Prof. Dr. Egon Schütz

Moralische Erziehung bei Rousseau (Emile, 4. Buch)

Vorlesung

SS 1996

Universität zu Köln
Philosophische Fakultät
Pädagogisches Seminar

Inhalt

	Vorwort	3
I.	Rousseau und das Experiment der Moderne	5
II.	Paradox der Naturfreiheit	16
III.	Selbstsorge und Selbstsucht - oder: die Ambivalenz der Bedürftigkeit	28
IV.	Die Spur des Mitleids	41
V.	Vom Hintersinn des Mitleids	52
VI.	Emile: der beobachtete Beobachter - oder: Strategien moralischer Erziehung	64
VII.	Historikerschelte	76
VIII.	Zwischenausblick	84

Vorwort

Ich möchte nicht nacherzählen, was im Emile und insbesondere Buch steht. Die dessen vierten Absicht solcher zusammenziehender Nacherzählung liefe auf zwei Effekte hinaus, die ich unbedingt vermeiden möchte. Erstens auf den Effekt einer Didaktisierung, die in dem Augenblick zur Entmündigung wird, in dem sie die eigene Lektüre und die Auseinandersetzung mit Rousseaus Emile überflüssig macht. Der zweite Effekt einer zusammenfassenden Nacherzählung wäre - und das wäre noch bedenklicher als derjenige der 'Entlastung' von eigener Lektüre der Effekt einer Verharmlosung der Gedanken Rousseaus durch deren Degradierung zum historischen Material mit einem gewissen Auffälligkeitswert anekdotischen Zuschnitts. Rousseaus Gedanken zu Erziehung, Gesellschaft, Staat, Religion sind weder harmlos (im Sinne von gut verträglich), noch waren sie es. Rousseau hat Fragen angeschnitten - und ich sage bewußt 'angeschnitten' und nicht 'behandelt' oder gar 'entschieden' -. denen man nicht aus dem Wege gehen kann, wenn man sich selbst nicht aus dem Wege gehen will - z. B. die Frage, inwieweit wir Natur sind und eben doch zu unserem Glück oder Unglück nicht nur Natur, z. B. die Frage, welches der Status unserer Reflexion, unseres Denkens im Hinblick auf die Natur

und uns selbst ist, last but not least z. B. die Frage, ob und wie wir auf dem Weg der Erziehung aus uns selbst und aus der gesellschaftlichen Ordnung ausbrechen können und müssen, soll die Entfremdung (alienation) abgebogen werden. Wie gesagt, diese Fragen sind nicht nur historisch provokativ und haben inzwischen ihren 'Biß' verloren, wie sie auch nicht nur theoretisches Spielwerk sind, an denen man das Diskutieren üben könnte. Es sind vielmehr Fragen, die unmittelbar angehen, wenn man sie an sich heranläßt. Dieses An-sich-Heranlassen möchte ich hier versuchen. Und das ist der entscheidende Grund, der mich daran hindert, Rousseau aus der Position des unbeteiligten Beobachters oder des Rousseau-Sachverständigen darbietend nachzuerzählen bzw. vorzuinterpretieren. Wenn das Wort nicht so abgegriffen wäre: Es geht mir um den 'lebendigen Rousseau', um Rousseau, den Nachbarn im Kreis fortdauernder Probleme, der mehr entdeckt hat (wenn er sie denn entdeckt hat), als die Eigenständigkeit der Kindheit. Es geht mir um Rousseau als den großen Experimentator im Experiment der Moderne, d. h. im Experiment des Menschen mit sich selbst. Aber davon soll jetzt eingangs genauer die Rede sein.

Rousseau und das Experiment der Moderne

Rousseaus Emile, erschienen 1762 in Paris, ist ein erratischer Block. Er ist einer jener seltenen Texte, an denen sich nach ihrem Erscheinen - wenn einmal ein Bild gestattet ist - die Wogen und Strömungen der Interpretationen immer erneut gerieben und versucht haben, ohne daß es ihnen gelungen wäre, diesen Block in seine Bestandteile zu zerlegen und ihn in ein systematisches Gebäude zu verwandeln. Man fragt sich: Woran mag diese Sperrigkeit und die Faszination dieser Sperrigkeit des Emile liegen, über die sich schon Kant - sicherlich ein geübter Leser und Textanalytiker - wunderte und seine Gedanken machte? Darin, daß es sich um einen 'Erziehungsroman' handelt (wie man auf den ersten Blick dem Untertitel " - oder Über die Erziehung" - glaubt entnehmen zu können), kann es nicht oder gewiß nicht allein liegen. Das Thema Erziehung kann trotz aller Wichtigkeit, die man ihm schon aus pragmatischen Gründen einzuräumen gewillt ist, kaum ein ausreichendes Motiv für das breite Dauerinteresse sein, das diesem Rousseau-Text wie dem Autor überhaupt zuteil wurde, und zwar nicht nur von Pädagogen, sondern - weit über diesen Interessentenkreis hinaus - von allen Disziplinen, die sich im engeren oder weiteren Sinne des Begriffs zu den Humanwissenschaften rechnen, also zu ienen

Wissenschaften, die sich um 'den Menschen' gruppierten, die ihn von verschiedenen Seiten beleuchteten und doch nicht 'dingfest' machen konnten. Der Emile also ein unendliches Thema und Rousseau ein Dauerprovokateur? Wenn das der Fall ist, dann muß bei Rousseau und insbesondere im Emile mehr anklingen als jene gängige Rubrizierung vermerkt, die ihn als 'Entdecker der Kindheit' in die pädagogischen Lexika bringt. Dann muß dieser Text mehr enthalten als erste und tastende Versuche einer 'Entwicklungspsychologie', die einer historisch fiktiven konkreten Pädagogik zum sinnvollen Leitfaden ihres Handelns und Vorgehens dienen könnte. Rousseau als Entdecker der Kindheit, Rousseau als Entwicklungstheoretiker, Rousseau als Analytiker der Natur und der Empfindsamkeit, Rousseau als unbequemer Gesellschaftskritiker, Rousseau als politischer als Mitauslöser der Französischen Visionär, Rousseau alle diese Kennzeichnungen würden nicht Revolution begründen können, warum dieser Rousseau immer noch interessiert, und zwar nicht nur die Historiker, sondern eigentlich jeden, der im Horizont der Moderne - wohl wissend um die Zeit, die zwischen ihm und Rousseau liegt - sich auf den Weg der Selbstverständigung und Selbstklärung begibt. Aber wieder die Frage: Was ist es, das Rousseau eine Art gegenhistorische Aktualität verleiht? Was macht aus ihm diesen Spiegel, an dem man nicht vorbeikommt, wenn man etwas über die eigene Lage, über das eigene Zeitalter wissen will? Sicherlich, es gibt Historisches, Vergangenes im Sinne des nicht

mehr Aktuellen, auch bei Rousseau (und nicht einmal wenig). Doch unbeschadet dieser Feststellung: Rousseau spricht immer noch mit, wenn wir sprechen. Er ist eben kein bloß historischer Denker bzw. historischer Pädagoge. Das aber hat einen ganz gewichtigen Grund, und dieser Grund liegt in der Tatsache, daß Rousseau wesentlich mit jene moderne Lage einleitete, initiierte und wirkungsgeschichtlich bis heute durchströmt, die man als prekäres Selbstexperiment des Menschen bezeichnen kann. Der Emile ist Ausdruck des selbstexperimentellen Charakters, den unser Handeln und Selbstverstehen seit über dreihundert Jahren angenommen hat. Der Name dieses Experiments hieß Freiheit, die Schranke dieses Experiments hieß Natur. Der Ausgang dieses Experiments ist - bis heute - fraglich. Aber was soll dieser 'selbstexperimentelle Charakter', der zumindest die europäische Geschichte seit dem 17. Jahrhundert durchherrscht, bedeuten? Was meint 'selbstexperimentell'? In schlichtester Auslegung läßt sich (nicht schlechtester) sagen: Selbstexperimentell ist eine Geschichte, in der der Mensch zugleich Gegenstand und Einsatz seines Denkens, Tuns und Handelns ist. Wohl der berühmteste Rousseau-Satz, der Einleitungssatz des Emile, bringt diese Experimentalität schon zum Ausdruck. Der Satz - ein die Menschheitsgeschichte resumierender Satz - lautet bekanntlich: "Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers" (L'Auteur de chose) kommt; alles entartet (dégénère) unter den Händen des Menschen." (S. 3) Man kann diesen Satz als Ausdruck einer bekümmerten

Kulturkritik lesen. Das würde seine Bedeutung und seinen Sinn sicherlich nicht erschöpfen. Auch seine Restriktion auf eine bloß moralisierende Attitüde wäre unzureichend. Viel entscheidender ist, daß dieser Satz - man kann sagen: mit einem Sprung - den Menschen in den Mittelpunkt setzt und ihn zugleich als Autor Akteur vorstellt, der im Vergleich mit großgeschriebenen Schöpfer-Autor und ausgestattet mit dem Willen, die Welt nach seinem Sinn und Zweck zu prägen und der Geschichte seine Spur einzuschreiben, nichts anderes bewirkt, als Degeneration und Entfremdung. Mit keinem Wort, mit keiner Andeutung, sagt Rousseau, daß dem Menschen das Handlungsexperiment mit der Welt und mit sich selbst in seiner Geschichte erlassen bleiben könnte. Er sagt lediglich, daß dieses Experiment handelnden Ausgriffs auf die Dinge in der bisherigen Menschheitsgeschichte und im Vergleich mit einem offenbar überlegenen Schöpfungswillen nur negativ bilanziert werden könne. Aber bei dieser negativen Bilanz muß es offenbar nicht bleiben. Schon Rousseaus Unternehmen, den Erziehungsessay des Emile um eine fiktive Figur zu schreiben, läßt berechtigt vermuten, daß Rousseau das bislang mißglückte Selbstexperiment des Menschen, das in den Widersprüchen der Gesellschaft bürgerlichen Zuschnitts seinen einstweilen höchsten Ausdruck findet, zumindest in einem Gedankenexperiment, in einer positiven und realen Utopie glaubt überwinden zu können. Mit anderen Worten: Die Konzeption des Emile selbst versteht sich als Experiment, als Erziehungsexperiment gegen ein

offenbar gescheitertes Gesellschaftsexperiment im bisherigen Verlauf der Geschichte. Rousseau selbst nimmt sich die Freiheit jenes Experimentierens, das zur Degeneration und Entfremdung des Menschen von sich selbst führte, in Anspruch. Er spricht prinzipiell nicht von einer höheren Warte als die Gesellschaft und Kultur, die er kritisiert, sondern er weiß sich durch die Kritik hindurch im Grunde solidarisch mit den Adressaten seiner keineswegs nur polemischen Feststellung. Wer diese Solidarität Rousseaus im kritischen Experiment und im Experiment der Kritik bezweifeln möchte und nur Töne bedauernder Vorwürfe aus dem Einleitungssatz und den Folgesätzen vernimmt, der sei auf jene leicht überlesenen Äußerungen des Vorworts verwiesen, in denen Rousseau u. a. sagt: "Wenn ich auch meine Meinung frei heraus sage, so behaupte ich doch nicht, Recht zu haben; daher führe ich immer meine Gründe an, damit sie jeder wägen und beurteilen kann." (S. 6) Sicherlich kann man diese Äußerung als Rhetorik oder als Schutzklausel verstehen, die Rousseau allerdings wenig nützen sollte. Faktisch jedoch ist diese Einräumung mehr als eine bloß salvatorischer Funktion. rhetorische Geste mit Eingeständnis des experimentellen Charakters der vorgelegten Gedanken und damit auch die Forderung, sie zu prüfen. Und wenn die vorgetragenen Gründe besseren nicht standhalten sollten, so versichert Rousseau, nicht "stur" darauf zu beharren, wie er auch versichert, sich verpflichtet gesehen zu haben, sie vorzutragen - eine Verpflichtung, die Rousseaus Solidarität im

kritischen Diskurs offensichtlich und unmißverständlich unterstreicht.

Rousseaus Einleitungssatz gleicht eher einem Fanfarenstoß der Erweckung, als einer melancholischen Melodie, die dem Schlaf einen guten Hintergrund bereiten soll. Die Zeitgenossen sollen gleichsam wachgerüttelt werden, ihnen sollen die Augen aufgehen im Schlaf der Konventionen und Gewohnheiten. Ihnen soll klar werden, was auf dem Spiel steht, nämlich sie selbst - als vergesellschaftete Natur in der Natur. Man hat - mit einigem Recht - den ersten Satz und Abschnitt des Emile strukturidentisch mit dem religiösen Sündenfall christlicher Prägung angesehen. Der Vergleich mit dem Sündenfall - hier der Verlust des natürlichen Paradieses, dort der Verlust des Schöpfungsparadieses - ist aber nur bedingt überzeugend. Denn das Sichfremdwerden des Menschen durch den 'Sündenfall' historisch-gesellschaftlicher Selbstunterdrückung und Widerspruch Selbstentzweiung im von Mächtigen und Ohnmächtigen, von Armen und Reichen, Besitzlosen und Besitzenden ist zu seiner Aufhebung für Rousseau nicht von höherer Gnade abhängig, sondern allein von Neuorientierung menschlicher, sich der Natur versichernder Vernunft, einer Vernunft, die aus der Einsicht in das bislang Experiment der Vergesellung fehlgeschlagene Vergesellschaftung des Menschen Konsequenzen zieht. Wenn es 'Rückwege aus der Entfremdung' gibt, dann liegen diese in der

bevorstehenden, der im neuen Experiment zu bewerkstelligenden Geschichte, und nicht in jener vergangenen Geschichte, die in der großen Erzählung des II. Diskurses über die Entstehung der Ungleichheit rekonstruiert wurde - wiederum übrigens mit allen Anzeichen eines Gedankenexperimentes, das sich der Kritik zur Disposition stellt mit dem Hinweis, nicht sicher zu sein, ob sich die in Gedanken aufgestellten Hypothesen zur Menschheitsgeschichte jemals - in Vergangenheit oder Zukunft - bewähren ließen.

Rousseau ist ein Experimentator großen Stils. Und wenn hier gesagt wurde, das Experiment, das man 'die Moderne' nennt und über dessen Ausgang man sich heute vehement streitet, bestehe darin, daß der Mensch zugleich Gegenstand und Einsatz seiner Geschichte sei, daß er sich zugleich als freies Wesen einfordere und sich der Dialektik dieser Freiheit aussetze, jener Dialektik, die den Verlust der Freiheit durch Freiheit nicht ausschließt wenn sich also die Ambivalenz Freiheitsexperiments und seiner Hoffnung auf Vernunft als das spezifische 'Ereignis' der Moderne beschreiben läßt, dann ist Rousseau einer seiner markantesten Exponenten. Das wird besonders deutlich, wenn man dem Degenerationssatz der Entartung aus dem Emile den Korruptionssatz aus dem Contract Social zur Seite stellt. Auch dieser Satz ist ein Einleitungs- und Expositionssatz. Er lautet: "Der Mensch wird frei geboren, und überall ist er in Ketten." (Reclam T.A. S. 29) Hier baut Rousseau nicht nur rhetorisch - wenngleich auch rhetorisch eine Spannung, eine Polarität auf, die auf Versöhnung oder Vermittlung (in diesem Fall auf politische Vermittlung) drängt. Es ist die Spannung zwischen Freiheit und Selbstversklavung (wie man genau sagen muß) und damit die Eröffnung eines Experimentierraumes, in dem der Mensch politisch mit sich experimentiert und experimentieren muß, soll die - jedenfalls Rousseau - sich aufdrängende politische Zeitkritik weder die Naturgegebenheit, einer noch ein Feststellung heilsgeschichtliche Erinnerung zu lösendes Problem sein. Das Experiment ist bei Rousseau die Grundweise menschlichen Existierens - das Experiment, so muß man hinzufügen -, das nicht nur wie in einem Labor beliebige Hypothesen trifft und ohne nachhaltige faktische Konsequenzen gelingt oder scheitert. Heißt existieren experimentieren? Und zwar experimentieren auf dem schmalen Grat zwischen Natur und Kultur oder zwischen Freiheit und Selbstversklavung, dann sind die einschlägigen Experimente weder konsequenzlos, noch finden sie in einem neutralen Raum statt, der Zeit und Atem läßt, über 'Anwendungen' zu raisonieren. Dann ist das Experiment der Kultur das Experiment der Freiheit, das Experiment der Vernunft mit sich selbst, ein anthropologischer geschichtlicher Selbstversuch, in dem man letztlich nicht mehr zwischen Experimentatoren und Zuschauern unterscheiden kann. Dann stellt sich aber auch die Frage, woran und wie der zwangsläufig mit sich experimentierende, der allein auf seine Erfahrungen

angewiesene Mensch sich orientieren soll - jener Mensch, der sich anschickte, zum Souverän der Geschichte zu werden und der - in Rousseaus Gegenrechnung - zum selbstunterworfenen Souverän wurde, wenn man ein Bild und einen Gedanken Foucaults aufnimmt.

