

Rang, Martin

Rousseaus Lehre vom Menschen

Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1959, 617 S.



Quellenangabe/ Reference:

Rang, Martin: Rousseaus Lehre vom Menschen. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1959, 617 S. -
URN: urn:nbn:de:0111-opus-14597 - DOI: 10.25656/01:1459

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-14597>

<https://doi.org/10.25656/01:1459>

in Kooperation mit / in cooperation with:

Vandenhoeck & Ruprecht 

<http://www.v-r.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Mitglied der


Leibniz
Leibniz-Gemeinschaft

MARTIN RANG
ROUSSEAU'S LEHRE
VOM MENSCHEN

Martin Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen

ROUSSEAU
LEHRE VOM MENSCHEN

von

MARTIN RANG



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959. — Printed in Germany. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen. —
Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

7569

J'ai cru devoir creuser jusqu'à la racine

Rousseau, Discours sur l'inégalité

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist aus einer systematischen Problemstellung erwachsen. In meiner Bemühung um eine anthropologische Begründung der Pädagogik stieß ich immer wieder auf Rousseau, bei dem ja die Lehre von der Erziehung und die Lehre vom Menschen eine untrennbare Einheit bilden. Die Rousseauliteratur erwies sich gerade für diese Fragestellung als völlig unzulänglich, wie denn überhaupt der Anteil der Pädagogen an der Rousseauforschung erstaunlich gering ist. (Schinz erwähnt in seinem 1941 erschienenen Literaturbericht nur vier pädagogisch-psychologische Arbeiten; inzwischen ist als wichtiger Beitrag nur das Werk von Ravier hinzugekommen.) So mußte ich, um den Weg zu einer systematischen Auseinandersetzung mit Rousseau freizumachen, erst selbst einmal den Versuch wagen, Rousseaus pädagogische und philosophische Gedanken in systematischer Form darzustellen. Aus dem geplanten Kapitel wurde dabei ein umfangreiches Buch. Denn es zeigte sich bald, daß die Grenzen einer solchen Untersuchung weit über das herkömmliche Thema der Erziehung hinausgerückt werden mußten, sollte Rousseaus pädagogisch-philosophische Anthropologie in ihrer inneren Geschlossenheit sichtbar werden. Vor allem aber trat neben den systematischen Gesichtspunkt gleichberechtigt der historische. Denn man kann Rousseaus philosophische Thesen nur aus seiner Auseinandersetzung mit den philosophischen Strömungen seiner Zeit und aus seiner einzigartigen geistesgeschichtlichen Stellung zwischen der älteren, cartesianischen und der jüngeren, sensualistischen Aufklärung verstehen, als den großen Versuch einer Synthese in dem geistigen Kampfe seiner Zeit. Sein äußeres Schicksal: die Verfeindung sowohl mit den kirchlichen Autoritäten wie mit den „Philosophen“, spiegelt getreulich diese prekäre Situation und das tragische Scheitern seiner Vermittlung. Der *Émile*, von allen Werken Rousseaus der prägnanteste Ausdruck dieser Synthese, rückt damit in den Mittelpunkt der Betrachtung und wird zum Schlüssel des ganzen Systems.

Denn um ein wohlbegründetes und in sich wohlhabgestimmtes System handelt es sich bei Rousseau, sowenig dem auch die Form seiner Schriften entsprechen mag. Dies ist jedenfalls die Überzeugung der namhaftesten

neueren Rousseauinterpreten, und es ist auch das Hauptanliegen dieses Buches, die innere Systematik von Rousseaus philosophischen, theologischen und pädagogischen Gedanken darzulegen. Mancher Leser mag überrascht sein, daß ich es dabei so genau und Rousseau so beim Worte nehme! Aber es scheint mir in der Rousseauliteratur nun wahrlich genug der Pauschalurteile und einseitigen Deutungen und an der Zeit, den Texten mit der gleichen Sorgfalt nachzugehen, wie wir dies gegenüber anderen Philosophen gewohnt sind. Ich meine, wir schulden dem Denker Rousseau diese sachliche Aufmerksamkeit und dieses sorgsame Nachdenken, wir schulden ihm den Respekt, nicht vorschnell bei der einen seiner Thesen stehenzubleiben und die anderen zu übersehen oder gar von Widersprüchen zu sprechen, ehe wir nicht alles getan haben, sie aufzulösen; wir schulden ihm die Mühe, den Sinn seiner Thesen, auch der scheinbar paradoxen, nach allen Seiten zu umgrenzen, kurzum, wir schulden ihm den Versuch einer philosophischen Interpretation. Ob sich dieser Versuch lohnt, ob Rousseau wirklich ein tief-schürfender und konsequenter Denker oder nur ein großer Literat oder Visionär war, das läßt sich gerade nicht vorweg entscheiden, sondern erst bei und nach dieser gewissenhaften Interpretationsarbeit.

Damit ist der Weg einer systematischen Darstellung gewiesen. Ich weiß wohl, daß bei einer solchen Systematisierung eines zu einem großen Teil in dichterischer oder essayistischer Form vorliegenden Werkes die Gefahr besteht, daß man es in ein ihm fremdes Schema preßt. Dagegen gibt es, neben dem intellektuellen Gewissen des Interpreten, wohl nur einen Schutz: sich so eng wie möglich an den Text des Autors zu halten und ihn soweit wie möglich aus seiner Zeit zu verstehen. Gerade die Konfrontierung mit zeitgenössischen Denkern läßt die Originalität von Rousseaus Philosophie deutlich hervortreten, aber auch deren Verknüpfung mit der philosophischen Tradition. Freilich, gerade was diese historische Einordnung Rousseaus anbetrifft, in der seit Massons gelehrten Arbeiten wenig Bedeutsames mehr geschehen ist, wurde mir meine eigene Unzulänglichkeit auf Schritt und Tritt schmerzlich bewußt. Mehr als einen bescheidenen Beitrag zu diesem, seiner Natur nach unbegrenzten Thema vermochte ich daher in diesem Buche nicht zu leisten.

Ich habe mich, trotz der systematischen Intention und des systematischen Aufbaus dieser Arbeit, also bemüht, Rousseau so nahe wie möglich zu bleiben. Man erwarte darum keine prinzipielle Auseinandersetzung mit Rousseaus philosophischer und pädagogischer Anthropologie. Solange deren Verständnis noch nicht erarbeitet ist, schien mir eine solche sinnlos. Auch erfordert eine solche Auseinandersetzung, soll sie sich nicht in bloßer Kritik erschöpfen, den Aufweis einer Gegenposition, also eine eigene systematische

Darstellung. Sie hoffe ich in absehbarer Zeit vorzulegen, und daran mag dann sichtbar werden, wieweit ich der Rousseauschen Konzeption glaube folgen zu müssen und worin ich von ihr abweiche.

Zur Treue gegen einen Autor gehört auch, daß man seinem besonderen Denkstil folgt. Wenn Rousseau philosophiert, so treibt ihn nicht bloß ein theoretisches, sondern vor allem ein moralisch-pädagogisches Interesse; er will nicht nur belehren, er will raten, warnen, ermuntern. Darum gebührt in unserer Darstellung dem „Moralisten“ Rousseau das erste Wort. Dieser aber ist nur in den konkreten Einzelaussagen faßbar, was naturgemäß eine gewisse Breite der Darstellung bedingt. Aber dieses ständige Inbeziehungsetzen der großen Fragen und Doktrinen der Philosophie mit den schlichten Phänomenen und Problemen des Lebens, selbst wenn es in scheinbar recht banale Lebensweisheiten mündet, gibt dem Rousseauschen Philosophieren seinen besonderen Reiz. Ich habe mich bemüht, dem wenigstens einigermaßen gerecht zu werden und nicht nur einen Extrakt zu bieten.

Eine gewisse Vollständigkeit liegt also, ich gestehe es offen, in meiner Absicht. Nur so, glaubte ich, könne mein Buch eine wirkliche Hilfe beim Rousseau studium bilden. Dem sollen auch die zahlreichen Zitate, auch aus der zeitgenössischen Literatur, dienen, zumal die französischen Werke dem deutschen Leser naturgemäß nicht so vertraut sind. Dagegen habe ich mich in Verweisen und Zitierungen der Sekundärliteratur

Leser ist damit wenig gedient, der Autor aber kann nach einer jahrelangen Beschäftigung mit der umfangreichen Rousseauliteratur sowieso kaum unterscheiden zwischen dem, was ihm an Verständnis und Einsicht aus dem Originaltext selbst aufgegangen ist und was er direkt oder indirekt den fremden Darstellungen verdankt. Eine solche Scheidung scheint mir auch ziemlich sinnlos, weil das Eigene sich sowieso nur in dieser Auseinandersetzung und in diesem Austausch entwickeln konnte. Um so größeres Gewicht habe ich auf ein ausführliches Literaturverzeichnis gelegt.

Die angestrebte Vollständigkeit des vorliegenden Buches hatte freilich ihre Grenzen an der Kraft des Verfassers und dem Umfang des Buches. Rousseaus Staatslehre blieb, aus prinzipiellen Gründen, außer Betracht. Es blieben aber auch zwei Kapitel ungeschrieben, welche zu unserm Thema wesentlich gehören und zur Vervollständigung hinzuzudenken sind: ein Kapitel über die Natur der Frau und die weibliche Bildung und ein anderes über die Toleranz. Ihr Ort wäre im 4. und 5. Teil des Buches. Irgendwann mußte ja einmal diese Arbeit ihren wenigstens äußeren Abschluß finden, die seit mehr als acht Jahren ihren Autor schon über Gebühr in Anspruch nimmt.

Zum Schluß darf ich für
sächsischen Kultusministerium, das mir durch Beurlaubung und finanzielle

Unterstützung längere Studienaufenthalte in Genf und die Drucklegung der Arbeit ermöglichte, Herrn Prof. Bouvier, dem Direktor der Bibliothèque publique et universitaire in Genf, und vor allem Herrn Dr. Fischer, dem Direktor der Landesbibliothek Oldenburg, der in großzügiger und verständnisvoller Weise mir den oft sehr langdauernden Entleih der notwendigen Literatur ermöglichte, und endlich meinem Verleger, der das Buch in so sorgfältiger Weise herausgebracht hat. Besonderen Dank schulde ich Frl. Dr. Falcke, Assistentin am Romanistischen Seminar der Universität Göttingen, und meiner hiesigen Assistentin, Frl. Dr. Bönkel, die mir bei der Korrektur und der Herstellung der Register geholfen haben.

Oldenburg, im Mai 1959

Martin Rang

INHALT

Vorwort	7
Einleitung	15
1. Kapitel: Mensch und Werk	17
2. Kapitel: Rousseaus geistesgeschichtliche Stellung	41
3. Kapitel: Der Émile	60
Erster Teil:	
Entwicklung und Gesellschaft	93
4. Kapitel: Die genetische Methode	95
5. Kapitel: Naturzustand und Entwicklung	113
6. Kapitel: Politische Erziehung	147
Zweiter Teil:	
Der anthropologische Dualismus	171
7. Kapitel: Der anthropologische Sensualismus und seine Überwindung	173
8. Kapitel: Die beiden Epochen in Emils Entwicklung	192
9. Kapitel: Natürliche Güte und Tugend	201
10. Kapitel: Die Synthese: Weisheit und Lebenskunst	224
Dritter Teil:	
Kindheit und Jugendzeit	267
11. Kapitel: Die „Reife“ der Kindheit	269
12. Kapitel: Die leibliche Existenz	282
13. Kapitel: Das neue Jugendbild	291
14. Kapitel: Erziehung zur Liebe	300
Vierter Teil:	
Das System der natürlichen Erziehung	333
15. Kapitel: Die Idee der natürlichen Entwicklung	335
16. Kapitel: Die naturgemäße Erziehung	362
17. Kapitel: Der Bildungsgang	390

Fünfter Teil:	
Die Glaubensfrage	439
18. Kapitel: Das genetische Verständnis des Bösen und die christliche Erbsündenlehre	441
19. Kapitel: Das „Glaubensbekenntnis“	468
20. Kapitel: Gottesbegriff und Gottesbeweis	481
21. Kapitel: Theodizee und Willensfreiheit	499
22. Kapitel: Das Gewissen	523
23. Kapitel: Rousseau und die Genfer Theologen	574
Zeittafel	589
Literaturverzeichnis	593
Personenverzeichnis	609
Sachverzeichnis	614

VORBEMERKUNG

Untenstehend die Abkürzungen, nach denen die Schriften Rousseaus zitiert werden. Die übrige Literatur ist, soweit im Literaturverzeichnis aufgeführt, mit dessen Nummern angegeben; röm. Ziffer bezeichnet den Band, p. die Seite (S. dagegen einen Seitenverweis innerhalb dieses Buches).

Die französischen Texte sind der leichteren Lesbarkeit wie auch der Einheitlichkeit wegen in der heutigen Schreibweise wiedergegeben. Da nämlich nur ein Teil von Rousseaus Schriften in der Originalorthographie ediert ist, ergäbe sich beim Zitieren eine willkürliche Mischung originaler und heutiger Schreibweise.

Conf.	Confessions
C. G.	Correspondance générale
C. S.	Contrat social
Dial.	Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues
Éc.pol.	Économie politique
Ém.	Émile
N.H.	Nouvelle Héloïse
Prof.	Profession de foi du vicaire savoyard, Ausg. von Masson
Rêv.	Rêveries du promeneur solitaire

Die Unterteilung dieser Schriften wird mit römischen Ziffern bezeichnet, also Conf. VIII = 8. Buch der Confessions, N.H. V, III = 3. Brief des 5. Teiles der Nouvelle Héloïse.

Zitiert wird i. a. nach der Edition H a c h e t t e, abgekürzt mit H. und Zahl des Bandes. Nur beim Émile, der den gesamten 2. Band dieser Ausgabe einnimmt, ist die den Band angegebende Zahl fortgelassen; also Ém. III, p. 160 = Émile, 3. Buch, p. 160 der Ed. Hachette.

Für die sonstigen Ausgaben gelten folgende Abkürzungen:

M.	M o r n e t, kritische Ausgabe der Nouvelle Héloïse (Lit.-Verz. Nr. 10)
R.	R a y m o n d, kritische Ausgabe der Rêveries (Lit.-Verz. Nr. 13)
Vaugh.	V a u g h a n, Political Writings of J.-J. Rousseau (Lit.-Verz. Nr. 9)
Ann.	Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau

EINLEITUNG

MENSCH UND WERK

1. Wenige Männer der abendländischen Geistesgeschichte haben das Interesse derart auf ihre Person gelenkt wie Jean-Jacques Rousseau. Er selber hat durch seine autobiographischen Schriften das Seinige dazu getan und die Nachwelt ist ihm auf diesem Wege willig gefolgt. Nicht, als ob sein Schicksal, außer seiner etwas abenteuerlichen Jugendgeschichte, ihn so interessant gemacht hätte; die Suggestion, die von dem Menschen Rousseau ausgeht, liegt nicht im Reichtum der Lebensereignisse, sondern in der Intensität und Tiefe seines Erlebens, und dieses erweist sich denn auch nirgends so groß als da, wo dieses Erleben nur ganz alltägliche und durchschnittliche Ereignisse zum Gegenstande hat, ja seinen Inhalt sozusagen aus sich selbst schöpft. Die Meditationen in Rousseaus letztem und vielleicht schönstem Werk, in den „*Rêveries du promeneur solitaire*“, sind dafür das sprechendste Beispiel. Gefühl und Phantasie machen die Stärke von Rousseaus Persönlichkeit und den Reichtum seines Lebens aus. „Träumerei“ war eines seiner Lieblingsworte, mit dem er nicht nur die Erzeugnisse seiner dichterischen Einbildungskraft oder seiner psychologischen Selbstreflexionen bezeichnete, sondern auch ein so objektives Werk wie den *Émile*¹. Wenn er über sich und seine Wesensart reflektierte, dann hob er stets diese Seite hervor: er spricht von seiner Feinfühligkeit und Empfindsamkeit, von seiner Liebesfähigkeit und Liebessehnsucht, von der Glut seiner Leidenschaft oder von der Güte seines Herzens, er spricht von seiner Vorliebe für die Einsamkeit und das einfache Leben, von seinem Unabhängigkeitsverlangen, seiner Tugendbegeisterung und Frömmigkeit, kurzum von allen möglichen Eigenschaften und Neigungen — nur

¹ Schon in der Vorrede zum *Émile* spricht Rousseau von diesem Buch als einer „Träumerei“ (*Ém. p. 2*), und braucht auch sonst diesen Ausdruck gern für seinen Erziehungsroman. So im Brief an Vernes vom 29. Nov. 1760 (C. G. No. 930; V, 272), an Moultou vom 29. Mai 1761 (C. G. No. 1079; VI, 137). Vgl. auch *Ém. II*, p. 81: „Man wird sagen, daß auch ich träume; ich gebe es zu, aber, wovor sich die andern wohl hüten: ich gebe meine Träume als Träume und überlasse es dem Leser, ob sie ihm etwas Nützliches zu enthalten scheinen.“ Vgl. das Kapitel „*La Rêverie*“ bei Ravier (102) I, 184ff.

nicht von seinem Hang zum Philosophieren! „Ich habe zuweilen tief gedacht, aber fast immer wider Willen und wie aus Zwang. Die Träumerei entspannt mich und macht mich glücklich, die Reflexion ermüdet mich und macht mich traurig; denken war für mich stets eine mühevoll e Beschäftigung und ohne Reiz.“²

Nach Rousseaus eigener Selbstbeurteilung hätte man in ihm also eher einen Dichter als einen Denker zu sehen. Sein ganzes Werk wäre, mit Goethe zu sprechen, eine große Konfession, in der sich Dichtung und Wahrheit, Traum und Wirklichkeit mischen. Selbstbiographie und Selbstanalyse, der Roman, höchstens noch einzelne Reflexionen, das wäre das gegebene Genre seiner Schriftstellerei, aus dem er sich nur in einer seltsamen Selbsttäuschung auf das ihm so fremde

denn auch Faguet beurteilt: „Rousseau ist einer jener verführerischen und gefährlichen Männer, bei denen die Einbildungskraft und die Empfindsamkeit vorherrschen und die Vernunft, den gesunden Menschenverstand, die Fähigkeiten der Reflexion, der Analyse und der Beobachtung ersticken. Das besagt: er ist ein Dichter, und es ist sehr wahr, daß er einer der größten Dichter unseres Volkes gewesen ist. Nur daß dieser Dichter in einem Jahrhundert der Theorien, der Systeme und des Raisonnements geboren wurde und darum unter dem Einfluß seiner Zeitgenossen seine Dichtung in das Gewand von Systemen und Theorien gekleidet hat.“³ „Seine Werke sind in der Tat er selber, und, was seltener ist, sind nichts als er selber. Er ist vor allem ein Mann der Einbildungskraft: alle seine Werke sind Romane. Er hat den Roman der Menschheit geschrieben: es ist der Discours über die Ungleichheit; den Roman der Soziologie: es ist der Contrat; den Roman der Erziehung, und das ist der Émile; einen Roman des Gefühls, und das ist die Nouvelle Héloïse; den Roman seines eigenen Lebens, und das sind die Confessions.“⁴ Ein anderer bedeutender französischer Literaturhistoriker, der sich nicht weniger intensiv, aber mit mehr Liebe und Verständnis mit Rousseau beschäftigt hat, G. Lanson, urteilt ebenso: „Unter all den Intellektuellen, die ihn umgeben, ist Rousseau ein Mensch des Gefühls (*un sensitif*). Mitten unter Leuten, die beschäftigt sind zu denken, ist er damit beschäftigt, sich zu freuen und zu leiden. Andere waren durch die Analyse zu der Idee des

² Rêv. VII; R. p. 106.

³ (142) p. 398. Ebenso Giraud: ... une intelligence assez vive et compréhensive, profonde même, mais *incapable de logique et de pensée abstraite*, et qui n'acueille les idées qu'en les transformant en émotions (63) p. 93.

⁴ *ibid.* p. 333. Gewiß hat Faguet später positiver über den „Denker“ Rousseau geurteilt: ist doch dies der Titel eines Rousseau allein gewidmeten Buches („Rousseau penseur“, 1912 erschienen, während die andere Schrift: *Le dixhuitième siècle*, von 1890 ist). Aber auch in dem späteren Buch spricht er Rousseau die Fähigkeit zu philosophischer „Analyse“ ab. (29) p. 404.

Gefühls gekommen; Rousseau besitzt durch sein Temperament die Wirklichkeit des Gefühls; jene schreiben gelehrte Abhandlungen, er lebt: sein ganzes Werk hat darin seinen Ursprung.“ „Der Naturmensch, der Wilde, er ist es selbst gewesen, er hat es selbst gelebt, ehe er es beschrieben hat . . . Man muß daher Rousseau leben sehen, ehe man ihn sprechen hört.“⁵ „Das Werk von Jean-Jacques ist im höchsten Maße individualistisch. Seine ganze Lehre stammt aus der besonderen Konstitution seines Ich und den Umständen, unter denen dieses Ich mit der Gesellschaft in Berührung gekommen ist.“⁶ In einem Aufsatz, in dem er, u. a. gegen Faguet, die Einheit des rousseauschen Werkes verteidigt, sieht er diese Einheit, angesichts der logischen Widersprüche, letztlich doch nur in der Subjektivität des Autors begründet: „Man muß all diese Fragen aus dem Bereich der reinen Logik in die Welt der Seele hinabführen, dann wird das, was man, abstrakt betrachtet, als Widerspruch bezeichnen müßte, nicht mehr widerspruchsvoll erscheinen“⁷; und mit einer jener unnachahmlichen Wendungen, an denen die Analysen Lansons reich sind, gibt er das Stichwort dieser Art von Rousseauinterpretation: «*Ses doctrines les plus abstraites sont les prolongements des ses émotions.*»⁸ Ähnlich urteilt Groethuysen: „Das ganze Werk Rousseaus ist in gewisser Weise eine Konfession, ein Versuch, sich selbst zu beschreiben . . . Die Vision des natürlichen Menschen unter all den verschiedenen Formen, die sie annimmt, ist der ideale Ausdruck seiner Persönlichkeit.“⁹

Auch die neueste deutsche Rousseauarbeit, die von Röhrs, folgt im wesentlichen dieser biographisch-psychologischen Methode. Auch Röhrs glaubt, daß man „Leben und Werk nicht trennen“ dürfe, daß man das Werk nur verstehen könne, wenn man „bis auf die intimsten Herzensregungen dieses Menschen“ zurückgehe¹⁰, daß die Frage: „Wer bin ich selbst?“ die zentrale Frage seines Lebens und seines Werkes gewesen sei und deren wechselseitige Einheit bildet¹¹. Darum, und nicht nur aus äußeren Gründen, stellt Röhrs der Interpretation der Schriften eine Darstellung des Lebens voran („die existentiellen Bezüge des Werkes“) und faßt seine Gesamtdeutung in das Begriffspaar „Vision und Wirklichkeit“.

Derselbe Grundgedanke ließe sich bei anderen Rousseauinterpreten aufweisen, aber es kommt mir hier nicht auf eine kritische Auseinandersetzung mit der Rousseauliteratur an, sondern auf das methodische Prinzip. Dieses Prinzip, uns aus der Literaturgeschichte hinlänglich bekannt, freilich gerade dort längst überwunden, wird hier auf ein theoretisches Werk angewandt

⁵ (152) p. 763.

⁷ (43) p. 29.

⁹ (33) p. 38.

¹⁰ (50) p. 14.

⁶ *ibid.* p. 775.

⁸ *ibid.* p. 9.

¹¹ *ibid.* p. 229.

und dessen objektive Bedeutung eben damit in Frage gestellt. Denn die biographisch-psychologische Methode hat offenbar nur da ihre Berechtigung, wo das literarische Werk nicht allein aus sich selbst, sondern erst als Ausdruck eines dahinterstehenden Lebens zu begreifen ist. Das gilt z. B. für alle Confessions- und Memoirliteratur, und es ist denn auch unverkennbar, daß bei dieser Rousseauinterpretation die autobiographischen Schriften Rousseaus als Ausgangspunkt und Richtschnur gedient haben.

2. In diesem Verfahren aber steckt ein Trugschluß. Denn Rousseaus autobiographische Schriften sind sämtlich nach seinen theoretischen Schriften entstanden. Denn auch das erste dieser „Bekenntnisse“, die vier großen Briefe an Malesherbes vom Januar 1762, ist erst nach Vollendung des *Émile* geschrieben. In jener Zeit taucht dann auch die Idee einer eigentlichen Selbstdarstellung und -biographie auf, die ihre erste Verwirklichung in den *Confessions* fand¹². Es besteht also der Verdacht, daß das Selbstporträt Rousseaus von vornherein nach dem Schema seines philosophischen Menschenbildes stilisiert ist und daß die behauptete Identität von Mensch und Werk eine nachträgliche Konstruktion darstellt. Das gilt vor allem für die *Dialogues*, welche diese Identität recht eigentlich zu ihrem Thema haben. Denn in dem fortlaufenden Zwiegespräch zwischen dem Franzosen und Rousseau geht es ja um nichts anderes als um den scheinbaren Widerspruch zwischen dem Menschen Jean-Jacques und dem Autor seiner Schriften. Jean-Jacques ist danach selber der „natürliche Mensch“, den er in seinen Büchern beschrieben hat¹³. „Woher sollte denn auch der Maler und Apologet der heute so entstellten und verleumdeten Natur sein Modell genommen haben, wenn nicht aus seinem eigenen Herzen? . . . Mit einem Wort, um uns derart den ursprünglichen Menschen zu zeigen, mußte ein Mensch sich selbst malen, und wäre der Verfasser nicht ebenso einzigartig wie seine Bücher, so hätte er sie niemals geschrieben.“¹⁴ Diese Identifizierung setzt sich im übrigen

¹² Es existiert unter den nachgelassenen Manuskripten ein Fragment: „*Mon portrait*“, erstmalig von Streckeisen-Moultou, vollständig von Dufour veröffentlicht (Ann. IV, 1908, p. 271 ff.), das offensichtlich eine Vorarbeit oder ein Nebenprodukt der *Confessions* ist. Dufour nimmt an, daß es 1761—1762 geschrieben sei; jedenfalls entstand es nach dem *Contrat social*, auf den Rousseau mit einer Bemerkung anspielt. Eine frühere Schrift dagegen, die man gern in einem Atem mit den autobiographischen Schriften nennt: die *Vorrede zu Narcisse* (1753), trägt einen völlig anderen Charakter. Zwar handelt es sich auch in ihr wie in den späteren um eine Selbstrechtfertigung, hier gegen den Vorwurf, seine im 1. *Discours* ausgesprochene Verurteilung der Künste werde durch seine eigene Tätigkeit als Opern- und Komödiendichter widerlegt — aber diese Selbstrechtfertigung erfolgt in rein sachlicher Argumentation, ohne daß Rousseau dabei im geringsten Bezug nähme auf seine persönliche Eigenart und Lebensweise.

¹³ *En un mot, comme j'ai trouvé dans ses livres dans lui l'homme de ses livres. Dial. II; H. IX, 239.*

¹⁴ *Dial. III; p. 288.*

erst nach und nach bis zur vollen Konsequenz durch. Die Confessions z. B. sind darin noch durchaus nicht folgerichtig. Zwar schreibt sich Rousseau auch in ihnen Einzigartigkeit des Charakters zu: „Ich bin nicht wie die anderen“ — gleich damit beginnt er ja seine Selbstdarstellung¹⁵. Aber diese Einzigartigkeit bedeutet doch eher Anomalie als reine Natürlichkeit. So betont Rousseau seine sexuellen Absonderlichkeiten, die Unkindlichkeit seiner Kindheit, die vielfachen inneren Widersprüche in seinem Wesen, wie z. B. den Widerspruch von männlichem Stolz und weiblicher Empfindsamkeit¹⁶, von Gefühl und Intellekt¹⁷.

Man hat daher gegen Faguets These, Rousseau habe im *Émile* sich selbst dargestellt, geradezu die Gegenthese aufgestellt, er habe den *Émile* „im Widerspruch zu seiner eigenen Kindheit“ geschrieben¹⁸. Aber obwohl dies zweifellos der Wahrheit näher kommt, darf man es wiederum nicht so verstehen, als bilde dieser Widerspruch das eigentliche Motiv für die Entstehung und Gestaltung seiner Erziehungstheorie, als habe er sich gewissermaßen durch seinen Erziehungsroman von seiner eigenen inneren Fehlentwicklung befreien wollen. Denn dann hätte Rousseau unter der Erinnerung an seine angeblich verfehlte Kindheit leiden müssen. Die Confessions beweisen das Gegenteil. Nicht nur, daß Rousseau dort behauptet, er sei bis zu seinem 12. Lebensjahre mit großer Liebe und Sorgfalt erzogen worden, sogar seine späteren Jahre der Vagabondage und seines Verhältnisses zu Frau v. Warens werden dort mit solcher Liebe und Beglückung geschildert, daß kaum je der Gedanke aufkommt, wie unnatürlich und unselig diese Jugendzeit gewesen sei. Ist daher Emils Kindheit und Jugendzeit in spürbarem Gegensatz zu Rousseaus eigener Kindheit und Jugendzeit geschildert, so doch keineswegs bewußtermaßen als Gegenbild. Trotz der mancherlei Reminiszenzen und autobiographischen Reflexionen, die der *Émile* enthält, ist er als Gesamtkomposition vom Erleben seines Autors unabhängig.

Das, was für den *Émile* gilt, gilt aber für alle philosophischen Schriften Rousseaus. Das theoretische Werk Rousseaus, das in der kurzen Spanne von 1749 bis 1760 entstand, ist nicht aus den Erfahrungen seines Lebens hervorgewachsen, weder als deren Ausdruck noch als deren Widerpart. Man vergißt allzu leicht, daß Rousseaus selbständige denkerische Arbeit mit einer so unpersönlichen Materie wie der politischen Theorie begann und daß diese sein

¹⁵ Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vauz pas mieux, au moins *je suis autre*. Conf. I; H. VIII, 1.

¹⁶ Vgl. Conf. I; p. 6 (s. S. 203).

¹⁷ Vgl. das Zitat S. 28.

¹⁸ So Ravier (102) I, 210.

Liebblingsgegenstand blieb¹⁹. Man vergißt, daß das Leben in einsamer Natur erst in späterer Zeit Rousseaus Ideal wurde. Im literarischen Werk tritt die Kritik am städtischen Leben erst im 2. Discours und im Brief an Voltaire hervor und spielt erst in der Nouvelle Héloïse eine entscheidende Rolle. Diejenigen begehen also einen Anachronismus, die als Motiv für Rousseaus Kulturkritik den Widerwillen gegen Paris und das Heimweh nach dem ländlichen Frieden von Charmettes vermuten²⁰.

Kritisierte er die entartete Kulturgesellschaft, so stellte er ihr im 1. Discours nicht die Idylle des Naturzustandes oder des ländlichen Lebens gegenüber, sondern den patriotischen Heroismus der Spartaner und Römer. Plutarchs „Heldenleben“ und keine Geßnersche Idylle hat für das Gegenbild der Entartung Modell gestanden. Gewiß hat Rousseau dieses Ideal männlicher Einfachheit und Tugend, hat er die Verachtung von Luxus und Raffinement nicht bloß gedacht, sondern gefühlt und insofern „erlebt“, aber dieses Erleben war selbst rein imaginativer Art. Abgesehen von seinem Gedankenleben führte er damals in Paris ein Leben ohne Konflikte und ohne Sehnsucht nach Veränderung: „Die Zukunft interessierte mich nicht oder interessierte mich nur als die verlängerte Gegenwart; ich wünschte mir nichts als deren Dauer“, sagt er von seiner damaligen Lebensstimmung²¹.

¹⁹ Des divers ouvrages que j'avais sur le chantier, celui que je méditais depuis longtemps, dont je m'occupais avec le plus de goût (!), auquel je voulais travailler toute ma vie, et qui devait, selon moi, mettre le sceau à ma réputation, était mes *Institutions politiques*. Il y avait treize à quatorze ans que j'en avais conçu la première idée, lorsqu'étant à Venise j'avais eu quelque occasion de remarquer les défauts de ce gouvernement si vanté. Conf. IX; H. VIII, 288. Rousseau war in Venedig vom September 1743 bis August 1744; der Beginn der politischen Studien lag also, vom Jahre 1756 aus gerechnet, tatsächlich etwa 13 Jahre zurück. Ernsthaft begonnen aber hat Rousseau mit seinen Studien und ersten Niederschriften wohl erst um 1750, als mit dem 1. Discours sein Interesse für die allgemeine Geschichte der Moral erwacht war. So fährt Rousseau denn auch an der angeführten Stelle fort: Depuis lors mes vues s'étaient beaucoup étendues par l'étude historique de la morale.

²⁰ Das gilt selbstverständlich auch für Rousseaus eigene Beurteilung seiner damaligen Stimmung, wie sie sich in den *Confessions* findet. Wenn er nämlich dort, zu Anfang des 9. Buches (H. VIII, 286) behauptet, er habe die ganze Zeit über, in Venedig so gut wie in Paris, seine „teueren Charmettes“ und das „süße Leben“ dort bedauert, so findet sich weder in seinen damaligen Schriften noch in seinen Briefen auch nur der leiseste Hinweis auf eine solche versteckte Sehnsucht, ganz abgesehen davon, daß ein gelegentlicher Lobpreis des Landlebens und eine entsprechende Kritik am Stadtleben so sehr im Zuge der Zeit lag, daß man daraus allein nicht die geringsten Schlüsse ziehen könnte. Ich bin daher überzeugt, daß Rousseau, ähnlich wie er sein späteres Mißtrauen gegen seine damaligen Freunde in jenes noch ungetrübte Miteinanderleben hineinprojiziert hat; so auch sein späteres Bedürfnis nach ländlichem Leben und Natureinsamkeit fälschlich auf seine Pariser Jahre übertragen hat. Liebt er damals die Natur, so liebte er sie genau so, wie sie die Pariser selbst liebten, z. B. seine Gönner Dupin, auf deren Schloß Chenonceaux er die Sommermonate zubrachte. Vgl. aber auch S. 35.

²¹ Conf. VII; p. 236.

3. Es kann auch keine Rede davon sein, daß Rousseau mit seinen gesellschaftskritischen Schriften, also insbesondere den beiden Discours, sich seinen Pariser Freunden entfremdet habe. Man darf sich diesen Kreis in seinen Meinungen nicht allzu einhellig vorstellen; Meinungsverschiedenheiten zu vertragen gehörte zum guten Ton der Toleranz. Die Enzyklopädisten haben viele Jahre noch — bis es zum offenen Bruche kam, der in der Hauptsache von Rousseau selber ausging — Rousseau als den ihren angesehen, auch wenn sie sich von seiner radikalen Kulturkritik distanzieren. Kennzeichnend dafür ist nicht nur die höfliche und respektvolle Art, mit der d'Alembert in seinen berühmten Discours préliminaire der Enzyklopädie (1751) Rousseaus Gesellschaftskritik entgegentrat²², sondern z.B. eine Exklamation Diderots, die sich in seinem erst 1755 erschienenen Artikel „Encyclopédie“ findet und die zeigt, wie emphatisch sich Diderot noch damals zu Rousseaus Freundschaft öffentlich bekannte: „O Rousseau! Mein teurer und würdiger Freund! Ich habe es niemals über mich gebracht, mich Deinem Lobe zu entziehen. Denn ich fühlte, wie es meinen Sinn für die Wahrheit und meine Liebe zur Tugend stärkte.“²³

Im übrigen war ja Gesellschaftskritik ein wesentliches Anliegen der Enzyklopädisten selbst. Schon vor dem 1. Discours hatte Diderot seinem lasziven Roman „Lex bijoux indiscrets“ (1748) eine Reihe scharfer kulturkritischer Betrachtungen eingefügt. Es war, so möchte ich glauben, auch nicht so sehr die Radikalität von Rousseaus Kulturkritik, durch die er sich von seinen philosophischen Freunden unterschied, als ihr Ton; daß sie so wenig geistreich-überlegen, daß sie so pathetisch und moralisierend, kurzum so „ernst“ war. Was gerade für Diderot stets intellektuelles Spiel blieb, ein freies Schalten mit überraschenden Behauptungen, kühnen Hypothesen, radikalen Konsequenzen, das wird bei Rousseau zu schwerblütigem Ernst. Nicht umsonst nannte ihn Frau v. Epinay ihren „Bären“. Rousseaus Kritik ist denn auch (wie die Schillers) satirisch und nicht ironisch; sie sucht die Entrüstung und das Gewissen zu wecken. Das gibt dem 1. Discours seinen rhetorischen Schwung, bedingt freilich auch seine gedankliche Schwäche²⁴. Aber gerade dieses Pathos lernte Rousseau in der Folge mehr und mehr ablegen und befeißigte sich einer sachlichen Argumentation und Analyse. Schon

²² „Hier ist vielleicht der Platz, die Angriffe zurückzuweisen, die ein beredter und philosophischer Schriftsteller vor kurzem gegen die Wissenschaften und Künste gerichtet hat, die er anklagt, sie verdürben die Sitten. An der Spitze eines Werkes wie diesem hier stünde es uns schlecht an, diese Meinung zu teilen. Der verdienstvolle Mann, von dem wir sprechen, hat im übrigen unserem Unternehmen selbst seine Zustimmung gegeben durch den Eifer und den Erfolg, mit dem er an ihm mitgearbeitet hat. (170) I, 82.

²³ (195) XIV, 485.

²⁴ Rousseau selbst hat über den 1. Discours sehr streng geurteilt: „Dieses Werk, das zwar voll von Wärme und Kraft ist, ermangelt absolut der Logik und Ordnung; von allen Werken meiner Feder ist es das gedanklich schwächste.“ Conf. VIII; p. 250.

die sich an den 1. Discours anschließenden polemischen Schriften zeigen eine fortschreitende Klarheit und Tiefe des Raisonnements; vollkommen gelang ihm diese Versachlichung und Vertiefung erst im 2. Discours, seinem ersten unbestrittenen Meisterwerk, und gerade diese Schrift war, wie Rousseau uns berichtet, von allen seinen Schriften am meisten nach dem Geschmacke Diderots²⁵. Rechnet man hinzu, daß in die Zeit nach 1750 auch Rousseaus wichtigste politische Studien fallen, dann wird man diese Zeit als die gedanklich fruchtbarste und eigentlich entscheidende Entwicklungsperiode seines philosophischen Denkens betrachten müssen. In dieser Zeit aber lebte Rousseau das Leben eines jungen, aufstrebenden und zukunftsicheren Pariser Literaten, ohne die geringste Spannung, vielmehr in herzlichstem Einvernehmen mit Diderot und ähnlichen jungen Intellektuellen²⁶. Mit ihm und Condillac traf er sich allwöchentlich in einem Restaurant des Palais Royal. Die jungen Paare besuchten sich: „Er hatte eine Nannette und ich eine Therese.“ Die Schilderung, die Rousseau in den Confessions von seinem damaligen Leben gibt, vermag uns noch den Reiz dieses äußerlich so bescheidenen, aber durch Unabhängigkeit, geistige Überlegenheit und Fruchtbarkeit beschwingten Lebens nachempfinden zu lassen, worin auch der Übermut nicht fehlte²⁷, wie u. a. das von ihm verfaßte Vorwort des „*Per sif leur*“ Zeugnis ablegt, einer Zeitschrift, die er mit Diderot gemeinsam herausgeben wollte²⁸.

4. Die Dissonanz, die in dieses glückliche Leben trat, kam, so seltsam es klingt, nicht aus dem Leben, sondern aus dem Gedanken. Es waren seine

²⁵ De ces méditations résulta le Discours sur l'inégalité, ouvrage qui fut plus du goût de Diderot que tous mes autres écrits, et pour lequel ses conseils me furent le plus utiles. Conf. VIII; H. VIII, 277.

²⁶ Vielleicht ein wenig zu überschwänglich, im wesentlichen aber doch richtig urteilt über das damalige Verhältnis von Rousseau und Diderot K. Rosenkranz: „Man kann nicht zweifeln, daß das Verhältnis von Diderot und Rousseau ein aufrichtiges, glückliches, von echter Freundschaft beseeltes war. Wenn Diderot an Kenntnissen Rousseau überlegen war, wenn er für ihn in so vielen Dingen zum Führer werden konnte, so brachte dies gerade recht lebendige Anregung in ihren Umgang. Beide liebten die persönliche Unabhängigkeit über alles; beide fühlten die Unnatur, in welche die Gesellschaft sich verloren hatte, auf das tiefste; beide hatten sich aus der Dunkelheit heraufgearbeitet, beide stammten aus dem Volke . . . Beide hatten ihr Schicksal mit dem von Frauen verknüpft, die in ihrer Bildung ihnen zu ungleich waren, um sie irgend in ihren Bestrebungen verstehen zu können, so daß ihr häusliches und ihr außerhäusliches Leben zwei ganz verschiedene Welten darbot; beide waren sentimental und pathetisch. Die großen Verschiedenheiten, die zwischen ihnen obwalteten, entwickelten sich erst allmählich. In der Zeit, von welcher wir jetzt reden, herrschte zwischen den Freunden die innigste Harmonie, und die Schatten, welche Rousseau in seinen „Confessions“ auch jetzt schon darauf spielen läßt, sind künstliche, die aus der späteren Verstimmung stammen“ (198) I, 93.

²⁷ C'étaient des rires inextinguibles, nous étouffions. Ceux qui, dans une lettre qu'il leur a plu m'attribuer, m'ont fait dire que je n'avais ri que deux fois dans ma vie, ne m'ont pas connu dans ce temps-là . . . Conf. VIII; H. VIII, 252.

²⁸ Vgl. H. XII, 294 ff.

neuen kulturkritischen Ideen, die das bisherige Leben abwerteten und jene Lebensreform im Gefolge hatten, die dann zu wachsender Entfremdung und schließlich zum Bruch mit seinen damaligen Freunden führte. Während eines Krankenlagers quälte ihn der Widerspruch zwischen den philosophischen Anschauungen, die er öffentlich vertrat, und dem Leben, das er persönlich führte, und er faßte den Entschluß, sein Leben nach seinen Prinzipien umzugestalten²⁹. Wirtschaftliche Unabhängigkeit und Einfachheit der Lebensführung sind die ersten Folgerungen, die er zieht; daß er Paris verlassen wolle, davon ist zunächst noch nicht die Rede. Denn gelegentliche Ausflüge aufs Land, einsame Waldspaziergänge, bei denen er über sein „großes System“ meditiert, fallen durchaus nicht aus dem Rahmen des gesellschaftlichen Lebens jener Zeit; gerade Diderot, der doch Rousseaus Übersiedlung nach der Ermitage nie gebilligt hat, liebte solche Landausflüge und -aufenthalte sehr. Aber die „Reform“ seines Lebens, über die die Freunde wohl lächeln oder spotten mochten, war von ihm genau so ernsthaft, unbedingt und rückhaltlos gemeint wie seine Gesellschaftskritik. Ja, jetzt zeigte sich eigentlich erst, was diese bedeutete: mit der Umwertung der Werte zugleich eine Umkehr des Lebens. In jener Zeit mag in Rousseau das eigentümliche Sendungsbewußtsein entstanden sein, in dem sich Person und Sache, Mensch und Werk bis zur Unlöslichkeit zu vereinigen scheinen³⁰. Es war ein Hochgefühl und ein Rausch eigener Art, der wie mit einem ungeheuren Schwung ihn über sich selbst hinaushob und aus dem schülerhaften Novizen des Diderotkreises jenen eigenwilligen Apostel machte, der nun allerdings in keinen Kreis und in kein Lager mehr hineinpaßte. Rousseau hat in den Confessions eine sehr eindrucksvolle Schilderung dieser seiner inneren „Revolution“ gegeben. „Dieser Rausch hatte in meinem Kopfe begonnen, aber er war in mein Herz übergegangen“ — man beachte die Reihenfolge³¹! „Ich war wirklich verwandelt; meine Freunde, meine Bekannten kannten mich nicht wieder. Ich war nicht mehr dieser schüchterne, eher verlegene als bescheidene Mann, der nicht wagte, sich vorzustellen oder zu sprechen, den ein Scherzwort außer Fassung brachte, der Blick einer Frau erröten ließ. Kühn, stolz, unerschrocken, zeigte ich überall eine um so größere Sicherheit, als sie schlicht war und mehr in meiner Seele als in meinem Benehmen lag. Die Verachtung, die meine tiefen Betrachtungen mir für die Sitten, die

²⁹ Vgl. Conf. VIII; H. VIII, 257.

³⁰ Dies Sendungsbewußtsein stellt Burgelin an den Anfang seiner Darstellung, weil er in ihm, nicht zu Unrecht, die Verknüpfung von Werk und Mensch sieht. Aber man darf nicht vergessen, daß es auf einer zunächst von seiner Person unabhängigen „Berufung“ gründete — der Inspiration von Vincennes — und sich erst nach und nach als persönliches Sendungsbewußtsein herausgebildet hat. Stark mitgewirkt haben dabei sowohl seine plötzliche Berühmtheit (vgl. die Anmerkung 32) wie seine Verfolgung.

³¹ Ähnlich: *Mes sentiments se montèrent, avec la plus inconcevable rapidité, au ton de mes idées.* Conf. VIII; H. VIII, 249.

Grundsätze und Vorurteile meines Jahrhunderts eingeflößt hatten, hatten mich gegen die Spöttereien derer gefeit, die darin befangen waren, und ich zerdrückte ihre kleinen Bonmots mit meinen Sentenzen, wie man ein Insekt zwischen den Fingern zerdrückt. Welche Wandlung! Ganz Paris war voll von den schneidenden und bissigen Sarkasmen des Mannes, der zwei Jahre vorher und zehn Jahre später nie die Sache finden konnte, die er hätte sagen, nie das Wort, das er hätte wählen sollen. Suchte man einen Zustand, der von allen in der Welt meinem Naturell am meisten entgegengesetzt wäre, so könnte man gerade diesen und keinen anderen finden.“³²

Nicht der Gedanke spiegelt also hier das Leben, sondern das Leben richtet sich nach dem Gedanken; nicht das Werk entspringt und entspricht dem Menschen, sondern der Mensch wird vom Werke umgeschaffen, um, nach dessen Vollendung, in seine alte Natur zurückzufallen, aus der er nur durch den geistigen Elan erhoben worden war. Gewiß, ich bezweifle nicht, daß das Leben in gesellschaftlicher Unabhängigkeit, in ländlicher Einsamkeit und Einfachheit weitgehend seiner persönlichen Vorliebe entsprach, aber meine, wir dürften darüber nicht vergessen, wie gewollt und „stilisiert“ dieses Leben war — bis in die Extravaganzen der Kleidung hinein — und daß es mindestens ebenso von allgemeinen Maximen als von individuellen Neigungen bestimmt wurde. Rousseau glaubte es der Wahrhaftigkeit seiner philosophischen Mission schuldig zu sein, so und nicht anders zu leben; er sah sich und sein Leben von nun an mit den Augen des Publikums, dem er, wie er in den Confessions schreibt, Rechenschaft für das kleinste Detail seines Lebens schuldig wäre³³. Er spielt gerade als „solitaire“ eine Rolle und weiß um die Verantwortung, die er dieser Rolle schuldig ist. Daher ist er beispielsweise so ängstlich bedacht, seine Unabhängigkeit gegenüber den Aristokraten zu wahren, von deren Gunst und Freundschaft er sich doch so gerührt fühlte,

³² Conf. IX; H. VIII, 298. Im übrigen folgte die „Reform“ der „Inspiration“ von Vincennes und der Niederschrift des 1. Discours erst in weitem Abstand. Das Erlebnis von Vincennes fiel in den Oktober 1749, die Veröffentlichung des preisgekrönten Discours und Rousseaus Krankheit in den November 1750; im Februar 1751 verzichtete Rousseau auf seine Stellung bei Francueil. Zwischen der „Inspiration“ und der „Reform“ lag also ein Zeitraum von mehr als einem Jahr, während dessen Rousseau, wie er in den Confessions gesteht, an seinen Discours gar nicht mehr dachte. Vgl. Conf. VIII; H. VIII, 252. Mir scheint daraus zweierlei zu folgen: 1. Die „Inspiration“ mit ihrer Gesellschaftskritik setzt sich erst nach und nach durch. Rousseau hat den Vorgang seiner Wandlung, der sich in Wahrheit durch Jahre hindurchzieht, stark dramatisiert. Wenn wir daher die „Stunde“ von Vincennes im folgenden als die Geburtsstunde von Rousseaus Philosophie bezeichnen, so geschieht dies nur in Repräsentation der in Wahrheit langsamen inneren Wandlung. 2. Ausschlaggebend für seine „Reform“ war der Erfolg des 1. Discours! Das heißt aber, daß er diese Reform von vorneherein im Hinblick auf das Publikum durchführt, vor dem er sich von nun an verantwortlich fühlt.

³³ Dans l'entreprise que j'ai faite de me montrer entièrement au public, il faut que rien de moi ne lui reste obscur ou caché, il faut que je me tienne incessamment sous ses yeux. Conf. II; H. VIII, 41.

etwa gegenüber dem Marschall von Luxembourg, als dieser ihm in dem „Kleinen Schloß“ von Montmorency Gemächer anbot, die Rousseau unter keinem Preis als Wohnung, sondern nur als Arbeitsraum annehmen wollte. „Ich bin mir sehr klar darüber“, schreibt er an den Marschall, „daß für Sie mein Aufenthalt hier nichts bedeutet; für mich aber ist er von weittragender Konsequenz. Denn ich weiß, wenn ich hier nur eine Nacht zugebracht hätte, so würde das Publikum, ja vielleicht die Nachwelt von mir für diese einzige Nacht Rechenschaft fordern.“³⁴ So wenig spontan, derart Sklave seines Rufes und Ruhmes konnte Rousseau sein; er war eben nicht nur, er wollte und mußte sein der „natürliche Mensch“, den er als Philosoph entdeckt hatte.

Wie hier das persönliche Leben bewußt nach dem Lebensideal gestaltet wird, so hat zuweilen auch dieses Lebensideal unwillkürlich gewisse Erlebnisse zur Folge gehabt, so daß man sagen könnte, Rousseau habe nachgelebt, was er vorgedacht und vorgefühlte hatte. Wir werden von einem uns besonders interessierenden Falle solcher Realisierung des Gedanklichen später noch ausführlicher handeln: ich meine die Reue über sein so unväterliches Verhalten gegenüber seinen Kindern, die ihm während der Arbeit am *Émile* überkam (vgl. S. 82 f.). Ein noch frappanteres Beispiel bietet seine Liebe zu Frau von Houdetot. Rousseau hatte die *Nouvelle Héloïse* zum großen Teil geschrieben, und zwar insbesondere die ersten Teile, die die Schilderung der eigentlichen Liebesleidenschaft enthalten, als diese ihn selbst packte. Seine Liebe zu Frau von Houdetot ist also nicht Ursprung, sondern Folge seines Liebesromans; dieser ist nicht, wie etwa der „*Werther*“, Konfession persönlichen Lebens. Daß diese Liebe dann auf die Fortsetzung des Romans, vor allem auf die Lösung des Konflikts in dem „*Leben zu dritt*“, eingewirkt hat, ist damit natürlich nicht bestritten.

Wie wenig seine Theorie des natürlichen Menschen einfach als Ausdruck seines persönlichen Erlebens verstanden werden darf, das zeigt sich des weiteren darin, daß gerade wesentliche Erlebnisse, von denen er in seinen autobiographischen Schriften ausführlich handelt, in seinen theoretischen Schriften fehlen. Da ist beispielsweise sein ekstatisch-religiöses Naturerleben, von dem er uns vor allem im 3. Brief an Malesherbes und in den *Rêveries* eine eindrucksvolle Schilderung gibt³⁵. Liest man diese Zeugnisse, so möchte man vermuten, Rousseaus Religionsphilosophie tendiere zum Pantheismus; man erwartet von seinen Glaubensbekenntnissen so etwas wie die Allnaturbekenntnisse des jungen Goethe, Herders oder der Romantiker. Schließlich waren pantheistische Gedankengänge seit Spinoza und Toland (von dem das Begriffswort stammt) mit der Idee der natürlichen

³⁴ Brief vom 27. Mai 1759; C. G. No. 641; IV, 257.

³⁵ Vgl. Brief an Malesherbes vom 26. Jan. 1762; C. G. No. 1260; VIII, 73. *Rév.* VII; R.p. 106 ff., 112 f.

Religion vielfach verbunden; auch Diderot hatte sie, in Zusammenhang mit seinen hylozoistischen Ideen, aufgegriffen. Von alledem finden wir bei Rousseau nicht die leiseste Spur. Seine religionsphilosophischen Gedankengänge schließen vielmehr jedes pantheistische Gottesverständnis a limine aus und bleiben betont rational.

Solcher Beispiele für die Inkongruenz von Erlebnis und Theorie ließen sich noch mehrere anführen. Ich möchte hier nur noch auf eins hinweisen, das uns später noch beschäftigen wird: Die Bedeutung, die Frau v. W a r e n s für Rousseaus innere Entwicklung gehabt hat. Ihr verdankte er nach seinem eigenen Zeugnis nicht nur das Glück seiner Jugendzeit, sondern auch die entscheidenden Bildungsimpulse. Es ist ihm dennoch nicht eingefallen, dieses eigenartige pädagogische Verhältnis in seiner Abhandlung über die Erziehung, und sei es nur andeutungsweise, zu verwerthen. Wer nur den Émile kennt, der käme nie auf den Gedanken, daß im Bildungsgang seines Autors eine geliebte Frau die entscheidende Rolle gespielt hat. Was bleibt da eigentlich noch von der Behauptung Faguets: „Émile, das ist er selbst“^{36?}

5. Rousseaus Selbsturteil verrät deutlich die antiphilosophische Tendenz seiner vorhergehenden Schriften. Aus ihr erklärt sich die einseitige Hervorhebung seiner Gefühls- und Phantasiebegabung und die ebenso einseitige Geringschätzung seiner denkerischen Fähigkeiten. Wir werden uns dennoch hüten, diese Selbstbeurteilung einfach beiseitezuschieben, können wir ihr doch gerade wichtige Aufschlüsse über die Art des rousseauschen Denkens selbst entnehmen. Dieser Aufgabe wenden wir uns jetzt zu.

„Man möchte meinen“, sagt er in den Confessions, „daß mein Herz und mein Geist nicht demselben Menschen gehören. Das Gefühl, schneller als der Blitz, überflutet meine Seele; aber statt mich zu erleuchten, verbrennt es mich und blendet mich. Ich fühle alles und ich sehe nichts. Ich bin hingerissen, aber betäubt; ich muß kühles Blut bewahren, um denken zu können.“³⁷ Halten wir dazu die bekannte Schilderung aus dem 2. Brief an Malesherbes über seine „Inspiration“ auf dem Wege nach Vincennes, der angeblichen Geburtsstunde seiner Philosophie: „Ich war auf dem Wege zu Diderot, der damals Gefangener in Vincennes war; ich hatte in meiner Tasche eine Nummer des Mercure de France, in der ich unterwegs zu blättern anfang. Da fällt mein Blick auf die Preisfrage der Akademie von Dijon, die der Anlaß zu meiner ersten Schrift geworden ist. Wenn je etwas einer plötzlichen Inspiration geglichen hat, so war es die Bewegung, die in mir bei dieser Lektüre anhob: plötzlich sehe ich meinen Geist von tausend Einsichten geblendet, eine Fülle von Gedanken tauchten auf, mit einer solchen Stärke und zugleich in solchem

³⁶ (29) p. 216.

³⁷ Conf. III; H. VIII, 79.

Durcheinander, daß ich in eine unbeschreibliche Verwirrung gestürzt wurde. Ich fühle in meinem Kopf eine Betäubung, wie in der Trunkenheit; ein heftiges Herzklopfen befällt mich und nimmt mir die Luft; ich kann im Gehen nicht mehr atmen und lasse mich unter einen der Alleebäume niederfallen; dort verbringe ich eine halbe Stunde in einer unbeschreiblichen Erregung: als ich wieder aufstehe, bemerke ich, daß meine Jacke von Tränen feucht ist, die ich vergossen hatte, ohne es zu bemerken. O mein Herr, wenn ich je auch nur ein Viertel von dem hätte schreiben können, was ich unter jenem Baum gefühlt und gesehen habe, mit welcher Klarheit hätte ich nicht all die Widersprüche unseres Gesellschaftssystems enthüllt, mit welcher Kraft hätte ich nicht die Mißstände unserer Institutionen dargetan, mit welcher Einfachheit hätte ich nicht bewiesen, daß der Mensch von Natur gut ist und daß es allein die Institutionen sind, die die Menschen böse machen. All das aber, was ich von der Fülle der großen Wahrheiten, die in einer Viertelstunde mich unter diesem Baum erleuchteten, habe festhalten können, finden Sie recht schwächlich und zerstreut in meinen drei Hauptschriften, nämlich dem ersten Discours, dem über die Ungleichheit und der Abhandlung über die Erziehung, welche drei Werke nicht voneinander zu trennen sind und zusammen ein Ganzes ausmachen. Alles übrige ist verloren; am Orte selbst schrieb ich nur die Rede des Fabricius.“³⁸ Vergleicht man diesen Bericht mit der obigen Selbstbeurteilung, so zeigt sich eine auffallende Übereinstimmung: die Plötzlichkeit und Stärke des Erlebens, ein Geblendetsein, die Unfähigkeit, das Erlebte oder Geschaute klar zu erfassen. Aber während Rousseau dort allgemein von seinen Gefühlsbewegungen spricht, handelt es sich hier um Intuitionen, deren Gegenstand allgemeine Wahrheiten sind. Es geht also gar nicht um den Unterschied von Gefühl und Intellekt, sondern um die Art intellektueller Erkenntnis selbst: das Aufblitzen der Erkenntnis einerseits und deren sprachlich-gedankliche Darlegung und Begründung andererseits, ein Unterschied, der uns von zahlreichen Denkern bekannt ist. Copei hat zu diesem Phänomen der Eingebung oder des „Aperçu“, wie es Goethe nannte, charakteristische Beispiele gerade aus dem Leben naturwissenschaftlicher und mathematischer Denker gebracht³⁹ — sehr töricht also, daraus auf einen poetischen oder mystischen Charakter von Rousseaus Denkweise zu schließen. Mit Recht weist Copei darauf hin, daß jedes solches erste „Aufblitzen“ sprachlich noch unformuliert und insofern, ähnlich den reinen Gefühlserlebnissen, absolut und einzigartig erscheine, ohne jeden Zusammenhang mit anderen Erkenntnissen. „Mit der sprachlichen Formulie-

³⁸ Brief vom 12. Jan. 1762; C. G. No. 1249; VII, 50f. Vgl. auch Conf. VIII, p. 249, wo Rousseau auf diese Schilderung im Brief an Malesherbes verweist.

³⁹ Fr. Copei, Der fruchtbare Moment im Bildungsprozeß, 3. Aufl. 1955, p. 38 ff.

rung vollzieht sich erst die Eingliederung in den alten Erkenntniskreis.“⁴⁰ Diese Eingliederung aber erfordert die mühevollste Arbeit der sprachlichen Formulierung und Stilisierung ebenso wie die der gedanklichen Systematisierung. Beides ist Rousseau, wie er behauptet und wie wir aus seinen immer wieder verbesserten Manuskripten ersehen können, schwergefallen — aber auch dies Schicksal teilt er mit mehr als einem Denker⁴¹. Das Gefühl endlich, daß er nur einen kleinen Teil seiner intuitiven Einsichten zu Papier gebracht habe, ist schon jedem durchschnittlichen Denker so wohl bekannt, daß es erst recht keinen Anlaß gibt, den Denker Rousseau als einen Ausnahmefall zu betrachten.

6. Die Ausarbeitung der intuitiven Grunderkenntnisse scheint mir bei Rousseau von sehr viel höherer Bedeutung, als er es selbst wahrhaben will. Was dabei herauskam, wenn sie fehlte, das zeigt uns im 1. Discours gerade das Stück, das er an Ort und Stelle niedergeschrieben hat und das also seiner Intuition hätte am nächsten stehen sollen: die Rede des Fabricius. Es ist in seinem Gedankengehalt nicht nur ärmlich, sondern auch von verblüffender Nichtoriginalität. Denn genau dieses Thema der römischen Entartung hatte Montesquieu in seinen „*Considérations sur les Romains*“ fünfzehn Jahre zuvor glänzend behandelt⁴². Wesen und Wert von Rousseaus gesellschaftskritischer „Intuition“ ist aus diesem Paradestück der Rhetorik gewiß nicht zu ersehen; denn nicht, daß er die entarteten Zustände der späten Zivilisationszeit geißelt und ihnen die gesunden Zustände früherer Zeiten gegenüberstellt, gibt seiner Gesellschaftskritik ihre Originalität und historische

⁴⁰ *ibid.* p. 52.

⁴¹ Eine aufschlußreiche und von der später zunehmenden Selbststilisierung verhältnismäßig freie Darstellung seiner geistigen Arbeit gibt er in dem Fragment „*Mon portrait*“: „Ich schaffe nichts außer beim Spazierengehen; das Land ist mein Studierzimmer; der Anblick eines Schreibtisches, von Papier und Büchern macht mich unlustig, dieser ganze Arbeitsapparat entmutigt mich; setze ich mich hin, um zu schreiben, so finde ich nichts; die Notwendigkeit, Geist zu haben, nimmt mir ihn. Ich werfe meine Gedanken einzeln und ohne Zusammenhang aufs Papier; ich flicke dann, so gut es geht, das ganze zusammen und mache daraus ein Buch. Urteilt selbst, was für ein Buch! Ich habe wohl Freude daran, nachzudenken, zu suchen, zu erfinden, aber es widersteht mir, es in eine Ordnung zu bringen. Beweis dafür, daß ich weniger Schlußvermögen (*raisonnement*) als Geist besitze, ist die Tatsache, daß mir die Übergänge stets am meisten Mühe kosten, was nicht der Fall wäre, wenn die Ideen sich in meinem Kopfe wohl aneinanderreichten“ (Ann. IV, p. 275). Rousseau fügt hinzu, er habe aus dem ihm eigenen Starrsinn trotzdem seinen Schriften „*de la suite*“, also die Form einer nicht unterbrochenen Gedankenfolge gegeben, und erst die letztgeschriebene (den *Contrat social*) in Kapitel abgeteilt. Es genügt, an die Arbeitsweise *Pascals* zu erinnern, dem niemand die Fähigkeit zur Systematik absprechen wird, um falsche Schlüsse aus dieser Selbstcharakteristik zu vermeiden. Hier spricht Rousseau ja auch nicht von seinen „*rêveries*“, sondern von dem „*plaisir à méditer, chercher, inventer*“, nicht von seiner „*imagination*“, sondern seinem „*esprit*“.

⁴² *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734); vgl. bes. das 9. und 10. Kapitel.

Bedeutung, sondern daß er die Entartung als einen zwangsläufigen Prozeß aus wenigen Prinzipien ableitet. „Unzählige haben gegen die Übelstände gepredigt, aber sie taten es deklamierend, ich dagegen gestützt auf Gründe; sie haben das Übel nur gesehen, ich aber habe seine Ursachen aufgedeckt“, so urteilt er rückschauend über seinen 1. Discours⁴³. Das gilt natürlich in noch viel stärkerem Maße vom 2. Discours, in dem die genetische Erklärung des zivilisatorischen Übels zum Prinzip erhoben und von der Völkergeschichte auf die Urgeschichte der Menschheit ausgedehnt wird.

Diese genetische Erklärung der menschlichen Wirklichkeit bildet recht eigentlich, was ich die innere Systematik von Rousseaus Philosophie nennen möchte. Sie enthüllt sich ebenso in der Methode seines Denkens, womit er analysierend jeweils auf die „Wurzeln“ unseres Daseins zurückzugehen sucht, wie in der Wahl der Themen seiner Schriften. Haben sie doch alle mehr oder weniger diese Wurzeln und Ursprünge der menschlichen Existenz zum Gegenstande. Vor allem befassen sich seine drei philosophischen Hauptschriften jeweils mit einer solchen Genese: der 2. Discours mit der Entstehung des Gesellschaftszustandes, der *Contrat social* mit der Entstehung des Staates und der *Émile* mit der individuellen Entwicklung.

In dieser bohrenden Analyse wie in seiner zutiefst systematischen Denkweise gleicht Rousseau viel eher den philosophischen Systematikern des 17. als den philosophischen Essayisten des 18. Jahrhunderts, nur daß er freilich sein System nicht aus abstrakten Prinzipien oder Axiomen „more geometrico“ deduziert, sondern aus wenigen anschaulichen Prämissen „more historico“ konstruiert. Hier verbinden sich bei ihm in einzigartiger Weise Phantasie und Logik, seine beiden „Musen“, wie Faguet geistreich bemerkt⁴⁴. Beide führten ihn zwar zu kühnen gedanklichen Konstruktionen und weit weg von allem, was der Empiriker als Erkenntnisse gelten lassen möchte, befähigten ihn aber, wie ich gegen Faguet behauptete, zu einer philosophischen Analyse, die die menschliche Wirklichkeit bis in ihre tiefsten Wurzeln bloßlegt.

Weil es Rousseau bei jeder Frage letztlich um das Ganze seiner Weltanschauung ging, darum vermochte er auch nicht wie etwa Voltaire das Für und Wider kaltblütig abzuwägen oder gar auf eine Entscheidung zu verzichten. Er ist immer mit Leidenschaft engagiert und gibt dieser Leidenschaft unverblümt Ausdruck. Daher das Pathos seiner Sprache, die Schärfe und Ungerechtigkeit seiner Polemik, die bis zur Paradoxie gesteigerte Einseitigkeit seiner Behauptungen. Das Feuer seiner Schriften hat, wie man weiß, ihm die Bewunderung und Begeisterung seiner Zeitgenossen eingetragen, aber

⁴³ *Préf. de Narcisse*; H. V, 10.

⁴⁴ Il n'avait pas de suffisantes facultés d'analyse, parce que ses deux muses, l'Imagination et la Logique, sont les deux déités qui l'éloignent toujours du réel. (29) p. 404.

es hat auch jenes Mißtrauen, ja jene fast unüberwindliche Abneigung gegen diesen philosophischen Plebejer erregt, der durch seine schreiende Sprache so unvorteilhaft von der vornehmen Gelassenheit anderer Philosophen absticht. Ich möchte glauben, daß es für uns Heutige vor allem darauf ankommt, Rousseau dieses äußerlichen Pathos zu entkleiden, nicht, um ihn zu einem nüchternen Schulphilosophen oder einem geistvollen bel esprit umzufälschen, sondern gerade, um seine durch dieses Pathos veräußerlichte und vergrößerte philosophische Leidenschaftlichkeit erst ans rechte Licht zu bringen. Rousseau selber hatte im übrigen ein recht deutliches Gefühl dafür, daß sein Pathos nicht nur seine Stärke, sondern auch seine Gefahr sei. Er hat beispielsweise über den pathetischen Stil des ersten Discours oder der ersten Teile der Nouvelle Héloïse sehr hart geurteilt; er hat ja schließlich im Contrat social sich mit voller Absicht eines sachlich-nüchternen Stiles beflissen, durch den die Leidenschaft seines demokratischen Idealismus, gerade weil derart verhalten, nur um so eindrucksvoller hindurchklingt. Unter den Denkern, die er am meisten bewunderte und die ihm in gewisser Weise als Vorbild dienten, waren so klare systematische Köpfe wie sein Freund Condillac und sein großer Gegner Hobbes.

7. Kehren wir von hier zu dem Erlebnis von Vincennes zurück und fragen uns, was es inhaltlich für das philosophische Werk Rousseaus bedeutet, so können wir gerade die spätere gedankliche Entwicklung und Systematisierung dieser Intuition nicht außer Betracht lassen. Wir werden also auch den 1. Discours von der ausgearbeiteten Gesellschaftskritik der späteren Schriften her interpretieren müssen. Da bietet sich als erstes der Begriff an, der dann für Rousseaus Denken zum Schlüsselbegriff wurde: der der „Natur“. Er nimmt freilich in dieser Erstschrift noch einen verhältnismäßig bescheidenen Platz ein. Denn nicht die Natur und der Naturzustand bildet hier den Gegenpol zur entarteten Zivilisationsgesellschaft, sondern die „Tugend“: patriotische Gesinnung und moralische Strenge, Mannhaftigkeit und Lauterkeit des Staatsbürgers. Das alles ist noch sehr weit entfernt vom Naturbegriff des 2. Discours oder des Émile. Aber in einem anderen Gegenbegriff zur Entartung, dem der *ignorance*, klingt das Thema der „Natur“ schon deutlich an, ja ist dessen Doppelsinnigkeit: Natur als Anfangs- und Primitivzustand und Natur als Quelle und Norm auch der gebildeten Existenz, bereits vorgebildet. Denn die gepriesene *ignorance* bezeichnet im 1. Discours ebenso die natürliche Unbildung einfach lebender Völker und Stände wie die *docta ignorantia* des Weisen. Als Beispiel dafür beschwört Rousseau wie so viele Denker seiner Zeit die Gestalt des Sokrates⁴⁵; in der

⁴⁵ Vgl. B. Böhm, Sokrates im 18. Jahrhundert, 1929. B. geht freilich auf die Rolle der Sokratesgestalt in der französischen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts nur wenig

dem 1. Discours folgenden „Antwort an den König von Polen“ im gleichen Sinne auch die der ersten Jünger Jesu, deren untheologische Frömmigkeit zur Kritik scholastischer Spitzfindigkeit und dogmatischer Streitsucht dienen muß — auch dies ja ein beliebter Gegenstand der Aufklärungsphilosophie.

Sehr viel tiefer greift, was Rousseau in dieser Erstschrift zur allgemeinen Kritik der Gesellschaft zu sagen hat. Wenn er dabei, der Themenstellung gemäß, von den „Sitten“ und ihrer Entartung spricht, so muß man freilich zwei prinzipiell verschiedene Gedankengänge wohl unterscheiden, die hier noch unter dem einen Begriff der „Entartung“ ununterschieden sind: Einmal bezeichnen die *mœurs* die rechte äußere und innere Verfassung der Gesellschaft; in diesem Sinne stellt Rousseau die guten Sitten der un-zivilisierten den schlechten Sitten der zivilisierten Völker entgegen, in diesem Sinne spricht er von „Entartung“ der Sitten. Zum andern aber meint Rousseau, wenn er von den entarteten Sitten spricht, die Gesellschaftlichkeit des Menschen überhaupt. Je mehr der Mensch in den gesellschaftlichen Beziehungen aufgeht, desto mehr verliert er sich selbst. Dieser Gedanke hat freilich wenig zu tun mit dem eigentlichen Thema des 1. Discours: der Konfrontierung männlich-patriotischen Tugendlebens und des verweichlichen, selbstsüchtigen Luxuslebens, er deutet vielmehr auf die radikalere These des zweiten Discours, wonach die Entartung in der Gesellschaftlichkeit selber liegt, wobei Rousseau nicht mehr den tugendhaften Staatsbürger dem lasterhaften Genießer, sondern den „Wilden“ dem „Bürger“ entgegenstellt.

In drei Argumenten verdichtet sich diese radikalere Gesellschaftskritik innerhalb des 1. Discours:

a) Die Lüge der Konvention, insbesondere der konventionellen Höflichkeit und die Uniformierung und Unterdrückung der individuellen Eigenart. *Qu'il serait doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieure était toujours l'image des dispositions du coeur, si la décence était la vertu, si nos maximes nous servaient de règle, si la véritable philosophie était inséparable du titre de philosophe! . . . Aujourd'hui que des recherches plus subtiles et un goût plus fin ont réduit l'art de plaire en principes, il règne dans nos moeurs une vile et trompeuse uniformité et tous les esprits semblent avoir été jetés dans un même moule: sans cesse la politesse exige, la bienséance ordonne, sans cesse on suit des usages, jamais son propre génie. On n'ose plus paraître ce qu'on est; et, dans cette contrainte perpétuelle, les hommes qui forment ce troupeau qu'on appelle société, placés dans les mêmes circonstances, feront tous les mêmes choses si des motifs plus puissants ne les en détournent. On ne saura donc jamais bien à qui l'on a affaire . . .* (H. I, 4).

b) Der Ehrgeiz der Künstler und Gelehrten, denen es nicht mehr um die Sache zu tun ist, sondern um den Beifall, den sie beim Publikum finden. *Tout artiste veut être applaudi.* Les éloges de ses contemporains sont la partie la plus précieuse de ses récompenses. Que fera-t-il donc pour les obtenir . . . ? Il rabaissera son génie au niveau de son siècle (p. 13), und es folgt bezeichnenderweise eine Anwendung auf — Voltaire!

ein. Zur Bedeutung von Sokrates für das Denken Rousseaus vgl. Burgelin (24), bes. p. 61 ff.

c) Unter dem Aspekt des Geltungsstrebens erscheint auch der verpönte L u x u s. Denn nicht so sehr seine soziale Ungerechtigkeit als sein S c h e i n w e s e n macht Rousseau dem Luxus zum Vorwurf. Luxus gibt es nur bei Völkern, bei denen man durch äußeren Pomp und Prunk zu Ansehen gelangt. Geltungssucht und Raffinement des Lebens bedingen sich in der Zivilisationsgesellschaft gegenseitig, und eben darum werden Wissenschaften und Künste geschätzt und gepflegt, weil sie beide Bedürfnisse zu befriedigen vermögen. So wie der Luxus in Kleidung, Nahrung und Wohnung nichts ist als die Überzuchtung natürlicher Bedürfnisse, so sind die Wissenschaften eine Überzuchtung der schlichten Weisheit und die Künste eine Überzuchtung des schlichten Schönheitssinnes. Jede solche Überzuchtung aber setzt voraus, daß der Mensch nicht mehr in erster Linie in bezug auf sich selbst lebt — um selbst glücklich zu sein, selbst zu wissen usw. —, sondern in bezug auf die anderen: um in ihren Augen als ein Glücklicher und Wissender, als ein Achtenswerter und Beneidenswerter zu erscheinen.

Man kann diese Vorwürfe in einen zusammenfassen: die gesellschaftliche Existenz entfremdet den Menschen sich selber durch die Beziehungen, die er eingeht, Beziehungen, die nicht dem Innersten seiner Natur entsprechen, sondern widersprechen. So läuft der Gegensatz von Natur und Gesellschaftlichkeit auf den von „Innerlichkeit“ und „Äußerlichkeit“ hinaus: ob mein Dasein von mir ausgeht und insofern „aktiv“ oder „spontan“ ist, oder von außen übernommen, „passiv“ oder „reaktiv“ ist. Die Idee solcher Entäußerung und Entfremdung des Ich, die seit dem 2. Discours zur Leitidee von Rousseaus Gesellschaftskritik wird, ist also schon im 1. Discours in Ansätzen vorhanden. Und mit ihr also auch die Vorstellung, daß der entartete Mensch nicht einfach seine ursprüngliche Natur verloren hat, sondern sie *verleugnet*. Diese Natur steckt nach wie vor in ihm, und so kann er sein gesellschaftliches Leben nur gegen sie führen, d. h. in einer ständigen Vergewaltigung seiner selbst. Daher seine innere Unrast, Unbefriedigung und Unseligkeit⁴⁶. Da man die Natur niemals vollständig zu ersticken vermag, muß der gesellschaftliche Mensch auf halbem Wege steckenbleiben⁴⁷.

8. Jetzt vermögen wir zu erkennen, was die Inspiration von Vincennes für Rousseaus philosophisches Werk eigentlich bedeutet hat⁴⁸. In

⁴⁶ Unter das Begriffspaar „Innerlichkeit-Äußerlichkeit“ hat M. Hellwig in seiner interessanten Rousseau-Studie Rousseaus Kulturkritik gestellt. „Die Natur stellte sich unmittelbar in den Handlungen der Menschen dar, schimmerte durch sie hindurch, während durch die kulturelle Entwicklung die Handlungen selbst zur Bestimmung der Natur des Menschen fast nichts mehr zu besagen haben . . . Der Kulturmensch ist daher zerspalten in seine Natur, die, wenn auch verdeckt und verdorben, doch noch vorhanden ist, und in seine Handlungen, die völlig außerhalb seiner Natur liegen . . .“ (38) p. 17 f.

⁴⁷ Comme on n'étouffe jamais parfaitement la nature, l'homme social reste toujours imparfait. Am Rande des Manuskriptes Favre, Ann. VIII, 272.

⁴⁸ Zu der Bedeutung der Inspiration von Vincennes für das philosophische Werk Rousseaus vgl. bes. Cassirer (25) p. 185 ff. Obwohl Cassirer nicht wie ich einen scharfen Trennungsstrich zu der üblichen biographischen Deutung zieht, hat er die überpersönliche Bedeutung von Rousseaus Philosophieren nicht weniger betont: „Was ich zu zeigen versuchen will, ist dies, daß Rousseaus Grundgedanken, wengleich sie unmittelbar aus seinem Wesen und aus seiner Eigenart entspringen, dennoch in dieser

ihr haben sich Leben und Gedanken in einer Art von „Urintuition“ getroffen, welche freilich tiefer liegt, als eine biographische Deutung reicht. Dieses Urerlebnis bestand in dem Gefühl einer tiefen Fremdheit gegenüber der „Welt“ und Entfremdung von sich selbst, dem Gefühl der Unseligkeit, die diese Selbstentfremdung und -entzweiung zur Folge hatte, wie in dem Gegengefühl der „Einkehr“ und inneren Befriedigung.