Rousseaus Option ist bekannt: Der Mensch soll sich nach der Natur richten. Aber man sollte dabei nicht vergessen: diese Option, diese Empfehlung schillert. Denn was heißt: 'sich nach der Natur richten'? Und die Option schillert nicht nur, weil sie als Platitude verstanden werden kann, die eine zweifelhafte Natursentimentalität auslöst. Das Sich-nach-der-Natur-richten, die empfohlene Naturnormativität, ist schon deshalb bedenklich und daher bedenkenswert, weil diese Normativität mit einer Hypothek belastet ist, nämlich mit der Hypothek der Reflexion, der Gebrochenheit. Das soll bedeuten: Wenn man die Natur als Norm setzt, so kann sie - für den Menschen - als gesetzte Naturnorm den Status einer natürlichen Naturnorm gar nicht mehr haben. Die zur Norm erhobene Natur ist bereits schon reflexiv angeeignete Natur und dadurch nicht mehr Natur, wie sie 'an sich' ist. Von einer Natur an sich her gesehen, ist die reflexive Wahl einer Naturnorm schon ein 'unnatürlicher' Vorgang - womit nichts gegen die Legitimität einer solchen Wahl gesagt werden soll. Dazu wäre noch viel mehr zu sagen. Aber das Entscheidende ist, daß der (selbstbezügliche) Experimentstatus des menschlichen Daseins, wie er sich bei

Rousseau und exemplarisch für die Moderne abzeichnet, letztlich die empfohlene Normativität der Natur trifft. Die Setzung oder Wahl der Natur als Norm ist dann selbst ein Experiment - wie man überhaupt im Blick haben muß, daß sich nur ein Wesen, das nicht von vornherein naturkonform lebt, die Frage nach der Norm (oder den Normen) seines Lebens oder seines Gattungslebens aufwerfen kann. Das heißt im Klartext: Macht man mit der Freiheit ernst, wie Rousseau es tat, und macht man den Menschen für seine Geschichte verantwortlich, dann stellt man auch das Phänomen der Normen und ihrer Geltung zur Disposition. Die Alternative dazu wäre ein 'Normglaube', der durch Anspruch auf absolute Geltung im Prinzip Freiheit und Geschichte als menschliche 'Urtatsachen' entweder außer Kraft setzt oder sie von außen so einzäunt, daß die außer- oder übermenschlichen, in jedem Fall aber absoluten gefährlich werden nicht können. Liegt Normen das Normphänomen dagegen in menschlichen Händen (wie es hier für das Experiment der Moderne und Rousseau unterstellt wird), dann tragen auch die Normen unvermeidlich die Züge ihrer Herkunft an sich. Dann gilt im Extrem, was Rousseau vorsichtig am Ende des II. Diskurs feststellt: "... dieselben Laster, welche die sozialen Einrichtungen nötig machen, machen ihren Mißbrauch unvermeidlich." (Meiner TA, S. 253). Man könnte den Satz auch so paraphrasieren: Dieselben Probleme, welche Normen nötig machen, machen ihre Fragwürdigkeit wenn sie von Menschen und nicht von einem außer- oder

übermenschlichen Normgeber oder Normstifter stammen - unvermeidlich.

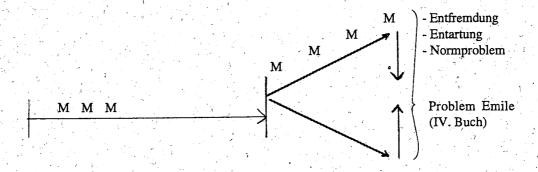
Rousseaus Schnittmuster der Geschichte (Menschheitsgeschichte i. d. Biographie)

Dynamisierung bzw. Vergeschichtlichung der Definition "animal rationale"

ANIMAL

I. Naturzustand

II. Vergesellung III. Vergesellschaftung



Menschheitsgeschichte = Naturgeschichte

Naturgeschichte = Menschheitsgeschichte

Phase I (Emile: Buch I, II, III)

Phase II (Emile: Buch IV, V)

Güte

Entartung

I. Geburt

II. Geburt

Kindheit

Jugend und Reifezeit

Das Paradox der Naturfreiheit

Einleitend und einführend wurde versucht, etwas zur 'Daueraktualität' Rousseaus zu sagen, festzustellen, woran es liegt oder liegen könne, daß Rousseau - räumt man erst einmal die Spuren historischer Versteinerung beiseite - in einem tieferen Sinne immer noch 'Zeitgenosse' und als solcher gegenwärtig ist, mitspricht, wenn wir von Gesellschaft, Erziehung, Freiheit, Natur, Vernunft und Vernunftkritik usf. reden. Es waren mehrere Motive und Probleme, die in solcher Fragestellung auffielen. Allen voran steht das Motiv der Experimentalität menschlichen Daseins und Denkens in der Neuzeit. Mit dem Grundzug der Experimentalität ist gemeint: Der Mensch begreift und ergreift sich als sein eigenes Projekt; er will selbst bestimmen, was seine Bestimmung ist. Er will nicht mehr einem seiner Vernunft überlegenen LOGOS nachfolgen, sich nicht mehr offenbaren lassen, was es mit ihm und seinem Leben und seiner Geschichte auf sich hat, sondern er will sich sich selbst offenbaren, seiner eigenen Vernunft folgen und schließlich politisch einlösen - im Experiment der Gesellschaft, der Kultur, der Erziehung und der Künste und Wissenschaften -, was ihm seine Souveränität verspricht. Der Optimismus, der dieses Selbstexperiment der Freiheit antrieb,

spricht durchaus auch noch durch den Gesellschafts- und Kulturkritiker Rousseau hindurch. Die Gegenrechnung der Entfremdung, die er aufstellt, die er seinen Zeitgenossen auch persönlich rücksichtslos vorhält, ist keineswegs ein purer Revisionismus, ist keine mäkelnde Attacke eines enttäuschten Traditionalisten, der in Geborgenheiten zurückwill, die es nicht mehr gibt. Im Gegenteil: Rousseau hält sich auf der Seite der Moderne. Das bedeutet: Er macht von eben der Freiheit und Vernunft Gebrauch, die er im mißlingenden anthropologischen Experiment uneingeschränkter Souveränität in der Geschichte negativ am Werke sieht. Die Freiheit der Kritik, die er sich nimmt, die Freiheit der Gegenargumente Kontrastbilder, die er in seinen kritischen Diskursen praktiziert, die Freiheit. die im experimentellen Entwurf gegengesellschaftlichen Erziehung in der Gesellschaft in Gedankenexperimenten des Emile spielt - diese Freiheit liegt nicht außerhalb des anthropologischen Selbstexperimentes, dessen geschichtliche Gestalt Rousseau im aufgeklärten Absolutismus seiner Zeit angreift, sondern sie ist ihm immanent. Rousseau radikalisiert 'nur' den experimentellen Charakter menschlich in Anspruch genommener Geschichte. Er treibt ihn mit seinen eigenen Mitteln auf die Spitze. Er ist also kein schlichter Gegenmodernist, sondern er überbietet in gewisser Weise die Grundzüge des Experiments der Moderne. Er opfert nicht Vernunft und Freiheit, sondern er fordert sie ein, und zwar mit einer gnadenlosen Rücksichtslosigkeit, die sich nur

einer Bundesgenossenschaft sicher zu sein scheint, nämlich der Bundesgenossenschaft der Natur.

Diese Bundesgenossenschaft der Natur, der sich Rousseau als Normativität zu versichern sucht, ist allerdings - bei näherem Hinsehen - keineswegs so selbstverständlich, wie es die teils emotionale, teils appellative Rhetorik und Argumentation Rousseaus suggerieren können. Denn die Erinnerung an die Natur im und außerhalb des Menschen (die eigentliche Bedeutung des 'Zurück zur Natur') unter Bedingungen des anthropologischen Selbstexperiments trägt schon das Moment der Reflexion im ursprünglichen Sinn der Brechung und Gebrochenheit in sich. Eine elementare Bundesgenossenschaft von Natur und Mensch ist unter Bedingungen von Vernunft und Freiheit gar nicht mehr möglich (was Kant dann genau und entschieden herausstellen sollte im Bereich von Moralität und Erziehung). Die Bundesgenossenschaft mit der Natur wird selbst zum Experiment - zum Experiment einer Normanwahl, die, was Rousseau schließlich genau sah, nicht widerspruchsfrei und selbstverständlich bleiben würde und konnte. Der größte Widerspruch zur Naturnorm ist die Normativität Gesellschaft. Die Abstände zwischen beiden mögen historisch verschieden ausfallen, sie mögen sich in der bürgerlichen Gesellschaft bis zum wechselseitig sich negierenden Ausschluß gesteigert haben: eine Koinzidenz zwischen Naturnorm und Normativität der Gesellschaft gibt es auch bei den naturnahen

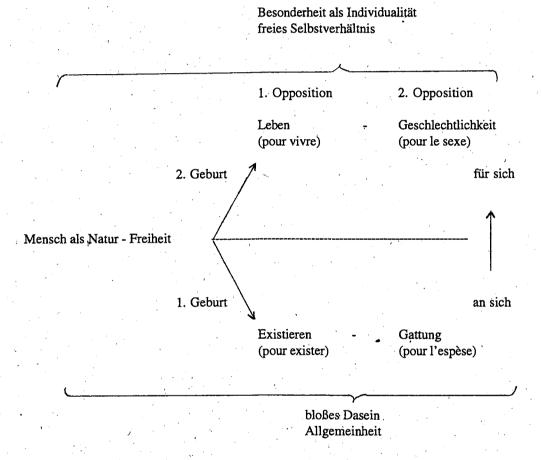
"Wilden" nicht. Und man wird im Blick halten müssen, daß Rousseaus Emile diese Diskrepanz zwischen Naturnorm und politisch-gesellschaftlicher Norm letztlich auch einräumt, und zwar dadurch, daß Emile zwei Geburten hat - sehr vereinfacht gesprochen: die Geburt des Menschen als Mensch und die Geburt des Menschen als Bürger oder - wie man auch sagen kann - die Geburt als Naturwesen und die Geburt als Wesen der Freiheit. Wie beides miteinander in Einklang zu bringen ist, ohne daß die Diskrepanz dabei verschwindet, diese vielmehr nur abgemildert wird, das ist das eigentliche Problem des Gedankenexperiments des Emile, das schon in dem Moment übersehen wird, in dem man diesen 'Roman' als eine möglicherweise krisenhafte, aber doch schließlich bruchlose Entwicklungsgeschichte liest.

Etwas verdeckt, aber dem empfindlichen Auge deutlich genug, erscheint die gebrochene Grundspannung von Natur und gesellschaftlicher Ordnung bereits am Anfang des vierten Buches des Emile - nachdem sie mit markanter Schärfe einleitend am Beginn des ersten Buches im Auseinanderdriften der drei Erzieher (Natur, Dinge, Menschen) exponiert worden war, nämlich als Konsequenz des historisch aufgebrochenen Gegensatzes von Mensch (homme) und Bürger (citoyen), zu dessen Bearbeitung das Experiment des Emile gedacht ist. Der entscheidende Eröffnungssatz des vierten Buches, auf den schon kurz Bezug genommen wurde, lautet bekanntlich: "Wir werden

sozusagen zweimal geboren: einmal, um zu existieren (pour exister), das zweite Mal, um zu leben (pour vivre); einmal für die Gattung (pour l'espèce) und einmal für das Geschlecht (pour le sexe)." (S. 210; frz.: S. 245) Dieser offenbar metaphorische und nicht direkt beim Wort zu nehmende Satz (worauf das "sozusagen", "ainsi dire" verweist) von der zweimaligen Geburt ist gar nicht spontan aufzuschlüsseln. Tatsache ist zunächst, daß hier die gelebte Progression des menschlichen Lebens in zwei Oppositionen aufgesprengt wird: einmal in die Opposition Existenz und Leben, sodann in die Opposition Gattung und Geschlechtlichkeit (sexe). Beide Oppositionen überlagern sich und erläutern und verstärken sich dadurch wechselseitig. Der Geburt Geburt zur Existenz entspricht die als Gattungsexemplar, der Geburt zum Leben entspricht die Geburt als Geschlechtswesen (pour le sexe). Rousseau sieht also die Spanne des menschlichen Daseins zwischen Geburt und Tod in sich angespannt. Sie ist angespannt insofern, als das schiere Existieren als Auf-der-Welt-vorkommen noch nicht (menschliches) Leben ist, nämlich noch nicht Leben als freies und sich genießendes Selbstverhältnis. (Man beachte die bedauernde Feststellung: "Zuerst wissen wir nicht, was Leben heißt, bald können wir es nicht mehr (nutzen, E. S.)". (S. 210)) Angespannt ist menschliches Dasein aber auch insofern, als die pure Gattungszugehörigkeit noch nicht identisch ist mit dem aktiven Part in ihrer Fortzeugung. Ein doppeltes Noch-nicht bestimmt also das menschliche Dasein an seinem Beginn: der

Mensch existiert zwar (gleichsam als Seiendes unter Seiendem), aber er lebt im Sinne einer wie auch immer gefärbten 'Nutznießung' seines Lebens noch nicht. Und: der Mensch der ersten Geburt trägt zwar die allgemeinen Züge des menschlichen Gattungswesens, aber er ist noch nicht 'aktives Mitglied' der Geschichte seiner Gattung. Mit anderen Worten: Er ist seiner Natur, seinem Wesen noch fremd; er ist - in bekannten Termini der Philosophie ausgedrückt - zwar 'an sich', aber noch nicht 'für sich'.

Gebrochenheit von Natur und Gesellschaft erscheint etwas verdeckt im entscheidenden Eröffnungssatz des IV. Buches: "Wir werden sozusagen zweimal geboren: einmal, um zu existieren, das zweite Mal, um zu leben; einmal für die Gattung und einmal für das Geschlecht." (UTB, 210)



Diese anfängliche 'Selbst-Fremdheit' des Emile im Zeichen der ersten Geburt - und das ist die entscheidende Hintergrundpointe Rousseaus - ist aber in Wahrheit und von der Natur her gesehen keine Fremdheit. Das bedeutet: In seiner anfänglichen Selbst-

Fremdheit ist Emile - und er steht stellvertretend für den Menschen - mehr bei sich, als er es in seiner entwickelten Selbsthabe - heute würde man sie als 'Identität' bezeichnen - im Sinne des sich genießenden Lebens und der Praxis der Leidenschaften in der Geschlechtlichkeit je sein kann. Es ist in der Tat eine paradoxe Struktur und Situation, die in den beiden Geburten aufscheint. Indem der Mensch sich in seiner zweiten Geburt in der Entfaltung seiner zwischenmenschlichen Bezüge auf dem Grunde der Leidenschaften als Individuum gewinnt, indem er seine Identität und Individualität im Reflex des sozialen Kontextes erwirbt, indem er sich aus der Allgemeinheit des Existierens zur bestimmten Besonderheit seines Lebens bringt, verliert er sich. Indem er als Geschlechts- und Sozialwesen im Horizont der Anderen auf sich selbst kommt, entgleitet er sich. Und man kann es noch schärfer formulieren: Der Mensch ist nach dem Prototyp des Emile das Wesen, das sich konstituiert, indem es sein Wesen (verstanden als seine Natur) preisgibt. Er ist das Wesen der Wesenlosigkeit - auf die Entwicklung seines Lebens unter Koexistenzbedingungen hin gesehen. Die sog. "zweite Geburt", das zeigt die genauere Erwägung, ist erheblich mehr als eine allgemeine menschliche Krise im Entwicklungsgang zum Erwachsensein. Sie ist der Punkt, an dem der Mensch sein wirkliches Doppelgesicht gewinnt. Auf einer ersten Verstehensebene kann man also die Metapher der doppelten Geburt als notorischen Pubertätseinschnitt lesen und interpretieren. Auf einer zweiten -

tieferen - Ebene, nämlich auf der Ebene der anthropologischen Struktur und Prämissen, mit denen Rousseau in seinem Gedankenexperiment operiert, zeigt die Metapher von der doppelten Geburt eine Grundantinomie an - eben die Antinomie zwischen Existenz und Leben, wie die Antinomie zwischen Gattungsallgemeinheit und geschlechtlicher Besonderheit -, jedenfalls eine Antinomie, die es nur für ein Wesen geben kann, das nicht nur als Natur in der Natur ist, sondern als Natur in der Natur sich zu sich selbst verhält. Der ganze Gesellschaftsapparat und seine prekären Ausformungen in der Geschichte, die Anlaß zum Emile und anderer Schriften Rousseaus sind, ist überhaupt nur denkbar, wenn die Menschennatur antinomisch ist, wenn es die antinomisch verspannten Pole von Natur und Freiheit oder von Naturgesetz und selbstgegebenem Gesetz entweder gibt, oder wenn sie 'konstruktiv' unterstellt werden. Man muß also bis zu den anthropologischen Antinomien durchdringen, bis zu axiomatisch gesetzten Spannungen, will man den Doppelgeburtmetapher nicht nur 'obenhin' begreifen, sondern sie als Konsequenz erkennen, die sich aus der anthropologischen Prämisse ergibt, daß der Mensch das paradoxe Wesen der Naturfreiheit sei, dem es aufgetragen ist, diesem Paradox einen Sinn und eine Praxis zu verleihen. Das Paradox eines Wesens, das zugleich Natur und Freiheit bzw. Vernunftfreiheit ist, war auch schon vor Rousseau bekannt. Es steckt schon in der berühmten aristotelischen Formel vom "animal rationale", von dem Wesen, das zugleich Tier und Vernunft ist, das also

zugleich den Gesetzen der Natur und - in Ermangelung einer ausreichenden Ausstattung mit Naturgesetzen - eigens gesetzten Prothesengesetzen zu gehorchen hat. Rousseau aber treibt das Problem der Doppelung des Menschenwesens in Animalität und Rationalität auf die Spitze einer schwierigen Antinomie; er treibt es gewissermaßen in ein Entweder-Oder. D. h., das Zugleich wird zu einer Orientierungsalternative, und zwar derart, daß der Mensch entweder seine Vernunft (und damit seinen Freiheitsgebrauch) der immer wieder als "mütterlich" apostrophierten Natur (vgl. vor allem den I. Diskurs) unterstellt oder das bereits historisch eingelöste Risiko einer Entfremdung eingeht.