Ein solches Gefühl ist viel zu allgemein menschlich, als daß es aus bestimmten individuellen Erlebnissen erklärt werden kann. Das schließt freilich nicht aus, daß es sich jeweils an gewisse konkrete Erlebnisse heftet und von ihnen Farbe und Tönung annimmt. In diesem Sinne wurde für Rousseau das idyllische Leben in Charmettes zum Modell des natürlichen Lebens überhaupt und wandelte sich seine metaphysische Sehnsucht nach Frieden in wehmütige Erinnerung an jene ungetrübte Zeit. In Wahrheit war, wie wir aus den Zeugnissen jener Jahre wissen, Rousseau damals von einem bohrenden Ehrgeiz erfüllt, in der von ihm später so verdamnten Gesellschaft Ansehen und Ruhm zu gewinnen. Zur Zeit seines Erlebnisses von Vincennes war dieser ehrgeizige Traum weitgehend in Erfüllung gegangen: er hatte sich in der Pariser Gesellschaft als Komponist und Schöngeist seinen Platz erobert, er war mit den besten Köpfen seiner Generation in Freundschaft verbunden, und er hatte schließlich in der Verbindung mit Therese Levasseur einen Ersatz für die verlorene Intimität mit *maman* gefunden. Daß er bei all dem doch nicht glücklich war, daß ihn ein tiefes Einsamkeitsgefühl inmitten dieses ihm so wohlwollenden Kreises befiel, das gründet nicht in einem persönlichen, sondern allgemein menschlichen Zwiespalt, der jedem von uns wohl bekannt ist: dem prinzipiellen Mißverhältnis von Ich und Welt. Wie er diese Gesellschaft nun als „Welt“ empfand, dieses Wort in der fast religiösen Abwertung verstanden, die uns von der Sprache des Neuen Testaments her geläufig ist, wie er in der Abkehr von dieser Welt sich selbst und den inneren Frieden zu finden hoffte, das wird nur verständlich aus jenem metaphysischen Fremdgefühl des Menschen, das ein ewiges Thema der Menschheitsgeschichte ist. Hier also liegt der eigentliche Koinzidenzpunkt von Mensch und Werk, und dies war die Wende seines Lebens. Denn als ihm in jener Stunde die Erkenntnis von der inneren Unsinnigkeit unseres gesellschaftlichen Lebens aufleuchtete, wurde ihm damit das Thema seines Lebens gegeben, und an diesem Thema wurde er — Philosoph! Philosoph nicht aus Neigung zu beschaulicher Reflexion, sondern aus innerem Zwang: weil ihn diese Frage nicht mehr losließ. Es war also viel

individuellen Eigenart nicht beschlossen und nicht gebunden bleiben — daß sie in ihrer Reife und Vollendung eine objektive Problematik vor uns hinstellen, die weder allein für ihn selbst noch auch für seine Epoche gilt, sondern die, in voller Schärfe und Bestimmtheit, eine innere, streng-sachliche Notwendigkeit in sich birgt“ (p. 181).

weniger die Lösung als die Frage, die er intuitiv erfaßte; die Lösung verlangte vielmehr eine langwierige gedankliche Arbeit. Sie liegt denn auch am allerwenigsten im 1. Discours vor — weshalb wir uns auch nicht widersprechen, wenn wir einerseits in Vincennes die Geburtsstunde von Rousseaus Philosophie erblicken, andererseits aber die Bedeutung des 1. Discours für diese Philosophie denkbar gering anschlagen. Die Antwort gibt überhaupt nicht eine einzelne Schrift, sondern das gesamte philosophische Werk Rousseaus. Auch ist diese Antwort nicht einfach dem Innern Rousseaus entquollen, sondern von ihm in Auseinandersetzung mit den Denkern seiner Zeit gewonnen, und ihre Interpretation verlangt daher den ständigen Bezug auf die zeitgenössische philosophische Literatur. Freilich, die innere Leidenschaftlichkeit, mit der Rousseau philosophierte und die sich in dem Ernst und in der Sprachkraft seiner Schriften äußert, womit er von den Philosophen seiner Zeit so deutlich absticht, das stammt nicht aus der philosophischen Lektüre und Reflexion, sondern stammt aus jenem grundlegenden Berufungserlebnis. Insofern ist Rousseaus philosophisches Opus nur aus beiden Faktoren, dem Erlebnis von Vincennes und der folgenden mühevollen Arbeit, zu verstehen.

9. Wir können nun auch die Gründe erkennen, die den älteren Rousseau veranlaßten, der philosophischen Arbeit Valet zu sagen und statt dessen jene Reihe von Selbstdarstellungen zu verfassen, die mit daran schuld sind, daß man den Denker Rousseau hinter dem Menschen vergaß. Es war zunächst einmal eine innere Erschöpfung, begrifflich aus dem gesteigerten Schöpfungsprozeß jener fruchtbaren zehn Jahre. So entstand in ihm, lange bereits vor seiner Verfolgung, der Wunsch, auf alle Schriftstellerei zu verzichten und ganz sich und seinem Glücke zu leben. Der *Émile* sollte die letzte Arbeit sein⁴⁹. Bestärkt wurde Rousseau in diesem Entschluß durch die Überzeugung, daß seine Schriftstellerei sein Lebensglück zerstört habe: durch die Unruhe, die seine wachsende Berühmtheit in sein sonst so stilles Leben brachte⁵⁰, und durch die Verfeindung mit seinen einstigen Freunden, die er teils dieser Berühmtheit — die z.B. den Neid Grimms erregt habe —, teils dem Inhalt seiner Philosophie zuschrieb.

Aber damit ist höchstens erklärt, warum Rousseau nicht fortfuhr, philosophische Werke zu verfassen, aber nicht, warum er, trotz seiner Absicht,

⁴⁹ Vgl. die Zitate S. 74.

⁵⁰ An Roustan, 23. Dez. 1761 (dieser Brief wie der vorangehende an Moultou vom gleichen Datum ist eine Art Abschiedsbrief, da sich Rousseau damals dem Tode nahe fühlte): *J'ai fait quelque essai de gloire, tous mes écrits ont réussi, pas un homme de lettres vivant, sans en excepter Voltaire, n'a eu des moments plus brillants que les miens; et cependant je vous proteste que depuis le moment que j'ai commencé de faire imprimer, ma vie n'a été que peine, angoisse et douleur de toute espèce; je n'ai vécu tranquille, heureux et n'ai eu de vrais amis que durant mon obscurité.* C. G. No. 1222; VII, 6.

die Schriftstellerei aufzugeben, autobiographische schrieb. Denn daß sein Verleger Rey ihn dazu gedrängt hat, das können wir ja höchstens als äußere Veranlassung und nicht als tieferen Grund werten. Ein solch tieferer Grund aber war zweifellos mit der Verurteilung des Émile und den damit zusammenhängenden Verfolgungen und Verleumdungen gegeben: die Selbstrechtfertigung. So wie einst in der Vorrede zu Narcisse, so greift er auch jetzt zur Feder, nicht nur, um die Wahrheit seiner Thesen, sondern auch, um sein persönliches Verhalten zu rechtfertigen. Wenn er derart seine Person mit der von ihm vertretenen Sache verquickt, so diesmal mit einem besonderen Rechte, denn schließlich hatten seine Gegner es ihm darin zuvorgetan. Zu diesen apologetisch-polemischen Schriften mit autobiographischem Einschlag rechne ich nicht nur seinen Brief an den Erzbischof von Paris (1762) und die „Briefe vom Berge“ (1764), sondern vor allem die viel später entstandenen Dialogues (1775).

Aber die Confessions, mit deren Abfassung er sich seit 1763 trug, erklären sich doch nur zum geringen Teil aus diesem Motiv der Selbstrechtfertigung. Als neue, mächtigere Triebfeder kommt nun das psychologische Interesse an der Ergründung seiner eigenen Natur hinzu. Wenn es aber richtig ist, was ich oben zu beweisen versuchte, daß Rousseaus Selbstporträt nach den leitenden Ideen seines philosophischen Menschenbildes gezeichnet ist, so bedeutet dies nichts anderes, als daß Rousseau sein altes Thema wieder aufnimmt, um es mit neuen Mitteln zu lösen. Hier wie dort geht es also um die Erhellung der menschlichen Natur⁵¹. Hatte er diese Natur einst durch die Geschichte der menschheitlichen und der individuellen Entwicklung, also durch eine generelle Rekonstruktion zu ergründen versucht, so versuchte er dies nun durch die Darstellung seiner eigenen Lebensgeschichte als der „Geschichte des menschlichen Herzens“. Die Konkretisierung und Individualisierung in den autobiographischen Schriften erscheint, so betrachtet, nur vordergründig; letzten Endes handeln diese viel weniger von dem Individuum Jean-Jacques als vom Menschen im allgemeinen: l'homme abstrait, wie es im Émile heißt⁵². Nicht das subjektive Interesse an der Selbstanalyse, sondern das Beispielhafte seines Wesens ist hier die eigentliche Triebfeder⁵³. Hier wie dort, in der Rekonstruktion des menschlichen

⁵¹ Quoi qu'il en soit de la manière dont cet ouvrage peut être écrit, ce sera toujours pour son objet un livre précieux pour les philosophes: c'est, je le répète, une pièce de comparaison pour l'étude du coeur humain et c'est la seule qui existe. 1. Fassung der Confessions, Ann. IV, 11.

⁵² Ém. I, p. 9.

⁵³ „Indem er sein eigenes intimes Wesen zu entdecken suchte, war Rousseau überzeugt, seinen Mitmenschen die wirklichen Grundlagen des Menschen im allgemeinen zu enthüllen . . . Gewiß ist der natürliche Mensch nicht ein einfaches Porträt von Rousseau. Der Maler hat es verstanden, den inneren Menschen hinter seiner äußeren Erscheinung zu erfassen. Rousseau hat nicht behauptet: der natürliche Mensch bin ich selber, sondern:

Entwicklungsganges wie in der Aufhellung der geheimen Triebkräfte seines eigenen Ich, ist die „Natur“ etwas zunächst Verborgenes, etwas, was man erst in den Blick bekommt, wenn man den Mut hat, die Fassade der Konventionen und Meinungen und den Panzer der Gewohnheiten zu durchstoßen, und dem seelischen Leben in seinen tiefsten ursprünglichen Regungen nachzuspüren: „en remontant aux premières traces de mon être sensible“⁵⁴. Immer geht es dabei um das Problem der Echtheit, wobei für Rousseau die Begriffe „echt“ und „natürlich“ identisch sind. Damit aber reiht sich Rousseau in die große Tradition der französischen Moralisten ein, denen es ebenfalls um nichts anderes ging, als „das zu erkennen, was uns natürlich ist“⁵⁵. Montaigne, Pascal, La Bruyère, La Rochefoucauld, Vauvenargues sind in diesem Betracht Rousseaus unmittelbare Vorläufer. Allerdings mit einem bezeichnenden Unterschied: die „Natur“, die jene aufzudecken sich bemühten, stand für sie gerade im Gegensatz zum traditionell „Guten“, während Rousseau sie damit in einer Linie sieht. Hat er also mit den Moralisten gemein das Mißtrauen gegen die *apparences*, gemein also auch den (für eine gewisse moderne Psychologie so charakteristischen) Drang, den Menschen zu „demaskieren“, so ist das Ergebnis dieser Demaskierung hier und dort völlig verschieden. Denn für die Moralisten ist es eine ausgemachte Sache, daß der also demaskierte, der „natürliche“ Mensch von nacktem Egoismus beseelt ist und ein gefährliches Wesen — ganz gleich, ob diese These wie bei Pascal und La Rochefoucauld zur Begründung der Erbsündenlehre dient⁵⁶ oder wie bei Vauvenargues der Bejahung der Selbstliebe, Leidenschaft und Stärke und damit zu einer moralischen Umwertung führt (in der vieles von Nietzsche bereits vorweggenommen ist). Die Natur dagegen, die Rousseau hinter der Maske von Konvention und Gewohnheit zu entdecken meinte, ist eine ausgesprochen zahme und harmlose, sozusagen ein Schaf in Wolfskleidern, was ihm denn auch den besonderen Widerwillen und die besondere Verachtung Nietzsches eingetragen hat.

10. Rousseau ist also viel mehr der Form als dem Wesen nach ein „subjektiver Denker“, und der heute so übliche Vergleich mit Kierkegaard und

ich finde den natürlichen Menschen in mir, wenn ich bis zum tiefsten Grunde meines Wesens grabe und dort meine Seele zu erfassen vermag“ Groethuysen (33) p. 34. Versteht man das S. 19 zitierte Wort Groethuysens von der „Konfession“ so, dann ist natürlich nichts dagegen einzuwenden. Aber dann fällt gerade die Parallelisierung von Biographie und System fort, auf der doch die meisten Rousseaudarstellungen (nicht die Groethuysens) aufgebaut sind.

⁵⁴ Conf. I; H. VIII, 11.

⁵⁵ La Rochefoucauld, Refl. VII.

⁵⁶ So La Rochefoucauld über die „Selbstliebe“: Dieu a permis, pour punir l'homme du péché originel, qu'il se fit un bien de son amour-propre pour en être tourmenté dans toutes les actions de sa vie. Max. 494.

Nietzsche scheint mir, so frappant in mancher Hinsicht die Parallele sein mag, nur mit Vorbehalt akzeptabel. Sein Ich war gerade nicht der eigentliche Angelpunkt seines Denkens und noch viel weniger war er geneigt, die Sonderheiten und Sonderlichkeiten seines Charakters zur Richtschnur für sein Menschenbild zu nehmen. Allein der *Émile*, dessen Held ein höchst durchschnittlicher junger Mann ist und in dessen Erziehung alle Übersteigerungen und Extravaganzen, die etwa im Leben seines Autors eine Rolle gespielt haben, sorgfältig vermieden werden, hätte vor dem Fehlurteil bewahren sollen, Rousseau sei der Inaugurator des romantischen Subjektivismus. Der französische Antirousseauismus um die Jahrhundertwende, der ihn dazu hat stempeln wollen, ist eigentlich nur geistesgeschichtlich und nationalpsychologisch von Interesse, zur Rousseauforschung haben seine pamphletartigen „Kritiken“ nichts beigetragen⁵⁷. Höchstens indirekt hat er die Rousseauforschung befruchtet, indem als Reaktion gegen seine massiven Angriffe und groben Entstellungen bei den ernsthaften Gelehrten überall das Bemühen gestärkt wurde, Rousseau tiefer zu verstehen und ihm gerechter zu werden, als das bisher der Fall gewesen war, wozu das Jubiläumsjahr 1912 das Seinige hinzutut. Erst um diese Zeit begann man eigentlich, den Denker Rousseau ernst zu nehmen und seine philosophischen Aussagen über Ethik und Religion, Gesellschaft und Staat, Pädagogik und Psychologie unter eingehender Vertiefung in das Gesamtwerk zu analysieren. Bezeichnend dafür ist etwa das Heft der „Revue de Métaphysique et de Morale“ vom Mai 1912, das gänzlich der Ideenanalyse Rousseaus gewidmet ist (mit Beiträgen von Boutroux, Claparède, Höffding, Parodi, Stammler u. a.). Einen wesentlichen Anteil an dieser Neubewertung des Philosophen Rousseau hatten im übrigen gerade auch deutsche Philosophen, besonders der neukantianischen Richtung (Cassirer, Hönigswald, Görland). Daneben

⁵⁷ Die bedeutendsten Vertreter des Antirousseauismus, der mit dem „Antirromantismus“ sich weitgehend deckt, sind Brunetière, Nourrisson (48), Lasserre, Lemaître (44), Seillière (52). In gewisser Weise muß man auch Maritain (45) dazu rechnen. In einer Dissertation hat P. Andersson das lohnende Thema des französischen Antirousseauismus behandelt (J.-J. Rousseau . . . im Gericht seiner franz. Ankläger, Köln 1930), freilich in recht unzureichender Weise. Schon der Zeitabschnitt ist zu kurz bemessen (von Brunetière ist nicht die Rede); vor allem fehlt jeder Versuch, die geistigen Hintergründe dieser Rousseauablehnung aufzudecken. Dazu vgl. die ausgezeichnete Arbeit von H. Friedrich, *Das antiromantische Denken im modernen Frankreich* (Münchener romanist. Arbeiten, H. 4), 1935. Im übrigen sollte man nicht übersehen, daß diese gesamte antirousseauistische Literatur den Denker Rousseau stets vom („kranken“) Menschen aus interpretiert, die Fragwürdigkeit seines Charakters in seine Philosophie hineinsieht. Insofern diene gerade die hier abgelehnte biographisch-psychologische Methode den Gegnern Rousseaus zu ihren billigen Verdammungsurteilen. So diametral entgegengesetzt beispielsweise Bouvier und Lemaître in ihrer Wertung Rousseaus sind, sind sie sich nicht in ihrer Methode merkwürdig verwandt?

wären etwa der Däne Höffding und die Angelsachsen Wright, Schinz und Hendel zu nennen.

Freilich litt die philosophische Würdigung Rousseaus bei den deutschen Neukantianern an einer gewissen Voreingenommenheit und an mangelnder Vertiefung in das historische Detail. Erst die Rousseauforschung der neuesten Zeit (vorwiegend französischer oder französisch schreibender Autoren) ist auf dem Wege, ein historisch ebenso exaktes und quellenmäßig reich belegtes wie philosophisch vertieftes Verständnis des Gesamtwerkes zu gewinnen. Sie hat dabei in noch bewußterer Front gegen die ältere Auffassung des „romantischen“ und „sentimentalen“ Rousseau die Bedeutung der Vernunft und der rationalen Ordnung in Rousseaus System hervorgehoben und spricht daher gern von Rousseaus „Rationalismus“ (Schinz, Derathé). Und ebenso wie die deutschen Philosophen ihn in Beziehung zum Kantianismus, stellten die französischen ihn, übrigens mit ungleich mehr Recht, in Beziehung zum Cartesianismus (Beaulavon, Bréhier u. a.). Alle diese Versuche freilich, Rousseaus Philosophie von einer als Autorität geltenden philosophischen Richtung her zu interpretieren, sind nur mit Vorbehalt aufzunehmen; aber daß es überhaupt jemanden in den Sinn kam, den „Träumer“ Jean-Jacques in die Nachbarschaft von solchen exakten Philosophen wie Descartes und Kant zu rücken, scheint mir symptomatisch für die veränderte Wertung seines Werkes.

ROUSSEAUS GEISTESGESCHICHTLICHE STELLUNG

1. Zwischen Werk und Wirkung eines großen Denkers, zwischen dem, was er eigentlich gemeint hat, und dem, was die Nachwelt in ihm gesehen hat, besteht gewöhnlich ein weiter Abstand. Aber wenn es Aufgabe einer jeden sachlichen Interpretation ist, die uns überlieferten Texte unvoreingenommen daraufhin zu befragen, was ihr Autor hat sagen wollen, so kann sie dabei doch nicht einfach vorbeisehen an dem, was davon historisch bedeutungsvoll geworden ist, weil gerade dies das eigentlich Fortschreitende und Vorwärtsdrängende seiner Gedanken war. Insofern läßt sich die historische Wirkung nicht von der Intention des Werkes scheiden: erst beide zusammen ergeben jedenfalls das Verständnis seiner geschichtlichen Stellung.

Darum beginnen wir mit einer Analyse der geschichtlichen Wirkung Rousseaus, deren Tragweite ja auch diejenigen anerkennen müssen, die sie weder für segensreich noch ihren Urheber für einen großen Denker halten. Dabei aber ergibt sich die seltsame Tatsache, daß die geschichtliche Wirkung Rousseaus nicht einheitlich war, sondern zumindest drei verschiedene Wirkungskreise umfaßt.

Den ersten Wirkungskreis kennzeichnen wir am besten mit dem Stichwort *romantisme*, worunter die Franzosen bekanntlich die ganze Bewegung vom Zeitalter der Empfindsamkeit bis zur eigentlichen Romantik bezeichnen. Die Vorherrschaft des Gefühls, der Individualismus, die Natur als Gegenstand ästhetischer, ja religiöser Andachtsgefühle, die Verherrlichung des Genies, der Liebesleidenschaft, aber auch der Tugend, kurzum alles, was die „Herzen“ zu entzünden und zu erfüllen vermochte, im Gegensatz zum gefühlsleeren Rationalismus, das knüpfte sich an den Namen Rousseau als des Überwinders der Aufklärung und des großen Gegenspielers von Voltaire.

Diese antirationalistische Wirkung Rousseaus, uns Deutschen besonders durch seinen Einfluß auf die Dichtung des „Sturm und Drang“ bekannt, erstreckte sich vor allem auch auf die Religion. Ist Rousseaus religiöse Wir-

kung in Deutschland geringer, weil hier der religiöse Antirationalismus eigene Wege ging und stärker von pietistischen Kreisen einerseits und von pantheistischen Ideen andererseits bestimmt war — die Rolle, die Spinoza für das religiöse Denken in Deutschland spielte, hat m. W. keine Entsprechung in Frankreich —, um so stärker war sie in Frankreich, wo, wie besonders Masson gezeigt hat, die christliche Restaurationsbewegung ihre stärksten Impulse von Rousseaus Sentimentalismus empfangt. Mag es ein mißverständener Rousseau sein, so war er darum doch nicht weniger wirkungskräftig. Gewiß kann diese französische religiöse Erneuerung an Originalität und Tiefe sich nicht mit der deutschen messen, in ihrer geschichtlichen Wirksamkeit aber steht sie ihr nicht nach. Denn die Rehabilitierung des christlichen Glaubens und die Festigung des (katholisch-)kirchlichen Bewußtseins, die sich unter den Wirren und Verfolgungen des revolutionären Antiklerikalismus vollzog, bestimmt noch heute das geistige Gesicht Frankreichs. Der Protestant Rousseau, dessen Bücher von der Kirche verdammt wurden, wurde paradoxerweise der Inaugurator dieser katholischen Gegenbewegung gegen die Aufklärung. Freilich hat man ihn im konservativen Lager Frankreichs als „Romantiker“ auch bitter angegriffen und geschmäht. Aber dieser Antirousseauismus vom Ende des vorigen und Beginn dieses Jahrhunderts zeugt nur auf andere Weise für Rousseaus historische Bedeutung. Indem er ihn vor allen anderen für den Irrationalismus und Individualismus des 19. Jahrhunderts verantwortlich machte, schuf er selbst mit an jenem „Mythos“ Rousseau, der in ihm den Überwinder der Vernunft Herrschaft sieht. Insofern stimmt die Apologie Massons und die Anklage Seillières im Kern überein.

Der zweite historische Wirkungskreis hat einen ganz anderen Rousseau zum Inhalt: den Verfasser des *Contrat social*. Ob und wie Rousseaus politische Theorie und Rousseaus Sentimentalismus zu vereinbaren sind, soll uns hier nicht beschäftigen; gewiß ist, daß ihre unleugbare Diskrepanz durch die historische Wirkung außerordentlich vertieft worden ist. Denn führt die eine Linie vom „Glaubensbekenntnis“ zum „Génie du Christianisme“, so die andere zu Mirabeau, wenn nicht gar zu Marat! Rousseau und die Revolution ist hier das Thema, das denn auch die Geister, besonders in Frankreich, oft genug erhitzt hat¹. Ob man nun Rousseaus Einfluß auf die Revolution hoch oder gering einschätzt, ob man in ihm den geistigen Vater der liberalen oder der egalitären Richtung sieht oder ob man ihn gar für den Propheten des modernen totalitären Staatsideals hält, seine eminent politische Wirkung ist ebenso unbestreitbar wie die Tatsache, daß sie uns in ganz andere Bereiche führt und von ganz anderen Geistern getragen ist als

¹ Eine gut dokumentierte Darstellung bei E. Champion, *J.-J. Rousseau et la révolution française*, 1909.

die des sentimentalen Rousseau. Mag hier anfangs noch die eine gemeinsame Quelle des Tugendenthusiasmus zu spüren gewesen sein², längst haben sich die Ströme geteilt und weit voneinander entfernt. Der Rousseau des *Contrat social* ist, auf seine geschichtliche Wirkung hin betrachtet, jedenfalls kein Romantiker, sondern ganz und gar ein Sohn der Aufklärung und erscheint darum, historisch gesehen, auch nicht als der Gegenspieler, sondern der Verbündete Voltaires, mit dem zusammen ihm von den Männern der Revolution der Ehrenplatz im Pantheon zuerkannt wurde³.

Der dritte Wirkungskreis ist der pädagogische. Auch für ihn, ja für ihn erst recht, gilt, daß die Wirkung des Pädagogen Rousseau von Anfang an unabhängig von der des Romantikers und der des Politikers war. Was Rousseaus Politik anbetrifft, so ist es begreiflich, daß man keinen Zusammenhang mit seiner Pädagogik sah. Denn die Erziehung Emils ist ja bewußt apolitisch; die wenigen Bemerkungen aber, die Rousseau über eine politische Erziehung, nach dem platonischen Idealbilde, gemacht hat, blieben — meist bis heute — unbeachtet. Aber erstaunlich ist die Beziehungslosigkeit zum sentimentalen Rousseaubild; ist doch beiden zumindest der Begriff der „Natur“ und die individualistische Tendenz gemeinsam. Ich will auch nicht behaupten, daß hier nicht, wenigstens in der späteren Rousseauforschung, mannigfache Parallelen und Verknüpfungen gesehen worden sind. Dennoch ist die pädagogische Wirkung Rousseaus im Kern unabhängig von seinem Romantismus, ja steht in spürbarem Gegensatz zu ihm. Dafür zeugt allein die Tatsache, daß Rousseaus Pädagogik zunächst von der deutschen Aufklärungspädagogik rezipiert wurde. Die Philanthropen, das Campe'sche Revisionswerk, Gutsmuths' „Gymnastik für die Jugend“ propagierten als erste die rousseauschen Ideen, und dies gewiß nicht im antirationalistischen Sinn. Ihre nüchterne Auffassung der Erziehung mag wohl auch der Grund gewesen sein, daß vom *Émile* in erster Linie, ja vielfach ausschließlich, die von der Kindheit handelnden Bücher Eindruck machten, während das 4. oder gar das 5. Buch kaum Beachtung fanden. Was man von Rousseaus Erziehungstheorie aufnahm, waren vor allem die Prinzipien des natürlichen Lebens und der Aktivität des Kindes. Die Theorie der Gefühlsbildung etwa, wie sie im 4. Buch entwickelt wird, die religiöse Begründung der sittlichen Erziehung oder gar die Einbeziehung der jugendlichen Liebe in das pädagogische Problem blieben außer Betracht. Übersehen wurde der innere Zusammenhang des „Glaubensbekenntnisses“ mit der sittlichen Bildung

² Champion unterstreicht diese allgemeine moralische Wirkung Rousseaus als „Apostel der Tugend“ auf das Geschlecht der Revolution; vgl. das letzte Kapitel „Le feu sacré“.

³ Die Überführung der Leiche Voltaires wurde im Sommer 1791 von der Constituante beschlossen; wenige Wochen später wurde der gleiche Beschluß in bezug auf Rousseau gefaßt, jedoch erst 1794 ausgeführt.

Emils im Jugendalter, während man Rousseaus Ablehnung einer religiösen Unterweisung in der Kindheit einseitig und meist ablehnend hervorhob. Übersehen wurde, daß die Keimzelle des *Émile* inmitten des sentimentalen Romans der *Nouvelle Héloïse* liegt (vgl. S. 76 ff.).

Wir finden diese Einseitigkeit in der Wertung des *Émile* und diese Beziehungslosigkeit zu Rousseaus Romantismus seltsamerweise auch im Bilde, das sich die deutsche romantische Pädagogik von Rousseau schuf. Sehen wir ab von Arndt, der in seinen „Fragmenten“ (1805) dem Vorbilde des *Émile* am getreulichsten folgt, so finden wir weder bei Jean Paul noch bei Fröbel (dessen Ideen zur Jugendbildung freilich ungeschrieben blieben) und erst recht nicht bei den Nationalpädagogen Fichte und Jahn auch nur den geringsten Hinweis auf das Jugendbild, das Rousseau im *Émile* entworfen hatte und das doch, wie wir sehen werden, als der unmittelbare Vorläufer des romantischen Jugendbildes gelten muß. So fest war anscheinend bereits das Bild von Rousseaus Pädagogik, daß man sich, ob zustimmend oder ablehnend, stets mit Rousseaus Anschauungen über die Kindererziehung auseinandersetzte. Das gilt auch für Herbart und, soweit wir dessen Auseinandersetzung mit Rousseau überhaupt noch rekonstruieren können, für Schleiermacher⁴. Es nimmt uns daher nicht wunder, daß man überall, und dies von Anfang an, Rousseau mit Locke in einer Linie sah — ein verhängnisvolles Mißverständnis, von dem wir noch zu sprechen haben. Diese Ignorierung von Rousseaus Jugendpädagogik und die Parallelisierung mit Locke aber versperrten die Möglichkeit, Rousseaus Pädagogik in Zusammenhang mit dem Ganzen seines philosophischen Systems zu begreifen. Darum kann es uns nicht erstaunen, daß man sie gemeinhin als Naturalismus und als bloße Erziehung „vom Kinde aus“ verstand. Die Verengung und Isolierung des pädagogischen Gesichtspunktes führte so notwendigerweise zu dessen Verflachung.

2. Die Suggestionskraft dieser drei Wirkungskreise war so groß, daß sie auch die Rousseauforschung in ihren Bann gezogen hat, als diese statt nach den Nachfolgern nach den Vorläufern Rousseaus fragte, um seine geschichtliche Stellung nach rückwärts hin zu bestimmen. So entdeckte man, daß Rousseau die romantische Bewegung nicht begonnen habe, sondern daß eine Welle von Empfindsamkeit und Naturliebe, von individualistischer Absonderung und Verachtung der Gesellschaft, von Leidenschaftlichkeit und schwermütiger Träumerei bereits vor der *Nouvelle Héloïse* über England und Frankreich sich ergoß, die dann in Rousseau ihren Gipfelpunkt erreichte. „Rousseau steht nicht isoliert. Was er mit hinreißender Überzeugung aus-

⁴ Vgl. hierzu die Arbeit von Strobel (105), aber auch deren Kritik bei Buck (124), p. 94.

sprach, das waren Gedanken, die in vielen seiner Zeitgenossen schon im Reifen waren, die sich eben in den Romanen der fünfziger Jahre ankündigen — die „Nouvelle Héloïse“ erschien erst 1761 — und die in den nachfolgenden Zeiten eine Wirkung ausübten, die man mit Unrecht Rousseau allein zugeschrieben hat“ (Kluckhohn)⁵. Mornet, der diese Strömungen am genauesten erforscht hat, sprach bezeichnenderweise vom „rousseauisme avant Rousseau“⁶. Einen solchen „Rousseauismus vor Rousseau“ glaubte man auch im pädagogischen Bereich zu erkennen, und in stereotyper Gleichförmigkeit kehren dabei die Namen Montaignes und Lockes wieder.

Eine solche Betrachtung, durch die ein Denker in eine Entwicklungslinie eingereiht wird, welche von der ihm vorangehenden Epoche geradlinig zu der ihm folgenden führt, welche also die Einflüsse, die er empfängt, auf den gleichen Nenner bringt wie die Wirkungen, die von ihm ausgehen, steht freilich immer in Gefahr, gerade die Besonderheit seiner geschichtlichen Stellung zu übersehen. Denn diese besteht ja eben darin, daß er das geistige Erbe nicht bloß vermehrt und vertieft, sondern umschafft. Dieser Verwandlungsprozeß vollzieht sich aber in der Regel nicht einfach in den Bahnen der traditionellen Disziplinen, sondern im Kern der individuellen Denkerpersönlichkeit und also für alle geistigen Bereiche, die dieser Denker umfaßt, einheitlich. Insofern bedingt jedes schöpferische Verwandlung des geistigen Erbes zugleich seine Verschmelzung. Dies gilt nun ganz besonders für Rousseau, und darum führt eine Interpretation, die seine Politik, seine Gesellschaftskritik, seine Pädagogik, seinen „Romantismus“ gesondert betrachtet und in die jeweiligen geistigen Strömungen einreihet, gerade an der schöpferischen Leistung Rousseaus vorbei. Kein Wunder, daß man dann nur das Wort der Frau von Staël bestätigt findet, daß er nichts Neues entdeckt, sondern nur die Herzen entzündet habe⁷. Und wie absurd nimmt sich bei einer solchen Betrachtung überhaupt das geistige „Erbe“ aus, das Rousseau empfangen und weitergegeben haben soll: als die Summe völlig disparater Strömungen und Ideen! Denn was hat Lockes Pädagogik mit Richardsons Sentimentalismus und was hat mit beiden Hobbes' Staatslehre zu tun? Ausgeschlossen, von hier zu einem Gesamtverständnis des rousseauschen Werkes und seiner historischen Stellung zu kommen; ausgeschlossen, die Originalität der Ideen in den verschiedenen Bereichen, in denen er fruchtbar gewesen ist, zu erkennen. Denn wer Rousseaus Schriften jeweils unter dem Aspekt eines dieser isolierten Wirkungskreise betrachtet, wird stets verführt, ihre Verwandtschaft zu den fremden Vorgängern für größer und wesentlicher zu

⁵ (149) p. 90.

⁶ Vgl. (156).

⁷ Rousseau vint ensuite. Il n'a rien découvert, mais il a tout enflammé ... „De la littérature“ (1802), Oeuvres, 1838, II, 322.

halten als ihre Verwandtschaft untereinander. Nur wenn man die einzelnen Bereiche von Rousseaus Schaffen zusammensieht, geht einem die Besonderheit und Andersartigkeit auch der einzelnen im Vergleich zu den fremden und die innere Zusammengehörigkeit aller untereinander auf. Man sieht dann die Nouvelle Héloïse viel näher dem Émile als der Clarissa, den Émile viel näher dem Discours sur l'inégalité als den Some Thoughts on education. Nur eine systematische Darstellung vermag darum mit der inneren Einheit des Gesamtwerkes auch seine geschichtliche Bedeutung bewußt zu machen.

Wenn so wenige Rousseauforscher diesen Weg beschritten haben, so hat dies freilich seine Gründe. Denn einem solchen Versuch stand bisher die Überzeugung entgegen, daß Rousseau gerade kein systematischer Denker sei und die Einheit seines Werkes also nur in seiner Person, nicht aber in den Gedanken gefunden werden könne. Aber es haben auch neuere Forscher, die die innere Einheit seines Werkes nicht bezweifelt haben, den biographischen Weg gewählt und die einzelnen Schriften und ihre Probleme nur im Zuge dieser Lebensentwicklung behandelt. Sie taten dies wohl, weil eine solche Methode ihnen den Vorzug größerer historischer Treue und Objektivität zu haben schien. Trägt doch jeder Versuch, die Fülle der Ideen und die einzelnen weit auseinanderliegenden Themen der rousseauschen Philosophie in eine systematische Ordnung zu bringen, etwas Willkürliches in sich. Ich leugne diese Gefahr nicht, möchte aber zu bedenken geben, daß diese Gefahr schließlich jeder systematischen Darstellung eines Philosophen droht, auch der Platons oder Kants, und daß man trotzdem immer wieder diesen Versuch gemacht hat und machen wird, in der Hoffnung, daß sich die verschiedenen Subjektivitäten der Interpreten gegenseitig aufheben.

Bedingt nun eine solche systematische Betrachtung den Verzicht auf eine historische Einordnung? Dies glaubt Burgelin, dem wir den bisher größtangelegten Versuch einer Gesamtdarstellung von Rousseaus Philosophie verdanken. Er meint, die bisherige Rousseauforschung habe genug geleistet, um die Quellen seines Werkes aufzudecken; jetzt komme es darauf an, „Rousseau durch Rousseau zu verstehen“. Ich halte diese Entscheidung für falsch, weil ich der Meinung bin, daß man den systematischen Gesichtspunkt, der zum Schlüssel für das Verständnis des Werkes dient, gerade der historischen Situation Rousseaus zu entnehmen habe. Man gerät sonst allzuleicht in Gefahr, die geistige Problematik Rousseaus falsch zu modernisieren. Burgelin selbst ist sich dieser Gefahr auch wohl bewußt gewesen, so, wenn er von Rousseaus Philosophie der „Existenz“ spricht⁸. Auch er verzichtet im übrigen nicht darauf, Rousseau mit den geistigen Strömungen seiner Zeit zu konfrontieren. Denn Rousseau philosophiert mit Vorliebe in polemischer

⁸ Vgl. (24) p. 32.

Auseinandersetzung. Es geht hier also nicht um „Quellen“ im gewöhnlichen Sinne; gerade die Ideen und Autoren, von denen er sich unterscheidet, sind vielmehr für die Entstehung seiner Philosophie und die Interpretation seiner Schriften am wichtigsten. Rousseau hat diese denkerische Auseinandersetzung mit der ihm eigenen Leidenschaftlichkeit und Wucht geführt, er hat in die Widerlegung der Gegner seinen ganzen Stolz, seine Verachtung und Entrüstung hineingelegt, und so finden wir hier geradezu den Pulsschlag seines Denkens. Es ist die Frage, ob es gelingt, aus dieser denkerischen Auseinandersetzung den systematischen Gesichtspunkt zum Verständnis des ganzen Werkes zu gewinnen. Ich möchte glauben, daß dies zumindest für den Émile möglich ist, welcher also auch aus diesem Grunde in den Mittelpunkt unserer Rousseauinterpretation rückt.

Um diese geistige Auseinandersetzung zu erhellen, brauchen wir nur einen Blick auf Rousseaus Bildungs- und Studiengang zu werfen. Sehen wir nämlich von der Beschäftigung mit der Philosophie der Politik ab — wir kommen auf sie zurück —, so sind es offenbar zwei große gegensätzliche geistige Strömungen, deren Autoren Rousseau studiert und in Auseinandersetzung mit denen er sich seine eigene Weltanschauung gebildet hat: die rationale Theologie der älteren Aufklärung und die sensualistische Anthropologie der jüngeren Aufklärung.

3. Masson hat in dem ersten Bande seines großen Werkes über Rousseaus Religiosität (*La Formation religieuse de Rousseau*, 1916) Umfang und Bedeutung der erstgenannten Gruppe für die religiöse Überzeugung des jungen Rousseau dargestellt und hat des weiteren gezeigt — vorwiegend im 2. Bande (*La Profession de foi de Jean-Jacques*, 1916) und in seinem Kommentar zur *Profession de foi* (1914) —, wie weitgehend Rousseau in seiner späteren Auseinandersetzung mit den „Philosophen“, d. h. den Denkern der jüngeren Aufklärung, auf die Anschauungen und Argumente jener rationalen Theologie zurückgreift. Daß es sich dabei fast durchweg um Männer 3. und 4. Ordnung und eine uns heute reichlich abgestanden wirkende Apologetik handelt, darf uns nicht irremachen; ihr Einfluß auf Rousseau und mit ihm und durch ihn auf die Wiedererstarkung des religiösen und christlichen Bewußtseins war jedenfalls außerordentlich stark. Im übrigen steht hinter diesen Apologeten die große Tradition der *philosophia perennis* und eine Reihe bedeutendster Denker wie Leibniz, Malebranche und Descartes. Nun bin ich der Überzeugung, daß sich der Einfluß dieser „Apologeten“ nicht nur auf die religiösen Fragen beschränkt, sondern sich auf die gesamte anthropologische Diskussion erstreckt. Denn diese rationale Theologie war in ihrem Kern nichts anderes als die mittelalterliche natürliche Theologie und schloß also eine Ontologie und Anthropologie ein. Sie war denn auch

weitgehend interkonfessionell — jedenfalls hat der junge Rousseau, in den Fußstapfen von Frau v. Warens und in Übereinstimmung wohl mit der Mehrzahl seiner Zeitgenossen, sie so aufgefaßt. Unter den von ihm geschätzten Autoren dieser Richtung finden sich daher von Anfang an ebenso katholische, wie der Pater Lami, dessen „Entretiens sur les sciences“ (1683) dem jungen Jean-Jacques zur Regel seines autodidaktischen Studiums dienten, wie Claville mit seinem „Traité du vrai mérite de l'homme“ (1734), Saint-Aubin und Pluche mit ihren enzyklopädischen Werken, als auch protestantische, so besonders Clarke, dessen „Demonstration of the being and attributes of God“ (1705—1706; 1727 ins Französische übersetzt) für Rousseaus metaphysische Überzeugungen bis zum „Glaubensbekenntnis“ maßgebend blieb, Addison mit seiner moralischen Wochenschrift Spectator (seit 1711 erscheinend; seit 1716 in französischer Übersetzung) und der calvinistische Theologe Abbadie mit seinem „Traité de la vérité de la religion chrétienne“ (1684).

Diese rationale Theologie nun diene Rousseau seltsamerweise nicht nur als das intellektuelle Gerüst seiner Glaubensüberzeugung, sondern zugleich zur inneren Erbauung, zur Anregung und zum Ausdruck seines religiösen Gefühlserlebnisses. Masson, der einerseits die Bedeutung dieser Denker für die religiöse Bildung und Überzeugung Rousseaus, andererseits den Gefühlscharakter von dessen Religion hervorhebt, ist sich offenbar der Paradoxie seiner These nicht bewußt geworden. Und doch steckt in ihr genau jener schöpferische Verwandlungsprozeß, von dem wir sprachen. War Rousseau, wie dies Masson wahrscheinlich gemacht hat, der eigentliche Begründer jener antirationalen religiösen Welle, welche die Aufklärung überwindet und zur religiösen Restauration führt, so war er dies ausgerechnet mit Hilfe der rationalen Aufklärungstheologie selber!

Die Seltsamkeit dieses Vorgangs kommt einem besonders zu Bewußtsein, wenn man daran denkt, daß die sogenannte „Entthronung“ der Vernunft zugunsten des Gefühls lange vor dem Sentimentalismus der Rousseauzeit begonnen hatte, und zwar gerade auf religiösem Gebiet. Nicht Rousseau, sondern Pascal hat das Eigenrecht des Herzens gegenüber der Vernunft entdeckt; in der Mystik der Madame Guyon und im deutschen Pietismus finden wir einen entschiedenen religiösen Antirationalismus. Rousseau hat an diese ihm wohlbekanntesten Strömungen nicht nur nicht angeknüpft, sondern sie mit unverhohlener Abneigung, ja Verachtung abgetan. Die Frömmigkeit seiner „sentimentalen“ Julie ist betont genferisch-nüchtern, ihr Glaubensbekenntnis betont deistisch-rational.

4. Von der großen Bedeutung, die die Denker der jüngeren Aufklärung, die Enzyklopädisten, für Rousseaus geistige Entwicklung und welt-

anschauliche Stellungnahme besessen haben, war man immer überzeugt. Aber man hat doch oft genug sich durch Rousseaus eigene, höchst parteiische spätere Darstellung verleiten lassen, vor allem den Gegensatz zu ihnen zu betonen. Gewiß, dieser Gegensatz ging tief und er bestand, wie wir sehen werden, zumindest auf religiösem Gebiet von Anfang an, aber man versteht ihn doch nicht recht, wenn man ihn nicht auf dem Hintergrund der geistigen Gemeinsamkeit sieht, auf Grund deren Rousseau mit Fug und Recht in den Augen des Publikums wie der Enzyklopädisten selber als einer der ihnen galt. Rousseau selbst hat, bei aller prononcierten Gegnerschaft gegen die Philosophen, die er des Materialismus zieh, eine gewisse Gemeinsamkeit der Überzeugungen nie verleugnet: „Ich bin gewiß kein Materialist, ja ich war, wie ich mich wohl erinnere, in keinem Augenblick meines Lebens versucht es zu werden, dennoch ist es wahr, daß ich in bezug auf eine große Anzahl von Thesen mit den Materialisten übereinstimme.“⁹

Was hat er mit den „Materialisten“ gemeinsam? Was ist das Neue in der Weltanschauung der jüngeren Aufklärung? Ich möchte es mit einem Begriffe, den ich im folgenden zu erläutern suche, als „Anthropologie von unten her“ bezeichnen. Die ältere Anthropologie hatte den Menschen stets „von oben her“ erklärt, aus seiner Verwandtschaft mit Gott und seiner Verschiedenheit vom Tiere. In erster Linie war es die Vernunft, die diese Verwandtschaft und diesen Unterschied begründete; insofern galt das animal rationale stets auch als imago dei. Stets hat man dabei den menschlichen Intellekt in seiner Verwandtschaft zum göttlichen zu begreifen versucht. Das war so bei Aristoteles und in der gesamten kirchlichen Anthropologie des Mittelalters, das blieb so bei Descartes, und eben darum konnte der Cartesianismus so rasch von der Kirche rezipiert und als Hilfe im Kampfe gegen die gefährlichen Neuerer verwandt werden.

Charakteristisch für diese Frontbildung ist der Fall des Abbé de Prades. Dieser hatte 1751 vor der Sorbonne Thesen vertreten, die neben theologischen Fragen, wie denen der Wunder Jesu, der Authentizität der Bücher Mose, philosophische Probleme behandelten, und zwar im Sinne Lockes gegen Descartes: insbesondere also die These, daß alle menschliche Erkenntnis ihren Ursprung in der Sinneswahrnehmung habe. Seine Thesen, die zunächst bei der Sorbonne durchgegangen waren, wurden bald darauf von der Theologischen Fakultät, vom Erzbischof von Paris und vom Parlament zensuriert. Besonders heftig war die Verdammung in der Instruction pastorale des Bischofs von Auxerre, und in ihr kam auch deutlich zum Ausdruck, daß man kirchlicherseits den Kreis der Enzyklopädisten selbst treffen wollte. Denn der Abbé hatte an der Enzyklopädie mitgearbeitet, war mit Diderot bekannt, und viele vermuteten gar, dieser selbst sei der eigentliche Verfasser der Thesen; jedenfalls gefiel man sich kirchlicherseits darin, von einem großen Komplott der Freigeister zu sprechen. Die Affäre beschäftigte mehrere Monate lang aufs lebhafteste die Gemüter in Paris. Der Abbé hatte nach der Abfassung von zwei „Apolo-
gien“, die aber noch nicht im Druck erschienen waren, sich seiner drohenden Verhaftung durch die Flucht entzogen und war von Friedrich dem Großen freundlich aufgenommen

⁹ Brief an Du Peyrou, 8. Dez. 1764; C. G. No. 2317; XII, 125.

worden, als Diderot dem Bischof von Auxerre mit einer Gegenschrift antwortete: *Suite de l'Apologie de M. l'Abbé de Prades*, Berlin (fingierter Erscheinungsort) 1752; (195) I, 429 ff.

Diderot greift darin begrifflicherweise in erster Linie des Bischofs philosophische Einwände auf. Diese liefern darauf hinaus, daß das Menschenbild des Sensualismus dem der heiligen Schrift widerspreche. « On conserve l'expression de l'Écriture, que Dieu répandit un souffle de vie sur son visage (ou lui donna une âme raisonnable); mais on veut après cela qu'il ait été laissé sans connaissances, sans réflexions, sans idées distinctes, à peu près comme une bête brute, un automate, une machine mise en mouvement. » Diderot antwortet: 1. sei hier nicht die Rede von Adam, den Gott mit besonderen Fähigkeiten ausgestattet habe, sondern vom gewöhnlichen Menschen nach dem Sündenfall, und 2. sei die hier vorgetragene Ansicht, nämlich die Lockes, bereits längst von der Mehrheit der Philosophen angenommen. Die umgekehrte, nämlich die der *ideae innatae*: « ce fut la chimère de Platon, de saint Augustin et de Descartes » (p. 450). Wie bezeichnend die Zusammenstellung dieser drei repräsentativen Namen! Ausdrücklich leiht es von Descartes: « Ce dernier a été le restaurateur (!) de ce système parmi nous. »

Genauso wie man sich kirchlicherseits gegen die sensualistische Erkenntnistheorie wandte, wandte man sich gegen die aufklärerische Ethik, die als das natürliche und ursprüngliche Interesse des Menschen das seiner leiblichen Selbsterhaltung proklamierte. Auch diese ethische Auffassung hatte der Abbé in einer seiner Thesen vertreten. „Was“, empörte sich der Bischof, „unsere Selbsterhaltung verdient also unsere erste Sorge? Der heilige Augustin dachte darüber recht anders“, worauf Diderot ironisch und vielsagend antwortete: „Was hat damit das Zeugnis des heiligen Augustin zu tun? Die Schrift und alle Kirchenväter zusammen können die Ordnung der Natur nicht umstoßen und können niemals bewirken, daß die Erkenntnis Gottes und der Begriff von Gut und Böse im Menschen dem Gefühl seiner Existenz und dem seiner leiblichen Bedürfnisse vorauszugehen“ (p. 462). Das ist implicite bereits Rousseaus Theorie der natürlichen Entwicklung (zumal Diderot hier ausdrücklich auf die Entwicklung des Menschen „von der Wiege ab“ hinweist): Das Kind, das gemäß der „Ordnung der Natur“ erzogen wird, kennt weder Gott noch Moral, sondern lebt im bloßen „Gefühl seiner Existenz“ und nach seinen leiblichen Bedürfnissen. Und es ist dies genau der Kontroverspunkt, den Rousseau zehn Jahr später einem anderen die neue Lehre verdammenden Kirchenfürsten gegenüber hervorheben wird: Die höheren menschlichen Fähigkeiten wie Vernunft, Gewissen, Gotteserkenntnis, sind nicht von Anfang an gegeben, sondern entwickeln sich, und ihre Entwicklung setzt die Bildung der niederen Kräfte voraus. Die Gemeinsamkeit in der Front gegen den von der Kirche in ihrer Weise rezipierten Cartesianismus wird durch einen Vergleich dieser beiden „Apologien“ augenfällig, der Diderots vom Jahre 1752 gegen den Bischof von Auxerre und der Rousseaus vom Jahre 1762 gegen den Erzbischof von Paris.

Die neue Anthropologie suchte also, in bewußtem Gegensatz zur gesamten philosophisch-theologischen Tradition, das menschliche Dasein nicht primär aus den höheren, sondern aus den niederen Fähigkeiten zu verstehen: aus den Sinnesempfindungen und dem Selbsterhaltungstrieb. Ging man in der Analyse des Menschen derart von unten nach oben, so ging man zugleich den Weg der Entwicklung, und so tritt denn in der neuen Anthropologie die Stufenfolge der Entwicklungsschritte an die Stelle einer schöpfungsmäßig vorgegebenen hierarchischen Ordnung. Die letzte Konsequenz dieser Umwertung zog schließlich der Materialismus, indem er den Unterschied „höherer“ und „niederer“ Seinsweise überhaupt leugnete. Aber er ist für die jüngere Aufklärungsphilosophie durchaus nicht so repräsentativ, wie

man es vielfach annimmt. Diderot und Voltaire haben sich gegen ihn nicht weniger entschieden gewandt als Rousseau selber. Nicht der Materialismus, sondern der Sensualismus bildet Inhalt und Tendenz der repräsentativen philosophischen Schriften jener Zeit. Ausgelöst wurde diese ganze Bewegung, wie gesagt, durch die Erkenntniskritik Lockes, aber erst in Condillac fand sie ihren Höhepunkt. Denn Condillac schied den letzten Rest der „Anthropologie von oben her“, die Lockesche „Reflexion“, aus. Im Umgang mit Diderot und Condillac, unter dem Einfluß des von ihm hoch verehrten Buffon, eignete sich Rousseau die neue analytisch-genetische Betrachtungsweise an und nutzte sie zunächst zur Erklärung des menschlichen Gemeinschaftslebens (2. Discours) und später zu der der individuellen Entwicklung (Émile). Ausgangspunkt ist stets ein „Naturzustand“, der der tierischen Existenz verblüffend nahesteht. An dieser Betrachtungsweise hielt er auch nach seinem Bruch mit Diderot fest. Noch im Brief an den Erzbischof von Paris sagt er, und zwar unter deutlicher Anspielung auf den 2. Discours¹⁰: „Sie nehmen . . . an, daß der Mensch seine Vernunft fertig gebildet mit sich bringt und daß es sich nur darum handelt, sie zu betätigen. Nun, das stimmt nicht; denn eine der Erwerbungen des Menschen, und zwar eine der langwierigsten, ist die Vernunft.“¹¹ Hält man sich andererseits die anticartesianische Tendenz der neuen Anthropologie vor Augen, dann wirkt es um so erstaunlicher, daß Rousseau in dem gleichen Briefe sich zur cartesianischen Lehre von den zwei Substanzen bekennt: „Der Mensch ist nicht ein einfaches Wesen, sondern ist aus zwei Substanzen zusammengesetzt. Stimmen auch nicht alle mit dieser Anschauung überein, so doch wir beide, und ich habe versucht, sie den andern zu beweisen.“¹² Rousseau war also bestrebt, den Streit der beiden Anthropologien durch eine Synthese zu überwinden, genau wie er eine solche Versöhnung in bezug auf die religiöse Frage versucht hat (vgl. S. 576). Um die nivellierenden Tendenzen der neuen Anthropologie zu widerlegen, greift er dabei auf alle Argumente zurück, mit der die älteren Theologen die Eigenständigkeit der Vernunft, die Freiheit des Willens und die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen versucht hatten, und blieb doch dem genetischen Prinzip der jüngeren Aufklärung treu, ja führte es erst recht zu seinem Höhepunkt. Wie er dieser genetischen Grundanschauung durch den Rückgriff auf die Anthropologie „von oben her“ eine neue Problematik und eine ganz andere Tiefe und Weite des Gedankens gibt, wie er die genetische Methode gerade gegen die Nivellierungstendenz ihrer Begründer zu nutzen versteht, das macht recht eigentlich den Kern seiner

¹⁰ Vgl. den vorangehenden Absatz, in dem Rousseau auf seine früheren Schriften verweist, die im Émile, vor allem was die Methode anbetrifft, vorausgesetzt seien.

¹¹ Lettre à M. de Beaumont; H. III, 75.

¹² *ibid.* p. 64.

philosophischen Leistung aus und erfüllt sein Denken mit einer fast dramatischen Spannung, die wir bei keinem anderen Philosophen seines Kreises wiederfinden, und die mir nur vergleichbar erscheint derjenigen, in der einige Zeit später Kant zu seiner Synthese zwischen Wolff und Hume gedrängt wurde.

5. Die Wendung von der monistischen Anthropologie des Sensualismus zu der dualistischen, wie sie in Anknüpfung an die cartesianische Zweisubstanzenlehre im „Glaubensbekenntnis“ vertreten wird, ist in der Gedankenarbeit Rousseaus von langer Hand vorbereitet; ich möchte sogar glauben, daß sie ihren eigentlichen Ursprung gar nicht in der (individuellen) Anthropologie hat, sondern in Rousseaus Sozialphilosophie. Jedenfalls hat Rousseau in bezug auf die politische Existenz zuerst von der Verwandlung aus naturhafter Selbstbefangenheit in moralische Selbstüberwindung gesprochen, die zum Kerngedanken sowohl der religionsphilosophischen wie der pädagogischen Erörterungen des *Émile* werden sollte. So schon in der Urfassung des *Contrat social*.

Aber es gibt noch einen direkteren Hinweis auf den anthropologischen Dualismus des *Émile*, nämlich im 2. Discours, in der Anmerkung i. Rousseau spricht in dieser Anmerkung von zwei Menschenarten: Menschen, die von Gott zu keiner höheren Bestimmung berufen seien — offensichtlich denkt er an die Heiden — und die sich mit einem bloß natürlichen Leben, „inmitten der Wälder“, begnügen dürfen, und Menschen, die der übernatürlichen Erkenntnis gewürdigt wurden, also die Christen, und er fährt in bezug auf diese fort: „Sie alle werden durch die Ausübung der Tugenden, zu der sie verpflichtet sind, indem sie sie kennenlernen, den ewigen Lohn zu erwerben suchen, . . . sie werden die heiligen Bande der Gemeinschaften achten, deren Glieder sie sind; sie werden ihre Brüder lieben und ihnen mit allen ihren Kräften dienen; sie werden den Gesetzen pünktlich gehorchen und denen, die sie gegeben haben und ihnen dienen; sie werden vor allem die guten und weisen Fürsten ehren, die den vielen Mißständen und Übeln, die uns zu vernichten drohen, zu wehren verstehen . . . aber sie werden nichtsdestoweniger einen Zustand verachten, der sich nur mit Hilfe so vieler achtenswerter Männer hält . . . und dem dennoch, trotz all ihrer Mühen, stets mehr wirkliche Übel als offensichtliche Vorzüge entspringen“ (Vaugh. I, 207).

Es ist sehr lehrreich, zu sehen, wie sich hier die politisch-patriotische Motivation der moralischen Existenz mit der christlichen vermischt, aber auch, in welchem inneren Dilemma sich Rousseau befindet: seine Verachtung des gesellschaftlichen Zustandes kämpft mit seiner Hochschätzung der politischen Tugend, seine elegische Liebe zum Naturzustand mit seinem Glauben an eine himmlische Bestimmung des Menschen. Gewiß gibt diese Stelle, die ja auch nur am Rande des 2. Discours steht, keine Lösung, wohl aber stellt sie das Problem: wie die neue Wertung des Natürlichen mit der alten Wertung des Übernatürlichen in Verbindung zu bringen sei. Denn hier findet sich auch nicht der leiseste Hauch mehr von jener traditionellen Geringschätzung der rein animalischen Existenz, vielmehr wird diese als eine menschliche Möglichkeit anerkannt, welche gleichberechtigt neben die geistige tritt. „O ihr, zu denen die himmlische Stimme nicht gesprochen hat und die ihr für euer Geschlecht keine andere Bestimmung kennt, als in Frieden dieses kurze Leben zu vollenden . . . holt euch, da es von euch abhängt, eure alte und erste Unschuld wieder; geht in die Wälder und verliert aus Blick und Gedächtnis die Verbrechen eurer Zeitgenossen und fürchtet nicht, euer Geschlecht zu erniedrigen, indem ihr auf seine Bildung verzichtet, um auf seine Laster zu verzichten!“ Mag sein, daß Rousseau

hier ganz konkret an die heidnischen Primitivvölker gedacht hat, denen die Europäer mit dem Christentum alle Laster ihrer Zivilisation brachten; gewiß ist, daß er mit diesen Worten in schärfstem Widerspruch trat nicht nur zur Wertung des sozialen und zivilisatorischen Fortschritts, wie er sie bei seinen aufklärerischen Freunden fand, sondern vor allem auch zur kirchlichen Auffassung, die solch einen areligiösen Unschuldstand des Menschen nicht kennt und niemals erkennen kann.

Aber das Schwergewicht der Stelle liegt ja auf der anderen Seite: dem Weg des entsagenden Dienstes in der Gemeinschaft. Und auch hier zeigt sich eine neue Wertung, die in dem fast resignierenden Ton dieses Passus zum Ausdruck kommt: „Was die Menschen wie mich anbetrifft, deren Leidenschaften für immer ihre ursprüngliche Einfachheit zerstört haben, die sich nicht mehr von Gras und Eicheln nähren, nicht mehr Gesetze und Fürsten entbehren können ...“ — erst dann folgt die positive Charakteristik: „diejenigen, die in ihrem ersten Vater übernatürlicher Belehrung gewürdigt wurden“. M. a. W.: der „höhere“ Weg wird überhaupt erst sichtbar und sinnvoll in Verbindung mit der sozialen und sittlichen Verderbnis der Menschen. Darum erscheint er nun eigentümlich zwielichtig, durchaus nicht nur als Gewinn, sondern vor allem als Gefährdung. In Rousseaus Darstellung des Jugendalters werden wir diesen Zug wiederfinden.

Den stärksten Impuls aber zu einer über den anthropologischen Sensualismus hinausführenden Anthropologie erhielt Rousseau aus seiner Arbeit an der *Nouvelle Héloïse*. Das Problem, vor das er sich dort gestellt sah, war die Überwindung der Liebesleidenschaft, ein Problem, vor dem sowohl die Konzeption des Naturstandes wie die Maximen der sozialen Ethik versagten. Auch eine bloße Pflichtethik oder gar eine stoische Abwertung der Leidenschaft konnte die innere Entwicklung Julies nicht begründen, welche ja nicht so sehr in Entsagung als in der Läuterung ihrer Liebe bestehen sollte. Dazu kam Rousseaus eigenes Erlebnis mit Frau von Houdetot, durch das er sich vor die gleiche Aufgabe gestellt sah. Was er suchte, war eine anthropologische Begründung der Selbstüberwindung. Kein Wunder, daß er dabei auf Plato und die christliche Anthropologie stieß; Schritt für Schritt übernahm er mit ihren ethischen auch ihre metaphysischen Positionen bis zur Zweisubstanzenlehre — wir können den Vorgang dieser philosophischen Rückbesinnung von den *Lettres morales* bis zur endgültigen Redaktion der *Profession de foi* noch deutlich verfolgen (vgl. S. 185 ff.).

Aber auch in dieser Rückbesinnung, bei der er in immer schärferen Widerspruch zu seinen ehemaligen philosophischen Freunden geriet, hielt er an der sinnlichen Existenz als dem Ausgangspunkt der seelischen Analyse fest: „Ich existiere und habe Sinne, durch die ich affiziert werde: das ist die erste Wahrheit, auf die ich treffe und der ich zustimmen muß“, heißt es zu Beginn des „Glaubensbekenntnisses“¹³. Erst damit aber ging ihm der Leitgedanke des *Émile* auf, nämlich eine Darstellung der Menschwerdung, bei der dieser Ausgangspunkt als erste Daseinsstufe erhalten bleibt und doch der Endpunkt nicht weniger hoch liegt als in der christlichen Anthropologie.

Die Klammer, die diese so verschiedenartigen Daseinsstufen zusammenhält, ist der Begriff der Natur, der daher von Rousseau nun so weit gefaßt

¹³ Prof. p. 73.

wird, daß er als Kriterium dient, um sowohl den primitiven Anfangszustand vom zivilisatorischen Fortschritt zu unterscheiden, wie auch das „Natürliche“ vom „Unnatürlichen“ innerhalb des zivilisierten Lebens selbst. Den gleichen Dienst erwies ihm der nicht weniger vieldeutige Begriff der Selbstliebe, welcher ihm die Einheit des menschlichen Strebens auf beiden Stufen, der animalischen wie der moralischen, bezeichnet. So fährt Rousseau im Brief an den Erzbischof fort: „Die Selbstliebe ist nicht eine einfache Leidenschaft, sondern hat zwei Prinzipien, nämlich das intelligente und das sensitive Wesen, deren Wohl nicht das gleiche ist. Das Streben der Sinne geht auf das Wohl des Körpers und die Liebe zur Ordnung auf das der Seele. Diese, entwickelt und wirksam geworden, nennen wir auch Gewissen, aber das Gewissen entwickelt sich erst mit der geistigen Bildung des Menschen.“¹⁴ Das ist eine kurze Zusammenfassung der anthropologischen Synthese, in der, wie man sieht, zum Schluß auch der Hinweis auf den Entwicklungsgedanken nicht fehlt. Ihr innerer Reichtum, ihre philosophische und pädagogische Fruchtbarkeit läßt sich freilich aus einer solchen dünnen Formel nicht erschließen. Dazu muß man Rousseau in der ständigen inneren Auseinandersetzung mit den beiden feindlichen Lagern folgen, dazu muß man einen Eindruck davon gewinnen, wie sich von hier aus die verschiedenartigen Probleme, die er anging, zusammenfügen zu einem einheitlichen und originalen Bilde vom Menschen, in dem die psychologischen und die soziologischen, die pädagogischen und religiösen Gedankengänge von der gleichen inneren Dialektik beseelt sind. Eben um dieser inneren Einheitlichkeit und dialektischen Spannung willen scheint mir Rousseaus anthropologischer Entwurf eine noch heute relevante Antwort auf die ewige Frage nach dem Wesen des Menschen.

6. Rousseau bildet den eigentlichen Wendepunkt in dem Streit der beiden Anthropologien, der das 18. Jahrhundert erfüllt. Er ist, wie wir gezeigt haben, beiden Parteien verpflichtet, aber steht auch zu beiden in Gegensatz, und so ist er denn auch von beiden bekämpft worden. Die Enzyklopädisten sahen in ihm kurzerhand den „Judas“, wie ihn Voltaire mit Vorliebe nannte, und tatsächlich bedeutete seine Kritik an der fortschrittlichen Philosophie für diese einen vernichtenden Schlag. Von kirchlicher Seite aber wurde er für dasselbe „Glaubensbekenntnis“, das der Überwindung des philosophischen Unglaubens dienen sollte, offiziell verurteilt und verfolgt. Aber dieses persönliche Mißgeschick, die Art, wie er sich damals recht eigentlich zwischen zwei Stühle setzte, spiegelt nur im kleinen den großen geschichtlichen Vorgang einer radikalen und bis heute nicht mehr aufgehobenen Spaltung der Geister, die jede geschichtlich wirksame Synthese seit-

¹⁴ Lettre à M. de Beaumont; H. III, 64.

dem ausschloß. Jedenfalls sehen wir in der Zeit nach Rousseau nicht etwa eine Verstärkung und Vertiefung seiner Synthese, sondern eine höchst einseitige Verfestigung der älteren Anthropologie, die so weit über Rousseau hinausgeht, daß sie sein eigenstes Anliegen nicht mehr verstand. Indem man alle sensualistischen Züge radikal ausschied, indem man Rousseaus Idee des Naturzustandes als naturalistisches Mißverständnis abtat, nahm man zugleich dem genetischen Gedanken seinen tieferen weltanschaulichen Sinn, den nämlich, beiden „Naturen“ des Menschen gleichermaßen gerecht zu werden. Entwicklung hieß für Rousseau: Menschheit und Kind beginnen in einem Zustand, der ihnen mit den Tieren weitgehend gemeinsam ist. Demgegenüber setzte sich in der Anthropologie der folgenden Zeit der Grundsatz durch, daß man das Wesen des Menschen und der Menschwerdung nur im Gegensatz zum tierischen Dasein begreifen könne. So hat es mit aller Schärfe der alte Pestalozzi formuliert: „Was ist die Menschennatur? Was ist das eigentliche Wesen, was sind die unterscheidenden Merkmale der menschlichen Natur als solcher? Und ich darf mir keinen Augenblick vorstellen, daß irgendeine von den Kräften und Anlagen, die ich mit den Tieren gemeinsam habe, das echte Fundament der Menschennatur als solcher sei. Ich darf nicht anders, ich muß annehmen, der Umfang der Anlagen und Kräfte, durch welche der Mensch sich von allen Geschöpfen der Erde, die nicht Mensch sind, unterscheidet, sei das eigentliche Wesen der Menschennatur.“¹⁵ „Dieses Göttliche und Ewige . . . ist das einzige wahre Menschliche in unserer Natur . . . die sinnliche Selbstsucht ist das Wesen der tierischen Natur, und was aus ihr hervorgeht und mit ihren Reizen belebt ist, ist, rein menschlich ins Auge gefaßt, naturwidrig.“¹⁶ Gewiß, das sind extreme Formulierungen und Pestalozzi hat nicht immer so gedacht. Aber sie spiegeln in ihrer Einseitigkeit jene Rückentwicklung zur intransigenten „Anthropologie von oben her“, wie wir sie auch bei anderen Denkern, z.B. bei Herder, beobachten können. Ob mehr christlich oder mehr humanistisch gefärbt, überall können wir, vor allem in Deutschland, diesen Vorgang verfolgen. Es gehört insbesondere zum Kennzeichen der deutschen Romantik, daß sie in allen Bereichen an die Stelle einer genetischen Erklärung den Glauben an einen höheren, göttlichen Ursprung setzt. In der Staatstheorie läßt sich dieser Umschwung in der Auseinandersetzung mit der französischen Revolution besonders deutlich verfolgen. Der erste aus dem Kreise der Romantik, der mit der naturrechtlichen Staatslehre und ihrer Idee des Gesellschaftsvertrages und somit allem „Republikanismus“ radikal brach, war Novalis. In den Fragmenten „Glauben und Liebe“ (1798) stellt er in den Mittelpunkt die Person des Monarchen, bzw. das Monarchenpaar: „Der König ist das ge-

¹⁵ Schwanengesang, Gedenkausg. von Baumgartner 1949, V, 255.

¹⁶ a.a.O. p. 281.

diegene Lebensprinzip des Staats; ganz dasselbe, was die Sonne im Planetensystem ist. Zunächst um das Lebensprinzip her erzeugt sich mithin das höchste Leben im Staat, die Lichtatmosphäre . . . Der König ist kein Staatsbürger, mithin auch kein Staatsbeamter. Das ist eben das Unterscheidende der Monarchie, daß sie auf dem Glauben an einen höhergeborenen Menschen, auf der freiwilligen Annahme eines Idealmenschen, beruht —.“¹⁷ Bei Fr. Schlegel erfolgte der Durchbruch zur typisch romantischen Staatsauffassung etwas später, in innerem Zusammenhang mit seiner Konversion. „Der Staat beruht auf dem Glauben. Der Glaube, daß der Staat die Gewalt habe und mit Recht habe . . . Aus der Voraussetzung, daß alle Staatsgewalt auf Glauben beruhe, ist der wahre Sinn des Satzes zu erklären, daß alle Staatsgewalt von Gott komme.“¹⁸

Ähnlich erging es der vielleicht wirksamsten These der „Anthropologie von unten her“: der Idee einer Entwicklung des Menschengeschlechtes aus einem primitiven, tierähnlichen Naturzustand, mit allen ihren Folgerungen, wie dem Ursprung der Zivilisationstechniken, der gesellschaftlichen Institutionen, der Sprache usw. So schloß Friedrich Schlegel, der im Sanskrit eine der ältesten Sprachen der Menschheit sah, „daß der Zustand des Menschen nicht überall mit tierischer Dumpfheit angefangen habe“¹⁹, und sein Bruder August Wilhelm wagte es gar, die Hypothese einer umgekehrten Urgeschichte aufzustellen, worin die Entstehung der menschlichen Kultur durch eine Belehrung der Menschheit durch „höhere Geister“ (nämlich der Gestirne!) erklärt wird²⁰. Dabei berief er sich auf eine Analogie, die nun gerade auch für Rousseau — freilich in genau entgegengesetztem Sinne — von Bedeutung war: die Parallele von Individual- und Menschheitsentwicklung, von Kindheit und Urzustand. „Ich wundere mich, daß es unseren Theoretikern nie in den Sinn gekommen ist, das Bild einer Sache, die wir tagtäglich sich vor unsern Augen abspielen sehen, auf ein unbekanntes Ereignis (nämlich den Ursprung der Kultur) anzuwenden. Und doch, was wäre in Wahrheit einfacher, als sich die Erziehung des Menschengeschlechtes entsprechend der des Kindes zu denken? Wie wird denn ein Kind zur Vernunft gebildet? Wie entwickeln sich in ihm die Organe der Humanität? Durch den Umgang mit höherstehenden Intelligenzen — denn das sind für es seine Eltern und die anderen Erwachsenen, die mit ihm umgehen.“²¹ Schlegel

¹⁷ Schriften, hrsg. von P. Kluckhohn, II, 50 f.

¹⁸ Philosophische Vorlesungen aus dem Jahre 1804 bis 1806. Aus dem Nachlaß hrsg. von C. J. W. Windischmann, 1836, II, 329. Vgl. Buck (124) über „die politische Gestaltung der Gesellschaft“.

¹⁹ Sprache und Weisheit der Inder, 1808, p. 62 (nach Buck, p. 28).

²⁰ Considérations sur la civilisation en général et sur l'origine et la décadence des religions (1805). Oeuvres écrites en français, éd. E. Böcking, 1846, I, 277—316.

²¹ p. 297.

kehrt also Rousseau um; was dieser „von unten her“ erklärt hatte: die Urgeschichte der Menschheit und die kindliche Entwicklung, erklärt Schlegel ausdrücklich „von oben her“, aus der Hilfe und Autorität Gottes und der Eltern.

Auf die gleiche Wendung stoßen wir in der Pädagogik. Wenn man sagt, Rousseau habe für die gesamte folgende Pädagogik das Kind entdeckt, so muß man doch zugleich hinzufügen, daß sich nun eine ganz andere Anschauung vom Kinde bildete, als er sie vertreten hatte. Die Beziehung zum „Naturzustand“ verschwindet fast gänzlich. Überall hebt man vielmehr gerade die Züge hervor, die das Kind als recht eigentlich human erscheinen lassen, worin es sich also insbesondere vom Tierjungen radikal unterscheidet. So preist Pestalozzi, gegenüber der „Gier“ und „Kraft“ des jungen Tieres, die menschliche innere Ruhe, Liebedürftigkeit und -innigkeit, die „Gemütlichkeit“ des Säuglings²². So leitet er aus den Empfindungen des kleinen Kindes gegen seine Mutter die Entstehung der religiösen Gefühlswelt des Erwachsenen ab. Überhaupt entzündet sich der Widerstand gegen Rousseaus Anschauung vom Kinde vor allem an seiner Leugnung von dessen religiöser Fähigkeit. Aus dem durch Rousseau selber erweckten tieferen Verständnis für das Gefühlsleben und auf Grund der typisch romantischen Idee der „Ahndung“ sieht man nun als ein Hauptkennzeichen echter Kindlichkeit seine religiöse Empfänglichkeit an, so daß Jean Paul behaupten kann, es „schliefe eine ganze religiöse Metaphysik träumend schon im Kinde“²³.

Nun ist es keine Frage, daß die Pädagogik der nachrousseauischen Zeit eben damit neue Einblicke in das Wesen des Kindes gewonnen und die anthropologische Erkenntnis erweitert und vertieft hat. Aber man darf über diesen Gewinn den Verlust nicht übersehen. Indem man nämlich derart die kindliche Existenz der vollmenschlichen annäherte, ging eine wesentliche Einsicht von Rousseaus genetischer Methode verloren: daß Entwicklung nicht in erster Linie Wachstum gegebener, sondern das Aufbrechen neuer Fähigkeiten bedeutet und also so etwas wie eine Veränderung der menschlichen Natur. Die Spannweite, die die Erziehung Emils durchmißt, läßt diese Veränderung ganz anders sichtbar werden, als dies bei dem von vornherein „vertieften“ Kindheitsbild Pestalozzis oder gar Fröbels möglich ist. Jede Humanisierung des Anfangszustandes verkürzt die pädagogische Problematik.

7. Aus Rousseaus eigenartiger Zwischenstellung zwischen der abklingenden Welle der sensualistischen Anthropologie und der aufsteigenden der idealistischen erklärt sich auch seine zwielichtige Beurteilung in späterer Zeit. In den ersten Jahren der Rousseaubegeisterung trat dies freilich noch

²² Vgl. „An die Unschuld . . .“ (1815), a.a.O., V, 32 ff.

²³ Levana, § 38 (4. Aufl. 1861, p. 69).

kaum hervor; die Begriffe „Natur“ und „Tugend“, um die sich die Rousseaujünger scharten, wurden noch nicht in ihrer Gegensätzlichkeit empfunden. Je mehr aber in der Folgezeit, und zwar nicht zum wenigsten unter dem Einfluß Rousseaus selber, sich die führenden Denker von allem Naturalismus lösten und die großen philosophischen Fragen, die der Erkenntnis wie die der Sittlichkeit, die der Politik wie die der Ästhetik, vom „Geist“ aus anfaßten, je mehr, mit einem Wort, die „Anthropologie von unten her“ durch eine solche „von oben her“ abgelöst wurde, desto entschiedener wandte man sich von Rousseau ab und verkehrte sich die durchgängige Rousseaubegeisterung in eine fast ebenso durchgängige Rousseaukritik. Allgemein warf man ihm nun seine Verherrlichung des Naturzustandes und seine allzu „sinnliche“ und niedrige Auffassung von der Bestimmung des Menschen vor. Von nun an fühlen sich fast alle deutschen Denker veranlaßt, sich gegen Rousseau zu verwahren, und es bildet sich, und zwar, soweit ich sehe, zunächst vorwiegend in Deutschland, jene philosophische Rousseauablehnung, die sich von der älteren theologischen in charakteristischer Weise unterscheidet. Jene war fast allein an Rousseaus Kritik des dogmatischen Christentums interessiert und stieß sich daher vor allem am „Glaubensbekenntnis“; das aber interessiert nicht mehr, zumal es längst durch sehr viel radikalere religionsphilosophische Systeme von idealistischer Seite überholt ist. Die beiden Discours und die ersten Bücher des Émile bestimmen nun in Deutschland das landläufige Bild von Rousseau, und über diesen Rousseau, den Verherrlicher der bloß sinnlichen Natur, fühlte man sich längst erhaben. Nachdem nun aber einmal diese Ablehnung vollzogen war, in der sich die innere Überwindung der Sturm- und Drangzeit manifestiert, werden die Urteile zusehends milder und gerechter. Rousseau ist nun eine historische Größe, und seine Mängel erklären sich aus den Zeitumständen. Der Streit um Rousseau ist damit zur akademischen Angelegenheit geworden.

Die historische Zwischenstellung Rousseaus, die wir hier skizziert haben, kommt sehr schön in der folgenden Charakteristik zum Ausdruck, die Fr. Schlegel von Rousseau gegeben hat und worin er kritisch und wohlwollend zugleich Rousseaus Streben würdigt, aus dem Tiefstand des „Empirismus“ sich zu einer „höheren“ Philosophie zu erheben. (Man muß wissen, daß für Schlegel der „Empirismus“ die niedrigste Stufe der Philosophie darstellt, die kaum eigentlich Philosophie zu nennen sei.) „Vorzüglich bietet uns Rousseau das Schauspiel des Kampfes eines tiefern Gemüthes mit dieser verkehrten Philosophie und eines durch diesen Kampf unglücklichen Lebens dar. Er scheint sich, obwohl er dem ersten Prinzip nach vollkommen zu den Lockianern gehört, doch zur intellektuellen Philosophie zu neigen. Es kommen sehr oft Ideen von Liebe, Tugend, Recht und Rechtschaffenheit bei ihm vor, die unmöglich mit dem Empirismus verträglich sind. Er nähert sich darin nicht nur Plato, von dem er sie zum Theil entlehnt hat, sondern er bestritt auch die Materialisten mit der größten Strenge. Hätte er sein Vorhaben, das materialistische System des Helvetius ausführlich zu widerlegen, ausgeführt, so würde er seine Prinzipien dabei vielleicht deutlicher entwickelt, den Empirismus gänzlich verlassen und

eine neue Philosophie gestiftet haben, wodurch denn statt von Kant, von Rousseau die neue Epoche angefangen hätte; es scheint ihm aber an Muth und Kraft dazu gefehlt zu haben“ (Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806).

Sehr deutlich spiegelt sich auch die wechselnde Einstellung zu Rousseau in den Urteilen Herbarths. Der junge Herbart hatte Rousseau, wegen der sinnlichen Beschränktheit seines pädagogischen Ideals, ironisch abgetan: „Abhärten wenigstens wollte Rousseau seinen Zögling ... Er folgt der Natur. Freies und fröhliches Gedeihen soll allen Äußerungen der Vegetation im Menschen durch die Erziehung gesichert werden; von der Muttermilch bis zum Ehebett.“ Allg. Päd. (1806), Einl. (Päd. Schriften, hrsg. von O. Willmann u. Th. Fritzsch, I, 230). Dieselbe Verachtung für die Hochschätzung der Sinnlichkeit findet sich in einem (undatierten) Aphorismus, der offenbar aus der gleichen Zeit stammt und dieser Stelle anzuschließen ist: „Die Erziehung ist für Rousseau ein notwendiges Übel. Gleich anfangs zeigt sich seine Sehnsucht zum bloßen Naturleben ... Das schönste Fest für den Erzieher ist die Hochzeit des Jünglings und das Ehebett das Ziel und der Ruhm der Erziehung.“ Hartenstein XI, 429. Dagegen nahm der ältere Herbart in seiner ausführlichen Rezension von F. H. Schwarz' „Erziehungslehre“, 1832, Rousseau gegen dessen absprechendes Urteil in Schutz. Schwarz hatte schon in seinem 1805 erschienenen „Lehrbuch der Pädagogik und Didaktik“ Rousseau vorgeworfen, seine Blicke hafteten zu sehr an der „gemeinen Natur“. In der „Erziehungslehre“ (1829), in der er mit moralischer Mißbilligung von Rousseaus Leben berichtet, wiederholt er den Vorwurf und behauptet, Rousseau habe nur Sinn für die Einfalt, nicht aber für die Hoheit der menschlichen Natur besessen und so nicht zur hohen, sondern zur gemeinen Natur zurückgerufen. I, 2, p. 455. Herbart wendet ein: Wenn Schwarz Rousseaus traurige Lebensgeschichte erzähle, so hätte er doch nicht vergessen dürfen, die Verderbtheit des Zeitalters in Rechnung zu stellen, in welchem er lebte. „Denn sein ganzes Wesen ist nur als Negation, als Stemmen und Sträuben gegen das Schlechte, als Retten aus dem Abgrunde zu verstehen. Wie aber konnte ihn Herr Schwarz einen ‚Verächter höherer Bildung‘ nennen? Anstatt sich zu wundern, daß ein solcher Verächter die neue Héloïse habe schreiben können, hätte er doch lieber geradezu die Héloïse als das redende Zeugnis des tiefen Gemütes und des plastischen Genius ansehen sollen, welches beides, aber gehemmt und verstimmt, in ihm wirkte“ (Päd. Schr. III, 465).

Ich halte diese Wandlung von entschiedener Ablehnung zu relativer Anerkennung für ebenso symptomatisch wie die vorangegangene Wandlung von der Rousseaubegeisterung zur Rousseaukritik. Dies im einzelnen nachzuweisen, ist hier freilich nicht möglich. Noch fehlt uns zudem eine umfassende Untersuchung über die Wertung und Wirkung Rousseaus im Deutschland der Goethezeit. Allerlei Hinweise für die Zeit des „Sturm und Drang“ findet man in Hettner's Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts (im 5. Bande; siehe im einzelnen das Register), freilich in der Beschränktheit, die auch seine Rousseau-darstellung zeigt. Ähnliches gilt für die fleißige Arbeit von R. Fester (125), die speziell die Stellung der deutschen Philosophen (von Herder bis Hegel) zu Rousseaus Geschichtsauffassung darstellt, freilich allzusehr im Referate steckenbleibt. Für das Verhältnis Goethes zu Rousseau ist noch immer das Buch von E. Schmidt, „Richardson, Rousseau und Goethe“, 1875, lehrreich. Von neuerer Literatur nenne ich Korffs „Geist der Goethezeit“, der dem „Rousseauismus als Quelle der Sturm- und Drang-Bewegung“ ein eigenes Kapitel widmet (I, p. 63 ff.). Für die deutsche Romantik besitzen wir eine eingehende und ausgezeichnete Studie von Buck: „Rousseau und die deutsche Romantik“, 1939. Für die vorangehende Zeit findet man eine gedrängte Übersicht bei Kommerell, „Jean Pauls Verhältnis zu Rousseau“, 1924. Dort auch weitere Literatur.

Alle diese Darstellungen leiden freilich unter einem zu engen, ja falschen Verständnis von Rousseaus Gedankenwelt, weil sie unwillkürlich das Bild, das einst die deutsche Sturm- und Dranggeneration sich gebildet und das die Romantiker in ihrer Rousseaukritik übernommen und verfestigt hatten, als authentisch hinnehmen, womit sie sich den Blick für die tieferen Beziehungen versperrten, die Rousseau gerade mit der idealistischen Philosophie vor ihm und nach ihm verbinden.

3. Kapitel

DER ÉMILE

1. Rousseau hat verschiedentlich den Émile als sein Hauptwerk bezeichnet. In einer Stelle der Dialogues behauptet er, alle vorangegangenen Schriften seien nur Vorstufen dieser letzten, die daher als Schlüssel zum Verständnis aller übrigen angesehen werden müsse. „Ich hatte seit meiner ersten Lektüre gespürt“, sagt der Franzose, „daß diese Schriften eine gewisse Ordnung einhalten, die man erfassen muß, um den Zusammenhang ihrer Themen zu begreifen. Ich glaubte zu bemerken, daß diese Ordnung der Reihenfolge ihres Erscheinens gerade entgegengesetzt sei, weil der Autor, indem er von Prinzip zu Prinzip vordrang, die ersten erst in seinen letzten Schriften erreicht hatte. Man muß also, um ein Gesamtverständnis zu gewinnen, mit diesen letzten beginnen, und darum machte ich mich zunächst an das Studium des Émile, mit dem er geendigt hatte.“¹

Wird der Émile, wie es Rousseau hier tut, als die höchste und entscheidende Wahrheit des ganzen Systems verstanden, von der aus erst die früheren Schriften in das rechte Licht rücken, so tauchen freilich zwei Einwände auf: 1. Wie kann eine Schrift über die Erziehung Schlüssel und Gipfel eines Gesamtwerkes sein, das pädagogische Probleme sonst nur gelegentlich streift und sich in der Hauptsache mit dem Problem der Gesellschaft und der mit ihr verbundenen Entartung beschäftigt? 2. Wie verhält sich die hier behauptete „Ordnung“ zu der Tatsache, daß es die politische Theorie war, die Rousseau vom Beginn bis zum Abschluß seiner philosophischen Gedankenarbeit in Atem gehalten hat und die im Contrat social ihren, wenn auch fragmentarischen Niederschlag fand, einer Schrift, die mit genau dem gleichen Recht wie der Émile als Rousseaus „letzte“ bezeichnet werden kann und ihm an Bedeutung doch gewiß nicht nachsteht? Man sieht, hinter diesen beiden Einwänden taucht jene Frage auf, die die Rousseauforschung nun schon seit einem halben Jahrhundert beschäftigt: die Frage nach der Einheit seines philosophischen Werkes. Vielleicht vermögen wir zur

¹ Dial. III; H. IX, 285.

Lösung dieser Frage mehr beizutragen, wenn wir, statt die üblichen Argumente pro et contra zu wiederholen, ihr auf einem neuen Wege näherkommen: indem wir die Stellung des *Émile* im Gesamtwerk Rousseaus zu bestimmen suchen. Was nun den ersten der beiden Einwände anbetrifft, so wäre freilich zu fragen, ob der *Émile* denn wirklich in erster Linie ein pädagogisches Buch ist, geschrieben aus dem Interesse an den Fragen der Erziehung und zur Belehrung der Erzieher. Rousseau hat ihn zweifellos nicht immer so gesehen. In einer anderen Bemerkung der *Dialogues* stellt er ihn vielmehr in unmittelbarem Zusammenhang mit dem großen Thema der Kulturkritik, das seit dem 1. Discours ihn beschäftigt hat. Er läßt den Franzosen erklären, bei einer vertieften Lektüre der Rousseauschen Schriften habe er überall die Entwicklung des einen großen Prinzips verfolgen können, „daß die Natur den Menschen glücklich und gut mache, aber die Gesellschaft ihn verderbe und elend mache. Der *Émile* insbesondere, dieses so oft gelesene, aber so wenig verstandene und so schlecht gewürdigte Buch, ist nichts als eine Abhandlung über die ursprüngliche Güte des Menschen und sucht zu zeigen, wie das Laster und der Irrtum, die seiner Konstitution fremd sind, sich von außen einschleichen und sie unmerklich verderben.“² Wozu eine Stelle aus dem Briefe an Philibert Cramer hinzuzunehmen ist: „Sie sagen mit Recht, daß man keinen Emil bilden kann. Aber ich kann nicht glauben, daß Sie das Buch, das diesen Titel trägt, für eine wirkliche Abhandlung über die Erziehung halten. Es ist ein ziemlich philosophisches Werk über das Prinzip, das der Autor schon in seinen anderen Schriften ausgeführt hatte, daß der Mensch von Natur gut ist. Um dieses Prinzip mit der anderen, nicht weniger gewissen Wahrheit, daß die Menschen böse sind, in Übereinstimmung zu bringen, mußte man in der Geschichte des menschlichen Herzens den Ursprung aller Laster aufzeigen. Das habe ich in diesem Buche getan.“³

So betrachtet rückt der *Émile* allerdings ganz nahe an die beiden Discours. Er wäre dann keine Abhandlung über die Erziehung, sondern über die Entartung! Damit würde auch eine andere, in der Rousseauliteratur vielfach diskutierte Bemerkung Rousseaus über den *Émile* verständlich, wonach der *Émile* genau wie die beiden Discours seinen Ursprung in der Inspiration von Vincennes habe. „Alles, was ich von dieser Fülle großer Wahrheiten, die in einer Viertelstunde mich unter diesem Baum erleuchteten, habe festhalten können“, schreibt Rousseau im zweiten seiner großen Briefe an Malesherbes, „findet sich recht schwächlich zerstreut in meinen drei Hauptschriften, d. h. dem ersten Discours, dem über die Ungleichheit und der Abhandlung über die Erziehung, welche drei unzertrennlich zusammengehören

² *ibid.* p. 287.

³ 13. Okt. 1764; C. G. No. 2230; XI, 339.

und ein einziges Ganzes bilden.“⁴ Man hat die Frage aufgeworfen, warum Rousseau hier nur von diesen drei Werken spricht und den *Contrat social* übergeht, und hat daraus auf eine von Rousseau selbst gefühlte Diskrepanz zwischen dem *Contrat* als einem kulturbejahenden und jenen kulturfeindlichen Schriften geschlossen. Faguet hat in diesem Sinn den *Contrat* geradezu als einen Fremdkörper in Rousseaus Philosophie erklärt und Sakmann hat, unter Berufung auf die o. a. Stellen, ihm gegen Lanson Recht gegeben. Röhrs, der diese Kontroverse aufnimmt, versucht durch eine andere Interpretation dieser Stelle die Schwierigkeit auszuräumen: er bezieht sie nicht auf den Inhalt der drei Schriften, sondern auf die Art ihrer Konzeption, nämlich aus der „bedingungslosen Hingabe an die Stimmen des Inneren“, als bloßer Niederschlag der Visionen⁵. Der *Contrat social* falle aus dieser Art des Konzipierens und Produzierens allerdings sichtbar heraus. Nun haben wir uns schon im 1. Kapitel gegen diese Anschauung vom visionären Charakter der Rousseauschen Gedankenschriften gewandt. Einem so umfangreichen und ausgefeilten Werke wie dem *Émile* gegenüber erscheint mir solche Charakterisierung besonders bedenklich. Schließlich muß sich Röhrs selber den Einwand machen, warum dann Rousseau nicht auch die *Nouvelle Héloïse* erwähnt habe, für die seine Charakteristik doch am ehesten zutrifft.

Aber bedarf es denn überhaupt einer solchen umständlichen Deutung, um Rousseaus Urteil über die innere Zusammengehörigkeit dieser drei Schriften und ihren Ursprung in der Inspiration von Vincennes zu verstehen? Die Vision von Vincennes gab ihm das Problem der Entartung als seine große denkerische Aufgabe — zu ihrem eigentlichen Thema haben dieses Problem aber nur die beiden *Discours*. Im *Contrat social* und in der *Nouvelle Héloïse* wird das Thema der Entartung *expressis verbis* nur am Rande behandelt, und die Erörterung über die Entartung im Briefe an d’Alembert erschien Rousseau wohl zu speziell auf die Genfer Zustände zugeschnitten, als daß er diese Schrift hier erwähnen mochte, wo es doch um das Verständnis der menschlichen Entartung überhaupt geht. Es bestand also für ihn gar kein Grund, weitere Schriften hier zu nennen.

Das eigentliche Problem der angeführten Stelle besteht denn auch nicht darin, warum Rousseau diese oder jene seiner Schriften dabei nicht erwähnt, sondern wieso er den *Émile* hier den beiden *Discours* an die Seite stellt. Denn der *Émile* hat gewiß die Idee der Entartung zum Hindergrund, zum Thema aber doch die Idee der natürlichen Entwicklung. Er will doch gerade den Weg zu einer positiven Gestaltung des Lebens aufzeigen, nicht anders als es die *Nouvelle Héloïse* oder, wenn auch auf einem anderen Gleise, der *Contrat social* tut. Gewiß handelt auch er wie der 2. *Discours*

⁴ 12. Jan. 1762; C. G. No. 1249; VI, 51. Vgl. S. 29.

⁵ (50) p. 21 f.

vom Ursprung des Menschen und seiner „primitiven Konstitution“⁶, aber weder begnügt er sich damit — er endet ja nicht mit dem 2. Buch! —, noch schildert er die weitere Entwicklung als Entartung. Man könnte freilich mit Ducros sagen, der *Émile* sei die „Gegenprobe“ zum 2. Discours⁷; zeige dieser, wie der Mensch durch die Gesellschaft korrumpiert wird, so der *Émile*, wie er außerhalb der Gesellschaft sich recht entwickle. Aber *Emil* verharret ja nicht in seiner anfänglichen Isolierung, sondern soll gerade in der Gesellschaft ein natürlicher Mensch sein. Bei seiner „natürlich“-sozialen Erziehung erscheinen nun aber eine ganze Reihe von Lebensformen, die im 2. Discours bloß als Schritte auf dem Wege der Entartung gewertet werden, in einem durchaus positiven Licht, z.B. Arbeit und Arbeitsteilung, ja selbst der Respekt vor dem Eigentum; vor allem aber treten in *Emils* weiterer Entwicklung Prinzipien hervor, die im 2. Discours nicht nur fehlen, sondern schlechterdings fehl am Platze wären, nämlich Sittlichkeit und Religion. Wie kann man überhaupt eine Schrift, in deren Mittelpunkt das „Glaubensbekenntnis“ steht und das mit der politischen Bildung endet, ohne weiteres in Parallele setzen zum 2. Discours, der nichts zu kennen scheint als einen Zustand guter Primitivität und schlechter Kultur? Daß diese Parallelisierung von so vielen Rousseauinterpreten kritiklos akzeptiert wurde, lag freilich daran, daß man, wie ich früher sagte (vgl. S. 42), vom *Émile* eigentlich nur die Kindheit mit ihrer „negativen Erziehung“ im Sinne hatte und vergaß, daß diese ja nur die Vorbereitung der eigentlichen und durchaus positiven Erziehung bildet: der zur Menschlichkeit, zur Empfindsamkeit, zur Liebe, zum Gewissen, zur Frömmigkeit, zur Verantwortung für Familie und Staat.

2. Einer solchen Einordnung des *Émile* unter die kulturkritischen Schriften Rousseaus steht denn auch eine ganz andere Wertung dieser Schrift gegenüber, die wir insbesondere bei den pädagogischen Rousseauinterpreten finden: hier sieht man den Ursprung des *Émile* nicht so sehr in der Inspiration von Vincennes und ihrer Kulturkritik als in einem ursprünglichen pädagogischen Interesse Rousseaus, das sich schon in seiner Erziehertätigkeit in Lyon kundtat und in dem *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie* (1740) seinen ersten Niederschlag fand. Hier zweifelt man nicht daran, daß es sich beim *Émile*, so wie sein Untertitel sagt, um eine Abhandlung über die Erziehung handelt, also pragmatischen Charakters ist. Verteidigt sich Rousseau im Vorwort doch ausdrücklich gegen den Vorwurf, seine Theorie sei undurchführbar, wie er auch, an einer anderen Stelle, sich auf Fénelon

⁶ «Partout il (Rousseau) nous fait voir l'espèce humaine meilleure, plus sage et plus heureuse dans sa *constitution primitive*; aveugle, misérable et méchante, à mesure qu'elle s'en éloigne», heißt es an der angeführten Stelle der Dialogues.

⁷ (28) II, 102.

beruft, der in seinem Buch über die Mädchenerziehung ebenfalls das reine Ideal dargelegt habe, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob sich dieses in der Erziehungspraxis voll verwirklichen lasse⁸. Danach hätte uns der *Émile* als eine direkte pädagogische Wegweisung zu gelten und nicht etwa bloß als eine philosophisch-psychologische Abhandlung über den Ursprung des Bösen. Und dann hätten doch wohl diejenigen recht, die den *Émile* in die große pädagogische Reformbewegung einordnen, die mit Montaigne anhebt und über Locke, Rousseau bis zu Herbart und Fröbel führt. Aber was bleibt dann noch von jener inneren systematischen „Ordnung“ übrig, von der die eingangs zitierte Stelle der *Dialogues* spricht, ja welchen Zusammenhang besitzt der *Émile* dann überhaupt mit dem philosophischen Gesamtwerk Rousseaus, das doch unbezweifelbar um das Problem der Entartung kreist? Geraten wir nicht, so hätten wir zu fragen, auf diesem Wege genau in die Gefahr, vor der wir im vorigen Kapitel warnten (vgl. S. 44 f.), daß wir zugunsten der Beziehung zu fremden Werken die zu den eigenen vernachlässigen? Auch spricht gegen eine solche Herleitung des *Émile* aus einer genuinen pädagogischen Neigung seines Autors⁹ die unbestreitbare Tatsache, daß zwischen dem *Projet pour l'éducation* und der Arbeit am *Émile* mehr als fünfzehn Jahre liegen, in denen uns nur sehr geringe Zeugnisse von einem pädagogischen Interesse Rousseaus begegnen. Schließlich hat Rousseau selbst ganz offen zugegeben, das Problem der Erziehung habe ihn, als er an es heranging (1756), von all den Themen, die ihn zu gleicher Zeit in der *Ermitage* beschäftigten, am fernsten gelegen¹⁰.

Ich bin mir freilich bewußt, daß diese wenigen Bemerkungen die landläufige Überzeugung von der pädagogischen Abkunft des *Émile* allein nicht zu erschüttern vermögen. Denn die Anschauung, der *Émile* habe sich aus der

⁸ „Ich zeige das Ziel, das man sich setzen muß; ich behaupte nicht, daß man es erreichen kann, aber ich behaupte, daß derjenige, der sich ihm am meisten nähert, den besten Erziehungserfolg hat.“ *Ém.* II, p. 62. Dazu die Anmerkung: „So hat Fénelon in seiner ‚Abhandlung über die Mädchenerziehung‘ gesagt: Unternimmt man es, ein Werk über die beste Erziehung zu schreiben, so tut man dies nicht, um unvollkommene Regeln zu geben. Gewiß kann nicht jeder in der Praxis soweit kommen wie unsere Gedanken auf dem Papier; aber schließlich, wenn man schon nicht bis zur Vollkommenheit gelangen kann, so ist es doch nicht unnütz, sie zu kennen und sich Mühe zu geben, sie zu erreichen; das ist das sicherste Mittel, sich ihr zu nähern.“

⁹ Besonders Ravier kann sich nicht genug tun, die pädagogische „Berufung“ Rousseaus hervorzuheben und möchte den Nachweis erbringen, daß sie sich schon von früh an — bereits in seiner Tätigkeit als Musiklehrer in Chambery! — enthüllt habe. (102) I, 118 ff.

¹⁰ „Außer diesen Arbeiten dachte ich seit einiger Zeit über ein System der Erziehung nach, womit mich zu befassen Mme de Chenonceaux ... gebeten hatte. Die Macht der Freundschaft bewirkte, daß dieser Gegenstand, obwohl er als solcher meiner Neigung viel weniger entsprach (quoique moins de mon goût en lui-même), mir am meisten am Herzen lag, und so habe ich denn auch von all den Gegenständen, von denen ich berichtete, ihn allein zu Ende geführt.“ *Conf.* IX; H. VIII, 293.

lange vor Rousseau anhebenden pädagogischen Reformbewegung und aus einem lange vor dem *Émile* erwachten pädagogischen Interesse seines Autors organisch entwickelt, ist ja nur Ausdruck und Folge einer viel tieferen Überzeugung, der nämlich, daß er recht nur in der Linie dieser Reformbewegung zu verstehen sei. Es geht also um sehr viel mehr als um die Frage nach dem zeitlichen Ursprung und der psychologischen Motivation von Rousseaus Arbeit am *Émile*; es geht um das Verständnis des Buches selbst. Der Beweis, den wir zu erbringen suchen, daß Rousseau aus ganz anderen Motiven zu seinem pädagogischen System gedrängt wurde, als sie in der pädagogischen Reformbewegung und in seinen eigenen früheren pädagogischen Reflexionen wirksam waren, und daß den *Émile* von Locke oder vom *Projet pour l'éducation* aus verstehen, ihn gründlich mißverstehen heißt, bitte ich daher als die notwendige Vorarbeit zu dem Verständnis des *Émile* zu betrachten, das ich in diesem Buch zu erarbeiten suche und das ich mit einem gewiß recht vagen und zudem heute schon zum Schlagwort gewordenen Begriff das „anthropologische“ nennen möchte. Dazu bedarf es zunächst einer kurzen Rechenschaft über das Wesen der damaligen pädagogischen Reformbewegung sowie über die pädagogischen Äußerungen Rousseaus, die dem *Émile* vorangehen, welche sämtlich, wie wir sehen werden, die Reformbewegung getreulich widerspiegeln. Nur indem wir dagegen den *Émile* abheben, wird mit seiner Originalität zugleich seine zentrale Stellung im philosophischen Gesamtwerk Rousseaus sichtbar.

3. Die pädagogische Reformbewegung stand im 18. Jahrhundert völlig unter dem Einfluß ihrer beiden Begründer: Montaigne und Locke. Da über sie und ihren Einfluß auf Rousseau schon oft gehandelt worden ist, kann ich hier auf eine eigene Darstellung verzichten¹¹. Ich begnüge mich mit einer knappen Schilderung der Reformpädagogen des 18. Jahrhunderts, welche ihnen gegenüber freilich als schwächliche Epigonen wirken, zumal sie durchweg recht mittelmäßige Köpfe waren.

Das gilt in besonderem Maße für die zünftigen gelehrten Pädagogen, unter denen ich Rollin und Crousaz besonders hervorhebe. Rollin (1661—1741) vertritt mit seinem 1726 erschienenen umfangreichen *Traité d'éducation* (der genaue Titel lautet: *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres par rapport à l'esprit et au cœur*) im wesentlichen noch die Anschauungen des älteren Humanismus und schreibt sein Buch aus der Erfahrung und für die Praxis der traditionellen Collège-Erziehung. Er war viele Jahre lang Rektor der Universität Paris gewesen, ehe er wegen Verdachts des Jansenismus verabschiedet wurde und die Zeit zu seiner pädagogischen Schriftstellerei fand. Die Kenntnis der alten Sprachen steht für ihn wie selbstverständlich im Mittelpunkt der Bildung. Pädagogische Autoritäten sind für ihn nur die antiken Schriftsteller, vor allem Cicero, Quintilian und Seneca. Über diese römische Pädagogik, aus der Montaigne nicht weniger

¹¹ Ich verweise insbesondere auf die klare und besonnene Darstellung von Villey (108); besonders gelungen erscheint mir auch die Charakteristik von Montaignes Pädagogik bei Röhrs (50) p. 145—152.

geschöpft hatte, aber gab es manche Gemeinsamkeit mit den Ideen der Reformpädagogen. Der eigentliche Grund jedoch, warum der traditionelle Rollin in vielen Dingen mit den Reformpädagogen einig geht, ist einfach sein gütiges Herz — Rousseau nennt ihn, dem allgemeinen und berechtigten Urteil folgend, den „guten“ Rollin —; dies führt ihn zu den „sanfteren Methoden“ der Erziehung, wie sie Locke empfohlen hatte. Dieser Zug zur Güte tritt sehr deutlich im 6. Buch seines Erziehungs trak tates hervor, der den Fragen der Disziplin und sittlichen Erziehung innerhalb der Collègeerziehung gewidmet ist (*Du gouvernement intérieur des classes et du collège*). Zu Beginn dieses Buches verweist Rollin ausdrücklich auf Fénelon und Locke, und hier begegnen uns denn auch die von Montaigne und Locke her sattsam bekannten Forderungen: der Erzieher müsse sich die Liebe seiner Zöglinge erwerben, er müsse Wesen und Charakter der Kinder studieren, er solle an ihre vernünftige Einsicht — das von Rousseau bekämpfte reasoning Lockes! — und an ihr Ehrgefühl appellieren, man solle ihnen das Studium angenehm machen und an ihre natürliche Wißbegier anknüpfen. Wie sehr sich Rollin hier der Reformpädagogik mit ihrem Ideal der Einzelerziehung nähert, geht u. a. daraus hervor, daß er zugibt, in dieser Hinsicht sei die häusliche Erziehung gegenüber der öffentlichen im Vorteil, während er sonst dieser den Vorzug gibt: „Wenn die Schüler privat unterrichtet werden, so wird ein geschickter und eifriger Lehrer alle möglichen Mittel anwenden, um ihnen das Studium liebenswert zu machen. Er wählt die rechte Zeit, studiert ihren Geschmack, richtet sich nach ihrer Stimmung; er verknüpft zuweilen die Arbeit mit Spiel, er scheint ihnen die Wahl der Arbeitsaufgabe zu überlassen ...“ (238) II, 404. So läßt Rollin denn auch die damals fast noch unbestrittene körperliche Züchtigung nur als äußerstes und nur in Notfällen anzuwendendes Zuchtmittel gelten, wobei er sein theologisches Gewissen, das ihm die bekannten Bibelworte vorhält, mit der für ihn bezeichnenden Wendung zu beruhigen sucht, daß man diese Stellen doch wohl nicht wörtlich zu nehmen habe; denn man könne sich doch nicht vorstellen, „daß die heilige Schrift, die so voll ist von Liebe und Sanftmut, vom Mitgefühl für die Schwächen selbst eines reiferen Alters, von uns verlangt, daß wir die Kinder hart behandeln, deren Fehler oft eher dem Leichtsinne als der Schlechtigkeit entspringen“ (p. 391). Als dem Jansenismus zuneigender Theologe hält zwar Rollin an der Erbsündenlehre fest, zieht aber daraus keine Konsequenzen für die Erziehung. Il y a dans le cœur de l'homme, depuis sa corruption, une malheureuse fécondité pour le mal, qui altère bientôt dans les enfants le peu de bonnes dispositions qui y reste, si les parents et les maîtres ne travaillent continuellement à nourrir et à faire croître ces faibles semences du bien, restes précieux de l'ancienne innocence, et s'ils n'arrachent avec un soin infatigable les ronces et les épines qu'un si mauvais fonds pousse sans cesse. *Disc. pré.* (238) I, p. X. Er zitiert Augustin, der Wutgeschrei oder Eifersucht von Säuglingen als Beweis der ihnen angeborenen sündhaften Anlage deutet. (238) II, 386 (vgl. *Conf. I*, 7). Aber die Folgerungen, die er daraus zieht, daß man nicht allen Wünschen der kleinen Kinder nachgeben dürfe, und die Warnung vor Verwöhnung und Verweichlichung, stimmen ja völlig mit den Forderungen Lockes überein und bilden gerade die Voraussetzung von dessen „sanfterer“ Erziehungsmethode. Im übrigen kann Rollin, im Anschluß an ein Zitat aus Quintilian, ganz ungeniert davon sprechen, daß es Aufgabe des Erziehers sei, die Unschuld des Kindes zu bewahren (I, p. XVIII).

Daß auch für Rollin wie für Montaigne und Locke die sittliche Erziehung im Vordergrund steht, versteht sich bei einem solchen Mann von selbst, auch wenn er nicht wie jene darum die literarische Bildung geringer achtet. Der Titel seines Buches mit der Reihenfolge: zuerst Bildung des Geistes und dann des Herzens, ist hier ebenso bezeichnend wie Lockes umgekehrte Reihenfolge; vgl. (226 b) p. 217 u. 230.

Crousaz (1663—1750) war Professor für Philosophie und Mathematik an der Universität Lausanne. Sein *Traité de l'éducation des enfants* (1722) ist im Unterschied zu dem Buche Rollins, das vor allem den Unterrichtsstoff darbietet, ein rein pädagogisches Buch, in dem von den erzieherischen Pflichten des Vaters, den Eigenschaften eines guten Hauslehrers, von der öffentlichen Erziehung, von der allgemeinen und besonderen Unterrichtslehre (letztere bes. in bezug auf den Unterricht in Geschichte, Geographie und Religion)

und — besonders ausführlich — von der sittlichen Erziehung („Des mœurs“) gehandelt wird. Rousseau nannte Crousaz verächtlich den „Pedanten“, eine Charakterisierung, die man angesichts der Breite und vielfachen Banalität seiner mit Zitaten gespickten Darlegungen ein wenig nachfühlen kann. Und doch ist dieses Urteil ungerecht. Denn trotz all seiner Mängel ist das Buch durch den verantwortungsvollen Geist der pädagogischen Reform getragen, wenn auch nicht beschwingt. So wirkt Crousaz gegen Rollin ausgesprochen „modern“. Neben den obligaten antiken Autoren (vor allem Quintilian, Plato und Plutarch) zitiert er denn auch ausgiebig neuere wie Fénelon, Fleury und Locke. Und obwohl Crousaz gewiß kein originaler pädagogischer Kopf war, ist sein Buch voll konkreter pädagogischer Einsichten und gelingt es ihm sogar, in einigen Punkten die Montaigne-Lockesche Pädagogik konsequent weiterzuführen.

Gemeinsam ist ihnen die Hofmeistererziehung als Ausgangspunkt. So verkörpert sich denn für ihn, genau wie für Locke, in der Gestalt des rechten Erziehers das Wesen der neuen Erziehung überhaupt. Er betont freilich weniger als Locke die Bedeutung der weltmännischen Lebensart des Erziehers, und denkt nach wie vor an den jungen Theologen als Hauslehrer: aber er warnt diesen ausdrücklich, seine vorübergehende Erziehertätigkeit im Vergleich zu seinem künftigen geistlichen Beruf gering zu achten, ja er wünscht, der Erzieherberuf möchte einmal nicht weniger ein Lebensberuf werden, wie es der Beruf des Geistlichen, des Arztes oder Advokaten sei. (192) I, 160. Der Erzieher ist für Crousaz ein „zweiter Vater“: Un bon précepteur ne doit pas être moins regardé comme un second père. I, 127. „Erst durch das, was die Kinder einem ausgezeichneten Erzieher verdanken, wird ihnen das Leben, das sie ihrem Vater verdanken, zum Segen und ist es für sie ein Glück und nicht ein Unglück, geboren zu sein“ (p. 121). Von größter Wichtigkeit sei es, daß Erzieher und Vater Hand in Hand arbeiten. Der Vater solle z.B. seinen Kindern den neuen Erzieher als seinen Stellvertreter vorstellen. Hätten die Kinder ein besonderes Anliegen an ihren Vater, so sollen sie ihre Bitte nur durch den Erzieher vortragen, ja dieser wird sich dabei auch einmal eine Ablehnung und freundschaftliche Rüge zuziehen, er verwöhne die Kinder — ein abgekartetes Spiel, das ihm die besondere Zuneigung der Kinder eintragen soll: Il faut qu'il soit encore d'intelligence avec un père pour être le canal de toutes ses faveurs que les enfants en recevront . . . Si un enfant demande quelque chose qui ne soit pas raisonnable ou s'il demande trop souvent . . . il pourra même se rendre à quelques sollicitations pressantes, et choisissant, en présence de quelqu'un qui le rapportera à ses élèves (!), le temps le plus favorable pour faire sa demande, il se fera dire qu'il est trop bon et trop facile . . . (I, 128 f.). Man findet die gleichen Beispiele in Rousseaus *Projet pour l'éducation*. Rousseau bittet darin den Herrn von Mably, seinem Sohn in seiner Gegenwart zu erklären, daß er ihm seine väterliche Autorität überträgt und daß er ihm künftig genauso zu gehorchen habe wie dem Vater selbst. (5) p. 367. Auch solle er seinem Sohne eröffnen, „daß, wenn dieser eine Vergünstigung erbitten wolle, er es nur durch den Mund seines Erziehers tun darf“, und er solle diese Gelegenheit nutzen, „um dem Erzieher vorzuwerfen, daß er zu gut sei . . .“ (p. 366).

Diese neue pädagogische Wertung des Erziehers mußte natürlich auch soziale Konsequenzen haben. In der Tat können wir bis zu Herbart und Fröbel den Kampf der jungen Erzieher um die ihnen gebührende Stellung im herrschaftlichen Hause verfolgen. Ausführlich handelt denn auch Crousaz von dieser Stellung: wie unwürdig und unpädagogisch es sei, wenn der Zögling aus reichem Hause den armen Erzieher nur als bezahlten Dienstboten ansehe usw. Der Erzieher seinerseits müsse freilich auch auf äußerste Distanz zu dem übrigen Dienstpersonal halten: Un précepteur n'aura de commerce avec les domestiques que le moins qu'il se pourra; point de familiarité, point d'entretien (p. 187). Soviel vom Erzieher. Von den weiteren und vielfachen Übereinstimmungen mit Locke möchte ich bei Crousaz nur drei Punkte hervorheben, weil sie ebenfalls in Rousseaus „*Projet pour l'éducation*“ eine entscheidende Rolle spielen:

1. Das Bestreben, das Studium dem Schüler so angenehm wie möglich zu machen. So solle der Lehrer überall an die natürliche Wissbegierde des Kindes anknüpfen, er solle

zumindest zu Anfang auf einen geregelten Unterricht verzichten und statt dessen in seinen zwanglosen Umgang mit dem Zögling unmerklich interessante Belehrungen einfließen lassen usw. Crousaz spricht in diesem Zusammenhang bereits von der pädagogischen Bedeutung des „gebildeten Tischgesprächs“! Wenn die Erwachsenen bei Tische sich gebildet und interessant unterhielten, meint er, „so werde der Tisch für die jungen Leute, ja selbst für die Kinder eine ausgezeichnete Schule.“ I, 98.

2. Die Betonung der sittlichen Erziehung: Des deux buts qu'un père doit sans cesse avoir devant les yeux, en faveur de ses enfants, la lumière et la vertu, le second est plus important de beaucoup et il faut toujours y rapporter l'autre. I, 36. Das war also damals schon ein pädagogischer Gemeinplatz, ebenso wie die These, daß es darauf ankomme, das „Herz“ oder den „Geschmack“ für das Gute und Schöne zu wecken. „Man muß ständig als Ziel im Auge haben, in den Kindern den rechten Geschmack für das Gute und Schickliche zu bilden; man muß die Vernunft liebens- und achtenswert und die Leidenschaften verdächtig machen, und statt sie mit Geboten zu ermüden, muß man die Gelegenheiten, die sich bieten, dazu nützen, ihr Gefühl für die Schönheit der Tugend und die Häßlichkeit des Lasters zu wecken.“ II, 20. Dasselbe fordert Crousaz für die religiöse Erziehung: Il faut que *le cœur goûte* tout ce qui a du rapport à Dieu et à la religion. II, 238.

3. Beim eigentlichen Unterricht legt er mehr wert auf die Bildung der Urteilskraft als auf den gedächtnismäßigen Erwerb von Kenntnissen. Die Konfrontierung von Urteilskraft und Gedächtniswissen, meist verbunden mit heftigen Ausfällen gegen das papageienhafte Auswendiglernen, ist seit Montaigne ein typisches Kennzeichen der Reformpädagogik.

Die Formel, mit der Rousseau das Erziehungsziel umschreibt, entspricht also genau der Anschauung der Reformpädagogik: Le but que l'on doit se proposer dans l'éducation d'un jeune homme, c'est de lui former le cœur, le jugement et l'esprit, et cela dans l'ordre que je les nomme, (5) p. 368, d. h. Sittlichkeit, Urteilsvermögen und Kenntnisse, wobei man bei der apodiktischen Erklärung über die Reihenfolge an Locke (226 b) p. 230 erinnert wird.

Wenn ich zum Schluß dieser skizzenhaften Darstellung der französischen Reformbewegung noch auf einen dritten pädagogischen Schriftsteller eingehe, nämlich auf René de Bonneval, so vor allem darum, weil in seiner kleinen Schrift „Réflexions sur le premier âge de l'homme“ (1753), die Vorwürfe gegen die ältere Collègebildung einen besonders markanten Ausdruck gefunden haben. Bonneval beruft sich auf seine eigenen traurigen Schülererfahrungen, aber dieser persönlichen Kritik liegt doch sichtbar das sachliche Ideal einer neuen natürlicheren und lebensnahen Bildung zugrunde. Aus ihr verurteilt er die rhetorischen lateinischen Stilübungen; aus ihr verurteilt er die formalistische Logik, die man anstelle wahrhaft philosophischer Besinnung biete, und aus ihr macht er sich über die Nichtigkeit des naturwissenschaftlichen Unterrichts lustig. Da es sich bei der Naturwissenschaft um eine Erfahrungswissenschaft handle, die erst in den Anfängen stecke, könne man sie sowieso nur in Einzelstudien und nicht als System lernen. Aus ihr aber stammt auch seine Kritik am Religionsunterricht, dem er seine Äußerlichkeit und Unwirksamkeit vorwirft. Denn was nütze ein mechanisches Einprägen des Katechismus, wenn die Kinder später nicht einmal imstande seien, sich der größten Einwände der Freidenker zu erwehren, und mit dem Erwachen der Leidenschaften alles Gelernte weggefegt werde, weil es nicht in tieferen Vernunftüberzeugungen verankert sei. Er empfiehlt dagegen eine schrittweise Einführung in die Glaubenslehre, wobei der Lehrer mit den fundamentalen und leichter zu begreifenden Glaubenssätzen, wie der Existenz Gottes und seinen Attributen, zu beginnen habe und die schwierigeren, wie die Trinität, zunächst zurückstelle (p. 99–100). Auch das mag an Rousseau erinnern, aber entstammt in Wahrheit doch nur der allgemeinen Tradition einer rational-natürlichen Theologie.

Wie sehr man sich hüten muß, die Übereinstimmung in einzelnen pädagogischen Forderungen zu überschätzen, dafür noch ein Beispiel. Bonneval kritisiert wie die

meisten Reformpädagogen die falsche Nachgiebigkeit der Eltern; der Launenhaftigkeit und dem Eigensinn des Kindes, die sich schon im Schreien des Säuglings äußern, müsse der Erzieher mit ruhiger Festigkeit entgegenreten und müsse ihre berechtigten von ihren eingebil-deteten Bedürfnissen unterscheiden (p. 77). Das scheint genau das, was Rousseau *Ém. I*, p. 36 f. verlangt. Aber man achte auf die völlig verschiedene Begründung! Bonneval sieht in der Begehrlichkeit des Kindes als solcher einen bösen Trieb, „einen Feind, der mit uns wächst“, und den man daher, wenn man ihn schon nicht ausrotten könne, so doch so früh wie möglich unter das Joch der Vernunft beugen müsse. Das entspricht der Forderung Lockes, man solle die Kinder „von der Wiege an“ daran gewöhnen, „ihre Begierden zu unterdrücken“. (226 b) p. 115. Rousseau dagegen denkt gar nicht daran, die Begehrlichkeit des Kindes als solche widervernünftig und als „vice naturel“ zu bekämpfen, sondern er will verhindern, daß die natürliche Begierde ins Künstliche ausartet (vgl. S. 105). Er unterwirft daher das Kind der „Notwendigkeit“ als einem reinen physischen Zwange, aber nicht der Vernunft — polemisiert er doch gerade in diesem Zusammenhang gegen Lockes Empfehlung des „Räsonnierens“ (*Ém. II*, p. 56 f.). Zusammengefaßt: Locke und seine Epigonen sehen die kindliche Launenhaftigkeit unter dem Gegensatz von Begehrlichkeit und Vernunft, Rousseau unter dem von Künstlichkeit und Natürlichkeit (Ursprünglichkeit) der Begierde. Dieser Unterschied in der anthropologischen Begründung wiegt m. E. sehr viel mehr als die Übereinstimmung in dem erzieherischen Grundsatz selbst, der ja nur einer uralten Erziehungsweisheit entspricht und zur Zeit der Reformpädagogik längst eine Banalität war.

4. Sieht man von hier auf des jungen Rousseau *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie*, dann schrumpft dessen Originalität erheblich zusammen. Die Autoren, von denen Rousseau sich bei seinem pädagogischen Debut hat inspirieren lassen, sind uns bekannt: Rollin und Fénelon erwähnt Rousseau selbst im „Verger des Charmettes“, ebenso Montaigne und Locke, wenn diesen auch nur mit Anspielung auf sein erkenntnistheoretisches Werk¹²; aber da sein Erziehungsbuch ebenfalls längst von Coste übersetzt war, dürfen wir annehmen, daß Rousseau auch dieses seinem „magasin d'idées“ einverleibt hatte. Auch waren ja Lockes Erziehungsideen im „Spectator“, den Rousseau in der französischen Ausgabe kannte, ausführlich dargestellt. Daß er Crousaz gekannt hat, möchte ich nach der angeführten und einer noch anzuführenden Parallelstelle als erwiesen erachten¹³.

Original am „*Projet pour l'éducation*“ scheint mir vor allem die auffallende Betonung des gesellschaftlichen Verkehrs als Weg und Ziel der edelmännischen Erziehung. Wenn Rousseau dabei von der Schüchternheit seines Zöglings — und seiner selbst! — spricht und sie einen Fehler nennt, der ebenso unnützlich wie schwer zu heilen sei, oder vor der Gefahr der Einsamkeit warnt, in der der Jugendliche sich in seiner erhitzten Phantasie die Welt in allzu lockenden Farben ausmale, so spricht daraus eigene

¹² „Avec Locke je fais l'histoire des idées“, d. h. die Entwicklung der Vorstellungen.

¹³ In einem Brief an Rey vom 19. Okt. 1761, also während der *Émile* gedruckt wurde, schreibt Rousseau: je serais bien aise ... de revoir aussi le *Traité d'éducation par M. de Crousaz* en deux volumes. (C. G. No. 1149; VI, 251). Das Wort „revoir“ besagt doch, daß Rousseau den *Traité d'éducation* bereits früher gelesen hat. Wäre dies zum ersten Male für die Arbeit am *Émile* geschehen, so ist schwer einzusehen, warum er ihn jetzt noch einmal benötigt; wahrscheinlicher scheint eine frühere Kenntnis, und wann sollte ihn dieses Buch interessiert haben als zur Zeit seines *Projet pour l'éducation*?

bittere Erfahrung und eine aus ihr gewonnene selbständige Einsicht. Wie verhängnisvoll gar, wenn ein derart weltfremd erzogener junger Mann plötzlich in die große Welt eintritt; der Kopf muß ihm schwindeln und sein Herz wird „von einem Strom neuerartiger Gefühle hingerissen“; die Erfahrung lehre ja zur Genüge, „mit welcher Gier man sich in einem solchen Falle dem Neuen zuwendet“ (p. 384). Anders dagegen derjenige, der, von früh an in der Gesellschaft aufgewachsen, mit Gelassenheit ihre Güter zu schätzen weiß und ihre Schwächen durchschaut. Er wird „ihre Vergnügen zählen statt sie zu wägen“, er hat „den Kopf voll von Musik, Malerei, Theater, Gesellschaften, kleinen Versen und hübschen Frauen“, ohne doch irgendwie tieferen Anteil zu nehmen. Rousseau beschließt diese Schilderung mit einem echt rousseauschen Wort, das doch in Wahrheit so unrousseauisch ist wie möglich: On s' imagine ordinairement que le monde est le théâtre des grandes passions; je pense au contraire qu'il est seulement celui des petits goûts, et il ne faut pas être bien expérimenté pour se convaincre que les grands traits de passion dans tous les genres ont presque tous été produits par des cœurs solitaires et mélancoliques (p. 385). Er wird dasselbe in der Nouvelle Héloïse sagen: Toutes les grandes passions se forment dans la solitude; on n'en a point de semblables dans le monde, où nul objet n'a le temps de faire une profonde impression, et où la multitude des goûts énerve la force des sentiments. N. H. I, XXXIII; M. II, 120. Aber der Sinn ist jeweils entgegengesetzt: hier mit dem Lobpreis der Leidenschaft die Verachtung der Welt, dort mit dem Tadel der Leidenschaft der Lobpreis der Welt.

Letzten Endes fügt sich diese prononcierte Hochschätzung der gesellschaftlichen Bildung sehr wohl in den Rahmen der Reformpädagogik, der es ja gerade auf die Bildung des Weltmannes ankam. Wer daher wie Röhrs im „Projet pour l'éducation“ ein „Vorstadium“ des Émile sieht, in dessen schlichterer Darstellung wir das Prinzipielle seiner Erziehungslehre deutlicher erkennen als in dem „von konstruktiven Elementen durchsetzten Erziehungsroman“ selbst¹⁴, der beweist damit nicht etwa die originale Abkunft des Émile: soweit dieser vielmehr auf der Linie des Projet pour l'éducation liegt, soweit liegt er auch auf der Linie der Locke-Montaigneschen Reformpädagogik (die denn Röhrs auch ausdrücklich an den Anfang seiner Darstellung stellt). Nun wird gewiß niemand die vielfachen Übereinstimmungen des Émile mit dieser Pädagogik bestreiten. Die Frage ist nur, ob diese Übereinstimmungen nicht durch die andersartige Grundkonzeption des Émile, durch das, was Röhrs dessen „konstruktives Element“ nennt, einen völlig neuen Sinn erhalten. Dafür ein Beispiel. Röhrs zitiert den Satz, der im Projet die o. a. Stelle über die „Vergünstigungen“ abschließt und in dem er eine Vorwegnahme der bekannten Theorie des Émile von der „natürlichen Strafe“ sieht: « Il vaut mieux qu'il (l'enfant) conçoive que les plaisirs et les douceurs sont *les suites naturelles* de la sagesse et de la bonne conduite que s'il les regardait comme des *récompenses* arbitraires... »¹⁵ Nun ist aber dieser Satz, gerade in seiner entscheidenden Formel, von Crousaz entlehnt, wo es im gleichen Zusammenhange heißt: « On ne leur dira point que ce sont là les *récompenses* de leur diligence et de leur sagesse, car il ne faut

¹⁴ (50) p. 160.

¹⁵ (5) p. 366 = Röhrs, p. 160.

pas leur donner occasion de faire trop de cas des objets sensibles. . . mais quand ces choses extérieures . . . viendront, sans qu'ils le demandent, et se présenteront comme d'elles-mêmes, ils s'accoutumeront à les regarder comme *les suites naturelles* d'une bonne conduite.»¹⁶ Crousaz seinerseits kannte den Gedanken von Locke, bei dem er, wenn auch nicht direkt unter dem Stichwort der „natürlichen Folge“, ganz ähnlich dargestellt wird: Ablehnung der üblichen Belohnungen, als eigentliches Motiv Anerkennung und Mißbilligung durch die Eltern und nur in Verbindung damit die Gewährung besonderer Vergünstigungen und Geschenke als Folge der Liebe und Achtung, die sich das Kind durch sein gutes Verhalten erworben hat¹⁷. Dieser Gedanke war also innerhalb der Reformpädagogik, einschließlich Rousseaus *Projet pour l'éducation*, ein Gemeinplatz — er ist es nicht im *Émile*! Denn hier steht er in innerem Zusammenhang mit der Locke völlig fremden Idee, daß das Kind ein amoralisches Wesen sei, „das nichts zu tun vermag, das moralisch schlecht wäre und also Bestrafung oder Tadel verdient“¹⁸. Der Knabe Emil soll in seinem Handeln gerade nicht durch das Streben nach Lob und Anerkennung und durch die Furcht vor Tadel und Mißbilligung bestimmt werden — nach Locke „die allermächtigsten Antriebe für das Gemüt“ —, sondern durch die „Notwendigkeit der Dinge“, also das unpersonliche Möglich und Unmöglich. Man sieht, wie ein und derselbe pädagogische Satz, ja sogar der gleiche Ausdruck („natürliche Folge“), einen völlig verschiedenen Sinn besitzt, je nachdem, ob er innerhalb der Erziehungslehre der Reformpädagogen oder innerhalb jener pädagogisch-anthropologischen „Konstruktion“ steht, die den eigentlichen Inhalt des *Émile* bildet.

Wie fern dem jungen Rousseau dergleichen Gedanken über das Wesen der Kindheit lagen, das erkennt man gerade am *Projet pour l'éducation*. In dieser Abhandlung ist nämlich mit kaum einem Wort von der Eigenart des Kindes die Rede, obwohl doch Locke und in seinem Gefolge auch Crousaz gerade darüber Wesentliches gesagt hatten. Kein Wort insbesondere über jene Gefahr der adligen Hofmeistererziehung, die für den späteren Rousseau geradezu die pädagogische Ursünde schlechthin bildet, gegen die sich aber schon die Reformpädagogen gewandt hatten: die Verfrühung¹⁹. Das ist

¹⁶ (192) I, 110f. Ähnlich noch einmal in einem späteren Abschnitt, der ausdrücklich von den Belohnungen handelt: *Mais si tous ces petits avantages, si toutes ces douceurs, qu'on ne leur aura point fait espérer, on les leur donne, sans les leur faire regarder comme une récompense, si elles viennent à eux comme les suites naturelles de l'amitié et de l'estime qu'ils se sont acquises, et de la satisfaction qu'ils donnent aux personnes dont ils dépendent . . .* I, 425.

¹⁷ Vgl. (226 b) p. 123—125.

¹⁸ *Ém.* II, p. 59.

¹⁹ Bei Crousaz findet sich dafür bereits der naheliegende Vergleich von den „frühreifen Früchten“, die niemals richtig reif werden: *de ces fruits précoces qui ne viennent presque jamais à maturité.* (192) I, 104. Vgl. *Ém.* II, p. 57.

kein Zufall. Das Kind war damals noch nicht in den Blickpunkt Rousseaus getreten; was ihn an den Ideen der Reformpädagogik interessierte, war zunächst vielmehr das, was ihn persönlich unmittelbar anging, und dies war, neben dem Idealbild des Erziehers, die Frage nach dem rechten Verhältnis von Leben und Bildung. Sie sollte ihn, im Zusammenhang mit seiner Kulturkritik, weiter beschäftigen.

5. Die erste, ausführlichste und bedeutsamste Reflexion der folgenden Jahre begegnet uns im 1. Discours im Zusammenhang mit der Kritik an den Wissenschaften.

„Ist die Pflege der Wissenschaften schon den kriegerischen Fähigkeiten abträglich, so ist es noch viel mehr den sittlichen. Schon von frühester Jugend an schmückt eine unsinnige Erziehung unsern Geist und verdirbt unser Urteil. Ich sehe überall mächtige Gebäude aufragen, wo man mit großen Kosten die Jugend unterrichtet, damit sie alle Dinge lernt, nur nicht Tugend. Eure Kinder kennen nicht ihre eigene Sprache, aber sie sprechen fremde, die nirgends in Gebrauch sind; sie üben sich im Schreiben von Versen und verstehen kaum ihren Sinn; sie können den Irrtum nicht von der Wahrheit unterscheiden und verfügen doch bereits über die Kunst, Irrtum und Wahrheit durch blendende Argumentation für die andern unkenntlich zu machen! Was aber die Worte: Großmut, Rechtlichkeit, Mäßigkeit, Mut besagen, davon haben sie keine Ahnung; der süße Name „Vaterland“ gar dringt niemals an ihr Ohr, und hören sie von Gott reden, dann nicht, um ihn zu fürchten, sondern um vor ihm Angst zu haben. Genausogut, meinte ein weiser Mann, hätte mein Schüler seine Zeit mit Ballspielen zubringen können; wenigstens hätte davon sein Körper Nutzen gehabt. Ich weiß wohl, daß man die Kinder beschäftigen muß und daß Müßiggang für sie die größte Gefahr bedeutet. Was sollen sie also lernen? Eine schöne Frage! Sie sollen lernen, was sie einst als Männer tun sollen, nicht aber, was sie vergessen müssen“ (H. I. 15).

Das ist fast das ganze uns wohl bekannte Arsenal der Polemik, womit die Reformpädagogen die alte Schule attackierten: daß diese den Schülern nur unnütze Kenntnisse beibringe und die Entwicklung der Urteilskraft und der Sittlichkeit vernachlässige; daß sie die toten Sprachen den lebenden, die fremden der eigenen vorziehe; daß sie mit ihrer Rhetorik und Dialektik gewandte Advokaten erziehe, aber ohne jeden Wahrheitssinn. Zum Schluß noch der Hinweis auf die Bedeutung der körperlichen Ertüchtigung und, in einer Anmerkung mit einem ausführlichen Zitat aus *Montaigne*, das Lob der spartanischen Erziehung: man sieht, es ist in diesem rhetorischen Paradestück nicht ein Wort original!

Und doch bedeutet, gegenüber dem *Projet pour l'éducation*, die hier zitierte Stelle des 1. Discours eine für Rousseau entscheidende Wendung: so wie von jetzt ab sein philosophisches Interesse allein dem Problem der Gesellschaft gehört, so interessiert ihn an der Erziehung auch nur, was diese zur Erhaltung oder zum Verderb der politischen Gemeinschaft beiträgt. Er wird damit zu einem der Vorkämpfer der Nationalerziehung, jener pädagogischen Bewegung, die von den Plänen des Abbé Saint-Pierre über

Helvétius und Chalotais unmittelbar zu den schulpolitischen Entwürfen der Revolutionszeit führt. Bei Rousseau gewinnt diese Bestrebung einen ausgesprochen nationalpolitischen Charakter: Nationalerziehung ist für ihn ausschließlich Erziehung zum rechten Staatsbürger. So in der Schrift „Économie politique“ (1755), in der Rousseau fordert, die Kinder von früh an allein vom Staate erziehen zu lassen und diese staatliche Jugenderziehung zudem in den Rahmen einer auch die Erwachsenen umfassenden strengen Volkserziehung stellt (vgl. S. 162 ff.). Das bedeutet nun freilich einen völligen Bruch mit dem Bildungsideal Lockes. An seine Stelle ist nun das Vorbild der spartanischen und platonischen Staatserziehung getreten. Und doch konnte Rousseau dabei an den meisten Idealen der Reformpädagogik festhalten. Gemeinsam war ja die Kritik an der humanistischen Collègeerziehung, gemeinsam das positive Ideal einer lebensnahen Bildung, die auf den Erwerb der „Tugend“ und auf die Bewährung im tätigen Leben gerichtet ist. Ja selbst jene Forderung der Reformpädagogen, die der junge Rousseau wenig beachtet hatte, die Wahrung und Berücksichtigung der kindlichen Wesensart, fand nun eine überraschende Erfüllung in der Betonung der körperlichen Ertüchtigung, welche ebenso dem Bildungsziel spartanischer Männlichkeit wie dem natürlichen Bedürfnis des Knaben zu entsprechen schien. So bildete sich, und zwar zunächst im Rahmen des nationalpädagogischen Gedankens, jenes eigenartige Idealbild des *polisson* als der rechten Knabenexistenz, die Rousseau der unkindlichen Existenz des Schulbankdrückens oder der „hübschen, aufgeputzten jungen Herren“ entgegensetzt. Das geschah zum ersten Male in Worten, die nun schon stark an den *Émile* erinnern, im *Briefe an d'Alambert* (1758).

„Man war viel derber zu meiner Zeit. Die Kinder, recht ländlich erzogen, brauchten noch nicht ihren Teint zu schonen und fürchteten nicht die Unbilden der Witterung, gegen die sie von früh an abgehärtet waren. Die Väter nahmen sie auf die Jagd mit, aufs Land, zu all ihren Übungen, zu all ihren Geselligkeiten. Schüchtern und bescheiden vor den Älteren, waren sie kühn, stolz, streitsüchtig untereinander . . . sie forderten sich gegenseitig zum Ringkampf heraus, zum Wettlauf, zum Boxkampf: sie schlugen sich mit vollem Wissen, verwundeten sich sogar zuweilen, dann aber umarmten sie sich unter Tränen. Sie kamen nach Hause schwitzend, außer Atem, mit zerrissenen Kleidern; es waren richtige Straßenjungen, aber aus diesen Straßenjungen sind Männer geworden, deren Herz voll Eifer ist, ihrem Vaterland zu dienen und ihr Blut für es zu vergießen. Gebe Gott, daß man dasselbe eines Tages von unseren hübschen, aufgeputzten kleinen Herren wird sagen können, und nicht, daß diese Männer von fünfzehn Jahren Kinder mit dreißig sein werden“ (H.I, 254). Vgl. *Ém.* II, p. 89 und p. 75, wo sich Rousseau auf Platon, Seneca und Montaigne beruft, ein Zeichen, daß in diesem Punkte zwischen öffentlicher und privater Erziehung in den Augen Rousseaus nicht der geringste Unterschied bestand.

6. Wir sind damit zeitlich schon nahe an den *Émile* herangerückt. Ehe wir nun aber unsere Frage beantworten, welche Überlegungen und Pro-

bleme zu dessen Konzeption geführt haben, müssen wir zunächst seine Entstehungszeit zu bestimmen suchen. Wir werden sehen, daß diese scheinbar recht äußerliche Frage aufs engste mit der nach der Absicht, in der Rousseau den *Émile* geschrieben hat, zusammenhängt.

Verhältnismäßig einfach ist festzustellen, wann Rousseau den *Émile* beendet hat. Vom Sommer 1760 datiert bereits eine Äußerung, daß er jeder weiteren Schriftstellertätigkeit entsagt habe¹⁹. Mit ausdrücklicher Beziehung auf den *Émile* schreibt Rousseau von seinem Verzicht auf weitere Schriftstellertätigkeit im Dezember 1760 an Lenieps²⁰. Die m.W. erste Stelle, in der von dem fertigen Werk die Rede ist, findet sich im Brief an den Verlagsbuchhändler Guérin vom 21. September 1760²¹. Offenbar am gleichen Tage hat Rousseau an Rey über die Herausgabe des neuen Werkes geschrieben²². Wir können also als terminus ad quem spätestens den Sommer 1760 annehmen.

Sehr viel schwieriger ist es, den terminus a quo zu bestimmen. Es ist ja sowieso bei einem solchen Werke einigermaßen willkürlich, wann man seinen Beginn ansetzt. Rechnet man als solchen die erste Niederschrift oder den Anfang der Meditationen und Entwürfe oder gar die allererste Konzeption? Man verliert sich bei solchen zeitlichen Fixierungen notwendigerweise in Vermutungen und Widersprüche. Und doch ist gerade diese Frage für das Verständnis des Werkes von besonderer Bedeutung; auch gibt es trotz allem gewisse Anhaltspunkte, um Beginn und Verlauf der Arbeit am *Émile* einigermaßen datieren zu können.

Rousseaus eigene Zeugnisse freilich, an die wir uns naturgemäß zuerst halten, sind recht ungenau und sich widersprechend. Manche von ihnen sind auch bestimmt, durch die Länge der Arbeitszeit Mühe und Wert dieser Arbeit hervorzuheben. Es scheint mir nicht überflüssig, zu bemerken, daß sie meist in bezug auf den pekuniären Ertrag dieses Buches gemacht sind.

In den *Confessions* heißt es über den *Émile*: ... qui m'avait coûté *vingt ans de méditations* et *trois ans de travail*. Conf. VIII; H. VIII, 275. An Lenieps schreibt Rous-

¹⁹ In einem Brief Malesherbes an Rousseau vom 17. Juni 1760 heißt es: Vous nous annoncez, Monsieur, une retraite de littérature ... C. G. No. 810; V, 132. (Ich habe in Rousseaus vorangehenden Briefen keine derartige Mitteilung finden können.) Erst im Brief an Delalive vom 7. Oktober 1760 findet sich die Bemerkung, daß er die Feder niedergelegt habe, um sie nicht wieder aufzunehmen (C. G. No. 890; V, 214).

²⁰ Vous devez savoir, et je crois vous l'avoir dit, que j'ai quitté pour ma vie le métier d'auteur. Il me reste encore un vieux péché à expier sous la presse (d. i. der *Émile*): après quoi le public n'entendra plus parler de moi. C. G. No. 944; V, 290.

²¹ Comme je ne veux faire qu'une seule édition de collection de mes écrits, je souhaite qu'elle soit complète, et pour cela il faut qu'elle contienne ce qui me reste en manuscrits. Entre autres mon *Traité de l'Éducation* doit, ce me semble, être donné à part. C. G. No. 873; V, 202).

²² Rey an Rousseau, Okt. 1760: Je suis fâché de ne pouvoir répondre aussi amplement que je le voudrais à votre lettre du 21 7bre (septembre). Puisque vous voulez bien attendre mon arrivée chez vous pour votre nouveau ms., je vous prie de le faire. C. G. No. 893; V, 218. Der Brief Rousseaus an Rey vom 21. Sept. findet sich nicht in der C. G.

seau am 18. Jan. 1762: Il est vrai que Duchesne s'est chargé de mon livre sur l'éducation . . . Au reste, s'il ne m'eût donné que deux mille francs de ce manuscrit, j'aurais fait assurément un très mauvais marché, puisque, tel qu'il est, ce recueil de rêveries est pourtant *le travail de huit ans*, que Rey m'en offrit mille écus d'emblée, et qu'on est venu chez moi m'en offrir deux cents louis comptants. C'est mon dernier ouvrage, cher Lenieps: il faut qu'il me donne du pain pendant le peu de temps qu'il me reste à vivre, puisque je suis désormais hors d'état d'en gagner. C. G. No. 1254; VII, 60. In einem späteren Brief spricht er gar von zehn Jahren Arbeit: J'ai travaillé pour les pères et les mères, je leur ai consacré *dix ans* de ma vie. An Comparet, Sept. 1762; C. G. No. 1520; VIII, 108. Ob nun acht oder zehn Jahre „Arbeit“: da uns dies in die Jahre 1750 oder 1752, also noch weit vor den 2. Discours führen würde, ist es völlig ungläubwürdig. Versteht man aber diese Angaben nicht im Sinne der Niederschrift, sondern des „Meditierens“, so nützt sie uns wenig, da sie uns nicht den leisesten Anhalt gibt, in welchem Zusammenhang denn diese ersten Meditationen standen. Anders in der Notiz der Confessions: 20 Jahre „méditations“, das führt, vom Jahre 1760 an gerechnet, genau auf Rousseaus Hauslehrertätigkeit in Lyon und den *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie*. Wenn Rousseau hier behauptet, seit damals habe er über das Problem der Erziehung nachgedacht, so hat er in seiner Weise recht; aber ebenso deutlich wird nach unseren vorangegangenen Ausführungen geworden sein, daß damit über den Zeitpunkt der eigentlichen Konzeption des *Émile* nichts ausgemacht ist. Diese Frage bleibt also offen.

Halten wir uns an die eigentliche „Arbeit“ am *Émile*, d. h. die Niederschrift, so führt uns die o. a. Stelle der Confessions auf den Zeitraum von 1758—1760. Das stimmt einigermaßen mit anderen Angaben überein. Im 10. Buch der Confessions, das den Zeitraum von 1758—1760 umfaßt, heißt es: *L'Émile, auquel je m'étais mis tout de bon, quand j'eus achevé l'Héloïse, était fort avancé . . .* H. VIII, p. 360. In einem Brief an Rey vom 13. September 1758 schreibt Rousseau, die *Nouvelle Héloïse* (in 6 Teilen) sei bereits fertig (C. G. No. 539; IV, 53). Mornet glaubt sogar nachweisen zu können, daß der Roman schon bedeutend früher, etwa gegen Ende 1757, spätestens Anfang 1758 vollendet worden sei; vgl. (10) I, 82 u. 90.

Seit Anfang 1758 arbeitete Rousseau am „Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars“ (vgl. Masson, Einleitung zur Profession de foi, p. XXXVII). Masson, der die Entstehungsgeschichte der Profession de foi aufs gründlichste untersucht hat, macht es wahrscheinlich, daß das „Glaubensbekenntnis“, zumindest in seiner 1. Redaktion, vor dem *Émile* geschrieben wurde. Als Beweis führt Masson Rousseaus Auseinandersetzung mit dem Buche des Helvétius „*De l'Esprit*“ an. Diese Auseinandersetzung, deren Urform wir in den Randbemerkungen Rousseaus zu *De l'Esprit* besitzen (vgl. S. 403 ff.), findet sich in der endgültigen Redaktion sowohl des „Glaubensbekenntnisses“, wie des 2. Buches des *Émile*, sie fehlt aber in der 1. Fassung des „Glaubensbekenntnisses“, während die 1. Fassung des *Émile*, das sog. Manuskript Favre (Nr. 8), die betreffende Stelle sogar in etwas ausführlicherer Form enthält: *Quand on imagine, on ne fait que voir; quand on conçoit, on compare. Nos sensations sont purement passives, au lieu que toutes nos perceptions naissent d'un principe actif qui juge. (Si l'auteur de l'Esprit eût fait ces distinctions, je doute qu'il eût réduit au seul sentiment toutes les opérations de l'entendement humain).* Der in Klammern gesetzte Satz fehlt in den späteren Fassungen (vgl. *Ém.* II, p. 76). Rousseau hatte ihn offensichtlich unter dem frischen Eindruck seiner Lektüre von *De l'Esprit* geschrieben, später aber als zu persönlich gestrichen. Nun wissen wir, daß Rousseau das Buch des Helvétius „*De l'Esprit*“, das im August 1758 erschienen war, noch im Oktober nicht gelesen hatte: Brief an Vernes vom 20. 10. 1758; C. G. No. 560; IV, 92. Danach hätte Rousseau frühestens im November 1758 das 2. Buch des *Émile* (in der 1. Fassung) geschrieben. Dazu paßt gut eine Bemerkung in dem Briefe an Mme de Créqui vom 15. Jan. 1759: *A propos d'éducation, j'aurais quelques idées sur ce sujet que je serais bien tenté de jeter sur le papier, si j'avais un peu d'aide; mais il faudrait avoir là-dessus les observations qui me manquent. Vous êtes mère, Madame, et philosophe, quoique dévote; vous avez élevé un fils: il n'en fallait pas tant pour vous*

faire penser. Si vous voulez jeter sur le papier, à vos moments perdus, quelques réflexions sur cette matière et me les communiquer, vous seriez bien payée de votre peine, si elles m'aidaient à faire un ouvrage utile: bien entendu pourtant que je ne m'approprierais que ce que vous me feriez penser, et non pas ce que vous auriez pensé vous même. C. G. No. 590; IV, 159. Auch wenn man den ersten Satz nicht wörtlich nimmt und überzeugt ist, daß Rousseau längst an der Niederschrift seines *Traité de l'éducation* saß, als er diesen Brief schrieb — der letzte Satz beweist ja deutlich genug, daß seine eigenen Gedanken schon Gestalt gewonnen hatten —, so scheint es mir doch unwahrscheinlich, daß er damals schon längere Zeit daran arbeitete, gar viele Jahre, wie Ravier behauptet, der den Beginn des *Émile* schon in das Jahr 1753 oder 1754 setzt.

Im Mai 1759 schrieb Rousseau, wie er in den *Confessions* berichtet, am 5. Buch des *Émile*, nämlich der Liebesromanze zwischen Emil und Sophie (Conf. X; H. VIII, 374; vgl. S. 197). Das schließt natürlich nicht aus, daß er auch später noch die früheren Partien immer wieder überarbeitet hat: die Gesamtedition des Werkes mag sich über das ganze Jahr 1759, ja bis Anfang 1760 hingezogen haben und endete schließlich erst mit der Korrektur bei der Drucklegung. Die „drei Jahre Arbeit“, von denen er in den *Confessions* spricht — von den 8 oder 10 Jahren ganz zu schweigen! —, schrumpfen aber in jedem Falle erheblich zusammen: etwa Herbst 1758 bis Anfang 1760.

7. Fassen wir als Fazit unserer Untersuchung zusammen, daß der *Émile* in engster zeitlicher Nachbarschaft zur *Nouvelle Héloïse* entstanden ist, genauer zu ihren letzten Teilen. Nun enthält bekanntlich der 5. Teil der *Nouvelle Héloïse* ein ausführliches Gespräch zwischen Julie, Wolmar und Saint-Preux über die rechten Grundsätze der Kindererziehung, das inhaltlich, ja z.T. wörtlich mit den Ausführungen im 2. Buche des *Émile* übereinstimmt. Hier haben wir also tatsächlich ein „Vorstadium“, eine erste, allerdings noch recht unvollständige Skizze des *Émile*. Sie beschränkt sich allerdings auf die Erziehung im Kindesalter, welche Julie ausdrücklich als bloße Vorbereitung hinstellt. „Die Arbeit, die mir obliegt“, sagt sie zu Saint-Preux, „ist nicht, meine Söhne zu erziehen, sondern so vorzubereiten, daß sie erzogen werden können.“²³

Was hat, so fragen wir uns, Rousseau eigentlich zu diesem pädagogischen Exkurs veranlaßt? Möglich, daß er damals schon intensiver über das Problem der rechten Erziehung nachdachte, ja den Plan eines eigenen Buches über die Erziehung im Kopfe trug. Die Gedanken, die er in diesem Abschnitt äußert, sind so original und ausgereift, daß man annehmen darf, daß sie nicht erst ad hoc meditiert wurden. Aber das sind bloße Vermutungen. Halten wir uns an das vorliegende Werk, so kann nicht zweifelhaft sein, welches die Absicht dieses pädagogischen Gespräches ist: es rundet das Bild vom gemeinschaftlichen Leben auf Clarens ab. Denn es geht ja in diesen Teilen der *Nouvelle Héloïse* nicht nur um die innere Wandlung der Heldin. Diese Wandlung hatte sie vielmehr zu einer neuen Auffassung der Ehe und ihrer Pflichten geführt, in deren Mittelpunkt nicht die gegenseitige Liebe der Ehegatten, sondern ihre gemeinsame Aufgabe steht, nämlich „mit Klug-

²³ N. H. V, III; M. IV, 87.

heit sein Hauswesen zu verwalten und seine Kinder zu erziehen“²⁴. Die ausführlichen Schilderungen, die Saint-Preux in seinen Briefen von Julies Hauswesen gibt²⁵ — angefangen vom Hause selbst und seiner Einrichtung, vom Garten, dem Zustand des Gutes und seinen Arbeiten bis zu den Lebenssitten der Herrschaft und der Dienerschaft —, dies alles soll in der Ordnung und Heiterkeit des äußeren Lebens wie in einem Spiegelbilde die seelische Ordnung und Heiterkeit der Heldin wiedergeben. „Inneres äußerlich machen und Äußerliches innerlich machen“, an diesen Grundsatz der deutschen Klassik werden wir, wie Röhrs richtig bemerkt²⁶, hier wie auch sonst im Werke Rousseaus erinnert. Nun hat dieses Prinzip der Entsprechung von „innen“ und „außen“, von Seelenstimmung und Lebenssituation auch seine moralische Seite, und sie hat Rousseau vor allem im Auge. Denn da die äußere Ordnung nicht nur der Seele entspringt, sondern auch auf sie zurückwirkt, und da sie offenbar eher in unserer Hand liegt als jene, so haben wir uns zunächst an sie zu halten, mit ihr zu beginnen. Eben darin besteht die Weisheit des Herrn von Wolmar, und das hat Julie, vom ersten Augenblick ihrer Ehe an, wohl begriffen. Die Idylle von Clarens, in die der heimat- und ruhelose Saint-Preux einkehrt, um darin seine eigene Heimat zu finden, ist von Rousseau nicht etwa als ein arkadischer Traum gemeint; sie soll auch nicht nur den stimmungsvollen Rahmen für das innere Geschehen bilden — so wie dies die Naturschilderungen der ersten Teile oder bei der Kahnfahrt nach Meilerie tun —, sondern sie ist eine durchaus praktische und praktikable Anweisung zum rechten Leben. Darum ergeht sich Saint-Preux bei seiner Darstellung des Lebens auf Clarens auch nicht bloß in stimmungsvollen Schilderungen, sondern berichtet sehr ausführlich und nüchtern über die Grundsätze, nach denen Julie und Wolmar dies alles geschaffen und geordnet haben. Denn nichts ist dabei dem Zufall überlassen, nichts bloßer Laune entsprungen, alles — selbst der scheinbar zufällig wuchernde Elyséegarten — ist geplant. Mitten in seinen sentimental Liebesroman hat Rousseau einen bis in jede Einzelheit durchdachten Entwurf einer vernünftigen Lebensordnung eingebaut, die „Verfassung“ der intimen Gesellschaft, gleichsam das Gegenstück zum Contrat social.

In diesem Zusammenhang nun taucht das Thema der Erziehung auf. Wir verstehen, warum Rousseau, wenn er von Julie und ihren Kindern spricht, nicht etwa ein rührendes Bild innigster Mutter-Kind-Gemeinschaft malt, was doch der empfindsamen Julie recht wohl anstünde, vielmehr Julie die männlich-nüchternen Grundsätze ihres Gatten darlegen läßt, wobei mehr von Abstand und gegenseitiger Unabhängigkeit zwischen Eltern und

²⁴ N.H. III, XX; M. III, 88.

²⁵ Vgl. bes. Brief X und XI des 4. Teils und Brief II und III des 5. Teils.

²⁶ (50) p. 96.

Kindern als von Zärtlichkeit und Herzensinnigkeit die Rede ist. Überhaupt wird von den Kindern hier nicht anders gehandelt als von den übrigen Hausgenossen. Hatte Saint-Preux in früheren Briefen die Grundsätze dargelegt, die Julie und Wolmar bei der Behandlung ihrer Arbeiter und Dienstboten leiteten, so ergänzt er dies jetzt nach Seiten der Kinderbehandlung. Sie alle, Herrschaft, Kinder und Hauspersonal, zusammen bilden ja erst jene große Hausgemeinde, in der jedem sein Platz zugewiesen ist, dessen Einhaltung ihm mit seiner relativen Unabhängigkeit zugleich die innere Befriedigung sichert.

Damit war eine Wendung in Rousseaus Gedankenentwicklung eingeleitet, die gerade für den *Émile* von höchster Bedeutung werden sollte: die Wendung von der Geschichte der Gesellschaft zum Einzelschicksal. Nicht das scheint mir an der *Nouvelle Héloïse* wichtig, daß Rousseau, seinen sentimentalischen Bedürfnissen nachgebend, den großen Roman der Empfindsamkeit schrieb — dies allein konnte für sein Denken ohne Konsequenz bleiben —, sondern daß er das Problem der individuellen Lebensgestaltung als philosophisches Problem aufgriff. Denn es ist gerade nicht der sentimentale, sondern der rationale Rousseau, es ist nicht der Träumer und Romancier, sondern der Denker und Moralist, der in diesen Entwürfen die Feder führt.

Diese Wendung ist erstaunlich genug. Rousseau hatte in seinen gesellschaftskritischen Schriften ja gerade die Unaufhaltsamkeit des Entartungsprozesses dargelegt; jetzt aber zeigt er, gewiß auf dem Hintergrund dieses düsteren Gemäldes, den lichten Weg zu einem von der Entartung unberührten, einem „natürlichen“ Leben, das *hic et nunc* möglich ist. Ein Leben der einzelnen Personen und der von ihnen gebildeten kleinen Gemeinschaft: der Familie, der Haus- und Gutsgemeinde — gleichsam eine Insel auf dem weiten Ozean der gesellschaftlichen Dekadenz!

Von hier aus aber ergab sich auch eine neue Perspektive für das pädagogische Problem. Hatte Rousseau im 1. Discours wie auch im Briefe an d'Alembert und dem anschließenden Briefwechsel mit Tronchin²⁷ die öffentliche Erziehung im Auge gehabt, so sieht er nun neben ihr die häusliche oder „natürliche“ Erziehung, neben der Erziehung zum „Bürger“ die zum „Menschen“. Er hat gewiß nicht daran gedacht, jene durch diese ersetzen zu wollen; er faßt die letztere überhaupt nur als Notlösung ins Auge: als Rettung eines einzelnen Kindes aus der entarteten Gesellschaft. Darum wählt er den Emil aus einer reichen und adligen Familie: so wird dieser entarteten Gesellschaftsschicht immerhin „ein Opfer entrissen werden“²⁸. Die „Individualerziehung“ des *Émile* entspringt also, wie H a y -

²⁷ Vom Nov. 1758. C. G. No. 573 u. 581; IV, 117 ff. u. 142 ff. Vgl. auch S. 168.

²⁸ *Ém.* I, p. 20.

mann mit Recht betont, keineswegs einer „Begeisterung für die Autonomie des Individuums“, sondern der resignierten Einsicht, daß die modernen Völker zur rechten Staatsgesinnung und Staatserziehung unfähig sind²⁹. Die Worte, mit denen Rousseau zu Anfang des *Émile* die beiden Erziehungsziele und -wege gegeneinander abgrenzt, zeigen deutlich genug diesen Schuß von Resignation. Er hat daher auch seinem Emil nichts von der herben Größe und Unerschütterlichkeit der Plutarchischen Helden mitgegeben, die ihm stets als Vorbild für die öffentliche Erziehung vorschwebten. Emil lebt nicht nur in unserer Zeit, er ist auch selbst unseresgleichen, er ist ein „moderner“, d. h. ein schwacher Mensch. Die Fortsetzung des Romans, wie sie in dem Romanfragment „*Émile et Sophie*“ vorliegt, unterstreicht noch einmal diese Schwäche.

8. Es haben aber noch andere Probleme und Meditationen bei der Entstehung des *Émile* mitgewirkt, die ebenfalls ihren ersten Niederschlag in der *Nouvelle Héloïse*, wenn auch nicht in dem Briefe über die Erziehung, gefunden haben. Ich erwähne als die beiden wichtigsten das Problem der Religion und das der Liebe. Gemeinsam ist beiden Themen nicht nur die Wendung zum einzelnen, sondern vor allem das Bewußtsein der Schwäche und Gefährdung auch des von Natur „guten“, des nichtentarteten Menschen. An die Stelle der Schwarzweißmalerei der beiden Discours tritt damit eine feinere Psychologie und Moral, ein Verständnis für die begreiflichen und verzeihbaren, aber darum doch nicht weniger verhängnisvollen Irrwege des menschlichen Herzens. Das gilt nicht nur für das Erlebnis der Liebe, sondern auch für die religiöse Glaubensüberzeugung, welche sich nach Rousseaus Darstellung nur im Schatten der Anfechtung bildet. Julies Konversion ist dafür das packendste Beispiel, aber auch das „Glaubensbekenntnis“ im *Émile* gewinnt seine seelische Tiefe doch erst aus dieser Situation der Anfechtung. Darum hat Rousseau in dem Zwiegespräch zwischen Vikar und Proselyt an Stelle des wohlbehüteten Emil das Ebenbild seiner eigenen Turiner Verkommenheit gesetzt, darum hat er mit der Gestalt des untadeligen Abbé Gaimé die Erinnerung an das Schicksal des Abbé Gâtier verknüpft, der wegen Bruchs des Zölibats gemäßregelt worden war³⁰. Ein durch ihre Leidenschaft verführtes junges Mädchen, eine noch in ihrer Ehe kaum der Versuchung standhaltende junge Frau, ein armer, gemäßregelter Vikar: das sind jetzt für Rousseau die Prediger der Moral! Der Vergleich mit den plutarchischen Heldengestalten Spartas und Roms, die ihm die moralischen Vorbilder in seinem 1. Discours geliefert hatten, zeigt zur Genüge, wie groß

²⁹ (117) p. 18.

³⁰ Vgl. Conf. III; H. VIII, 84 = Prof. p. 45. Zur Richtigkeit von Rousseaus Darstellung vgl. Masson in Prof. p. XXVII—XXXIII.

diese Wandlung zur schlichten Menschlichkeit ist. Kein Zweifel, daß dabei seine eigenen, persönlichen Erfahrungen mitgewirkt haben, vor allem die Erschütterung durch seine Liebe zu Madame d'Houdetot. In Gestalt und Weisheit der späteren Julie und in den *Lettres morales*, der philosophischen Resonanz dieses Liebes- und Entsagungserlebnisses, sehen wir denn auch die beiden Anliegen, das erotische und das religiöse, sich unlösbar verquicken, sehen, wie der Mensch angesichts seiner übermächtigen Leidenschaften die eigene Schwachheit und Hilfsbedürftigkeit so tief erlebt, daß er seine Hände nach dem festen Halt des Glaubens ausstreckt. Dasselbe aber gilt auch für den *Émile*: erst wenn der junge Mensch im Kampf mit seiner Sinnlichkeit seine eigene Bedrohung spürt, kann und soll in ihm das religiöse Bewußtsein geweckt werden.