In letzter Instanz ist also die Lehre von den zwei Geburten des Schema eines anthropologischen Konzepts Menschen im verankert, das die Naturalität (oder Animalität) in den Widerspruch zur Freiheit (bzw. zur Vernunft) bringt. Dieses Konzept ist, wie gesagt, nicht neu. Neu ist allerdings dessen Rousseau. Inwiefern Zuspitzung bei Verschärfung und Verschärfung und Zuspitzung? Beides insofern, als Rousseau die Versöhnung (wenn es denn eine gibt) von Animalität und nicht in die Hände eines Gottes. Rationalität Heilsgeschichte oder in die Erkenntnis einer über- oder außermenschlichen Vernunft platonischer Denkart legt, sondern sie dem mit sich selbst experimentierenden Menschen allein anheim stellt. Entweder gelingt es dem Menschen, aus sich selbst

und in sich selbst die Antinomie von Freiheit und Natur auszugleichen, oder es mißlingt ihm um den Preis permanenter und zunehmender Selbstentfremdung im Fortgang seiner Geschichte. Niemand kommt dem Menschen in der Lösung seiner Verspannung zwischen den beiden Geburten zur Hilfe. Er kann sich nur selbst helfen, und zwar - das ist der utopische Gedanke - auf dem Wege einer Erziehung, die den Gesetzen der Natur (also der Animalität oder Naturalität) ebenso gerecht wird wie der Vernunftfreiheit in einer zukünftigen Gesellschaft, in der sich - im Widerspruch zur historisch vorgefundenen - Freiheit und Gerechtigkeit verbinden.

In vorläufiger Zusammenfassung: Rousseaus Lehre von den beiden Geburten und deren prinzipieller Opposition ist mehr als ein bloßer Entwicklungstatbestand - was sie freilich auch ist. Wichtiger als die Entwicklungstatsache der Pubertät, und zwar im Lichte des gesamten Emile-Experiments, ist zu registrieren, daß sich in der Metapher von der doppelten Geburt ein verbirgt, anthropologisches Grundkonzept das den entscheidenden Sinn der Verdopplung trägt: das Grundkonzept. der Natur-Vernunft (Freiheit)-Dichotomie, die sich bis zur Antinomie steigert. In diesem Konzept nimmt der Mensch einen paradoxen und Widersprüche erzeugenden Standort Paradox ist, daß er zugleich als Natur und Freiheit gesehen wird, daß er zugleich 'an sich' und 'für sich' sein soll. Widersprüchlich ist, daß mit der Menschennatur

entstanden ist, das mit und gegen seine Herkunft und auch mit und gegen sich selbst handeln kann. Es stellt sich damit auch die Frage, ob sich die Natur - wenn ihr Wesen denn Vernunft sein soll, was Rousseau unterstellt -im Menschen selbst widerspricht. Rousseaus genialer Einfall war, daß er die hochgetriebene Widersprüchlichkeit von Mensch und Natur dadurch aufzulösen suchte, daß er diese Widersprüchlichkeit, den Mensch-Natur-Konflikt, temporalisierte. Das bedeutet: Er machte aus dem Spannungsphänomen ein geschichtliches Sukzessionsphänomen, und zwar derart, daß er die Natur an den Anfang setzte und die 'gesellschaftliche Vernunftfreiheit als zweite Phase interpretierte. In ihrer Abfolge sind die beiden Geburten eine 'Verzeitlichung' der dichotomischen bis antinomischen anthropologischen Opposition Mensch-Natur, Freiheit-Natur, Vernunft-Natur.

Selbstsorge und Selbstsucht - oder: die Ambivalenz der Bedürftigkeit

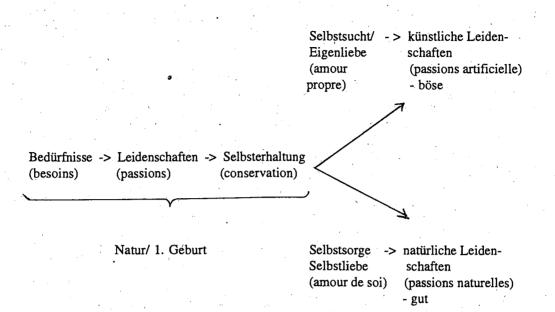
temporalisierte antinomisch gesteigerte Die und Animalität einerseits und Doppelkonstruktion der Rationalität vergesellschafteten andererseits wird am deutlichsten im 4. Buch des Emile. Dieses Buch ist die entscheidende Markierung der Bruch- und Konfliktstelle im Horizont einer Biographie, die die Biographie der Menschheit in der Rekonstruktion der Menschheitsgeschichte als Problem und vielleicht auch als Chance widerspiegelt. Es geht zunächst und vordergründig phänomenalen Ebene Experiment der Einführung des 'Naturmenschen' Emile in eine Gesellschaft, die durch machtmäßige Artikulation Ordnung den Gleichheitsstatus der Natur in sich gebrochen hat. Damit gewinnt die sog. "Einführung" Emiles in die Gesellschaft Doppelaspekt. deutlichen Der Übergang Gesellschaft kann keine pure Adaption an deren Strukturen sein, keine ungebrochene 'Sozialisation'. Vielmehr gewinnt Emiles Vergesellschaftung einen Grundzug der Subversion, der sich der Identifikation mit der Sozialität von Anfang an entgegenstellt. Wie schon gezeigt: Emile soll in der Gesellschaft für die Gesellschaft gegen die Gesellschaft erzogen werden. Die

Subversion besteht in dieser - auf Anhieb unmöglich erscheinenden - Verquickung von Insider- und Außenseitertum, die im übrigen den utopischen Konstruktionscharakter des deutlich macht ienen mehr einmal Emile in dem Augenblick der auch Konstruktionscharakter, hervortritt, in dem man sich, was bei Rousseau kaum geschieht, die Frage vorlegt, wie man sich konkret einen Erzieher selbst unbeeinflußt von den könne, der, vorstellen gesellschaftlichen Bedingungen seiner 'Qualifikation', Kunststück für sich hätte leisten müssen, das er dem Emile zumutet. Selbstverständlich gibt es in diesem Zusammenhang letztlich nur einen Erzieher, der zugleich Mitglied und Außenseiter der von der Natur entfremdeten Gesellschaft sein könnte: Rousseau selbst, der sich im Emile eine neue und für ihn wünschenswerte Erziehungsbiographie im Sinne des kritischen Verhältnisses zur Historie, wie sie Nietzsche denkt, schreibt.

Dieses nicht nur am Rande bemerkt, aber einstweilen beiseite gesetzt: Faktisch geht es bei der sog. zweiten Geburt um die "Geburt der Leidenschaften" (passions). (S. 211) Aber das Prinzip der Doppelung und der Ambivalenz, der Dichotomie und Antinomie ragt in diese hinein. Inwiefern? Insofern, als die Leidenschaften, die mit dem Erwachen der Geschlechtlichkeit den anderen Menschen nicht nur als 'interessantes Ding' und möglicherweise als Hindernis im Horizont eigener Bestrebungen erscheinen lassen, sondern als Attraktion (im wörtlichen Sinne)

entdecken, nicht unbedenklich, sondern höchst bedenklich sind. Sie sind bedenklich, weil sie gut und böse sein können, sofern sie Motive der Vergesellung im Namen der Gattung und zugleich Motive der Allianz mit dem Zustand einer korrumpierten Gesellschaft darstellen. In den Leidenschaften taucht also das Moment und die Struktur der Gebrochenheit wieder auf, die als Grundcharakteristik für Rousseaus gesamte Gesellschafts- und Erziehungslehre gelten kann. Manifest wird diese Gebrochenheit in Animalität und in der Koexistenz sich entfaltende Rationalität in den Leidenschaften, wenn Rousseau das Phänomen der Leidenschaft einerseits als natürlich ansetzt und im Grunde als unzerstörbar, und wenn er andererseits zur Debatte stellt, ob man daraus schließen könne, "daß alle Leidenschaften, die wir bei uns und bei anderen beobachten, auch natürlich sind". (S. 211) Selbstverständlich (möchte man sagen) sind sie nicht alle natürlich, denn dann stellte sich das Problem und Thema einer moralischen Erziehung überhaupt nicht - auch nicht das Problem einer Erziehung am Leitfaden der Natur insgesamt. Um aber zu zeigen, daß nicht alle Leidenschaften natürlich sind, unternimmt Rousseau das, was man einen (im IV. Buch verknappten) anthropologischen Beweisgang nennen kann. Dieser Beweisgang stützt sich auf das klassische Naturprinzip der Selbsterhaltung (conservation). Der zentrale Satz, der sich auf dieses Prinzip bezieht, lautet: "Die natürlichen Leidenschaften (passions naturelles) sind sehr beschränkt (très bornées). Sie sind die Werkzeuge unserer

Freiheit (les instruments de notre liberté) und dienen unserer Selbsterhaltung (tendent à nous conserver)." (S. 211, frz. 247) Sicherlich geht man nicht fehl, wenn man in den notwendigen Elementarbedürfnisse die natürlichen passions Stoffwechsels, des Schlafs, der Behausung, der generativen "Werkzeuge" Zweckverbindung vermutet. sind Bedürfnisse im Hinblick auf den Erhaltungszweck desjenigen Lebewesens, das sich durch sie im Leben hält und das insofern Mensch ist, als es eine (gewisse) "Freiheit" besitzt, sich zu den Bedürfnissen zu verhalten. Hätte Rousseau das Freiheitsmoment nicht ins Spiel gebracht, so unterschiede sich das Lebewesen Mensch in seiner natürlichen Bedürfnis- und Leidenschaftslage in nichts von jenen Lebewesen, die die gleichen Leidenschaften mit demselben Ziel teilen, sich und durch sich hindurch die Gattung zu erhalten. (Im übrigen ist zu beachten, daß das Selbsterhaltungsziel im Originaltext als "Tendenz" (tendent à nous conserver) beschrieben wird, und nicht als eindeutige "Dienlichkeit".)



Wenn aber die natürlichen menschlichen Leidenschaften 'tendenziell' die Funktion von Instrumenten der Selbsterhaltung 'in Freiheit' haben, dann wird zum Problem und zur Frage. woher die unnatürlichen Leidenschaften kommen, die das eigentliche moralischer Problem Erziehung aufwerfen. Rousseau sagt zunächst nur, sie hätten einen anderen Ursprung. Der Aufweis dieses anderen Ursprungs führt zu jenen bekannten zwei Kategorien, die das anthropologische Grundgerüst des gesamten Phänomens moralischer Erziehung ausmachen. Es sind die Kategorien der Selbstliebe (des amour-de-soi) und der Eigenliebe (des amour-propre). Beide sind menschliche Formen des Selbstbezugs und des Selbstverhältnisses, die sich aber für Rousseau dadurch unterscheiden, daß der amour-de-soi der

Natur und mit ihr der menschlichen Grundnatur entspringt und entspricht, während der amour-propre einen Bruch in der Natur- und Menschheitsgeschichte bezeichnet - man kann sagen: die luxurierte Form des amour-de-soi ist. Wichtig ist nun zu bemerken, daß beide Formen des amour (zunächst) nichts mit den Phänomenen zu tun haben. die als sublimierte zwischenmenschliche Neigung im Sinne von CARITAS, PHILIA oder AGAPE oder auch von EROS angesprochen und gedacht werden. Der amour Rousseaus ist die allen Bedürfnissen inhärente Bestrebung auf Erfüllung, so daß man in seinem Verständnis von amour auch das Bedürfnis nach Nahrung, Schlaf usf. als 'amourhaft' bezeichnen kann. Ist nun amour die Erfüllungsspannung, die jedes Bedürfnis (besoin) naturaliter begleitet und die legitimiert ist durch die Selbsterhaltung (conservation), und ist ferner die Befriedigung der Bedürfnisse Glück im Sinne der Entspanntheit, dann ist Rousseaus negative Korrelation zwischen der Anzahl der Bedürfnisse und dem Grad der Zufriedenheit einleuchtend. Dann besteht aber auch eine direkte Verbindung zwischen der Zahl der Bedürfnisse und der Güte (bonté). Anders gesagt: Wenn Rousseau - wie allseits bekannt - die These von der ursprünglichen Güte (bonté) aufstellt, so ist diese Güte nicht im engeren Sinne als moralisches Phänomen oder als moralische Qualität zu verstehen, sondern in der Spur eines Bedürfnisnaturalismus zu interpretieren, der - jedenfalls exakt analysiert - das Gutsein als Naturbefund und nicht moralisch-ethischen als Befund

konstatiert. Man kann noch weitergehen: Die natürliche Güte ist eine Resultante befriedigter Lebensopportunität eines in Ruhe gestellten, durch Bedürfniseinschränkung reduzierten 'Egoismus', eines ausbalancierten Verhältnisses zwischen Bedürfnisanspruch und befriedetem Erfüllungsverlangen. Im Prinzip ist die so ausgelegte bonté diesseits von Gut und Böse und insofern eine vormoralische bonté, die nur die rekonstruierende Perspektive als Güte unterstellt. Mit anderen Worten: die bonté ist moralisch neutral oder vormoralisch.

Sobald man vor die Differenz von amour de-sois (Selbstsorge) und amour-propre (Selbstsucht) gelangt, die die Prinzipien von natürlicher Güte (bonté naturelle) und Entfremdung (aliénation) darstellen, ergibt sich das Problem eines anthropologischen Klärungsbedarfs. In Form einer Frage lautet das Problem: Wie ist es möglich, daß sich aus der Selbstsorge (amour-de-sois) die Selbstsucht (amour-propre) ergibt? Wie kann die Selbstsorge die Sorge um die Selbsterhaltung - ganz oder wenigstens teilweise in Selbstsucht umschlagen? Oder: Woher kommt die Vielzahl der Bedürfnisse (besoins), die die Grundbedürfnisse, von denen Rousseau sagt, daß es nur wenige seien, zum Unglück des Menschen übersteigt? Dazu schweigt sich Rousseau nicht aber er bleibt in der Andeutung, die anthropologischer Analyse bedürftig ist. Im IV. Buch des Emile heißt es: "Die Selbstliebe, die sich selbst genügt, ist zufrieden, wenn unsere wahren Bedürfnisse (vrais besoins) befriedigt sind.