Diese wärmere Menschlichkeit, die uns aus der *Nouvelle Héloïse* und dem *Émile* entgegenstrahlt, finden wir auch in Rousseaus eigenem Verhältnis zu seinen Bekannten und Freunden. Wir sind gerade hier geneigt, uns das Bild des „Freundes“ Jean-Jacques durch den damaligen Bruch mit seinen alten Freunden trüben zu lassen, und übersehen die Fülle freundschaftlicher Beziehungen, die ihn damals wie später mit vielen Männern und Frauen, ganz besonders auch Frauen der höheren und höchsten Gesellschaftsschicht, verbanden. Ich messe diesem freundschaftlichen Verkehr insbesondere mit Damen „von Stand“ eine nicht geringe Bedeutung gerade auch für Rousseaus gedankliche Entwicklung bei. Er ist ihnen gegenüber nun nicht mehr jener etwas tölpelhafte Provinzler, den mehr Ehrgeiz als Sympathie in ihren Kreis führte, und auch nicht bloß der tugendstolze *citoyen*, der ihrer gesamten Lebenswelt seine summarischen Verdammungsurteile entgeschleuderte, sondern ein verständnisvoller, teilnehmender, oft auch ratender Freund. Die Rolle des selbstlosen Seelsorgers, in der uns der ältere Rousseau in so sympatischer Weise aus zahlreichen Briefen entgegentritt, übernahm er schon damals in der Einsiedelei von Montmorency, als er an der *Nouvelle Héloïse* und dem *Émile* arbeitete. Es klingt paradox und ist doch nur die Bestätigung von Rousseaus eigenster Lebensanschauung, daß erst der „Einsiedler“ Jean-Jacques ein natürliches Verhältnis zu seinen Mitmenschen gewann. Davon profitierte vor allem sein psychologisches Verständnis, auch seine psychologische Durchleuchtung der „entarteten“ Gesellschaft. Man vergleiche darauf hin die Analyse der zeitgenössischen Gesellschaft, wie sie in den Briefen *Saint-Preux'* aus Paris oder in Rousseaus Brief an d'Alembert vorliegt, mit ihrer Fülle feinsinniger Beobachtungen und Bemerkungen und, trotz grundsätzlicher Verurteilung, verhältnismäßig gerechten Beurteilung, mit dem nuancenlosen Klischee der Entartung im 1. und 2. *Discours* — und man ermißt den Fortschritt.

Davon profitierte aber auch der Pädagoge. Nichts natürlicher, als daß sich das Gespräch zwischen ihm und den ihm befreundeten Damen, die fast alle Mütter waren, den Fragen und Sorgen der Erziehung ihrer Kinder wie auch den allgemeinen pädagogischen Grundsatzfragen zuwandte. „Das nächste Mal, daß wir uns sehen, wollen wir ein wenig über diese Dinge plaudern“, schreibt ihm Mame d'Épinay in einem kurzen Billet, in dem sie ihm ihre Sorge über die Entwicklung ihres Sohnes geklagt hatte³¹.

Wir besitzen von diesem pädagogischen Gedankenaustausch aus dem nicht gerade reichlichen Briefwechsel jener Jahre außer diesem nur noch zwei weitere Zeugnisse, auch sie aus der Korrespondenz mit Madame d'Épinay. Diese hatte ihm im Frühjahr 1756 Briefe an ihren Sohn mitgeteilt. Die Antwort Rousseaus legt den Finger genau auf die wunde Stelle: J'ai lu avec grande attention, Madame, vos lettres à Monsieur votre fils; elles sont bonnes, excellentes, mais elles ne valent rien pour lui... Malgré la douceur et l'onction dont vous croyez parer vos avis, le ton de ces lettres, en général, est trop sérieux; il annonce votre projet; et, comme vous l'avez dit vous-même, si vous voulez qu'il réussisse, il ne faut pas que l'enfant puisse s'en douter... Croyez-moi, gardez-les pour un âge plus avancé: faites-lui des contes, faites-lui des fables dont il puisse lui-même tirer de la morale, et, surtout qu'il puisse se les appliquer (etwa März 1756; C. G. No. 273; II, 257). Rousseau fährt in diesem Sinne mit seiner Kritik und seinen Gegenvorschlägen fort: sie solle statt allgemeiner und abstrakter Ideen konkrete Tatsachen bieten, sie solle jede direkte moralische Belehrung vermeiden, die das Kind nur mißtrauisch mache: il croira toujours voir sortir une leçon de votre bouche (p. 258).

So allgemein und banal diese Äußerungen Rousseaus auch scheinen mögen, so zeigen sie doch, daß er damals bereits im Unterschied zu seiner rationalistischen und moralisierenden Freundin ein sicheres Bewußtsein von der Kindlichkeit des Kindes besaß. Das tritt noch viel stärker in einem späteren Briefe hervor, der vom Herausgeber, P.-P. Plan, in den Februar 1757, vielleicht auch später gesetzt wird (C. G. No. 341; II, 17). Er ist die Antwort auf einen (nicht erhaltenen) Brief von Madame d'Épinay, in dem diese von Kümmernissen ihrer kleinen Tochter berichtet hatte: „Was bedeuten schon diese Kümmernisse für ein Kind von sechs Jahren, dessen Wesen zu erkennen uns unmöglich ist. Alles, was Kinder tun, solange sie unter dem Einfluß anderer stehen, beweist nichts, denn man kann niemals wissen, auf wessen Konto es zu setzen ist; nur wenn sie keine Amme, keine Erzieherinnen, keine Lehrer mehr haben, sieht man sie so, wie die Natur sie gemacht hat, und dann erst beginnt ihre wahre Erziehung (c'est quand ils n'ont plus ni nourrice, ni gouvernantes, ni précepteurs qu'on voit ce que les a faits la nature, et c'est alors que leur véritable éducation commence).“ Der letzte Satz enthält keimhaft bereits die Idee der „natürlichen Erziehung“ als einer Erziehung, in der der Einfluß der Menschen radikal ausgeschlossen ist. Wenn das Datum stimmt, so würde Rousseau schon damals, längere Zeit vor der Niederschrift des pädagogischen Gespräches in der Nouvelle Héloïse^{31a}, diese Idee gefaßt haben.

³¹ C. G. No. 298; II, 299.

^{31a} Die Datierung des pädagogischen Exkurses im 3. Brief des 5. Teiles der N.H. bereitet freilich Schwierigkeit, weil Rousseau darin ausdrücklich auf die pädagogische Doktrin des Helvétius in seinem Buch „De l'Esprit“ anspielt, welches Rousseau, wie gesagt, frühestens Ende 1758 gelesen hat. Mornet weist jedoch darauf hin, daß diese Stellen von Rousseau erst nachträglich in die Kopie eingefügt worden sind (10) I, 83. Der pädagogische Exkurs des 3. Briefes als solcher sei älter und könne sehr wohl ein Jahr früher, gegen Ende 1757, geschrieben sein. Zwischen ihm und der obigen Briefstelle wäre danach nicht allzuviel Zeit verfloßen.

Nimmt man zu diesen Briefstellen hinzu, was wir sonst über Rousseaus Anteilnahme am Ergehen und der Erziehung der Kinder seiner Bekannten und Freunde wissen oder vermuten dürfen, dann gewinnt die Bemerkung im Vorworte des *Émile* und in den *Confessions*, er habe das Buch auf Bitten der jungen Madame de Chenonceaux geschrieben³², eine tiefere Bedeutung. Gewiß war diese Bitte nur ein Anstoß; niemand wird glauben, Rousseau habe sich ihretwegen jahrelang mit dieser umfangreichen Arbeit gequält. Aber indem er dieser Bitte nachkam, blieb er, auch als der radikale Theoretiker, als der er sich im *Émile* erweist, doch in der Atmosphäre dieser konkreten pädagogischen Sorgen und in der Rolle des beratenden Freundes und „Seelsorgers“, die ihm so wohl anstand. Ich möchte insbesondere den durch alle Bücher des *Émile* gleichmäßig hindurchgehenden Bezug auf die besondere Situation und Gefährdung der „jeunesse dorée“ auf Konto dieser pädagogischen Gespräche setzen. Denn so sehr Emil zum „Menschen“ erzogen werden soll, die gesellschaftliche Welt, auf die seine Erziehung vorbereitend und vorbeugend ausgerichtet ist, ist unverkennbar die Welt der „Reichen“, insbesondere die des französischen Adels — die einzige vielleicht, von der Rousseau eine intime Kenntnis und zu der er einen persönlichen Kontakt besaß.

9. Hier ist der Ort, einem weiteren Motiv nachzugehen, das zur Entstehung des *Émile* mitgewirkt haben mag und worüber in der Rousseauliteratur vielfach diskutiert worden ist: Rousseaus Reue über die Preisgabe seiner Kinder. Faguet hat in einer geistreichen Analyse Rousseaus Tugendliebe und Tugendpredigt insgesamt auf solche Reue zurückzuführen versucht: „le Rousseau moraliste, c'est le Rousseau criminel“³³. Insbesondere sei die bekannte Stelle im *Émile*, in der Rousseau ein verstecktes Schuldbekanntnis ablegt, „der Schlüssel des Ganzen“. Diese Ansicht (in der der Leser leicht die von uns zu Anfang dieses Buches kritisierte biographisch-psychologische Interpretationsweise wiedererkennt) wird scheinbar durch Rousseau selbst bestätigt. Jedenfalls schreibt er in einem Briefe an Madame de Luxembourg, in dem er ihr das streng gehütete Geheimnis³⁴ anvertraut: « Les idées dont ma faute a rempli mon esprit ont contribué en grande partie à me faire méditer le *Traité de l'éducation* et vous y

³² Vgl. *Ém.* p. 1 u. *Conf.* IX; H. VIII, 293 (vgl. S. 64 Anm. 10).

³³ (29) p. 24.

³⁴ Sicherlich wußten von seinen alten Freunden um sein Geheimnis Madame d'Épinay, Diderot, Grimm, Tronchin, sowie Madame de Francueil; möglicherweise war der Kreis der Eingeweihten auch größer. Um so erstaunlicher und einer der schönsten Beweise für die charakterliche Integrität dieser später von Rousseau so verleumdeten Freunde, daß anscheinend von ihnen niemand — bis auf Tronchin — das Geheimnis auch nach dem Bruche preisgegeben hat.

trouvez, dans le livre 1er, un passage qui peut vous indiquer cette disposition.»³⁵ Wenn Rousseau in diesem Briefe davon spricht, daß ihm die Reue über seinen Fehltritt seit „mehreren Jahren“ plage, so paßt dies zeitlich gut zu dem, was wir über die Entstehungszeit des *Émile* wissen. Es ist aber dennoch zu fragen, ob Rousseau hiernicht Ursache und Wirkung verwechselt: „Nicht die Reue hat ihm sein Buch diktiert, sondern sein Buch hat in ihm die Reue geweckt“ (Ducros)³⁶. Genauso hat er denn auch den Tatbestand in den „Confessions“ dargestellt: « En méditant mon Traité de l'Éducation, je sentis que j'avais négligé des devoirs dont rien ne pouvait me dispenser. Le remords enfin devint si vif, qu'il m'arracha presque l'aveu public de ma faute au commencement de l'Émile. »³⁷ Tatsächlich enthält denn auch die erste Fassung des *Émile*, das Manuskript Favre, noch nicht die bekannte Stelle über die Reue des schlechten Vaters; Rousseau hat sie also erst nachträglich hinzugefügt, doch wohl, weil ihm erst während der Arbeit der Widerspruch dessen, was er da schrieb und was er einst getan hatte, in seiner ganzen Furchtbarkeit aufging. So unbegreiflich gefühllos Rousseau bisher über diese wiederholten Akte der Kindespreisgabe hinweggegangen war³⁸, so unauslöschlich blieb von jetzt an das Reuegefühl in seinem Herzen³⁹ und mischte sich seltsam in eine scheue und wehmütige Zärtlichkeit, die ihn beim Anblick fremder Kinder überkam. Bei jedem mag er sich wie bei dem zutraulichen Knaben von Clignancourt gesagt haben: „So wäre ich von den meinen geliebt worden!“⁴⁰ Spricht Rousseau in den *Rêveries* rückwirkend von seiner ursprünglichen Liebe zu Kindern, von der Freude und dem Interesse, mit denen er ihren Spielen zugesehen habe, so haben wir keinen Anlaß, an dieser Tatsache zu zweifeln, auch wenn sie in diesem Zusammenhang seiner Selbstrechtfertigung dient. Für den Pädagogen und den Psychologen waren diese zwanglosen Beobachtungen eine Quelle von Einsichten, zumindest eine Anregung zu Meditationen. „Wenn ich in der Kenntnis des menschlichen Herzens gewisse Fortschritte gemacht habe, so verdanke ich dies der Freude, den Kindern zuzuschauen und sie zu be-

³⁵ Brief vom 12. Juni 1761; C. G. No. 1083; VI, 146.

³⁶ (28) III, 152. Vgl. das ganze Kapitel, das Ducros dem Thema der Kinder Rousseaus gewidmet hat.

³⁷ Conf. XII; H. IX, 37.

³⁸ Am erstaunlichsten ist, daß Rousseau noch nach seiner „Reform“ und nachdem sich seine wirtschaftliche Lage erheblich gebessert hatte, weitere Kinder fortgab, das fünfte im Jahre 1755 (!), und dies, obwohl sich Frau v. Épinay erboten hatte, für seine Kinder zu sorgen; vgl. Conf. VIII; H. VIII, 253. Die seltsamen Argumente, mit denen er seine unnatürliche Tat zu rechtfertigen suchte, hat er übrigens noch in den *Rêveries* wiederholt (*Rév.* IX; R. p. 145).

³⁹ Sehr viel erschütternder als das pathetische Geständnis im *Émile* scheint mir eine unscheinbare Äußerung in dem Brief an Therese vom 12. Aug. 1769: Nous avons des fautes à pleurer et à expier. C. G. No. 3835; XIX, 140.

⁴⁰ *Rév.* IX; R. p. 148.

obachten.“⁴¹ Aus einer solchen unmittelbaren Beobachtung, wohl auf einem Winterspaziergang in der Gegend von Montmorency, stammt jene köstlich wirklichkeitsnahe Bemerkung im *Émile*: „Ich sehe kleine Bengel im Schnee spielen, blaugefrozen, vor Kälte erstarrt, so daß sie kaum ihre Finger bewegen können. Es liegt nur an ihnen, nach Hause zu gehen und sich zu wärmen; sie denken nicht daran!“⁴²

Merkwürdigerweise findet sich im *Émile* an solchen schlichten Beobachtungen der Kindesnatur und -entwicklung sehr viel weniger, als man vermuten möchte, und wer, einer Bemerkung im Vorwort folgend, den Wert des Buches statt in seiner pädagogischen Theorie in diesen Beobachtungen sehen wollte, käme wohl in Verlegenheit, wenn man ihn im einzelnen danach befragte. Denn die wenigsten der konkreten Beispiele, mit denen Rousseau seine pädagogische Abhandlung illustriert hat, sind unvoreingenommene Beobachtungen, weitaus die meisten sind vielmehr wenn nicht geradezu erdacht, so doch derart auf die Theorie, die sie beweisen sollen, zugeschnitten, daß sie ohne diese wertlos sind. Wir werden also diese empirische Seite am *Émile* nicht allzuhoch veranschlagen, wohl aber die darin sich kundtuende liebevolle Versenkung in das Wesen des Kindes.

10. Wir sprachen davon, wieviele Themen und Anschauungen die *Nouvelle Héloïse* und der *Émile* gemeinsam haben: die rechte Ordnung des Lebens, die Pflege der intimen Geselligkeit und Gemeinschaft, die Kultur des Herzens, Liebe und Ehe, die Religion. Aber wir müssen nun auf den fundamentalen Unterschied zwischen den beiden Romanen zu sprechen kommen: was in der *Nouvelle Héloïse* Schilderung von Zuständen ist, wird im *Émile* zur Geschichte einer Entwicklung. Aus dem Nebeneinander vieler Bilder des natürlichen Lebens wird eine Folge von Entwicklungsphasen. Mit dieser „Folge“ gab Rousseau seinem Erziehungsroman nicht nur seine eigenartige literarische Form, sondern auch seinen pädagogisch-psychologischen Inhalt. Die pädagogische Erzählung des *Émile* ist nur die Einkleidung einer durchaus systematischen Idee, nämlich die einer streng gesetzmäßigen Folge, in der die Entwicklung des Heranwachsenden verläuft und nach der sich der Erzieher zu richten hat. Der *Émile* ist kein „Bildungsroman“, was man schon daran erkennen kann, daß der Name des Helden erst sehr spät auftaucht⁴³ und seine Person keine Individualität besitzt. Emil ist *l'homme abstrait*⁴⁴. Woher hat Rousseau die Idee dieses genetischen Auf-

⁴¹ *ibid.* p. 145.

⁴² *Ém.* II, p. 54.

⁴³ Besonders spät in der 1. Fassung (Manuskript Favre), nämlich (nach der Seitenzählung der Edition Hachette) erst auf p. 151. „Erst im Laufe der Redaktion, sagt Favre, ist Rousseau die Idee gekommen, eine Person zu schaffen, Emil eine Eigenexistenz zu geben, von der der Autor erzählt wie von einer wirklichen Persönlichkeit.“ (8) p. 257.

⁴⁴ *Ém.* I, p. 9.

baues genommen? Sie ist, soweit ich sehe, in der älteren wie in der zeitgenössischen Literatur ohne Beispiel, zumal wir Comenius auszuklammern haben, den Rousseau nicht kannte. (Das Altersstufenschema der Didactica magna geht ja auch nicht von der seelischen Entwicklung, sondern vom Schulaufbau aus.) Nach dem Émile dagegen erscheint den Pädagogen diese Form so naheliegend, daß sie von vielen übernommen wird.

Man wird einwenden, die Unterscheidung bestimmter Altersstufen sei uralte und ihre Berücksichtigung in der Erziehung eine pädagogische Banalität. Aber eben diese „Banalität“ zum Aufbauprinzip eines systematisch-pädagogischen Werkes gemacht und ihr einen weit über die erzieherische Bedeutung hinausgehenden philosophischen Sinn gegeben zu haben, darin bestand die originale Leistung Rousseaus. Wann und wie ihm diese Idee gekommen ist, wird wohl ewig das Geheimnis seines schöpferischen Geistes bleiben. Der Émile jedenfalls entstand erst mit dieser Idee.

Eine gewisse Anregung für seine pädagogische Idee erhielt Rousseau allerdings aus einem Nachbargebiet: der Psychologie. Dort hatten vor allem die Sensualisten, allen voran sein Freund Condillac, das genetische Verfahren entwickelt: die Erklärung des „fertigen“ Seelenlebens aus seiner Entstehung. Wir werden darüber ausführlich in den folgenden Kapiteln handeln (vgl. insbes. S. 100 ff. u. 121 ff.). Auch hatten manche Denker diese Methode auf das Gebiet der kindlichen Entwicklung und Unterweisung zu übertragen versucht, so z. B. Morelly und Bonnet.

Morelly hatte in seinem „Essai sur l'esprit humain ou principes naturels de l'éducation“ (1743) den Versuch gemacht, eine „natürliche“ Ordnung in der Bildung aufzuzeigen, und er definiert sie ganz der sensualistischen Theorie entsprechend: Comme il (l'homme) est sensible avant que d'être raisonnable, c'est en épiant des sensations que je cherche à découvrir les premiers pas que la raison lui fait faire (Vorwort). Geht man aber an die Lektüre seines Buches mit der Erwartung, darin so etwas wie eine sensualistische Didaktik zu finden, so wird man enttäuscht. Von solchen auch zu Morellys Zeiten schon abgegriffenen didaktischen Weisheiten abgesehen, wie, daß Vorstellung und Wort stets verbunden sein sollten und daß die Kinder ihre Muttersprache ohne jede grammatische Regel lernen — eine Methode, die Morelly auch auf die Erlernung des Latein angewandt wissen will —, erhalten wir unter den pomphaften psychologischen Überschriften: Imagination, Mémoire, Jugement, Expérience auch nicht einen Hinweis, wie denn diese geistigen Fähigkeiten sich aus sinnlicher Erfahrung entwickeln. Die wahre Übertragung der sensualistischen Erkenntnistheorie auf das Gebiet der Pädagogik finden wir eben erst im 2. Buch des Émile.

Nicht weniger enttäuschend ist Bonnet. Dieser hatte in seinem „Essai de psychologie“ (1754) zum Zweck einer psychologischen Analyse die Genese der menschlichen Erkenntnisfähigkeit zu schildern versucht, und zwar nicht wie Condillac, indem er sie abstrakt rekonstruierte, sondern indem er sie in ihrer wirklichen Entwicklung vom fötalen Zustand bis zur Erwerbung der Sprache zu verfolgen versucht. Also ein erster Entwurf einer Entwicklungspsychologie der frühesten Kindheit. Darüber hinaus verfolgt Bonnet die seelische Entwicklung nicht, sondern geht nun zu einer systematischen Darstellung über. Kein Gedanke also, daß hier aus der psychologischen Genese auch nur eine skizzenhafte Begründung des Altersstufenaufbaus versucht würde, geschweige denn eine ganze Theorie der Erziehung. Die wenigen pädagogischen Bemerkungen, die Bonnet dieser seiner

psychologischen Erstlingsschrift angefügt hat, stehen in keinem Zusammenhang mit seinem genetischen Entwurf.

11. Auf einem anderen Gebiet dagegen hatte Rousseau die genetische Methode selbst meisterhaft gehandhabt: im 2. Discours, wo er die Entwicklung des Menschengeschlechtes rekonstruierte, um dadurch das Wesen der gesellschaftlichen Existenz zu erklären: eine genaue Analogie zur genetischen Analyse der Psychologen. Freilich ließ sich das Schema des 2. Discours nicht ohne weiteres auf das pädagogische Problem übertragen. Bei aller Ähnlichkeit, die seine Idee der rechten Knabenexistenz mit der vom „Naturzustand“ besitzt, ist es Rousseau nie in den Sinn gekommen, im Sinne des biogenetischen Grundgesetzes seinen Zögling die verschiedenen Stufen der Menschheitsentwicklung durchlaufen zu lassen. Eine solche Parallelisierung verbot sich für ihn schon allein darum, weil die „Entwicklung“, die er im 2. Discours dargestellt hatte, ja „Entartung“ war. Freilich, das eigentümlich dialektische Verhältnis von „Entwicklung“ und „Entartung“, die seiner gesamten gesellschaftlich-politischen Theorie zugrunde liegende Überzeugung, daß im Fortschritt der Menschheit beides, Entwicklung und Entartung, sich gegenseitig herausfordern und geradezu als die beiden Seiten ein und desselben geschichtlichen Prozesses verstanden werden müssen (vgl. S. 136): das finden wir genauestens im *Émile* wieder. Denn sowenig man sich durch die kulturkritische Darstellung des 2. Discours über den positiven Sinn täuschen darf, den Rousseau dem Fortschritt der Menschheit zu Moral, Staat und Religion beimißt, sowenig darf man sich umgekehrt über den negativen Sinn täuschen, in dem auch in der pädagogischen Utopie des *Émile* der Prozeß des Erwachsenwerdens, d. h. des Hineinwachsens in die Gesellschaft und ihre Gefahren, dargestellt wird. Entwicklung ist hier wie dort „zweideutig“. Insofern handelt auch der *Émile* von der Entartung, und zwar nicht nur als einem Gegenbild zur natürlichen Entwicklung, sondern als deren unzertrennlichem Schatten. So möchte ich das eingangs zitierte Wort an Cramer verstehen und so Rousseaus Zuordnung des *Émile* zu den beiden Discours (S. 60).

Aber darüber dürfen wir nicht vergessen, was den *Émile* von diesen frühen kulturkritischen Schriften unterscheidet und seine innere Verwandtschaft zur *Nouvelle Héloïse* ausmacht: die Wendung zum Einzelschicksal und zu einem höheren und innerlichen persönlichen Leben. Nimmt man beides zusammen, so erscheint der *Émile* wie eine große Synthese zwischen 2. Discours und *Nouvelle Héloïse*. Keine andere Schrift Rousseaus ist denn auch in ihrer Thematik so weitgespannt und umgreift wie diese die ganze Breite seiner philosophischen Gedanken. Dürfen wir insofern den *Émile*, wie die Dialogues behaupten, als Gipfel und Schlüsselpunkt von Rousseaus

Werk betrachten, so allerdings unter Ausschluß seines anderen zentralen Anliegens, nämlich des politischen. Nur weil der alte Rousseau diese Seite seiner Philosophie so gering achtete — was sich aus dem radikal individualistischen Gesichtspunkten seiner autobiographischen Schriften wohl begreifen läßt —, ist es zu verstehen, daß er in den Dialogues die beiden Discours als Vorbereitung auf den *Émile* wertet, während sie doch viel eher den *Contrat social* vorbereiten, mit dessen Vorarbeiten und Urfassung der 2. Discours denn auch ungefähr gleichzeitig ist. Gerechterweise müssen wir daher von zwei „Gipfeln“ in Rousseaus philosophischem Schrifttum sprechen, dem *Émile* und dem *Contrat social*, um die sich seine übrigen Schriften gruppieren. Gemeinsam ist beiden Seiten der Rousseauschen Philosophie, der politischen wie der individualistischen, die Kritik an der Gesellschaft als der negative Ausgangspunkt. Verschieden aber sind die Wege, auf denen es nach Rousseau dem Menschen möglich ist, sich aus dieser Entartung zu befreien und zu seiner menschlichen Bestimmung zu gelangen. Die Worte, mit denen Rousseau zu Anfang des *Émile* Unterschied und Unvereinbarkeit der beiden pädagogischen Wege kennzeichnet, der öffentlichen oder politischen Erziehung und der häuslichen oder natürlichen⁴⁵, gelten für das Leben überhaupt: Die Existenz des *citoyen* und die des *homme* oder „solitaire“ sind unvereinbar und werden durch jede Vermischung, jeden Versuch einer Synthese heillos korrumpiert. Wir müssen wählen. „Wer in der gesellschaftlichen Ordnung den Vorrang der natürlichen Gefühle bewahren möchte, weiß nicht, was er will. Stets in Widerspruch mit sich selbst, stets schwankend zwischen seinen Neigungen und seinen Pflichten, wird er niemals weder Mensch noch Bürger sein, weder sich selbst noch den andern zu nutz . . . Um etwas zu sein, um du selbst zu sein und stets ein und derselbe, mußt du dich ein für allemal entscheiden, welche Partei du wählst, mußt es stolz und öffentlich tun und ihr immer folgen.“⁴⁶ Was Rousseau hier von der Lebensentscheidung sagt, gilt es nicht auch für die Interpretation seines Werkes? Auch hier, so möchte ich glauben, gibt es nur die Alternative, sonst ergeht es uns als Interpreten wie den *hommes doubles*: «*Forcés denous partager entre ces diverses impulsions, nous en suivons une composée qui ne nous mène ni à l'un ni à l'autre but.*» Gewiß kann man in einem Buch über Rousseau die beiden Wege seiner Philosophie darstellen und den Leser zu beiden Zielen führen — aber es sind dann, vorausgesetzt, daß man Rousseaus Gedankengängen wirklich folgt, sachlich zwei Bücher! Man kann denn auch bei den wenigen systematischen Werken, die wir über Rousseaus Philosophie besitzen, deutlich erkennen, auf welche Seite sich der Autor geschlagen hat, und wie er die andere vernachlässigt, so z. B. Groet-

⁴⁵ Vgl. *Ém.* I, p. 6—8.

⁴⁶ *ibid.* p. 7.

huysen die individual-ethische (von der Nouvelle Héloïse, den späteren Büchern des *Émile* oder den *Rêveries* erfährt der Leser in seinem Buche fast nichts) und Burgelin die politische⁴⁷.

Ich habe mich daher beschränkt und in der folgenden Darstellung die politische Seite von Rousseaus Philosophie ausgeklammert. Nur als Gegenbild zur individuellen Erziehung wird uns die politische Erziehung besonders beschäftigen. Die Gesellschaftskritik Rousseaus, als der Ausgangspunkt auch des individuellen Weges, wird natürlich ausgiebig zur Sprache kommen, jedoch unter Voranstellung ihrer psychologischen und unter Zurückstellung ihrer soziologischen, ökonomischen und politischen Erörterungen. Das eigentliche Thema meines Buches ist Rousseaus Philosophie der individuellen Existenz. Da diese nun im *Émile* ihren vollständigsten Niederschlag gefunden hat und der *Émile* ein pädagogisches Buch ist — wenn auch nicht, wie wir nun wissen, im Sinne der damaligen oder heutigen Reformpädagogik —, so werden wir sie in engstem Zusammenhang mit Rousseaus Pädagogik darstellen. Diese Verbindung wird sich, wie ich hoffe, im folgenden als so zwingend erweisen, daß meine Bemühung, der Pädagogik des *Émile* bis in alle Einzelheiten zu folgen, auch vor dem nicht eigens pädagogisch interessierten Leser gerechtfertigt erscheint.

12. Wir haben die Verschiedenheit und Unvereinbarkeit der politischen und der individuellen Existenz in Rousseaus Philosophie hervorgehoben und damit das oft verhandelte Problem der inneren Einheit von Rousseaus philosophischem Werk angeschnitten. Leugnen wir diese Einheit? Ja und nein. Wenn man darunter ein System versteht, in welchem alle Lebenswerte und -formen sich zu einer geschlossenen Ordnung zusammenfügen und von einem höchsten Prinzip ableiten lassen, so sagen wir allerdings nein. Es gibt für Rousseau keine Lebensordnung, in der das „gemeinsame Ich“ der Nation und das „absolute Ich“ des *solitaire*, in der die „*unité fractionnaire*“ des *citoyen* und die „absolute Ganzheit“ des *homme naturel* miteinander bestehen können und verbunden wären. Welches sollte denn der höchste Wert einer solchen Lebensordnung sein? Der Staat oder das individuelle Gewissen? Die heroische Tugend oder die stille Einkehr? Versteht man dagegen unter „Einheit“, daß sich die beiden Lebensordnungen nicht widersprechen, ja daß ihr Verhältnis zueinander wohl bestimmt ist, so bejahen wir diese Einheit unbedingt und scheuen uns nicht, in diesem Sinne von einem einheitlichen philosophischen System Rousseaus zu sprechen.

⁴⁷ Trotz seiner energischen Stellungnahme gegen jeden Versuch, Rousseaus politische Theorie aus seinem übrigen Werke zu eliminieren, und trotz der glänzenden Darstellung dieser Theorie selbst bleibt das Kapitel „La Cité“ in Burgelins großem Rousseaubuch ein Fremdkörper; denn alle vorangehenden (19:1!) Kapitel handeln fast ausschließlich von Rousseaus Gedanken zur individuellen Existenz.

Man versperrt sich freilich den Zugang zu diesem „System“ völlig, wenn man wie Schinz oder Groethuysen von einer Dualität zweier „moralischer Tendenzen“ oder „Ideale“ spricht und diese aus zwei entgegengesetzten Neigungen seines Charakters zu erklären sucht. Bei einer solchen psychologisierenden Erklärungsweise scheint sich Rousseau allerdings heillos zu widersprechen: fast zu derselben Zeit, da er in den Dialogues wohl am einseitigsten sich zur Existenz des natürlichen und bequemen Daseins in der intimen Gesellschaft oder in der Einsamkeit bekennt, feiert und fordert er in den Considerations sur le gouvernement de Pologne das restlose Aufgehen in den Angelegenheiten des Vaterlandes! Welcher der beiden Rousseau ist denn nun der richtige? — eine müßige Frage. Denn ob das eine oder das andere mehr seinem Naturell entsprochen hat oder wie das Gegeneinander zweier sich derart ausschließender Neigungen in seiner Seele zu erklären sei, was hat das mit der sachlichen Frage zu tun, wann die eine und wann die andere Lebensform nach Rousseaus Überzeugung recht und notwendig ist? Es handelt sich gar nicht um eine „Dualität von Idealen“, wie Groethuysen sagt⁴⁸, wenn man darunter, wie billig, das Nebeneinander zweier konkurrierender Lebensziele versteht, sondern um zwei Systeme der Lebensführung, deren jedes an eine bestimmte historische Voraussetzung geknüpft ist. Es liegt also nicht in der Willkür des Wählenden, sondern im Zwang seiner schicksalhaften Situation, welches er zu wählen hat. Auch das hat Rousseau im einleitenden Abschnitt des Émile mit so klaren Worten gesagt, daß man sich wundert, wieso er immer wieder mißverstanden werden konnte. Der politische Weg ist an das Vorhandensein einer integren politischen Gemeinschaft, eines „Vaterlandes“, gebunden; der individuelle Weg ist erlaubt und sinnvoll erst da, wo es keine solche politische Gemeinschaft mehr gibt. Wer als Bürger eines wirklichen Staates den Weg der individuellen Existenz beschreiten wollte, wäre ein Vaterlandsverräter; wer inmitten eines korrumpierten Staatswesens den Weg der politischen Existenz beschreiten will, ist ein Narr.

Nun hat Rousseau von früh an behauptet, ein einmal korrumpiertes Staatswesen, eine einmal auf den Weg der Entartung geratene Nation könne nicht wiederhergestellt werden. Dekadenz ist irreparabel. „Man hat niemals ein einmal entartetes Volk zur Tugend zurückkehren sehen“, schreibt er in der „Antwort an den König von Polen“⁴⁹. „Ich behaupte, daß es sich mit den Sitten eines Volkes wie mit der Ehre eines Mannes verhält; es ist ein Schatz, den man bewahren muß, aber den man nicht wiedererlangt, wenn man ihn einmal verloren hat.“⁵⁰ In dieser Hinsicht war Rousseau nicht revo-

⁴⁸ So die Überschrift des Kapitels, in dem Groethuysen über das Verhältnis von „l'homme naturel“ und „l'homme civil“ handelt (33) p. 117 ff.

⁴⁹ H. I, 46.

⁵⁰ Préface de Narcisse, H. V, 108.

lutionär, sondern extrem konservativ⁵¹. Nur in seltenen Ausnahmefällen und in der Geschichte eines Volkes höchstens ein einziges Mal ermöglicht wohl eine große innere Revolution einen historischen Neubeginn. Der Staat, „der im Bürgerkrieg in Flammen aufgegangen ist, wird dabei sozusagen aus seiner Asche neu geboren“⁵². Als Beispiel nennt Rousseau außer Sparta zur Zeit des Lykurg und Rom nach der Königsherrschaft die Schweiz und Holland nach der Vertreibung ihrer Tyrannen. Es handelt sich also in jedem Falle um eine politisch-moralische Umwälzung bei ausgesprochen jungen Völkern, womit diese eigentlich erst ihre nationale Geschichte beginnen. Als solche sah Rousseau denn auch die Korsen⁵³ und die Polen an, für die er seine bekannten Verfassungsentwürfe schrieb. Hat eine Nation erst einmal ihre kulturelle und politische Gestalt gewonnen, so bleibt ihr nur die Wahl, diese getreulich zu bewahren oder unaufhaltsam zu entarten. Eine Revolution würde jetzt nur Verwirrung, aber keine Rettung bringen. Ein solches Volk bedarf künftighin eines Herrn und keines Befreiers. „Freie Völker denkt daran: man kann die Freiheit einmal erlangen, aber man gewinnt sie niemals wieder.“⁵⁴

Rousseau setzt im *Émile* diesen Zerfall der europäischen Nationen voraus. Aus diesem Grunde, so schließt er, ist heute eine öffentliche Erziehung nicht mehr möglich, „weil, wo es kein Vaterland gibt, auch keine Bürger mehr geben kann. Die beiden Wörter ‚Vaterland‘ und ‚Bürger‘ müssen aus den modernen Sprachen gestrichen werden.“⁵⁵ Rousseau gab sich auch nicht der eitlen Hoffnung hin, durch die neue, die „natürliche“ Erziehung das Schicksal der Entartung von den europäischen Völkern wenden zu können; der Gedanke, daß mit dem *Émile* so etwas wie eine allgemeine Wiedergeburt der Menschheit eingeleitet werde, lag ihm völlig fern. Das natürliche Leben, das er dort empfiehlt, ist für ihn kein eschatologisches Ziel. So hat ihn allerdings der deutsche Idealismus verstanden und — mißverstanden. „Ihm ist Rückkehr Fortgang“, sagt Fichte von Rousseaus Preis des natürlichen Menschen; „ihm ist jener verlassene Naturzustand das letzte Ziel, zu welchem die jetzt verdorbene und verbildete Menschheit gelangen muß.“⁵⁶ Gewiß han-

⁵¹ Le moindre changement dans les coutumes, fût-il même avantageux à certains égards, tourne toujours au préjudice des mœurs (ibid.).

⁵² C. S. II, VIII „Du peuple“; Vaugh. II, 55. Rousseau vergleicht eine solche Revolution mit gewissen Krisen im Leben des einzelnen; so spricht auch Julie in bezug auf ihre Konversion von einer „glücklichen Revolution“, die ihre Denkungsart gewandelt habe (N. H. III, XVIII; M. III, 64).

⁵³ Il s'agit moins devenir autres que vous n'êtes, que de savoir vous conserver tels, schreibt Rousseau in dem „Projet pour la Corse“, Vaugh. II, 309.

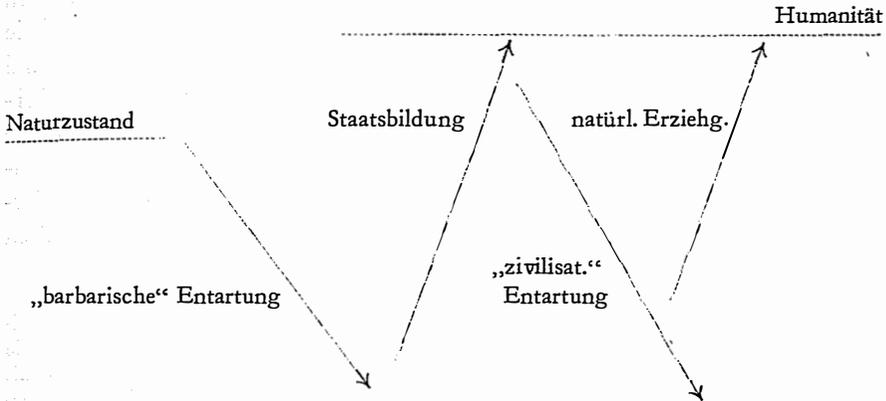
⁵⁴ ibid.

⁵⁵ *Ém. I*, p. 7.

⁵⁶ „Bestimmung des Gelehrten“, Werke (Medicus) I, 204. Sperrung von mir. Vgl. unten S. 134 u. S. 451.

delt es sich hier wie dort, im *Émile* wie im *Contrat social*, um eine „Rettung“ und Erhebung zur Moralität, die sich auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Entartung vollzieht, und gewiß ist diese Entartung beidesmal in ihrem Wesen die gleiche. Aber völlig verschieden ist sie in ihren äußeren Formen wie als Entwicklungsphase: das erstmal hervorgegangen aus dem Naturzustand und daher „barbarisch“, aber freilich auch durch eine jener ursprünglichen Revolutionen noch zum Guten zu wenden, das zweitemal hervorgegangen aus dem inneren Zerfall der Nation, zivilisatorisch verfeinert und übertüncht⁵⁷, aber freilich irreparabel. Dieser letztgenannten Entartung gegenüber bleibt nach Rousseau nur der individuelle Rückzug aus der Öffentlichkeit in die Einsamkeit des Landlebens und die intime Gemeinschaft, wie er dies in der *Nouvelle Héloïse* und im *Émile* beschrieben hat.

So ergibt sich ein rational durchaus einsichtiges Schema eines zeitlichen Ablaufs, in dem sich die Rousseauschen Themen der Entartung, der Staatsbildung und der natürlichen Erziehung einordnen. Die folgende Figur mag dieses Schema veranschaulichen.



⁵⁷ Vor allem in der „Vorrede zu *Narziß*“ hat Rousseau den besonderen Charakter der zivilisatorischen Entartung und die eigentümliche dialektische Rolle, die dabei Künste und Wissenschaften spielen, hervorgehoben: „Dieselben Ursachen, die die Völker verdorben haben, dienen zuweilen dazu, einer noch größeren Verderbnis vorzubeugen . . . So sind die Künste und Wissenschaften, die doch die Laster geweckt haben, notwendig, um zu verhindern, daß sie in Verbrechen ausarten. Sie bedecken sie wenigstens mit einem Firnis, der verhindert, daß das Gift sich völlig frei ausbreitet; sie zerstören die Tugend, aber lassen ihr Denkmal (*simulacre public*) bestehen, was doch immerhin eine gute Sache ist; sie setzen an die Stelle der Tugend Höflichkeit und Anstand und an die Stelle der Furcht, als schlecht zu gelten, setzen sie die, sich lächerlich zu machen“ (H. V, 108 f.). Zu dem Gleichnis vom „Denkmal“ fügt Rousseau folgende bezeichnende Anmerkung hinzu: *Ce simulacre est une certaine douceur de mœurs qui supplée quelquefois à leur pureté . . . une certaine admiration des belles choses qui empêche les bonnes de tomber tout à fait dans l'oubli. C'est le vice qui prend le masque de la vertu, non comme l'hypocrisie pour trom-*

Man kann also die „Rettung“, die der *Contrat social* und der *Émile* beschreibt, zwar zueinander in Parallele setzen, aber nicht miteinander verbinden; sie gehören jeweils einem anderen Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte an und spielen sich auf ganz verschiedenen Ebenen ab: die eine auf der Ebene der Gesellschaft und ihrer Verfassung, die andere auf der individuellen Seele und ihrer Haltung. Eine „Wende“ im historischen Sinn bildet denn auch nur die erstere; die zweite wird von Rousseau ausdrücklich als „Bewahrung“ verstanden, insofern ja das neugeborene Kind an der Entartung der Gesellschaft, der es entstammt, nicht teilhat. (Hier liegt denn auch ein offenkundiger Mangel unserer graphischen Darstellung.)

Halten wir also fest: Emil wird nur als einzelner „gerettet“; er wird auch nur für sich, für sein individuelles Leben gerettet. Er ist nicht zum Apostel des rousseauschen Evangeliums bestimmt⁵⁸, geschweige denn, daß er der Vater einer neuen Menschheit werden soll. Die Fortsetzung des Romans, worin berichtet wird, daß Emil und Sophie ihr einziges Kind verlieren, widerspricht also nicht dem Sinn des vorangehenden. Wohl soll das Beispiel ihres einfachen ländlichen Lebens auch für andere Menschen von Segen sein, aber Rousseau denkt dabei nicht an irgendwelche moralische Bekehrungen von Gesellschaftsmenschen, sondern an die Wirkung, die dieses Leben auf die Menschen auf dem Lande haben wird⁵⁹. Auch hier also Bewahrung und nicht „Wende“. Soweit man den *Émile* überhaupt von Rousseaus politischer Theorie aus betrachten darf — und das verlangt ja allein der letzte Abschnitt über Emils politische Bildung —, hat man ihn in durchaus konservativem Sinne zu verstehen: die natürliche Erziehung als Mittel zur Verlangsamung des gesellschaftlichen Verfalls, nicht aber als revolutionären Neubeginn.

per et trahir, mais pour s'ôter, sous cette aimable et sacrée effigie, l'horreur qu'il a de lui-même quand il se voit à découvert. Die Schilderungen, die Rousseau in der *Nouvelle Héloïse* und im Briefe an d'Alembert von der entarteten französischen Gesellschaft mit ihrer ästhetisch-gesellschaftlichen Kultur entwirft, können als gute Illustration dieser Bemerkung über die Kulturdekadenz betrachtet werden. Vgl. auch S. 241 f. über den „Geschmack“.

⁵⁸ „Aber du, guter Emil“, sagt der Erzieher (= Rousseau), „... der du nicht das traurige Amt übernommen hast, den Menschen die Wahrheit zu sagen, lebe glücklich unter ihnen, pflege ihre Freundschaft in einem freundlichen Verkehr, sei ihr Wohltäter, ihr Vorbild ...“ *Ém. V*, p. 446.

⁵⁹ Je m'attendris en songeant combien, de leur simple retraite, *Émile* et Sophie peuvent répandre de bienfaits autour d'eux, combien ils peuvent vivifier la *campagne* et ranimer le zèle éteint de l'infortuné *villageois*. *ibid.*

Erster Teil

ENTWICKLUNG UND GESELLSCHAFT

DIE GENETISCHE METHODE

1. Die Frage nach dem Menschen hat gewiß zu allen Zeiten im Mittelpunkt des philosophischen Interesses gestanden, aber sie tritt im 18. Jahrhundert mit einer besonderen Betonung und einer besonderen Note in den Vordergrund. Popes berühmtes Wort: "The proper study of mankind is man"¹ ist unzähligmal wiederholt worden, bis es in Ottiliens Tagebuch seinen Ehrenplatz fand. Man könnte darin den Ausdruck einer besonderen Unsicherheit sehen, den Ausdruck dafür, daß sich der Mensch selbst zum Problem geworden ist. Aber diese Problematik des sich selbst suchenden Menschen bricht ja bereits erheblich früher auf als erst im 18. Jahrhundert, und so rätselhaft erschien der Mensch damals gar nicht; das Vertrauen, ihn zu verstehen, überwog bei weitem das Gefühl der Unsicherheit und des Erstaunens. Es ist ein anderer Grund, weshalb man sich von allen Seiten auf das Problem „Mensch“ konzentriert: es ist die Abkehr von der Metaphysik, die in den großen rationalen Systemen des vorangegangenen Jahrhunderts ihren Höhepunkt gefunden hatte. Insofern bedeutet L o c k e mit seinen „Untersuchungen über den menschlichen Verstand“ (1690) den Wendepunkt, und seine Gestalt überragt als Führer und Wegweiser das ganze folgende Jahrhundert. Mit dieser Abkehr war die Hinwendung zur Erfahrung verknüpft, und sie wird im Laufe des 18. Jahrhunderts zum Schlachtruf des neuen Wissenschaftsbewußtseins, ähnlich wie es im 17. das Prinzip der mathematischen Einsichtigkeit gewesen war. Erschien Newton als der große Vollender einer mathematischen Naturerklärung, so entwickelten sich nun neben der auf die Mathematik gegründeten Physik als eigenständige Erfahrungswissenschaften die Chemie — die große Mode jener Zeit, der auch Rousseau seinen Tribut gezollt hat — und vor allem die Biologie. B u f f o n,

¹ Im „Essay on man“ (1733). Vgl. die Eingangsworte der Vorrede zum 2. Discours: *La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît celle de l'homme* (Vaugh. I, 134) und das Wort B u f f o n s, auf das Rousseau in der dazu gehörenden Anmerkung (b) hinweist, *ibid.* p. 197.

dessen Werk seit der Mitte des Jahrhunderts in Frankreich eine ähnliche Bewunderung erregte wie dasjenige Newtons — Rousseau gehörte zu seinen glühendsten Verehrern —, gab der allgemeinen Stimmung Ausdruck, wenn er 1735 im Vorwort zu seiner Übersetzung des englischen Naturforschers Hales, *Statique des végétaux* schrieb: „Die einzigen Bücher, die imstande sind, die wissenschaftlichen Erkenntnisse zu vermehren, sind die Bücher, die der Beschreibung der durch Beobachtung und Experiment gewonnenen Tatsachen gewidmet sind; denn es handelt sich doch darum, das zu wissen, was wirklich stattgefunden hat, und das wohl zu studieren, was sich unter unseren Augen abspielt, und nicht, was sich nach der oder jener Hypothese ereignen könnte.“² In der Einleitung zur *Histoire naturelle*, deren erster Band 1749 erschien, stellt er mit klarem Bewußtsein die neue empirisch-naturwissenschaftliche Methode der älteren mathematischen gegenüber, die, wie er meint, im Grunde nur aus „Definitionen“ bestehe.

„Es gibt mehrere Arten von Wahrheiten; gewöhnlich stellt man in die erste Reihe die mathematischen Wahrheiten, die indessen nur Wahrheiten aus Definitionen sind; diese Definitionen stützen sich auf einfache, aber abstrakte Voraussetzungen, und alle Wahrheiten dieser Art sind nur zusammengesetzte und stets abstrakte Folgerungen aus diesen Definitionen . . . es gibt also nichts in dieser Wissenschaft, was wir nicht in sie hineingelegt hätten . . . Die naturwissenschaftlichen Wahrheiten³ dagegen sind keineswegs willkürlich und hängen nicht von uns ab; statt auf Voraussetzungen gegründet zu sein, die wir gemacht haben, stützen sie sich nur auf Tatsachen; eine Folge von gleichförmigen Tatsachen oder, wenn man will, eine häufige Wiederholung und ununterbrochene Folge derselben Ereignisse macht das Wesen der naturwissenschaftlichen Wahrheit aus; das, was man naturwissenschaftliche Wahrheit nennt, besteht also nur in einer so großen Wahrscheinlichkeit, daß sie einer Gewißheit gleichkommt. In der Mathematik setzt man voraus, in der Physik behauptet und begründet man; dort sind es Definitionen, hier sind es Tatsachen; man geht von Definition zu Definition in den abstrakten Wissenschaften, man schreitet von Beobachtung zu Beobachtung in den Realwissenschaften; bei den ersteren gelangt man zur Evidenz, bei den letzteren zur Gewißheit“. *Hist. nat. premier discours* (180) p. 23—24.

Nur in der Astronomie und der Optik hält Buffon eine Vereinigung der beiden Methoden für möglich; denn Voraussetzung dafür, daß man auf irgendwelche Phänomene die mathematische Methode anwenden kann, ist, „daß sie fast von allen physischen Qualitäten entblößt sind“ (p. 25). Die Kompliziertheit der Gegenstände, mit denen es insbesondere die Naturgeschichte zu tun hat, schließt die mathematische Methode aus und verlangt die Methode der Beobachtung, der Vergleichung und der Hypothese.

Buffon gab damit dem neuen Wissenschaftsbewußtsein seinen prägnanten Ausdruck. Es waren vor allem die führenden philosophischen Köpfe der Zeit, die sich nun entschlossen von der „geometrischen Methode“ des vorangegangenen Jahrhunderts abwandten und sich auf die „Tatsachen“ stürzten. „Die Tatsachen, welcher Art sie auch seien, bilden den wirklichen Reichtum des Philosophen“, sagt Diderot, und er stellt, ganz ähnlich wie Buffon, die

² Nach L. Roule (181) p. 29.

³ „Les vérités physiques“: unter „physique“ verstand man damals nicht nur die Physik i. e. S., sondern die Naturwissenschaften insgesamt.

„philosophie expérimentale“ der „philosophie rationnelle“ gegenüber und preist als wichtigste Gabe für den philosophischen Denker den „goût de l'observation“⁴. Sein großes Werk, die Enzyklopädie, begnügte sich dementsprechend nicht mit der Erörterung grundsätzlicher Fragen, sondern legte vor allem Gewicht darauf, die breite Fülle von Tatsachenkenntnissen bis hin zu der Beschreibung technischer Apparaturen dem gebildeten Publikum zugänglich zu machen; gerade Diderot war in dieser Aufgabe unermülich.

Dasselbe Mißtrauen gegen die eitlen Spekulationen und dasselbe Pochen auf die Erfahrung finden wir auch bei Rousseau. „Zuerst muß man einmal den Philosophen mit ihren schönen Hypothesen den Abschied geben“, schreibt er in einer frühen Schrift, den *Institutions chimiques* (1747). „Nicht dadurch, daß man an seinem Schreibtisch Systeme baut, lernt man die Natur kennen . . . Die unnütze Arbeit der müßigen philosophischen Spekulationen besteht darin, sich auszudenken, wie es hätte sein können; der wahrhafte Naturforscher sucht zu erforschen, wie es wirklich ist.“⁵ Daher lerne man „in einer Viertelstunde im Laboratorium eines Chemikers mehr als in einem ganzen Leben aus den Systemen der Philosophen“⁶.

Es scheint mir nicht zufällig, daß Rousseaus erste wissenschaftliche Studien der Chemie galten — später übrigens die bevorzugte Wissenschaft auch Diderots. In ihr nämlich stand von vornherein, seit ihrer Begründung durch Boyle, das wissenschaftliche Experiment im Vordergrund (auch wenn Rousseau seine chemischen Kenntnisse fast ausschließlich aus Büchern gewonnen hatte). In den Augen seiner Zeit war die Chemie neben der Biologie berufen, den neuen amathematischen und aphilosophischen Begriff von Naturerkenntnis zu repräsentieren. Inwiefern schließlich Rousseau doch selber wieder der älteren Naturanschauung folgte, wird uns später beschäftigen. Er bewahrte aber jedenfalls aus dieser seiner frühen Periode das Mißtrauen gegen die philosophischen Allgemeinbegriffe. „In der Philosophie sind Substanz, Seele, Körper, Ewigkeit, Freiheit, Notwendigkeit, Zufall usw. lauter Worte, die man zwar jeden Augenblick anwenden muß, aber die noch kein Mensch wirklich begriffen hat.“⁷ „Die allgemeinen und abstrakten Vorstellungen“, sagt der Vikar im „Glaubensbekenntnis“, „sind die Quelle der größten Irrtümer der Menschen; niemals hat die Begriffssprache (le jargon) der Metaphysik auch nur zur Entwicklung einer

⁴ De l'interprétation de la nature (1754); (195) II, p. 19 ff.

⁵ Inst. chym. Ann. XII, 9.

⁶ *ibid.* p. 27.

⁷ Lettres morales, C. G. III, 357. An Du Parc: Il paraît que vous établissez votre principe sur la plus grande des abstractions. Or la méthode de généraliser et d'abstraire m'est très suspecte, comme trop peu proportionnée à nos facultés. Nos sens nous ne montrent que des individus, l'attention achève de les séparer, le jugement peut les comparer un à un, mais voilà tout. Vouloir tout réunir passe la force de notre entendement. Brief vom 8. Mai 1761; C. G. No. 1069, VI, 126.

einzigsten Wahrheit geführt, wohl aber hat sie die Philosophie mit Absurditäten erfüllt, deren man sich schämt, wenn man sie ihrer großen Worte entkleidet.“⁸ „Mißtraue jeder Philosophie, die durch allgemeine Sätze blendet, aber dir niemals gestattet, sie durch faßbare Beispiele zu individualisieren.“⁹ Im *Émile* versucht er daher durch eine Fülle von Beispielen, die er aus seiner eigenen oder aus fremder Erfahrung schöpft, seine Behauptungen zu belegen, und er erklärt gleich im Vorwort, sollte selbst seine Methode verstiegen oder falsch sein, so behielten doch seine kinderpsychologischen Beobachtungen ihren Wert¹⁰.

2. Aber man lasse sich nicht täuschen: die Denker, die sich angeblich allein auf „Fakten“ stützten, waren nicht weniger geneigt zu Hypothesen, Konstruktionen und Theorien als ihre Vorgänger, nur daß sie mit anderen Voraussetzungen und Methoden ihre Systeme bauten. Bei aller neu erwachten Liebe zum Detail, bei aller Mühe, die man auf das Sammeln des Stoffes, auf genaue Beobachtung und Vergleichung der Phänomene verwandte, das eigentliche Interesse galt den großen weltanschaulichen Fragen und Diskussionen, die die Zeit bewegten. *Buffon* z.B. greift jede Gelegenheit auf, um mit den neugewonnenen Einsichten die grundsätzlichen, den Menschen unmittelbar angehenden Probleme zu lösen: das Wesen des Lebens und sein Verhältnis zur Materie, das Verhältnis des Menschen zum Tier, oder das Problem der Veränderlichkeit oder Unveränderlichkeit der Arten usw.¹¹. Und nun gar *Diderot*: er sprudelt über von Hypothesen und Theorien, die er meist nur mit wenigen Strichen entwirft, aber mit einem genialen Scharfblick für die entscheidenden Punkte. Sich die Fülle und Widersprüchlichkeit der verschiedenen philosophischen Theorien zu vergegenwärtigen, war seit längerem üblich; aber neu erscheint mir, wie beispielsweise *Voltaire* durch diese historischen *Aperçus* ein Problem von allen Seiten betrachtet und hin und her wendet, um dem Leser ein eigentliches Problembewußtsein zu vermitteln, was ihm wichtiger ist als die Lösung. Viel Spielerisches liegt in dieser Art philosophischer Diskussion, der man die Lebendigkeit des Gesprächs und die Freude an der geistvoll zugespitzten Wendung anmerkt. Es ist eine Philosophie von Literaten, mit allen Vorzügen und allen Nachteilen einer solchen. Gerade *Rousseau* ist neben *Diderot* und *Voltaire* der Repräsentant dieser neuen, ungelehrten Weise des Philosophierens. Mehr noch als der Inhalt war es der Stil, den er an *Voltaire* und *Diderot* bewunderte

⁸ Prof. p. 115.

⁹ Ungenutzte Stelle aus dem Manuskript des „Glaubensbekenntnisses“, Prof. p. 114.

¹⁰ ... quand toute ma méthode serait chimérique et fausse, on pût toujours profiter de mes observations. *Émile*, *Préf.*, p. 2.

¹¹ Über den systematischen Geist *Buffons* vgl. u. a. *Mornet* (157) p. 113 ff.: Il fut un grand 'méditateur', plutôt qu'un patient observateur.

und an dem er den seinen bildete. Er wollte beileibe kein pedantischer Gelehrter, sondern ein *homme de lettres* sein. Die lockere Form der Discours und der Lettres, die mancherlei Abschweifung gestattete und Raum gab für den breiten Fluß der Rede, das war die gegebene Form, um seine Gedanken zu entwickeln. Nur im *Contrat social* zwingt er sich zu der Knappheit und äußerlichen Ordnung eines vielfach unterteilten philosophischen Traktates, und obwohl diese Schrift zweifellos von allen die systematischste und konziseste ist, scheint es mir eine offene Frage, ob die Straffheit der Darstellung ihr nur zum Vorteil gereicht. Auch war er — wiederum mit Ausnahme des *Contrat social* — bemüht, seine Darstellung durch eine Fülle anschaulicher Beispiele und Analysen von Einzelphänomenen lebendig und farbig zu halten. Welche Fülle von anschaulichen Details beispielsweise der *Émile* enthält, bleibt bewundernswert, auch wenn man einen großen Teil davon als künstlich ablehnen mag. Seinen Höhepunkt und seine volle Originalität erreicht dieser Stil jedoch erst in dem unvollendeten Alterswerk der *Rêveries*, worin Rousseau es unternimmt, konkrete Erinnerungen mit grundsätzlichen Besinnungen so zu verknüpfen, daß aus beiden eine einheitliche Gedankenbewegung philosophischer Vertiefung entsteht.

3. Zum System drängte man also nicht weniger stürmisch als die großen Systematiker des vorangegangenen Jahrhunderts, nur daß man darunter etwas ganz anderes verstand. Wohl suchte man wie jene nach einigen beherrschenden Prinzipien, aus denen sich der Reichtum der Erscheinungswelt wie aus einfachen Bausteinen nachkonstruieren ließ, aber diese Prinzipien glaubte man nicht mehr unter den allgemeinen und formalen Denk- und Seinsgesetzen zu finden, sondern in den unmittelbaren Daten der Erfahrung. Waren jene zur höchsten Höhe der Abstraktion aufgestiegen, um die Prinzipien zu erreichen, die wie die Axiome der euklidischen Geometrie in wenigen Sätzen aussagbar waren, so stieg man nun in die äußerste Tiefe der menschlichen Natur herab, um in den Elementen die Wurzeln des Daseins zu erfassen. Condillac, wenn nicht der produktivste, so doch wohl der schärfste Kopf jener Generation¹², hat dementsprechend in seinem *Traité des systèmes* (1749) an den älteren Systemen, von Malebranche, Leibniz und Spinoza, zu zeigen versucht, wie die allgemeingültigen „Maximen“, auf die sie ihre Systeme gründeten, so formal und leer seien, daß sie zu keiner Erklärung der Wirklichkeit taugen. Nicht ihre Systematik, nicht ihr Bestreben,

¹² Es ist lehrreich, sich an den Geburtsdaten der bedeutendsten Denker jener Zeit ihre enge Alterszusammengehörigkeit zu verdeutlichen. Zur älteren Generation gehören Voltaire, geb. 1694, und Maupertuis, 1698. Dann aber folgen rasch aufeinander: Buffon 1707, La Mettrie 1709, Hume 1711, Rousseau 1712, Diderot 1713, Condillac und Helvétius 1715, Saint-Lambert 1716, d'Alembert 1717; wesentlich jünger waren Holbach und Grimm, beide 1723 geboren.

die Fülle der Phänomene auf wenige, ja wenn möglich auf ein einziges Prinzip¹³ zurückzuführen, wirft er diesen Den kern vor, sondern daß sie ihre Prinzipien nicht in den konkreten Phänomenen selbst gesucht haben. Das aber ist nur möglich durch Analyse. „Die Methode, die ich benutze, um solche Systeme zu bilden, nenne ich Analyse. Sie umfaßt zwei Operationen: auseinanderlegen und zusammensetzen. Mit der ersten löst man alle Vorstellungen, die zu einem Gegenstande gehören, voneinander, bis man diejenige entdeckt hat, die der Keim aller anderen sein muß. Mit der zweiten ordnet man sie gemäß der Ordnung ihres Werdens. Je schlechter die Auseinanderlegung war, desto weiter ist man davon entfernt, das wirkliche Werden zu erfassen (d'en saisir la vraie génération).“¹⁴ Das Neue an dieser Methode ist, wie man sieht, gar nicht so sehr der Gedanke der Analyse als der der Genese. Es kommt nicht einfach darauf an, die Phänomene in ihre Bestandteile zu zerlegen und deren Fundierungsverhältnis aufzuzeigen, sondern ihr wirkliches Wachstum, ihre *génération* nachzuzeichnen. Darin besteht der Fortschritt Condillacs über Locke¹⁵, und das verbindet seine vorsichtigen und pedantisch genauen Analysen mit den kühnsten philosophischen Entwürfen der Zeit: dem Suchen nach den Ursprüngen. Auch ein so vorsichtiger Denker wie d'Alembert bezeichnet in seinem Vorwort zur Enzyklopädie eben dies als deren eigentliches Ziel, die „Genealogie und Verkettung unserer Erkenntnisse“ aufzuzeigen „und bis zum Ursprung und der Entstehung unserer Vorstellungen zurückzugehen“, und er entwickelt von hier aus, ganz im Sinne Condillacs, eine sensualistische Erkenntnistheorie¹⁶. Der Ursprung der Erkenntnis, der Sprache, des Rechtes, des Staates, des Eigentums, der Kunst usw., das waren die beliebtesten Fragen und Themen jener Zeit. Nichts anderes erstrebte auch die Psychologie, die sich damals als eigenständige Wissenschaft formiert, wenn sie nach den einzelnen originären „Fähigkeiten“ der menschlichen Seele fragt. Alles, was an empirischen Fakten über das Ursprüngliche Aufschluß geben konnte, erregte gerade die philosophische Welt aufs tiefste, so beispielsweise die Erfahrung, die man mit einem

¹³ ... le système est d'autant plus parfait que les principes sont en plus petit nombre: il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul. *Traité des systèmes*, ch. I; (187) II, p. 1. Der Untertitel seines „*Essai sur les origines des connaissances humaines*“ lautet: *Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*.

¹⁴ *ibid.* ch. XVI (187) II, 297.

¹⁵ Locke, sagt Condillac, habe die verschiedenen seelischen Fähigkeiten einfach so, wie wir sie in unserem ausgebildeten Geiste vorfinden, dargestellt, „aber er hat nicht die Notwendigkeit gefühlt, deren Prinzip und Entstehung zu entdecken; er hat nicht vermerkt, daß sie nur erworbene Gewohnheiten sein könnten, sondern er scheint sie wie etwas angeborenes betrachtet zu haben, denn er sagt nur, daß sie sich durch Übung entwickeln“. Und er rühmt sich, in seinem „*Essai sur l'origine des connaissances*“ habe er als erster versucht, die wirkliche Entwicklung der seelischen Fähigkeiten darzustellen. *Extrait raisonné du Traité des sensations* (187) III, 469.

¹⁶ *Discours préliminaire de l'encyclopédie* (170) I, 18.

operierten Blindgeborenen gemacht hatte und die zu beweisen schien, daß die beiden Sinneserfahrungen des Tastens und Sehens ursprünglich unabhängig voneinander arbeiten und ihr Zusammenstimmen und -wirken also gelernt werden muß. Eine lange und tiefgehende philosophische Diskussion wurde durch diese Operation, die 1728 dem englischen Arzt Cheselden geglückt war, ausgelöst; Rousseau erwähnt sie noch 1758 in seinen *Lettres morales*¹⁷. Das gleiche philosophische Interesse erregten diejenigen Fälle von Kindern, die in der Wildnis ohne jede menschliche Gesellschaft aufgewachsen waren und so Rückschlüsse auf die kulturlose Natur des Menschen zuließen. La Mettrie und Condillac ließen sich in diesem Sinne des längeren über einen solchen Knaben aus, den man 1694 in den litauischen Wäldern gefunden hatte¹⁸; Rousseau kommt auf diesen und ähnliche Fälle im 2. Discours zu sprechen¹⁹. Dem gleichen Interesse entsprang die Anteilnahme für Mentalität und Leben der Primitiven, bei denen man das unverfälschte Antlitz des Menschen zu finden hoffte.

In der Hauptsache konstruierte man freilich den menschlichen Urzustand und die menschliche Urgeschichte; aber man konstruierte sie mit dem Bewußtsein, daß eine solche „Rekonstruktion“ der Erhellung des gegenwärtigen Zustandes dienen müsse. „Man darf die Untersuchungen, die man über dieses Problem beginnt“, schreibt Rousseau gleich zu Anfang des 2. Discours, „nicht für historische Wahrheiten halten, sondern allein für hypothetische Schlußfolgerungen, die mehr geeignet sind, die Natur der Dinge zu erhellen, als ihren wahren Ursprung aufzuzeigen, ähnlich denen, die täglich unsere Naturforscher über die Bildung der Welt anstellen“²⁰. Die letzten Worte zeigen deutlich den Zusammenhang mit dem Unternehmen Buffons, der im ersten Bande seiner *Histoire naturelle* eine solche Geschichte der Erde gegeben hatte. Aber das eigentliche Vorbild für Rousseau war Hobbes; denn dieser hatte als erster den Naturzustand in bewußtem Gegensatz zum gesellschaftlichen Zustand entworfen. Auch bei ihm steht dieser Entwurf in einer eigentümlich zwielfichtigen Bedeutung: halb ist er bloße Erklärung dessen, was ist, halb Hypothese über das, was gewesen ist.

¹⁷ C. S. III, 355.

¹⁸ Z. B. La Mettrie, *Traité de l'âme*; (223) p. 217; Condillac, *Traité des sensations*, IV, ch. VII; (187) III, 267 f.

¹⁹ Discours sur l'inégalité, Anm. c; Vaugh. I, 198.

²⁰ Discours sur l'inégalité, Vaugh. I, 141. Ausführlich kommt Rousseau auf den hypothetischen Charakter seiner Entwicklungsgeschichte zu Ende des 1. Teils zu sprechen und legt deren Aufgabe dar: Wenn zwei Tatsachen gegeben sind (wie hier der vorgesellschaftliche und der gesellschaftliche Zustand), so sei es unsere Aufgabe, sie durch eine Reihe von zusammenhängenden Zwischenfakten zu verbinden: Aufgabe des Historikers, wenn solche Zwischenfakten historisch nachweisbar sind; falls nicht, Aufgabe des Philosophen, Fakten zu „bestimmen“ (déterminer), die sie verbinden können. Im übrigen sei die Zahl der möglichen Fakten infolge ihrer Ähnlichkeit viel geringer, als man gemeinhin annehme.

Gegenüber Hönigswalds allzu kantianischer Interpretation von Hobbes, als habe dieser nur die Bedingungen aufzeigen wollen, welche die Existenz des Staates ermöglichen, seine *raison d'être*²¹, möchte ich Polin zustimmen, der behauptet, der Naturzustand und sein Übergang in den Gesellschaftszustand habe für ihn eine gewisse historische Realität besessen, so sehr er sich auch darüber klar gewesen sei, daß der von ihm vorausgesetzte „Krieg aller gegen alle“ so nirgends anzutreffen sei, ja vielleicht nie bestanden habe. Seine Schilderung, so meint Polin, könne man etwa als „idealtypische“ im Sinne Max Webers bezeichnen, jedenfalls setze sie wirkliche Geschichtlichkeit voraus. „Die rationale Konstruktion des gesellschaftlichen Phänomens und des Staates gewinnt Wert nur, wenn sie sich auf die historische Tatsache eines wirklich gegebenen Zustandes stützt.“²² Für Rousseau trifft diese Interpretation jedenfalls weitgehend zu.

Dennoch blieb die Aufgabe einer solchen Rekonstruktion des Werdens der Menschheit, die noch lange Zeit die Geister in Atem halten sollte, ein unlösbares Problem. Aber war es nicht möglich, das Werden des Menschen zu rekonstruieren? Für die individuelle Menschwerdung hatte man doch ein Objekt, das unter aller Augen stand: das Kind. Seltsam, so möchte man fragen, warum noch kein Denker vor Rousseau auf diesen Gedanken gekommen war. Es bedurfte freilich, um das pädagogische Problem unter diesem Aspekt zu sehen, des genetischen Interesses und Verfahrens, von dem wir gesprochen haben. Locke war es noch nicht in den Sinn gekommen, seine eigene Analyse der menschlichen Vernunft an dieser individuellen Genese zu exemplifizieren. Aber auch unter Rousseaus Zeitgenossen war Rousseau der einzige, der begriff, daß die kindliche Entwicklung der Schlüssel zum Verständnis des Menschen überhaupt sein könnte. Das Naheliegende blieb wie so oft unbeachtet, so wie dies ein Wort Condillacs ausdrückt, das uns fast eine Prophezeiung auf Rousseaus Entdeckung scheinen möchte: „Wir haben wahrscheinlich die Erklärung so mancher Phänomene in unsern Händen, aber wir suchen sie weit in der Ferne.“²³

4. So entsteht in Rousseaus Philosophie die bekannte Parallele von Phylognese und Ontogenese. Sie hat ihn als solche im übrigen kaum beschäftigt, und er gewinnt aus ihr nicht einen eigenen methodischen Gesichtspunkt. Im allgemeinen geht er beiden Problemkreisen getrennt nach; die Hinweise im *Émile* auf den 2. Discours und die in ihm vorgetragene Urgeschichte der

²¹ R. Hönigswald (214) p. 159. Die gleiche Interpretation in bezug auf Rousseaus Begriff des „Gesellschaftsvertrages“: Rousseaus These ziele auf den „Begriff“, den „überzeitlichen Sinn“, die „ratio“ des Staates und wolle nicht die Umstände seines zeitgeschichtlichen Werdens aufzeigen. (42) p. 11 f.

²² Polin (215) p. 89.

²³ *Traité des systèmes*; (187) II, p. 6.

Menschheit sind spärlich. Das hat Gründe, die wir hier noch nicht darlegen können. Daß sich aber Rousseau der Parallele bewußt war, ist unbestreitbar und geht z. B. aus einer Stelle in seinem Briefe an den Erzbischof von Paris hervor, wo er die im *Émile* vertretene Auffassung, der Schüler könne erst mit entwickelter Vernunft die Religion begreifen, durch den Hinweis auf die analoge Menschheitsentwicklung begründet²⁴. Uns jedenfalls hilft die Parallelisierung der beiden „Geschichten“ außerordentlich zum Verständnis von Rousseaus Gedanken²⁵. Auch läßt sie uns die innere Einheitlichkeit des Gesamtwerkes deutlich werden: es geht Rousseau immer um die „Wurzeln“ unseres Daseins, das also, was er mit seiner Zeit die „Natur“ nannte. Soweit über dieser primitiven Natur ein höherer Zustand aufgebaut ist, erhebt sich daher die Frage, in welchem Verhältnis dieser Zustand zu dem ursprünglichen steht, ob er seine tiefsten Tendenzen fortführt oder ihnen gerade entgegen ist.

Damit ist nun schon gesagt, daß Rousseaus Naturbegriff wesentlich komplizierter ist als derjenige seiner Zeitgenossen. Sie sahen die Entwicklung im allgemeinen als einen geradlinigen Fortschritt und sahen nicht den Bruch im Werden der Menschheit — von Hobbes abgesehen, aber der sah ihn in genau entgegengesetzter Weise wie Rousseau. Sie konnten sich daher, wenn sie an den „Wilden“²⁶ oder das Kind dachten, nicht von ihren eigenen Lebensanschauungen freimachen. Das ist es, was ihnen Rousseau im 2. Discours vorwirft: „ils parlaient de l'homme sauvage, et ils peignaient l'homme civil.“²⁷ Immer wieder kommt er auf den Abstand zu sprechen, der die beiden Menschenarten voneinander scheidet und der geradezu eine Wandlung der menschlichen Natur selbst in sich schließt, eine „Änderung der Be-

²⁴ Vgl. Lettre à M. de Beaumont; H. I, 64—65.

²⁵ Sehr schön sagt Groethuyzen: „Die Idee des natürlichen Menschen ist damit sozusagen auf die Erde zurückgebracht. Was erst eine bloße Abstraktion war ... steht nun lebendig vor unsern Augen ... Das ist nicht mehr eine ferne Vergangenheit, durch die Einbildungskraft beschworen, das ist nicht mehr die Geschichte der Menschheit, die wir rekonstruieren müssen, es ist die Geschichte des Individuums. Was die Natur gewollt hat, wir wissen es, wenn wir das Kind beobachten.“ (33) p. 24. Daß freilich auch hier uns die „Natur“ verborgen ist und jeweils erst entdeckt werden muß, und daß ihre Erkenntnis von Mißverständnissen bedroht ist, darüber werden wir später noch zu sprechen haben (vgl. S. 342 ff.).

²⁶ Der Ausdruck *sauvage* bedeutet bei Rousseau wie in der damaligen Literatur überhaupt soviel wie der *Primitive*. Ich übersetze i. a. der „Naturmensch“, was dem Terminus „Naturzustand“ und „Naturvölker“ entspricht.

²⁷ Disc. sur l'inégalité, Vaugh. I, 141: „Sie sprachen vom Naturmenschen und malten den gesellschaftlichen Menschen.“ Diesem programmatisch zugespitzten Wort des 2. Discours über den wahren Naturmenschen entspricht genau das nicht weniger programmatisch gemeinte aus dem Vorwort des *Émile* über das wahre Kind: Ils cherchent toujours l'homme dans l'enfant, sans penser à ce qu'il est avant que d'être homme. *Ém.* p. 1.

wußtseinsstrukturen“ (Gehlen)²⁸. „Der wilde und der zivilisierte Mensch unterscheiden sich derart im Grunde ihres Herzens und ihrer Neigungen, daß das, was des einen höchstes Glück ausmacht, den andern zur Verzweiflung bringen würde.“²⁹ Uns interessiert an dieser These hier noch nicht die gesellschaftstheoretische Seite, sondern ihre Bedeutung für die genetische Methode. Wenn diese These recht hat, dann ist nämlich das erste Erfordernis, daß wir uns von unserm fertigen Seelenzustand freimachen, wollen wir dessen Werden begreifen. Das hatte schon Condillac gefordert, als er in seinem *Traité des sensations* es unternahm, das gesamte menschliche Seelenleben aus seinen Ursprüngen — nach ihm sind es die einzelnen Sinnesempfindungen — aufzubauen. „Wir können uns gar nicht mehr die Unwissenheit vorstellen, in der wir geboren sind“, so beginnt er seine Abhandlung; „weil uns unsere Fähigkeiten und ihr Zusammenspiel längst zur Gewohnheit geworden sind, nehmen wir an, sie seien uns so von Natur mitgegeben. Es gilt also vor allem, unsere Gewohnheit auszuschalten, die uns über unsere eigentliche Natur täuscht.“³⁰

Das Gesagte gilt besonders für die seelische Eigenart des Kindes. Oft hat man wiederholt, daß Rousseau diese Eigenart entdeckt habe. „Die Kindheit hat ihre Art zu sehen, zu denken, zu fühlen, die ihr eigentümlich ist; nichts tönlicher, als ihr die unsere unterzuschieben.“³¹ Aber man hat den tieferen Sinn dieser Entdeckung solange nicht erfaßt, als man sie nur im Sinn unserer Entwicklungspsychologie begreift. Sie betrifft vor allem die allgemeine Psychologie und die philosophische Anthropologie. Denn was Rousseau und seine Zeitgenossen mit der genetischen Methode zu erreichen suchten, war ja gerade ein Aufschluß über das Wesen des Menschen überhaupt und also auch über unser eigenes Menschsein. Die völlig unmißverständlichen Worte, die Rousseau darüber in der Einleitung zum 2. Discours geschrieben hat, gelten *mutatis mutandis* auch für den *Émile*.

5. Damit hängt nun eine weitere Eigenart in Rousseaus Fragestellung zusammen. Man kann in bezug auf die Frage nach der Natur des Menschen im 18. Jahrhundert zwei Strömungen unterscheiden, die trotz vielfacher Verbindungskanäle im wesentlichen unverbunden nebeneinander herlaufen: eine naturrechtliche und eine psychologische. Die einen handelten vom Naturzustand und seinem Übergang in Gesellschaft und Staat; die anderen

²⁸ A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, 1956, p. 10 u. 110f. Il (le lecteur) sentira que le genre humain d'un âge n'étant pas le genre humain d'un autre âge ... En un mot, il expliquera comment l'âme et les passions humaines, s'altèrent insensiblement, *changent pour ainsi dire de nature*. Vaugh. I, 194.

²⁹ p. 195.

³⁰ *Traité des sensations*. Einl. (187) III, 1.

³¹ *Ém.* II, p. 57.

suchten nach dem Aufbauprinzip der Seele. Es lag in Rousseaus doppelter Interessenrichtung begründet — der psychologisch-pädagogischen und der staatsphilosophischen —, daß in ihm sich die beiden Fragestellungen zu einer einzigen vereinigen. Spricht er vom „natürlichen Menschen“, dann meint er ebenso seine gesellschaftliche Lebensform wie seine seelische Haltung. Man kann insbesondere die Beweisführung im 2. Discours nur aus dieser wechselseitigen Bedingtheit des seelischen und des gesellschaftlichen Zustandes verstehen, aus der Überzeugung, daß der Primitivität der äußeren Lebensbedingungen auch eine Primitivität des Denkens und Fühlens entspreche.