Die Eigenliebe aber stellt immer Vergleiche an (se compare) und ist nie zufrieden." (S. 213, frz. 249) Die Wurzel der Bedürfnisvermehrung und der Bedürfnisinflation, Geburtsstunde des amour-propre, liegt also in einem Sich-Vergleichen, im Vergleich (frz. comparaison) des einen mit dem anderen und umgekehrt. Dazu finden sich auch klare Hinweise im II. Discours, und zwar in der Beschreibung der Umbruchstelle der Vergesellung. Mit dem Vergleichsargument ist aber das Problem der Bedürfnisvervielfältigung eigentlich noch nicht gelöst. Denn geht man davon aus, daß im reinen Naturzustand (der ja für alle Naturmenschen verbindlich gewesen sein müßte) ein Sich-Vergleichen stattgefunden hätte, dann hätte dieser Vergleich nur identische Bedürfnisstrukturen feststellen können. Soll das Sich-Vergleichen Differenzen zum Vorschein bringen, die eine natürliche Bedürfnissteigerung anheizen, indem sie Neiddispositionen erzeugen, dann muß schon eine Bedürfnisverschiedenheit (und eine Verschiedenheit ihrer Erfüllung) vorliegen. Das Sich-Vergleichen kann nur dann inflationär werden, wenn Verschiedenheiten bereits gegeben sind. anderen Worten: Das Sich-Vergleichen, Mit zwischenmenschliche Komparatistik, kann nicht als eigentlicher Ursprung der Bedürfnisvermehrung angesehen werden (wie Rousseau es nahelegt), sondern höchstens eine Verstärkerrolle spielen, die bereits bestehende Verschiedenheiten Ungleichheiten potenziert, aber nicht eigens hervorbringt. Also kann der Vergleich nicht die primäre, sondern höchstens eine

sekundäre Quelle der Bedürfnisvermehrung sein, gleichsam deren gesellschaftlicher Motor, der noch verstärkt potenziert, was sich in der vergesellschaftlichen Verfassung bereits abzeichnen müßte, nämlich das Bedürfnis, natürliche Grundbedürfnisse nicht nur zu erfüllen in der Linie der Instinkte, sondern die Bedürfnislage selbst zu steigern. Also könnte es - im Prinzip - gar keine Bedürfnisgleichheit geben, auch nicht im Naturzustand. Erst wenn man - im Sinne einer anthropologischen Zusatzannahme - voraussetzt, daß der Mensch qua Mensch 'bedürftig nach Bedürfnissen' ist und daß dieses Bedürfnis nach Bedürfnissen bereits in der Sorge um die Selbsterhaltung (im amour-de-soi) spielt, kann Komparatistik des Sich-Vergleichens ihre in Rousseaus Augen verhängnisvolle Rolle spielen. Allerdings muß man konstatieren, daß sich Rousseau zumindest im II. Discours eine Erklärungstür offengehalten hat, die es erlaubt, die zum Vergleich anreizenden Differenzen bereits im Naturzustand angelegt zu sehen. Diese Tür ist die "perfectibilité", die - als 'Vervollkommnung' sicherlich falsch interpretiert und als 'Bildsamkeit' zu gering geschätzt - eine Deutung im Sinne des Bedürfnisses nach Bedürfnissen zumindest zuläßt. Wenn es aber nun Menschen (und anscheinend selbst im Naturzustand) gehört, ein Bedürfnis nach der Eskalation, der Differenzierung, der Vermehrung von Bedürfnissen zu haben, wenn man also nicht schlicht von einem festliegenden, naturhaft und definitiv einprogrammierten Bedürfnisraster, einer tierischen

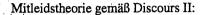
Instinktdisposition vergleichbar, ausgehen kann, dann steht die Frage im Raum, welches die "wahren Bedürfnisse" (vrais besoins) seien, die an sich - weil der Selbstsorge (amour-desois) entsprechend - gut sind, und zwar im Unterschied zu ienen inflationierten Bedürfnissen, die, vorgeblich durch Vergleich entstehend, Inbegriff und Ausdruck der Selbstsucht (amour-Sicherlich das Bedürfnis nach sind. ist Geschlechtereinung im Gattungshorizont für Rousseau ein Bedürfnis. und könnte andere wahres man sog. Schlaf. Grundbedürfnisse (Nahrung, Unterkunft. usf.) hinzufügen - wie geschehen. Rousseau selbst - und man möchte sagen: wohlweislich - beschränkt sich auf das offene Kriterium der Quantität, wenn er sagt: "Wenige Bedürfnisse haben und sich wenig mit anderen vergleichen, das macht den Menschen wahrhaft gut (essentiellement bon). Viele Bedürfnisse haben und sich nach der Meinung anderer richten, macht ihn wahrhaft schlecht (essentiellement méchant)." (S. 213, frz. S. 249) Was indes ist "wenig" (peu) und was ist viel (beaucoup) im Hinblick auf Bedürfnisse? Das rein quantitative Kriterium läßt das offen womit auch offen bliebe, wo die Grenze ist, an der der amourde-sois in den amour-propre umschlägt bzw. von ihm überlagert wird. Selbstverständlich kann man hier stoische und christliche Askese-Ideale im Spiel sehen: die Ideale der Selbstgenügsamkeit und der Bedürfnislosigkeit. Doch setzen auch diese Ideale schon eine differenzierte immer Bedürfnislage, kulturspezifische Steigerung und Optimierung der Bedürftigkeit

voraus. Sie sind gewissermaßen die negative Seite der Komparatistik, der Verzicht darauf, sich bedürftig zu Bedürfnissen zu verhalten - ein Verzicht, der sich aber gleichwohl wieder als ein Bedürfnis - z. B. nach Autarkie - artikuliert. Auch das Bedürfnis nach Bedürfnislosigkeit *ist* Bedürfnis, und es steht unter der Voraussetzung kulturell vermehrter Bedürfnislage.

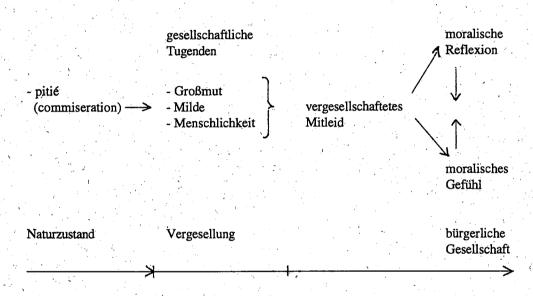
vorwaltend anthropologischer Perspektive zeigen die Phänomene Bedürfnis, Leidenschaft, Selbsterhaltung wiederum den anthropologischen Konstrukt- und Experimentalcharakter des gesamten Emile. Der eigentliche Kunstgriff Rousseaus besteht vor allem darin, zeitlich auseinanderzulegen, zu temporalisieren, was für die Gesamtheit von Existenz und Koexistenz bestimmend ist. Im Gegenzug gegen dieses Auseinanderlegen wäre zu sagen: Der Mensch ist nicht erst Natur und dann Kultur, er ist nicht erst Wesen selbsterhaltender Bedürfnisse und dann (potentielles) Wesen Bedürfnissteigerung und -Inflation; er ist nicht erst autark in seinen Leidenschaften und dann deren Gegenstand, er ist nicht zuerst Wesen der Selbstsorge und dann Opfer seiner Selbstsucht. Er ist vielmehr immer schon alles zugleich, nämlich physisches und - im weitesten Sinne - moralisches Wesen. Pestalozzi, ein begeisterter und doch nicht unkritischer Anhänger Rousseaus, hat in seinem Rechenschaftswerk der "Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des. Menschengeschlechts" (1797) sich von Rousseau in genau diesem Punkt entfernt. Das bedeutet: Für Pestalozzi entsteht das Problem der Moralität nicht erst nach dem Auszug des Naturzustand, sondern Menschen aus dem gleichursprünglich mit der menschlichen Natur. Und Pestalozzi zögert nicht festzustellen, daß schon mit dem ersten Schrei des Kindes dessen vormoralische Unschuld beendet ist, daß sich Selbstsorge und Selbstsucht schon im ersten Atemzug des Menschen vermischen und daß - was die Gattungsgeschichte der Menschen anbetrifft - es keineswegs "wahr" sei, "daß der Urmensch friedlich lebte auf Erden". (Nachforschungen, T.A. W. Flitner, S. 128) Anders gesagt: Pestalozzi nimmt die gattungsgeschichtliche Temporalisierung der Menschheit bei Rousseau in einem guten Naturzustand und in einen schlechten, Bedürfnisinflationierung gekennzeichneten weil durch gesellschaftlichen Zustand, zurück und verlegt in einen gemeinsamen Ursprung, was bei Rousseau erst sukzessiv aufeinanderfolgt. Von Anfang an ist die Selbsterhaltung bei Pestalozzi ambivalent und daher stellt sich für ihn auch das Erklärungsproblem gar nicht, das die Crux der rousseauischen Konstruktion ausmacht, nämlich das Problem, wie es dazu die kommen konnte, daß sich natürliche Güte gesellschaftliches Unrecht verwandelte bzw. dieses aus jener hervorging. Pestalozzi war offenbar der realistischere Anthropologe von beiden - was seine "Nachforschungen" nicht leichter, sondern schwieriger machte. Und so ist am Ende auch

für ihn der sittliche Zustand keine Aufhebung des Natur- oder des gesellschaftlichen Zustandes, sondern deren Krönung derart, daß der sittliche Mensch in einsamer und unvertretbarer Distanz zu Natur und Gesellschaft, beide als notwendig voraussetzend. bleibt. Sittlichkeit und Gesellschaftlichkeit sind für Pestalozzi nicht zu vermitteln, so wenig wie positives Recht und Moralität miteinander zu vermitteln sind. Damit verliert Pestalozzis Nachdenken einiges von dem utopischen Schwung, Rousseaus Emile als neuen geschichtlichen Selbstentwurf kennzeichnet. Das ist die eine Seite. Die andere ist: Pestalozzi gewinnt eine höhere anthropologische Glaubwürdigkeit, für die auch Erfahrungen mit der Französischen Revolution (die Rousseau biographisch vorenthalten blieben) sicherlich Pate gestanden haben.

Die Spur des Mitleids



- amour de soi
- perfectibilité



"Die Quelle aller Leidenschaften (passions) ist die Empfindsamkeit (sensibilité); die Phantasie bestimmt ihr Gefälle (eur pente)." (S. 230, frz. S. 256) Die Leidenschaften, von denen Rousseau hier spricht und deren Quelle er mit lakonischer Apodiktizität ebenso feststellt wie das Motiv ihrer Steigerung

bzw. ihres Gefälles, stellen offenbar innerhalb der Summe der Selbstliebe (dem amour-de-soi) Leidenschaften, die der entspringen, eine bestimmte Spezies dar. Es sind - mit einem zwischenmenschlichen Leidenschaften. Leidenschaften menschlicher Zu- und Abneigungen, die die sog. 'Gefühlswelt' durchherrschen, die sich in Sympathien und Antipathien ausdrücken, die ihre Erfüllung im oder vom Anderen fordern, die den Stoff für Feindschaften ebenso bieten wie die Motive für Freundschaften. Das deutsche Wort 'Empfindsamkeit', wenn man ihm den. romantischen Beigeschmack nimmt, drückt in der Tat recht treffend aus, was Rousseau meint und worauf er rekurriert, wenn er von der neuerwachenden sensibilité des Emile spricht. Und es verhält sich nicht so, als sei Emile bis zu seiner zweiten Geburt ein empfindungsloses Wesen gewesen. Der amour-de-soi hatte auch schon vor dem Anbruch der Empfindsamkeit den Anderen als Anderen gekannt und ihn nach Maßstäben der Selbsterhaltung abgeschätzt. Emile war - in Rousseaus Konstruktion - kein gefühlloser Klotz. Er war allerdings gefangen und befangen in der Selbstbezüglichkeit seiner 'Bedürfnisleidenschaften'. Aber eben diese erhalten jetzt eine neue Qualität. Sie entgrenzen sich gleichsam und wachsen über die Ichzentrik hinaus und werden reflektiert vom Spiegel und im Spiegel des Anderen. Dieser wird zum möglichen Objekt eines neuen Begehrens in einer Aufbruchstimmung gefühlhafter Empfindlichkeit, übrigen den Erzieher zu einem Rollenwechsel veranlassen soll:

aus dem Begleiter und Erziehungsregisseur soll der Freund werden, damit die neue Sphäre der Intimität, der geheimen Gedanken und Begehrungen Emils ihm nicht verschlossen bleibe. Uneigennützig ist diese Freundschaft freilich nicht (wenn ihre Einrichtung denn gelingt), denn der Erzieherfreund braucht die Freundschaft zum Zögling als Mittel der Fortsetzung seines Einflusses unter veränderten Bedingungen. In solcher Sicht ist die Anmahnung der Erzieherfreundschaft durchaus nicht unproblematisch, weil sie - jedenfalls in der Konstruktion des utopischen Essays - Emile nicht die Wahl einer Alternative läßt.

Der gefährlichste Gegner, der dem Erzieher im koexistenziell zum Geschlechtswesen erwachenden Emile erwächst, ist die für Rousseau eigentlich immer problematische - Phantasie (l'imagination). Zumindest aber in Verbindung mit dem Gefühl bedeutet die Phantasie jetzt einen Sprengstoff, der nicht nur dazu angetan ist, das bisherige Erziehungswerk zu zerstören und den Erzieher machtlos werden zu lassen, sondern der - jedenfalls in Rousseaus Einschätzung - bewirken kann, daß sich das gesamte Projekt einer Erziehung in der Gesellschaft und für eine andere gleichsam von selbst vernichtet. Aber auch hier setzt Rousseau wieder auf die Natur. Sie bewahrt eine dämpfende Instanz, die die moralische Erziehung im engeren und eigentlichen Sinne trotz der gefährlichen Klippen einer entfesselten Phantasie und einer korrumpierten Gesellschaft

positiv führen und gewährleisten soll: die Instanz des Mitleids, der pitié.

Um recht einzusehen, was mit dem Mitleid gemeint ist, auf dem die moralische Prävention, die Emile vor dem realen und imaginären Verfall an die Attraktion der (korrumpierten) Anderen bewahren soll, aufgebaut ist, ist es zweckmäßig, einen Blick auf den II. Discours zu werfen. Dort ist - ganz im Sinne einer rückwärtsgewandten Utopie, die dieser Discours in seinem ersten Teil insbesondere darstellt - an entscheidender Stelle die Rede von einer moralischen Vernunftkritik im Zeichen des Mitleids. Rousseau stellt fest (oder besser: unterstellt) zunächst, daß das Mitleid eine "reine Regung der Natur" (sei), "die jeder Reflexion vorausliegt", und daß die "Macht" dieses "natürlichen Mitleids" (la force de la pitié naturelle) so stark sei, daß "die depraviertesten Sitten noch Mühe haben, (es) zu zerstören." (Meyer, T. A. und Übersetzung, S. 145, frz. S. 144) Mit anderen Worten: Die Macht (force) des Mitleids ist präreflexiv. Aber nicht nur das, sondern sie steht auch in einer deutlichen Spannung zur moralischen Vernunftreflexion, die - ohne Abstützung durch das Mitleid (und hier hält sich Rousseau an Mandeville) - nur (moralische) "Ungeheuer" hervorgebracht hätte. Allerdings ist Rousseaus Beifall für den englischen Schriftsteller und Kommentator der satirischen Bienenfabel in Sachen Mitleid nur begrenzt. Dieser habe zwar richtig erkannt, daß die Begründung der Moral allein aus der Vernunft nur

hervorbringe, und daß erst das Moralungeheuer Ungeheuerlichkeit von Mitleidenkönnen die abstrakte Vernunftmoralen gewissermaßen abfange und ins Konkrete, Wirkungsvolle wende. Es sei ihm aber entgangen, daß aus dem Mitleid sich "alle gesellschaftlichen Tugenden ergeben (toutes les vertus sociales)". (S. 147, frz. S. 146) Damit ist die Quelle der Moralität ausgemacht. Sie ist das Mitleidenkönnen - die commiseration -, die für Rousseau unbezweifelbare Tatsache, daß der Anblick des Leides und des Leidens (und zwar nicht nur Tier) beim Menschen. sondern auch beim eine Einfühlungsregung der Solidarität hervorruft, eigentlicher Grund aber zunächst auch wiederum keine schöne Großherzigkeit ist, sondern die potentielle Selbstbetroffenheit durch das Mitleid erregende Unglück des Anderen. Hintergrund des faktischen Mitleids - und das wird im Emile besonders deutlich - steht also weniger ein Urteil der Vernunft, sondern das Urphänomen der Selbsterhaltung, die in der prekären Lage des Anderen die potentielle eigene Gefahr unmittelbar erblickt und darauf gefühlsmäßig und spontan reagiert. So steht die Spontaneität des Mitleids in einer gewissen Gegenspannung zur Reflexivität moralisch urteilender und deshalb immer zögerlicher Vernunft.

Wie aber gelangt man nun vom immer selbstbezogenen Mitleid des Einzelnen mit den Einzelnen zu solchen sozialen Tugenden wie Großmut (générosité), Milde (clemence) und Menschlichkeit

(humanité)? Rousseau sieht hier offensichtlich die Möglichkeit einer sozialen Verallgemeinerung des Mitleids, wenn er sagt: "In der Tat, was ist die Großmut, die Milde, die Menschlichkeit, wenn nicht das auf die Schwachen, die Schuldigen oder die menschliche Art im allgemeinen angewandte Mitleid?" (S. 147) Mit anderen Worten: Die moralischen Tugenden sind zu allgemeinen Haltungen gewordenes Mitleid. In solcher sozialen Universalisierung des Mitleids zu allgemeinen und objektiven Tugenden steckt aber eine Dialektik. Diese bringt Rousseau zum Ausdruck, wenn er sagt, das Mitleid sei beim wilden Menschen (homme sauvage) ein "dunkles und lebhaftes Gefühl", beim bürgerlichen Menschen (homme civil) sei "dieses Gefühl zwar entwickelt, aber schwach." (S. 147, frz. S. 146) D. h.: Die (und Schnelligkeit) des Mitleids verhält Intensität umgekehrt proportional zu seiner Entwicklungshöhe, zu seiner (rationalen) Verallgemeinerung. Spitzt man diese Korrelation zu, dann kann man durchaus im Sinne Rousseaus folgern: die Universalisierung des Mitleids zur Tugend im Zeichen der bürgerlichen Vernunft bedeutet zugleich die Auflösung seiner ursprünglichen Kraft und Spontaneität. Die 'Entwicklung' des Mitleids ist zugleich dessen Abstumpfung. Und so wiederholt sich in diesem Phänomen strukturell, was die Gattungsgeschichte insgesamt ausmacht: die degenerative Entfremdung.

Rousseau wird (im II. Discours) nicht müde, die Gegenspannung von Mitleidsethik und Vernunftethik, die der negativen Historik der Gattung und ihrem bisherigen Höhepunkt - der bürgerlichen Gesellschaft - zuzurechnen ist, auf mehreren Ebenen auszumalen und zu paraphrasieren. Da ist die Rede vom "ruhigen Schlaf des Protagonisten der individuellen Philosophen", dem Vernunftisoliertheit und der kasernierenden Reflexion, den seine Philosophie so sehr in den raisonnierenden Tiefschlaf versetzt (womit wohl die Gleichgültigkeit des Allgemeinen gemeint ist), daß der Mord vor seinem Fenster ihn kalt läßt. Nur eines vermag ihn, den Philosophen, aus den selbstsicheren Träumen seiner isolierenden Vernunft zu wecken, und das sind die Gefahren, die die ganze Gesellschaft bedrohen, von denen er also unmittelbar mitbetroffen ist. Nur in dieser Situation kann er sich nicht mehr die "Ohren zuhalten" und die sich in ihm empörende Natur mit Argumenten zum Schweigen bringen. (vgl. a. a. O., S. 149) Mit nicht zu überhörender Ironie kontrastiert Rousseau die philosophische Neutralisierung des in argumentativen Abwehrstrategien der Mitleids Besonnenheit pochenden Philosophen, wenn er diesen die sog. "Kanaillen" und die "Marktweiber" gegenüberstellt, die bei Straßenraufereien den kämpfenden Pöbel beherzt trennen "und die rechtschaffenden Leute darin hindern, sich gegenseitig umzubringen." (S. 149) Die Kanaillen und die Marktweiber sind es also und nicht die klugen und besonnenen Philosophen, die sich 'unbesonnen' dem ersten Gefühl der Menschlichkeit (sentiment de humanité) überlassen (S. 149, frz. S. 148) und die

damit den Geboten der natürlichen Mitleidsethik mehr entsprechen, als es die philosophisch Gebildeten je vermögen.

Dem Philosophen-Marktweiber-Vergleich, dem eine gewisse Evidenz nicht abzusprechen ist und der auf seine Weise vielleicht mehr vom 'revolutionären Rousseau' zeigt als manche seiner gesetzten staatspolitischen Gedanken - dieser Vergleich setzt sich auf theoretischer Ebene fort in einer skeptischen bis kritischen Konfrontation unterschiedlicher Maximen. In dieser Konfrontation steht auf der einen Seite "die erhabene Maxime der durch Vernunft erschlossenen Gerechtigkeit". Sie lautet: "Tue anderen, wie du willst, daß man dir tue." (S. 151) Das wäre die universalisierte Maxime der Reversibilität, die als Vernunftgrundsatz gilt. Auf der anderen Seite steht die Maxime der "natürlichen Güte" (bonté naturelle). Diese lautet: "Sorge für dein Wohl mit dem geringstmöglichen Schaden für andere." (S. 151, frz. S. 150) Das wäre die Maxime, die aus dem amourde-soi folgt. Im Gegensatz zur Reversibilitätsmaxime als Vernunftgrundsatz der Ethik hat diese Maxime - in den Augen und in der Interpretation Rousseaus - den Charakter eines Naturgrundsatzes, sogar die Solidität eines Naturgesetzes, das dem Arterhaltungsprinzip folgt. Was sich in beiden Maximen wiederum gegenübersteht, sind Natur und Vernunft (Freiheit). Die Vernunftfreiheit spielt der universalisierten in Resersibilitätsmaxime, die Natur in der Mitleidsmaxime. Und so, wie der anthropologische Untergrund der Mitleidsmaxime

der amour-de-soi ist, so ist - in Rousseaus Sicht - der anthropologische Untergrund der Reversibilitätsmaxime der amour-propre. Die grundlegende Dichotomie und Antimonie menschheitsgeschichtlichen biographischen und Rekonstruktion schlägt also auch in der Mitleidstheorie wieder durch. Die Ethik, so kann man sagen, als Selbstgesetzgebung sich verallgemeinernder Vernunft nach dem Prinzip der Wechselseitigkeit ist im Grunde eine -Spät-Verfallserscheinung, die dann notwendig wird, wenn die natürliche Moral des spontanen Mitleids nicht mehr funktioniert oder wenn deren Sprache zu undeutlich geworden ist. Die Mitleidsreaktion ist instinktiv, spontan und durch das Prinzip der Selbsterhaltung legitimiert; die Reversibilitätserwägung der moralischen Vernunftargumentation, für deren konkrete Erscheinung der Philosoph steht, speist sich dagegen aus einem notorischen Abstand zum Anderen, aus einem Spiegelspiel sich vergleichender Individualitäten. Oder: Die Mitleidmoral läßt in der Identifikation mit dem Anderen die Selbstbezüglichkeit des Einzelnen gar nicht in Erscheinung treten, sie ist gleichsam die vorsubjektiv, während Reversibilitätsmoral der Vernunftargumentation gerade die Reflexion auf den Anderen als Anderen und Einzelnen voraussetzt. Kurz, für den Pöbel und die Marktweiber wird die selbstreferentielle Subjektivität nicht zu einem ethischen Problem der praktischen Koexistenz; für den Philosophen hingegen ist die Besonderheit des Ich-selbst der entscheidende Anstoß für die.

Individualitäten moralisch vermittelnden allgemeinen Vernunftüberlegungen. Für den der Natur nahen Menschen (und das heißt: für den mit seiner ursprünglichen Natur noch übereinstimmenden Menschen) stellt sich die Frage, ob Mitleid vernünftig und moralisch sei gar nicht, für den naturfernen, für den gesellschaftlichen Menschen stellt sich diese Frage durchaus und mit Nachdruck. Und während er noch über eine Antwort raisonniert, bemerkt er nicht - im Sinne Rousseaus gesprochen -, wie er die Substanz dessen zerstört, wonach sich die Vernunft, wäre sie gut beraten, richten müßte, nämlich das substantielle Mitleid, die commiseration. Mit anderen Worten: Das naturgegebene Mitleid mit seiner Funktion Selbsterhaltung (conservation) und begründet in der Selbstliebe (armour-de-soi) verliert sich in dem Maße als ethische Spur der Gattungsgeschichte, in dem die verallgemeinernde und zugleich trennende, weil vergleichende Reflexion, sich der Moral als Thema ihrer Gesetzgebung annimmt. Daraus wird deutlich, daß Rousseau, wenn es um die moralische Erziehung des Emile geht, diese Erziehung will Rousseau Einsichten, seinen Überzeugungen und Konstruktionsprinzipien treu bleiben - nicht auf dem Wege eines moralischen Raisonnierens erreicht werden kann. Nicht die traurige Gestalt eines Moralphilosophen kann Vorbild für die moralische Disposition der zwischenmenschlichen Beziehungen in Bezug auf Emile sein, nicht die Belehrung über das moralische Prinzip Reversibilität und eine ihr zugehörigen Kasuistik, sondern die

moralische Erziehung müßte sich grundsätzlich und grundlegend auf die Weckung des Mitleids beziehen, auf die Freilegung seiner Spur in der für sich selbst sensibel gewordenen Existenz des Emile nach seiner zweiten Geburt.

Cum grano salis kann man Rousseaus Mitleidstheorie und -ethik als 'moralischen Naturalismus' bezeichnen. Ganz deutlich ist sein Bestreben, das Phänomen der Moralität nicht nur auf die eigentümliche Natur. auf das 'Wesen' des Menschen zurückzugründen, sondern auf einen Grundzug der Natur überhaupt: auf die Mitleidensfähigkeit der lebendigen Kreatur. Die interessante und bis heute schwer zu beantwortende Frage ist dabei, wie und ob der Analogieschluß vom menschlichen 'Moralverhalten' auf das tierische und umgekehrt mehr sein kann als eine bloße Arbeitshypothese (mit der z. B. die vergleichende Verhaltensforschung operiert) oder als eine (Kritikhypothese), die sich eines Hypothese der Kritik kontrastierenden Standorts zu versichern sucht und ihre Evidenzen aus dem Umfang des Unbehagens gewinnt, das sie auf ihrer Folie negativ zu registrieren Rousseaus vermag. Mitleidstheorie und Mitleidsethik ist wohl kaum das Ergebnis einer 'vergleichenden Verhaltensforschung'. Dafür sind die Hinweise auf Mitleidverhalten bei Tieren zu dürftig, wie sie auch den nichtprofessionellen Beobachter zu wenig überzeugen. Es kommt ihm nicht darauf an, die Vergleichbarkeiten zu diskutieren - weil es ihm vor allem um die gesellschaftskritische

Valenz der Mitleidstheorie geht. Deshalb ist seine Mitleidshypothese eher ein Postulat und im Rahmen seiner bipolaren anthropologischen Konstruktion und Rekonstruktion zu verstehen, denn als Faktenfeststellung. Andererseits darf man aber auch nicht unterschätzen, daß Rousseau das Mitleidspostulat mit dem - der Natur durchgängig unterstellten - Prinzip der Selbsterhaltung verkoppelt, in dem jene 'mütterliche Vernunft' wirkt, die - für Rousseau - der menschlichen Vernunftreflexion jederzeit überlegen ist. Das bedeutet, daß die Mitleidsthese nicht nur ein freischwebendes Postulat ist, das seinen Zweck allein aus seiner kritischen Intention gewinnt.

Vom Hintersinn des Mitleids

Anatomie des Mitleids als Basis moralischer Erziehung

- I. "Adressatenmaxime"
 - Mitleidsidentifikation nur mit den Unglücklicheren, nicht mit den Glücklicheren

Zusatzannahme: ,,Vergleich"

Mitleid, Mitleiden (pitié, comiseration)

- II. "Subjektivitätsmaxime"
 - Mitleidsidentifikation nur unter Voraussetzung möglicher <u>Selbst</u>betroffenheit

Zusatzannahme: "Zeitbewußtsein"

- III. "Intensitätsmaxime"
 - Grad des Mitleids hängt ab von subjektiver Gefühlseinschätzung, nicht vom objektiven Ausmaß des Unglücks

Zusatzannahme: "Selbstgefühl"

versucht, das moralische Rousseau Im hat des natürlichen Mitleids in Ursprungsphänomen anthropologische Grundsätze zu fassen, die als Basissätze der Moralbegründung ein Orientierungsraster für die nunmehr auch moralische Erziehung des konstruierten Zöglings sollen. Insgesamt handelt es sich um drei solcher Grundsätze, die von Rousseau als "Regeln" (maximes) mit Blick auf ihre Handlungsrelevanz bezeichnet werden. Die erste Grundregel ist: "Der Mensch kann sich nicht in die Lage derer versetzen, die glücklicher sind (plus heureux), sondern nur in die Lage derer, die unglücklicher sind (qui sont plus à plaindre)." (S. 242, frz. S. 262) 'Mitleidslogisch' ist diese Regel durchaus konsequent auf den ersten Blick. Mitleid erregt ja nicht der Anblick des Glücks, das man teilt oder nicht teilt, sondern der Anblick des Unglücks, das man vielleicht nicht teilt, dessen Bedrohung als Schicksal für die eigene Existenz aber nicht auszuschließen ist. Geht man indes über die Mitleidsthematik hinaus - von der explizit im ersten Grundsatz gar nicht die Rede ist -, dann wird die Geltungsreichweite dieses Satzes schon problematischer. Denn selbstverständlich gibt es auch das Phänomen, daß man sich in das wahrhaft oder vermeintlich größere Glück der Anderen hineinversetzt, hineinträumt oder hineinträumen läßt, und zwar nicht unter dem Vorzeichen des Mitleids, sondern dem Vorzeichen des Neides. Es gibt das Sich-Hineinversetzen, die Empathie, also faktisch nach zwei Seiten:

nach der Seite des Unglücklicheren und nach der Seite des Glücklicheren. Das hat Rousseau auch gesehen. Wenn er uneingeschränkten Geltung auf der 'Empathiesatzes' bestehen und naheliegende Einwände gegen die ausschließliche Empathie des Herzens (cœur) mit dem Unglücklichen abwenden will, so ist das nur möglich im Rahmen einer grundsätzlichen Glücksverdächtigung, einer Glücksproblematisierung. Gemäß diesem Verdacht ist Glück generell nur ein komparatives Phänomen. Kurz, das höhere Glück, gebunden an Status, Besitz und öffentliches Ansehen, muß - zumindest potentiell - unter Unglücksverdacht fallen können, damit die Kernaussage der Identifizierbarkeit nur mit dem Unglücklichen erhalten bleiben kann. In die Richtung dieser Korrektur weist Rousseaus - auch aus seiner privaten Abhängigkeitslage von Adel und von Besitzenden erklärbarer -Satz: der wahre Freund eines "Reichen" oder "Großen" lasse sich durch den "Schein" dessen Glücks nicht täuschen, da er ihn "im Grunde mehr beklagt als beneidet". (vgl. S. 224) Es ist offenbar eine grundsätzliche Glücksskepsis, die dem leicht mißverständlichen, weil mit der Faktizität^{*} der Empathiemöglichkeiten kaum übereinstimmenden Grundsatz seinen entscheidenden Sinn verleiht.

Die zweite moralanthropologische Maxime bestätigt die Glücksskepsis der ersten. "Man beklagt bei anderen die Leiden (les maux), vor denen man selbst nicht sicher zu sein scheint."

(S. 225, frz. S. 263) Auch dieser - sehr realistische - Satz bestätigt das, was man die 'Wandelbarkeit des Glücks' nennt. Diejenigen, die sich ihres Glücks sicher zu sein scheinen (Rousseau nennt die Könige, die Reichen, den Adel), zeigen wenig Bereitschaft zur Empathie, weil sie insgesamt "niemals damit rechnen, nur Mensch zu sein". (S. 225) D. h.: Zum Nur-Mensch-Sein gehören die Wechselfälle des Glücks und nicht dessen Dauer. Ein Nur-Mensch ist unter bürgerlichen Bedingungen des Lebens (selbstverständlich nicht Bedingungen des weitentfernten vorgesellschaftlichen Zustandes) derjenige, der sich gegen die Willkürlichkeiten des Schicksals nicht schützen kann. Er besitzt gleichsam nichts als sein Leben und nichts, wodurch er dieses Leben sichern könnte gegen die Besitzenden. Doch - und das bleibt die Pointe - die Sicherung des Lebens gegen die Wechselfälle des Geschicks, die Sicherung des Glücks (bonheur) durch Besitz und Stand kann für Rousseau niemals eine endgültige Sicherung sein. Die Willkür, die sich Menschen in der bürgerlichen Verfassung antun, kann jene Willkür nicht unter Kontrolle bringen, die in der Tiefe der Zeiten als unvorhersehbare Veränderung lauert. Deshalb ist der Grundsatz, man beklage bei anderen nur Leiden. vor denen man selbst nicht sicher zu sein glaubt, ein doppelsinniger Satz. Einerseits spricht er so etwas wie eine 'psychische Realität' aus: die Tatsache des sich begrenzenden Einfühlungsvermögens sowie die Tatsache, daß man nur wirklich (und nicht bloß rhetorisch) beklagen kann, was man -

wenn auch nur 'vergleichsweise' - kennt. Andererseits - und darauf verweist die Wendung "nicht sicher zu sein glaubt" formuliert der Satz eine fundamentale Unabsehbarkeit des Geschicks. Und das Glauben, die Vermutung umfaßt am Ende nicht nur die Unsicherheit, sondern auch die Sicherheiten. Das Credo ist offenbar: es gibt keine Sicherheit. Wer sich dennoch Sicherheit wiegt und seine Angstfreiheit Verläßlichkeiten gründet, die Stand, Besitz, Rang und Tradition bieten, der verfällt dem fatalen Schein der Bezwingbarkeit des Unglücks. Davor will Rousseau Emile schützen. Und deshalb ist der Appell an das Mitleid keineswegs nur eine moralische Geste, die der unvermeidliche Weg in die Gesellschaft jetzt nahelegt. Vielmehr ist die Anregung des Mitleids auch ein gutes Stück Selbsterkenntnis und Selbstsicherung durch Selbsterkenntnis. Die menschliche Lage, zumindest im gesellschaftlichen Zustand. ist grundsätzlich prekär, was Rousseau mehrfach eindrucksvoll an sich selbst erfahren mußte. Wenn man es genauer erwägt, dann müßte die Wechselhaftigkeit des Glücks sich nicht erst unter Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft gezeigt haben, sondern auch in jener imaginierten Welt des Naturmenschen, dem der Erfolg der Selbsterhaltung durch den amour-de-soi sowenig sicher sein konnte wie den anderen Lebewesen auch, mit denen der Naturmensch das Selbsterhaltungsverlangen teilte. Einzig die Tatsache, daß das Konstrukt Naturmensch noch nicht über Zeitbewußtsein und Todesangst verfügte sowenig wie über Sprache II. (vgl. Discours), rettet Rousseaus

Gedankenexperiment davor, das Mitleid bereits im Naturzustand als Selbsteinsicht in das Prekäre der conditio humana anzusetzen. Ein Wesen, das ungeschichtlich lebt, kennt in Ermangelung von Erinnerung und Vorwegnahme "Wechselfälle des Glücks". (S. 226) Das bedeutet dann aber Mitleid und die das Mitleidspraxis auch. daß vergesellschafteten Menschen eine ganz andere Qualität hat, als diejenige spontaner Einfühlung in den leidenden Artgenossen, weil sie die Antizipation eigenen möglichen Unglücks und die Einsicht in die Wechselfälle menschlichen Lebens überhaupt impliziert. Rousseau muß im Grunde den anthropologisch reduzierten Naturmenschen gleichsam wieder aufstocken, wenn er der Entwicklung des Mitleids, des Mitleidenkönnens nicht nur eine praktisch-moralische Bedeutung zumißt, sondern darüber hinaus die Bedeutung einer Selbsteinsicht in die Unabsehbarkeit der eigenen und der menschlichen Lage überhaupt. Anders gesagt: Das Mitleid kann nicht mehr dasselbe sein, das es war, als es den homme naturel bewegte. Die Zeit muß in ihm aufgebrochen sein. Und wenn man genau hinsieht, dann räumt Rousseau das auch indirekt ein. Er räumt es ein, wenn er dem Erzieher empfiehlt, den Zögling zu lehren, "daß man sich weder auf Geburt noch auf Gesundheit oder Reichtum verlassen kann". (S. 224) Solche Lehre kann nur verstehen, wer sein Leben als Zeitspanne zu denken gelernt hat. Nur ihm stehen auch historische Beispiele zur Verfügung, an denen er die fatale Wechselhaftigkeit des Lebens ablesen und in ihrer Bedeutung

für die eigene Zeitlage und für sich selbst einschätzen kann. Schließlich ist auch die Phantasie, die Rousseau für die Weckung des moralischen Gefühls jetzt in Anspruch nehmen will, eine Kraft, die sich dadurch als lebendig erweist, daß sie die Verhaftungen an den Zeitpunkt des Augenblicks übersteigt und als Einbildungskraft sich über die Zeit- und Raumgrenzen - um diese wohl wissend - hinwegsetzt. Anders formuliert: Das Erschütterungs- und Erschreckungsverfahren, dessen sich der Erzieher zur Deckung des allgemeinen und des besonderen Mitleids bedienen soll, ist - auch wenn es sich an die Spontaneität des Gefühls wendet - nicht zu praktizieren ohne die Voraussetzung eines geschichtlichen Empfindens, das - das sei noch einmal hervorgehoben - in der Fiktion des Naturmenschen noch keinen Ort hatte. Daher kann man den "Emile" auch als Text einer gewissen Revision des im II. Discours vorgestellten Naturmenschen lesen.