Wir können uns diesen Zusammenhang des Inneren und des Äußeren an einem für Rousseaus Anthropologie besonders wichtigen Begriffe klarmachen: dem Bedürfnis (besoin). Er bezeichnet damit sowohl die sachlichen Bedürfnisse des Menschen — das was er braucht — wie die subjektiven Bedürfnisgefühle — das was er entbehrt. Psychologisch betrachtet ist das Bedürfnis- oder Entbehrensgefühl die Quelle des menschlichen Wünschens und Wollens überhaupt, also aller Leidenschaften des Menschen, ein Gedanke, der übrigens schon von Condillac vorgebildet ist³². Die Verbindung dieser beiden Gesichtspunkte, des ökonomischen und des psychologischen, ermöglicht es Rousseau auf sehr einfache Weise, ein „natürliches“ Bedürfnisgefühl von einem „künstlichen“ zu unterscheiden: „natürlich“ ist nur das notwendige Bedürfnis, welches der unmittelbaren Lebenserhaltung dient (besoin de nécessité); ihm steht das künstliche oder Phantasiebedürfnis gegenüber (besoin de fantaisie)³³. Nun möchte es scheinen, als ob den Phantasiebedürfnissen gegenüber die erwähnte doppelte Betrachtungsweise versagen müsse, denn sie lassen sich doch gerade nicht aus einem äußeren Bedürfnis ableiten, sondern scheinen ihren Ursprung allein in der Seele des Individuums zu haben. Aber gerade hier bewährte sich Rousseaus Methode, das Innere und das Äußere zusammenzusehen, indem er die Phantasiebedürfnisse wiederum auf einen äußeren Faktor zurückführte, zwar nicht den ökonomischen, aber den soziologischen: die Gesellschaft. Phantasiebedürfnisse können in der Seele des Individuums nur entstehen, wenn sie durch Vorurteile und Wetteifer innerhalb der Gesellschaft gezüchtet werden. Nie könnte ein Robinson andere Bedürfnisse empfinden, als die der Erhaltung und Bequemlichkeit seines leiblichen Lebens dienen. Je mehr also ein Mensch für sich selber lebt, desto bedürfnisloser ist er; je mehr er in seinen gesellschaftlichen Beziehungen aufgeht, desto unermeßlicher ist Zahl und Größe seiner Bedürfnisse. So mündet das Problem des Bedürfnisses in das des Luxus, und man braucht nur an Mandevilles Bienenfabel zu denken,

³² Vgl. *Traité des sensations*, I, Kap. 2, § 25, (187) III, 22; *Extr. rais.* III, 465.

³³ Vgl. *Ém.* II, p. 53.

um den Zusammenhang der psychologischen und der ökonomischen Seite nun auf einer höheren Stufe wiederzutreffen: die Gesellschaft, die die Bedürfnisgefühle schafft, ist zugleich so konstruiert, daß sie von deren Befriedigung lebt. Der Künstlichkeit der ökonomischen Struktur der Gesellschaft entspricht die Künstlichkeit der psychologischen Struktur der Individuen.

Diese Verbindung von Äußerem und Innerem, von Lebenssituation und seelischer Haltung scheint mir ein Grundzug von Rousseaus Philosophie, der ebenso seine staatsphilosophischen wie seine pädagogischen Anschauungen bestimmt. Was letztere anbetrifft, so möchte ich hier vorgreifend darauf hinweisen, welche Bedeutung er gerade gegenüber einer falschen Spiritualisierung des Entwicklungs- und Erziehungsgedankens besitzt. Er schließt beispielsweise jede psychologisch-teleologische Betrachtungsweise aus, wie sie in der Tendenz der aristotelischen und der Vermögenspsychologie liegt, wonach die seelische Entelechie nach ihrer Verwirklichung und Form strebt oder die einzelnen seelischen Kräfte nach ihrer Betätigung und Entfaltung. Sie behauptet demgegenüber die Abhängigkeit jeder seelischen Entwicklung von der Umwelt, die innere Entsprechung von seelischem Antrieb und Anreiz. Gerade die Psychologie der deutschen Pädagogik nach Rousseau — mit Ausnahme des frühen Pestalozzi — scheint mir, mit ihrer vorwiegend teleologischen Betrachtungsweise, hier nicht einen Fortschritt, sondern einen Rückschritt zu bedeuten. Das gleiche gilt auch für die rein intellektuelle Fassung des „Interesses“ bei Herbart. Das Interesse, das Rousseau meint, beruht nicht bloß auf Vorstellungen, sondern auf realen Lebensforderungen und wird daher von ihm — gewiß reichlich kühn — mit dem natürlichen Lebenserhaltungstrieb gleichgesetzt. Das Bedürfnis nach Bewegung und körperlicher Betätigung, wie es der Knabe Emil empfindet und auslebt, ist von der entsprechenden Lebenssituation: seinem Leben in der freien Natur, so wenig zu trennen, wie die Begriffe „Appetenz“ und „Feld“ in der modernen tierpsychologischen Betrachtung getrennt werden können. Man kann hier wie dort nicht sagen, was eigentlich das Primäre ist: der Drang, der die Gelegenheit sucht, oder der Reiz, der den Drang hervorlockt. Wir werden diesem Gesetz der Entsprechung von Lebenssituation und Mentalität auf Schritt und Tritt und bis in die Höhen der moralischen und religiösen Erziehung begegnen.

6. Nun ist dies alles, was ich hier in dieser sachlichen, von Wertungen freien Form darzustellen versucht habe, in Wahrheit bei Rousseau mit einem höchst persönlichen Akzent moralischer Wertung verbunden. Dem modernen Leser mag gerade diese Seite an Rousseau mißfallen; er stößt sich an den brüskten Urteilen und Verurteilungen, an dem Pathos der Begeist-

rung und der Entrüstung, kurzum an jener Rhetorik, die seine Stärke, aber vielleicht auch seine Schwäche ausmacht. Uns aber interessiert hier nicht der moralisierende Rhetor Rousseau, sondern der Philosoph, und wir fragen daher nach der inneren Verbindung seiner moralischen Kritik mit der genetischen Methode. Diese Verbindung tritt nun nirgends deutlicher hervor als in Rousseaus bekannter These vom natürlichen Gutsein des Menschen. Soviel muß ich hier ohne weitere Erklärung voraussetzen, daß Rousseau darunter nicht ein sittliches Wollen und Handeln oder gar ein moralisches Verdienst versteht, sondern eine ohne jedes Verdienst und Zutun des Menschen bestehende Gegebenheit. Der Satz: der Mensch ist von Natur gut, heißt nichts anderes als: sein Ausgangspunkt, von dem alle Entwicklung und Geschichte, sei es des einzelnen, sei es des Menschengeschlechts, allererst anhebt, ist in Ordnung, und zwar sowohl in bezug auf die äußeren Lebensumstände wie auf die seelische Haltung.

Aus diesem natürlichen Gutsein als dem Ausgangspunkt gewinnt nun Rousseau den Maßstab zur moralischen Beurteilung des späteren Zustandes und kommt so zu seiner bekannten Kulturkritik. Mit ihr hatte er sein philosophisches Debüt im 1. Discours begonnen, und sie blieb von da ab sein Hauptthema. Aber diese Kritik wäre rein deklamatorisch, wenn sie nicht mit einer Erklärung der angeprangerten Übel verbunden wäre. „Unzählige haben gegen die Übelstände gepredigt, aber sie taten es deklamierend, ich dagegen gestützt auf Gründe; sie haben das Übel nur gesehen, ich aber habe seine Ursachen aufgedeckt“, sagt er in der Vorrede zu *Narcisse*³⁴. Die Erklärung aber, die er im 1. Discours gegeben hatte, konnte ihm nicht genügen, weil sie nicht bis zu den Wurzeln der Unnatur hinabstieg. Es handelte sich nicht so sehr um das Problem der geschichtlichen Dekadenz als um das der menschlichen Denaturierung überhaupt. So geht Rousseau von der Geschichte zur Urgeschichte über und radikalisiert damit das Problem der Entartung ganz im Sinne der genetischen Methode³⁵. Er entwirft eine „Genealogie der Laster“³⁶ und stößt damit an das metaphysische Problem vom Ursprung des Bösen. Gerade hierbei bewährte sich nun das genetische Prinzip. Denn das Böse verstehen heißt, es in seiner Entstehung begreifen. Nun gab es für diese Entstehung eine Erklärung: die der Genesis-

³⁴ *Préf. de Narcisse*, H. V, 10.

³⁵ Die radikalere Fragestellung kündigt sich schon im 1. Discours an einzelnen Stellen an, z. B. wenn Rousseau in der gesellschaftlichen Konvention überhaupt eine Lüge sieht. On n'ose plus paraître ce qu'on est. H. I, 4 (vgl. S. 33). Sie tritt bereits offen an einer Stelle des Briefes an den König von Polen hervor, in der von der Ungleichheit als der eigentlichen Quelle der Entartung die Rede ist und damit bereits das Thema des 2. Discours genannt wird. La première source du mal est l'inégalité. H. I, 41.

³⁶ J'ai montré que tous les vices qu'on impute au cœur humain ne lui sont point naturels; j'ai dit la manière dont ils naissent; j'en ai fait pour ainsi dire la *généalogie*. Lettre à M. de Beaumont, H. III, 64.

geschichte. Aber sie gerade, so meint Rousseau, erklärt gar nichts. Denn erstens müsse man die Frage stellen: Warum sündigt Adam? und zweitens: Warum sündigen wir? „Die Erbsünde erklärt alles, ausgenommen ihr Prinzip“, schreibt er an den Erzbischof von Paris; „aber das Prinzip zu erklären, darum handelt es sich ja gerade.“³⁷ „Der Mensch wurde gut geschaffen, darin stimmen wir, glaube ich, beide überein. Aber Sie sagen, daß er böse ist, weil er böse geworden ist, und ich zeige, wie er böse geworden ist.“³⁸ Wir wollen uns hier noch nicht auf das Problem selber einlassen, sondern uns nur Rousseaus Fragestellung begreiflich machen, und die ist, so möchte ich meinen, völlig klar und in sich folgerichtig: wer das Böse genetisch verstehen will, muß einen Zustand voraussetzen, in welchem der Mensch nicht böse ist, weil er nur so zeigen kann, wie das Böse wird. Jeder Rückgang auf eine angeborene Neigung schließt ein wissenschaftliches Verständnis der menschlichen Fehlentwicklung aus. Das Böse verstehen heißt sein „Prinzip“ verstehen, in dem Doppelsinn, den das Wort principium (ἀρχή) im philosophischen Sprachgebrauch von seinem Ursprung her besessen hat: Anfang und Gesetz dieses Seins. Genau diese Aufgabe hat sich Rousseau gestellt, und sie stellt sich je und je der Erzieher, der Arzt, der Seelsorger, wenn er vor einem konkreten seelischen Mißstand, und der Staatsmann, der Richter, der Soziologe, wenn er vor einem konkreten sozialen Mißstand steht.

Rousseaus Satz: der Mensch ist von Natur gut, bedeutet also zunächst nicht mehr als die Prämisse zum Verständnis des Bösen. Seine These stimmt daher mit der Auffassung überein, die im Anschluß an den griechischen Idealismus die christliche Philosophie stets vertreten hat. Das Böse ist eine corruptio, ein defectus, eine „Verkehrung“ des Willens, wie Augustin sagt. Wie könnte man diese Verkehrung anders verstehen als auf dem Hintergrund einer ihr ontologisch vorgeordneten Integrität? Der christlichen Anthropologie erschien die Gestalt Adams vor dem Sündenfall als dieser Ausgangspunkt, wobei man sich durchaus nicht nur an die sparsamen Hinweise des Genesisberichtes hielt, sondern seinen sündlosen Zustand aus allgemeinen Ideen rekonstruierte. „Um in rechter Weise vom Menschen zu sprechen, wie er in seiner Unschuld und als Gottes Ebenbild geschaffen war, muß man die göttlichen Ideen der unveränderlichen Ordnung befragen. Dort findet man das Modell eines vollkommenen Menschen, so wie es unser Vater vor seiner Sünde war“ (Malebranche)³⁹. Um eine solche aus den „Ideen der unveränderlichen Ordnung“ entwickelte Konstruktion handelt es sich auch bei Rousseau. Und auch die Überzeugung teilt er mit der

³⁷ *ibid.* p. 67.

³⁸ *ibid.* p. 67—68.

³⁹ Entr. sur la Mét., IV, § XVIII. (228) I, 96.

christlichen Philosophie, daß des Menschen angeborene, „natürliche“ Fähigkeiten und Neigungen wesentlich auf sein reales Wohl zielen⁴⁰.

Damit aber hebt sich Rousseaus These — ebenso wie das christliche Dogma vom Urstand — deutlich ab gegen jene moderne Anschauung, daß der Anfangszustand ethisch indifferent sei. Gewiß kann auch Rousseau sagen, der Naturmensch sei weder gut noch böse, da er noch außerhalb der sozialen Beziehungen lebe⁴¹, aber er meint damit nur die moralischen Qualitäten (gut=tugendhaft, böse=lasterhaft), nicht aber seinen Zustand, der in bezug auf die Unterscheidung von gut und böse durchaus nicht indifferent ist, wie gewisse Rousseauinterpreten behaupten⁴².

Denn wer einen Naturzustand annimmt, der in diesem Sinne ethisch neutral ist, verkennt Verhältnis und Unterschied des Guten und Bösen in seinem ontologischen Charakter. Beide nämlich sind nicht gleich ursprünglich und eigenständig. Das Böse ist wesentlich auf das Gute bezogen und setzt es als seine *conditio essendi* voraus; ist es doch nichts als dessen Negierung oder Verkehrung. Das aber gilt nicht für das Gute. Das Gute vielmehr ist denkbar und sinnvoll auch ohne ein Böses; es besteht nicht etwa erst in dessen Überwindung — das ist Sittlichkeit oder Tugend —, sondern herrscht viel vollkommener da, wo es von keinem Bösen bedroht wird. Die beste Ehe ist offenbar nicht diejenige, in der beide Ehepartner ein hohes Maß an sittlichem Willen aufbringen, um den Versuchungen zum Ehebruch zu widerstehen, sondern diejenige, in der ihnen gegenseitige Liebe und Treue so selbstverständlich sind wie die Luft, die sie atmen. Allein, daß wir die Idee einer vollkommenen Welt fassen können, zeigt ja, daß ein bloß Gutes ohne Widerspruch ist; ein bloß Böses dagegen ist sinnlos und höbe sich in Wirklichkeit sofort auf (z.B. eine Gesellschaft, in der nur gelogen und betrogen würde). Das Gute entsteht so wie es ist: aus sich selber. Darum gibt es, streng genommen, überhaupt nur Entwicklung des Guten zum Guten. Denn unter „Entwicklung“ versteht man gemeinhin nicht eine bloße Veränderung, sondern die Entfaltung einer Wesenheit gemäß ihrer Norm oder Natur. In

⁴⁰ L'expression « bonté de la nature » est légitime si elle couvre la vieille idée que *les facultés et les inclinations de l'homme ont pour fin naturelle son bien*. Il n'y a rien là d'original ni de révolutionnaire. Le christianisme le plus pessimiste ne peut pas ne pas reconnaître qu'une nature créée par Dieu est essentiellement bonne; si conscient qu'il soit de sa rupture radicale avec le monde antique, il lui faut bien parler ici comme Aristote. Gouhier (64) p. 22. Auf diesen bemerkenswerten Aufsatz möchte ich in bezug auf die Probleme, die uns in diesem wie im nächsten Kapitel beschäftigen, nachdrücklich hinweisen. Die vielfachen Übereinstimmungen bestärkten mich in meiner Deutung Rousseaus um so mehr, als diese Kapitel längst geschrieben waren, als Gouhiers Arbeit erschien.

⁴¹ Il paraît d'abord que les hommes dans cet état, n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale ni de devoirs connus, ne pouvaient être *ni bons ni méchants*, et n'avaient *ni vices ni vertus*. Vaugh. I, 159.

⁴² So vor allem Schinz (52) p. 175; ebenso Havens (65) p. 635.

diesem Sinne sprechen wir von der Entwicklung einer Wissenschaft, der Technik, des Sports usw., in diesem Sinne auch von der Entwicklung des Kindes. Wo der Wachstumsprozeß nicht der Norm folgt, nennen wir dies bezeichnenderweise Fehlentwicklung, womit wir stillschweigend voraussetzen, daß es nur eine Entwicklung i. e. S. gibt, die normgemäße, und alles andere Verkümmern oder Entartung ist. So gesehen, gibt es für das Böse eigentlich gar keine Entwicklung, sondern nur eine Geschichte oder, wie Rousseau sagt, eine „Genealogie“.

Die genetische Methode führt bei Rousseau in zwei entgegengesetzte Richtungen: sie ist Theorie der „natürlichen Entwicklung“ einerseits und „Genealogie der Laster“ andererseits. Beides muß man zusammensehen. Denn es heißt Rousseaus Theorie der natürlichen Entwicklung und Erziehung verflachen, wenn man sie von diesem ihrem Gegenpol löst. Als ob der Verfasser der beiden Discours, der dem Problem der Entartung und des Ursprungs des Bösen auf der Spur war, im *Émile* vom Bösen der menschlichen Existenz absehen und ein Idealbild des reinen Kindes hätte zeichnen wollen! Ich wiederhole hier das Wort, das Rousseau über den *Émile* an Ph. Cramer geschrieben hat: „Dies ist ein ziemlich philosophisches Werk, das von dem Prinzip handelt, welches der Verfasser auch in anderen Schriften dargelegt hat, daß der Mensch von Natur gut ist. Um dieses Prinzip mit jener nicht weniger gewissen Wahrheit in Übereinstimmung zu bringen, daß die Menschen böse sind, mußte man in der Geschichte des menschlichen Herzens den Ursprung aller Laster aufzeigen.“

7. Betrachten wir von hier aus das Problem der kindlichen Existenz, dann wird deutlich, welchen Aufschluß der Verfasser des 2. Discours hier erwarten konnte. Rousseau hat nie behauptet, das Kind sei gut und der Erwachsene böse und hat nie daran gedacht, wie z.B. Fichte, die Fehlentwicklung der Kinder auf eine Art Ansteckung durch die Erwachsenen zurückzuführen. Das hieße das genetische Problem des Bösen nur hinausschieben. Denn die Schlechtigkeit der Erwachsenen selbst bliebe ja zu erklären, und diese Erklärung führte wieder auf eine kindliche Fehlentwicklung, nämlich dieser Erwachsenen, zurück. Der Unterschied zwischen Kind und Erwachsenem besteht nach Rousseaus Auffassung nur darin, daß das Böse dort erst entsteht, hier aber habituell geworden ist, dort also als Abweichung vom Guten erscheint, hier dagegen als ein zweites, nicht weniger ursprüngliches Prinzip als das Gute selbst. Unsere Ohnmacht gegenüber unsern Fehlern deuten wir als deren Ursprünglichkeit und erheben so unsere schlechte Gewohnheit zur Würde einer „zweiten Natur“⁴³, vergessend, daß

⁴³ Plus nous nous éloignons de l'état de nature, plus nous perdons de nos goûts naturels; ou plutôt *l'habitude nous fait une seconde nature, que nous substituons tellement*

das Böse stets bleibt, was es seinem Ursprung nach ist: das Nichtursprüngliche. „Alle ersten Bewegungen der Natur sind gut und richtig“⁴⁴, lautet ein Fundamentalsatz Rousseaus; man kann demgemäß auch sagen: Alle bösen und falschen Bewegungen sind sekundär. Weil das Kind im Vergleich zum Erwachsenen „primär“ ist, lehrt es uns unser eigenes Wesen besser verstehen. Das meinte ich mit der Behauptung, Rousseau habe als erster das kindliche Sein zu einem anthropologischen Problem gemacht.

Ich darf dies noch ein einigen Beispielen verdeutlichen. Die Tatsache, daß das kleine Kind nicht lügt, nicht verheimlicht, sich nicht verstellt, und die Tatsache, daß Lüge, Verheimlichung und Verstellung zu unserm menschlichen Leben so gehören, daß wir uns ein menschliches Zusammenleben ohne sie nur als Utopie vorstellen können, enthält in sich die Frage: Wie erklärt sich diese Veränderung? Wann, wie und warum kommt die Lüge in das menschliche Leben hinein? So wird die „Kinderlüge“, verstanden nicht als eine psychologische Sonderart des Lügens, sondern als das erste Auftreten der Lüge überhaupt, zu einem allgemein philosophischen Problem. Sowohl die Ethik wie die Kulturphilosophie dürfen nicht an der Tatsache vorübergehen, daß die Lüge, die uns wie unser eigener Schatten zu folgen scheint, einmal entstanden ist.

Wenn Rousseau behauptet, das Kind sei natürlicherweise ein sich selbst genügendes Wesen und ohne innere Beziehung zu den Mitmenschen — Recht oder Unrecht dieser Behauptung lasse ich hier dahingestellt —, so will er damit zugleich etwas über die Natur des Menschen im allgemeinen sagen; dasselbe nämlich, was er im 2. Discours ausgeführt hat. Er hat damit nicht behaupten wollen, dies sei ein Idealzustand, und am allerwenigsten, wir Erwachsenen sollten hierin wie die Kinder werden. Umgekehrt hat er vielmehr behauptet, daß der Erwachsene in der Gesellschaft gar nicht mehr fähig sei, in dieser unschuldigen Weise selbstbefangen in sich selber zu leben, daß vielmehr das, was beim Kinde natürliche Selbstliebe und Selbstgenügsamkeit ist, bei ihm in Selbstsucht und Egoismus umschlägt. Danach ist das, was wir Egoismus nennen, gerade kein ursprünglicher Trieb, sondern der „Umschlag“ von Selbstliebe zur Eigenliebe, von der Rousseau in seiner Psychologie und Pädagogik ständig handelt. Der Egoismus, in welchem Alter er auch auftreten mag, ist also sekundär gegenüber der natürlichen Ich-

à la première, que nul d'entre nous ne connaît plus celle-ci. Ém. II, p. 122; vgl. auch über „Natur“ und „Gewohnheit“ Ém. I, p. 5.

Die Ausschaltung der Gewohnheiten spielt in Condillacs Analyse des menschlichen Seelenlebens eine entscheidende Rolle. Von seinem *Traité des sensations* behauptete er, es sei das einzige Werk, in welchem man den Menschen aller seiner Gewohnheiten entblößt und so erst das seelische Leben „bei seiner Geburt“ dargestellt habe. *Extrait raisonné*, (187) III, 464.

⁴⁴ Ém. II, p. 60.

befangtheit des Kindes, genauso sekundär wie der Altruismus, der seinerseits den Egoismus voraussetzt (vgl. S. 120f.).

Ich darf zu diesen Beispielen ein drittes hinzufügen, welches nicht von Rousseau stammt, aber sehr wohl in seiner Richtung liegt: die Sorglosigkeit des Kindes. Was verstehen wir darunter, was sind ihre Ursachen (Geborgenheitsgefühl, Erwartungslosigkeit usw.), und warum bleibt sie nicht erhalten? Die letztgenannte Frage aber, die Frage nach der Entstehung der Sorge, besitzt, etwa angesichts Heideggers Daseinsanalyse, zweifellos allgemeinphilosophische Bedeutung. Und hier wird nun besonders deutlich, wieso der Blick auf die kindliche Existenz geeignet ist, unser eigenes Selbstverständnis in Frage zu stellen. Denn muß ich nicht, um den Menschen als „sorgendes“ Wesen zu verstehen, mich zuvor fragen, ob er denn dies von Natur ist und wann und wie sich in ihm dieser Wesenszug so herausgebildet hat, daß er nun geradezu als das charakteristische Merkmal des menschlichen „In-der-Welt-Seins“ verstanden werden kann? Ebenso bedürfte die Frage nach dem Verhältnis von Sorge und Angst einer genetischen und nicht nur, wie bei Heidegger, einer phänomenologischen Erklärung. Dasselbe wäre zu sagen über die Entstehung der Scham — dies ein Problem, das auch Rousseau ernstlich beschäftigt hat.

Daß alle solche Fragen nicht ohne psychologische Beobachtung beantwortet werden können, versteht sich von selbst. Gerade Rousseau hat solche Beobachtung gefordert. Aber die Fragen selbst stammen nicht aus der Empirie und überragen sie bei weitem. Erst die philosophische „Konstruktion“ vermag das Problem der Menschwerdung in seiner Tiefe aufzurollen. Wir werden sehen, in welchem Maße das bei Rousseau der Fall ist.

NATURZUSTAND UND ENTWICKLUNG

1. Die genetische Methode hatte sich am ehesten und vollständigsten in der Staatslehre durchgesetzt. So verschieden auch die Philosophen und Rechtsgelehrten über das Wesen des Staates und Rechtes denken mochten, so einig waren sie sich darin, daß man den Staat nur aus seiner Entstehung begreifen könne.

Diese genetische Betrachtungsweise des Staates trat in schroffen Gegensatz zu der älteren theologischen. Daß die Autorität des Staates von den Menschen und nicht von Gott ausgehe, das ist der letzte Sinn und die gemeinsame Tendenz der Theorie vom Gesellschaftsvertrag, die von Hobbes bis Rousseau allen atheologischen Staatslehren gemeinsam ist¹. In der Art aber, wie man den Vertrag auffaßte, ob man in ihm, wie dies Hobbes tat, eine unwiderrufliche Übertragung auf den Herrscher oder, wie Locke, gerade die Macht des Herrschers begrenzt sah oder gar, wie Rousseau, die Souveränität des Staatsvolkes etablierte, traten die großen, diese Zeit bewegenden politischen Gegensätze hervor.

Mit der Theorie des Gesellschaftsvertrages war notwendig verknüpft eine Theorie vom Naturzustande, d.h. dem vorstaatlichen Zustande der Menschen. Bei Hobbes ist dieser Naturzustand reine Antithese zum Gesellschaftszustand. Bei Locke dagegen dient er zur Begründung des allem Staatsgesetz vorgelagerten Naturrechtes und enthält also in sich so etwas wie die Idee eines vorstaatlichen Gemeinschaftslebens und Gemeinschaftsethos. Damit berührt sich die Theorie vom Naturzustande mit der im 17. und 18. Jahrhundert weitverbreiteten Hochschätzung der Primitiven, die durch die Berichte der Missionare und Reisenden genährt worden war. Man hat diese Anschauung die vom „guten Wilden“ (bon sauvage) genannt und auf die frappante Ähnlichkeit mit Rousseaus Theorie vom Naturzustande hingewiesen; es ist daher nötig, daß wir uns mit ihr näher beschäftigen.

¹ Vgl. Derathé (112) p.33: Dans l'esprit de ceux qui l'ont formulée, la théorie du contrat social était destinée à combattre et à remplacer la doctrine du droit divin, ou théorie de l'origine divine du pouvoir civil.

Es sind vor allem die Eingeborenen Nord- und Mittelamerikas und der westindischen Inselwelt, die „Indianer“ (*Indiens*), wie man sie ohne Unterschied nannte, die damals in den Blickpunkt Europas traten und zu einer völligen Umgestaltung des Bildes vom „Wilden“ führten. Ein erstes Echo begegnet uns schon in Montaignes Essais, in dem Kapitel „Des cannibales“ (1. Buch, Kap. 31). Schon hier erscheint jene für die Folgezeit so bedeutungsvolle Gleichsetzung der „Wilden“ mit den „Kindern der Natur“, eine Gleichsetzung, die sich bekanntlich bis in unseren Ausdruck „Naturvölker“ erhalten hat. „Sie sind Wilde in derselben Art, wie wir Früchte wild nennen, die die Natur aus sich selbst in gewöhnlichem Wachstum erzeugt hat, während doch in Wahrheit diejenigen, die wir durch unsere Künstelei verändert und aus der allgemeinen Ordnung losgelöst haben, wilde genannt werden sollten.“ Verglichen mit den späteren Darstellungen mutet uns freilich Montaignes Beschreibung der Wilden, die ihre gefangenen Feinde töten und fressen, noch reichlich wie eine mittelalterliche Abenteuergeschichte an; aber er betont doch gleichzeitig schon dieselben Züge, die dann später das Bild vom guten und glücklichen Wilden bestimmen werden: die Genügsamkeit und Gesundheit, die Heiterkeit und Leichtigkeit des Lebens — „den ganzen Tag verbringen sie mit Tanzen“ — und die Sittenreinheit.

Erst in den Berichten der Reisenden und Missionare aus dem 17. Jahrhundert formt sich langsam das Bild von den unschuldigen Naturvölkern, das dann im 18. Jahrhundert zu einer scharfen Waffe der Gesellschaftskritik werden soll. (Für das folgende verweise ich auf G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, 1934; daraus auch die folgenden Zitate.) Da ist vor allem der Dominikanerpater Du Tertre zu nennen, der viele Jahre auf den kleinen Antillen zugebracht hat, welche in der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts von den Franzosen in Besitz genommen wurden, und in seiner 1654 erschienenen „Geschichte der Inseln St. Christoph, Guadeloupe, Martinique u. a.“ (1667 erweitert als „Allgemeine Geschichte der Antillen“) ein begeistertes Bild der dortigen Eingeborenen zeichnet. „Bei dem bloßen Wort ‚Wilder‘ stellen sich die meisten etwas wie barbarische, grausame, unmenschliche Menschen vor ... eher Ungeheuer als vernünftige Menschen, während doch in Wahrheit unsere Wilden nur dem Namen nach Wilde sind, gleich den Pflanzen und Früchten, die die Natur ohne jede Kultur in den Wäldern und Einöden hervorbringt und die doch, obwohl wir sie wild nennen, die wahren Tugenden und Eigenschaften in ihrer Stärke und ihrer ganzen Kraft besitzen, die wir oft genug durch unsere Künsteleien verderben, wenn wir sie in unsere Gärten pflanzen“ — man erkennt die gleiche Argumentation wie bei Montaigne und es ist die gleiche, die Rousseau zu Anfang des *Émile* aufnimmt, wenn er vom natürlichen Wachstum spricht, das sich von dem künstlichen, das der Gärtner den Pflanzen aufzwingt, unterscheidet (vgl. *Ém.* I, p. 5). Und Du Tertre beteuert, „daß die Wilden dieser Inseln die zufriedensten, glücklichsten, geselligsten von allen Völkern der Welt sind, deren Leben am wenigsten von Lastern, Krankheiten und Widerwärtigkeiten getrübt ist. Denn sie sind so, wie die Natur sie erzeugt hat, d. h. von einer großen Einfachheit und natürlichen Naivität; sie sind alle gleich, so daß man unter ihnen fast keine Art von Überordnung oder Knechtschaft kennt, ja kaum begegnet man einer Art von Respekt, nämlich unter Verwandten wie von seiten des Sohnes gegenüber dem Vater. Keiner ist reicher oder ärmer als sein Genosse und alle beschränken einmütig ihre Wünsche auf das, was ihnen nützlich oder gerade notwendig ist, und hegen für alles Überflüssige nur Verachtung wie für eine Sache, die gar nicht wert ist, besessen zu werden.“ (Du Tertre, *Hist. Générale des Antilles*, 1667, II, 356—357; vgl. Chinard, p. 48—49.) Es ist fast unvermeidlich, daß ein solcher Lobpreis der natürlichen Unschuld zur Kritik an den grell davon abstechenden Sitten der europäischen Kolonisatoren wird. Auch der Pater Du Tertre ist bitterer Worte voll, ohne daß ihm freilich in den Sinn gekommen wäre, die europäische Gesellschaft seiner Zeit im allgemeinen kritisieren zu wollen. Dasselbe gilt für die Jesuiten, die in französisch Kanada missioniert haben, und von denen Chinard zusammenfassend sagt: „Die Jesuiten haben die Indianer geliebt und bewundert“ (p. 147). „Wir sehen in den Wilden“, schreibt ein Jesuitenpater, „die schönen Reste der mensch-

lichen Natur, die bei den zivilisierten Völkern völlig verdorben sind . . . Gemeinsam leben ohne Prozesse, sich mit wenigem begnügen ohne Habsucht, eifrig bei der Arbeit, so kann man nichts finden, was geduldiger, gastfreundlicher, umgänglicher, freigebiger, maßvoller in allen Worten wäre — kurzum alle unsere Patres und die Franzosen, die mit den Wilden verkehren, sind der Meinung, daß es sich bei ihnen angenehmer lebt als bei uns“ (P. Chantetière, 1694; bei Chinard p. 147). Hier taucht also schon das Problem der Entartung auf, eines der großen Themen des 18. Jahrhunderts.

Es begegnete den Missionaren sehr handgreiflich in der rapiden Entartung der Naturvölker selbst, durch die Berührung mit den Europäern. „Der Unterschied zwischen den ehemaligen und gegenwärtigen Sitten der Wilden“, heißt die Überschrift des abschließenden Kapitels eines Reiseberichtes aus Kanada. Im allgemeinen aber hat diese erschütternde Korruption der Naturvölker keinen tiefen Eindruck gemacht; dagegen wurde die Konfrontierung des Wilden und des Zivilisierten zu einem der beliebtesten Themen der philosophischen und belletristischen Literatur des 18. Jahrhunderts. Ich hebe aus der Fülle der Beispiele, die Chinard anführt, nur das kühnste und wohl auch wirkungsvollste Werk heraus, „Die Reisen, Memoiren und Dialoge“ des Barons Lahontan (1703 in der Originalfassung, 1705 stark überarbeitet, wahrscheinlich von Guendeville). Der Wilde Adario diskutiert mit Lahontan, und dieser zieht dabei stets den kürzeren, zumal Adario die europäischen Sitten und Völker selber kennengelernt hat. Er stellt der vom Aberglauben erfüllten kirchlichen Religion die Naturreligion entgegen, den europäischen Gesetzen, die nur durch Furcht vor Strafe wirken, das in die Herzen eingeschriebene Naturgesetz, der Ungleichheit der Besitzverhältnisse einen primitiven Kommunismus. Hier dient also der „Wilde“ als Musterbeispiel des philosophisch konstruierten Naturzustandes, und so finden sich denn auch hier bis in einzelne Formulierungen hinein die Lehren des Naturrechts wieder. „Das Gesetz ist dieser natürliche Drang, der uns in unsere Seelen geprägt ist und uns Dinge befiehlt oder verbietet, je nachdem sie der Gerechtigkeit und der rechten Vernunft gemäß oder zuwider sind“ (Lahontan, Dialogues III, 241; Chinard p. 181). „La droite raison“ (recta ratio): Das ist die stereotyp wiederkehrende Formel des Naturrechts; Adario, der Wilde, hat sie direkt von Pufendorf oder Locke gelernt. Und auch seine so revolutionär klingenden Worte über die Gleichheit der Menschen entstammen natürlich nicht den Beobachtungen in Amerika, sondern den Theorien vom Naturzustand und Naturrecht. Das Revolutionäre an Lahontans These besteht allerdings darin, daß er die Verwandlung vom Naturzustand zum Gesellschaftszustand, von der Primitivität zur Zivilisation für die Quelle unseres Zivilisationsunglückes hält. Und wenn er sich insbesondere gegen das Eigentum wendet als die tiefste Ursache der menschlichen Ungleichheit: „Aus der Unterscheidung von dein und mein stammen alle Übel der menschlichen Gesellschaft“ (Dial. III, 274; Chinard p. 183), dann scheint er die These vom 2. Discours bereits mit allen Konsequenzen vorwegzunehmen.

Zu den Quellen, aus denen Rousseaus Bild vom guten Wilden gespeist ist, gehört — das haben die Untersuchungen von Chinard und Morel (122) zur Genüge dargetan — in erster Linie diese Literatur über die Primitivvölker. Rousseau selber verweist in den Anmerkungen des 2. Discours auf eine Anzahl solcher Reiseberichte, und auch im *Émile* und *Contrat social* erwähnt er sie. Chinard hat demnach recht mit seiner Behauptung, die Farbigkeit im Bilde des Naturzustandes stamme zum größten Teil aus dieser Lektüre, auch wenn man nicht bei jedem Zug eine bestimmte Quelle nachweisen kann. Die Parallelen sind unleugbar: beginnend mit Klima und Fruchtbarkeit südlicher Landstriche, die Rousseau für das Leben seines Naturmenschen voraussetzt, bis zu dessen Bequemlichkeit und Sorglosigkeit, Leidenschaftslosigkeit und Heiterkeit, Züge, die der Beschreibung Du Tertres abgelauscht scheinen.

Aber mag Rousseaus Bild vom Naturmenschen seine Farbigkeit von hierher bezogen haben, in seiner Konstruktion ist es unabhängig. Man hat nämlich bei diesem Vergleich den entscheidenden Unterschied übersehen, der erst Rousseaus Bild vom Naturmenschen seine Eigenart gibt und es sowohl von den Hypothesen der Naturrechtslehrer wie von den Berichten der Missionare grundsätzlich unterscheidet: das Alleinsein des Naturmenschen. „Der Mensch ist von allen Lebewesen dasjenige, das am wenigsten geeignet ist, in Herden zu leben.“² Immer wieder betont Rousseau diesen Zug: der Urmensch lebte für sich allein; ja er stützt seine ganze Argumentation sowohl gegen die Naturrechtslehrer wie gegen Hobbes auf diese Behauptung. Er führt sie im übrigen wie eine selbstverständliche Tatsache ein, ohne sich im mindesten um einen empirischen Nachweis zu bemühen — der ihm ja auch schmerzlich wäre. Denn er stand mit dieser Behauptung nicht nur im Widerspruch zur Theorie vom Naturrecht, sondern auch zu allen jenen Berichten über die Naturvölker, von denen wir gesprochen haben. Sie alle zeichneten die Wilden als gesellschaftlich lebende Menschen; sie alle rühmten geradezu ihre sociabilité, ihr gutes Einvernehmen untereinander, ihre Gastfreundschaft und Offenheit. Sie paßten daher sehr gut zu den Theorien des Naturrechts — wie wir bei Lahontan gesehen haben —, aber gerade nicht zu Rousseaus Theorie vom einzelgängerischen Wilden. Rousseau hat denn auch durchaus folgerichtig geschlossen, diese „Naturvölker“ hätten sich bereits vom ursprünglichen Naturzustand weit entfernt³; der Naturmensch selbst existiere nicht mehr, ja, habe vielleicht nie existiert, aber müsse als Basis der hypothetischen Entwicklung vorausgesetzt werden⁴.

2. Rousseau ist m. W. der einzige gewesen, der dem Menschen im Naturzustand ein solches einzelgängerisches Leben zugeschrieben hat.

Andeutungen finden sich allerdings bei Pufendorf, welcher zwei Arten von Naturzustand unterscheidet, einmal einen Naturzustand, „der in der traurigen Lage besteht, in die man sich einen Menschen versetzt denkt, wenn er von seiner Geburt an allein gelassen und von aller Hilfe seiner Mitmenschen entblößt ist“, und zum zweiten einen Naturzustand, in dem „die Menschen untereinander keine andere moralische Beziehung besitzen als die, die auf jener einfachen und allgemeinen Bindung beruht, die aus der Ähnlichkeit ihrer Natur folgt, unabhängig von jedem Vertrag und jedem menschlichen Akt, der die einen den anderen unterworfen hat“ (Devoirs de l'homme et du citoyen, Buch 2, Kap. 1, § 4). Aber es ist leicht zu erkennen, daß der erstgenannte Zustand weder mit Rousseaus Konzeption übereinstimmt, da er einen verzweifelten Ausnahmefall darstellt, noch für Pufendorf irgendeine Bedeutung besitzt, da sich auf ihn ja kein Naturrecht aufbauen läßt.

² Ém. I, p. 27.

³ ...c'est faute d'avoir suffisamment distingué les idées, et remarqué combien ces peuples étaient déjà loin du premier état de nature. Disc. sur l'inégalité, Vaugh. I, 174.

⁴ ... un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé ... et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent. ibid. p. 136.

Ähnlicher als diese Bemerkung ist der Rousseauschen Auffassung diejenige, die Montesquieu zu Beginn von „De l'esprit des lois“ vertritt. Montesquieu kennt wie Rousseau nur einen Naturzustand des ungesellschaftlichen Menschen, dem unmittelbar der (historische) Gesellschaftszustand folgt: vgl. das 2. und 3. Kapitel des 1. Buches: „Des lois de la nature“ und „Des lois positives“. Avant toutes ces lois, sont celles de la nature, ainsi nommées, parce qu'elles dérivent uniquement de la constitution de notre être. Pour les connaître bien, il faut considérer *un homme avant l'établissement des sociétés*. Les lois de la nature seront celles qu'il recevrait dans un état pareil. (231) III, 94. Montesquieu polemisiert denn auch wie Rousseau gegen die Ansicht von Hobbes, daß die Menschen im Naturzustand sich gegenseitig zu unterjochen suchen und so im ständigen Kampfe miteinander liegen, und behauptet, ebenfalls wie Rousseau, der Kriegszustand setze die Bildung von Staaten voraus. Die gegenseitigen Beziehungen der Naturmenschen sieht er gänzlich unter dem Modell des tierischen Miteinanderlebens: Furcht, die sie voneinander fernhält, „die Lust, die ein Tier bei der Begegnung mit einem Tier der gleichen Art empfindet“, und der Geschlechtstrieb, die sie einander nähern.

Daß damit Rousseaus Grundanschauung, daß der Naturzustand sowohl Ausgangspunkt wie Norm der weiteren Entwicklung sei, unvereinbar ist, liegt auf der Hand. Es wäre ja auch ganz unsinnig, den Fortschritt über diesen „Tierzustand“ hinaus als „Entartung“ zu kennzeichnen, wie dies Rousseau im 2. Discours tut.

Diese Abweichung von der gesamten Anschauung seiner Zeit ist zu auffallend, als daß sie nicht einer Erklärung bedürfte. Was hat, so haben wir uns daher zu fragen, ihn zu dieser seiner These veranlaßt? Man könnte zunächst antworten, daß auch hier der genetische Gesichtspunkt leitend sei. Die Vertragstheorie erklärte zwar die Entstehung des Staates, aber nicht der Gesellschaft; diese setzte sie vielmehr als gegeben voraus. Es lag daher im Wesen der genetischen Methode, auch dieses gesellschaftliche Zusammenleben als geworden zu verstehen, und das war nur möglich, wenn man noch weit unter die Schichten vorstieß, die sowohl die Naturrechtslehrer wie die Völkerkundler als den menschlichen Primitivzustand geschildert hatten. „Ich habe geglaubt, bis zu den Wurzeln graben zu müssen“⁵, sagt er in bezug auf ihre, wie er glaubt, oberflächliche Darstellung. Wenn die zentralen Vorstellungen von Recht und Unrecht, wenn die wesentlichen moralischen Gefühlsbindungen wie die der Familie oder des Stammes, wenn das Gefühl für Eigentum und Besitz, wenn Arbeit, Sprache und Sitte oder gar die dies menschliche Miteinanderleben bestimmenden Gefühle, wie Liebe, Eifersucht, Neid, Ehrgeiz, Habsucht usw., bereits im Naturzustand vorhanden sind, dann verfehlt dieser als Konstruktion gerade seinen wesentlichen Zweck: die Phänomene des menschlichen Lebens durch eine hypothetische Genese verständlich zu machen. Den Menschen genetisch verstehen, heißt offenbar in erster Linie: seine Gesellschaftlichkeit als geworden begreifen. Ob das möglich ist, ist eine andere Frage; die Frage selbst wird jeder philosophischen Anthropologie, die sich um den Ursprung des Menschseins bemüht, als Aufgabe neu gestellt sein.

⁵ Vaugh. I, 166; vgl. das Motto des Buches!

Wenn nun freilich Rousseau in ermüdender Wiederholung den bisherigen Theoretikern des Naturzustandes den Vorwurf macht, alles, was sie über Lebensart und Mentalität des Naturmenschen sagten, entspreche den Vorstellungen des gesellschaftlichen Menschen, so scheint dies eine billige *petitio principii*, da er uns ja den Beweis für Tatsächlichkeit der einzelgängerischen Existenz des Urmenschen schuldig bleibt. Dieser Anschein aber verschwindet, wenn man die Beweisführung umkehrt und nicht, wie es Rousseau anscheinend tut, vom einzelgängerischen Leben auf die primitive Mentalität, sondern von der Mentalität auf das Leben schließt. Tatsächlich geht es Rousseau viel mehr um die Psychologie als um die Soziologie des Naturmenschen. Das wird sehr deutlich, wenn man zum 2. Discours die ungefähr gleichzeitigen Quellen, vor allem die fragmentarische Schrift „L'état de guerre“, heranzieht⁶. Die Beschreibung, die Rousseau dort vom Naturmenschen gibt, entspricht zwar durchaus der im 2. Discours, legt aber den Akzent viel stärker auf das Psychologische. Nehmen wir Rousseaus psychologische Anschauungen im allgemeinen hinzu, dann erscheint uns das Bild, das er von der Mentalität des Naturmenschen entworfen hat, als das genaue Spiegelbild dessen, was ihm auch sonst im menschlichen Leben als ursprünglich und natürlich erschien, nur haben wir selbstverständlich von allen höheren seelischen Regungen abzusehen.

Zwei Charakterzüge treten besonders hervor: die Unabhängigkeit und die Bequemlichkeit. Als Rousseau am Ende des 2. Discours abschließend die beiden konträren Sinnesweisen, die des primitiven und die des zivilisierten Menschen, gegenüberstellte, legte er den Akzent gerade auf den Gegensatz von Müßiggang und Betriebsamkeit. Er stützte sich dabei nicht nur auf die Konstruktion vom einzelgängerischen Wilden, sondern auch auf die Erfahrung mit den Naturvölkern, die zwar bereits im gesellschaftlichen Zustande leben, aber gewissermaßen erst in dessen Vorstadium, wo die Vergesellschaftung noch nicht so weit vorgeschritten ist, daß der einzelne seine wirtschaftliche und seelische Unabhängigkeit verloren habe. Der Leser, so schließt Rousseau seine Ausführungen über die Entwicklung der Ungleichheit, wenn er den Abstand sieht, der den Menschen der einen von dem der anderen Menschheitsepoche trennt, begreift, „daß die menschliche Seele und die menschlichen Leidenschaften gewissermaßen ihre Natur verändert haben . . .“, er begreift, warum der ursprüngliche Mensch Schritt um Schritt verschwunden ist, derart, daß die menschliche Gesellschaft

⁶ Es ist nicht sicher auszumachen, wann Rousseau sie geschrieben hat. Vaughan spricht sich mit Vorbehalt für die Zeit kurz vor der Veröffentlichung des 2. Discours aus, also etwa 1753 bis 1755 (I, 284). Seine Vermutung scheint mir durch einen Passus in der Anmerkung i des 2. Discours bestätigt zu werden, aus der hervorgeht, daß Rousseau damals diese Schrift bereits geschrieben hatte: Je ne répéterai point ici sur la *guerre* ce que j'en ai dit ailleurs. Vaugh. I, 204.

heute in den Augen des Weisen nur noch eine Sammlung künstlicher Menschen und unctioner Leidenschaften bildet . . . Was uns darüber die Reflexion lehrt, wird voll bestätigt durch die Erfahrung: der primitive und der zivilisierte Mensch sind im Grunde ihres Herzens und in ihren Neigungen derart verschieden, daß, was des einen höchstes Glück ausmacht, den andern zur Verzweiflung bringen müßte. Der erste strebt nur nach Ruhe und Freiheit; er will nur leben und müßig bleiben . . . der Bürger dagegen, immerzu tätig, schwitzt, rührt sich und rackert sich ab, nur um stets neue und noch mühevollere Arbeiten sich aufzuladen; er arbeitet bis zum Tode, ja stürzt sich förmlich in ihn hinein, nur um leben zu können, oder er verzichtet überhaupt auf das Leben, um unsterblich zu werden . . . Welch Schauspiel für einen Kariben, die dornige und doch so beneidete Arbeit eines europäischen Ministers! Wieviel lieber möchte dieser bequeme Wilde tausendmal den Tod leiden, als die Qual eines solchen Lebens zu dulden . . . Um aber begreifen zu können, was eigentlich das Ziel all dieser Mühen ist, müßten die Worte ‚Macht‘ und ‚Ansehen‘ für ihn irgendeinen Sinn besitzen.“⁷

Diese Wertung der Faulheit als „natürlich“ hat also Geltung nicht nur für das kulturgeschichtliche, sondern auch für das moralpsychologische System Rousseaus. Als Untergrund, so glaubt er, lebt auch im zivilisierten Menschen noch die Mentalität des Naturmenschen, und die „Künstlichkeit“ der gesellschaftlichen Mentalität erweist sich gerade darin, daß sie niemals die natürlichen Neigungen gänzlich auszurotten vermag. „Alle Menschen sind natürlicherweise faul“, sagt Rousseau in den Dialogues⁸ und betont dabei auch seine eigene Scheu vor disziplinierter und regelmäßiger Arbeit. Fichte hatte also so Unrecht nicht, wenn er gerade diesen Zug als ein Wesensmerkmal des Rousseauschen Menschenbildes hervorhob und angriff⁹. (Unrecht freilich mit seiner Behauptung, dieser Zug beherrsche ausschließlich die Erziehung Emils¹⁰.) Die natürliche Bequemlichkeit geht im übrigen Hand in Hand mit der Bedürfnislosigkeit. „Der Mensch will sein Wohlbefinden und alles, was dazu beiträgt: das ist unbestreitbar. Aber dieses Wohlbefinden beschränkt

⁷ Vaugh. I, 195.

⁸ *Tous les hommes sont naturellement paresseux*, leur intérêt même ne les anime pas, et les plus pressants besoins ne les font agir que par secousses; mais à mesure que l'amour-propre s'éveille, il les excite, les pousse, les tient sans cesse en haleine, parce qu'il est la seule passion qui leur parle toujours: c'est ainsi qu'on les voit tous dans le monde. Dial. II, H.IX, 225. *Il est inconcevable à quel point l'homme est naturellement paresseux*. On dirait qu'il ne vit que pour dormir, végéter, rester immobile; à peine peut-il se résoudre à se donner les mouvements nécessaires pour s'empêcher de mourir de faim. Rien ne maintient tant les sauvages dans l'amour de leur état que cette délicieuse indolence. *Les passions qui rendent l'homme inquiet, prévoyant, actif, ne naissent que dans la société*. Essai sur l'origine des langues, ch. IX, H. I, 388 Anm. 1.

⁹ „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ (1794), 5. Vorl. Werke, hrsg. von F. Medicus, Bd. I, p. 269 ff.

¹⁰ *ibid.* p. 272—273.

sich natürlicherweise auf das physisch Notwendige; denn ist seine Seele gesund und leidet sein Körper nicht, was fehlt ihm, um seinem Wesen gemäß glücklich zu sein? Wer nichts hat, begehrt wenig; wer niemandem befiehlt, hat wenig Ehrgeiz. Aber das Überflüssige, das weckt die Begehrlichkeit; je mehr man bekommt, desto mehr wünscht man.“¹¹ Da ist weiterhin die Gutmütigkeit; dem natürlichen Menschen sind Rache- und Ehrgefühl unbekannt; er ist nicht nachtragend, wie denn alle unangenehmen Erlebnisse rasch aus seinem Gedächtnis verschwinden¹². Kein Wunder daher, meint Rousseau, daß etwa auftauchende Streitigkeiten schnell vorübergehen¹³. Da ist der Mangel an Einbildungskraft, welche ja erst all die Phantasiebedürfnisse schafft und Neigungen und Gelüste zu gewaltigen Leidenschaften aufbläht¹⁴. Kurzum, es ist eine ganze Psychologie der natürlichen Mentalität, der wir bei ihm begegnen. Nur hat Rousseau sich nie ausführlich und in größerem Zusammenhang darüber ausgelassen; er hat kein System der Affekte entwickelt wie Descartes und Spinoza, auch nicht in der lockeren Form der „Moralisten“, geschweige denn, daß er im Sinne der damals aufkommenden wissenschaftlichen Psychologie die einzelnen seelischen Fähigkeiten und ihre Beziehungen exakt analysiert hätte.

3. Daß aber hinter Rousseaus Klassifizierung in „natürliche“ und „unnatürliche“ Gefühle und Strebungen ein klarer systematischer Gedanke steht, läßt sich nicht leugnen. Sieht man nämlich genauer zu, dann ordnen sich alle von Rousseau dergestalt klassifizierten Gefühle unter einem obersten Gesichtspunkt, ob sie nämlich, wie er sagt, „absolut“ oder „relativ“ sind. Die letzteren entstehen als Reaktion, leben aus einer Beziehung oder einem Widerstreit. Alle Leidenschaften und also das ganze Streben des Menschen stammt nach Rousseau aus der „Selbstliebe“; denn in ihm wirkt der Drang des Lebendigen, sich zu erhalten, zu genießen, glücklich zu sein. Aber die „natürlichen“ Gefühle sind selbstsüchtig in dem naiven Sinne, in dem ein Hungriger mit seiner eigenen Sättigung, ein Genießender mit seiner Lust beschäftigt ist; die andern aber sind, wie wir auch sagen können, „egoistisch“, sofern der Egoist gerade der Mensch ist, der der Gesellschaft bedarf, deren

¹¹ L'état de guerre, Vaugh. I, 306.

¹² Cette humeur indolente et voluptueuse, se fixant toujours sur des objets riants, le détournerait par conséquent des idées pénibles et déplaisantes. Les souvenirs douloureux s'effaceraient très promptement de son esprit ... Dial. II; H. IX, 209.

¹³ ... ils regardaient les violences qu'ils pouvaient essuyer comme un mal facile à réparer, et non comme une injure qu'il faut punir. Disc. sur l'inégalité, Vaugh. I, 163. ... comme l'orgueil ne se mêle pas du combat, il se termine par quelques coups de poing; le vainqueur mange, le vaincu va chercher fortune, et tout est pacifié. p.203.

¹⁴ Vgl. im 2. Discours über *l'amour moral* Vaugh. I, 164, und über das Erwachen der Eifersucht als Folge der seelischen Liebe p.174.

Bezugs- und Mittelpunkt er ist¹⁵. Ein Robinson kann nicht egoistisch handeln und fühlen. Rousseau hat den Unterschied der beiden Haltungen mit den Begriffen *amour de soi* (Selbstliebe) und *amour-propre* (Eigenliebe) gekennzeichnet¹⁶. Beide Leidenschaften gelten ihm aber nicht als gleich ursprünglich, sondern die zweite entstammt der ersten als ihre Verkehrung.

Diese Unterscheidung scheint mir in ihrem Ursprung viel traditioneller, als es zunächst den Anschein hat. Sie zeigt nämlich eine verblüffende Verwandtschaft mit der Psychologie des christlichen Eudämonismus, die von Augustin und Thomas ausgebildet, das abendländische Menschenbild bis tief in das 18. Jahrhundert bestimmt hat. Nach dieser Auffassung erklärt sich alles Streben der menschlichen Seele aus dem ihr von Gott eingepflanzten Drang zum Glück, jener „Liebe“, von der Augustin sagt, daß sie den Menschen wie sein Schwergewicht ziehe, sei es, der rechten Ordnung gemäß „nach oben“, zu seinem Schöpfer und also zu seinem Heile, sei es „nach unten“, zur Kreatur — dem eigenen Ich, den Gütern der Welt oder den Mitmenschen — und also zu ihrem Unheil. Die Theologen der späteren Zeit haben diese kreatürliche Liebe ohne Bedenken mit der natürlichen Selbstliebe identifiziert, welche die Quelle alles menschlichen Strebens und aller menschlichen Leidenschaften sei, und kamen damit mit den Psychologen trefflich überein, denen das Streben nach Lust und das Vermeiden der Unlust als das einzig wirksame seelische Motiv galt. So beispielsweise Abbadié: *L'amour de nous-même est le principe de toutes nos affections naturelles*. Car si nous désirons, si nous craignons, si nous espérons, c'est toujours par l'amour de nous-même. L'art de se connaître II, ch. VII, (169) p. 248. Genauso *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, Sect. I, ch. XI, (168) p. 71, hier als *amour de soi-même* bezeichnet. Diese an sich unschuldige Selbstliebe wird verdorben, wenn sie sich zu den Kreaturen, und „heiligt“, wenn sie sich zu Gott wendet, p. 247. Auf eine andere Herkunft des Begriffs „Selbstliebe“, nämlich aus der stoischen Philosophie, hat

¹⁵ Vgl. hierzu K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928, § 18: „Die Problematik des sogenannten Egoismus und Altruismus“. „Selbstsüchtigt wie selbstlos-sein ist eine Weise des zu-anderen-seins“ (p. 73). Löwith zieht daraus, ganz im Sinne Rousseaus, die Konsequenz, daß das naiv ichbefangene Kind gerade nicht „egoistisch“ i. e. S. sei. „Die Selbstverständlichkeit, mit der ein Kind gegen seine Mitwelt anspruchsvoll und rücksichtslos sein kann, dieser kindliche Egoismus hat im Unterschied zu dem des Erwachsenen . . . keine eigentlich egoistische Bedeutung. Weil für das Kind zugleich mit seiner eigenen Selbständigkeit auch die des Anderen noch gar nicht deutlich da ist, vermag es weder ausgesprochen egoistisch noch altruistisch zu sein“ (p. 74).

¹⁶ Woher Rousseau die beiden Begriffsworte genommen hat, darüber sind die verschiedensten Vermutungen geäußert worden. Höffding und Masson haben auf Vauvenargues hingewiesen: *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1749), XXIV „De l'Amour-propre et de l'Amour de nous-mêmes“ (245) I, 47 ff. Den Text von Vauvenargues, sagt Masson (Prof. p. 165), hat sich Rousseau in einem seiner Notizhefte abgeschrieben. Inhaltlich freilich stimmt die Unterscheidung, die Vauvenargues trifft, nur wenig mit der von Rousseau überein. Vauvenargues beruft sich bei seiner Unterscheidung der beiden Termini übrigens auf andere Autoren, setzt also den Sprachgebrauch voraus. Dem entspricht eine Bemerkung bei Abbadié: *L'usage de notre langue est heureux en ceci, car elle nous fait distinguer entre l'amour propre et l'amour de nous-même* (168) p. 236. Auch Marie Huber setzt die Unterscheidung als bekannt voraus; sie scheint mir übrigens sachlich am meisten mit Rousseau übereinzustimmen: *Ici paraît assez sensiblement la différence de l'amour-propre ou de l'amour faux, à l'amour de soi-même bien entendu*. C'est que . . . celui là méconnaissant le vrai bien, n'est satisfait que lorsqu'il se flatte d'une distinction particulière. La raison de cela, c'est que ce faux amour de soi est avide, non du bien même, mais de l'estime qu'il s'attire. *Religion essentielle Lettre XXX*, (217) II, 102. Burgelin, der (24) p. 257, Anm. 3, noch andere Quellen anführt, schließt, was den Sprachgebrauch anbetrifft, mit Recht: C'est donc un lieu commun.

Weinstock hingewiesen (163) p. 260. Ich bin nicht in der Lage, die Verflechtungen, die diese stoische mit der christlichen Tradition, gewiß lange vor Rousseau, eingegangen sein mag, nachzuprüfen. Die Rückführung aller menschlichen Gefühle und Strebungen auf die „Selbstliebe“ als solche war im übrigen bei den Moralisten, seit Rochefoucauld, ein Gemeinplatz. Es kommt in jedem Falle darauf an, was der einzelne Autor unter diesem vagen und vieldeutigen Begriff versteht. Wesentlich für Rousseau ist denn auch gar nicht so sehr dieser Begriff als solcher, sondern die *Scheidung*, die er in ihm vornimmt (Selbstliebe — Eigenliebe). Nur da wo diese Scheidung eine ähnliche Rolle spielt wie bei ihm, darf man m. E. von einer Verwandtschaft sprechen und einen ideengeschichtlichen Zusammenhang konstruieren. Das scheint mir, wie ich zu zeigen versucht habe, für den christlichen Eudämonismus zuzutreffen, so verschieden gewiß die Norm ist, nach der hier geschieden wird.

Der Unterschied zur traditionellen Theorie des Begehrens liegt vor allem darin, daß Rousseau das Kriterium zwischen rechtem und unrechtem Begehren nicht im Gute sieht, das begehrt wird, sondern in der Art und Weise des *voluntativen Aktes* selbst, ob, wie ich sagte, das begehrende Subjekt „geradlinig“ seine Befriedigung sucht oder auf dem Umweg über die Achtung der Mitmenschen.

Aus dieser veränderten Blickrichtung ergibt sich zuweilen auch eine andere Wertung. Ein seelischer Akt wie der sinnliche Genuß beispielsweise, der in der idealistischen und christlichen Ethik entschieden abgewertet ist, wird in Rousseaus neuer Sicht rehabilitiert. Die traditionelle Verurteilung des sinnlichen Genusses erfolgte folgerichtig aus dem Prinzip der Güterethik: weil sein *Gegenstand* ein minderwertiger ist. Nur das höchste Gut, Gott, darf nach der bekannten Formel Augustins von uns „genossen“, alle anderen dürfen von uns nur „gebraucht“ werden. Für Rousseau aber ist das Genießen natürlich und gut, weil es ein „absolutes“ Gefühl ist, in welchem das Ich sich seines eigenen Daseins freut. Der recht Genießende genießt für sich selbst und ohne Rücksicht auf die Meinung der anderen; in der Beziehung gibt es zwischen „hohen“ und „niederen“ Genüssen keinen Unterschied (vgl. zum Genuß S. 238 ff.).

So bedeutsam Rousseaus Gesichtspunkt für die Ethik, so bedeutsam ist er auch für die Psychologie. Die Annahme, daß gewisse Gefühle und Strebungen, obwohl allgemein verbreitet, dennoch nicht ursprünglich und „natürlich“, sondern reaktiv und „gebrochen“ sind, erweist sich als ein Grundsatz von höchster Fruchtbarkeit. Er ermöglicht nämlich ein Verständnis dieser Aktarten, durch das mit deren Genese zugleich ihre innere *Widersprüchlichkeit* verständlich gemacht wird. Das Gesagte gilt z. B. vom Haß und allen seinen Derivaten. Daß der Mensch bei Vorstellungen verweilt, die ihm wehe tun, und so seine eigene Seele verbittert und vergiftet, das bedeutet doch offensichtlich eine Verkehrung des ursprünglichen Dranges zum Glück¹⁷. Dasselbe gilt auch vom *Geltungsstreben*. Gerade hier lag es nahe, einen naturgegebenen Drang anzunehmen, einen Urtrieb,

¹⁷ Vgl. die Zitate S. 124.

der höchstens zu mäßigen oder in nützliche Bahnen zu lenken sei. Dies tat beispielsweise Hobbes. Rousseau hat ihm gegenüber betont, das Geltungsstreben sei gerade nicht spontan, sondern reaktiv und reflexiv und daher unnatürlich. Denn der Geltungssüchtige verhält sich zu sich selbst über die anderen und verliert dabei nicht nur das natürliche Verhältnis zu sich selbst, sondern auch zu den Sachen. Letzteres zeigt sich z.B. am Erkenntnisstreben. Schon im 1. Discours hatte Rousseau auf die Rolle hingewiesen, die dem Geltungsstreben beim üblichen Wissenschaftsbetrieb zufällt. Im „Glaubensbekenntnis“ verdichtet sich dann diese Kritik zu der Behauptung, den „Philosophen“ sei letztlich nur daran gelegen, sich zu „distinguieren“¹⁸. Schließlich wird es für ihn zur unumstößlichen Maxime: Will man die Wahrheit um ihrer selbst willen, muß man sie für sich allein suchen¹⁹. Jede Öffentlichkeit zerstört auch hier das reine und ursprüngliche Streben des Menschen.

Geltungsstreben und Haß sind in Rousseaus psychologischem System die beiden Grundleidenschaften der „Eigenliebe“, welche zwei jeweils verschiedene Arten der Gefühls„relativität“ repräsentieren: das Vergleichen mit anderen und den Widerspruch zu anderen. In beiden Weisen verhaftet und verliert sich das Ich an das Nichtich. Dem Geltungsstreben kann man zwanglos Neid, Eifersucht, Eitelkeit, Ehrgeiz, Geldgier, Machtwille usw. zuordnen, dem Haß Rachsucht, Wut, Bitterkeit, Angst usw. Sie alle stehen im Gegensatz zur Liebe, verstanden als einer „geradlinigen“ Seelenbewegung, in der das Ich nicht reflektierend auf sich zurückkommt, sondern sich, so könnte man sagen: aus-lebt. Burgelin hat diese Haltung treffend als *expansion* gekennzeichnet²⁰. Derart ist die Freude am Dasein, die Freude am Schönen, das Streben nach der Wahrheit, die dichterische Einbildungskraft (insbesondere soweit sie sich mit anziehenden und erfreulichen Gestalten und Bildern beschäftigt)²¹ und schließlich das eigentlich soziale Gefühlsleben:

¹⁸ OÙ est celui, qui, dans le secret de son cœur, se propose un autre objet que de se distinguer? Pourvu qu'il s'élève au-dessus du vulgaire, pourvu qu'il efface l'éclat de ses concurrents, que demande-t-il de plus? *L'essentiel est de penser autrement que les autres*. Chez les croyants il est athée, chez les athées is serait croyant. Prof. p.57—59.

¹⁹ Pour moi, quand j'ai désiré d'apprendre c'était pour savoir moi-même et non pas pour enseigner; j'ai toujours cru qu'avant d'instruire les autres il fallait commencer par savoir assez pour soi, et de toutes les études que j'ai tâché de faire en ma vie au milieu des hommes, il n'y en a guère que je n'eusse faites également seul dans une île déserte où j'aurais été confiné pour le reste de mes jours. *Rév. III*; R. p. 34. Der Maxime, daß man für sich allein erkennen soll, entspricht die andere, daß man für sich allein schreiben: sie befolgt Rousseau in den *Réveries*, und zwar in bewußtem Gegensatz zu den *Memoiren Montaignes*: Je n'écris mes rêveries que pour moi. *Rév. I*; R. p. 15; vgl. auch p. 173.

²⁰ Vgl. (24) p.149 ff. Er zitiert dazu folgende Stelle aus dem *Émile*: Dans l'état de faiblesse et d'insuffisance, le soin de nous conserver nous concentre au-dedans de nous; dans l'état de puissance et de force, le désir d'étendre notre être nous porte au-delà, et nous fait élaner aussi loin qu'il nous est possible. *Ém. III*, p. 138.

²¹ Vgl. Rousseaus Anmerkung am Schluß der „Nouvelle Héloïse“, M. IV, 339.

Mitgefühl, Freundschaft und geschlechtliche Liebe, die Liebe zur Tugend, zum Vaterland, zur Menschheit.

„Man darf nicht die Eigenliebe (*amour-propre*) mit der Selbstliebe (*amour de soi-même*) verwechseln, zwei Leidenschaften, die sich durch ihre Natur und ihre Wirkungen sehr voneinander unterscheiden. Die Selbstliebe ist ein natürliches Gefühl, das jedes Tier dazu antreibt, über seine Selbsterhaltung zu wachen, und das im Menschen, durch die Vernunft geleitet und das Mitleid umgeformt, die Menschlichkeit und die Tugend hervorbringt. Die Eigenliebe ist nur ein relatives Gefühl, künstlich und in der Gesellschaft entstanden, das jedes Individuum antreibt, sich selbst wichtiger zu nehmen als alles andere; denn alles Böse, was sich die Menschen gegenseitig antun, gibt ihnen die Eigenliebe ein, und sie ist die eigentliche Quelle der Ehre.“ *Disc. sur l'inégalité*, Anm. o, Vaugh. I, 217. „Die Quelle unserer Leidenschaften, Ursprung und Prinzip aller anderen, die einzige, die mit dem Menschen geboren wird und ihn niemals verläßt, solange er lebt, ist die Selbstliebe (*amour de soi*), eine ursprüngliche, eingeborene, jeder anderen vorangehende Leidenschaft und von der die anderen, in einem gewissen Sinne, nur Modifikationen sind . . . Die Selbstliebe ist stets gut, stets der Ordnung gemäß. Da jeder speziell mit seiner eigenen Erhaltung beauftragt ist, so ist und muß es seine erste und wichtigste Sorge sein, ununterbrochen darauf zu achten; und wie sollte er so darauf achten, wenn er nicht daran das größte Interesse nähme?“ *Émile IV*, p. 182. „Die Selbstliebe, die nur uns selbst im Auge hat, ist zufrieden, sobald unsere wahren Bedürfnisse befriedigt sind; aber die Eigenliebe, die sich vergleicht, ist niemals zufrieden und kann es nicht sein, weil dieses Gefühl nicht nur darin besteht, daß wir uns den anderen vorziehen, sondern zugleich verlangen, daß sie uns sich vorziehen; das aber ist unmöglich.“ *ibid.* p. 183. So gehören *amour de soi* und *besoin de nécessité*, *amour-propre* und *besoin de fantaisie* zusammen.

Etwas anders stellt Rousseau den Unterschied in den *Dialogues* dar. „Die ursprünglichen Leidenschaften, die alle direkt auf unser Glück abzielen, beschäftigen uns nur mit den Gegenständen, die sich darauf beziehen, und sind, da sie nur die Selbstliebe zum Prinzip haben, alle ihrem Wesen nach liebend und sanft; aber, wenn sie von ihrem Gegenstand durch Hindernisse abgelenkt werden, so beschäftigen sie sich mehr mit dem Hindernis, um es zu beseitigen, als mit dem Gegenstand, um ihn zu erreichen, und so verändern sie ihre Natur und werden zornig und gehässig, und so kommt es, daß die Selbstliebe, die ein gutes und absolutes Gefühl ist, Eigenliebe wird, d. h. ein relatives Gefühl“ — *Dial. I, H. IX*, 107. Die gleiche Unterscheidung wiederholt Rousseau in bezug auf die *sensibilité*: *L'action positive ou attirante est l'œuvre simple de sa nature qui cherche à étendre et à renforcer le sentiment de notre être; la négative ou repoussante, qui comprime et rétrécit celui d'autrui, est une combinaison que la réflexion produit. De la première naissent toutes les passions aimantes et douces; de la seconde toutes les passions haineuses et cruelles. Dial. II, H. IX*, 196. Und in bezug auf die *imagination*: *Les hommes livrés à l'amour-propre et à son triste cortège ne connaissent plus le charme et l'effet de l'imagination. Ils pervertissent l'usage de cette faculté consolatrice: au lieu de s'en servir pour adoucir le sentiment de leurs maux, ils ne s'en servent que pour l'irriter. Plus occupés des objets qui les blessent que de ceux qui les flattent, ils voient partout quelque sujet de peine, ils gardent toujours quelque souvenir attristant . . . ibid.* p. 203.

4. Nun wird verständlich geworden sein, welche Bedeutung der psychologische Hintergrund für Rousseaus Theorie vom Naturzustande hat. Die mehr oder weniger müßige Frage, ob der Urmensch als Einzelgänger oder als ein gesellschaftliches Wesen gelebt habe, verschwindet hinter der uns alle angehenden Frage, welches die ursprünglichen Gefühle und Strebungen der menschlichen Seele sind: diejenigen, die der Mensch durch und in bezug auf

sein gesellschaftliches Miteinanderleben entwickelt, oder diejenigen, die seinem ichhaften Bedürfnis nach Selbstbefriedigung oder seinem Drang der „expansion“ entspringen. Rousseaus Überzeugung, daß die gesellschaftlichen Gefühle und Interessen des Menschen nicht ursprünglich seien, schließt zudem die andere in sich ein, daß sie „zweideutig“ sind, voll von einer Spannung, ja belastet mit einem Konflikt, der als der bekannte Konflikt von Individuum und Gemeinschaft nur begrifflich ist, wenn er als ein inner-seelischer, nämlich der von „absolutem“ und „relativem“ Ich verstanden wird. Mit dieser Auffassung aber von dem wesentlich problematischen Charakter aller sozialen Gefühle und Verhaltensweisen und der unaufheb- baren Spannung zwischen dem sich selbst genügenden Ich und seinen sozialen Beziehungen und Bindungen, trat er in Gegensatz zu der herrschenden Anschauung seiner Zeit, die gerade die innere Übereinstimmung von Ichinteresse und Sozialinteresse behauptete und die Überzeugung vertrat, „daß die natürlichen Egoismen der einzelnen notwendig das soziale Ganze erzeugen müssen“ (Reiche)²². Wir können dies das Dogma von der natürlichen sociabilité nennen; wir finden es als selbstverständliche, keiner Begründung bedürftige Behauptung ebenso bei den Staatsphilosophen wie bei den Moralphilosophen jener Zeit. Was für Rousseau ein kaum lösbares Problem war: wie der Mensch mit seinen Naturtrieben zu einem gesellschaftlichen Leben findet und wie er als gesellschaftliches Wesen existieren kann, ohne ständig mit sich selbst in Widerspruch zu geraten, das erschien hier als fraglose Selbstverständlichkeit.

So trat diese Anschauung in ihrer ganzen selbstsicheren Arroganz Rousseau in dem Briefe entgegen, in dem Bonnet unter dem Pseudonym „Philopolis“ seinen großen Landsmann kritisierte: „Was mich anbetrifft, so... beschränke ich mich darauf, ihm vorzuschlagen, einem ganz einfachen Gedanken nachzugehen, der mir alles Wesentliche der Frage zu enthalten scheint: Alles, was unmittelbar aus den Fähigkeiten des Menschen hervorgeht, muß es nicht als aus seiner Natur hervorgehend angesehen werden? Nun ist es doch leicht darzutun, daß der Gesellschaftszustand unmittelbar aus den Fähigkeiten des Menschen hervorgeht... Wenn also der Gesellschaftszustand den Fähigkeiten des Menschen entspringt, so ist er auch dem Menschen natürlich.“²³ Diese unkritische Gleichsetzung der gesellschaftlichen Fähigkeiten des Menschen — und eben dies verstand man ja unter seiner *sociabilité* — mit seiner ursprünglichen Natur erscheint mir typisch für die gesamte Moral- und Sozialphilosophie jener Zeit und als der eigentliche Widerpart von Rousseaus These.

²² (123) p. 53.

²³ Brief von Philopolis im Oktoberheft 1755 des „Mercure de France“; (176) p. 72.

Die Ethik der *sociabilité* läßt sich in zwei Sätzen zusammenfassen:

a) Das recht verstandene Eigeninteresse oder die „aufgeklärte Selbstliebe“ fällt zusammen mit dem Gemeininteresse und der Achtung, die der Einzelne in der Gemeinschaft genießt;

b) das Wohl des Menschengeschlechts ist Ziel und Maß sittlichen Handelns.

Zu a): „Es steht außer Zweifel, daß kein natürliches oder positives Gesetz uns verpflichtet kann, die anderen mehr zu lieben als uns selbst; dieser Heroismus, falls man eine absurde Anschauung so nennen kann, liegt nicht im menschlichen Herzen. Aber die aufgeklärte Liebe zu unserm eigenen Glück zeigt uns als Güter, die allen anderen vorzuziehen sind, den Frieden mit uns selbst und die Zuneigung unserer Mitmenschen... Folglich ist die aufgeklärte Selbstliebe das Prinzip jedes moralischen Opfers.“ D'Alémbert, *Éléments de philosophie*, (170) I, 213.

„Die Neigung zur Geselligkeit ist ein dem Menschen natürliches Gefühl, das durch die Gewohnheit verstärkt und durch die Vernunft weiterentwickelt wird... der Mensch ist gesellig, weil er das Wohlbefinden liebt und sich in einem Zustande der Sicherheit wohlfühlt... Alles beweist dem Menschen, daß das Leben in Gemeinschaft für ihn vorteilhaft ist; die Gewohnheit läßt ihn daran festhalten, und er fühlt sich unglücklich, sobald er des Beistandes von seinesgleichen beraubt ist. Das ist das wahre Prinzip der Neigung zur Geselligkeit.“ Holbach, *De la politique naturelle*, nach Hazard (146) p. 242.

„Man muß zugeben, daß es der Kreatur so natürlich ist an dem allgemeinen Wohl seiner Art mitzuarbeiten wie einer Pflanze ihre Frucht hervorzubringen.“ Diderot, *Essai sur le mérite de la vertu* (1745), (195) I, 65. Kein Mensch kann gut genannt werden, der „durch seine Einsamkeit und seine Untätigkeit direkt auf den Untergang seines Geschlechtes hinarbeitet“. *ibid.* p. 25. Wie bezeichnend die Anmerkung, die Diderot hinzufügt: *Divin anachorète, suspendez un moment la profondeur de vos méditations et daignez détromper un pauvre mondain et qui se fait gloire de l'être!* Ausführlich spricht Diderot vom „ungesellschaftlichen Menschen“, der durch Unzufriedenheit, Mißtrauen und schwarze Melancholie heimgesucht werde, ein Gegenstand des Abscheus aller Mitmenschen, ein Beispiel vollkommener Perversität (p. 67). „Dieser Mensch lebt in sich selbst wie in einer schrecklichen und wilden Wüste... Wenn es hart ist, aus seinem Vaterland verbannt zu sein und als Exilierter im fremden Lande leben zu müssen... was ist das im Vergleich zu dieser inneren Verbannung und dieser völligen Verlassenheit?“ Bekannt ist, wie tief sich Rousseau durch Diderots Wort gekränkt gefühlt hat, daß nur der böse Mensch die Einsamkeit liebe. Man sieht, das war kein zufälliges Wort, sondern der Refrain dieser Ethik. So gewiß Diderots moralische Anschauung auch noch von anderen Gesichtspunkten und Ideen bestimmt werden, z. B. naturalistischen, wie der Verteidigung der Sinnlichkeit, so gewiß ist es, daß der Gedanke der *sociabilité* der beherrschende und immer wiederkehrende ist. Vgl. hierzu auch Mesrobian, *Les conceptions pédagogiques de Diderot* (196) p. 56 ff. Er bringt eine Fülle gleichgerichteter Zitate, z. B. „La nature a rendu l'intérêt inséparable de l'intérêt général“. „L'homme insociable est un pervers“ (!). Besonders interessant ist in dieser Hinsicht der Enzyklopädieartikel *Société*, interessant nämlich, weil hier die Übereinstimmung mit den Anschauungen der Naturrechtslehre in pikanter Weise sichtbar wird: er stimmt nämlich seitenlang wortwörtlich mit Abschnitten aus Burlamaqui, *Principes du Droit naturel* (1748) überein (vgl. XVIII p. 130—138 der Ausg. Assézat mit § XI—XVII bei Burlamaqui). Die Quintessenz dieser Moral ist in den Worten zusammengefaßt: „Aus dem Prinzip der Sozibilität fließen wie aus ihrer Quelle alle Gesetze der Gesellschaft und alle unsere Pflichten gegen die anderen Menschen... Sie ist... das allgemeine Prinzip der gesamten Sittlichkeit und der ganzen bürgerlichen Gesellschaft (p. 134).“

Ebenso Voltaire: Jedermann hängt an der Achtung seiner Mitmenschen und fürchtet ihre Mißbilligung und Verachtung. Eben das nennt er das natürliche „Ehrgefühl“ des Menschen; „es ist dies vielleicht der wirksamste Zügel, mit dem die Natur der menschlichen Ungerechtigkeit steuert“. „Daher kommt jeder vernünftige Mensch zu

dem Schluß, daß es ganz offensichtlich in seinem eigenen Interesse liegt, ein ehrenhafter Mensch zu sein (250), XXXII, p. 75.