Bezieht sich die erste Maxime auf die Adressaten möglichen Mitleids, die Unglücklicheren, die zweite Maxime auf das Subjekts des Mitleidenden und die Quellen seiner Mitleidsbereitschaft, so bezieht sich die dritte Maxime auf die Intensität des Mitleids. Die Maxime lautet: "Das Mitlied, das man mit anderen empfindet, wird nicht nach der Größe ihres Leidens (quantité de mal) gemessen, sondern nach dem Gefühl (sentiment), das man den Unglücklichen beimißt." (S. 226, frz. S. 264) Objektives Leiden und subjektive 'Interpretation'

werden hier voneinander geschieden, und zwar derart, daß die Interpretation oder Resonanz den objektiven subjektive Tatbestand eines Leidens einschätzt und bewertet. Was Rousseau mit dieser Maxime offenbar sagen will, ist, daß es nicht nur unterschiedliche Mitleidsbereitschaften gibt, deren Herkunft und deren Veränderung ein eigenes psychologisches soziologisches Thema wäre; vielmehr geht es Rousseau nur darum, die grundsätzliche Subjektivität des Mitleidsphänomens unterstreichen. Wenn Mitleidspraxis grundsätzlich subjektiven Mitleidensfähigkeit des Einzelnen abhängt, und nicht von dem objektiven Desaster, das Mitleid auslöst, dann kann eine moralische Erziehung, die sich auf das Mitleid gründet, es wecken und entwickeln will, wiederum nicht primär von moralischen Reflexionen abstrakter Art abhängen, sondern sie hat gleichsam immer eine konkrete Adresse: das jeeigene Gefühl des empfindenden Subjekts. Das Gefühl, verstanden als einzigartige Innerlichkeit des Individuums, wird bestimmend für die Mitleidsfähigkeit, und zwar indem es sich mit Phantasien möglicher Selbstbetroffenheit derart verbindet, daß das Mitleid erregende unglückliche Beispiel - wie dargelegt - als eigene Bedrohung präsent wird. Die Akzentuierung des Gefühls, des sentiment, steht dabei in deutlichem Widerstreit zur Moralquelle der Vernunft und der allgemeinen moralischen Argumentation in praktisch-ethischen Urteilen. Moralisches Urteilen kann - jedenfalls bis zu einem bestimmten Grade -'gelernt' werden. Das moralische Gefühl des Mitleids aber kann

nur geübt werden. Und es kann nur geübt, aufgereizt und angeregt werden in der Konfrontation mit faktischen Beispielen, die in keiner Kasuistik von 'schwereren' oder 'leichteren' Fällen unterzubringen sind. Es zeigt sich hier wiederum ein Reflex der Antinomiestrukturen, mit denen Rousseau konstruierend operiert. Wenn die Höhe des Mitleids nicht von einem objektiven Index des Mitleid auslösenden Unglücks abhängt, sondern von dem Engagement und der Differenziertheit des angesprochenen subjektiven Gefühls, wenn ferner dieses Gefühl die verläßlichste (weil naturwüchsigste) Moralquelle ist, dann ist das Raisonnement über die Höhe des Unglücks, seine Einschätzung und Bewertung durch die beurteilende Vernunft von Grund auf in Frage gestellt. Dann ist aber auch - ebenfalls von Grund auf - in Frage gestellt, ob und wie die Antinomie zwischen 'Mitleidsethik' und argumentierender 'Vernunftethik' überhaupt vermittelt werden kann, ohne daß die substantielle ethische Disposition Schaden nehme. Der Appell an das Mitleid ist - der Sache nach - etwas ganz anderes als die Schulung des moralischen Arguments. Diese Differenz zwischen Mitleidsappell und moralischer Argumentation, zwischen Vernunftmoral und Gefühlsmoral, wird von Rousseau noch unterstrichen, wenn er sagt (oder andeutet), daß die allgemeine Miserabilität der menschlichen Lage in den "Wechselfällen des Glücks" so vorzustellen sei, daß die Frage nach Schuld oder Unschuld gar nicht erst gestellt werde und Emile im übrigen überhaupt nicht wisse, "was Schuld

ist". (S. 226) Gewiß, Emile weiß noch nicht, was Schuld ist, mehr noch, er darf es im Grunde gar nicht wissen, wenn die bipolare Konstruktion der Anthropologie ihrer Grundsystematik treu sein will. Schuldbewußtsein kann konstruktionslogisch erst aufkommen - jedenfalls als Schuldbewußtsein im moralischen Sinne -, wenn die Vernunft sich zwischenmenschlich etabliert hat und die Welt nicht mehr lediglich aus widerstrebenden oder die Neugier anstachelnden Dingen besteht, sondern wenn der vergleichbare Andere im Gewebe gesellschaftlicher Verknüpfungen aufgetaucht ist und als Mitmensch oder Widerpart erfahren wird. Erst das "relative Ich" (le moi relatif) (S. 249, frz. 290) kennt auch für Rousseau Verstrickungen der Schuld. Dagegen weiß das autarke Ich der vorgesellschaftlichen Existenzverfassung prinzipiell' nichts von Schuld und Verschulden. Es lebt nicht nur in reiner Unschuld, sondern Wie vor-schuldig. angezeigt, das ist konstruktionslogisch stimmig. Eine ganz andere Frage ist, wenn man Rousseaus Konstruktion nicht folgt, ob sich die These von der Vorschuldigkeit halten läßt - ob es nicht ebenso und vielleicht eher noch als ein elementares Mitgefühl ein elementares Schuldgefühl gibt, das sich nicht erst beim bewußten Übergang in die Gesellschaft einstellt, sondern das fast gleichursprünglich mit der 'ersten Geburt' des Menschen ist. Doch wie immer es sich damit verhalten mag: Im Rahmen des kritisch-utopischen Erziehungstableaus, das Rousseau "Emile" zeichnet und das die kritische Polarisierung der

Gattungsgeschichte wie diejenige der Biographie des Zöglings braucht, muß es eine Phase der Unschuld im Sinne der Vorschuldigkeit geben, damit die mitleidsethische Disposition des moralischen Verhaltens als reiner Anknüpfungspunkt erhalten bleibt. Würde Emile das Phänomen des moralischen Schuldigwerdenkönnens, und sei es auch nur als Schuldgefühl, kennen, dann hätte der Erzieher kaum Aussichten, die Naturgabe des reinen Mitleids und des reinen Mitempfindens in der Weise zu entwickeln und kritisch zu aktivieren, wie es auf dem Grunde vorausgesetzter moralischer Unbefangenheit möglich ist - oder möglich sein soll. Ein vom Schuldgefühl oder von erfahrenen Schuldgefühlen dirigiertes Mitleid verlöre einiges von der Spontaneität seiner Äußerung, die als Anknüpfungspunkt, sogar als natursubstanzielle Basis für Rousseaus moralische Erziehung so wichtig ist.

Entscheidend aber bleibt in der dritten Maxime über die Abhängigkeit der Intensität des Mitleids von der Subjektivität des Mitleidenden und nicht von irgendeinem objektiven Rang des Mitleid auslösenden Unglücks, das Rousseau mit diesem moralanthropologischen Grundsatz, und zwar mit deutlicher Tendenz gegen eine argumentierende Vernunftethik, die Moralbasis individualisiert und verinnerlicht. Der Gefühlscharakter des Mitleids. abgestützt durch seine ursprüngliche Naturalität, durch seinen Ursprung im amour-desoi, nimmt der Moralität den gesellschaftlichen Charakter einer

sekundären Institution, die Moral direkt lehrbar erscheinen läßt. Was in der Gesellschaft als öffentlicher Moralkodex praktiziert und sanktioniert wird, kann nur sekundär legitimiert sein und unterliegt einem grundsätzlichen Vorurteilsverdacht. Wer gleichsam wissen will, ob er moralisch handelt oder nicht, kann das zuverlässig nur wissen, wenn er auf die Intensität seines Mitleidsgefühls achtet und wenn er auf die Stimme der Vernunft in diesem Gefühl hört. Denn - und das zu bedenken ist wichtig im Gefühl (sentiment) spricht sich eine ebenso natürliche wie spontane Vernunft aus. Das Gefühl ist also nicht eine dumpfe Rezeption und willkürliche Versammlung von Eindrücken mit unterschiedlicher Reizhöhe. Vielmehr ist für Rousseau das Gefühl eine moralische Regel- und Interpretationsinstanz, die vor vorargumentativ und insofern immer richtig und gewiß richtiger als der objektive gesellschaftliche Moralkodex wertet, als sie - vorausgesetzt, sie ist noch nicht denaturiert - den Willen und die Vernunft einer mütterlich verstandenen Natur zum Ausdruck bringt. In einem sehr apodiktischen und deshalb überraschenden und in seiner Apodiktizität irritierenden Satz behauptet Rousseau: "Das Gewissen ... täuscht nie" (la conscience ne trompe jamais) und er begründet: "Wer ihm folgt, gehorcht der Natur und braucht nicht zu fürchten, in die Irre zu gehen." 300 frz. 348)

Die Formel:

Moralische Erziehung bei Rousseau ist Erziehung zur mitleidgesteuerten Menschenkenntnis auf der Basis des amour-de-soi und in Unterscheidung des natürlichen und gesellschaftlichen Menschen (homme natural, homme civil)

Maximen natürlicher Mensch

amour-de-soi ---> pitié --->

gesellschaftlicher Mensch

Menschenkenntnis

connaissance des hommes

päd. entwickelt durch

dosierte Konfrontation

Strategien

indirektes Beobachten und indirektes Schließen

- Retardation durch Ablenkung und Idealbildung

- religiöse Erziehung als Entfaltung der Vernunft des Gefühls

Emile: der beobachtete Beobachter - oder: Strategien moralischer Erziehung

Die drei Maximen des Mitleids, in denen Rousseau die natürliche pitié auslegt und anthropologisch anreichert - die Adressatenmaxime mit der Zusatzannahme des Vergleichs, die Maxime potentieller Selbstbetroffenheit mit der Zusatzannahme des entwickelten Zeitbewußtseins, die Intensitätsmaxime mit der Zusatzannahme reflektierenden Selbstgefühls sind Orientierungsrahmen einer moralischen Erziehung, die das schwierige Kunststück ermöglichen soll, Emile bei seinem nunmehr unabwendbaren, weil der natürlichen Entwicklung selbst inhärenten, sog. 'Übergang in die Gesellschaft' ohne Schaden pädagogisch zu begleiten. Das zentrale Medium dieser moralischen Erziehung zur Humanität (l'humanité) aber ist die Menschenbeobachtung, die Emile - ähnlich wie vordem die Natur - in und durch Erfahrung praktizieren soll. Es geht also um die Etablierung einer Menschenkenntnis einerseits zum Selbstschutz vor unkontrollierten Identifikationen mit einer progredient entarteten bürgerlichen Differenzgesellschaft, und andererseits zur Überwindung eben dieser Differenzen und Ungleichheiten, in die der wuchernde amour-propre getrieben hat. Insofern ist die moralische Erziehung Emiles in den Augen

Rousseaus nicht nur ein individuelles, sondern durch die Exemplarität des Emile hindurch ein gesellschaftliches Projekt.

Das Grundproblem jedoch ist: Wie kann der Nur-Mensch Emile seine zugleich schützende und die gesellschaftliche Korruption entdeckende sowie schließlich einer unentfremdeten Sozialität vorgreifende Menschenkenntnis gewinnen? Oder: Wie kann das Mitleidgefühl sich so disziplinieren, daß es sich nicht selbst in den Fallstricken der Eigenliebe (amour-propre) verfängt? Das ist die Frage nach erzieherischen Strategien, die dem zum Erzieherfreund gewandelten Pädagogen als Lenkungsstrategien Emiles Hinblick auf Menschenkenntnis Menschenerfahrung zur Verfügung stehen. Diese Strategien sind nicht die geringste Schwierigkeit in der Konstruktion einer utopisch-kritischen Erziehung, die - wie schon wiederholt gesagt wurde - in die Formel einer Erziehung in der Gesellschaft durch die Gesellschaft und gegen die Gesellschaft fassen läßt. Jetzt könnte die Formel lauten (und zwar in Frageform gebracht): Wie ist eine Erziehung durch Menschenkenntnis unter Menschen, und zwar zugleich gegen sie, gegen ihr prekäres Erscheinungsbild möglich? Wie Menschenkenntnis durch Erfahrung und Beobachtung - und nicht etwa durch anthropologische Belehrung - gewinnen, ohne zum Opfer des Beobachteten und Erfahrenen zu werden? Bedürfte es dazu nicht eines Standpunktes außerhalb oder oberhalb der conditio humana - eines Standpunktes, den

Rousseau dezidiert nicht einnehmen will und nach seinen Experimentprämissen auch gar nicht einnehmen kann? Denn er hat den Menschen ja allein auf sich selbst verpflichtet und hat weder einen göttlichen Gesetzgeber, noch einen göttlichen Erzieher, noch einen göttlichen Anthropologen als Menschenkenner. Allerdings weist Rousseau dem Erzieher die Rolle eines prüfenden Menschen- und Gesellschaftskenners zu - womit sich wieder die Frage stellt, woraus dieser, selbst wenn es Rousseau ist, seine Menschenkenntnis schöpft und wie verläßlich diese ist.

Von dieser Frage absehend kann man im ersten Überblick sagen: Die Strategien, deren sich der Erzieher Emiles zur Lösung des Problems einer unbedenklichen Einführung in eine bedenkliche Gesellschaft bedient, sind mannigfaltig und laufen doch insgesamt darauf hinaus, eine indirekte und zugleich kritische Menschenkenntnis zu ermöglichen und zu fördern. Solche Strategien sind die der dosierten Konfrontation mit menschlichem Leid, die indirekte Beobachtung des Menschen in geschichtlichen Gestalten, die Anleitung zum indirekten Erschließen menschlicher Verhaltensweisen aus Fabeln, die Leidenschaftsentfaltung Retardation ungezügelter körperlich-seelische Ablenkung und Idealbildung, schließlich eine natürliche religiöse Erziehung im Sinne einer Vernunftreligion, die aus der Vernunft des Gefühls hervorgeht und im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars dargestellt

wird. - Mit der Strategie der dosierten Konfrontation als Quelle der Menschenkenntnis ist gemeint: Rousseau (oder der Erzieher in seinem Sinne) will den Zögling dem Anblick menschlichen Unglücks und Leidens aussetzen, um die Naturstimme des Mitleids zum Sprechen zu bringen, das Mitgefühl anzuregen und die Drohung der Wechselfälle des Lebens zum Gegenstand einer gefühlhaften Einsicht in die menschliche Lage zu machen. Allerdings ist Rousseau in der Tat Menschenkenner genug, um diese Strategie moralwirksamer Menschenkenntnis, also die Strategie der Entwicklung von Menschenkenntnis die spontanes Mitgefühl für Unglücklichen, übertreiben. Er weiß, daß überfordertes Mitleid stumpf wird und verweist in diesem Zusammenhang auf Ärzte und Geistliche (vgl. S. 234), deren notorisch strapaziertes Mitgefühl eine Dialektik des Umsturzes von Mitleid in Gleichgültigkeit anzeigt. Daher warnt Rousseau vor einer übertriebenen Anwendung dieser Moralisierungsstrategie, und zwar durch Erinnerung an die eigentliche Zielvorgabe: "Er (Emile) soll vom Anblick menschlichen Elends gerührt, aber nicht verhärtet werden." (S. 234) Der eigentliche Sinn der 'Rührung' indes liegt nicht in der schieren Betroffenheit durch das gesehene oder gezeigte Unglück, die im übrigen folgenlos wäre, sondern im Effekt der Besinnung (réflexion), die sie auslöst und durch den das Unglück zur Ausbildung der Urteilskraft (jugement) beiträgt. Emile. das zeigt schon die relativ einfache Moralisierungsstrategie der dosierten Konfrontation

menschlichem Elend, ist im Aufbau seiner Menschenkenntnis beobachteter Beobachter. Es ist nicht so, als träte Erzieherfreund unvermittelt an die Seite seiner Erfahrungen. Im Gegenteil, der Erzieher wird angehalten, pädagogische Situationen gleichsam zu inszenieren, und zwar so zu inszenieren, daß die sinnlich-gefühlshafte Wahrnehmung sich über die Besinnung zum Urteil und zur Urteilskraft steigert. Dabei ist es Rousseau offenbar wichtig, daß die sinnliche Rezeption des Gesehenen oder Erfahrenen die Sinnlichkeit selbst nicht derartig überlastet, daß sie rezeptionsunfähig wird und eine Besinnungslosigkeit heraufbeschwört, die das Ende jeder echten Urteilskraft wäre. Mit anderen Worten: Rousseau geht von einem Primat der Sinnlichkeit aus, jedoch dieser Primat muß sich (zumindest nach der zweiten Geburt) mit einer Reflexions- und Urteilsperspektive verbinden, die in der 'naturreinen' pitié eigentlich gar nicht gedacht ist und die zumindest eine Einschränkung ihrer Spontaneität bedeutet. Dem Ziel der Entwicklung dieser (moralischen) Urteilskraft wird jetzt gewissermaßen die Spontaneität des ursprünglichen Mitgefühls unterstellt, dem zwar ein sachlicher Primat, aber kein Zielprimat zukommt. Das natürliche Mitleid gerät damit in die Optik eines Motivationsmediums für die moralische Reflexion unter Bedingungen allgemeiner menschlicher Miserabilität. Der Erzieher, so kann man etwas zugespitzt 'bedient sich' der Mitleidsdisposition seines formulieren. Zöglings, um die Entwicklung von Menschenkenntnis und

moralischer Urteilskraft zu bewerkstelligen, und setzt das Mitleiden mit dieser Intention in abgewogener Quantifizierung ein.