Zu b) Die *sociabilité* und die *lex naturae* sind im Grunde identisch. „Die Gesetze dieser Soziabilität oder die Maximén, die man befolgen muß, um ein angenehmes und nützliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu werden, sind das, was man die Naturgesetze nennt.“ „Das ist das Grundgesetz des Naturrechts: Jeder hat, soweit es von ihm abhängt, sich darum zu mühen, das Wohl der Gesellschaft insgesamt zu fördern und aufrechtzuerhalten.“ Pufendorf, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, trad. par Barbeyrac, Livre I, ch. III, § VIII u. IX (236) p. 147. Vgl. zur Idee der *sociabilité* bei den Naturrechtslehrern Derathé (112) p. 142 ff. Sehr gut über Rousseaus Ablehnung der „natürlichen“ Soziabilität Hubert (119) p. 92.

Diderot hatte sich in seinem 1735 erschienenen Enzyklopädieartikel über das Naturrecht einen Gesprächspartner erfunden, der als das Recht der Natur sein eigenes Interesse proklamierte. Er sucht nun diesen „raisonneur violent“ zu widerlegen, indem er dem Individuum das Recht abspricht, selbst über Recht und Unrecht zu urteilen, und die Frage vielmehr an das Menschengeschlecht verweist. Denn nur unter dem Gesichtspunkt des Wohles aller löse sich praktisch wie theoretisch die sittliche Frage. Wir werden sehen, wie Rousseau sich mit der Auffassung dieses Artikels auseinandersetzt.

Dieselbe Auffassung finden wir bei Voltaire. Indem er eine idealistische Begründung der Moral ablehnt — daß nämlich der sittliche Mensch das Gute um des Guten willen tue (*perseitas boni*) — gibt er als Begründung der Sittlichkeit allein ihren Nutzen für die menschliche Gesellschaft. *Le bien de la société est la seule mesure du bien et du mal moral.* ibid. p. 71.

Rousseau setzt dieser Ethik im 2. Discours freilich nicht eine andere Ethik entgegen — das tut er erst im *Émile* —, sondern er hält sich kritisch an ihre anthropologischen Grundlagen. Denn diese Ethik stand und fiel mit der Behauptung von der natürlichen Soziabilität des Menschen. Indem Rousseau diese Behauptung durch seinen radikaleren Naturbegriff ad absurdum führte, legte er die Grundlage für ein neues und tieferes Verständnis gerade auch des gesellschaftlichen Menschen.

5. Es ist nun leicht, der Kritik Rousseaus im einzelnen nachzugehen, besteht sie doch stets in den gleichen Argumenten, daß nämlich die Fähigkeiten, die man dem Naturmenschen zuschreibt, weder seiner Mentalität noch seiner Lebenslage angemessen sind.

Der Naturmensch hat Vernunft, sagt Pufendorf. Rousseau antwortet: die Vernunft entwickelt sich erst durch ihren Gebrauch, der Naturmensch aber hat weder Bedürfnis noch Gelegenheit, seine Vernunftkräfte zu gebrauchen. Und selbst wenn ein Einzelner Erkenntnisse gewonnen hätte, so müßten sich diese, ohne daß andere sie aufnehmen und weitergeben, alsbald wieder verlieren. Bildung setzt Tradition voraus^{23a}.

^{23a} Vous supposez, ainsi que ceux qui traitent de ces matières — nach Derathé (27) p. 15 die Naturrechtslehrer — que l'homme apporte avec lui sa raison toute formée, et qu'il ne s'agit que de le mettre en œuvre. Or, cela n'est pas vrai; car *l'une des acquisitions de l'homme, et même des plus lentes, est la raison.* Lettre à M. de Beaumont, H. III, 75. Si par hasard il faisait quelque découverte, il pouvait d'autant moins la communiquer qu'il ne reconnaissait pas même ses enfants. L'art périssait avec l'inventeur. Il n'y avait ni

Der Naturmensch besitzt Moral, sagten Pufendorf und Locke. Er besitzt ein moralisches Unterscheidungsvermögen, er trägt in seinem Geiste eingeschrieben das natürliche Sittengesetz, die *lex naturalis*²⁴. Rousseau antwortet: moralische Einsichten können sich erst mit der Bildung der Vernunft entwickeln²⁵. Im übrigen braucht der Naturmensch keine moralische Einsicht, denn er kennt nur physische Bedürfnisse, die zu befriedigen ebenso notwendig wie recht ist. Die Aufgabe der praktischen Vernunft ist es, die Kräfte des Menschen zu zügeln; der Naturmensch aber besitzt keine überflüssigen, die ausarten könnten: er ist faul und bequem, scheu und kennt kein Ehr- und Rachegefühl, das es zu bezwingen gälte (vgl. oben S. 118 ff.).

Locke hatte behauptet, Ehe und Familie gehörten zum Naturzustand, da die natürliche Sorge von Vater und Mutter für die noch unselbständigen Kinder beide für lange Zeit aneinanderbinde. Rousseau wendet ein, der Naturmensch sei jedes Liebesgefühls unfähig und völlig gleichgültig gegen den Geschlechtspartner²⁶, eine These, die er in einer langen Polemik gegen Locke zu behaupten sucht²⁷.

Wesentlich tiefer greift Rousseau in seiner Kritik an Hobbes. Scheinbar standen sich ja die beiden Anschauungen — die der Naturrechtslehrer und die von Hobbes — diametral entgegen. Jene sahen im Naturzustand einen, wenn auch noch ungesicherten, Zustand der Gemeinschaft, des Rechtes und Friedens, dieser sah in ihm nur Rechtlosigkeit und den Krieg aller gegen alle. Gleich zu Anfang seines Buches „*De cive*“ hatte er sich gegen das bekannte Wort von Aristoteles gewandt, daß der Mensch ein „gesellschaftliches Lebewesen“ sei, und das Vorhandensein eines angeborenen, naturhaften Gemeinschaftssinnes geleugnet²⁸. Rousseau lobt ihn deshalb: „Hobbes hat sehr wohl den Fehler all der modernen Definitionen des Naturrechts gesehen“²⁹, sagt er, um aber gleich hinzuzufügen, er sei auf entgegengesetzte Weise dem gleichen Fehler verfallen. Denn Hobbes hatte die gegenseitige Feindschaft der Naturmenschen

éducation, ni progrès. Disc. sur l'inégalité, Vaugh. I, 166. L'homme qui, privé du secours de ses semblables et sans cesse occupé de pourvoir à ses besoins, est réduit en toute chose à la seule marche de ses propres idées, fait un progrès bien lent de ce côté-là; il vieillit et meurt avant d'être sorti de l'enfance de la raison. Lettre à M. de Beaumont, *ibid.* Quelle utilité retirerait l'espèce de toute cette métaphysique, *qui ne pourrait se communiquer et qui périrait avec l'individu qui l'aurait inventée?* Disc. sur l'inég., Vaugh. I, 153.

²⁴ The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one ... Locke, *Of civil government* II, § 6; (226) V, 341.

²⁵ Avant l'âge de raison l'on ne saurait avoir aucune idée des êtres moraux ni des relations sociales. *Ém.* II, p. 56.

²⁶ Les mâles et les femelles s'unissaient fortuitement, selon la rencontre, l'occasion et le désir ... ils se quittaient avec la même facilité. Vaugh. I, 154.

²⁷ Note I, Vaugh. I, 213—216.

²⁸ *De cive*, 1. Kap. *Ad societatem ergo homo aptus, non natura, sed disciplina factus est.* (213) II, 158 Anm.

²⁹ Vaugh. I, 159.

vor allem auf ihr Geltungsstreben zurückgeführt³⁰; Rousseau hat es leicht, ihm nachzuweisen, daß jede Art von Geltungsstreben ein Bewußtsein von der Meinung der anderen und also das gesellschaftliche Zusammenleben voraussetzt. Was aber den Zustand des Krieges anbetrifft, mit dem Hobbes den Naturzustand identifiziert hatte, so gäbe es Kriege nur zwischen Staaten; erst deren Geltungsstreben und Machtwillen, erst die durch sie entfachten politischen Leidenschaften führen zu den erbitterten, dauernden und ausgedehnten Spannungen, die im Kriege ihre Entladung finden³¹. „Wir treten hier in eine neue Ordnung der Dinge ein“³², sagt er und in einem jener großartigen Paradoxa, deren Meister er war, faßt er gegen Hobbes seine Meinung zusammen: *La guerre est née de la paix, ou du moins des précautions que les hommes ont prises pour s'assurer une paix durable.*³³ Wir verstehen jetzt den methodischen Sinn von Rousseaus Argumentation. Nur wenn man bis an die Grenzen des Menschseins zurückgeht — und es ist allerdings zu fragen, ob Rousseau mit seinem Bilde des gemeinschafts-, sprach- und vernunftlosen Menschentieres sie nicht bereits erheblich überschritten hat —, ich sage: nur im Rückgang auf die denkbar tiefste Stufe des Menschseins wird uns unser eigenes Sein zum Problem: Zustände wie Krieg, Frieden, Gefühle wie Liebe und Haß, Geltungsstreben und Machtwillen, verlieren dabei den Charakter flacher Gegebenheit und enthüllen in sich eine eigene historische Tiefe, in der sie uns, wenn überhaupt, allererst verständlich werden. Die historische Tatsächlichkeit wird dabei zu einer Frage zweiten Ranges, wie Rousseau selber nachdrücklich betont hat (vgl. S. 101). Der eigentliche Sinn und die Beweiskraft seiner Hypothese liegt nicht im Historischen, sondern darin, daß sie uns befähigt, „über unsern gegenwärtigen Zustand richtig urteilen zu können“.

6. Man hat nun allerdings behauptet, Rousseau habe in dem Bilde des Naturmenschen und Naturzustandes mehr als dies, er habe darin so etwas

³⁰ „Der Mensch sucht von Natur die Menschen nicht als seine Genossen, sondern um von ihnen Ehre und Vorteil zu gewinnen“ (213) II, p. 159. „Alle seelische Lust aber besteht entweder in Ehre (gloria), d. h. der guten Meinung, die man von sich selber hat, oder in dem, was letztlich Ehre einbringt“ (p. 160). „Da nun alle seelische Lust und Fröhlichkeit darin besteht, daß man andere findet, denen man sich überlegen fühlen und so von sich selbst groß denken kann ... (p. 163).

³¹ Vgl. außer dem Fragment „L'état de guerre“ auch den 2. Discours, wo Rousseau ausführt, daß der Hobbessche Naturzustand (d. h. der Krieg aller gegen alle) Wirklichkeit geworden ist im Verhältnis der Staaten zueinander: « *Les Corps politiques, restant ainsi entre eux dans l'état de nature, se ressentirent bientôt des inconvénients qui avaient forcé les particuliers d'en sortir.* » Es folgt eine bittere Satire auf die Unnatur des Krieges: „Die ehrenwertesten Männer lernten es als ihre Pflicht anzusehen, ihre Mitmenschen umzubringen, und man sah schließlich die Menschen sich zu Tausenden gegenseitig massakrieren, ohne daß sie gewußt hätten, warum.“ Vaugh. I, 182.

³² L'état de guerre, Vaugh. I, 295.

³³ *ibid.* p. 305.

wie das Ideal des rechten Lebens darstellen wollen, und hat vor allem darum den 2. Discours für unvereinbar gehalten mit der Verherrlichung der politischen Tugend und der Hingabe des einzelnen an die Gemeinschaft, wie sie Rousseau im 1. Discours, in dem Enzyklopädieartikel über die *Économie politique*, im Briefe an d'Alembert und vor allem im *Contrat social* dargestellt habe³⁴. Nun ist nicht zu leugnen, daß Rousseau im 2. Discours mit Sympathie, ja mit einer gewissen elegischen Sehnsucht von jenen Zeiten spricht, „wo die Tage ruhig und unschuldig dahinflossen“³⁵. „Es gibt ein Alter, ich fühle es, wo der einzelne Mensch stehenbleiben möchte; du suchst das Alter, von dem du wünschen möchtest, dein Geschlecht wäre dort stehen geblieben.“³⁶ Sieht man aber näher zu, dann zeigt sich, daß damit nur der gegenwärtige Zustand negativ beurteilt ist.

Wir haben also in Rousseaus Darstellung des Naturzustandes nicht so sehr den elegischen Lobpreis eines verlorenen Paradieses zu sehen als den Hinweis auf die Fragwürdigkeit des Fortschritts. Denn alle Errungenschaften dieses Fortschritts — und es sind auch für Rousseau große und preiswürdige Errungenschaften —: wie Vernunft und Sprache, Arbeit und Eigentum, Gemeinschaft aller Art, Liebes- und Ehrgefühl, kurzum alles, was in unserm und in seinem Sinne den Menschen erst recht eigentlich zum Menschen macht, ist unlösbar mit jenen Verkehrtheiten, inneren Widersprüchen und Schlechtigkeiten verbunden, unter denen wir leiden. Die Zweideutigkeit gerade von des Menschen menschlichster Eigenschaft, der *perfectibilité*, das ist der eigentliche Sinn dieser Entgegensetzung von Naturzustand und Entartung. „Es möchte traurig sein, zugeben zu müssen, daß diese uns (vom Tiere) unterscheidende und fast grenzenlose Fähigkeit die Quelle aller Leiden des Menschen ist; daß sie ihn mit der Zeit aus seiner ursprünglichen Lage herausgezogen hat, in der er seine Tage in Frieden und Unschuld zubrachte, daß sie, die im Laufe der Jahrhunderte in ihm Aufklärung und Irrtum, Laster und Tugenden entstehen ließ, ihn auf die Dauer zum Tyrannen seiner selbst und der Natur gemacht hat.“³⁷ Und in einer langen Anmerkung sucht Rousseau nachzuweisen, wie alle Übel, unter denen die heutigen Menschen leiden und die sie Gott oder dem Schicksal zuschreiben, Folge dieses ihres Fortschrittes sind, eine Argumentation, die völlig parallel geht derjenigen über die Theodizee im Brief an Voltaire und in der *Profession de foi* (vgl. S. 508 f.)³⁸.

³⁴ Diese Behauptung hat Schinz aufgegriffen und zum Ausgangspunkt seiner „neuen Interpretation“ gemacht. Man findet dort zahlreiche Hinweise auf die frühere Kontroverse. (52) p. 45 ff.

³⁵ Vaugh. I, 150.

³⁶ *ibid.* p. 142.

³⁷ Vaugh. I, 150.

³⁸ Note i. p. 202—207. Die Anmerkung beginnt mit den Worten: *Un auteur célèbre, calculant les biens et les maux de la vie humaine, et comparant les deux sommes, a trouvé que la dernière surpassait l'autre de beaucoup, et qu'à tout prendre la vie était pour*

Man hat eingewandt, der Naturmensch könne sein „Glück“ ja gar nicht genießen, weil ihm die Fähigkeit abgeht es zu fühlen³⁹. Das ist allerdings auch die Meinung Rousseaus: solange der Mensch glücklich ist, weiß er nichts von seinem Glücke; wenn er davon weiß, ist es für immer dahin. „Ungeföhlt von den stumpfen Menschen der ersten Zeiten, verloren von den aufgeklärten Menschen der späteren: so ist das glückliche Leben des goldenen Zeitalters dem Menschengeschlechte stets fremd geblieben, sei es daß die Menschen es verkannt haben, als sie sich seiner erfreuen konnten, sei es daß sie es verloren hatten, als sie fähig waren es zu erkennen.“⁴⁰ Im übrigen ist doch wohl kaum zu bestreiten, daß auch das Nichtleiden, das uns gar nicht zu Bewußtsein kommt, im Verhältnis zum erlebten Leiden ein Zustand des Glückes zu nennen ist. Das Glück ist, so sagt Rousseau, ein relativer, ja ein negativer Begriff, und es kann also nur im Verhältnis zum Leiden bestimmt werden⁴¹.

Sieht man, wie Rousseau bemüht ist, das Wohlbefinden des Naturmenschen so tief wie möglich im Animalischen zu halten, dann erkennt man erst richtig, wie fern im Grunde seine Idee vom Naturzustande jenem Sentimentalismus stand, der sich im Lobpreis des „guten Wilden“ äußerte und in der Idylle des Hirten- und Patriarchenzeitalters seinen prägnanten Ausdruck fand. Nicht als ob der Sentimentalismus und diese Idyllik Rousseau an sich fremd gewesen wären! Im Gegenteil, er selber ist ja ein Führer jener Bewegung der Empfindsamkeit. Geßners Idyllen beispielsweise, mit der übrigens die deutsche Poesie zum ersten Male in Frankreich Fuß faßte⁴², fanden in ihm einen glühenden Verehrer⁴³, ja einen Nach-

l'homme un assez mauvais présent. Je ne suis point surpris de sa conclusion; il a tiré tous ses raisonnements de la constitution de l'homme civil. S'il fût remonté jusqu'à l'homme naturel, on peut juger qu'il eût trouvé des résultats très différents; qu'il eût aperçu que l'homme n'a guère de maux que ceux qu'il s'est donné lui-même; et que *la nature eût été justifiée*. Vaugh. I, 202. Der „berühmte Autor“ ist offensichtlich Maupertuis, der in seinem „Essai de philosophie morale“ (1749) die pessimistische Überzeugung vertreten und begründet hatte, „daß im gewöhnlichen Leben die Summe der Übel die der Güter übersteigt“ (so die Überschrift des 2. Kapitels).

³⁹ Schinz (52) p. 182.

⁴⁰ Vaugh. I, 175.

⁴¹ La félicité de l'homme ici-bas n'est donc qu'un état négatif; on doit la mesurer par la moindre quantité de maux qu'il souffre. Ém. II, p. 47.

⁴² „Nach 1760 beginnt die Entdeckung der deutschen Literatur, eine Entdeckung, die sich durch die Mittlerrolle des Züricher Geßner vollzog. Durch die Brille dieser Poesie... in der sich der ‚primitivistische‘ Traum verdichtet, bildet sich in Frankreich die Vorstellung eines ländlichen, patriarchalischen Deutschland, ganz Naivität und Rechtschaffenheit.“ Monglond (153) I, 51.

⁴³ Rousseau lernte Geßners Idyllen zunächst durch seinen jungen Züricher Freund Usteri kennen; vgl. den Brief Usteris vom 6.9.1761 (C. G. No. 1125) und Rousseaus Antwort (No. 1128); VI, 207 u. 210—211. Michael Huber, der Übersetzer Geßners, schickte ihm seine Übersetzung im Winter 1761 und Rousseau ist voller Begeisterung; vgl. 24.12.1761 an Huber (C. G. 1229; VII, 15—16).

ahmer: denn sein Gedicht in Prosa „Le Lévithe d'Ephraïm“, das er 1762 auf der Flucht nach der Schweiz begann und in Motiers vollendete, ist eingeständenermaßen unter Geßners Einfluß entstanden⁴⁴. Auch in seiner Darstellung der Urgeschichte finden sich Anklänge an diese Idyllik: so im 2. Discours in der Schilderung des Zwischenalters, in der die Menschen sich bereits zu Familiengemeinschaften zusammengeschlossen und sich innige Gefühle zwischen Mann und Frau und Eltern und Kindern gebildet haben. Sprache und ein Mindestmaß von Sitte und Recht sind bereits entstanden, aber es gibt noch keinen Bodenbesitz und noch keine Arbeitsteilung durch Handwerk. So hält dieses Zeitalter „die rechte Mitte zwischen der Trägheit des Primitivzustandes und der ungestümen Aktivität unserer Eigenliebe“⁴⁵; es ist dies der Zustand, den die heutigen Naturvölker im wesentlichen bewahrt haben, und man muß diese Epoche wohl „als die glücklichste und dauerhafteste“ der Menschheitsgeschichte bezeichnen, „die wirkliche Jugend der Welt“⁴⁶. Ähnlich ist die Darstellung im 9. Kapitel des „Essai sur l'origine des langues“, wo Rousseau ausführlich ein Zeitalter beschreibt, in welchem mit dem Erwachen des Gefühlslebens sich auch die Sprache bildet, alles aber im Rahmen der Familie und in einem nomadisierenden Jäger- oder Hirtenleben. Die Dreiteilung, die Rousseau hier aufstellt: „Le sauvage est *chasseur*, le barbare est *berger*, l'homme civil est *laboureur*“⁴⁷, aber darf uns nicht darüber täuschen, daß die beiden ersten Epochen für ihn bruchlos ineinander übergehen und erst mit dem Ackerbau, der Sesshaftigkeit und dem Bodenbesitz die Lebensweise und Mentalität des Gesellschaftszustandes beginnt.

Es scheint mir deshalb grundsätzlich falsch, auf diesen Zwischenzustand allzuviel Gewicht zu legen⁴⁸. Er kann die beiden Pole, die den Gedankengang beherrschen: den Naturzustand d. h. das Alleinsein des Menschen, und den Gesellschaftszustand in ihrer Spannung nicht überbrücken. Er kann auch nicht die Grundthese aufheben, daß jeder Fortschritt zugleich Fortschritt zum Schlechten ist. Das zeigt gerade die Darstellung im 2. Discours sehr deutlich. Von den ersten Anfängen des Gemeinschaftslebens heißt es: „Diese bedeutete eine erste Revolution; sie schuf die Bildung und die Unterscheidung der Familien und führte bereits eine Art von Eigentum ein, woraus bereits mancherlei Streitigkeiten und Kämpfe erwachsen.“⁴⁹ Im gleichen Sinn zeigt Rousseau, wie die Geschlechtsliebe Eifersucht, Eitelkeit und Neid mit sich brachte⁵⁰. Die Blutrache, die in jenem staat- und gesetzlosen Zustand an Stelle der Strafe stand und die Übeltäter in Schranken hielt, ver-

⁴⁴ Vgl. Conf. XI; H. IX, 31.

⁴⁵ Vaugh. I, 175.

⁴⁶ *ibid.*

⁴⁷ H. I, 388.

⁴⁸ Wie dies z. B. Reiche tut (123) p. 43 ff.; ebenso Schinz (52) p. 183 f.

⁴⁹ Vaugh. I, 172.

⁵⁰ Vgl. p. 174.

härtete zugleich das natürliche Mitgefühl. Kurzum, Rousseau betont, daß die Keime des Bösen sich bereits in diesem goldenen Zeitalter finden, und es ist daher nicht recht einzusehen, warum er in ihm mehr als ein Übergangsstadium gesehen hat und die Ungleichheit der Menschen erst mit dem Besitz von Grundeigentum eintreten läßt, als ob sie sich nicht genau so im Nomadenzustand bilden könnte. Der Sinn seiner ganzen Entwicklungstheorie jedenfalls wird nur dann deutlich, wenn man vom Nullpunkt des einzelgängerischen Wilden und nicht vom Idealbild des Hirtenzeitalters ausgeht.

Wenn wir sagten, der Naturmensch wisse sein Glück nicht zu genießen, so müssen wir jedoch hinzufügen, daß es ein positives Glücksgefühl gibt, dessen auch der stupideste Wilde fähig ist, nämlich die bloße Freude am Dasein. „Seine Seele, die nichts bewegt, gibt sich allein dem Gefühl seines gegenwärtigen Daseins hin“⁵¹ — ein Gedanke, der, wie wir sehen werden, für Rousseau von größter Bedeutung werden sollte.

Rousseau spricht dem Naturmenschen noch ein zweites Gefühl zu: das Mitleid. Freilich ist der Ausdruck nicht sehr glücklich gewählt; denn es handelt sich nicht so sehr um das Mitgefühl mit einem Leidenden als um den inneren Widerstand gegen alles Leiden und Leidenmachen.

Folgendermaßen kennzeichnet Rousseau die *pitié* des Naturmenschen: ... une *répugnance* naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible, et principalement nos semblables, *Vaugh* I, 138. C'est ... dans ce sentiment naturel ... qu'il faut chercher la cause de la *répugnance* que tout homme éprouverait à mal faire p. 163. Sogar die Tiere zeigen zuweilen Zeichen solchen „Mitgefühls“, z. B. la *répugnance* qu'ont les chevaux à fouler aux pieds un corps vivant p. 160. Zuweilen geht freilich Rousseau über diese vorsichtige Charakteristik hinaus und kennzeichnet die *pitié* des Naturmenschen als ein Gefühl der Identifizierung mit dem leidenden Lebewesen: ... que l'animal spectateur *s'identifera* plus intimement avec l'animal souffrant (p. 162), ja sogar als einen Drang zur Hilfe: c'est elle qui nous porte sans réflexion au *secours* de ceux que nous voyons souffrir.

Die Beispiele aber, die Rousseau für die Wirksamkeit des „Mitgefühls“ beim Naturmenschen gibt, gehen nicht über das anfangs gekennzeichnete Hemmungsgefühl hinaus. Die Stimme des Mitleids „hält jeden starken Wilden ab, einem schwachen Kinde oder einem hilflosen Greis seine mit Mühe gewonnene Nahrung zu rauben, wenn er selber die seinige woanders zu finden hoffen kann“ — der Zusatz zeigt, daß Rousseau beflissen ist, aus den Akten dieses Mitgefühls jedes Moment der Selbstüberwindung auszuschalten. Darum ersetzt er die Maxime: Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse, durch die bescheidenere: Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible (p. 163).

Zum eigentlichen Mitleid gehört die Einbildungskraft, die mich an die Stelle des Leidenden versetzt. Darum urteilt Rousseau im „*Essai sur l'origine des langues*“ wesentlich vorsichtiger über das Mitgefühl des Naturmenschen: „Die sozialen Gefühle entwickeln sich erst mit unserer Einsicht. Das Mitleid, obwohl dem menschlichen Herzen natürlich, würde nie aktiv werden ohne die Einbildungskraft, die es in Tätigkeit setzt. Wie lassen wir uns zum Mitleid bewegen? indem wir uns über uns hinaus versetzen und mit dem leidenden Wesen identifizieren. Wir leiden nur mit, soweit wir urteilen, daß es leidet; nicht in uns, in ihm leiden wir. Man bedenke, wieviel erworbene Kenntnisse dieses Sich-hineinversetzen erfordert. Wie könnte ich mir Leiden vergegenwärtigen, von denen ich keine Vorstellung habe? Wie könnte ich leiden, wenn ich einen anderen leiden sehe, ohne

⁵¹ *Vaugh*. I, 151.

daß ich weiß, daß er leidet und was zwischen mir und ihm gemeinsam ist? Derjenige, der sich niemals darüber Gedanken gemacht hat, kann weder gütig noch gerecht noch mitleidig sein, er kann freilich ebensowenig böse oder rachsüchtig sein. Derjenige, der keine Einbildungskraft besitzt, fühlt nur sich selbst; er ist allein inmitten des Menschengeschlechts.“ (H. I, 384—385). Das ist wörtlich die Mitleidstheorie, die Rousseau im *Émile* vorträgt und von der wir im 17. Kapitel (S. 426 ff.) handeln werden. Die Folgerung, die hier Rousseau in bezug auf die Wilden zieht, ist klar: ihr Mitgefühl erstreckt sich, wenn überhaupt, nur auf ihre nächsten Angehörigen. „Ein Fremder, ein Tier, ein Ungeheuer waren für sie ein und dasselbe: außerhalb ihrer und ihrer Familie war die ganze Welt für sie nichts“ (ibid. p. 385).

7. Der Naturmensch ist von Rousseau, ich wiederhole es, als der Nullpunkt der Entwicklung gedacht. Daher verfälschen wir Rousseaus Idee, wenn wir sie im idealistischen Sinne umdeuten. Das geschieht beispielsweise, wenn man darin so etwas wie eine Aussage über das reine Wesen des Menschen sieht, über die „Idee“ des Menschen — so z. B. Delekat⁵² — oder wenn man den Naturzustand als den Idealzustand an das Ende statt an den Anfang der Entwicklung stellt. Diese typisch idealistische Umdeutung begegnet uns bei Fichte. „Ihm ist Rückkehr Fortgang“, sagt er von Rousseau, „ihm ist jener verlassene Naturzustand das letzte Ziel, zu welchem die jetzt verdorbene und verbildete Menschheit endlich gelangen muß.“ „Vor uns also liegt, was Rousseau unter dem Namen des Naturzustandes, und jene Dichter unter der Benennung des goldenen Zeitalters hinter uns setzen.“⁵³

Ein anderes Mißverständnis entsteht, wenn man Rousseaus Lehre vom Verlust des Naturzustandes mit der platonischen Lehre vom „Abfall“ oder

⁵² Rousseaus Formel, der (einzelne) Mensch sei gut, die Menschen aber böse, solle, so meint Delekat, eigentlich bedeuten: „seiner Idee nach ist der Mensch gut, aber die uns wirklich im Leben begehrenden Menschen sind böse“. Delekat, Johann Heinrich Pestalozzi, p. 8.

⁵³ Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794, 5. Vorl. (Fichtes Werke, hrsg. von F. Medicus, Bd. 1, p. 204 u. 270). Ähnlich urteilte Kant, wenn er auch den Naturzustand als solchen anerkannte: „Der natürliche Zustand ist in der Idee ein goldenes Zeitalter, das der Rohigkeit und Unwissenheit. Aber der Mensch kann sich darin nicht erhalten und geht aus dem Stande der Natur, ohne noch eine Idee von der sittlichen Ordnung zu haben, und so entwickelten sich ... die Kenntnisse, aus ihnen die Begierden und Bedürfnisse, mit diesen das Elend. Er wird cultiviert ... Nun bedarf er moralisiert zu werden und dann erreicht er seine Bestimmung. Der Naturmensch stimmt alsdann mit dem Vernunftmenschen. Aber nur die Spezies erreicht sie.“ Handschr. Nachlaß, „Reflexionen zur Anthropologie“; vgl. G. Gurwitsch (126) p. 143. „Rousseau hatte so unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, sobald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung zu ersteigen hat (!), wegläßt. („Ideen zu einer allg. Geschichte in weltbürgerl. Absicht“, vgl. Gurwitsch, p. 144.) Was freilich Gurwitsch in seiner Studie für eine legitime Interpretation ansieht, ist in Wahrheit ein (bis heute anhaltendes) Mißverständnis. Man übersieht, daß für Rousseau der „moralische“ Zustand nicht vor uns liegt, sondern mit der Staatsgründung gegeben und in der Hauptsache bereits entartet ist. Man übersieht, daß mit der Identifizierung von moralischem Zustand und „état civil“ (im Sinne von staatsbürgerlichem Zustand) die dem deutschen Idealismus so teure Idee einer bevorstehenden Menschheitsentwicklung fortfällt. Rousseau denkt, wenn er von der Sittlichkeit spricht, entweder an die (bestehende) Nation oder an den Einzelnen.

der christlichen vom Sündenfall in Parallele stellt⁵⁴. Der verlorene Naturzustand ist kein verlorenes Paradies, denn der Naturmensch ist kein Adam.

Rousseau setzt vielmehr die beiden Vorstellungen gleich zu Anfang des 2. Discours in Gegensatz. „Es ist der Mehrzahl unserer (Philosophen), nicht einmal in den Sinn gekommen, daran zu zweifeln, ob der Naturzustand überhaupt bestanden hat, während doch aus der Lektüre der heiligen Schrift offensichtlich ist, daß der erste Mensch unmittelbar von Gott seine Erkenntnis (lumières) und Gebote erhalten hat und also nicht selber in diesem Zustande war. Schenkt man also den Büchern Mose Glauben, wie dies jeder christliche Philosoph tun muß, dann muß man leugnen, daß sich die Menschen je im reinen Naturzustand befunden haben, nicht einmal vor der Sintflut, es sei denn, daß sie durch irgendein außerordentliches Ereignis darin zurückgefallen wären, was eine paradoxe Behauptung wäre, die schwer zu verteidigen und völlig unmöglich zu beweisen ist.“ Rousseau schließt diesen eigenartigen Passus mit dem Satz: *Commençons donc par écarter les faits; ils ne touchent point à la question.* Vaugh. I, 141. Der Sinn dieser Stelle ist nicht leicht verständlich, der des letzten Satzes ist umstritten. Auszuschließen ist von vornherein die billige Deutung, Rousseau habe dies alles nur ironisch gemeint, um sich gegen Angriffe von theologischer Seite vorsorglich abzusichern. Abgesehen davon, daß solche Vorsicht nicht in seiner Art lag, wäre sie völlig überflüssig gewesen; denn die Diskussion um den Naturzustand war seit über einem Jahrhundert im Gange. Ein so christlich gesonnener Rechtsphilosoph wie Burlamaqui vertrat sie, ohne sich irgendwie durch den biblischen Bericht in seinen Hypothesen stören zu lassen. Allerdings ging er wie alle Naturrechtslehrer von der Annahme aus, daß auch der Mensch im Naturzustande mit voller sittlicher Einsicht begabt war. Weil Rousseau dies leugnete, weil er die menschliche Entwicklung auf einem Stande beginnen ließ, der offensichtlich weit unter dem Stande lag, dem man philosophischer- wie theologischerseits als den einzig schöpfungsgemäßen empfand, trat bei ihm die Diskrepanz zwischen der philosophischen Hypothese und der biblischen Tradition sehr viel stärker hervor. Nun spielt Rousseau in dem zitierten Abschnitt offensichtlich an die kirchliche Lehre von der Urstandsgrade an — er war ja zur Zeit der Abfassung des 2. Discours noch Katholik. Danach ist Adam als der Stammvater der Menschheit nicht nur mit den natürlichen Kräften der menschlichen Seele begabt, sondern hat von Gott als „donum superadditum“ eine übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit empfangen. Unter dieser iustitia originalis rechnete insbesondere die sogenannte „Integrität der Natur“ wie Freiheit von der Konkupiszenz, vom Tode, aber auch — so nach Augustin und Thomas — ein irrtumsloses eingegossenes Wissen. (Vgl. B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, 1923, I, § 75, p. 279.) Rousseau betont gerade diese intellektuelle Seite der kirchlichen Urstandslehre, insbesondere die moralische und religiöse Erkenntnis. Eben diese Erkenntnis aber sprach er in bewußtem Gegensatz zu den Naturrechtslehrern dem Menschen im Naturzustande ab. Die „natürliche“ Religion ist für Rousseau denn auch nicht die Religion des Naturzustandes, sondern umgekehrt die der höchsten Aufklärung; sie ist als „reine“ Religion Inbegriff, aber nicht Ursprung des Religiösen. Es ist also nur konsequent, wenn er an dieser Stelle Natur und Offenbarung einander entgegensetzt: jene als das, was dem Menschen wesenhaft eigentümlich ist und daher in seiner Entwicklung vom Philosophen rekonstruiert werden kann, diese als das, was ihn über den Naturzustand heraushebt. Dem entspricht die Gegenüberstellung in der Anmerkung i, von der wir S. 52 f. gehandelt haben und wo es, genau

⁵⁴ Am betontesten bei B o u t r o u x : « Cette philosophie n'est pas un système statique, c'est l'histoire théorique et mythique de l'humanité. Rousseau distingue dans cette histoire, trois phases principales, que l'on peut symboliquement caractériser par les mots: *innocence, péché, rédemption* » (20) p. 266. Diesem Schema entsprechend deutet Boutroux alles, was Rousseau über die individualistische Ethik und die intime Gemeinschaft gesagt hat, als Weg zu einer „gesellschaftlichen Wiedergeburt“. Wir haben dieses Mißverständnis schon im 3. Kapitel zurückgewiesen (vgl. S. 94).

analog zu unserer Stelle heißt: ceux qui furent honorés dans leur premier père de *leçons surnaturelles* (Vaugh.I, 207). Das also sind die *faits*, die Rousseau aus seiner philosophischen Betrachtung ausgeschaltet wissen möchte; der Ausdruck bezieht sich hier nicht auf profanhistorische Daten, sondern auf den Genesisbericht. (So auch Morel (122) p. 136).

So verstehe ich auch den Satz: La religion nous ordonne de croire que Dieu lui-même ayant tiré les hommes de l'état de nature immédiatement après la création, ils sont *inégaux* parce qu'il a voulu qu'ils le fussent (p. 141). Worin anders sollte diese „Ungleichheit“ bestehen als darin, daß Gott, wie es in der Anmerkung i heißt, „die einen in ihrem ersten Vater übernatürlicher Belehrung würdigte“, während „sich den anderen die himmlische Stimme nicht kundtat“ (p. 207)? Wobei Rousseau allerdings die Adam zuteilgewordene Offenbarung mit der christlichen i. e. S. verwechselt und ihn so zum Vater der Christenheit gemacht hätte! Im Schema von Rousseaus Entwicklungslehre, so können wir zusammenfassend sagen, ist für die Idee einer „Uroffenbarung“ jedenfalls kein Platz; es existieren daher für ihn nur die beiden Pole: Naturzustand (ohne Jenseitsglaube) und aufgeklärter Gottesglaube (mit Jenseitsglauben). Hier im 2. Discours (aber nicht mehr im „Glaubensbekenntnis“ des Émile) setzt er noch den reinen Gottesglauben mit der historischen Offenbarung gleich.

Die Entwicklung der Menschheit beginnt also nach Rousseaus Darstellung nicht wie nach der biblischen Tradition mit dem Verlust der reinen Menschlichkeit. Darin war er sich mit allen Theoretikern des Naturzustandes einig. Worin er sich von ihnen grundlegend unterschied, war seine Anschauung, daß der Aufstieg der Menschheit aus der Niederung des Naturzustandes mit dem fortgesetzten Verlust natürlicher Unschuld und natürlichen Glückes erkaufte sei. Der Fortschritt ist also zugleich Gewinn und Verlust, Segen und Fluch. „Vervollkommnung und Verderbnis sind die beiden Seiten ein und derselben Bewegung“ (Burgelin)⁵⁵. Insofern ist es allerdings falsch, die gesellschaftliche Entwicklung als solche „Entartung“ zu nennen: Entartung ist nur ihre eine Seite, der die Vervollkommnung oder Menschwerdung als die andere gegenübersteht. Streng genommen ist daher der Ausdruck „Entartung“, der im ersten Discours noch seine präzise Bedeutung hatte, im zweiten nicht mehr am Platze, so wenig, wie in dem berühmten Eingangswort des Émile: denn entarten kann nur das, was bereits Art besitzt, nicht aber was erst seine Art gewinnen soll. Wir haben also stets beide Seiten zusammen zu sehen: die Entwicklung und die Entartung, obwohl Rousseau selber oft genug nur die eine hervorhebt. Wir haben insbesondere zum 2. Teil des 2. Discours das 8. Kapitel des 1. Buches des Contrat social hinzuzunehmen, in dem Rousseau den „Übergang vom Naturzustand zum Gesellschaftszustand“ als die segensreiche Wandlung preist, „die aus einem dummen und beschränkten Tier ein vernünftiges Wesen und einen Menschen machte“.

8. Kehren wir von hier noch einmal zu dem grundlegenden Begriff der *perfectibilité* zurück, so müssen wir Rousseaus Entwicklungslehre freilich noch vor einem anderen, dem entgegengesetzten Mißverständnis schützen:

⁵⁵ (24) p. 236.

dem evolutionistischen. Ich verstehe darunter die Auffassung, die das höhere Leben aus dem niederen ableitet, als „Verwandlung“, „Sublimierung“, „Differenzierung“ oder wie immer die Begriffe heißen mögen, mit denen man den grundsätzlichen Unterschied der höheren von den niederen Fähigkeiten zu verwischen sucht. Rousseau sind die höheren Fähigkeiten wie Vernunft, Gefühl und Einbildungskraft, Sittlichkeit und Gewissen Fähigkeiten *sui generis*, die in einer bestimmten Reihenfolge und je nach dem Bedürfnis, das sie hervorlockt, hervortreten. Die *perfectibilité*, die dem Naturmenschen bereits eigen ist, ist nicht etwa selbst eine Fähigkeit, sondern sie ist reine *potentia*; sie bezeichnet nur die Möglichkeit zur späteren Entwicklung. Aktuell werden die angeborenen Fähigkeiten nur, wenn das entsprechende Bedürfnis und die Gesamtlage sie herausfordern. Die Natur gibt dem Menschen „unmittelbar nur die zu seiner Erhaltung notwendigen Begierden und die Fähigkeiten, die genügen, um sie zu befriedigen. Sie hat alle anderen wie in Reserve in den Grund seiner Seele gelegt, damit sie sich nach Bedürfnis entwickeln“⁵⁶. Wir haben also zwischen dem seelischen Zustand des Naturmenschen und seinen potentiellen Fähigkeiten wohl zu unterscheiden. Damit erledigt sich auch der Einwand, wieso aus dem fehlerlosen Zustand der Natur sich die Fehler der Kultur entwickeln können. Es ist hier nicht anders wie in der individuellen Entwicklung: kein vernünftiger Psychologe nimmt heute noch einen angeborenen Trieb zum Lügen, zum Sorgen und sich Ängstigen an, um zu erklären, wie Lüge, Sorge, Angst im Kinde entstehen.

Während nun die Perfektibilität die Möglichkeit aller späteren inneren Widersprüche und Verirrungen in sich birgt, ist der Zustand selber, in dem sich der Mensch im Naturzustande befindet, so ausgeglichen, daß es nicht einzusehen ist, daß er von sich aus aus ihm je heraustreten soll. Daher muß der Anstoß zur weiteren Entwicklung von außen kommen. „Nachdem ich gezeigt habe, daß die Perfektibilität, die sozialen Tugenden und die anderen Fähigkeiten, die der natürliche Mensch als potentielle (*en puissance*) erhalten hatte, sich niemals von selber entwickeln konnten, sondern daß sie dazu des zufälligen Zusammenwirkens mehrerer äußerer Ursachen bedurften, die niemals einzutreten brauchten und ohne die er ewig in seinem primitiven Zustande geblieben wäre...“⁵⁷ In der Schrift über den Ursprung der Sprachen hat Rousseau insbesondere klimatische Veränderungen und Naturkatastrophen, die das Leben der Menschen erschwerten und sie in

⁵⁶ Ém. II, p. 47. Genau so im 2. Discours: Ce fut par une providence très sage que les facultés qu'il avait *en puissance* ne devaient se développer qu'avec les *occasions de les exercer*, afin qu'elles ne lui fussent ni superflues et à charge avant le temps, ni tardives et inutiles au besoin. Vaugh. I, 159.

⁵⁷ Vaugh. I, 168.

äußerste Bedrängnis brachten, für die innere Entwicklung des Menschengeschlechts verantwortlich gemacht. „Der, welcher im Sinne hatte, der Mensch solle gesellschaftlich werden, stieß mit dem Finger an die Achse des Erdballs.“⁵⁸ Man hat eingewandt, damit werde die Vorsehung oder, wissenschaftlich gesprochen, der Zufall als bestimmender Faktor der Entwicklung gesetzt, was jeder wissenschaftlichen Erörterung dieses Problems widerspreche. Man könnte freilich mit dem Hinweis auf unsere eigenen urgeschichtlichen Forschungshypothesen antworten, in denen Klimaveränderungen und Naturkatastrophen eine nicht geringe Rolle spielen. Aber wir würden damit das Problem von der philosophischen Ebene auf die der empirischen Forschung verlagern und damit dem Sinne von Rousseaus Argumentation nicht gerecht werden. Wir müssen uns, um seinen Gedankengang zu verstehen, noch einmal des Satzes erinnern, daß in den potentiellen Fähigkeiten des Menschen keine Aktualisierungstendenz liegt, daß es reine Möglichkeiten sind, die zu ihrer Verwirklichung der Einwirkung von außen bedürfen. Dieser Gedanke ist uns von der individuellen Entwicklung her geläufig: ohne pädagogische Einwirkung keine Entwicklung. Das Dilemma, in das jede Erklärung der Menschheitsentwicklung gerät, ist freilich dies, daß hier der Partner fehlt, der die potentiellen Fähigkeiten hervorlockt. Das zeigt sich besonders deutlich an den verschiedenen Hypothesen, mit denen die Sprachphilosophen den Ursprung der Sprache zu erklären versucht haben: sie enthalten sämtlich leicht durchschaubare Zirkelschlüsse, so daß ernsthafte Denker wie Hamann oder Ebner schließlich zu der alten mythologischen These zurückgeführt wurden: nur weil Gott zum Menschen gesprochen habe, vermöge der Mensch zu sprechen. Auch Rousseau, der im Anschluß an die sprachphilosophische Theorie Condillac's (im *Essai sur l'origine des connaissances humaines* 1746) im 2. Discours das Problem der Sprachentstehung erörtert, weist auf das Dilemma hin: Wenn, wie Condillac behauptet hatte, die begriffliche Abstraktion die Sprache voraussetze⁵⁹, bleibe es unbegreiflich, wie der Mensch fähig sei, auch nur die einfachsten Nomina zu bilden, da diese ja bereits eine solche Abstraktionskraft verlangen, und er schließt resigniert oder ironisch: „Was mich anbetrifft, erschreckt von den Schwierigkeiten, die sich vervielfachen, und überzeugt von der fast erwiesenen Unmöglichkeit, daß die Sprachen mit rein menschlichen Mitteln entstehen konnten . . .“⁶⁰, ohne nun freilich Gott als den Sprachlehrer des Menschengeschlechts zu bemühen.

Es scheint mir zum tieferen Verständnis von Rousseaus Begriff der *perfectibilité* nötig, an dieser Stelle näher auf den alten und im wesentlichen in der thomistischen

⁵⁸ *Essai sur l'origine des langues*, H. I, 388.

⁵⁹ *Les idées générales ne peuvent s'introduire dans l'esprit qu'à l'aide des mots*. Vaugh. I, 156. Vgl. Condillac, *op. cit.*, Partie I^{ère}, sect. II, ch. IV.

⁶⁰ *ibid.* p. 158.

Philosophie entwickelten *potentia*-Begriff einzugehen. Ich tue dies im Anschluß an eine jüngere philosophische Studie dieser Schule, die den Begriff der Potenz in kritischer Auseinandersetzung mit der Modalitätenlehre von N. Hartmann herausarbeitet: H. Beck, *Möglichkeit und Notwendigkeit; eine kritische Betrachtung der Modalitätenlehre in der Ontologie Nicolai Hartmanns*, Diss. München 1954. Beck wendet sich gegen die Erklärung Hartmanns, nach der die Möglichkeit eines realen Seins in der Vollständigkeit seiner Bedingungen besteht, so daß de facto Möglichkeit und Notwendigkeit zusammenfallen. „Wenn die Kette der Realbedingungen vollständig ist, so ist zugleich mit der Realmöglichkeit der Sache auch ihre Realnotwendigkeit gegeben“ („Möglichkeit und Wirklichkeit“, 1938, p.165). Beck versucht demgegenüber zu zeigen, daß in diesem formalen Begriff der Möglichkeit zwei Begriffe zusammengeworfen sind, die es wohl zu unterscheiden gilt: „Die eigentlichen Ermöglichungsgründe oder Ursachen“, in welchen wir die „eigentlichen Träger des potentiellen Seins des zu Verwirklichenden“ zu sehen haben, einerseits und die „bloßen Bedingungen“ andererseits (p.76 f.). Wasserstoff- und Sauerstoffgas z. B., aus denen Wasser entsteht, haben für dessen Sein eine wesentlich andere Bedeutung, ein anderes „Seinsgewicht“ als Temperatur und Druck, die diesen Prozeß jeweils ermöglichen. „Bei inhaltlicher Betrachtung würde es ja niemand einfallen, das potentielle Sein des Wassers, aus dem das Wasser wirklich wird, etwa in die Bedingungen ‚Druck und Temperatur‘ zu setzen ... Druck und Temperatur (bzw. analytisch gesehen der Energiezustand der Ausgangsstoffe) verwirklichen, aktuieren das Wasser nicht selbst, nicht ‚aus‘ ihnen heraus wird das Wasser wirklich, sondern sie müssen nur vorhanden sein, damit Wasserstoff und Sauerstoff zusammen das Wasser verwirklichen können.“ Diese Unterscheidung gilt in verstärktem Maße für den Bereich des organischen Seins. Hier, wo der *potentia*-Begriff recht eigentlich beheimatet ist, ist uns die Becksche Unterscheidung auch ganz geläufig: das Samenkorn, in dem potentiell die ausgereifte Gestalt der Pflanze enthalten ist, steht zu dieser in einem anderen Seinsverhältnis als die Bedingungen von Klima und Boden, die die Reifung ermöglichen. Nur in dem ersten, dem „inneren“ Prinzip der Möglichkeit, ist die Wirklichkeit inhaltlich antizipiert und also der Rahmen der Entwicklung abgesteckt: „Dieser reale potentielle Vorentwurf des Werdeergebnisses im vorkonkreten Inneren des Seienden leitet und bestimmt also den Werdeprozeß hinsichtlich seiner qualitativ-wesenhaften Grundgestalt“, p.78. Aber auch dies innere Prinzip läßt einen Spielraum, der nun seinerseits von den ermöglichenden (äußeren) Bedingungen bestimmt wird. Sie bestimmen nicht nur ob, sondern auch wie die Pflanze reift, z. B. ob als Kümmerling oder als Prachtexemplar.

Der Rousseausche Begriff der „Perfektibilität“ entspricht genau diesem Begriff einer „immanenten Potenz“, nur daß für Rousseau darin die beiden Wege: der Weg der Natur und der der Entartung, der Weg der Entwicklung und der der Fehlentwicklung, gleichermaßen „vorentworfen“ sind. Aber auch diese Anschauung ordnet sich m. E. zwanglos in das traditionelle Schema von Potenz und Aktus ein, welches ja gerade Raum für die Freiheit, auch die moralische Freiheit des Menschen, lassen will. Und da die Entartung nichts eigentlich Positives darstellt, nicht eine zweite, neue Gestalt, sondern nur das Negativ der natürlichen Gestalt, so liegt in der Zweigleisigkeit der Entwicklung kein Widerspruch zu dem Gedanken, daß alles Seiende, also auch der Mensch, auf eine bestimmte Gestalt hin „vorentworfen“ ist.

Zugleich aber gewinnt mit dieser „Zweigleisigkeit“ im Potenzbegriff der andere Faktor der Möglichkeit, die „bloßen Bedingungen“, ein viel größeres Seinsgewicht, als es in der Darstellung Becks den Anschein hat. Nach Rousseaus Auffassung sind es eben diese „Bedingungen“, welche im

Realisierungsprozeß zugleich auch über Entwicklung und Fehlentwicklung entscheiden. Potentiell liegt zwar beides im Menschen, Natur und Entartung; real aber kann stets nur eines sein, Natur oder Entartung. Nicht also in der Perfektibilität selbst, die beides umfaßt, sondern erst im kontingenten geschichtlichen Prozeß tritt der Entscheidungscharakter der beiden menschlichen Möglichkeiten hervor. Darum und nicht etwa aus Gering-schätzung des „inneren Prinzips“ legt Rousseau in seiner Lehre von der Menschheitsentwicklung wie in seiner Pädagogik das Schwergewicht auf die äußeren Umstände oder „Bedingungen“. (Vgl. hierzu auch S. 105 f.)

Dazu kommt ein zweites: Für Rousseau ist der Anfangszustand der Menschheit ebenso ausgeglichen wie der einer Tierart, bei der Inneres und Äußeres, Struktur und Umwelt völlig aufeinander abgestimmt sind. Gerade hier hat nun die neuere Anthropologie einen gegenteiligen Standpunkt eingenommen und nicht die Ausgeglichenheit, sondern die Disproportioniertheit des Menschen zum Ausgangspunkt gemacht. Ich erinnere nur an Gehlens bekannte „Mangeltheorie“. (Auch zu ihr findet sich übrigens bei Rousseau eine überraschende Parallele, vgl. S. 350). In Rousseaus Begriffssprache übersetzt, würde das heißen: im Unterschiede zum Tier ist der Mensch von vornherein ein „schwaches“ und also unglückliches Wesen. Wir werden sehen, welche Bedeutung dieser Gedanke für seine Anschauung von der frühen Kindheit besitzt. Aber im großen und ganzen ist sie ihm doch fremd und muß ihm fremd sein, denn damit würde ja gerade der Ausgangspunkt seine normative Bedeutung verlieren und die Verbindung der genetischen mit der moralischen Betrachtung wäre hinfällig (vgl. S. 106 ff.). Auf sie aber kam es ihm an; denn Rousseau ist, bei allem wissenschaftlichen Interesse für die „Urprünge“, eben doch vor allem Moralist. Nur bei einem sicheren, in sich harmonischen Ausgangspunkt der Entwicklung, wie für ihn der Zustand des Wilden und der des (reifen) Kindes ist, vermag die genetische Betrachtung die moralische Fragwürdigkeit des Fortschritts zu erklären. Im übrigen überfällt den Menschen dieses Gefühl der Fragwürdigkeit seines höheren Existenzstandes ja zumindest im Vergleich mit der Gesicherheit der tierischen Existenz — so ist es z. B. bei Herder (den Gehlen als Kronzeuge seiner anthropologischen Theorie anführt). Ich möchte daher meinen, daß Rousseaus Anschauung, der Ausgangspunkt müsse unproblematisch sein, um die Problematik des Menschseins zu verstehen, nach wie vor seine Berechtigung besitzt, auch wenn wir ihm nicht so ohne weiteres in der Überzeugung zu folgen vermögen, daß Urmensch und Kind eine völlig harmonische Existenz führen.

9. Ist der Ausgangspunkt für Rousseau das innere Gleichgewicht, so bedeutet jeder Schritt aus diesem ausgeglichenen Naturzustand sich stei-

gernde Disharmonie. Von ihr haben wir nun zu sprechen. Der Naturmensch bringt für das gesellschaftliche Leben, in das er eintritt, nichts mit als seine primitive Selbstbefangenheit und Selbstliebe; in der Reibung mit den nicht weniger eigensüchtigen Mitmenschen wird diese zum hemmungslosen Egoismus. Das ist der Zustand des entarteten Wilden, bei dem kein Erzieher vorsorglich diese Leidenschaften zurückgehalten und abgelenkt hat, bis sich die Gegenkräfte, Vernunft und Gewissen, entwickeln konnten⁶⁰. Wir dürfen ja nicht vergessen, daß nach Rousseaus Voraussetzungen die Menschen im Naturzustand keine moralische Einsicht besitzen, kein in ihr Herz eingeschriebenes Gesetz. Die schwache Stimme aber des naturhaften „Mitleids“ wird alsbald von den Leidenschaften des sozialen Wettkampfes übertönt.

Das Problem, das Rousseau damit anschneidet, war mit der Theorie vom Gesellschaftsvertrag notwendig mitgegeben: wie nämlich aus der Summation der divergierenden Einzelinteressen so etwas wie ein geordnetes Gemeinschaftsleben entstehen kann. Rousseau aber ist der einzige, der den ganzen Umfang dieser Schwierigkeit erkannt hat, ja er steigert sie absichtlich bis zum Paradox. Gerade das gemeinschaftliche Leben mildert nicht etwa, sondern reizt die Selbstsucht des vormoralischen Menschen; er nutzt es nur, um sein Eigeninteresse auf Kosten der anderen durchzusetzen. So schildert Rousseau im 2. Discours die Staatsgründung als eine List der Besitzenden, die sich damit ihren Besitzstand durch ein Scheinrecht zu sichern suchen⁶¹. „Ist man einmal überzeugt, daß in den Motiven, die die Menschen veranlassen, sich miteinander durch freiwillige Bindungen zu vereinigen, nicht das geringste enthalten ist, was sich auf den Punkt der Vereinigung bezieht, daß sie, weit entfernt sich als Ziel das gemeinsame Glück zu setzen, aus dem ein jeder sein eigenes ableiten könnte, (sich vielmehr so verhalten), daß das Glück des einen das Unglück des anderen ausmacht, und sieht man schließlich, wie sie alle sich einander nur nähern, um sich in Wirklichkeit voneinander zu entfernen, dann erkennt man, daß ein solcher Zustand, falls er überhaupt Bestand hat, nur die Quelle von Verbrechen und Elend für die Menschen sein kann.“⁶² Gegenüber der schönfärberischen These von der prästabilierten

⁶⁰ Le temps des plus honteux dérèglements et des plus grandes misères de l'homme fut celui où, de nouvelles passions ayant étouffé les sentiments naturels, l'entendement humain n'avait pas fait encore assez de progrès pour suppléer par les maximes de sagesse, aux mouvements de la nature. Fragment, Vaugh. I, 309.

⁶¹ Vaugh. I, 180—181. Ähnlich und in bitterer Ironie in der Économie politique: Résumons en quatre mots le pacte social des deux états (d. h. der Reichen und der Armen). «Vous avez besoin de moi, car je suis riche et vous êtes pauvre; faisons donc un accord entre nous: je permettrai que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donnerez le peu qui vous reste pour la peine que je prendrai de vous commander.» Vaugh. I, 268.

⁶² 1. Fassung des Contrat social, Vaugh. I, 448.

Harmonie von Einzelinteresse und Gesamtinteresse gilt die bittere Wahrheit, daß überall der Eigensüchtige seinen Vorteil nicht mit, sondern gegen die Interessen der anderen und also gegen die Gesetze der Gemeinschaft zu gewinnen versucht: da, wo er sich stark genug fühlt, in aller Offenheit, da, wo er sich schwach fühlt, mit List und Betrug. „Denn es gibt keinen rechtmäßigen Erwerb, der nicht durch einen unrechtmäßigen übertroffen würde.“⁶³ „Es ist nicht wahr, daß im Zustand der Unabhängigkeit die Vernunft uns antreibt, am Gemeininteresse mit Rücksicht auf unser eigenes Interesse mitzuwirken. Weit entfernt, daß das Einzelinteresse mit dem Gemeininteresse übereinstimmt, schließen sich vielmehr die beiden gegenseitig aus, denn die gesellschaftlichen Gesetze sind ein Joch, das jeder zwar gerne dem anderen auferlegen möchte, aber nicht sich selber.“⁶⁴ Rousseau antwortet damit auf Diderots schon früher (S. 127) erwähnten Enzyklopädieartikel über das Naturrecht⁶⁵ und beweist, daß man den „stürmischen Raisonneur“ so leicht nicht zum Schweigen bringen kann. Verweist man ihn auf sein Gewissen, so antwortet Rousseau, das Gewissen bilde sich erst im Schoße der Gesellschaft und durch die Erziehung der Gesetze; es könne also nicht gut seinerseits die Gesetze begründen. Im übrigen hätten die Leidenschaften längst eine Stärke erreicht, gegen die die schwache Stimme des Gewissens nicht aufkommen könne⁶⁶. Verweist man ihn auf die Religion, so antwortet Rousseau, daß ihre erhabenen und wohltätigen Vorstellungen niemals von der Menge erfaßt würden; die volkstümlichen Religionen aber seien fanatisch und borniert⁶⁷.

So zwingt, solange noch nicht eine radikale Umsinnung erfolgt ist, das gesellschaftliche Leben die Menschen, sich gegenseitig zu übervorteilen und zu betrügen. Ein unerbittlicher Konkurrenzkampf treibt sie gegeneinander, und doch müssen sie diesen Kampf verbergen und muß jeder dem andern weiszumachen suchen, er denke auch an ihn und sein Interesse, während er

⁶³ Si l'on me répond que la société est tellement constituée que chaque homme gagne à servir les autres, je répliquerai que cela serait fort bien, s'il ne gagnerait encore plus à leur nuire. Il n'y a point de profit légitime qui ne serait surpassé par celui qu'on peut faire illégitimement, et le tort fait au prochain est toujours plus lucratif que les services. Il ne s'agit donc plus que de trouver les moyens de s'assurer l'impunité; et c'est à quoi les puissants emploient toutes leurs forces, et les faibles toutes leurs ruses. Disc. sur l'inég., Anm. i, Vaugh. I, 203.

⁶⁴ 1. Fassung des Contrat social, Vaugh. I, 405.

⁶⁵ Zum Verhältnis des Diderotschen Enzyklopädieartikels „Droit naturel“ und der 1. Fassung des Contrat social (Genfer Manuskript) vgl. die grundlegende Arbeit von R. Hubert (119), 3. Kap., p. 31 ff.

⁶⁶ Écouterait-il la voix intérieur? Mais cette voix n'est, dit-on, formée que par l'habitude de juger et de sentir dans le sein de la société, et selon les lois; elle ne peut donc servir à les établir. Et puis il faudrait qu'il ne fût dans son cœur aucune de ces passions qui parlent plus haut que la conscience, couvrant sa timide voix, et font soutenir aux philosophes que cette voix n'existe pas. p. 452.

⁶⁷ ibid. p. 451.

doch in Wahrheit nur sein eigenes im Auge hat. „Es ist freilich eine seltsame Sache, daß von nun ab die Menschen nur miteinander leben können, indem ein jeder sucht, den anderen zu vorzukommen, sie auszustechen, zu täuschen, zu verraten, zugrunde zu richten! Dabei muß jeder sich wohl vorsehen, sich ja nicht zu zeigen, wie er ist; denn auf zwei Menschen, deren Interessen wirklich übereinstimmen, kommen wohl hunderttausend, deren Interessen sich widersprechen, und es gibt für den einzelnen kein anderes Mittel, um zum Ziele zu kommen, als alle diese Leute zu täuschen oder zu vernichten. Das ist die trübe Quelle, der alle die Gewalttätigkeiten, Verrätereien, Gemeinheiten und Schreckenstaten entspringen, die ein Zustand herausfordert, in dem ein jeder vorgibt, er arbeite für das Glück oder das Ansehen der anderen, während er in Wahrheit nur sein eigenes Glück auf ihre Kosten sucht.“⁶⁸

10. Die Rettung aus dem Chaos der sich widerstreitenden Egoismen kommt, nicht anders als bei Hobbes, durch den Staat. Dieser spielt in der dramatisch zugespitzten Darstellung in der Urfassung des *Contrat social* geradezu die Rolle eines *deus ex machina*: auf die Schilderung der ausweglosen Lage der Menschheit im 2. Kapitel (das 1. besteht nur aus wenigen Einleitungszeilen) folgt im 3. Kapitel (*Du pacte fondamental*), die Darstellung des Gesellschaftsvertrages, die im wesentlichen dem 6. Kapitel des 1. Buches des *Contrat social* entspricht (*Du pacte social*). Durch diese dramatische Zuspitzung, die in der endgültigen Fassung leider fortgefallen ist, kommt der Umschlag der bisherigen Haltung in die neue als der Sprung in eine andere Ordnung erst richtig zum Ausdruck. Es ist die Ordnung des Gesetzes. Denn den Staat, so meint Rousseau, kann man im Unterschied zur Gesellschaft nie aus seiner bloßen Tatsächlichkeit begreifen, sondern muß ihn vom Recht aus verstehen; man hat, sobald man als Staatsphilosoph spricht, „die Tatsachen durch das Recht zu prüfen“⁶⁹. Es liegt also Rousseau daran, zu zeigen, daß es außerhalb des Rechtes keinen Ausweg aus dem Interessenkampf gibt. Alles, was er gegen Diderot und die anderen Vertreter der Theorie von der natürlichen *sociabilité* des Menschen einwendet, läuft auf den Nachweis hinaus, daß das, was sie „natürlich“ nennen, in Wahrheit die

⁶⁸ Préf. de Narcisse; H. V, 106.

⁶⁹ Disc. sur l'inég. Vaugh. I, 186. Vgl. die Andeutungen im 5. Buch des *Émile* über *le droit politique*: Montesquieu hat nur vom positiven Recht der etablierten Regierungen gesprochen, während es doch um die „Prinzipien des politischen Rechtes“ geht. *Ém. V*, p. 429.

Ebenso stellt Rousseau im 1. Kapitel des *Contrat social* die Rechtsfrage in den Vordergrund: Vom Übergang aus der natürlichen Unabhängigkeit in die gesellschaftliche Bindung heißt es dort: *Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question.* Rousseaus Staatstheorie kreist um das Problem der Rechtmäßigkeit staatlicher Macht.

politisch-rechtliche Ordnung voraussetzt. Die Spannung von Individuum und Gemeinschaft ist niemals innerhalb der freien Gesellschaft, sondern nur in der Bindung durch Staat und Recht lösbar. Wo die Vertreter der sociabilité-Theorie nichts als platte Selbstverständlichkeit sahen, sah Rousseau ein „Wunder“: „Durch welche unbegreifliche Kunst hat man ein Mittel finden können, die Menschen zu unterwerfen, um sie frei zu machen? . . . Wie kann man erreichen, daß sie gehorchen und niemand befiehlt, daß sie dienen und haben doch keinen Herrn? . . . Dieses Wunder ist das Werk des Gesetzes.“⁷⁰ Erst durch den Staat werden daher die Menschen eigentlich zu Menschen, weil erst der Staat humanes Zusammenleben ermöglicht: „Wir beginnen eigentlich erst Menschen zu werden, nachdem wir Bürger geworden sind.“⁷¹ Die Idee der Menschheit, welche man höchst unkritisch als Maßstab der „natürlichen“ Ethik angenommen hatte, ist in Wahrheit, so sagt Rousseau, das Ergebnis einer langen historischen Entwicklung. Zunächst nämlich gab es nur die Ausschließlichkeit der kleinen Staatsgemeinschaften und war jeder Fremde rechtlos und Feind. Erst nachdem den Menschen die Vorstellung des Volksgenossen vertraut und selbstverständlich geworden war, war es möglich, die Achtung, die man ihm schuldete, auch auf entfernte und unbekannte Personen, ja schließlich auf jeden Menschen zu übertragen. In jedem Menschen meinesgleichen zu sehen, ist also nicht der Anfangs-, sondern der Endpunkt des gesellschaftlichen Lebens, wie denn auch die Idee von der Brüderschaft aller Menschen und also die Idee der Menschheit als einer moralisch verbindenden Einheit erst durch das Christentum Verbreitung gefunden hat⁷². Niemals hätte eine so vage Idee die gemeinschaftsbildende Kraft entfalten können, derer es bedurfte, um aus barbarischen Egoisten selbstlose Diener einer Gemeinschaft zu schaffen. Auch heute noch, meint Rousseau, kann der weite Gedanke der Menschheit nicht solche moralischen Impulse auslösen wie der enge und konzentriertere der kleinen nationalen Gemeinschaft⁷³. Gemeinschaftserziehung ist für ihn daher Nationalerziehung.

⁷⁰ Écon. polit., Vaugh.I, 245; vgl. C. S. I, VI: Trouver une forme d'association . . . par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. Vaugh.II, 32.

⁷¹ 1.Fassung des Contrat social, ibid. p.453; vgl. die Schilderung C.S.I,VIII und II,VII. Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer* pour ainsi dire *la nature humaine* ibid. Vaugh.II,51.

⁷² . . . les saines idées du droit naturel et de la fraternité commune de tous les hommes se sont répandues assez tard, et ont fait des progrès si lents dans le monde qu'il n'y a que le Christianisme qui les ait suffisamment généralisées. ibid. p. 453.

⁷³ Il semble que le sentiment de *l'humanité s'évapore et s'affaiblit en s'étendant sur toute la terre* . . . Il faut en quelque manière borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité. Or, comme ce penchant en nous ne peut être utile qu'à ceux avec qui nous avons à vivre, il est bon que *l'humanité, concentrée entre les concitoyens*, prenne en eux une nouvelle force par l'habitude de se voir et par l'intérêt

Der Staat ist für Rousseau wie für alle Staatstheoretiker seiner Zeit zwar kein natürliches, sondern ein künstliches Gebilde, aber gerade der Staat und nur er ermöglicht, daß das Hauptgut des Naturzustandes, nämlich die Gleichheit der Menschen, gewahrt bzw. wiederhergestellt wird. Denn die Gesellschaft, gegründet auf dem Eigennutz der Individuen und daher erfüllt von ihrem Konkurrenzkampf, bewirkt die Abhängigkeit und Ungleichheit der Menschen. Der Staat aber, entstanden aus der Integration der Einzelinteressen zum Gemeininteresse, hebt durch die Gleichheit vor dem Gesetz diese Ungleichheit wieder auf. So entsprechen sich Naturzustand und Staatsbürgertum; zwischen beiden aber liegt der Abgrund der staatlosen, unpatriotischen Gesellschaftlichkeit.

Das Verständnis dieser Dialektik wird allerdings durch eine Äquivokation erschwert: *l'état civil* bzw. *l'homme civil* kann bei Rousseau je nach den Umständen sowohl gesellschaftlicher Zustand wie staatlicher (politischer) Zustand, gesellschaftlicher Mensch wie Staatsbürger (*citoyen*) bedeuten. Erstere Bedeutung gilt durchweg im 2. Discours, letztere im *Contrat social* (vgl. insbesondere den Abschnitt VIII des 1. Buches: *De l'état civil*). Im einzelnen wechselt die Bedeutung, je nachdem der Aspekt der gesellschaftlichen Entartung oder der staatlichen Integrierung vorherrscht; das gilt besonders für den *Émile*, wo Rousseau zuweilen auch als dritten, übergeordneten und neutralen Begriff den des „*homme social*“ braucht⁷⁴.

So viel geht aus unserer Darstellung aber zur Genüge hervor, daß zwischen der Auffassung des 2. Discours und des *Contrat social* nicht der geringste Widerspruch besteht und daß Rousseau den Staat ganz ähnlich wie Hobbes als den eigentlichen Begründer der menschlichen Kultur ansah. Der Gegensatz zwischen Hobbes und Rousseau — den man von früh an mißverstanden hat⁷⁵ — liegt nicht in einer verschiedenen Wertung des Staates, *commun qui les réunit*. *Écon. polit.*, Vaugh. I, 251. *Toute société partielle, quand elle est étroite et bien unie, s'aliène de la grande. Tout bon patriote est dur aux étrangers: ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux. Cet inconvénient est inévitable, mais il est faible. L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'on vit. Ém. I, p. 6.*

⁷⁴ Vgl. z. B. *Ém. III*, p. 323. *Travailler est donc un devoir indispensable à l'homme social.*

⁷⁵ So schon Diderot in seiner bekannten Gegenüberstellung von Hobbes und Rousseau (im Enzyklopädieartikel: *Hobbisme*). *La philosophie de M. Rousseau, de Genève, est presque l'inverse de celle de Hobbes. L'un croit l'homme de nature bon, et l'autre le croit méchant. Selon le philosophe de Genève, l'état de nature est un état de paix; selon le philosophe de Malmesbury, c'est un état de guerre. Ce sont les lois et la formation de la société qui ont rendu l'homme meilleur, si l'on en croit Hobbes; et qui l'ont dépravé, si l'on en croit M. Rousseau.* (195) XV, p. 122. Das erste ist ebenso richtig wie das zweite falsch: denn es sind gerade die „Gesetze“ des Staates, die nach Rousseaus Auffassung den Menschen gut machen, wenn sie gut sind, und schlecht, wenn sie schlecht sind. Ein Staat mit schlechten Gesetzen aber ist nach Rousseau nicht eigentlich „Staat“, sondern die Zwangsorganisation gesellschaftlicher Machtverhältnisse.

sondern des Naturzustandes. Aus diesem Grunde beurteilt er den Übergang vom Naturzustand zum staatlichen Zustand allerdings völlig anders. Was für Hobbes eine einfache Wendung von Anarchie zu Ordnung, Gewalt zu Frieden, Roheit zu Sittlichkeit ist, ist bei Rousseau ein dialektischer Prozeß, in dem daher jedes Charaktermerkmal sowohl des Naturzustandes wie des Staates zweideutig ist. Beides aber, das Leben im Naturzustand wie das im Staat, sieht Rousseau in schroffem Gegensatz zum bloßen Gesellschaftszustand.

Doch sollen uns diese staatsphilosophischen Gedankengänge hier nicht weiter beschäftigen. Ich möchte nur einen Gedanken noch hervorheben, weil er, wie wir sehen werden, seine genaue Entsprechung in Rousseaus Pädagogik hat: der „Umschlag“ zum Guten, dieses, mit Pestalozzi zu sprechen, „Salto mortale außer dich selbst“ erfolgt mit denselben Kräften, die bisher zum Verderben gewirkt haben⁷⁶. „Bemühen wir uns, aus dem Übel selbst das Heilmittel zu ziehen, das es heilen soll.“⁷⁷ Es gilt die Leidenschaften selbst zu ihrer Überwindung zu nutzen, indem man sie zur patriotischen Leidenschaft erhebt!

⁷⁶ Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile, et de les faire agir de concert. C.S.I., VI; Vaugh. II, 32.

⁷⁷ 1. Fassung des Contrat social, Vaugh. I, 454.

POLITISCHE ERZIEHUNG

1. Der Staat, wie ihn Rousseau sieht, hat zwei Seiten: eine rationale und eine emotionale. Er ist ein kunstvolles Gebilde, dessen Mechanismus Rousseau im *Contrat social* beschreibt; aber er ist auch ein Gegenstand der Liebe, Hingabe und Begeisterung und könnte ohne die patriotische Tugend seiner Bürger nicht bestehen. Und so hat denn auch die Regierung zwei Aufgaben: eine politische, wie Gesetzgebung, Verwaltung usw., und eine pädagogische, nämlich die Erziehung der Staatsbürger. Diese Erziehung besteht demnach in erster Linie in der Bildung der politischen Gefühle: Liebe zur Freiheit, zur Tugend, zum Gesetz.

Schon in dem Fragment über den „Kriegszustand“ hatte Rousseau hervorgehoben, daß der Staat seine Stärke, ja sein Leben allein aus der Anteilnahme seiner Bürger gewinne und ohne diese Anteilnahme tot sei und zerfallen müsse¹. Seine innere Einheit als Staatskörper könne sich gegenüber den tausenden divergierenden Einzelkräften nur durch die Intensität des gemeinschaftlichen Gefühls durchsetzen². „Eine Regierung, die sich mit bloßem Gehorsam begnügt, wird nur mit Mühe Gehorsam finden.“ „Erst die Autorität ist absolut, die bis in das Innere der Menschen dringt und die sich genauso auf sein Wollen wie auf sein Tun erstreckt . . . Bildet also Menschen, wenn ihr Menschen befehlen wollt; wollt ihr, daß man den Gesetzen gehorche, so sorgt, daß man sie liebt.“³

Der heutige Leser ist geneigt, darin die uns wohlbekannte Forderung politischer Gesinnungsbildung zu sehen, den Versuch, durch Erziehung,

¹ Mille écrivains ont osé dire que le Corps politique est sans passions, et qu'il n'y a point d'autre raison d'État que la raison même. Comme si l'on ne voyait pas, au contraire, que l'essence de la société consiste dans l'activité de ses membres, et qu'un État sans mouvement ne serait qu'un corps mort. L'état de guerre, Vaugh. I, 298.

² Que l'on considère combien, dans l'aggrégation du Corps politique, la force publique est inférieure à la somme des forces particulières, combien il y a, pour ainsi dire, de frottement dans le jeu de toute la machine . . . Il faut donc, pour que l'État subsiste, que la vivacité de ses passions supplée à celle de ses mouvements. *ibid.* p. 298—299.

³ Econ. pol., Vaugh. I, 248.

Suggestion oder Propaganda die Ziele und Urteile der Regierung dem Herzen der Staatsbürger einzupflanzen. Nun findet die gleiche Formulierung sich aber fast wörtlich im *Émile*. Dort nämlich fordert Rousseau vom Erzieher genau diese Herrschaft über den Willen des Zöglings, fordert, daß er die Motivationen seines Willens allein bestimme. „Bist du nicht der Herr ihn zu affizieren, wie es dir gefällt? Seine Arbeiten, seine Spiele, seine Nöte, ist nicht alles in deiner Hand, ohne daß er es weiß? Gewiß, er braucht nur zu tun, was er will: aber er darf ja nur wollen, was du willst, daß er es will.“⁴ Das erinnert an den bekannten Satz Fichtes aus den „Reden“: „Willst du etwas über ihn (den Zögling) vermögen, so mußt du mehr tun als ihn bloß anreden, du mußt ihn machen, ihn also machen, daß er gar nicht anders wollen könne, als du willst, daß er kann.“⁵ Nun wird man weder Fichte noch Rousseau eine Negierung der menschlichen Freiheit zutrauen; daß also der Erzieher den Willen des Zöglings bestimmt, indem er sich zum Herrn macht über alle Eindrücke, die zu Willenszielen werden können, schließt des Zöglings innere Freiheit nicht aus; dasselbe gilt für den Staatsmann, der auf diese indirekte Weise das Wollen des Volkes beeinflusst⁶. Diese Willensführung geschieht auf politischem Gebiet also gerade nicht durch Propaganda, sondern durch die festen Lebensordnungen, die die Bürger von früh an zu einer Gemeinschaft eigenen Gepräges zusammenschließen. Wenn Rousseau nun gar diese Lebensweise mit dem dem 18. Jahrhundert teuren Namen „Tugend“ bezeichnet, so wird noch spürbarer, wie weit entfernt dies alles von der Idee moderner Massenpropaganda ist. „Das Vaterland kann nicht ohne Freiheit bestehen, die Freiheit nicht ohne Tugend, die Tugend nicht ohne Staatsbürger. Ihr gewinnt alles, wenn ihr solche Bürger bildet; ohne das habt ihr nur elende Sklaven, vom Staatschef angefangen.“⁷

Die Diskussion über Rousseaus Staatstheorie ist, gerade was diese Frage anbetrifft, endlos: die einen sehen in ihr scheinbar mit guten Gründen den Vorläufer des Jakobinertums und alles modernen Staatstotalitarismus, die anderen mit nicht weniger guten Gründen ein persönlich-sittliches, ja ein liberales Staatsbürgerideal. Die neueste und gründlichste Untersuchung, die von Derathé, kommt zu dem Schlusse, daß Rousseaus Staatstheorie die Grenzen individueller Freiheit wohl respektiert⁸. In bezug auf die Erzie-

⁴ *Ém.* II, p. 89.

⁵ Werke, hrsg. von Medicus, Bd. V, p. 29.

⁶ Vgl. aus der *Économie politique*: C'est sur les *volontés* encore plus que sur les *actions* qu'il (le véritable homme d'État) étend son respectable empire . . . Il est certain, du moins, que le plus grand talent des chefs est de *déguiser leur pouvoir* pour le rendre moins odieux, et de conduire l'État si paisiblement qu'il semble n'avoir besoin de conducteurs. Vaugh. I, 246—247. Vgl. zu diesem Grundsatz der „indirekten Erziehung“ S. 339.

⁷ *Écon. pol.*, Vaugh. I, 255.

⁸ Vgl. Derathé (112), bes. p. 340ff. Wichtig in dieser Hinsicht ist vor allem das 4. Kapitel des 2. Buches des *Contrat social*: „Des bornes du pouvoir souverain.“

hung stellt sich das Problem etwas anders: Ist die politische Erziehung des einzelnen für Rousseau nur Mittel, um das Leben des übergeordneten Ganzen zu sichern, ist also der einzelne hier nur als „Glieder“ dieses „Körpers“, genannt Staat, verstanden, oder soll sie dem einzelnen gerade zu seiner persönlichen Sittlichkeit, zu seiner „Tugend“ und seiner Lebenserfüllung verhelfen?

2. Um diese Frage beantworten zu können, wollen wir das Problem an Rousseaus Anschauung vom Ethos des Staatsbürgers klären. Ich wähle dazu den Brief an d'Alembert über das Schauspiel. Anlaß zu diesem Briefe war bekanntlich die in d'Alemberts Enzyklopädieartikel über Genf geäußerte Meinung, es wäre an der Zeit, daß eine so aufgeklärte Stadt wie Genf ein eigenes Theater errichte. Rousseau, der sich diesem Vorschlag mit einer uns heute etwas befremdenden Leidenschaftlichkeit widersetzt, als hinge davon Sein oder Nichtsein der Genfer Republik ab, hat offensichtlich ein tieferes Problem im Auge: Die Künstlichkeit des literarischen Wesens überhaupt. Ganz im Sinne Platons — es gibt wohl keine Schrift von ihm, die so wie diese den Geist der platonischen Politik atmet — stellt er nun aber dies Problem als ein politisches dar: die Wirkung des Schauspiels auf die Gesinnung des Staatsbürgers.