Ist die vermittelnde und Menschenkenntnis entbindende Strategie dosierter Konfrontation mit dem Unglück und Leid noch eher personenspezifisch, wenn auch von übergreifender Bedeutung für die moralische Urteilsbildung, so ist die Strategie der indirekten Beobachtung des Menschen durch Repräsentation seiner Geschichte weitergehend. Hier kommen die vergesellschafteten Menschen expressis verbis in den Blick, und zwar in einen kritischen Blick. Zunächst entsteht dabei die Gefahr, daß Emilie, durch die Natur seiner Leidenschaften bewegt, die Spiele der Masken in der Gesellschaft nicht durchschaut, hinter denen sich die wahren Gesichter vergesellschafteter Menschen verbergen, und daß er zum Opfer seiner Beobachtungen wird, weil diese ihn täuschen. Für den Erzieher kommt es jetzt also entschieden auf das richtige Zeigen an. Zwar gilt: "Man muß die Gesellschaft durch die Menschen und die Menschen durch die Gesellschaft studieren" (S. 240): nur ist dieses Studium schwierig und verfänglich, wenn es nicht nur eine Bestandsaufnahme von faktischen sozialen Beziehungen und ihrer Auswirkung auf die Einzelnen sein soll, sondern wenn darüber hinaus und vor allem - eine prekäre Gesellschaftsverfassung und eine ihr zugehörige Scheinmoralität der Masken entdecken soll. Emile müßte also in seinen

Beobachtungen des vergesellschafteten Menschen (und einen jetzt anderen es konkret für ihn nicht) gibt Differenzierungsbewußtsein entwickeln, das ihm Analyse und Kritik zugleich erlaubt. Er müßte eigentlich schon wissen oder doch zumindest ahnen, daß in der bürgerlichen Gesellschaft, und zwar im Unterschied zum Naturzustand, nur eine "trügerische Rechtsgleichheit" (une égalité de droit chimérique - S. 240, frz. S. 280) herrscht - trügerisch deshalb, weil sie kein Recht schafft, sondern nur die Spaltung zwischen Mächtigen und Unterdrückten festschreibt. Er müßte die Eitelkeiten des amourpropre kennen, die grundlegend sind für das Differenzgefälle zwischen arm und reich, mächtig und ohnmächtig, die das expansive System der Abhängigkeiten geschaffen haben. Da Emile diese Kenntnisse noch nicht besitzt, sie ihm im übrigen auch nicht via Belehrung nach Rousseaus Meinung beigebracht werden sollen und können, wird es außerordentlich schwierig, Emile die richtige Menschenerfahrung des vergesellschafteten, maskierten, prinzipiell widernatürlichen Menschen machen zu lassen, zumal Emile das Wissen nicht verlieren soll, daß der Mensch von Natur aus gut sei, und dieses Wissen als widerstandsfähige Moralbasis auch in Emile praktisch werden soll. Und es erscheint wie eine unlösbare Aufgabe moralischer Erziehung, wenn Rousseau wünscht, man möge Emile durch ausgewählte Gesellschaft an den guten Menschen glauben lassen und die Welt (le monde) zugleich so kennenlernen lassen, "daß er von allem, was er darin sieht, nur Schlechtes denkt". (S. 241,

frz. S. 281) Der Wunschcharakter dieser Formulierung zeigt deutlich, daß Rousseau selbst an der Realisierung zweifelt jedenfalls an der zügigen Realisierung, die zudem noch das Problem aufwerfen würde, woher die positive Auswahl einer 'guten Gesellschaft' sich rekrutieren könnte angesichts der doch offenbar durchgängigen gesellschaftlichen Verderbtheit. Und es kommt noch etwas hinzu: Würde man Emile gleichsam aus der Schutzummantelung einer ausgewählten Gesellschaft guter Menschen heraus auf die schlechte Welt blicken lassen, so käme das einer Verführung zu vorschnellem und leichtfertigem Urteil gleich. Emile gefiele sich wahrscheinlich in einer Attitüde der Arroganz, die ohne jedes Mitgefühl mit den Beurteilten und in der kümmerlichen Abstraktheit des notorischen Positivisten sich darin gefiele, dem Menschen seine Entartung als Eigenschuld zuzuschreiben und vorzurechnen. Auf diese Weise schlüge die Menschenkenntnis in Menschenverachtung um. Die Beurteilung geriete zur Verurteilung und verlöre jede substantielle Moralität. Aus dem Dilemma eines Aufbaus kritischmoralischer Menschenkenntnis, die dem vergesellschafteten Menschen weder faktisch applaudiert noch ihn mit moralischer Arroganzattitude verachtet, die also weder affirmativ noch bloß kritisch ist, führt aber auch ein anderer bekannter und geschätzter Weg nicht heraus: der Weg des "Unterrichts nach Grundsätzen" (l'instruction par principe). (S. 241, frz. S. 281) Für Rousseau ist dieses prinzipielle Belehrungsverfahren nichts anderes als ein Überfall mit Metaphysik, der - an sich schon

problematisch, weil Rousseau der Philosophie und mit ihr der Metaphysik skeptisch gegenübersteht - nur noch problematischer wird, wenn er dem jungen Emile in einer Entwicklungssituation zugemutet wird, die ein Verständnis für prinzipielle und metaphysische, an keine sinnlichen Erfahrungen geknüpfte Aussagen noch nicht besitzt und noch nicht besitzen kann. Nicht Reflexionen können in Rousseaus Konzept moralrelevante Menschenkenntnis verbürgen, sondern allein Lehren, die Emile selbst aus Beobachtungen und Erfahrungen zieht. Rousseau versucht, am Prinzip authentischer Selbstbelehrung festzuhalten und dieses Prinzip gegen die Unsinnigkeit metaphysischer Prinzipienvermittlung ebenso durchzuhalten, wie gegen die Substitution der je-eigenen Erfahrung durch die autoritative Erfahrung des Lehrers. Ob ihm das indes gelingt, ist eine andere Frage. Denn selbst die indirekte Präsentation des Menschen aus seiner Geschichte, die die Doppelentfremdung moralischer Menschenkenntnis durch voreilig belehrende Metaphysik sowie durch autoritativ zugemutete Fremderfahrung vermeiden soll, selbst dieser Königsweg zur Menschenkenntnis "von ferne" (au loin) ist letztlich ein Erfahrung-machen-lassen durch ausgewählte, auf bestimmte Lehrfunktionen verpflichtete Geschichte - durch eine Geschichte, die den Menschen möglichst maskenfrei zeigen soll und Emile die Chance vermitteln soll, den in der Nähe möglicherweise gefährlichen Menschen par studieren und distance zu zu beurteilen. Mit pädagogisierten Geschichte in Menschenkenntnis vermittelnder

Absicht, mit dieser Strategie indirekter Anthropologie, verbindet sich nicht sehr überzeugend das Credo authentischen Lernens aus eigenen Erfahrungen und Beobachtungen. Und man kann Rousseau vorhalten, über diese 'Menschenkenntnis von ferne' (S. 242, frz. S. 282) dem Erzieher doch wieder die Autorität zuzuspielen, die das Selbstlernpostulat entschieden verneint. Somit ist die Strategie der indirekten moralischen Belehrung über durch Auswahl präparierte Geschichte zumindest ambivalent.

Entwurf

Vorurteil (= Voraus-Urteil)

Vorverständnis

Naturzustand

Vergesellung

gesellschaftlicher Zustand

Geschichte qua Historie

Konstruktion Einlösung

(Zeitlichkeit)

Geschichtlichkeit

Grundinterpretation: Grunderfahrungen der Zeit

- 1. Endlichkeit (menschlich)
- 2. Ausdruck der Ewigkeit
- 3. Heilsgeschichte
- 4. Vernunftgeschichte
- 5. Naturgeschichte
- 6. Menschengeschichte

VII.

Historikerschelte

Mit der Beredsamkeit aufgestauten Zorns und der Militanz des Konkurrenten schaut sich Rousseau nach geeigneten Historikern und nach einer geeigneten Form der Geschichtsschreibung um. die es dem Erzieherfreund Emiles ermöglichen könnten, die richtige Menschenkenntnis - gleichsam das Material und die Quelle moralischer Erziehung zwischen Menschenverachtung und unkritischer Menschenvergötzung - zu erwerben. Die Umschau ist überwiegend negativ. Das Gegenteil ist auch kaum zu erwarten, da Rousseaus eigene "große Erzählung" der die Korruptionsgeschichte Geschichte. nämlich Naturzustand zum gesellschaftlichen Zustand, zur bürgerlichen Verfassung Konstruktionsprämissen folgt, auf die alle zu seiner Zeit bekannten alten und neuen 'Historiker' kaum umstandslos einzuschwören waren. Mit modernen Worten: Das erkenntnisleitende Interesse Rousseaus ist sowohl unter Gesichtspunkten der Universalhistorie der Naturund Menschengeschichte wie unter den Gesichtspunkten einer exemplarischen Erziehungsbiographie ein ganz anderes, als das der historischen Chronisten, die mehr oder weniger genau und großzügig dokumentieren wollten, wie es war und wie es sich zugetragen hatte, und warum es so war, wie es sich zugetragen hatte. In der Perspektive der richtigen Belehrungstendenz über

das "Herz", über die wahre Natur des Menschen, muß eigentlich jede Geschichte falsch werden, die die wahre Natur des Menschen im Sinne Rousseaus nicht kennt oder die die Geschichte gegen die Unterstellung einer solchen wahren Natur in Ansatz bringt. Emile soll aber die wahre Natur des Menschen durch die Geschichte kennenlernen. Also muß es zwangsläufig zu einem Streit - zu einem 'Historikerstreit' - zwischen Rousseau und den übrigen Historikern kommen, zu einer Art 'Historikerschelte' und skeptischer Prüfung der traditionellen Geschichtsschreibung. Und Rousseau zögert nicht, in das provozierende Geschäft des Streits und der Prüfung - gewissermaßen im Namen Emiles und im Namen einer Zukunft, für die dieser stehen soll - einzutreten, und zwar keineswegs "als einfacher Zuschauer, mit Abstand und leidenschaftslos". (S. 242)

Der erste Kritikpunkt Rousseaus an der Geschichtsschreibung (l'histoire) betrifft deren Sensationslust und Negativität. Gemeint ist: Die Geschichte in der traditionellen Form ihrer Repräsentation durch Historiker ist mehr Revolutions- und Katastrophengeschichte als Darstellung der unscheinbaren Kontinuitäten von Zwischenzeiten zwischen Revolutionen und Katastrophen. Geschichtsschreibung qua dokumentierende Historie ist nach Rousseaus Urteil in verzerrender Weise Unheilsgeschichte - verzerrend deshalb, weil sie die Menschen nur in den bösen Exemplaren ihrer Erscheinung exponiert und

nicht oder weniger in den guten. Damit gerät die Anthropologie Die Geschichtsschreibung Schieflage. eine Unheilsgeschichten akkumuliert - so kann man mit Rousseau sagen - durch ihre Lust an negativen Sensationen, die menschliche Bosheit und verstärkt sie durch eben diese Akkumulation. Das komme einer "Verleumdung" gleich - kurz, Geschichtsschreibung ist Selbstverleumdung. Und Rousseau erblickt hier eine unheilige Allianz zwischen Geschichte und die beide "unaufhörlich" (sans cesse) Philosophie, "menschliche Geschlecht" (le genre humain) "verleumden" (calomner). (S. 242, frz. S. 283) Rousseau fragt sich allerdings nicht, ob nicht die negative Historik des II. Discours auch unter die Revolutions- und Unheilsgeschichte zu rechnen wäre, und ob sie die traditionelle Geschichte der Revolutionen nicht noch universalhistorischen die Zeichnung einer durch Unheilsapokalypse überbietet - wenn auch in der Absicht, die ursprüngliche, allerdings auch unwiederbringliche Güte des Menschen zu zeigen. Jedenfalls trägt die Konstruktion der Gattungsgeschichte im II. Discours ebenfalls Züge einer 'sensationellen' Historie, die - wie es auch geschehen ist - sich selbst die Frage nach einer 'verleumderischen Absicht' gefallen lassen mußte.

Näher an die theoretischen Probleme einer unvoreingenommenen, also vorurteilslosen Geschichtsschreibung rückt Rousseau, wenn er bezweifelt, daß

es dem Historiker möglich sei, das "genaue Bild" (la peinture exacte) der wirklichen Ereignisse zu zeichnen. (S. 243, frz. S. 283) Eine vorurteilsfreie Wiedergabe der Geschichte, wie sie wirklich war - und eine solche Wiedergabe wäre erforderlich, wenn Geschichte tatsächlich dazu dienen soll, Emile sichere Menschenkenntnis 'aus der Ferne' zu vermitteln -, eine Wiedergabe vergangenen Geschehens, so vorurteilsfreie argumentiert Rousseau, scheitere notorisch an der Unwissenheit oder Parteilichkeit (ignorance ou partialité). Dieses Scheitern hat einen wesentlichen Grund in den historischen Gegenständen selbst. Denn diese folgen wie nach einem Gesetz der jeweiligen Perspektive des Betrachters und Interpreten, sind also formuliert relational theoretisch konstruiert. Die grundsätzliche Schwierigkeit einer 'objektiven sog. Hermeneutik', die sich hier abzeichnet und die das historische Denken als Wahrheitsherausforderung bis heute begleitet, verfolgt Rousseau nicht weiter - es hätte ihn selbst in Bedrängnis gebracht. Er beläßt es bei der Feststellung, daß die Historiker und Geschichtsschreiber ihre Leser mit den Fakten und Ursachen historischer Erscheinungen trotz mangelnder Sicherheitsbasis der Sache in mit bloß scheinbaren/ Erkenntnissen konfrontierten, und zwar ohne daß das von Autoren wie von Lesern bemerkt werde. Der entscheidende Vorwurf. den Rousseau Historiker gegen Geschichtsschreiber erhebt, ist der Vorwurf der Fiktionalität ihres Schreibens und Argumentierens. Diese Fiktionalität ist

aber so tief mit ihrem Gegenstand verbunden, daß im Grunde Parteilichkeit und Interessenperspektive als bewußte Vorurteile Oberflächenerscheinung einer grundsätzlicheren Vorurteilshaftigkeit und Fiktionalität repräsentierter Geschichte sind. Und Rousseaus Skepsis gegenüber dem Wahrheitsanspruch wie gegenüber dem Belehrungsanspruch der Historie und der Historiker wird rücksichtslos deutlich, wenn er konstatiert, der Historiker sei nur der Erfinder (Rousseau benutzt das Verb Ursachen historischer controuver) oder Erdichter der Ereignisse, die er zur Belehrung vorstelle. Und selbst die historische Kritik sei nur ein Verfahren "unter mehreren Lügen (entre plusieux mensonge), diejenige herauszusuchen, die der Wahrheit am ähnlichsten sieht (qui ressemble le mieux à la vérité)". (S. 243, frz. S. 283) Mit einem Wort: Geschriebene Historie ist für Rousseau immer ein mehr oder weniger dichtes und ausgebautes System von Vorurteilen, Fiktionen und Lügen, die sich - günstigstenfalls - als Wahrheiten mißverstehen, womit selbstverständlich auch die Frage nach der Wahrheit dieser Feststellung auftaucht. Rousseau stellt sie sich nicht. Aber man darf annehmen, daß er, vor diese Frage gestellt, nur auf seine Rekonstruktion der Naturgeschichte hätte verweisen können, der gegenüber gleichsam a priori alle Geschichte ins Unrecht gesetzt ist, die im Abfall von der Naturvernunft sich anheischig macht, mit bloßen Mitteln menschlicher und deshalb eingeschränkter Rationalität über gültige Wahrheit verfügen zu können. Die Fiktionalität positiver Geschichtsschreibung ist letztlich und in

entscheidender Weise für Rousseau Folge des grundsätzlichen Mißklangs zwischen der elementaren Naturvernunft und der Vernunftusurpation durch den Aufklärungsanspruch des Menschen - vor allem im bürgerlichen Zeitalter. Deshalb bleibt als einzige Brücke zur Wahrheit menschlicher Geschichte die Wahrheit des menschlichen Herzens bzw. die Wahrheit des Selbstgefühls, das sich in der Geschichte und durch sie hindurch wiederfinden soll.