Das erste, was Rousseau dem Schauspiel vorwirft, ist seine Scheinexistenz. Eine solche Scheinexistenz und also das Auseinanderklaffen von Sein und Schein⁹ hatte er schon am Ende des 2. Discours dem gesellschaftlichen Menschen vorgeworfen. *Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes*¹⁰. „Der Weltmensch existiert ganz und gar in seiner Maske. Er ist eigentlich niemals bei sich selber, ja er fühlt sich dort stets fremd und es wird ihm unbehaglich, wenn er einmal gezwungen ist, zu sich selber zu kommen. Das, was er ist, ist für ihn nichts; das was er scheint, ist alles.“¹¹

Das Schauspiel nun entspricht genau diesem gesellschaftlichen Rollenspielen und dies gilt für alle Beteiligten: für den Dichter, der die Rollen ersinnt, für den Schauspieler, der sie darstellt, und für das Publikum, das sich in sie versetzt. Gemeinsam ist allen dreien als Medium das Fiktive. Rousseau meint damit nicht nur Tätigkeit und Wirkung der Einbildungskraft überhaupt, sondern die Loslösung aus der Lebenswirklichkeit, aus dem persönlichen Lebenskreise und der persönlichen Verantwortung, kurzum, was wir heute die Flucht in die Illusion zu nennen pflegen. „Ich liebe es nicht, wenn man mit seinem Herzen unaufhörlich an der Bühne hängt, als ob dieses

⁹ Vgl. hierzu Burgelin, vor allem den Abschnitt „L'être et le paraître“, (24) p. 251 ff. und das Kapitel: „Masques“, p. 288 ff.

¹⁰ Disc. sur l'inég., Vaugh. I, 178.

¹¹ Em. IV, p. 200.

Herz in uns selber nicht mehr recht am Platze wäre.“¹² Sich mit den Gefühlen, Taten und Erlebnissen fremder Personen identifizieren, heißt sich selbst als Person aufgeben. Das aber tut nicht nur der Schauspieler¹³, das tut in gewisser Weise auch der Zuschauer. In einem anderen Zusammenhang, nämlich in bezug auf die Lektüre von historischen Werken, hat Rousseau diese Gefahr im *Émile* geschildert: „Ich sehe in der Art, wie man die jungen Leute die Geschichte lesen läßt, daß man sie sozusagen in alle Persönlichkeiten verwandelt, die sie sich vorstellen... Diese Methode hat ihre Vorzüge, die ich nicht bestreiten will; aber was meinen *Émile* anbetrifft, wenn es ihm nur ein einzigesmal begegnete... daß er lieber ein anderer sein möchte als er selber ist, und wäre dieser andere ein Sokrates oder Cato, so wäre alles verloren; denn wer erst einmal begonnen hat, sich selber fremd zu werden, wird sich alsbald gänzlich vergessen.“¹⁴ Dieses Sichvergessen und Sichverlieren kennzeichnet in besonderem Maße die leidenschaftlichen Gefühlserlebnisse, denen wir uns im Theater hingeben und denen es sämtlich an existentiellern Ernst fehlt: sie sind „steril“, wie Rousseau sagt, sie kosten uns nichts (der Unterschied zu den patriotischen Leidenschaften, zu einer Begeisterung, die im täglichen Leben sich bewähren muß und notfalls den Einsatz des Lebens fordert, liegt auf der Hand). Darum, meint Rousseau, sei es töricht von einer moralischen Wirkung des Schauspiels zu sprechen: denn das Mitleid oder was sonst an edlen Gefühlen durch das Schauspiel in uns erregt werde, bleibe ja doch ohne jede Folge in unserem wirklichen Leben¹⁵. Schließlich führe das alles nur dazu, „die Tugend als ein Theaterspiel darzustellen“¹⁶.

Als zweites wirft Rousseau dem Theater vor, daß es die Herzen und Sitten verweichliche. Zumindest das moderne Theater habe zum Hauptgegenstand die Liebe, hinter der alle anderen, vor allem die männlich-politischen Leidenschaften, zurücktreten. Hier wendet sich Rousseau auch gegen Racine und seine „süßlichen und zärtlichen“ Helden. „Das ganze französische Theater atmet nur Zärtlichkeit; sie ist die große Tugend, der man dort alle anderen aufopfert.“¹⁷ Gewiß, Leidenschaften muß das Theater

¹² Lettre à d'Alembert, H. I, 193.

¹³ Qu'est-ce que le talent du comédien? L'art de se contrefaire, de revêtir un autre caractère que le sien, de paraître différent de ce qu'on est, de se passionner de sang froid, de dire autre chose que ce qu'on pense, aussi naturellement que si l'on le pensait réellement, et d'oublier enfin sa propre place à force de prendre celle d'autrui. *ibid.* p. 231. Un comédien ... s'anéantit, pour ainsi dire, s'annule avec son héros. *ibid.* p. 232.

¹⁴ *Ém.* IV, p. 214.

¹⁵ J'entends dire que la tragédie mène à la pitié par la terreur, soit. Mais quelle est cette pitié? Une émotion passagère et vaine, qui ne dure pas plus que l'illusion qui l'a produite ... une *pitié stérile*, qui se repaît de quelques larmes, et n'a jamais produit le moindre acte d'humanité. Lettre à d'Alembert, H. I, 193.

¹⁶ *ibid.* p. 194.

¹⁷ *ibid.* p. 257.

darstellen; von Leidenschaften lebt alle Dichtung. Aber während das griechische Theater männliche und heroische Leidenschaften dargestellt habe, in Stoffen zumal, die als nationale Sage das anwesende Publikum unmittelbar angängen, werde durch die Vorherrschaft der Liebesdichtung im heutigen Theater der Blick von den großen nationalen Interessen abgelenkt auf das rein Private und Unmännliche. Das alles sei ein Zeichen der Dekadenz, und das französische Theater entspreche daher auch der dekadenten französischen Gesellschaft. Für sie mag es sogar moralisch nützlich sein, weil es ihr doch wenigstens noch einen höheren Inhalt gibt. „Die Liebe zur Menschheit und die Liebe zum Vaterland, das sind die Gefühle, deren Darstellung das Herz derer am tiefsten trifft, die von ihnen beseelt sind; sind diese beiden Leidenschaften erloschen, so bleibt nur die Liebe im eigentlichen Sinne übrig, um sie zu ersetzen.“¹⁸ Schließlich gehe die Empfindsamkeit, die dieses Theater erwecke, auf Kosten der Sittsamkeit, selbst wenn die Stoffe moralisch noch so edel sind¹⁹. Es ist noch eine weitere Verkehrtheit, die Rousseau mit der Vorherrschaft der Liebesdichtung gegeben sieht: eine Verkehrung des natürlichen Charakters und der natürlichen Rolle der beiden Geschlechter. Im Bereich der Liebe sei die Frau die Herrin und Lehrerin²⁰; in dem Maße, in dem daher die Liebe zu einem Gegenstande des öffentlichen Interesses wird, wird es auch die Frau, während ihr doch schon ihre natürliche Schamhaftigkeit dies verbiete. Die Männer aber beugen sich dieser illegitimen Herrschaft und so entsteht der Geist der Galanterie, in dem Rousseau das Hauptkennzeichen der modernen Gesellschaft sieht. Er aber tötet jedes große und echte Gefühl: das produktive Genie des Mannes ebenso wie seine wahre Ehrfurcht vor der Frau und also auch die wirkliche Liebe²¹.

Die Betonung des natürlichen Unterschieds der Geschlechter — ein Lieblingsthema Rousseaus — hat hier vor allem den Sinn, Raum für ein männliches Gemeinschaftsleben zu schaffen. Darum wendet sich Rousseau dagegen, daß Männer und Frauen allzu häufig zusammen seien²²;

¹⁸ *ibid.* p. 257. Le plus méchant des hommes est celui qui s'isole le plus, qui concentre le plus son cœur en lui-même; le meilleur est celui qui partage également ses affections à tous ses semblables. Il vaut beaucoup mieux aimer une maîtresse que de s'aimer seul au monde. Mais quiconque aime tendrement ses parents, ses amis, sa patrie, et le genre humain, se dégrade par un attachement désordonné qui nuit bientôt à tous les autres, et leur est infailliblement préféré. *ibid.*

¹⁹ Le mal qu'on reproche au théâtre n'est pas précisément d'inspirer des passions criminelles, mais *disposer l'âme à des sentiments trop tendres*, qu'on satisfait ensuite aux dépens de la vertu. *ibid.* p. 212.

²⁰ *L'amour est le règne des femmes*. Ce sont elles qui nécessairement y donnent la loi... Un effet de ces sortes de pièces est donc d'étendre l'empire du sexe, et rendre des femmes et de jeunes filles les précepteurs du public. *ibid.* p. 209.

²¹ ... c'est ainsi que l'esprit de la galanterie étouffe à la fois le génie et l'amour. *ibid.* p. 248.

²² *ibid.* p. 245. Ausführlich handelt über diesen Grundsatz N. H. IV, X; M. III, 195 ff.

die Männer passen sich dabei, meint er, nur allzusehr dem weiblichen Leben und Wesen an und werden selbst weibisch²³. Darum preist er das Leben in den cercles, kleinen Männnergemeinschaften, die sich in Genf aus dem Milizwesen und den Spaltungen der innerpolitischen Kämpfe entwickelt, aber längst einen bloß geselligen Charakter angenommen hatten. Auch wenn diese Einrichtung mancherlei Auswüchse zeige, so müsse man sie doch hochschätzen, weil diese Zirkel uns noch etwas von den alten Sitten bewahren. „Die Männer unter sich, nicht gezwungen, ihre Gedanken dem Verständnis der Frauen anzupassen und die Vernunft in Galanterie einzupacken, können sich ernsten und gewichtigen Gesprächen hingeben, ohne fürchten zu müssen, als lächerliche Kannegießer zu gelten. Man wagt vom Vaterland und von der Tugend zu sprechen, man wagt es man selber zu sein . . .“²⁴ Man muß dabei bedenken, daß zu Rousseaus Zeiten Genfs einfache Handwerker einen erstaunlichen Bildungsgrad besaßen und besonders für alle politischen und staatsphilosophischen Fragen lebhaft interessiert waren. Von seinem Vater berichtet er: „Ich sah den Tacitus, Plutarch und Grotius auf seinem Arbeitstisch mitten unter seinen Werkzeugen.“²⁵ Aber es sind nicht nur solche ernsten Gespräche, die die Männer in den cercles verbinden: „man spielt, man plaudert, man liest, man trinkt, man raucht . . . Oft unternimmt man auch gemeinsame Wanderungen und treibt allerlei Übungen, die den Körper kräftigen und gesund erhalten.“²⁶ Daneben nennt Rousseau die allgemeinen Volksvergnügen und Volksfeste, die Jagd, der sich die Genfer mit Leidenschaft hingeben, Schützenfeste, Wettrudern usw. Diese „natürlichen“ Vergnügen stellt Rousseau der künstlichen Welt des Theaters entgegen, Vergnügen, bei denen, wie er sagt, die Zuschauer sich selbst ihr Schauspiel geben²⁷. Es handelt sich, in unserer Sprache, um das Problem einer echten Freizeitgestaltung, die den Menschen nicht von sich und seinem wirklichen Leben in ein illusionäres Land abzieht, sondern die an sein alltägliches Leben anknüpft, es bereichert und erheitert und die schlichten Fähigkeiten des Volkes zu freiem Tun entbindet. Rousseau führt als Beispiel die Bergbauern aus dem Neuenburgischen an, die sich in ihren zerstreut liegenden Höfen während der Winterszeit, in der sie durch den Schnee fast gänzlich von der Außenwelt abgeschnitten sind, auf solche Weise zu beschäftigen wissen: jeder von ihnen ist ein vielfacher Handwerker, ein geschickter Bastler; sie lesen

²³ . . ne voulant plus souffrir de séparation, faute de pouvoir se rendre hommes, les femmes nous rendent femmes. p. 246.

²⁴ *ibid.* p. 249.

²⁵ Widmung zum 2. Discours. Vaugh. I, 131.

²⁶ Lettre à d'Alembert, p. 245.

²⁷ Donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis. *ibid.* p. 263.

wertvolle Bücher, sie zeichnen und malen; die meisten spielen Flöte und singen. „Eins ihrer häufigsten Vergnügungen besteht darin, mit ihren Frauen und Kindern vierstimmig Psalmen zu singen.“²⁸ Wenn Rousseau dieser Frage gerade vom politischen Gesichtspunkt aus solche Bedeutung beimißt, so ist dies der beste Beweis dafür, daß sein Staatsideal nichts mit dem modernen Massenstaat und seiner Volkspropaganda zu tun hat; er sieht vielmehr das nationale Leben im engsten Zusammenhang mit einer echten Volksbildung und als ein freies und fröhliches Gemeinschaftsleben ohne jeden Zwang, innerhalb dessen jeder Bürger seinen ihm angemessenen Platz einnimmt und an seinem beschränkten Leben Freude hat. Er ist hierin so sehr Schweizer, daß mir der Unterschied beispielsweise zu Pestalozzis volkspädagogischen Prinzipien gering erscheint. „Es genügt nicht, daß das Volk zu leben hat: es soll auch angenehm leben . . . Die guten Sitten hängen mehr, als man gemeinhin denkt, davon ab, ob sich ein jeder in seinem Stande wohlfühlt . . . Wollt ihr also, daß das Volk tätig und arbeitsam sei, so gebt ihm Feste, bietet ihm Vergnügen, die es seinen Stand lieben lehren.“²⁹

Das also ist mit der These gemeint, die rechte Regierung Sorge dafür, daß das Volk den Gesetzen nicht nur gehorche, sondern sie liebe. Es heißt dies, daß Gesetz und Sitte eins werden; über beiden wacht mehr noch als der Gesetzgeber und Richter die „öffentliche Meinung“, was wiederum nicht in Analogie zur Massenpropaganda von Zeitung und Rundfunk zu verstehen ist, sondern etwa zur „Meinung“ eines Dorfes über das, was sich schickt oder nicht schickt. Diese Art von öffentlicher Meinung soll der Staatsmann schaffen und bewahren helfen, weil sie, die als Wertmaßstab in jedem Herzen verwurzelt ist, das eigentliche Ethos der Bürgerschaft bildet. Was Rousseau vorschwebt, ist also die innere Durchdringung von persönlicher Tugend, nationaler Sitte und staatlicher Autorität.

In nichts aber zeigt sich die freie Gesittung einer Nation so offensichtlich als in ihren gemeinsamen Festen und Feierstunden. Wenn bei der Arbeit ein jeder (Bauer oder Handwerker) für sich schafft, in ihrem arbeitsfreien Leben können die Bürger zusammensein und so die abstrakte Staatsgemeinschaft lebendig verkörpern. Darum erscheint Rousseau die Freizeitgestaltung von eminent politischer Bedeutung, und wir verstehen es nun besser, warum er der Frage, ob Genf ein Theater erhalten solle, ein solches Gewicht beimaß. Sind die Festsitten einer Nation einmal zerstört, so ist diese in ihrem innersten Leben angegriffen, und dieser Verlust kann durch keine Tüchtigkeit der Arbeitsleistung wieder wettgemacht werden. Gewiß hat bei dieser Anschauung auch das antike Vorbild stark mitgewirkt, aber es lag letztlich doch auch in Rousseaus gesamter anthropologischer Anschauung, daß er das nationale Gemeinschaftsleben nicht in der Arbeit, sondern in der

²⁸ p. 218—219.

²⁹ p. 263 Anm.

Freizeit repräsentiert glaubte und als das eigentliche Kriterium der sittlichen Volksgesundheit nicht Fleiß und Arbeitsdisziplin, sondern die Art gemeinschaftlicher Muße ansah. „In Sparta war in einer von Tätigkeit erfüllten Muße alles Vergnügen und Schauspiel . . . Da waren die Bürger ständig zusammen und widmeten ihr ganzes Leben Vergnügungen, welche die großen Staatsangelegenheiten bildeten, und Spielen, von denen sie nur im Kriege abließen.“³⁰

3. Rousseau hat über die politische oder Nationalerziehung sich in zwei Schriften geäußert: dem schon mehrfach erwähnten Enzyklopädieartikel über die *Économie politique* vom Jahre 1755 und den *Considérations sur le gouvernement de Pologne* vom Jahre 1772, also viele Jahre vor und nach dem *Émile*, der beste Beweis, daß er nicht etwa von der Idee der politischen zu der der „natürlichen“ Erziehung übergegangen ist, sondern beide Möglichkeiten als gleichberechtigt nebeneinander gestellt hat (vgl. S. 87 f.).

Rousseaus Ideen zur Nationalerziehung gehören zu jener großen Bewegung der Verstaatlichung des Erziehungswesens, die das 18. Jahrhundert durchzieht³¹. Den entscheidenden Wendepunkt bildete in Frankreich das Jahr 1762, das mit der Vertreibung der Jesuiten, die das (höhere) Schulwesen bis dahin beherrscht hatten, die Bahn für eine staatlich-nationale Organisation des Schulwesens freimachte. La Chalotais' „*Essai d'éducation nationale*“, die bedeutendste Schrift zur Nationalerziehung vor Condorcets „*Mémoire sur l'instruction publique*“ erschien ein Jahr danach und ist noch ganz erfüllt von dem Kampf gegen die Jesuiten, an dem er selbst maßgebend beteiligt war.

³⁰ *ibid.* p. 268. Vgl. Plutarch: „Sparta war für seine Bürger gleichsam ein Lager, wo sie für das gemeinsame Beste tätig waren und in all ihrem Tun und Lassen den Grundsatz befolgten, daß sie dem Vaterlande angehören. Sie genossen der reichsten Muße, da aller mit mühsamer, unruhiger Geschäftigkeit verbundene Erwerb völlig entbehrlich war. Tänze, Festlichkeiten, Gespräche in den öffentlichen Unterhaltungshallen füllten ihre Zeit aus, wenn sie nicht im Felde lagen.“ Die Bedeutung Spartas für Rousseaus politische Anschauung kann nicht wohl überschätzt werden; insbesondere dient ihm Leben und Erziehung der Spartaner als Beweis für die Fragwürdigkeit der Wissenschaften und Künste. *L'embarras de mes adversaires est visible toutes les fois qu'il faut parler de Sparte. Que ne donneraient-ils point pour que cette fatale Sparte n'eût jamais existé! . . . C'est une terrible chose qu'au milieu de cette fameuse Grèce, qui ne devait, dit-on, sa vertu qu'à la philosophie, l'État où la vertu a été la plus pure et a duré le plus longtemps ait été précisément celui où il n'y avait point de philosophes!* Rép. à M. Bordes, H. I, 55—56. Zur spartanischen Erziehung vgl. *Ém.* II, p. 89. Vgl. auch A. Oltramare, *Plutarque dans Rousseau* (127 a).

³¹ Vgl. zum folgenden Louis Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, 1944 (143) und A. Flitner, *Die politische Erziehung in Deutschland*, 1957, bes. das 2. Kapitel. Beide sehen freilich die nationalpädagogische Bewegung dieser Zeit unter anderen Gesichtspunkten, als es hier geschieht.

Es mag diese im Vergleich zur deutschen Aufklärungspädagogik heftigere Gegnerschaft gegen die Kirche sein, vor allem aber wohl das stärker ausgeprägte Nationalbewußtsein, welches der Forderung nach einem staatlichen Schulwesen in Frankreich eine fast republikanische Note gab³²; jedenfalls ist in Frankreich die allgemeine Staatsschule niemals den engen Bund mit der absoluten Monarchie eingegangen wie in den deutschen Staaten.

Diese nationalpädagogische Bewegung der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts ging unmittelbar aus der viel älteren allgemeinen pädagogischen Reformbewegung hervor, von der wir im 3. Kapitel gehandelt haben. Sie hat mit ihr nicht nur die Kritik an den veralteten Unterrichtsmethoden und -stoffen der *collèges* gemein, sondern vor allem die Ausrichtung der Bildung auf das praktische, das tätige Leben. „Der Mensch ist geschaffen um zu handeln, und er studiert nur, um dazu fähig zu sein“, dies Wort von La Chalotais³³ könnte genau so gut von Locke oder von Rousseau gesagt sein. Neu aber gegenüber der individualistischen Sicht der Hauslehrerpädagogik ist die Art, wie das Bildungsideal der Lebenstüchtigkeit aus den Interessen der Gesellschaft verstanden und begründet wird. Es ist der brauchbare Staatsbürger, den die Erziehung zu schaffen hat. Daß dabei die berufliche Tüchtigkeit in den Vordergrund tritt, ist ebenso begreiflich wie der stark utilitaristische Zug dieser Nationalerziehung, obwohl sie durchaus als Allgemeinbildung konzipiert war, die der speziellen Berufsbildung vorangehen sollte³⁴. Das alles ist noch wenig demokratisch — La Chalotais z. B. denkt viel weniger an die Ausbreitung als an die Besserung der (höheren) Bildungs-

³² Man erinnere sich, daß Montesquieu die „*vertu*“ zum Prinzip der demokratischen Republik macht, für die er allein *une éducation générale* fordert, während in der Monarchie die individuelle Erziehung zum „*honnête homme*“ am Platze sei. *Esprit des lois*, 4. Buch (231) III, 142 ff.

³³ (220) p. 59.

³⁴ Die Frage, ob Allgemeinbildung oder Berufsbildung, scheint in der damaligen Diskussion wenig geklärt. Mit der gleichen Begründung der Brauchbarkeit für die Gemeinschaft verlangt beispielsweise Bonneval die Gliederung des Schulwesens nach Berufen: „Jede sinnvolle Erziehung darf nicht nur als eine persönliche Angelegenheit betrachtet werden, die nur von der ob richtigen oder falschen Neigung des einzelnen entschieden wird, sondern sie muß so sein, daß die Bildung, die man erwirbt, dem Vaterlande nützlich ist . . . Unter diesem Gesichtspunkt, behaupte ich, ist es von höchster Wichtigkeit, daß die jungen Leute sich rechtzeitig für den Beruf entscheiden — oder dazu bestimmt werden —, der zu ihnen paßt; denn man kann nicht früh genug ihre Kenntnisse auf dieses Ziel richten . . .“ (178) p. 52f. Und er fordert daher statt der allgemeinbildenden *Collèges* Handelsschulen, Militärschulen, Handwerksschulen usw. Rousseaus klare Stellungnahme für die allgemeine Menschenbildung und gegen jede spezielle Berufsbildung muß im Rahmen dieser Diskussion gesehen werden: er teilt mit beiden Richtungen den Gegensatz zur weltfremden Bildung der alten *collèges* und die Ausrichtung auf das tätige Leben, aber er anerkennt nicht die festgesetzte Standes- und Berufsordnung des *ancien régime*, an die Bonneval, ja auch Chalotais denkt. Zwar hat ihn die Frage einer alle Kinder erfassenden Volksbildung kaum beschäftigt, doch steht seine Konzeption dieser demokratischen Forderung offenbar am nächsten.

anstalten³⁵ — und ist vor allem antiklerikal. Wie könnten auch, wendet La Chalotais ein, Mönche mit ihrer welt- und staatsfremden Lebensanschauung die Kinder der Nation zu wirklichen Gliedern der Nation erziehen³⁶? Verstaatlichung des Bildungswesens bedeutete also zunächst Verweltlichung. „Ich beanspruche für die Nation eine Erziehung, die nur vom Staate abhängt, weil sie wesentlich ihm gehört; weil jede Nation ein unveräußerliches und unwandelbares Recht besitzt, seine Glieder zu erziehen; weil die Kinder des Staates durch die Glieder des Staates erzogen werden müssen.“³⁷

Die eigentliche Problematik dieser nationalpädagogischen Bewegung beginnt erst da, wo nicht das Verhältnis Staat-Kirche, sondern das Verhältnis Staat-Einzelner zur Debatte steht. Hier nun scheiden sich deutlich zwei Linien: eine liberale und sie ist zugleich die intellektualistische Auffassung der Nationalerziehung und eine sozialistische (das Wort hier natürlich in seinem weiteren Sinne verstanden) und sie ist zugleich die emotionale und moralische Auffassung der Nationalerziehung. Der bedeutendste Repräsentant der ersten Strömung ist Condorcet³⁸, der bedeutendste der zweiten ist Rousseau. Die meisten pädagogischen Denker des 18. Jahrhunderts verstanden allerdings unter der „*éducation nationale*“ eine „*instruction publique*“, wie denn Condorcet auch allein dieses Wort braucht, und die „*éducation*“ dem Elternhaus zuweist. Auch La Chalotais, Diderot, Turgot und Talleyrand denken in erster Linie an Unterricht und Schule und erwarten, als gute Söhne ihres „erleuchteten“ Jahrhunderts, von der intellektuellen Bildung und Aufklärung auch den höchsten Nutzen für die Sittlichkeit des Volkes.

Ganz anders Rousseau. Entsprechend seiner auch im *Émile* zu Tage tretenden Geringschätzung jeder moralischen Belehrung sah er sich auch hier nach einem wirksameren pädagogischen Mittel um und fand es in der unmittelbaren Teilnahme des Zöglings am nationalen Gemeinschaftsleben. Nationale Erziehung der Kinder und nationale Gemeinschaft der Erwachsenen, politische Bildung und gelebtes politisches Leben bildeten in seinen Augen eine unlösbare Einheit. So ist er der erste, der die politische Erziehung

³⁵ Ausdrücklich betont er, daß es für den Staat viel vorteilhafter sei, wenige gute als viele mittelmäßige Schulen (*collèges*) zu besitzen. Von einer allgemeinen Volksbildung hält er nichts; Lesen und Schreiben sei für die Masse der Handarbeiter überflüssig, und dem sich gerade um die Volksschulen mühenden Orden de la Salle's wirft er vor, er intellektualisiere das Volk und mache es zu seiner harten Arbeit unlustig und unfähig (p. 36 ff.).

³⁶ Mais le plus grand vice de l'éducation, et le plus inévitable peut-être, tant qu'elle sera confiée à des personnes qui ont renoncé au monde et qui, loin de chercher à le connaître, ne doivent songer qu'à le fuir, c'est le défaut absolu d'instruction sur *les vertus morales et politiques*. p. 29.

³⁷ p. 25.

³⁸ Zu Condorcets Pädagogik vgl. Dora Wagner, Condorcet als Pädagoge, Leipzig-Diss. 1920 (Maschinenschr.).

als „funktionale“ Erziehung verstanden und damit die moderne Idee einer Nationalerziehung erst recht eigentlich begründet hat. Sein großer Nachfolger in diesem Sinne ist Fichte.

Als Vorläufer von Rousseaus Nationalpädagogik hätte man in erster Linie den Abbé de Saint-Pierre zu nennen. Rousseau, der sich mit der Herausgabe seiner unveröffentlichten Schriften so lange befaßte, kannte natürlich gut die im Jahre 1730 erschienene zweibändige Ausgabe der „Oeuvres diverses“, und darin den umfangreichen „Projet pour perfectionner l'éducation“.

Sehen wir ab von dem oft kleinlich, ja peinlich wirkenden Moralismus, in den bei Saint-Pierre die sittliche Erziehung ausartet — mit täglicher moralischer Belehrung, Selbstprüfung, öffentlichen Tugendpreisen, ja einer Schülerabstimmung über den „gerechtesten“ und „wohltätigsten“ unter ihnen — und halten wir uns an seinen pädagogischen Grundgedanken, so müssen wir sagen, daß keiner der früheren und wenige der nachfolgenden Pädagogen so klar wie er erkannt haben, daß sittliche Erziehung eine Sache der Übung und Gewohnheit und des gemeinschaftlichen Lebens ist. Keiner hat schärfer als er sich gegen das Übergewicht der intellektuellen Bildung, insbesondere des Gedächtniswissens und der lateinischen Sprache, ausgesprochen, keiner entschiedener die Vorteile der Gemeinschaftserziehung vor der Hauslehrerziehung betont (vgl. hierzu bes. das 13. Kap. über die „éducation domestique“). Nur das gemeinsame Leben im Internat gebe dem Zögling Gelegenheit, sich tagtäglich in all den Tugenden zu üben, die das Miteinanderleben unter Kameraden erfordert: Höflichkeit und Rücksichtnahme, Verschwiegenheit und Wahrheitsliebe, Geduld, auch Ungerechtigkeiten zu ertragen usw.; nur im Internat werde der moralische Wettstreit angespornt und gewinne der Schüler, an den vielen Fällen moralischer Auszeichnung und Verurteilung, ein lebendiges Bild sittlichen Lebens und die Möglichkeit sittlicher Selbstbeurteilung. Dem gegenseitigen Wettstreit erkennt Saint-Pierre dabei eine entscheidende Rolle zu; selbst die unausbleiblichen Spottereien der Kameraden dienen zur moralischen Besserung.

Das collège soll eine wirkliche Welt im kleinen bilden; sogar Werkstätten sind vorgesehen, in denen die Schüler Gelegenheit haben, die verschiedenen Handwerke kennenzulernen. Die tägliche Beschäftigung der Schüler soll so vielfältig und abwechslungsreich sein, daß keine Langeweile aufkommt; neben dem eigentlichen Unterricht gibt es da Lektüre von Biographien und Romanen (natürlich mit moralischer Tendenz), Streitgespräche, Deklamationen, Aufführungen, Sport und Spiel: l'instruction ne paraîtra presque aux écoliers qu'un amusement, ou qu'un jeu continu et diversifié ... (240) I, 132. So seien auch Ferien überflüssig und abzulehnen, da sie nur die tägliche Übung im sittlichen Gemeinschaftsleben unterbrechen und die Lust daran zerstören. Das Leben im elterlichen Hause berge nur sittliche Gefahren, nähre den Hochmut bei den Adelskindern, während im collège alle gleich sind, eine einheitliche Uniform tragen, so daß nur die durch Preise ausgezeichneten Schüler durch die Abzeichen auf ihrer Uniform sich herausheben! (p. 185).

Auch in den „Considérations sur les mœurs du siècle“ (1751) seines Freundes Duclos fand Rousseau bereits die reformpädagogischen Ideen der Zeit untergeordnet unter den nationalpädagogischen Gesichtspunkt. Für Duclos ist die allgemeine oder öffentliche Erziehung in erster Linie sittliche Erziehung, während in der nach Stand-, Berufsinteressen und individueller Begabung differenzierten privaten Erziehung die intellektuelle Bildung vorherrscht. Dans l'éducation générale on doit considérer les hommes relativement à l'humanité et à la patrie; c'est l'objet de la morale. Dans l'éducation particulière, il faut avoir égard à la condition, aux dispositions naturelles, aux talents personnels. Tel est ou devrait être l'objet de l'instruction. (201) p. 41. Menschenbildung, sittliche und staatsbürgerliche Erziehung fallen dabei zusammen. „Man findet bei uns viel Unterricht und wenig Erziehung. Man bildet Gelehrte, Handwerker aller Art; jedes Teilgebiet der Literatur, der Wissenschaft, der Kunst wird mit Erfolg gepflegt, aber man

ist noch nicht auf den Gedanken gekommen, Menschen zu bilden“, so beginnt Duclos das Kapitel über die Erziehung. p. 33.

Auch für ihn ist die s p a r t a n i s c h e Erziehung Vorbild der Nationalerziehung. „Fest steht, daß man bei der Erziehung in Sparta vor allem darauf sah, Spartaner zu bilden. So sollte man in allen Staaten staatsbürgerliche Gesinnung wecken, bei uns also Franzosen bilden.“ Aber Duclos fügt bezeichnenderweise hinzu: „Doch um Franzosen zu bilden, muß man erst Menschen bilden.“ p. 37 f.

Ferner ist unter den Vertretern einer radikalen Nationalerziehung Morelly zu nennen, dessen Erziehungsideen Louis-Grimaud geradezu als „kommunistisch“ bezeichnet und als unmittelbar benachbart denen von Lepeletier. Vgl. (143) I, 81. Morelly forderte, daß alle Kinder von fünf Jahren an in gemeinsamen staatlichen Internaten erzogen würden, um „den Folgen der blinden Nachsicht der Väter“ zu steuern. So im „Code de la Nature“ (1755), während er im „Essai sur l'esprit humain“ (1743) sich ganz im Sinne der pädagogischen Reformbewegung ausgesprochen hatte (vgl. S. 85). Aber wir wissen ja, wie verwandt sich in vielen Anschauungen die beiden Richtungen, die reformpädagogische und die nationalpädagogische, waren, ganz besonders in ihrer Kritik an der alten Schule.

Geistesgeschichtlich noch belangvoller scheint mir die innere Verwandtschaft mit den pädagogischen Ideen von Helvétius, obwohl gerade hier eine direkte Beeinflussung ausgeschlossen ist. Denn die „Économie politique“, in der Rousseaus Idee einer Nationalerziehung bereits ganz deutlich hervortritt, ist lange vor den Veröffentlichungen des Helvétius geschrieben. Außerdem hat sich Rousseau nur als Gegner des Helvétius gewußt; insbesondere wandte er sich gegen seine Behauptung, alle Verschiedenheit in den menschlichen Talenten und Charakteren ginge einzig und allein auf die Unterschiede in der Erziehung zurück. Rousseau polemisiert dagegen in dem pädagogischen Brief der Nouvelle Héloïse; allerdings findet sich diese Polemik im Émile nicht wieder. Die innere Verwandtschaft der beiden feindlichen Denker nun erstreckt sich gerade auf das Problem, das die allgemeine Gegnerschaft gegen Helvétius ausgelöst hat: die Frage, wie weit denn der Begriff „Erziehung“ auszudehnen sei. Denn die Behauptung des Helvétius, daß der Mensch alles, was er werde, durch Erziehung werde, impliziert einen viel weiteren Begriff von Erziehung, als er üblich war, und entspricht etwa unserm Begriff des Milieus. (Gerade aber die Umwelt des Kindes bewußt in den Bereich der pädagogischen Überlegung und Verantwortung einzubeziehen, ist ja ein Hauptanliegen Rousseaus; vgl. S. 366 ff.). Helvétius faßt die unkontrollierbaren Einflüsse des Milieus unter dem Begriff „Zufall“ zusammen. Vgl. De l'Esprit, Disc. III, ch. 1 (211) I, 325. Dieser Gesichtspunkt führt ihn notwendigerweise auf das Verhältnis von Erziehung und Gemeinschaft: *éducation* und *gouvernement* sind nur die beiden Seiten des einen, alles determinierenden Prinzips der (sinnlichen) Umwelt. Im 10. Teil seines Buches *De l'homme* (erst 1772, nach seinem Tode erschienen) hat er dann, freilich gerade im Verhältnis zu dieser seiner radikalen These in recht unzulänglicher Weise, das Bild einer Erziehung entworfen, welche die Kinder von früh an bewußt im Geiste der Gemeinschaft formen soll. Folgerichtig lehnt er die häusliche Erziehung ab, weil sie viel unregelter und also „zufälliger“ sei als die Gemeinschaftserziehung. Von den Vorzügen der letzteren hebe ich zwei Momente hervor, weil in ihnen die innere Verwandtschaft zu Rousseaus Entwurf einer politischen Erziehung besonders sichtbar wird: den Wettstreit und die Festigkeit. *L'instruction domestique est rarement ferme et courageuse. Les parents uniquement occupés de la conservation physique de l'enfant, craignent de le chagriner, ils cèdent à toutes ses fantaisies et donnent à cette lâche complaisance le titre d'amour paternel.* (211) V, 143. So nimmt es uns auch nicht wunder, daß Helvétius größten Wert auf die *Leibeserziehung* legt und dabei das Vorbild der Griechen und insbesondere der Spartaner beschwört. „Die Jugend bedarf einer männlichen Erziehung. Aber wie könnte man in einem Jahrhundert des Luxus, in einem Jahrhundert, da man sich an Lüsten berauscht, wo die regierende Schicht verweichlicht ist, den Plan einer solchen Erziehung fassen?“ (p. 151) — könnte das nicht wörtlich Rousseau gesagt haben? Man vergißt gern über

ihrem weltanschaulichen Gegensatz, wieviel Verwandtes diese beiden Männer in ihren staatsreformerischen Ideen gehabt haben. Eins freilich fehlt bei Helvétius und muß eben wegen seiner einseitig sensualistischen Anthropologie fehlen: ein Wissen um die Bedeutung, die in einer solchen Gemeinschaftserziehung dem Gefühl und der Gefühlsbildung zukommt. In diesem Punkte sah Rousseau, und zwar von Anfang an (schon in der „*économie politique*“), klarer und in dieser Hinsicht war sein Entwurf einer Nationalerziehung, obwohl vielleicht bis heute noch unbekannter als der des Helvétius, von ganz anderer Zukunftsträchtigkeit.

Vorbild einer solchen Gemeinschaftserziehung war also die antike, insbesondere die spartanische Jugenderziehung. Das hat Condorcet wohl erkannt, wie er denn auch die schwache Seite dieser Spartomanie durchschaute: daß nämlich Sparta, wie jede griechische Polis, in Wahrheit keine Demokratie, sondern eine Aristokratie war, gegründet auf die Arbeit der Heloten oder Sklaven. In deutlicher Anspielung auf Rousseaus politisch-pädagogische Ideale schreibt er: „Soll sich die öffentliche Erziehung auf den Unterricht beschränken? Man findet bei den Alten einige Beispiele einer Gemeinschaftserziehung (*éducation commune*), bei der alle jungen Bürger, betrachtet als die Kinder der Republik, für diese und nicht für ihre Familie oder sich selbst erzogen wurden. Einige Philosophen haben das Bild ähnlicher Institutionen entworfen. Sie glaubten darin ein Mittel gefunden zu haben, um die Freiheit und die republikanischen Tugenden zu erhalten . . . ; aber diese Prinzipien lassen sich nicht auf die modernen Nationen anwenden. Denn solche absolute Gleichheit in der Erziehung kann nur bei Völkern bestehen, bei denen die Arbeiten der Gesellschaft durch Sklaven ausgeführt werden. Stets setzten die Alten eine geknechtete Nation voraus, wenn sie die Mittel suchten, eine andere zu allen Tugenden zu erheben, deren die menschliche Natur fähig ist! Die Gleichheit, die sie zwischen den Bürgern herstellen wollten, hatte stets zur Grundlage die widernatürliche Ungleichheit des Sklaven und Herrn.“³⁹ Erinnern wir uns, welche Rolle in Rousseaus Idee der Nationalbildung Feste und Spiele bilden (vgl. S. 153), so werden wir auch darin eine Bestätigung dieses Urteils finden. Die emotional-moralische Gemeinschaftserziehung, wie sie Rousseau nach dem Modell der spartanischen entworfen hat, ist eine Erziehung von freien Staatsbürgern, für die Arbeit, wenn überhaupt, so nur am Rande ihres politisch bestimmten Lebens existiert. Auch in den *Considérations sur le gouvernement de Pologne* denkt Rousseau zunächst nur an die Jugend des freien polnischen Adels⁴⁰. Der Begriff „*citoyen*“ bedeutete für Rousseau nach Genfer Vorbild ja selbst

³⁹ (190) VII, 197 f.

⁴⁰ Obwohl Rousseau den Ausschluß der Bürger und Bauern von der Regierungsgewalt in Polen als einen Verstoß gegen das Naturrecht ansieht, stellt er sich auf den Standpunkt, der polnische Adel bilde faktisch wie juristisch allein den Staat, bis er „die geknechteten Schichten moralisch gehoben und der Freiheit würdig gemacht habe“. Vaugh. II, 445.

so etwas wie einen erblichen Adelstitel, den zu seiner Zeit in Genf unter 21 000 Einwohnern nur etwa 1300 Männer besaßen⁴¹.

Neben dem liberalen und demokratischen Ideal war es freilich auch sein Intellektualismus, der Condorcet veranlaßte, sich bei der Erziehung der Nation auf den Unterricht zu beschränken; bei seinem unerschütterlichen Vertrauen in die Macht der Aufklärung fiel es ihm nicht schwer, auf die direkteren pädagogischen Methoden der Meinungsbildung oder Gewöhnung zu verzichten. Zu ihnen gehörten beispielsweise die Nationalfeste. Talleyrand hatte in seinem *Mémoire* von 1791 ihre große pädagogische Bedeutung hervorgehoben⁴²; auch Condorcet folgte, wenn auch mit einigem Vorbehalt, diesem Trend⁴³. Aber erst im Zuge der Radikalisierung des Gleichheitsgedankens ging man soweit, die Schulpflicht und durch sie eine gemeinsame Erziehung für alle Kinder der Nation zu fordern, welche nun nicht mehr bloß durch Unterricht bilden, sondern durch das gemeinsame Leben zur staatsbürgerlichen Gesinnung erziehen sollte. Dies ist der Grundgedanke in der pädagogischen Skizze von Lepeletier, die nach dessen frühem Tode Robespierre 1793 dem Konvent vorlegte. Hier wird in voller Offenheit der Grundsatz ausgesprochen: Das Kind gehört dem Staate⁴⁴. Es scheint, als ob dieses Wort, das uns aus Pestalozzis emphatischem Protest wohl bekannt ist⁴⁵, zum Stichwort der neuen Auffassung der Nationalerziehung geworden war; wir begegnen ihm schon in der vorrevolutionären Literatur⁴⁶ und später bei den meisten Verfechtern der obligatorischen Staatsschule, sowohl bei Girondisten wie Ducos⁴⁷ als bei Danton, bei Robespierre und seinen Freunden⁴⁸. Die These selbst aber ist in fast gleichem

⁴¹ Vgl. G. Valette (55) p. 4.

⁴² Compayré sagt dazu: „idée d'ailleurs empruntée à Rousseau, et qui fut le lieu commun perpétuel des discours révolutionnaires sur l'éducation. (139) II, 348.

⁴³ Vgl. das Kapitel „Les spectacles, les fêtes doivent être des moyens indirects d'instruction, VII, p. 363—370; ebenso 457. Dort auch eine Empfehlung sittlicher Übungen und Gewöhnungen in der Schule, freilich auch diese mit erheblichem Vorbehalt.

⁴⁴ Dans notre système, la *totalité de l'existence de l'enfant nous appartient*; la matière ne sort jamais du moule . . . Tout ce qui doit composer la république *doit être jeté dans un moule républicain*. Nach Compayré (139) II, 341. Ployés tous les jours sous le joug d'une règle exacte, les élèves de la Patrie se trouveront tout formés à la sainte dépendance des lois et des autorités légitimes; nach Grimaud (143) II, 131.

⁴⁵ „An die Unschuld . . .“; Gedenkausgabe (Baumgarten), V, p. 135 f.

⁴⁶ Vgl. hierzu Grimaud (143) I, 79—85: „Les droits de l'État sur l'enfant“.

⁴⁷ Ducos in einer Ansprache vor der Convention: Il faut opter ouvertement entre l'éducation domestique et la liberté, car tant que, par une institution commune, vous n'aurez pas rapproché le pauvre du riche, le faible du puissant; tant que, pour me servir des expressions de Plutarque, vous n'aurez pas acheminé à une même trace et *moulé sur une même forme de vertu tous les enfants de la Patrie*, c'est en vain que vos lois proclameront la *Sainte Égalité*; la République sera toujours divisée en deux classes, les citoyens et les messieurs. Nach Grimaud (143) II, 111 f.

⁴⁸ Danton: Les enfants appartiennent à la république avant d'appartenir à leur famille; nach Compayré (139) II, 345. Robespierre: La Patrie a seule le droit d'élever

Wortlaut schon 1755 von Rousseau in seinem Enzyklopädieartikel vertreten worden. Man findet dort auch bereits fast alle jene Argumente, mit denen seitdem totalitäre Staaten Erziehungsrecht und -pflicht der Eltern für sich reklamiert haben.

„Vom ersten Augenblick des Lebens muß man lernen, wie man zu leben verdient, und da man bereits mit seiner Geburt an den Rechten des Staatsbürgers teilnimmt, muß auch der Augenblick unserer Geburt der Augenblick sein, da wir unsere Pflichten auszuüben beginnen. Gibt es für das reife Alter Gesetze, die uns gehorchen lehren, so muß es solche auch für die Kindheit geben, und wie man es nicht der Vernunft eines jeden Menschen überläßt, allein über seine Pflichten zu urteilen, so darf man noch viel weniger der Bildung und dem Vorurteil der Väter die Erziehung ihrer Kinder überlassen, an der der Staat noch ein größeres Interesse hat als die Väter. Denn nach dem Lauf der Natur ereignet es sich oft, daß der Tod den Vater der letzten Früchte dieser Erziehung beraubt, aber das Vaterland bekommt auf jeden Fall früher oder später deren Ergebnisse zu spüren: der Staat bleibt, die Familie vergeht. Daß die öffentliche Autorität, wenn sie die Stelle des Vaters einnimmt... auch dessen Rechte erwirbt, indem sie dessen Pflichten erfüllt, darüber sich zu beklagen haben die Väter um so weniger Anlaß, als sie in dieser Hinsicht eigentlich nur den Namen wechseln und gemeinsam unter dem Namen von Bürgern dieselbe Autorität über ihre Kinder ausüben, die sie einzeln unter dem Namen von Vätern auszuüben gewohnt waren, und nicht weniger Gehorsam finden, wenn sie im Namen des Gesetzes sprechen, als da sie im Namen der Natur sprachen. Die öffentliche Erziehung, unter Verordnungen, die von der Regierung erlassen, und unter Beamten, die von ihr eingesetzt worden sind, ist also eine grundlegende Forderung einer gesetzlichen oder Volksregierung.“ Dazu als Randbemerkung: „Durch sie erzieht man von früh an die jungen Bürger, alle ihre Leidenschaften in der Liebe zum Vaterlande zu vereinigen, all ihr Wollen im Allgemeinwillen.“ Vaugh. II, 256—257.

Das ist, so scheint es, bereits das pädagogische Programm der Jakobiner. Nur in einem, freilich bezeichnenden Punkte, weicht Lapeletier von Rousseaus Idee einer nationalen Gemeinschaftserziehung ab: neben dem gemeinsamen Unterricht (dem er übrigens eine viel höhere Bedeutung beimißt als Rousseau) gibt es für die Zöglinge gemeinsame manuelle Arbeit — und nicht nur gemeinsame Sportfeste! Das ist gewiß nicht gegen den Geist der rousseauschen Pädagogik — Emil wird ja auch zur Handarbeit erzogen —, aber zeigt deutlich die Wendung vom Ideal des spartanischen Kriegerstaates zum modernen Arbeiterstaat.

4. Das entscheidende Merkmal der „öffentlichen Erziehung“ war also für Rousseau das gemeinsame Leben der Jugend, während er den Unterricht viel eher als Privatsache ansah. In den *Considérations sur le gouvernement de Pologne* verlangt er daher, daß auch die Eltern, die für ihre Kinder private Bildung (*éducation domestique*) vorziehen, sie zu den gemeinsamen gymnastischen Übungen schicken. „Ihr Unterricht mag häuslich und privat

sés enfants; elle ne peut confier ce dépôt à l'orgueil des familles ni aux préjugés des particuliers; (143) II, 134. Saint-Juste: Les principes qui doivent diriger les parents, c'est que les enfants appartiennent à la famille générale, à la république, avant d'appartenir aux familles particulières. (139) II, 347.

sein, aber ihre Spiele sollen öffentlich und allen gemeinsam sein; denn es geht dabei nicht nur darum, daß sie beschäftigt werden und eine gesunde Konstitution gewinnen . . ., sondern daß sie sich von früh an an die Ordnung, die Gleichheit, die Brüderlichkeit, die Wettkämpfe gewöhnen, daran unter den Augen ihrer Mitbürger zu leben und die öffentliche Anerkennung zu gewinnen.“⁴⁹ Nur so kann man verhindern, daß sich in die Seelen der Heranwachsenden bereits private Interessen und Leidenschaften festsetzen. Die Staatserziehung soll daher mit dem frühesten Kindesalter beginnen. „Es ist keine Zeit mehr, unsere natürlichen Neigungen zu verändern, wenn sie einmal ihren Lauf genommen haben . . ., es ist keine Zeit mehr, uns aus uns selber herauszureißen, nachdem einmal das „menschliche Ich“ sich in unseren Herzen festgesetzt hat und jene verächtliche Betriebsamkeit entwickelt, die alle Tugend aufzehrt und das Leben der kleinen Seelen ausmacht. Wie sollte die Liebe zum Vaterlande inmitten so vieler Leidenschaften wachsen können, die sie ersticken? Welcher Raum bleibt für die Mitbürger in einem Herzen, das bereits zwischen der Habsucht, einer Geliebten und der Eitelkeit geteilt ist?“⁵⁰ Ehe sich das kleine „menschliche Ich“ gebildet hat, muß in der Seele des Zöglings das „gemeinsame Ich“⁵¹ Wurzeln geschlagen haben; in ihm soll er recht eigentlich sein Leben haben. „Ein Kind soll, wenn es die Augen öffnet, sein Vaterland sehen und soll bis zu seinem Tode nichts anderes sehen als es. Jeder wahre Republikaner hat mit der Muttermilch die Liebe zu seinem Vaterlande, d. h. zu den Gesetzen und zur Freiheit, eingesaugt. Diese Liebe macht sein ganzes Sein aus; er sieht nur das Vaterland, er lebt nur für es. Sobald er allein ist, ist er ein Nichts; sobald er kein Vaterland mehr hat, ist er nicht mehr; er ist tot, er ist schlimmer als tot.“⁵² „Wenn man die Kinder früh genug dazu bringt, daß sie sich als Individuen nur in ihrer Beziehung zum Staatskörper betrachten und ihre eigene Existenz sozusagen als Teil von ihm auffassen, so werden sie schließlich dahin gelangen, sich mit diesem größeren Ganzen zu identifizieren . . . und werden es mit genau dem Gefühl lieben, mit dem der isolierte Mensch sich selber liebt . . . und werden so in höchste Tugend jene gefährliche Fähigkeit verwandeln, der alle unsere Laster entspringen.“⁵³ Die Umwandlung der natürlichen Selbstliebe zur selbstlosen

⁴⁹ Vaugh. II, 439—440.

⁵⁰ Économie polit., Vaugh. I, 256.

⁵¹ *Le moi commun* à tout, *ibid.* p. 241. Vgl. C. S. I, VI, wo Rousseau gleichbedeutend die Ausdrücke *moi commun*, *personne publique* und *corps publique* braucht. Der Gedanke hat seine schärfste Zuspitzung in dem Satz des *Émile* gefunden: *Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout.* *Ém.*I, p. 6.

⁵² Gouv. de Pologne, ch. IV; Vaugh. II, 407.

⁵³ *ibid.* p. 255—256.

Tugendliebe, ehe sie noch zur egoistischen Eigenliebe entarten kann: das ist, wie wir sehen werden, genau die Aufgabe der sittlichen Erziehung des einzelnen, wie sie der *Émile* darstellt, und entspricht zugleich genau der rousseauschen Auffassung vom Staat und Gesetz und ihrer wunderbaren Verwandlungskraft. Überall handelt es sich darum, der Natur die Moral „aufzupropfen“: eine neue Art und Ordnung des Lebens zu gründen, aber gespeist von den alten natürlichen Säften. Voraussetzung dafür ist, daß die naturhafte Selbstliebe noch „absolut“ und naiv ist, noch nicht durch die Rücksicht auf das gesellschaftliche Leben abgelenkt. Das ist der Grundsatz der „negativen“ Erziehung, und ihn, den Rousseau im *Émile* so ausführlich dargelegt hatte, hält er daher auch für die politische Erziehung ausdrücklich fest⁵⁴.

Die Forderung, die staatliche Erziehung so früh wie möglich zu beginnen, begründet Rousseau noch mit einem weiteren Argument: dem der nationalen Eigenart. Die nationalen Sitten machen die Individualität einer Nation aus; an ihr aber hängt die Vaterlands- und Heimatliebe der Bürger, welche sich nirgends anders wohlfühlen als in ihrem Vaterlande⁵⁵. „Ein Kind soll, sobald es nur die Augen öffnet, sein Vaterland sehen und nichts als sein Vaterland bis zur Stunde seines Todes. Jeder wirkliche Republikaner hat die Liebe zum Vaterlande . . . mit der Muttermilch eingesogen.“⁵⁶ Rousseau hat auch hierin den Nationalgedanken des 19. Jahrhunderts vorweggenommen, daß er die große politische Bedeutung des Nationalgefühls erkannte. Gerade in bezug auf die bedrohte Lage Polens zwischen überlegenen und eroberungssüchtigen Staaten schien ihm die Pflege des Nationalgefühls von entscheidender Wichtigkeit, und er hat sich damit als ein guter politischer Prophet erwiesen. „Ihr werdet nicht verhindern können, daß (eure Nachbarn) euch verschlingen: so sorgt dafür, daß sie euch wenigstens nicht verdauen können . . . Wenn ihr so handelt, daß ein Pole niemals ein Russe werden kann, so garantiere ich euch, daß Rußland Polen nicht unterwerfen kann.“⁵⁷ Soweit ist er bei alledem von dem Gedanken des Weltbürgertums bereits entfernt, daß er zu dieser Proklamierung des Nationalbewußtseins nicht wie Fichte oder andere Denker der These von der einzigartigen Menschheitsaufgabe und kulturellen Mission der Nation bedarf; die nationale Individualität als solche gilt als höchster Wert, jede

⁵⁴ Je ne redirai jamais assez que le bonne éducation doit être *négative*. Empêchez les vices de naître, vous aurez assez fait pour la vertu. Gouv. de Pologne, Vaugh. II, 439.

⁵⁵ Ce sont les institutions nationales qui forment le génie, le caractère, les goûts et les mœurs d'un peuple, qui le font être lui et non pas un autre, qui lui inspirent cet ardent amour de patrie fondé sur les habitudes impossibles à déraciner, qui le font mourir d'ennui chez les autres peuples au sein des délices dont il est privé dans son pays. *ibid.* p. 431.

⁵⁶ *ibid.* p. 437.

⁵⁷ *ibid.* p. 431.

Nivellierung der Nationalunterschiede als Dekadenz⁵⁸. An allen ihren überkommenen Volkssitten sollen daher die Polen eifersüchtig festhalten⁵⁹, und die Kinder sollen von früh an alles, was ihr Vaterland anbetrifft, kennen und lieben lernen. „Ich möchte, daß (ein Pole), wenn er lesen lernt, Geschichten seines Landes liest; daß er mit zehn Jahren alle seine Provinzen, alle Straßen, alle Städte kennt; mit fünfzehn die ganze Geschichte, mit sechzehn alle Gesetze; daß es in ganz Polen nicht eine einzige edle Tat, nicht einen einzigen berühmten Mann gibt, die er nicht im Gedächtnis und tief im Herzen hat.“⁶⁰

Am wichtigsten aber ist in Rousseaus Augen die Leibeserziehung; lange vor Gutsmuths und Jahn hat er die Idee gefaßt, sie in den Dienst der Nationalerziehung zu stellen. «Dans tous les collèges il faut établir un gymnase ou lieu d'exercices corporels, pour les enfants.»⁶¹ Denn man erzieht die Kinder nicht „durch langweilige Studien, von denen sie doch nichts verstehen“, sondern indem man ihren körperlichen Tätigkeitsdrang ausnutzt. Diese körperliche Erziehung sieht nun Rousseau hier in engstem Zusammenhang mit den nationalen Festen — wir erinnern uns, welche Bedeutung er ihnen auch im Briefe an d'Alembert zugemessen hatte. „Viele öffentliche Spiele, wo die gute Mutter Vaterland mit Freuden ihre Kinder spielen sieht . . . Man muß, des Beispiels wegen, auch am Hofe die gewöhnlichen Vergnügungen der Höfe abschaffen: das Spiel, die Theater, Komödie wie Oper, alles, was die Menschen verweichlicht, alles, was sie zerstreut, isoliert, sie ihr Vaterland und ihre Pflichten vergessen läßt, wenn man sich nur amüsiert. Man muß dagegen Spiele, Feste und Feierlichkeiten erfinden, die diesem Hof so eigentümlich sind, daß man sie in keinem Lande wiederfindet.“⁶² Rousseau erinnert an die öffentlichen Wettkämpfe der verschiedenen Völker und Zeiten: die griechischen Sportwettkämpfe, die mittelalterlichen Turniere, die spanischen Stierkämpfe; er schlägt besonders Reiterwettkämpfe vor, die unblutig seien und doch den Glanz eines großen öffentlichen Schauspiels entfalten können. In diesen Zusammenhang stellt er die körperliche Erziehung, die Spiele und Wettkämpfe der Kinder. „Man darf nicht zulassen, daß sie einzeln, jeder nach seiner Laune spielen, sondern alle zusammen und in der Öffentlichkeit, damit sie stets ein gemeinsames Ziel haben, dem sie nacheifern, das den Wettkampf und den Wetteifer

⁵⁸ Il n'y a plus aujourd'hui de Français, d'Allemands, d'Espagnols, d'Anglais même, quoi qu'on en dise; il n'y a que des Européens . . . Donnez une autre pente aux passions des Polonais, vous donnerez à leurs âmes une *physionomie nationale* qui les distingue des autres peuples. *ibid.* p. 432.

⁵⁹ Ces usages, fussent-ils indifférents, fussent-ils mauvais même à certains égards, pourvu qu'ils ne le soient pas essentiellement, auront toujours l'avantage d'affectionner les Polonais à leur pays, et de leur donner une répugnance naturelle à se mêler avec l'étranger. Je regarde comme bonheur qu'ils aient un habillement particulier. *ibid.* p. 434.

⁶⁰ p. 438.

⁶¹ p. 439.

⁶² *ibid.* p. 434.

erregt.“⁶³ Darum sollen auch nicht die Sportlehrer oder die Direktoren der Schulen die Preisrichter sein, sondern die Zuschauer. Von früh an sollen die jungen adligen Polen — Rousseau denkt bei seinen Erziehungsvorschlägen nur an den freien Adelsstand — ihren Sinn darauf richten, sich öffentlich hervorzutun⁶⁴. Die öffentlichen Auszeichnungen spielen daher eine große Rolle in diesem Erziehungssystem.

Bei dem allen hat Rousseau vor allem eine Gefahr im Auge: die Ungleichheit und Abhängigkeit, die durch Reichtum und Luxus einiger weniger Adelsgeschlechter entsteht. Kann die öffentliche Erziehung und Bildung nicht völlig kostenlos sein, so soll man für die Kinder armer Edelleute, die sich um das Vaterland verdient gemacht haben, Freiplätze schaffen. „Diejenigen, die diese Plätze einnehmen, sollen ‚Kinder des Staates‘ genannt und durch ein Ehrenzeichen herausgehoben sein, das ihnen den Vorrang ohne Ausnahme vor allen anderen Kindern gibt, auch vor denen der Großen.“⁶⁵ Nur eine so spartanische Erziehung, wie sie Rousseau vorschwebt, kann seiner Überzeugung nach die gefährliche Neigung und Hochschätzung des Luxus enturzeln, des Luxus, der ebenso die Ungleichheit wie die Verweichlichung der Bürger zur Folge hat.

5. Wir haben gefragt, ob die politische Erziehung, wie sie Rousseau skizziert hat, den einzelnen Zögling wirklich um seiner selbst willen bildet; ich glaube, das läßt sich nach dem Gesagten kaum mehr bestreiten. So radikal und einseitig hier der politische Gesichtspunkt zum beherrschenden Prinzip der Erziehung und des ganzen Lebens gemacht wird, er ist durchaus moralisch verstanden, als „Tugend“, wie wir sagten, in der das Individuum seine höhere menschliche Bestimmung findet. Dem entspricht die Hochschätzung der Ehre, des Glückes und des Lebens jedes einzelnen Bürgers von seiten des Staates. Gerade in der Schrift über die *Économie politique*, in der der Gedanke des „gemeinsamen Ich“ seinen schärfsten Ausdruck findet, hat Rousseau ausgeführt, wie Wohl und Ehre jedes einzelnen Staatsbürgers in einem freiheitlichen Staatswesen zu einem Gegenstande stärkster öffentlicher Anteilnahme werden und welche Verlegenheit daher hier die Bestrafung auch nur eines einzigen Mitbürgers bereitet⁶⁶.

⁶³ p. 439.

⁶⁴ Il importe . . . que ceux qui doivent un jour commander aux autres se montrent dès leur jeunesse supérieurs à eux de tout point, ou du moins qu'ils y tâchent. p. 435.

⁶⁵ p. 439.

⁶⁶ Vaugh. I, 253. Vgl. auch folgende Briefstelle, in der Rousseaus Ablehnung jeder mit Blutvergießen verbundenen Revolution den stärksten Ausdruck findet: Pour moi, je vous déclare que je ne voudrais pour rien au monde avoir trempé dans la conspiration la plus légitime, parce qu'enfin ces sortes d'entreprises ne peuvent s'exécuter sans troubles, sans désordres, sans violences, quelque fois sans effusion de sang, et qu'à mon avis *le sang d'un*

Es ist also grundfalsch, Rousseaus Ideen zur Nationalerziehung in Widerspruch zu setzen zu seinem System der natürlichen Erziehung. Es handelt sich vielmehr, wie wir früher schon sagten, um zwei sich zwar ausschließende, aber nicht sich widersprechende Erziehungsformen. Wie hätte er auch sonst, gleich zu Anfang des *Émile*, beide gegenüberstellen können, ohne dabei im geringsten die politische Erziehung abzuwerten? Die kurze Charakteristik, die er dort von ihr gibt, entspricht vielmehr durchaus der Darstellung in der *Économie politique* und den *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Es liege im Wesen der politischen Erziehung, den Menschen zu „denaturieren“, „ihm seine absolute Existenz zu nehmen, um ihm eine relative zu geben und das Ich in die gemeinsame Einheit zu versetzen“⁶⁷, Formeln, die uns aus der *Économie politique* bekannt sind. Die politische Erziehung, so fährt er fort, bilde keine Individuen und keine Menschen, sondern sie bilde Spartaner, Römer usw.: das ist der Nationalgedanke aus den *Considérations sur le gouvernement de Pologne*.

Allerdings bei aller Hochschätzung, die auch der Verfasser des *Émile* der politischen Erziehung zollt, betont er mit Nachdruck die Unvereinbarkeit beider Erziehungsziele und -wege. Gerade in der Vermischung der beiden sich ausschließenden Prinzipien sieht er das Wesen der entartenden gesellschaftlichen Erziehung (*éducation du monde*), die er der Nationalerziehung (*éducation publique*) ebenso entgegensetzt wie der Individualerziehung (*éducation particulière* oder *domestique*). Diese Erziehung „der Welt“ ist daher nur imstande zwiegeteilte Menschen (*des hommes doubles*) zu erzeugen, „die scheinbar alles auf die anderen beziehen, aber in Wahrheit alles nur auf sich selber beziehen“⁶⁸. In einem Fragment über das „öffentliche Glück“ aus dem Jahre 1762 hat er diesen Gedanken noch einmal unterstrichen: „Was das Unglück des Menschen ausmacht, das ist der Widerspruch zwischen unserm Zustand und unseren Wünschen, zwischen unsern Pflichten und unsern Neigungen, zwischen der Natur und den gesellschaftlichen Einrichtungen, zwischen dem Menschen und dem Staatsbürger. Macht den Men-

seul homme est d'un plus grand prix que la liberté de tout le genre humain. A Mme La Comtesse de Wartensleben; 27. Sept. 1766; C. G. No. 3139; XVI, 77.

⁶⁷ *Ém.* I, p. 6. *L'homme naturel* est tout pour lui; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. *L'homme civil* n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social (*ibid.*). Dieser oft zitierte und oft mißverständene Satz will den „politischen Menschen“ nicht etwa zum bloßen Funktionär erniedrigen; auch hat er nicht das geringste mit der Unterscheidung von allgemeiner Menschenbildung und beschränkter Standes- bzw. Berufsbildung zu tun, sondern er wiederholt nur in anderen Worten die These der *Économie politique*, daß sich der politische Mensch als Individuum nur in seiner Beziehung zum Ganzen betrachten dürfe und daß er aus diesem Ganzen seinen eigentlichen Wert gewinnt — genau wie der Zähler einer Bruchzahl aus deren Nenner.

⁶⁸ *ibid.* p. 7—8.

schen mit sich einig und ihr werdet ihn so glücklich machen, wie er es zu sein vermag. Gebt ihn gänzlich dem Staate oder überlaßt ihn gänzlich sich selbst.“⁶⁹ Ich wiederhole: Rousseaus Nationalpädagogik und Rousseaus Individualpädagogik schließen sich aus, aber widersprechen sich nicht.

Wo scheinbare Widersprüche auftreten, da lösen sie sich leicht, wenn man die völlig verschiedenen Gesichtspunkte berücksichtigt, aus denen Rousseau urteilt. So ist er beispielsweise im *Émile* ängstlich bemüht, jede Idee des Wettewifers aus den Knabenspielen seines Zöglings herauszuhalten, weil, so behauptet er, dadurch nur die „Eigenliebe“ geweckt werde. In den *Considérations sur le gouvernement de Pologne* gilt ihm umgekehrt der Wettewifer als die Seele dieser Spiele und erscheinen Ehrenpreise und öffentliche Anerkennung als berechtigte Mittel, ihn zu wecken. Aber dort handelt es sich um den persönlichen Ehrgeiz und die persönliche Eitelkeit innerhalb der Gesellschaft, in der jeder sich selbst durchsetzen möchte; hier handelt es sich um Ruhm und Preis innerhalb der Staatsgemeinschaft und um die Achtung derer, die als Öffentlichkeit die überindividuelle Stimme der *volonté générale* repräsentieren.

Im übrigen darf man über die Unterschiede nicht die Gemeinsamkeiten der beiden Erziehungsweisen übersehen. Daß auch für die politische Erziehung der Grundsatz der „negativen“ und der der „indirekten“ Erziehung gilt, haben wir schon gesagt. Daher ist auch die politische Erziehung keine autoritative; Gleichheit, nicht Autorität ist ihr Grundwort — Rousseaus Staatstheorie kennt nur die unpersönliche Autorität des Gesetzes —; die Erzieher sollen sich aus lebensstüchtigen Männern rekrutieren, die aus dem öffentlichen Leben kommen und in ihm weiter aufsteigen: so wirken sie als Vorbilder und *primi inter pares* und nicht eigentlich als Pädagogen. Gemeinsam ist vor allem die Betonung der körperlichen Erziehung und Ertüchtigung, des einfachen, männlichen Lebens mit seiner Abhärtung und Bedürfnislosigkeit, gemeinsam das spartanische Ideal.

6. Wenn aber Rousseau beide Erziehungsweisen als gleichberechtigt angesehen hat, so müssen wir uns fragen, warum er nur der individuellen Erziehung eine umfangreiche pädagogische Abhandlung gewidmet hat. Diese Frage berührt sich mit der nach der Entstehung des *Émile*, wie wir sie im 3. Kapitel behandelt haben. Wir sagten dort, daß Rousseaus Traktat über die Erziehung aus seinem Entwurf eines natürlichen Lebens erwachsen ist, wie er ihn im 5. und 6. Teil der *Nouvelle Héloïse* versucht hat. Das Kapitel über die Kindererziehung dort bildet ja nur einen Teil der Gesamtdarstellung des rechten häuslichen Lebens. Damit war das Erziehungsproblem von vornherein unter den Gesichtspunkt der häuslichen Erziehung

⁶⁹ Du bonheur public, Vaugh. I, 325.

gerückt. Wie wenig dieser Gesichtspunkt Rousseau ursprünglich nahelag, wieviel mehr er geneigt war, die Erziehung unter dem Aspekt der Bildung zum rechten Staatsbürger zu sehen, das haben wir schon dort dargestellt. Auch der Brief an d'Alembert geht noch von seinem früheren Ideal der öffentlichen Erziehung à la Sparta aus. Im Anschluß an diese Schrift kam es zu einer interessanten brieflichen Diskussion zwischen dem Genfer Arzt Tronchin und Rousseau, in der die posthume Diskussion von Condorcet-Rousseau, die wir S. 159 erwähnten, schon vorweggenommen ist.

Tronchin hatte gegen Rousseaus Lob der Genfer „cercles“ eingewandt, diese hielten die Bürger von ihren häuslichen Angelegenheiten und insbesondere ihren Erziehungsaufgaben ab. Überhaupt, so meinte er, unterschätze Rousseau den privaten Charakter des Genfer Lebens, dessen Einwohnerschaft fast durchweg aus Handwerkern bestehe, und verwechsle Genf mit Sparta. Ne nous y trompons pas, ce qui convenait aux républiques grecques ne convient plus à la nôtre. Dans celles-là, les arts et les métiers étaient indignes du citoyen; l'artiste ne pouvait pas être citoyen, chez nous, tous les citoyens ou presque tous les citoyens sont artistes. L'éducation publique dispensait dans celles-là de l'éducation particulière, ou pour mieux dire, il n'y avait point d'éducation particulière. Tout se réduisait à la gymnastique et aux exercices qui avaient quelque rapport à la guerre. Chez nous, il ne peut y avoir d'éducation publique, elle serait incompatible avec les arts et les métiers; et sans les arts et les métiers, sur le pied où les choses sont, Genève mourrait de faim. Brief vom 13.11.1758; C. G. No 573; IV, 118. Rousseaus Antwort zeigt deutlich, wie es ihm gerade auch in der politischen Erziehung auf die durch Stand und Beruf nicht beschränkte Allgemeinbildung ankam. Vous faites une distinction très judicieuse sur la différence des républiques grecques à la nôtre, par rapport à l'éducation publique: mais cela n'empêche pas que cette éducation ne puisse avoir lieu parmi nous... La preuve est qu'il y a une grande différence entre les artisans des autres pays et les nôtres. Un horloger de Genève est un homme à présenter partout; un horloger de Paris n'est bon qu'à parler de montres. L'éducation d'un ouvrier tend à former ses doigts, rien de plus. Cependant le citoyen reste; bien ou mal, la tête et le cœur se forment; on trouve toujours du temps pour cela, et voilà à quoi l'institution doit pourvoir... Cet état des artisans est le mien... j'y ai reçu cette éducation publique, non par une institution formelle, mais par des traditions et des maximes qui, se transmettant d'âge en âge, donnaient de bonne heure à la jeunesse les lumières qui lui conviennent, et les sentiments qu'elle doit avoir. A douze ans, j'étais un Romain, à vingt, j'avais couru le monde et n'étais plus qu'un polisson.

Zwischen der rein staatlichen Erziehung in den griechischen Republiken und der rein privaten in den modernen Monarchien müsse die Erziehung in Genf die Mitte halten; gerade dazu seien die „cercles“ geeignet: Voilà précisément l'éducation moyenne qui nous convient, entre l'éducation publique des républiques grecques, et l'éducation domestiques des monarchies, où tous les sujets doivent rester isolés et n'avoir rien de commun que l'obéissance. C. G. No. 581; IV, 142f.

Diese Bemerkung steht freilich im Widerspruch zu der Behauptung zu Beginn des *Émile*, daß es zwischen der nationalen Gemeinschaftserziehung und der (natürlichen) Einzelerziehung keine Synthese geben könne — ein Beweis, scheint mir, daß diese Anfangsseiten damals (Ende 1758) noch nicht geschrieben waren; sie fehlen übrigens auch im Manuscript Favre.

Nun hatte Rousseau gerade damals den Glauben an die moralische Integrität der Genfer verloren, was für ihn ein Grund mehr war, sich von Genf fernzuhalten. Gerade Tronchin gegenüber hat er diesem Urteil unverblühten Ausdruck gegeben: „Wenn ich vor der Öffentlichkeit mein Vater-

land rühmte, so sah ich doch nur allzu klar voraus, daß das, was an meinem Lob wahr war, es nicht mehr lange sein würde. Wohl gab ich mir Mühe, diesen traurigen Fortschritt durch nützliche Betrachtungen hintanzuhalten, aber allzu viele Ursachen haben ihn beschleunigt, so daß das Übel seitdem unheilbar ist.“⁷⁰ Das entspricht genau der resignierten Begründung im *Émile*, warum er nicht über die öffentliche, sondern nur die private Erziehung schreibt: es gebe in Europa kein Vaterland und keine Bürger mehr (vgl. S. 90).

Ich möchte jedoch glauben, daß es vor allem das genetische Interesse war, das Rousseau auf die individuelle Erziehung hinlenkte. Es geht ihm, wie wir schon früher sagten, im *Émile* um das Geheimnis der Menschwerdung, dem er schon im 2. Discours auf der Spur war. Jede Theorie aber der „funktionalen“ Erziehung — und das ist seine Skizze der Nationalerziehung — verfehlt gerade die eigentliche Genese, verfehlt das Erwachen der seelischen Kräfte und Neigungen. Noch immer ist von einer gesellschaftlich orientierten Erziehungslehre dieses Erwachen unter dem Begriff der „Formung“ verkannt worden. Das gilt für Kriek so gut wie für den Rousseau der *Considérations*. Denn es wird ja dabei von den Kräften der formenden Gemeinschaft das erwartet, was in der Menschwerdung des wachsenden Kindes allererst sich bilden soll, so daß diese Menschwerdung nur als der Abdruck des Menschentums der Gesellschaft gilt; erziehen heißt, wie es der Jakobiner Lepeletier ausdrückt, „jeter dans le moule“ (*républicain*). Ein Erziehungstraktat über die öffentliche Erziehung hätte darum im Werke Rousseaus niemals jene selbständige und zentrale Stellung gewinnen können, die der *Émile* besitzt, sondern wäre nur ein Teil oder der Appendix seines politischen Traktates geworden.

⁷⁰ Brief vom 28. April 1759; C. G. No. 615; IV, 202.

Zweiter Teil

DER ANTHROPOLOGISCHE DUALISMUS

DER ANTHROPOLOGISCHE SENSUALISMUS
UND SEINE ÜBERWINDUNG

1. Erst im 18. Jahrhundert entstand als eine eigene Wissenschaft die Psychologie, und zwar dadurch, daß man unabhängig von den metaphysischen Fragen die einzelnen seelischen Fähigkeiten des Menschen zu untersuchen begann. Es bedurfte dazu nichts mehr als auf die Probleme des Seelenlebens jene analytische Methode anzuwenden, welche seit dem 17. Jahrhundert die herrschende wissenschaftliche Methode geworden war. „Denn die Elemente, aus denen eine Sache sich bildet, dienen auch am besten zu ihrer Erkenntnis“ (Hobbes)¹. Auf die saubere Unterscheidung dieser Elemente kam es den damaligen Psychologen vor allem an. „Alle Irrtümer, die man in bezug auf die Fähigkeiten unserer Seele begangen hat“, sagt Bonnet, „haben ihren Ursprung in der geringen Sorgfalt, die man darauf verwandt hat, diese Fähigkeiten recht zu analysieren. Man hat verwischt, was man hätte unterscheiden müssen; man hat nicht deutlich erkannt, wie die Fähigkeiten einander untergeordnet sind und wie der Gebrauch der einen den der anderen bedingt.“² Die Psychologie muß daher der Naturwissenschaft in der Methode folgen: „Die Psychologie muß den Menschen so studieren, wie der Naturwissenschaftler die Natur.“ Es wäre jedoch ungerecht, wollte man jenen Analytikern den Vorwurf machen, sie hätten dabei die Einheit des seelischen Lebens aus dem Blick verloren; davor schützte sie im übrigen schon ihr substantieller Seelenbegriff. „Obwohl wir genötigt sind, unser Wesen sozusagen auseinanderzulegen, um es verstehen zu können und seine Fähigkeiten zu entwickeln, dürfen wir nicht vergessen, daß diese Fähigkeiten nur die Seele selbst sind, von verschiedenen Seiten aus betrachtet.“³ Das Auseinanderlegen geschieht daher stets im Hinblick auf das Wiederausammensetzen. Man könnte dies die „Rekonstruktion der menschlichen

¹ De cive. Vorwort (213) II, p. 68.

² Essai de psychologie, 1755 (174) p. 105.

³ ibid.

Seele“ nennen: sie ist das geheime oder offen eingestandene Ziel der psychologisch orientierten Philosophie seit Locke. Wir müssen, so sagt Condillac, um den menschlichen Verstand in seinem inneren Gefüge zu verstehen, ihn gewissermaßen neu erschaffen⁴; in dem berühmten Statuengleichnis des „*Traité des sensations*“ hat er diesen Versuch in höchst scharfsichtiger, ja fast pedantischer Weise unternommen. Es ging dabei um das Problem, den Anteil der einzelnen Sinnesempfindungen an der menschlichen Vorstellungs- und Begehrungswelt zu bestimmen. Zu diesem Zwecke, sagt er, wollen wir uns eine Statue vorstellen, die innerlich genau so organisiert ist wie wir, aber bar jeder Vorstellung. „Wir setzen weiterhin voraus, daß ihr Äußeres aus Marmor ist und daher den Gebrauch ihrer Sinne verhindert und wir behalten uns vor, sie nach unserem Belieben den verschiedenen Sinneseindrücken zu öffnen.“⁵ Es kommt, wie man sich denken kann, bei diesem Gedankenexperiment vor allem auf die Reihenfolge an, in der die verschiedenartigen Sinneseindrücke eingeführt werden, damit sich dabei ein wirklicher Fortschritt, eine kontinuierliche Erweiterung des seelischen Lebens ergibt. Deshalb beginnt Condillac mit dem Geruchssinn, „weil er von allen Sinnen derjenige zu sein scheint, der am wenigsten zu den Kenntnissen des menschlichen Geistes beizutragen vermag.“⁶ Es folgen Gehör-, Geschmacks- und Gesichtssinn und zum Schluß das Tastvermögen. Im übrigen führt Condillac schon beim Geruchssinn eine Reihe von Veränderungen der Sinneswahrnehmung ein, läßt angenehme und unangenehme Empfindungen, läßt ihre Dauer und Intensität wechseln und meint aus diesen Veränderungen fast alle seelischen Erlebnisse wie die Lust- und Unlustgefühle, das Bedürfen und Begehren, das Erinnern und Vergleichen ableiten zu können.

Seltsam erscheint, daß er den Tastsinn an den Schluß stellt. Er tut dies, weil nach seiner Überzeugung auf ihm allein unser Bewußtsein von der Realität der Außenwelt beruht. Ihn beschäftigt also das Problem, das mit dem Idealismus Berkeleys in den Vordergrund der Erkenntnistheorie gerückt war: Realität oder Nichtrealität der Außenwelt? In seinen „Briefen über die Blinden“ (1749) war Diderot auf Berkeleys System zu sprechen gekommen, „ein System, das zur Schande des menschlichen Geistes und der Philosophie am schwersten zu widerlegen ist, obwohl es das absurdeste von allen ist“ (195) I, 304. Er hatte Condillac, dessen sensualistisches System ihm dem Berkeleyschen in vielem verwandt erschien, aufgefordert, darauf zu antworten. (Vgl. zu diesem Zusammenhang Le Roy (188) p. 91 ff.) In seinem „*Traité des sensations*“ (1754) kommt Condillac dieser Aufforderung nach. Aber anders als Diderot, der meinte, der Gesichtssinn verbürge uns die Realität der Außenwelt, führt er das Realitätsbewußtsein auf den Tastsinn zurück, eine These, die, nebenbei bemerkt, im Kern mit der von Scheler und N. Hartmann übereinstimmt, welche das Realitätsbewußtsein auf das „Widerstandserlebnis“ zurückführen. «*Le toucher éprouve une impression d'obstacle, et cette impression fait concevoir qu'il existe de corps impénétrables: par là l'idée de l'étendue extérieure se trouve directement donnée*», so faßt Le Roy Condillacs Ausführungen zu dieser Frage zusammen.