Unter dem Kriterium dieser Perspektive - es wäre Perspektive der Selbst-Wiedererkenntnis haben die zeitgenössischen historischen Autoren Rousseaus keine Chance. Menschenkenntnis vermittelnde Medien aus der Ferne zu sein. Die ihm zeitgemäße Historik ist für Rousseau 'gesichtslos'. Auch die antiken Autoren sind nur bedingt geeignet, ein Studium des menschlichen Herzens zu vermitteln, das den Menschen unverstellt zeigt. So scheiden Polybius und Sallust von vornherein aus. Lediglich Thukydides hält z. T. mit seiner Geschichte des peloponnesischen Krieges der Eignungsprüfung als Tatsachenhistoriker stand, der zur Selbstbeurteilung herausfordert. Er wäre der geeignete Menschenmaler für Emile, wenn seine Historie sich nicht nahezu ausnahmslos auf Schlachten konzentrierte. Ähnlich wie mit Thukydides verhält es sich mit Cäsar. Auch dessen Geschichtsschreibung hat einerseits den Vorzug der Tatsachendokumentation, andererseits aber auch den Nachteil der überwiegenden Kriegsthematik. Herodot

wiederum biete zwar nicht nur große Ereignisse, sondern "gefällige Einzelheiten", doch lasse er sich nicht pädagogisch approbieren, weil er sich teilweise in "kindlichen Einzelheiten" verliere. (vgl. S. 244 f.) Livius hingegen sei als Politiker und Redner einzuschätzen, in dieser Sicht bedeutsam, aber für die Grundintention einer Vermittlung von Menschenkenntnis via Geschichte und im Hinblick auf Emiles Entwicklungsstand eine Verfrühung. Am Ende ist einzig Plutarch akzeptierbar mit biographiesierenden Darstellung römischer und griechischer Heldenleben. Er allein besteht vor den Augen des Pädagogen Rousseau, weil er detailreiche Biographien schreibt oder besser: malt -, die die Größe ihrer Helden von unten und vom Unscheinbaren her aufbauen, in Genre-Bildern und Anekdoten. Plutarch ist - für Rousseau wie vor ihm für Montaigne - derjenige Historiker, der am meisten entspricht, was die "gelenkte Lektüre" (lecture dirigée) beim Zögling Emile bestimmen soll und was Rousseau in die auffordernden Worte faßt: "Vergleiche (die) Gegensätze, liebe die Natur, verachte Meinungen und erkenne den Menschen (connais l'homme)." (S. 247, frz. S. 288)

Nun ist allerdings auch bei angeleiteter und ausgewählter Lektüre detailreicher historischer Biographie ohne Urteilsvorwegnahme nicht auszuschließen, daß der Eleve (élève) sich mit seinen Helden soweit identifiziert, daß die Distanz zusammenbricht, die zu fruchtbarer Menschenkenntnis

erforderlich ist. Rousseau weiß das, glaubt es aber für Emile ausschließen zu können. Die Begründung dieser Zuversicht iedoch liegt allein in der Überzeugung, daß ein achtzehnjähriger Erziehungsgang, wie er in der Konstruktion des "Emile" als Gedankenexperiment und bis zur Phase der zweiten Geburt vorgestellt wird, eine eindeutige und unzweifelhafte Garantie dafür gebe, daß der Zögling (oder der Eleve) sich ein "unbestechliches Urteil" (jugement intègre) und ein "reines Herz" (cœur sain) bewahrt habe. (S. 247, frz. S. 288) Anders gesagt: Emile muß gleichsam von Natur und aus ihr folgende Erziehung schon Historiker im Sinne Rousseaus sein, um durch Historie aus der Ferne Menschenkenntnis zu erwerben. Diese jedoch besteht (zunächst) wesentlich in der Erkenntnis der Subjekte und der Bedingungen ihres Handelns, und zwar auf der Folie der Differenz von Natur und (vergesellschafteter) Unnatur. Emile muß - modern gesprochen - diese Differenz schon 'internalisiert' haben, wenn er sich mit integerem Urteil und gesundem Empfinden (cœur sain) mit der ausgewählten Geschichte befaßt. Die Geschichte ist am Ende nur ein neuer Stoff und die historische Urteilsfähigkeit nur eine neue Modalität der Vernunft, die schon vor der zweiten Geburt in der Begegnung mit den Dingen sich geschärft und profiliert haben muß. Menschenkenntnis jedoch ist für Rousseau (wie für den Erzieherfreund) letztlich nicht etwas, das man allein aus der Menschengeschichte oder allein aus dem jederzeit gefährlichen konkreten Umgang mit Menschen in der Gesellschaft gewinnt.

Vielmehr sind Menschen, Geschichte und Gesellschaft nur Demonstrationen und verfremdende Maskierungen tieferliegenden widersprüchlichen Universalgeschichte, deren guten Anfang Rousseau in der Erziehungsbiographie nicht zurückholen, aber wieder-holen möchte, um das einstweilen schlechte Ende möglichst zu vermeiden. Nur unter Bedingungen einer positiven Naturnormativität in der Natur- und Gattungsgeschichte, die gegen alle Verfremdungen Bestand haben kann, und nur in der messenden Unterstellung der Historie im engeren Sinne unter diese positive Normativität als Kriterium ist beides möglich: erstens, daß der Erzieher durch richtige Auswahl der Geschichte richtige Menschenkenntnis vermitteln kann, und zweitens, daß Emile mit integerem Urteil und gesundem Empfinden sich aus der Geschichte moralische Lehren über den Menschen anzueignen vermag. Wenn Rousseau aber in seiner Konstruktion der Menschheitsgeschichte wie der Erziehungsbiographie, mit einer zwar Vergessenheit geratenen, aber wiederentdeckbaren guten Naturnormativität operiert, die über Historischem Bestand hat und die sich in jeder Geschichte (in welch verkappter Form auch immer) zeigt, dann stellt sich die Rückfrage an ihn, ob er damit nicht insgeheim die verabschiedete Metaphysik erneuert, und ob er nicht am Ende seiner eigenen Erkenntnis widerspricht, daß nämlich jede Historie perspektivisch gebunden sei - also auch seine eigene Universalhistorie der Natur- und Menschengeschichte. Dann

allerdings könnte der scheltende Historiker auch zu einem gescholtenen werden.

VIII. Zwischenausblick

Mit der Strategie indirekter moralischer Erziehung durch Umgang mit ausgewählter Geschichte belehrenden Geschichtsschreibung kommt Rousseau - auch wenn er es nicht ausdrücklich vermerkt - auf sich selbst zurück. Zwar handelt es sich in der Tat einerseits um eine naheliegende anthropologische einer Informationstechnik in Situation prekärer Gesellschaftlichkeit und hypertropher Vernunftauswüchse, die die bis dato erhaltene 'Naturreinheit' des Zöglings Emile sehr in Frage stellen und die die Klarheit seines natürlichen Mitleids Leidenschaftsdruck unter trüben könnten. Aber der pädagogische Effekt des indirekten Lernenlassens, der die in die condition indirekte Einweisung humaine Herausforderung von Urteilen und Beurteilungen im Hinblick auf biographisch farbenreiche historische Menschengestalten eröffnet, erschließt - unterhalb seiner instrumentellen und pragmatischen Oberfläche, unterhalb auch seines Ziels einer

Menschenvergötzung Menschenkenntnis zwischen Menschenverachtung - die Tiefenthematik des grundlegenden Umgangs von Mensch und Geschichte. Die Geschichte, von der der Naturmensch des II. Discours noch nichts wußte, von der Emile in seiner Erziehung am Leitfaden der Natur und durch die Dinge kaum etwas ahnte, öffnet beim Aufbruch in die zweite Geburt ihre beiden dunklen Tore - das Tor in die Tiefe der Vergangenheit und das Tor in die Unabsehbarkeit einer Zukunft, die man nicht vorwegnehmen kann und die man sich doch projizieren muß. Das sind nicht nur neue Existenz- und Koexistenzbedingungen für Emile und sehr radikal veränderte Aufgaben und Probleme für den Erzieherfreund. Vielmehr ist die Schicksalsstunde der zweiten Geburt als Eröffnung der Geschichtlichkeit durch die Geschichte hindurch auch eine höchst genuine Erfahrung des Jean Jacques Rousseau, die sich in Emiles moralisch-menschenkennerischen Problemen reflektiert. Man muß sich immer wieder vor Augen halten: Die gesamte Rekonstruktion der Natur- und der Menschengeschichte und die ganze utopische Konstruktion der Erziehungsbiographie Emiles ruht auf einer neuen Tiefenerfahrung der Geschichtlichkeit, die sich in Rousseau überaus deutlich zeigt: in der Erfahrung der Geschichtlichkeit Experimentierraumes als eines vereinzelten und der vergesellschafteten Subjekte. Diese gleichsam durchschnitten und eingespannt durch die Natur, die sie nicht nur sind, und die Vernunft, die sie nicht allein sind finden sich in der neuen Grundsituation, nur das zu sein, als was

sie sich denken, nur die Vergangenheit zu haben, die sie erinnern, nur die Zukunft vor sich zu sehen, die sie sehen und die ihnen keine höhere Instanz, keine unendliche Weisheit zeigt. Deshalb ist Rousseau keineswegs nur der 'Entdecker der Kindheit' - wenn er überhaupt ihr Entdecker und nicht vielmehr ihr Konstrukteur ist. Er gehört - weit darüber hinaus und weiter wohl, als ihm unmittelbar bewußt sein konnte - in die Reihe der Selbstentdecker des Menschen - in die Reihe derjenigen freilich, die noch nicht absehen konnten, was die anthropo-logische Selbstentdeckung am Ende bedeuten würde, in welche Aporien, Dunkelheiten. Gegenwendigkeiten, historische gesellschaftliche Diskrepanzen das Selbst dieser Entdeckung sich in der Besitznahme seiner Geschichte verstricken würde. In gewisser Hinsicht ahnt Rousseau noch nicht (oder doch?), wie ambivalent, mehrschichtig und letztlich zwiespältig seine Forderung nach einer Geschichte aus Fakten und nicht aus Vorurteilen ist. Er sieht eigentlich noch nicht oder beachtet zu wenig. daß die von ihm SO nachdrücklich geforderte Vorurteilsfreiheit selbst - auf einer untergründigeren Ebene ein Vorurteil sein könnte: das Vorurteil der Vorurteilsfreiheit. das übersieht, daß es dem Menschen weder möglich noch unter Bedingungen seiner Selbstentdeckung im Zwischen Vernunft, die sich mit keiner natürlichen oder übernatürlichen kann. erlassen ist, Vorurteile als notwendige Orientierungen in einer entgötterten Welt zu haben. In diesem Sinne, im Sinne eines vorurteilsfreien Vorurteils, das nichts

gemein hat mit dümmlichen, bornierten 'Perspektiven' und 'Ansichten', das sich aber auch nicht praktizistisch an Tatsachen klammert - im Sinne eines unumgänglichen Vorurteils kann Rousseaus eigene Geschichtskonstruktion gelesen werden, die mit der Selbstentdeckung des Menschen ernst macht, die nicht mehr bestreitet, daß es das gibt: diese unhintergehbare Geschichtlichkeit, die sich - als Kehrseite der Freiheit - an den rückwärts- und vorwärtsgerichteten Utopien und Konstruktionen immer wieder rächt, indem sie alle nur als Vorurteile, d. h. als Urteile auf Zeit, gelten läßt.

zumindest eine Ahnung dieser Allerdings schimmert substantiellen Vorurteilshaftigkeit bei Rousseau in jenem - nicht nur taktischen - Vorbehalt, durch den er seinen Discours über die Ungleichheit und deren mögliche Entstehung unterstellt. Es ist der Vermutungsvorbehalt in der bekannten Feststellung: "Ich habe einige Schlußfolgerungen (Überlegungen - E. S.) begonnen; ich habe einige Vermutungen (quelques raisonnements) gewagt (hazardé)." (S. 47, frz. S. 46) Vermutungen oder Mutmaßungen - im Französischen steht das alte Wort conjectures - sind Textergänzungen, Sinneinschübe, die Fragmente lesbar machen sollen. Wenn Rousseau also Geschichte einräumt. in seiner der Menschengattung Mutmaßungen, Konjekturen "gewagt" zu haben, eigentlich nicht lesbaren Text der Menschheitsgeschichte dadurch lesbar machen, daß sie fehlende Sinnelemente ergänzen,

und zwar aus späterer Zeit und Zeitsicht, dann kann man im Hinblick auf Rousseau die Vermutung wagen, daß das Lesbarmachen der Menschheitsgeschichte durch den Menschen grundsätzlich unter einem Wahrheitsvorbehalt und insofern im Zeichen einer unüberwindbaren Vorurteilshaftigkeit steht, der gegenüber die als wahr angenommene Vermutung immer ein Wagnis ist - ein Wagnis, weil die Geschichtlichkeit in keiner vom Menschen vermuteten und in der Vermutung gewagten Geschichte aufgeht. Gleichwohl ist das Wagnis unabdingbar unabdingbar, weil es die einzige Menschenmöglichkeit ist, die Stimme der Kritik gegen sich selbst zu erheben, und sei es auch 'nur' in einer retrospektiven oder prospektiven Utopie, die aber letztlich kein Jenseits mehr kennt. Die Wahrheit der Geschichte ihrer Wahrheiten. die Geschichte Wenn Hintergrundsspiel, das Wahrheitsspiel ist, vor dem sich das historische Menschheitsdrama letztlich abspielt, dessen ergänzten Text Rousseau schreibt, dann ist die Menschenkenntnis und Menschenlehre Geschichte der mit apriorischem Geltungsanspruch nicht mehr möglich. Dann ist jede sogenannte Anthropologie ein Selbstentwurf auf Widerruf, eine Konjektur im nie definitiv lesbaren Buch oder Text der Menschheit. Auch das räumt Rousseau indirekt ein, wenn er im Vorwort zum II. Discours darauf hinweist, "daß wir uns ..., je mehr wir neue Kenntnisse ansammeln, um so mehr der Mittel berauben, die wichtigste von allen (nämlich die Menschenkenntnis connaissance de l'homme) zu erlangen, und daß wir uns in

gewissem Sinne durch das viele Studieren des Menschen außer Stande gesetzt haben, ihn zu erkennen." (S. 45, frz. S. 44) Man kann diesen Satz 'naiv' lesen. Dann beschreibt er nur eine negative Korrelation zwischen positivem anthropologischen Wissen und 'eigentlicher', unter diesem Wissen sich zunehmend verbergender Menschenkenntnis. Man kann diesen Satz aber auch so lesen, daß jede anthropologische Konstruktion und Rekonstruktion - letztlich auch diejenige des II. Discours oder des Emile - mit allen Elementen und Argumenten auf unsicheren Grund gebaut ist und dem Anspruch der Selbsterkenntnis nicht genügen kann, den die Tempelinschrift von Delphi mit dem GNOTHI SAUTON formulierte. Der Mensch wäre in der Tat das Wesen, das sich im Wissen am meisten verfehlte, dem es aber dennoch nicht erspart bliebe, sich selbst im Wissen nachzusetzen und in Konstruktionen und Entwürfen das Wagnis der Selbststiftung einer labilen Identität - und sei es auch nur im 'Gedankenexperiment' - auf sich zu nehmen. Die Intention der indirekten Moralisierungsstrategie über Geschichte bestünde dann aber nur vordergründig in der Vermittlung positiver Menschenkenntnis 'aus der Ferne', hintergründig bestünde sie in der Problematisierung von Menschenkenntnis im Hinblick auf mögliche Selbsterkenntnis Verlusts überhaupt. Dieses Problem des verläßlicher Menschenkenntnis kann als Konjektur in Rousseaus Emile-Text verstanden werden, also als nachträgliche Ergänzung unter Vorbehalt. Für sie spricht der utopische Duktus rousseauschen

Denkens, seine Selbsteinsicht in dessen Konstruiertheit - schlicht: die Wahrnehmung, daß Rousseau offensichtlich versucht einzulösen - im II. Discours wie im Emile -, was er für die notwendigste und doch kaum noch erreichbare Einsicht hält, nämlich die unverstellte Selbsteinsicht, von der man auch sagen kann (wie vom Naturzustand), daß sie "nicht mehr existiert ... vielleicht nie existiert hat ..., wahrscheinlich niemals existieren wird ... "(S. 47)