⁴ ... renouveler tout l'entendement humain. Extr. rais. (187) III, 461.

⁵ (187) III, 3.

⁶ *ibid.*

Das Problem hat für Rousseau niemals eine größere Bedeutung besessen; er rechnet es zu den Absurditäten einer führungslosen Vernunft, der man mit dem „inneren Gefühl“ allein begegnen könnte (vgl. S. 528). Immerhin sei hier auf eine merkwürdige Parallele hingewiesen. In der „lyrischen Szene“ Pygmalion schildert Rousseau, wie die Marmorstatue der Galathee, die Pygmalion geschaffen hat und verliebt bewundert, Leben gewinnt. Und was ist ihr erstes Tun? Galathée se *touche*, et dit: *Moi ... Galathée, se touchant encore, C'est moi*. H. V, 236. Vgl. dazu aus Condillac's „Traité“: Elle (la Statue) apprend ... à se reconnaître dans toutes les parties qui la composent; parce qu'aussitôt qu'elle porte sa main sur une d'elle, le même être sentant se répond en quelque sorte de l'une à l'autre: *c'est moi*. Qu'elle continue de se *toucher*, partout aussi le même être sentant se répondra: *c'est moi, c'est encore moi*. Partie II, ch. IV, § 3 (187) III, 105 f.

Das Verfahren, das Condillac in seinem Statuengleichnis angewandt hatte, war dem Geist der analytischen Psychologie so konform, daß es uns nicht zu erstaunen braucht, daß wir es bei den verschiedensten Autoren wiederfinden. Schon Diderot hatte in den bereits erwähnten Briefen über die Blinden (1749) und bald darauf in den Briefen über die Taubstummen (1751) die gleiche Methode angewandt, indem er untersuchte, welche Veränderung für unsere Vorstellungs- und Gefühlswelt die Ausschaltung eines einzelnen Sinnes nach sich zieht. Ja, in der letztgenannten Schrift hatte er die Idee Condillacs *expressis verbis* vorweggenommen, so daß man diesen sogar des Plagiates zieh. Er schlug nämlich vor, man solle sich einmal ein Gespräch zwischen fünf Personen ausmalen, von denen jede nur einen Sinn besäße. „Meine Idee wäre also sozusagen einen Menschen zu zeflegen, um zu untersuchen, was er jedem der Sinne verdankt.“⁷ Und Buffon hatte in ähnlicher Absicht in seinem Artikel über „Die Natur des Menschen“ (1749, im 2. Bd. der „Histoire naturelle“) geschildert, wie der erste Mensch Sinn für Sinn zur Erkenntnis der Welt erwacht. „Was wären“, so fragt er, „seine ersten Bewegungen, seine ersten Empfindungen, seine ersten Urteile? Wenn uns dieser Mensch die Geschichte seiner ersten Gedanken erzählen würde, was hätte er uns zu sagen?“⁸ Schließlich hat Bonnet berichtet, er habe bereits lange vor dem Erscheinen von Condillacs *Traité* genau den gleichen Gedanken gehegt⁹; er hat ihn denn auch nach dessen Erscheinen in seinem „*Essai analytique sur les facultés de l'âme*“ (1760) durchgeführt. Der Streit um die Priorität ist also müßig. Immerhin muß man gerechterweise sagen, daß nur Condillac so kühn war, die Genese mit dem niedrigsten und primitivsten aller Sinne beginnen zu lassen, während sowohl Buffon wie ursprünglich auch Bonnet mit dem Gesichtssinn begannen. (Bonnet ist dann Condillacs Reihenfolge in der Ausführung seines *Essai* gefolgt.)

2. Erst dadurch aber erhielt das Verfahren seine prinzipielle Bedeutung: einer Rekonstruktion des seelischen Lebens von unten auf. Diese Tendenz

⁷ (195) I, 352.

⁸ (180) p. 309 f.

⁹ (175) p. 5.

hatte bereits in Lockes Erkenntnistheorie mit ihrer Frontstellung gegen die *ideae innatae* gelegen, wenn auch Locke die „Reflexion“ noch als gleichursprüngliche Erkenntnisquelle neben der „Sensation“ anerkannte. Condillac hatte Lockes These gleich in seiner ersten Schrift, dem „*Essai sur l'origine des connaissances humaines*“ (1746), radikalisiert und das gesamte menschliche Seelenleben, auch das intellektuelle, auf die Sinnesempfindungen zurückgeführt. Das bedeutete eine Umkehrung der hierarchischen Ordnung der „Seelenteile“, wie sie der gesamten abendländischen Psychologie seit dem antiken Idealismus selbstverständlich war. (Diese Umkehrung der Ordnung bildet übrigens eine auffallende Parallele zur profanen Staatstheorie jener Zeit, in welcher das menschliche Gemeinschaftsleben genau so „von unten her“ erklärt wird.) Im übrigen gehört es zu jenen Paradoxien, an denen bekanntlich die Geistesgeschichte nicht weniger reich ist als die politische, daß ausgerechnet das Jahrhundert der Vernunft wie kein zweites zur Entthronung der Vernunft beigetragen hat: durch den Sensualismus auf der einen und den Sentimentalismus auf der anderen Seite. Die Verwandtschaft und vielfache Durchdringung beider Strömungen wird uns noch beschäftigen. Zu diesen Paradoxien gehört es weiterhin, daß Descartes dieser Nivellierung bereits vorgearbeitet hatte. Indem er nämlich alles seelische Leben unterschiedslos als *res cogitans* zusammenfaßte und der *res extensa* gegenüberstellte, schuf er eigentlich erst die Voraussetzung für jene Analyse des Bewußtseins, die es unternahm, das seelische Leben für sich und aus sich zu verstehen, ohne jede Bezugnahme auf seine Nähe oder Ferne zum physischen Leben. Denn unter dem Prinzip des *Cogito* ist das *sentire* vom körperlichen Dasein genau so weit entfernt wie das *intellegere*. Der Sensualismus Condillacs setzt denn auch das cartesianische *Cogito* voraus. Schon aus diesem Grunde ist es töricht, ihn als verkappten oder gemäßigten Materialisten zu verurteilen. Wie falsch die noch heute vielfach übliche Anschauung einer kontinuierlichen Entwicklung vom Sensualismus zum Materialismus ist, zeigt zur Genüge das Beispiel Berkeleys; Diderot hatte gewiß nicht unrecht, wenn er Condillacs Sensualismus in nächste Nähe zum Berkeleyschen „Idealismus“ rückte. Condillac selbst hat sich, was das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, der Sinnesorgane zu den Sinnesempfindungen anbetrifft, an die nachcartesianische Formel von den *causes occasionelles* gehalten; „die Sinnesempfindungen sind die der Seele eigentümlichen Modifikationen und die Organe können nur die Veranlassung dazu geben.“¹⁰

¹⁰ *Traité des sensations* (187) III, 4 Anm. Rousseau folgt in den *Lettres morales* wörtlich Condillac: *Nos sens sont les instruments de toutes nos connaissances. C'est d'eux que viennent toutes nos idées, ou du moins toutes sont occasionnés par eux.* 3. Br., p. 354. Es liegt ganz in der Konsequenz dieser vom „*Cogito*“ ausgehenden Philosophie, wenn Condillac aufs schärfste die den Materialisten so einleuchtende Hypothese Lockes ablehnt, Gott könne der Materie die Fähigkeit zu empfinden und fühlen gegeben haben.

Auch in seiner Widerlegung Berkeleys geht er nicht über den Standpunkt einer bloßen Bewußtseinsanalyse hinaus, da er ja nur zeigt und zeigen will, wie das Bewußtsein der Realität der Außenwelt in uns entsteht; von dieser selbst und ihrem Ansichsein ist gar nicht die Rede.

Wir können uns die Eigenart von Condillacs Bewußtseinspsychologie am Vergleich mit Bonnets Psychologie verdeutlichen, welche man je nach Standpunkt als altertümlich oder als modern ansprechen kann. Bonnets gesamtes Denken kreist um das Verhältnis von Leib und Seele. Der Mensch ist ein être mixte — unzählige Male wiederholt er diese Formel — und also nur aus der gegenseitigen Beeinflussung von Seele und Leib zu verstehen. Deshalb spricht Bonnet konsequenterweise stets von *sens*, wo Condillac nicht weniger konsequent von *sensations* spricht. Bonnets seiner Zeit weit vorausgehenden Bemühungen um die gehirn-physiologischen Grundlagen des Psychischen wurzeln ebenso in dieser Grundanschauung wie seine Idee der Palingenesie. Er gehört daher auch zu den wenigen christlichen Denkern jener Zeit, die nicht nur aus Tradition, sondern aus persönlicher Überzeugung und philosophischen Gründen an der Lehre von der Auferstehung des Leibes festhielten. Das alles liegt völlig außer dem Bereich der psychologischen Richtung, welche durch Condillac repräsentiert wird, und hat ihm von Rousseau den natürlich völlig ungerechtfertigten Vorwurf des Materialismus eingetragen. Vgl. Conf. XII, H. IX, 64.

In Condillacs Augen reduziert sich also das cartesianische Cogito auf ein *Sentio*. Rousseau nimmt diese Reduzierung auf und deutet demgemäß die Formel Descartes' im sensualistischen Sinne um: *Exister, pour nous, c'est sentir*, sagt er in den „Lettres morales“¹¹, und der Vikar wiederholt diesen Satz gleich zu Anfang des „Glaubensbekenntnisses“: *J'existe, et j'ai des sens par lesquels je suis affecté* — das gilt ihm als „erste Wahrheit“¹².

Das Verhältnis dieser sensualistischen Anthropologie zu Descartes ist also ein eigentümlich zwiespältiges. Man übernimmt von ihm den Ausgangspunkt der philosophischen Besinnung: das Selbstbewußtsein des Ich, aber um von hier gerade in die entgegengesetzte Richtung als die des cartesianischen Idealismus vorzustoßen. Darum bedeutet es auch eine Verkennung, in den oben zitierten Worten des Vikars einen Gemeinplatz der damaligen Philosophie zu sehen, ein Vorwurf, den schon Voltaire Rousseau gemacht hat und den Masson wiederholt¹³. Gewiß, vom Existenzbewußtsein als erster und sicherster Gegebenheit auszugehen, war seit Descartes ein gewöhnliches

(Vgl. S. 493) Il suffit de remarquer, antwortet Condillac, que le sujet de la pensée doit être un. Or un amas de matière n'est pas un; c'est une multitude. Essai sur l'origine des connaissances, I, sect. 1, ch. 1, S. 7; (187) I, 5. Rousseau hat, auch hierin Condillac folgend, das Argument der unteilbaren Einheit des Ich gerade auf das sensitive Ich angewandt: vgl. die Anm. Prof. p. 133 ff. Les parties sensibles sont étendues, mais l'être sensible est indivisible et un; il ne se partage pas, il est tout entier ou nul: *l'être sensible n'est donc pas un corps*. Prof. p. 179.

¹¹ C. G. III, 367.

¹² Prof. p. 73.

¹³ Voltaire in seiner Randbemerkung zu dieser Stelle: Ce n'était pas la peine de dire des choses tant rabattues. Masson (Prof. p. 73) bringt dazu eine Anzahl Parallelstellen, welche aber sämtlich in der herkömmlichen Linie liegen.

und meist wenig fruchtbares Verfahren¹⁴. Aber das Neue, ja Revolutionäre war die Identifizierung dieses Existenzbewußtseins mit dem Erlebnis der eigenen Sinnlichkeit. Das Selbstbewußtsein des isolierten Subjekts derart mit dem elementaren Erlebnis der sinnlichen Existenz anheben zu lassen, das setzte ein neues und originales Lebensgefühl voraus, wie es sich erst in Rousseau bildete. Kein Wunder, daß dieser sein originärer Gedanke in seiner Tiefe und Radikalität selbst von den meisten seiner Interpreten übersehen und erst in jüngster Zeit ans Licht gebracht worden ist (vgl. S. 255). Man übersah über dem Problem der sensualistischen Erkenntnistheorie das dahinterliegende Problem der sensualistischen Anthropologie, obwohl es schon bei Condillac sichtbar wird und Rousseaus Denken beherrscht: die *sensation* nicht als Wahrnehmung des Objekts, sondern als seelischer Zustand des Subjekts. Während der herkömmliche Sensualismus an der Erfassung der Welt orientiert ist und von dem sinnlichen Charakter und Fundament unserer Erkenntnis (Wahrnehmung, Vorstellung, Begriffsbildung) handelt, geht dieser anthropologische Sensualismus vom Ich aus: mich selbst in meinen Sinnesempfindungen fühlen und in ihnen mich meines eigenen Daseins bewußt werden und erfreuen, das ist letztlich bereits das Thema von Condillacs Statuengleichnis und Rousseau hat diese Selbst- und Lebenserfahrung an verschiedenen Stellen seines Werkes, vor allem aber in der 5. Promenade der *Rêveries* in eindrücklicher Weise dargestellt.

3. Mit der Reduzierung auf die Sinnesempfindung gewann das cartesianische Cogito eine weltanschauliche Bedeutung, die dem cartesianischen Idealismus schnurstracks entgegengesetzt ist. Das zeigt sich am deutlichsten in der Art, wie das Verhältnis von Mensch und Tier hier und dort verstanden wird. Im Wesen der älteren anthropologischen Anschauung vom Menschen als dem animal rationale lag es, den Unterschied von Mensch und Tier in Besitz und Nichtbesitz der Vernunft zu setzen. Dadurch, daß Descartes an Stelle des objektiven Kriteriums der Vernunft das subjektive Kriterium des Bewußtseins zum Wesensmerkmal der menschlichen Existenz macht, ist er gezwungen, dem Tiere nicht nur das vernünftige Denken, sondern bewußtes seelisches Leben überhaupt abzusprechen; nur so kann er die

¹⁴ Typisch für die ältere Auffassung des Cogito ist z. B. der Pater Buffier, dessen „*Traité des premières vérités*“ (1724) Rousseau von früh an bekannt war und dem man einen gewissen Einfluß auf das „Glaubensbekenntnis“ nachgesagt hat. Buffier geht zwar vom cartesianischen Selbstbewußtsein aus, weiß aber aus diesem „*sentiment intime* de notre propre existence“ so wenig abzuleiten, daß er nicht daher, sondern aus dem „*sens commun*“ seine „ersten Wahrheiten“ bezieht (I, ch. V). Auch wenn Marie Huber scheinbar der sensualistischen Anthropologie sich nähernd unser Existenzbewußtsein ausdrücklich als *sentiment* und nicht als *idée* bezeichnet, will sie damit doch mehr das Vage und die Unmittelbarkeit des Daseinsgefühls als dessen sinnlichen Charakter betonen. (216) I, p. 24.

traditionelle Vorrangstellung des Menschen aufrechterhalten. Genau die umgekehrte Konsequenz zogen die sensualistischen Anthropologen: da nach ihrer Auffassung das Cogito sich auf ein Sentio reduziert, war es Mensch und Tier gemeinsam. Mit dem Bewußtsein besitzt das Tier wie der Mensch das Gefühl von Lust und Unlust, besitzt Gedächtnis, Begehungsvermögen usw., kurzum alle wesentlichen psychischen Funktionen. Der Abstand zwischen Mensch und Tier, den Descartes durch sein Cogito-Prinzip zu einem Abgrund vertieft hatte, schmolz, und zwar vermittels des gleichen Prinzips, damit auf ein Mindestmaß zusammen.

Condillac ist dem Problem, wie sich menschliches und tierisches Seelenleben zueinander verhalten, in einer besonderen Abhandlung, dem „*Traité des animaux*“ nachgegangen. Von der cartesianischen Auffassung, daß das Tier ein reiner Bewegungsmechanismus sei, behauptet er ein wenig spöttisch, sie beginne allmählich so alt zu werden, daß sie wohl kaum noch Anhänger besitze¹⁵; er vertrete ihr gegenüber die „populäre“ Ansicht, daß die Tiere so gut wie wir Menschen eine Seele haben und gewisser Erkenntnisse fähig seien¹⁶. Denn sie haben ja die Grundlage aller Erkenntnis mit uns Menschen gemein: die Fähigkeit zu empfinden¹⁷. Das Wort *sentir* bezeichnet dabei hierwie auch sonst die Sinnesempfindung nicht nur in ihrem Wahrnehmungscharakter, sondern auch in ihrem Gefühlscharakter (Lust-, Unlustgefühl), wie ja der Franzose dieses Verb auch noch heute ohne Unterschied für „empfinden“ und „fühlen“ braucht und erst mit den entsprechenden Substantiven: *sensation* und *sentiment*, beide Fähigkeiten zu unterscheiden vermag. Das Wort *sensibilité* aber ist wiederum doppelsinnig. Überhaupt ist die in der neueren Psychologie scharf eingehaltene Unterscheidung von Empfindung und Gefühl der älteren Psychologie fremd¹⁸. Im übrigen gibt es ja genug psychische Phänomene, bei denen es auch unseren heutigen Psychologen schwer fällt, diese Unterscheidung durchzuhalten: ich erinnere nur an die sogenannten „Körpergefühle“ — sind sie Empfindungen oder sind sie Gefühle? — oder an Schellers Begriff des „Vitalgefühls“.

Rousseau teilt also mit Condillac die Anschauung, daß die Tiere an unserer menschlichen Natur Anteil haben; das Tier ist als empfindendes

¹⁵ *Traité des animaux*, Part. I, ch. I; (187) III, 309.

¹⁶ So auch Rousseau, jedenfalls im 2. Discours, dessen psychologische Partien, wie Morel gezeigt hat (vgl. Nr. 122), sich eng an Condillac anlehnen. „Jedes Tier hat Vorstellungen, da es Sinne besitzt, ja bis zu einem gewissen Grade setzt es sogar seine Vorstellungen untereinander in Beziehung (das gilt Rousseau später als Kennzeichen des aktiven Denkens im Unterschied zum passiven Empfinden, vgl. S. 404 ff.). Der Mensch unterscheidet sich in der Hinsicht nur gradweise vom Tiere.“ Vaugh. I, 149.

¹⁷ Condillac betont ausdrücklich die qualitative Gleichheit des Empfindungslebens bei Mensch und Tier: *Si les bêtes sentent, elles sentent comme nous*. p. 315.

¹⁸ Zu der recht uneinheitlichen und vieldeutigen Begriffssprache der damaligen Psychologie findet man viele Hinweise, wenn auch nur wenig Klärung bei Fräsdorf (Nr. 95).

Wesen „meinesgleichen“ und hat als solches Anspruch auf Schonung und Rücksichtnahme. Er stellt damit das Problem in für ihn höchst bezeichnender Weise unter den moralischen Aspekt: die Gemeinschaft, innerhalb derer die Rechte des Naturrechts gelten, umfaßt auch die Tiere, und zwar weil sie wie wir empfindende Wesen sind. „Wenn ich verpflichtet bin, meinesgleichen kein Leid anzutun, so scheint dieser Grundsatz doch weniger darum zu gelten, weil es ein vernünftiges, als darum, weil es ein empfindendes Wesen ist: eine Eigenschaft, die dem Tiere mit dem Menschen gemeinsam ist und ihm zumindest das Recht gibt, nicht unnütz vom Menschen gequält zu werden.“¹⁹

So weit die Gemeinschaft zwischen Mensch und Tier; wo aber liegt der Unterschied zwischen beiden? Indem wir dieser Frage nachgehen, stoßen wir nicht nur auf die Grenzen der sensualistischen Anthropologie überhaupt, sondern insbesondere auf Rousseaus Versuch, sie aus ihren eigenen Prämissen zu überwinden.

Befragen wir auch hier zunächst Condillac. Er zählt eine Reihe von Merkmalen auf, auf denen nach seiner Überzeugung der Unterschied von Mensch und Tier beruht; ich hebe folgende drei hervor: 1. Gesellschaftsfähigkeit und Sprache, 2. Begehrlichkeit und Leidenschaftlichkeit, 3. Freiheit und Sittlichkeit.

1. Die Gesellschaftsfähigkeit (*sociabilité*) wird von Condillac nicht anders wie von fast allen seinen Zeitgenossen als eine Naturanlage vorausgesetzt, die keiner weiteren Erklärung bedarf, und er erklärt sie wie Locke und Pufendorf aus der *loi naturelle* (vgl. *Traité des animaux*, II, ch. VIII). Allerdings besteht ein gewisser Unterschied in der Bewertung des gesellschaftlichen Miteinanderlebens und insbesondere der Sprache zwischen dem *Essai* (1746) einerseits und dem *Traité* (1754) andererseits. Dort hatte Condillac das Erkenntnisvermögen des Menschen, vom Gedächtnis angefangen, auf die Sprache zurückgeführt, hier dagegen versuchte er zu zeigen, wie im Menschen auch ohne Hilfe der Sprache allein auf Grund des Wechsels und Zusammenspiels seiner Sinnesempfindungen alle wesentlichen seelischen Erlebnisse sich bilden können. Er hat den ganzen 4. Teil seines Werkes dieser Frage gewidmet: *Des besoins, de l'industrie et des idées d'un homme seul* (!) qui jouit de tous ses sens. Zur Zeit der Abfassung des 2. Discours war aber der *Traité* noch nicht erschienen, und Rousseau konnte sich also nicht auf diese neue Form von Condillacs Erkenntnistheorie stützen, die seiner These vom isolierten und sprachlosen Naturmenschen so viel näher kam. Es ist auch unwahrscheinlich, daß er deren Gedankengänge damals gekannt hat, sonst hätte er nicht ausgerechnet die in ihrer Tendenz bereits überholten Ausführungen Condillacs über die Sprache erwähnt und seine eigenen daran angeknüpft (vgl. Vaugh. I, 153).

2. Einen wichtigen Unterschied zwischen Mensch und Tier bildet die Begehrlichkeit und Leidenschaftlichkeit des Menschen. Gemeinsam ist beiden freilich die Selbstliebe (*amour-propre*), die Grundlage alles Begehungsvermögens. (Übrigens versteht Condillac darunter nicht wie Rousseau unter dem *amour de soi* in erster Linie den Selbsterhaltungstrieb — den besitzen nach seiner Überzeugung die Tiere gerade nicht, weil sie keine Vorstellung vom Tode haben —, sondern das Bestreben, „jedes unangenehme Gefühl zu vermeiden“ (*Traité des animaux*, II, ch. VIII).

Aber dieses Grundbedürfnis des Tieres bewegt sich in einem engen und festen Kreis. *Tout est lié dans l'animal; ses idées et ses facultés forment un système plus ou moins parfait*; *ibid.* ch. IX (187) III, p. 436. Diese innere Geschlossenheit fehlt dem menschlichen Be-

¹⁹ Vaugh. I, 138.

gehen; es ist, im Gegensatz zu dem des Tieres, prinzipiell unersättlich, weil es nicht in erster Linie auf die physischen, sondern auf die geistigen Bedürfnisse gerichtet ist. Condillac ist nun weit entfernt, darin einen Nachteil zu sehen. Gewiß, gegenüber der Geschlossenheit des tierischen Daseins ist das menschliche voller Unordnung (ibid. p. 437), aber auch voller Reichtum. „Was vor allem zu unserm Glücke beiträgt, das ist diese Aktivität, zu der uns die Fülle unserer Bedürfnisse zwingt“ (ibid. p. 435). Das ist das genaue Gegenteil von Rousseaus Anschauung; es fehlt denn auch bei Condillac jede kritische Betrachtung der menschlichen Entwicklung.

3. Die Freiheit besteht nach Condillac in der Wahl und setzt die Überlegung voraus. Seine Betrachtung bleibt dabei ganz im Schema des Lust-Unlustgefühls und reichlich rational. Denn es handelt sich bei der Wahl nur darum, den wirklichen Nutzen oder Schaden eines Verhaltens gegenüber dem vermeintlichen zu unterscheiden. Darum läßt Condillac die Freiheit aus der „Reue“ hervorgehen: aus der schlechten Erfahrung lernt die „Statue“ sich künftighin vorzusehen und wohl zu überlegen, ehe sie sich für dieses oder jenes Gut entscheidet (Dissertation sur la liberté, als Nachtrag dem *Traité des sensations* hinzugefügt, § 6 ff.). Es liegt im Wesen dieses Freiheitsbegriffes, daß danach auch die Tiere in ihrem Handeln frei sind. Sie machen Erfahrungen, vergleichen und überlegen, wenn auch alles nur in engen Grenzen. Condillac aber wendet sich ausdrücklich dagegen, ihr Verhalten ohne weiteres durch den „Instinkt“ zu erklären, dessen unkritische Anwendung er tadelt (*Traité des animaux*, II, ch. V).

Nicht eigentlich in der Freiheit, sondern in der Moralität liegt für ihn der wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Tier. Gerade hier nun zeigt sich die Schwäche in Condillacs Anthropologie. Was er über die Moralität des Menschen zu sagen weiß, wirkt wie ein Fremdkörper in seiner sonst so geschlossenen Darstellung. Er begründet das sittliche Bewußtsein nicht wie alle übrigen Fähigkeiten des Menschen „von unten her“, sondern „von oben her“: Gott hat den Menschen das natürliche Gesetz gegeben; der Mensch erkennt es mit Hilfe der Vernunft. *Il y a donc une loi naturelle, c'est-à-dire une loi qui a son fondement dans la volonté de Dieu, et que nous découvrons par le seul usage de nos facultés* (*Traité des animaux*, II, ch. VII). Und ebenso wird die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht aus ihrem Wesen abgeleitet, sondern auf Gottes Willen zurückgeführt. „Wenn wir nur ihre (der Seele) Natur betrachten, so müssen wir zugeben, daß sie zu existieren aufhören kann. Derjenige, der sie geschaffen hat, kann sie in Nichts zurückkehren lassen. Sie wird also nur fortfahren zu existieren, weil Gott gerecht ist.“ (ibid.) „Gerecht“, weil die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen die Unsterblichkeit fordert. Damit ist schon gesagt, daß in bezug auf die beiden cartesianischen Substanzen sich Mensch und Tier auch in dieser Hinsicht nicht unterscheiden. Auch die Seele der Tiere ist nicht materiell und könnte daher grundsätzlich ohne den Körper existieren; die gegenseitige Abhängigkeit von Seele und Körper im Tiere besteht nur, „weil Gott es will und soweit er es will“ (ibid.). Weil Gott vom Tiere keine Moralität verlangt, darum gewährt er seiner Seele auch keine Unsterblichkeit.

Condillac gehört zu den Denkern, die, wie Hobbes, gerade darum den rein theologischen Setzungen in ihrer Philosophie Raum geben können, weil diese Philosophie selbst sich streng in den Grenzen des sinnlich erfahrbaren, irdischen Daseins hält und sich jeden Versuch verbietet, das Transzendente philosophisch zu begründen. Das ermöglicht in religiöser Hinsicht eine konservative Haltung, die nur scheinbar der rationalen Radikalität ihres Denkens widerspricht.

Betrachten wir von hier aus die freilich nur gelegentlichen Äußerungen Rousseaus über das Verhältnis von Mensch und Tier, so ergibt sich ein wesentlich anderes Bild. Rousseau hebt im 2. Discours die Freiheit als das Merkmal hervor, das den Menschen wesentlich vom Tiere unterscheidet. „Es ist nicht so sehr die Erkenntnisfähigkeit (entendement), die dem Menschen unter den Lebewesen seine Sonderstellung gibt, als vielmehr seine Eigen-

schaft als frei handelndes Wesen (*agent libre*). Die Natur befiehlt jedem Tier, und das Tier gehorcht. Der Mensch empfindet wohl denselben Eindruck, aber er erkennt sich frei, ihm nachzugeben oder ihm zu widerstehen. Vor allem in diesem Bewußtsein der Freiheit zeigt sich die Geistigkeit seiner Seele. Denn das Physische wird in gewisser Weise durch den Mechanismus der Sinne und die Bildung der Vorstellungen erklärt, aber in der Fähigkeit zu wollen oder vielmehr zu wählen und in dem Gefühl dieser Fähigkeit stoßen wir auf rein geistige Akte, deren keiner durch die Gesetze des Mechanischen erklärt werden kann.“²⁰ Man sieht, wie Rousseau das Bedürfnis empfindet, innerhalb des seelischen Lebens beim Menschen zwei Stufen zu unterscheiden: eine Stufe der Sinnlichkeit, die die Sinnesempfindungen und die aus ihr hervorgehenden Vorstellungen umfaßt und in der der „Mechanismus“ des Physischen regiert, und eine Stufe der „Geistigkeit“, in der Freiheit herrscht. Es ist aber zu fragen, ob innerhalb der Darstellung, die der 2. Discours vom Naturmenschen gibt, mit dieser Freiheit und „*spiritualité de l'âme*“ irgend etwas Konkretes gemeint sein kann. Ich möchte es bezweifeln. Immer wieder kommt ja Rousseau auf die These zurück, daß der Naturmensch nur physische Bedürfnisse kenne; sind sie gestillt, sinkt er in seine natürliche Trägheit zurück. Wo soll hier Platz sein für eine Wahl, es sei denn in dem Sinne, in dem auch Condillac den Tieren eine solche Freiheit zugestanden hatte, daß sie nämlich bei ihrer Nahrungssuche und dgl. sich nicht nur durch ihren Instinkt, sondern auch durch Erfahrung und Überlegung leiten lassen? Und wo sollte hier Platz sein, einer Neigung zu widerstehen? Rousseaus Freiheitsbegriff aber ist sinnvoll nur unter der Voraussetzung solchen Widerstandes und inneren Konfliktes. Wo keine Tugend besteht als Überwindung einer Neigung, besteht auch keine Freiheit. Der Naturmensch aber ist ohne Tugend.

So bleibt als einziges Unterscheidungsmerkmal zwischen Naturmensch und Tier die *perfectibilité*. Sie aber ist nur ein Wechsel auf die Zukunft! M. a. W. der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist auf der Stufe des Naturzustandes noch gar nicht aktuell: er ist nicht, sondern er wird. Erst die weitere Entwicklung macht offenbar, daß der Naturmensch nicht nur ein Tier unter Tieren war. Denken wir aber nun an das, was wir über die „Zweideutigkeit“ dieser Entwicklung sagten, so ist damit zugleich gesagt, daß der Mensch sich vom Tiere gerade in dem unterscheidet, was zugleich sein Unglück ausmacht, und daß er sich in dem Maße vom Tier entfernt als er sich mit seiner eigenen Natur entzweit. Die Moralität ist beim Menschen stets zugleich innerer Konflikt. Dieser Konflikt aber ist geworden und nicht ursprünglich. Rousseaus These, daß die menschliche Sittlichkeit sich erst im Laufe der Menschheitsgeschichte entwickelt habe und sich beim einzelnen

²⁰ Vaugh. I, 149.

Menschen erst im Laufe seiner Entwicklung bilde, besagt also sehr viel mehr als die Banalität, daß sie einer gewissen Reifung bedarf, um hervorzutreten. Sie besagt, daß sie nur aus dem „Bruch“ im menschlichen Wesen zu begreifen ist. „Solange die Menschen ihre erste Unschuld bewahrten, bedurften sie keines anderen Führers als der Stimme der Natur; solange sie nicht böse wurden, hatten sie es nicht nötig [moralisch] gut zu sein . . . und man kann behaupten, daß die Tugend, die doch das Glück dessen ausmacht, der sie ausübt, ihre Schönheit und ihren Nutzen nur aus dem Elend des Menschengeschlechts zieht.“²¹

Mit dieser Auffassung unterscheidet sich Rousseau ebenso von dem älteren anthropologischen Dualismus wie von dem zeitgenössischen sensualistischen Monismus. Jener ging von dem Konflikt Geist—Sinnlichkeit als einer Ur-tatsache des Menschen aus und sah daher auch die Sinnlichkeit des Naturmenschen unter diesem Aspekt. Rousseau dagegen erkennt gerade die bloß sinnliche Existenz als natürlich an und stimmt insofern der sensualistischen Anthropologie zu; aber er denkt nicht daran wie diese nun die höheren geistigen Fähigkeiten aus der Sinnlichkeit abzuleiten. An die Stelle des älteren und uns noch heute geläufigen Schemas einer Schichtung der seelischen Fähigkeiten tritt also in Rousseaus Anthropologie das Schema der Spaltung: aus der „urtümlichen“ Sinnlichkeit spalten sich erst im Laufe der Menschheits- und Individualgeschichte die beiden Prinzipien des anthropologischen Dualismus: Geist und Sinnlichkeit. Dadurch aber werden diese beiden Begriffe doppeldeutig und können nur dialektisch verstanden werden. „Sinnlichkeit“ kann sowohl in der Befriedigung der sinnlichen und „absoluten“ Bedürfnisse bestehen, und ist dann gut; sie kann aber auch den Gegensatz zum geistig-moralischen Prinzip bedeuten, und ist dann schlecht. So erscheint sie z.B. durchweg im „Glaubensbekenntnis“, in dem Rousseau am entschiedensten die These des anthropologischen Dualismus vertritt. „Geist“ kann dementsprechend ebensowohl Widerspruch zur Natur und insofern Entartung bedeuten²², wie umgekehrt Überwindung der Entartung und Wiedergewinnung jener inneren Einheit, die der Mensch als rein sinnliches Wesen besaß. Rousseau hat bald mehr die sensualistische, bald mehr die spiritualistische Seite, bald mehr die Einheit, bald mehr den Zwiespalt des menschlichen Wesens betont. Nimmt man diese Äußerungen nicht isoliert, sondern im Zusammenhang, dann lösen sich die angeblichen Widersprüche und werden als lagebedingte Akzentuierungen wohl verständlich.

²¹ *Pensées détachées*, Str.-M., p. 359 f.

²² Si elle (la nature) nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé. *Disc. sur l'inég.*, Vaugh. I, 146.

4. Auf eine erste dualistisch klingende Stelle im 2. Discours sind wir schon gestoßen: die Entgegensetzung des „Mechanismus der Sinne“ und der Freiheit (S. 182). Von einer anderen hatten wir ausführlich im 2. Kapitel gehandelt: der Entgegensetzung einer natürlich-individuellen Existenz der Nichtchristen und der moralisch-sozialen der Christen (vgl. S. 52 f.). Auf diese Stelle müssen wir hier noch einmal zurückkommen. Es geht, so sagten wir, aus ihr klar hervor, daß Rousseau ein Leben reiner Natürlichkeit nicht nur als Ausgangspunkt aller Entwicklung anerkannt hat, sondern auch als gegenwärtige Möglichkeit, aber allerdings nicht für uns Kulturmenschen. Uns, die wir „die ursprüngliche Einfachheit“ ein für allemal verloren haben, bleibt nur übrig, den inneren Konflikt zu durchleben und durchzustehen. Gewiß klingen Rousseaus Worte wie eine Klage, fast wie ein Vorwurf gegen den inneren Zwiespalt, in den wir damit unausweichlich gestoßen sind, und man wird an die bekannte Schilderung Diderots erinnert von dem ausweglosen Kampf zwischen dem „natürlichen“ und dem „künstlichen“ (moralischen) Menschen: „Wollen Sie in Kürze die Geschichte fast unseres ganzen Elendes wissen? Hier ist sie. Es existierte ein natürlicher Mensch; man hat in diesen Menschen einen künstlichen Menschen eingesetzt, und nun ist in seiner Brust ein mörderischer Bruderkrieg ausgebrochen, der sein ganzes Leben hindurch währt. Bald ist der natürliche Mensch der stärkere, bald wird er von dem moralischen und künstlichen zu Boden geworfen: in dem einen wie im anderen Falle ist die arme Mißgeburt hin und hergezerrt, gezwickt, gequält und auf das Rad geflochten; ständig klagend, ständig unglücklich, sei es, daß ein falscher Enthusiasmus für Ruhm ihn erhebt und berauscht oder sei es, daß ein falsches Minderwertigkeitsgefühl ihn beugt und niederdrückt.“²³ Dennoch besteht zwischen Rousseaus und Diderots Schilderung nicht nur im Ton ein tiefgehender Unterschied. Gewiß, auch aus Rousseaus Worten klingt so etwas wie eine Klage und ein wenig Heimweh nach dem verlorenen Paradies des in sich einheitlichen natürlichen Lebens. Aber die Grundtendenz ist doch eine andere, nämlich die männliche Bejahung des Konflikts und der moralischen Pflicht. Vergessen wir nicht, daß der Verfasser des 2. Discours bereits die „Institutions politiques“ meditierte und daß er sein Werk der Genfer Bürgerschaft widmete; er war also auch damals weit entfernt davon, dem Ideal einer weltfernen Hirtenidylle nachzuhängen. Wie denn die romantische Verklärung eines „goldenen Zeitalters“ in Rousseaus Denken, wenn überhaupt, so stets nur eine sehr nebensächliche Rolle gespielt hat.

Aber diese Bejahung der moralischen Aufgabe schließt nicht aus, daß sie im Zusammenhang mit dem Bruch in der menschlichen Natur gesehen wird. Das Bewußtsein eines Verlustes und Zwiespaltes folgt dem sittlichen Be-

²³ Supplément au Voyage de Bougainville (1772), (195) II, 246.

wußtsein wie sein Schatten: Verlust der „ursprünglichen Einfachheit“, Zwiespalt zwischen unserer natürlich-irdischen Neigung und unserer geistigen und transzendenten Bestimmung, zwischen dem Dienst an der Gemeinschaft und ihrer skeptischen Wertung (Rousseau spricht hier sogar von „Verachtung“). Die moralisch-politische Wirksamkeit erscheint damit von zwei Seiten aus entwertet: vom Ideal des naturhaften Lebens einerseits und von der Hoffnung auf das jenseitige Leben andererseits. Denn schon an dieser Stelle klingt das Thema an, das Rousseau dann im *Contrat social* ausführlich behandelt hat: die Spannung zwischen der jenseits gerichteten Gesinnung des radikalen Christen und der Diesseitigkeit des radikalen Patrioten²⁴. Dies um so mehr, als Rousseau an dieser Stelle die höhere Bestimmung des Menschen auf die göttliche Offenbarung zurückführt: Gott zeigt sie ihm, bzw. Adam, durch „übernatürliche Belehrungen“²⁵. Dies ist ein Rückzug von der philosophischen auf die theologische Betrachtung. Es fehlte Rousseau zu der Zeit gegenüber der monistischen Seelenauffassung des Sensualismus noch eine eigene dualistische, die wie jene auf empirisch faßbaren psychologischen Phänomenen aufbaut.

5. Das ändert sich erst in den „*Lettres morales*“. In ihnen unternimmt es Rousseau, die sensualistische Nivellierung philosophisch zu widerlegen. Er beginnt seine Widerlegung mit einer Kritik der Sinneserkenntnis. Hierbei konnte er sich der kritischen Einsichten bedienen, die die sensualistische Erkenntnistheorie selber erarbeitet hatte: der verschiedenartigen Sinnestäuschungen, der Inkongruenz der einzelnen Sinneswahrnehmungen, der Relativität aller Erkenntnis, deren Art und Umfang von der Eigenart der jeweiligen Sinnesempfindung abhängt. Das letztere war ein Argument, das bereits Diderot aufgegriffen, aber freilich in recht anderem Sinne verwandt hatte: Einen Blinden, so hatte er in seinem „Brief über die Blinden“ ausgeführt, könne man nicht mit dem beliebten theologischen Argumente kommen, daß die Schönheit der Welt von der Weisheit und Erhabenheit ihres Schöpfers Zeugnis ablege²⁶. Rousseau schließt umgekehrt: Die Unfähigkeit eines Blinden, über die Schönheit der Welt, eines Tauben über die Harmonie der Töne zu urteilen, beweise die

²⁴ Vgl. C. S. IV, VIII; Vaugh. II, 129 f.

²⁵ Rousseau häuft an der von uns zitierten Stelle die Ausdrücke für die transzendente Begründung der Moral: *leçons surnaturelles*; ... *la voix divine* appela tout le genre humain *aux lumières et au bonheur des célestes intelligences*; ... *le prix éternel*. Die Moralität der menschlichen Handlungen erscheint ihm „in jedem anderen System unerklärbar“. Das alles ist gesagt gegen die rein immanente Begründung der Ethik, z. B. die Theorie von der natürlichen *sociabilité*.

²⁶ Vgl. (195) I, 307.

Begrenztheit und Fehlerhaftigkeit unseres Urteilsvermögens überhaupt²⁷, weil dieses von unserer unzureichenden Sinnesorganisation abhängt. Denn schon die Zahl der Sinne sei willkürlich und wechsele von Art zu Art. „Nichts steht über die Zahl der Sinne fest, die notwendig sind, um einem Organismus Gefühl und Leben zu geben. Schauen wir auf die Tiere: viele haben weniger Sinne als wir, warum sollten nicht andere mehr haben? Warum sollte es nicht Sinne geben, die uns ewig unbekannt bleiben, weil wir zu ihrer Welt durch unsere Sinne keinen Zugang haben? Durch sie ließe sich erklären, was uns jetzt bei manchen Handlungen der Tiere unerklärlich scheint.“²⁸ Und er erwägt die Möglichkeit vernünftiger Wesen mit einer höheren Sinnesorganisation, als sie der Mensch besitzt, und die sich dann nicht an lauter Unbegreiflichkeiten im Spiel der Natur stoßen müßten²⁹.

Diese Kritik am Sensualismus und die allgemeine Klage über die Blindheit des Menschen³⁰ aber bildet nur die Einleitung für das zentrale Thema der „moralischen Briefe“: der Frage nach dem Wesen der menschlichen Seele. Durch die Sinne erhalten wir von der Seele keine oder nur eine unvollkommene und verzerrte Vorstellung. „Was können wir über die Seele sagen, von der wir nur kennen, was durch die Sinne wirkt? Können wir wissen, ob sie nicht eine Unzahl von Fähigkeiten besitzt, die zu ihrer Entwicklung nur auf eine geeignete Organisation oder auf die Wiederkehr ihrer Freiheit warten? Geht unsere Erkenntnis von außen nach innen, wie die Materialisten lehren, oder entspringt sie im Inneren und geht nach außen, wie Platon behauptete? Wenn das Tageslicht durch die Fenster in das Haus eindringt, dann sind die Sinne der eigentliche Sitz der Erkenntnis. Ist aber umgekehrt das Haus im Innern erleuchtet, so mögt ihr alle Fenster verschließen, das Licht bleibt trotzdem, wenn auch zurückgehalten; je weiter ihr

²⁷ Vgl. im „Glaubensbekenntnis“ den Vergleich mit dem Tauben, der die Existenz der Töne leugnet. Prof. p. 177 ff.

²⁸ Lettres morales. C. G. III, p. 358.

²⁹ Comment nous assurer que nous ne sommes pas de tous les êtres raisonnants que les mondes divers peuvent contenir, les moins favorisés de la nature, les moins pourvus d'organes propres à la connaissance de la vérité, et que ce n'est pas à cette insuffisance que nous devons l'incompréhensibilité qui nous arrête à chaque instant, sur mille vérités démontrées? *ibid.* p. 358. Pourquoi n'imaginierions-nous pas le vaste sein de l'univers plein d'une infinité d'esprits de mille ordres différents, éternels admirateurs du jeu de la nature . . . ? p. 359.

³⁰ Nous ne savons rien, ma chère Sophie, nous ne voyons rien; nous sommes une troupe d'aveugles, jetés à l'aventure dans ce vaste univers. *ibid.* p. 353. — . . . je me considère avec une sorte de frémissement, jeté, perdu dans ce vaste univers et comme noyé dans l'immensité des êtres, sans rien savoir de ce qu'ils sont, ni entre eux, ni par rapport à moi. Prof. p. 93. Speziell über die Blindheit gegenüber der Seele: Nous ne voyons ni l'âme d'autrui, parce qu'elle se cache, ni la nôtre, parce que nous n'avons point de miroir intellectuel. Lettres morales, p. 354.

aber die Fenster öffnet, um so mehr Klarheit wird herausdringen und um so leichter werdet ihr die umliegenden Gegenstände erkennen können.“³¹

Daß die Sinne dem Erkenntnisverlangen des Menschen nicht Genüge tun können, ist im übrigen wohl begreiflich. Denn sie sind uns wie allen Lebewesen nicht zur theoretischen Erkenntnis gegeben, sondern damit wir uns durch sie in unserer Umwelt zurechtfinden und unser Leben fristen können³². Beim Tier entsprechen sich denn auch genau seelische Fähigkeiten und Sinnesorganisation, weil die Fähigkeiten nicht über den biologischen Zweck der Selbst- und Arterhaltung hinausgehen. Anders aber beim Menschen. „Wer weiß, ob nicht der Unterschied von Mensch und Tier gerade darin besteht, daß dessen Seele nicht mehr Fähigkeiten besitzt als sein Körper Sinnesempfindungen, während die menschliche Seele in einen Körper gezwängt ist, der die meisten ihrer Fähigkeiten hemmt, und daher jeden Augenblick dieses ihr Gefängnis sprengen möchte. So vereinigt sie in sich eine fast göttliche Kühnheit mit ihrer menschlichen Schwäche; so überschreiten die großen Genies, zum Erstaunen und zur Ehre ihres Geschlechtes, die Grenzen der Sinne, schwingen sich in die himmlischen und geistigen Regionen und erheben sich soweit über den gewöhnlichen Menschen, wie dieser von Natur über die Tiere erhoben ist.“³³ Freilich, ob wir mit unserer Vernunft wirklich die Grenzen unserer Sinnlichkeit überschreiten können, bleibt ungewiß; gewiß ist dagegen, daß wir mit unserem Gefühl darüber hinausstreben. Rousseau spielt also das Problem vom Gebiet der Erkenntnistheorie hinüber auf das der Psychologie und Ethik. Er setzt der Sinnesempfindung als dem einen Prinzip des menschlichen Seelenlebens das moralische Gefühl als das andere entgegen. „Hast du niemals die heimliche Unruhe gespürt, die uns im Anblick unserer traurigen Lage ergreift, diese Empörung über unsere Schwäche, als sei sie eine Beleidigung, die man unseren edelsten Fähigkeiten zufügt? Hast du niemals das unwillkürliche Entzücken empfunden, das die Seele zuweilen ergreift . . . diese verzehrende Glut, die unser Herz plötzlich von Liebe zu den himmlischen Tugenden erglühen läßt, die erhabenen Ekstasen, die uns über den Bereich unserer Sinne erheben und in den Himmel, an die Seite Gottes selbst versetzen? . . . Meine verehrte Freundin, das Prinzip dieser Kraft liegt in uns, es zeigt sich für einen Augenblick, um uns anzufeuern, es ohne Unterlaß zu suchen . . . Wir spüren in uns eine Stimme, die es uns verbietet, uns zu verachten. Die Vernunft kriecht, die Seele aber erhebt sich; sind wir klein durch unsere Erkenntnisse, so sind wir groß durch

³¹ *ibid.* p. 358.

³² Nos sens nous sont donnés pour nous conserver non pour nous instruire, pour nous avertir de ce qui est utile ou contraire et non de qui est vrai ou faux. p. 354.

³³ *ibid.* p. 359.

unsere Gefühle.“³⁴ Klingt der letzte Satz nicht bereits wie eine Vorwegnahme des berühmten Wortes aus dem „Hyperion“: „O ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt“? Es geht, so könnte man zusammenfassend sagen, um die Würde des Menschen. Ganz im Sinne des platonisierenden Idealismus der Romantik wird diese Würde auf sein von keiner Sinnlichkeit und Endlichkeit zu befriedigendes Gefühl für das Unendliche zurückgeführt.

Im 5. Brief konzentriert Rousseau dieses „Prinzip“ auf das Gewissen, und diese Darstellung ist dann teilweise wörtlich in das „Glaubensbekenntnis“ übernommen worden. Aber die noch unbestimmtere Fassung, die ich aus dem 4. Brief zitiert habe, scheint mir deutlicher noch als die spätere den psychologischen Ursprung von Rousseaus Idee zu enthüllen. Gerade weil er hier die sensualistische Erkenntnistheorie noch nicht eigentlich zu widerlegen, geschweige denn durch eine andere zu ersetzen vermag, tritt die allen diesen diffizilen philosophischen Erörterungen vorgelagerte, völlig subjektive Begründung unverblümt hervor: die Berufung auf das eigene Gefühl und der Appell an die Selbstachtung des Menschen. Es ist, so möchte man sagen, mehr ein pathetischer als ein eigentlich philosophisch begründeter Idealismus.

6. Wesentlich nüchterner ist die Argumentation im „Glaubensbekenntnis“. Hier sieht Rousseau den Gegensatz von Geist und Sinnlichkeit unter einem neuen Gesichtspunkt: dem Aktiv- und Passivsein der Seele. Dieser Gesichtspunkt erweist sich besonders fruchtbar für die erkenntnistheoretische Frage, aber er wirft auch ein neues Licht auf das Prinzip von der Evidenz des Selbstbewußtseins. Dieses bildete ja den Ausgangspunkt sowohl für Condillac wie für Rousseau; ausdrücklich bezieht sich dieser in den *Lettres morales* und im „Glaubensbekenntnis“ auf das cartesianische *Cogito*. „Ich existiere und habe Sinne, durch die ich affiziert werde“, von dieser evidenten Wahrheit war der Vikar in seiner Analyse ausgegangen (vgl. S. 177). Er fügt nun aber die Frage hinzu: „Besitze ich auch ein eigenes Gefühl meiner Existenz oder fühle ich sie nur vermittels meiner Sinnesempfindung? Das ist mein erster Zweifel, den ich jetzt noch nicht zu lösen imstande bin. Denn da ich ständig durch meine Sinnesempfindungen affiziert werde, sei es unmittelbar, sei es durch das Gedächtnis, wie kann ich da wissen, ob das Gefühl des Ich etwas außerhalb dieser Sinnesempfindun-

³⁴ 4. Br. p. 360—361. Ähnlich im „Glaubensbekenntnis“: . . . *tes sentiments, tes desirs, ton inquiétude, ton orgueil même, ont un autre principe que ce corps étroit dans lequel tu te sens enchaîné*. Prof. p. 183. Masson macht auf die „Pascalsche Wendung“ dieses Textes aufmerksam, die noch deutlicher hervortritt, wenn man die Variante der 1. Redaktion hinzunimmt, wo nach *tes desirs ta grandeur* eingefügt ist (ibid. p. 180).

gen ist, ja vielleicht gar von ihnen unabhängig?“³⁵ Die Frage, die Rousseau hier aufwirft, ist in unserer philosophischen Begriffssprache die nach dem „transzendentalen Ich“ als der Voraussetzung und dem Integrationspunkt aller Bewußtseinsvorgänge. Nun kann man gewiß nicht behaupten, und wird auch kaum erwarten, daß Rousseau zu diesem vielleicht schwierigsten Problem der philosophischen Psychologie Wesentliches beigetragen habe. Aber im Zusammenhang mit seiner gesamten Anschauung vom Menschen tritt doch ein klarer und beherrschender Grundgedanke hervor: die Spontaneität oder „Freiheit“ des Ich. In den *Lettres morales* hatte er diese Frage so formuliert: Geht der Weg der Erkenntnis von außen nach innen oder von innen nach außen? Im letzteren Falle entspringt das Erkennen im Ich selbst und lebt also als aus eigener Kraft. Überall, wo Rousseau in diesem Sinne von „Aktivität“ spricht, meint er genau genommen die Spontaneität: das „Handeln aus sich“. Das gilt für die Bewegung des Lebewesens — im Unterschied zu der bloß passiven Bewegung (Bewegtwerden) des toten Körpers —, für das menschliche Erkennen und vor allem für das menschliche Handeln. Die Themen der Spontaneität des Denkens und der Freiheit des Wollens werden denn auch im „Glaubensbekenntnis“, wenn zwar getrennt, so doch sachlich parallel behandelt. Rousseau hat diese Parallelen auch äußerlich sichtbar gemacht, indem er, als er nach der langen dazwischenliegenden metaphysischen Erörterung über das Wesen der Welt und Gottes, auf das Problem der menschlichen Willensfreiheit zu sprechen kommt, ausdrücklich auf das Ich und damit den cartesianischen Ausgangspunkt zurücklenkt³⁶.

Der Gedanke der Spontaneität gibt dem anthropologischen Dualismus einen neuen Sinn, nämlich den einer Unterscheidung von Ich und Nicht-ich³⁷. Rousseau denkt diese Unterscheidung in der cartesianischen Zweisubstanzenlehre, und sie spitzt sich für ihn auf das Problem der Eigenständigkeit und Unsterblichkeit der Seele zu. Aber „Seele“ ist für ihn weniger Substanz als Akt: der Akt des Sich-selbst-Findens, Sich-selbst-Ergreifens. Der Mensch ist nicht eigentlich Ich, sondern er wird Ich, wird es jeweils in dem Maße, als er spontan zu denken, zu fühlen, zu handeln vermag. Rousseau handelt am Anfang des 2. Buches des *Émile* von dieser Entstehung des Ich, die er etwa in die Zeit nach dem ersten Lebensjahre ansetzt. „Auf dieser zweiten Stufe beginnt eigentlich erst das Leben des Individuums, denn jetzt gewinnt dieses ein Bewußtsein seiner selbst. Sein Gedächtnis breitet das Gefühl seiner Identität über alle Momente seiner Existenz aus;

³⁵ Prof. p. 75.

³⁶ Nachdem ich die Attribute gefunden habe, durch die ich seine (Gottes) Existenz kenne, kehre ich zu mir zurück . . . Prof. p. 153.

³⁷ Vgl. hierzu auch unten S. 514.

so wird es wirklich eins, dasselbe, und folglich bereits fähig, Glück und Unglück zu empfinden. Von jetzt ab ist es daher als ein geistiges Wesen (un être moral) zu betrachten.“³⁸ Vorher besaß das Kind noch nicht einmal das Gefühl seiner eigenen Existenz³⁹; denn dazu gehört, wie Rousseau sagt, das Bewußtsein meiner Identität in den aufeinanderfolgenden Erlebnissen. Ichbewußtsein und Gedächtnis sind für Rousseau untrennbar verbunden; daher erscheint ihm auch eine Unsterblichkeit ohne Erinnerung an das vorangegangene irdische Leben und also ohne Bewußtsein meiner Identität ein sinnloser Gedanke (vgl. S. 517 f.).

Schauen wir von hier aus auf den Ausgangspunkt des rousseauischen Dualismus zurück, dann müssen wir freilich feststellen, daß dessen Grundgedanke im Laufe der Entwicklung verlorengegangen ist. Im 2. Discours hatte Rousseau zwei Lebensformen einander entgegengesetzt: eine natürliche und eine christliche. Nur die letztere ist eine dualistische; der Dualismus ist also nicht ursprünglich und nicht allgemein menschlich. In den Lettres morales weitet Rousseau den Gedanken des Dualismus bereits aus: er liegt im Wesen des Menschen, welcher sich mit der Beschränktheit seiner sinnlichen Organisation nicht zufrieden geben kann. Aber noch besteht die Möglichkeit, die sinnliche Existenz, wenn schon nicht als eigenständige Lebensform, so doch als eine ontologische oder existenziale Stufe aufzufassen, über die sich die „höhere“ und eigentlich humane des moralischen Gefühls erhebt. Im „Glaubensbekenntnis“ aber beginnt die Zweiheit von Geist und Sinnlichkeit bereits mit dem ersten Erwachen des Ichbewußtseins beim kleinen Kinde und durchzieht das gesamte Erkennen und Handeln des Menschen. Höchstens der Säugling gilt jetzt als ein bloß sinnliches Wesen. Oder anders gesagt: der Gegenpol zur Sinnlichkeit war anfangs die himmlische Bestimmung des Christen, danach das die Grenzen der Sinnlichkeit sprengende „kühne“ Streben des Genies und ist jetzt die Spontaneität des lebendigen Ich selbst.

Es ist zu fragen, ob ein derart erweiterter Dualismus überhaupt noch den Zweck erfüllen kann, der Nivellierung der sensualistischen Anthropologie entgegenzuwirken. Spontan und „frei“ nämlich sind danach bereits die einfachsten Akte des handelnden In-der-Welt-Seins, z. B. wenn der Knabe aus seinem natürlichen Bewegungsdrange heraus im Freien herumtollt. Besitzen aber nicht auch die Tiere Bewegungsdrang und wären also in diesem Sinne „frei“? Die Unterscheidung von aktiv (spontan) und passiv, von Ich und Nicht-ich trifft nicht einmal mehr den Unterschied von Mensch und Tier, geschweige denn den von höherem und niederem Menschendasein. Gerade dadurch, daß Rousseau im „Glaubensbekenntnis“ das Problem des „Geistes“ so verallgemeinert und radikalisiert hat, daß er dessen Prinzip, die

³⁸ Ém. II, 100.

³⁹ Ém. I, 96.

Spontaneität, schon in den untersten Akten des seelischen Lebens wieder fand, hat er das Problem verfehlt. Das Glaubensbekenntnis des Vikars ist als solches, losgelöst von seiner Stellung im Gesamtaufbau des *Émile*, nicht geeignet, das Problem zu klären, das Rousseau im 2. Discours angedeutet hatte und welches das Zentralproblem seiner Anthropologie war: das Verhältnis der natürlich-sinnlichen zur moralischen Existenz des Menschen.

Das wird freilich völlig anders, wenn man das „Glaubensbekenntnis“ im Zusammenhang der im *Émile* geschilderten Entwicklung sieht. Da steht es ja nicht am Anfang, sondern in der Mitte, und es geht ihm eine lange religions-, ja morallose Lebensperiode voraus. Bezieht man den Dualismus des „Glaubensbekenntnisses“ nicht, wie es allerdings dem Wortlaut nach naheliegt, auf den Menschen schlechthin, sondern auf den Jüngling, in dem ein höheres Leben und Streben erwacht ist, dann erscheint dieser Dualismus als die entscheidende Erhellung der neuen, vollmenschlichen Existenzweise, in die *Emil* eingeführt werden soll. Damit aber nimmt Rousseau im *Émile* die Ansicht des 2. Discours wieder auf: er stellt zwei Lebensweisen gegenüber, eine „natürliche“ und eine „religiöse“, nur daß er die letztere nun nicht mehr auf die biblische Gottesoffenbarung gründet, sondern auf die von Vernunft und innerem Gefühl begreifbare, allgemeine, „natürliche“ Gotteserkenntnis. Aber das Grundschema der beiden Lebensformen ist das gleiche geblieben: einer ersten Lebensweise, in der der Mensch sein Leben aus der Sinneserfahrung und streng im Rahmen der sinnlich-greifbaren Welt lebt, folgt eine zweite, in der er mit dem moralischen Gefühl sich „zu den himmlischen und geistigen Regionen“ erhebt.

An die Stelle der Alternative: Sensualismus oder Platonismus, tritt also im *Émile* eine Stufenfolge. Das ermöglicht Rousseau, den Wahrheitsgehalt des Sensualismus zu bewahren. Er brauchte nichts von dem, was er über Gutsein und Glücklichein des Naturmenschen im 2. Discours geschrieben hatte, zurückzunehmen, um nun doch im „Glaubensbekenntnis“ dem höheren Streben des Menschen sein Recht zu geben.

Zugleich aber war ihm damit das Problem gestellt, wie sich denn aus der sinnlichen Existenz der Kindheit die moralische Existenz der Jugendzeit entwickle. Auch hier erwies sich die genetische Betrachtungsweise als Weg zu einem neuen Verständnis des Menschen. Das uralte Problem der Spannung zwischen „höherem“ und „niederen“ Seelenleben gewann von der Entwicklungspsychologie aus einen neuen Sinn und blieb doch bei Rousseau das, was es seit alters war: Frage nach dem letzten Ziel des Menschen überhaupt. Diese eigentümliche Verknüpfung jugendpsychologischer und philosophischer Betrachtungsweise gilt es im Auge zu behalten, will man die Gesamtkomposition des *Émile* recht verstehen. Ihr wenden wir uns nun zu.

DIE BEIDEN EPOCHEN IN EMILS ENTWICKLUNG

1. Wir wollen von einer eng begrenzten Frage ausgehen: Was ist der Grund, so fragen wir, daß Rousseau das Kind für gefühllos erklärt und die Gefühlsbildung erst mit der Pubertät beginnen läßt? Diese These ist um so erstaunlicher, als sie Rousseaus eigener Erfahrung kraß widerspricht. Denn der junge Jean-Jacques war ein besonders gefühlvolles, träumerisch-sentimentales Kind. Alle Züge, die nach Rousseaus Anschauung die Gefühlsbildung im Jünglingsalter kennzeichnen, finden sich daher schon in der Kindheit Rousseaus: die gesteigerte Einbildungskraft, das Schwelgen in Glücks- und Liebesträumen, die Begeisterung für die Helden Plutarchs, die ersten Freundschafts- und Liebeserlebnisse. Die lebhafteste, engste und dauerndste Freundschaft, die Rousseau in frühen Jahren erlebt hat, war keine Jugend-, sondern eine Knabenfreundschaft: die mit seinem Vetter Abraham Bernard. Rousseau war, als sich die beiden Knaben im Pfarrhause von Bossey aneinander anschlossen, zehn Jahre alt, Bernard ein halbes Jahr älter. Noch auffallender sind aber vielleicht seine frühesten Liebeserlebnisse, nämlich die Doppelliebe zu Fräulein Vulson und zu Fräulein Goton; in ihnen trat zum ersten Male und in krassester Weise die Zweiteilung in eine gefühlvoll-geistige und eine rein sinnliche Liebe (mit masochistischem Einschlag) hervor, an der das Liebesleben Rousseaus zeitlebens krankten sollte.

Rousseau hat denn auch seine eigene Kindheit für anormal gehalten. „Meine Kindheit war nicht die eines Kindes; ich fühlte, ich dachte stets als Mann“, so urteilt er zusammenfassend in den *Confessions*¹. So hat er denn auch vor allem das Bedenkliche, ja Abwegige in solcher emotionalen Frühreife hervorgehoben, die inneren Widersprüche und Verkehrtheiten seines Charakters, die sich damals gebildet hätten. Aber dieses Urteil gilt doch nur bedingt; es trifft vorwiegend sein überhitztes „romantisches“ Gefühls- und Phantasieleben, nicht aber seine frühe Freundschaft, ja kaum seine kindlichen Liebeserlebnisse. Es kann also nicht nur die Übersteigerung seines

¹ Conf. II; H. VIII, 42.

Gefühlslebens gewesen sein, die ihn veranlaßt hat, die Kindheit Emils in bewußtem Gegensatz zu seiner eigenen zu entwerfen. Mit seiner Forderung, daß das Kind Kind sein solle, ehe es Mann werde, wendet er sich denn auch nicht nur gegen gewisse Verfrühungen, sondern er schließt ganze Gebiete des menschlichen Lebens aus der kindlichen Existenz aus. Rousseaus Bild des „natürlichen“ Kindes ist eine bewußte Restriktion. Von der psychologischen Behauptung in die pädagogische Forderung übersetzt, heißt dies: „Übt seinen Körper, seine Organe, seine Sinne, seine Stärke, aber haltet seine Seele so lange wie möglich in Muße.“² Unter „Seele“ haben wir in erster Linie die Phantasie- und Gefühlserlebnisse zu verstehen und was an sittlichem Empfinden sich darauf aufbaut, alles konzentriert in der Liebe. Ist der Knabe nach Rousseau seelenlos, so besagt dies vor allem: er ist lieblos.

Daraus erklärt es sich auch, daß Rousseau das Kind-Mutterverhältnis in seiner pädagogischen Theorie außer Betracht läßt. Nicht daß er für dessen Bedeutung blind gewesen wäre! Im Gegenteil, seine leidenschaftliche Anklage gegen die Mütter aus vornehmem Stand, die der Zeitsitte entsprechend ihre Kinder nicht selber nährten, seine Schilderung Julies als vorbildliche Mutter zeigen zur Genüge, wie hoch Rousseau die Bedeutung der Mutter für die Herzensbildung des Kindes eingeschätzt hat. „Keine Mutter, kein Kind. Zwischen ihnen sind die Pflichten gegenseitig, und werden sie von der einen Seite schlecht erfüllt, so werden sie von der anderen vernachlässigt werden. Das Kind muß seine Mutter lieben ehe es weiß, daß es dies soll. Wenn die Stimme des Blutes nicht durch die Gewohnheit und die Pflege gestärkt wird, so erlischt sie in den ersten Jahren, und das Herz stirbt sozusagen, ehe es geboren ist.“³

Dennoch hat Rousseau geglaubt, daß sein Emil, ohne innerlich Schaden zu nehmen, der Mutterliebe entbehren kann. Man könnte hierin den Niederschlag von Rousseaus eigener Lebenserfahrung sehen. Er, der seine Mutter bei seiner Geburt verloren hatte und in seiner Kindheit keine stellvertretende Mutter fand, hat die zärtlichen Regungen kindlicher Liebe erst in einer erotisierten Form als Sechszehnjähriger erlebt. Aber entscheidend ist das nicht. Denn in der *Nouvelle Héloïse*, in der, wie gesagt, Julie als vorbildliche Mutter geschildert wird, begegnen wir merkwürdigerweise der gleichen Auffassung wie im *Émile*. Hier, wo Rousseau Gelegenheit gehabt hätte, das Bild des innigsten Liebesverhältnisses zu malen, bietet er umgekehrt ein Bild äußerster Distanz zwischen Kindern und Mutter und äußerster Nüchternheit in ihren gegenseitigen Beziehungen. Freiheit und Notwendigkeit sind die beiden Pole, um die, nach dem Willen Julies, das Leben ihrer Kinder

² *Ém.* II, p. 61. . . le corps naît pour ainsi dire avant l'âme. *Ém.* V, p. 366.

³ *Ém.* I, p. 14.

kreisen soll, und diese Freiheit hat zur Konsequenz, daß das Kind möglichst unabhängig von den Erwachsenen aufwächst. Darum erzieht Julie ihre Kinder zu grundsätzlicher Zurückhaltung den Erwachsenen gegenüber. „Ich dulde es nicht“, sagt sie zu Saint-Preux, „daß meine Kinder sich in die Unterhaltung verständiger Leute mischen und so töricht sind, sich einzubilden, sie stünden mit ihnen auf gleicher Stufe, wenn man dort ihr zudringliches Geschwätz duldet.“ Wir verstehen den Einwurf Saint-Preux: „Wahrhaftig, Julie, das ist recht viel Strenge für eine so zärtliche Mutter! . . . Sie, die Sie Ihren Kindern ein so zartes Los bereiten wollen, wie glauben Sie so viel Glück mit so viel Zwang vereinbaren zu können? und was wird bei so viel Beschränkung aus der Freiheit, die Sie ihnen angeblich lassen?“ Die Antwort Julies ist sehr bezeichnend: „Was, heißt es ihre Freiheit beeinträchtigen, wenn wir sie hindern, sich an der unsrigen zu vergreifen?“⁴ Auf der Anerkennung der gegenseitigen Freiheit und damit des Abstandes zwischen Kind und Erwachsenen beruht also nach Rousseaus Meinung die natürliche Kindlichkeit und damit das Glück des Kinderlebens. „Das Kind, das seinem Alter entsprechend erzogen worden ist, ist allein.“⁵ Das Kind ist allein, nicht, weil es nicht geliebt wird, sondern weil es das Zentrum seiner Existenz in sich selber hat und nicht in den andern: weder in deren Meinung noch in deren Liebe. Und eben darum ist es glücklich. Sein Alleinsein und seine Gefühllosigkeit entsprechen und fordern sich gegenseitig.

2. «La nature veut que les enfants soient enfants avant que d'être hommes», mit dieser Sentenz begründet Julie ihre Erziehungsgrundsätze⁶. Es ist damit die Kindheit nicht nur gegen das Erwachsenensein abgehoben, sondern auch gegen das Jugendalter, denn dieses ist der eigentliche Beginn des Menschseins. Erst dem Jugendlichen ist „nichts Menschliches mehr fremd“⁷, weil er erst, nach Rousseaus Überzeugung, ein geschlechtliches Wesen ist. (Das französische Wort *homme* in dem obigen Zitat kann daher ebensowohl mit „Mann“ wie mit „Mensch“ übersetzt werden.) Das Kind ist geschlechtslos; erst von der Pubertät an gabelt sich die Menschheit in Männlichkeit und Weiblichkeit. Das Kind ist allein, weil es geschlechtslos, es ist geschlechtslos, weil es allein ist. Dem bereits zitierten Wort: „Das Kind, das seinem Alter gemäß erzogen ist, ist allein“, folgt bezeichnenderweise die Begründung: „Es fühlt sich von keinem Geschlecht . . . Mann und Frau sind ihm gleichermaßen gleichgültig.“⁸ Der große Einschnitt, der mit der Pubertätskrise gesetzt ist, besteht also darin, daß der Heranwachsende aus seinem Alleinsein zur Liebe, aus seiner Gefühllosigkeit zum Gefühl erwacht. Rous-

⁴ N. H. V, III; M. IV, 82—83.

⁵ Ém. IV, p. 189.

⁷ Ém. IV, p. 182.

⁶ N. H. V, III; M. IV, 64.

⁸ Ém. IV, p. 189.

seau faßt dies am Ende des 3. Buches in die programmatische Formel zusammen: „Wir haben ein handelndes und denkendes Wesen geschaffen: nun bleibt uns, um den Menschen zu vollenden, ein fühlendes Wesen zu schaffen, d.h. die Vernunft durch das Gefühl vollständig zu machen.“⁹

Rousseau hat mit einem berühmt gewordenen Vergleich diese Wandlung eine zweite Geburt genannt. „Wir werden sozusagen zweimal geboren, einmal um zu existieren, das andere Mal um zu leben.“¹⁰ Man hat oft, gerade auch von seiten der Entwicklungspsychologie, auf seine Schilderung der Pubertätskrise verwiesen und hat in ihr wie in der Einteilung und Charakterisierung der übrigen Entwicklungsabschnitte so etwas wie einen Vorläufer unserer modernen Kinder- und Jugendpsychologie mit ihrer Phaseneinteilung gesehen. M.E. zu Unrecht. Wie andere Pädagogen früherer Zeiten geht Rousseau bei seiner Altersstufeneinteilung nicht von empirischen Beobachtungen, sondern von einer Gesamtkonzeption der Menschwerdung aus. So hat er denn auch gar nicht die seelische Gesamtstruktur jeder dieser Altersstufen im Auge, wie wir dies von unserer Entwicklungspsychologie her gewohnt sind, sondern jeweils bestimmte psychische und existentielle Verhaltensweisen, die ihm gewissermaßen als Leitmotiv der einzelnen Phase dienen. Man übersieht hinter den mancherlei treffenden Einzelbeobachtungen den apriorischen Charakter dieser Entwicklungsgliederung, man übersieht, daß sie eine bewußte und logisch folgerichtige Konstruktion ist. Nur als solche hängt sie im übrigen mit Rousseaus Menschenbild wesentlich zusammen. Es handelt sich denn auch gar nicht, wie man nach der Einteilung in fünf Bücher gefolgert hat, um fünf, sondern um zwei Epochen, deren erste drei Phasen und deren zweite zwei Phasen durchläuft. Jede dieser Epochen untersteht einem Prinzip; wir wollen das der ersten *existence* und das der zweiten *affection* nennen. „Exister“ hat für Rousseau vorwiegend die Bedeutung der physischen Existenz, des einfachen Daseins¹¹. Der Grundtrieb dieser Stufe ist der Selbsterhaltungstrieb, die Bedürfnisse sind in erster Linie physische. Mit „*affection*“ dagegen ist ein doppeltes bezeichnet: einmal die Zuneigung, Liebe, Freundschaft und Bindung an eine Person (*attachement*), zum andern die Gefühlsfähigkeit und Empfänglichkeit der Seele (*sensibilité*). Das grundlegende Bedürfnis dieser Stufe ist also die Liebe.

Auf der Stufe der *existence* nun geht es um das Problem der Stärke.

Die drei ersten Bücher des *Émile* schildern drei verschiedene Grade dieser Stärke. Die erste Periode ist charakterisiert durch die ausgesprochene Schwäche des Kindes; in ihr ist das Kind nicht nur darauf angewiesen,

⁹ *Ém.* III, p. 175.

¹⁰ *Ém.* IV, p. 181.

¹¹ Vgl. das obige Zitat: *Nous naissons, pour ainsi dire, en deux fois: l'une pour exister, l'autre pour vivre.*

daß die Erwachsenen ihm helfen, sondern auch, daß sie es in seinen Bedürfnissen verstehen (Stufe der Sprachlosigkeit). Darum steht das Problem der echten Bedürfnisse wie das der vorsprachlichen Äußerung des Säuglings im Mittelpunkt des 1. Buches. (Von den allgemeinen einleitenden Abschnitten ist hierbei natürlich abzusehen.) Die zweite Periode ist charakterisiert durch das Gleichgewicht von Schwäche und Stärke. Es kommt darauf an, daß das Kind seine eigene Schwäche gegenüber den Erwachsenen erkennt, aber auch darauf, daß es soweit wie möglich von ihnen unabhängig, daß es „stark“ wird. Darum steht das Problem der Freiheit und ihrer Grenzen, des Mißbrauchs der Schwäche und der Erziehung zur Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit im Mittelpunkt des 2. Buches. Die dritte Periode aber ist, wie bei Rousseau gleich zu Anfang des 3. Buches hervorgeht, durch den Überschuß an Kraft gekennzeichnet; aus diesem Überschuß folgert Rousseau, daß dies die Zeit des bewußten Lernens sei.

Nicht weniger folgerichtig ist die Entwicklung in der Epoche der *affection*. Aber diese Entwicklung folgt einem ganz anderen Gesetz, nämlich dem Fortschritt vom Imaginären und Allgemeinen zum Realen und Konkreten. Mit den bloß imaginären und allgemeinen Erlebnissen Emils, der Menschheit und ihrer Geschichte, den religiösen und sittlichen Ideen beginnt die Entwicklung, um dann überzugehen zu den realen aber doch noch allgemeinen Erfahrungen der Gesellschaft (Ende des 4. Buches). Erst das 5. Buch bringt dann die Wendung zum Konkreten: die Liebe zu Sophie und endet folgerichtig mit der realen Verdichtung dieser Liebe, der Geburt des Sohnes. Mit dieser fortschreitenden Konkretisierung hängt der mehr romanhafte Charakter besonders des 5. Buches zusammen. Erziehung wird immer mehr Begegnung des Heranwachsenden mit den ihn bestimmenden Menschen und wird insofern immer mehr Schicksal. (Nur daß der Erzieher — wie die Männer vom Turm in Goethes „Wilhelm Meister“ — selbst dabei Schicksal spielt.) Schon daß die Religion Emil nicht in Form einer Religionslehre, sondern am Beispiel einer solchen Begegnung entgegentritt, nämlich eines irrenden Jünglings mit seinem rettenden Mentor, gehört in diese Tendenz zur Konkretisierung oder Verpersönlichung. Auf dieser Stufe tritt ja auch sein eigener Erzieher aus der bisher eingehaltenen Distanz heraus und verbindet sich mit ihm in persönlicher Freundschaft. Vor allem aber zeigt die Begegnung mit Sophie einen solchen romanhaften Zug, aber wohlgemerkt: nur als Begegnung und Beziehung der beiden jungen Menschen, nicht aber in ihrem individuellen Charakter. Denn Sophie ist ebenso das junge Mädchen schlechthin, wie Emil der junge Mann¹².

Dieses romanhafte, ja, wenn man will, „romantische“ Element im 5. Buch mag wohl auch der Grund dafür sein, daß Rousseau diese Partien mit be-

¹² Vgl. zur „Allgemeinheit“ von Emils Entwicklungsgang und Charakter oben S. 84.

sonderer Liebe geschrieben hat und sich ihrer mit besonderem Wohlgefallen erinnerte. Es ist ihm dabei ähnlich ergangen wie mit den Gestalten der Nouvelle Héloïse: sie nahmen für ihn wirkliches Leben an, wurden Wesen, mit denen er Umgang pflegen konnte und in die er sich sozusagen verliebte. So erklärt sich wohl auch seine Absicht, ihr Schicksal weiter zu verfolgen und den Roman fortzusetzen. In den Confessions berichtet Rousseau, mit welcher Hingabe er das 5. Buch des Émile geschrieben habe, im Frühling 1759, inmitten der Einsamkeit und Schönheit des „kleinen Schlosses von Montmorency“, in dem ihm der Herzog von Luxemburg ein Zimmer eingeräumt hatte. „In dieser tiefen und köstlichen Einsamkeit, inmitten der Wälder und Seen, beim Konzert der Vögel aller Art, beim Duft der Orangenblüten, schuf ich in einer beständigen Ekstase das fünfte Buch des Émile, dessen frische Farbigkeit ich zu einem großen Teil dem lebendigen Eindruck des Ortes schulde, an dem ich es geschrieben habe.“¹³

3. Der Émile gliedert sich also in zwei Teile, die nach Inhalt und Form wesentlich verschieden sind, deren jeder aber in sich einen festen Zusammenhang besitzt und folgerichtig auf sein Ziel losgeht. Denn so zielsicher die drei ersten Bücher auf die Knabenzeit als die „Erfüllung“ und „Reife“ der Kindheit zielen, so zielsicher sind die beiden letzten Bücher auf die Erfüllung und Reife der Jugendzeit ausgerichtet: auf die jugendliche Liebe und Familiengründung. Das Zentralproblem von Emils Jugendzeit ist seine Liebe, und das Neuartige in Rousseaus pädagogischer Theorie besteht vor allem darin, daß er die Liebe zwischen Mann und Frau zum eigentlichen Zielpunkt und Kriterium der Erziehung überhaupt gemacht hat. „Bisher“, so sagt er von der Pubertätskrise, „waren unsere Sorgen nur Kinderspiele; sie gewinnen erst jetzt eine wirkliche Bedeutung. Diese Epoche, wo gemeinhin die Erziehung aufhört, ist genau die, wo die unsere beginnen muß.“¹⁴ Erziehung im eigentlichen Sinne, nämlich als direkte Einwirkung des Erziehers auf den Zögling, ist überhaupt erst in diesem Alter möglich. „Ihr behauptet, euch nicht vorstellen zu können, wie Emil mit zwanzig Jahren lenkbar sei. Wie verschieden wir darüber denken! Ich kann umgekehrt nicht begreifen, wie er es mit zehn Jahren sein könnte. Denn welche Macht besaß ich über ihn in diesem Alter? Ich bedurfte voller fünfzehn Jahre, um mir diese Macht zu erwerben. Damals erzog ich ihn nicht, sondern bereitete ihn vor, daß er einmal erzogen werden könnte.“¹⁵

¹³ Conf. X; H. VIII, 374.

¹⁴ Ém. IV, p. 182.

¹⁵ Ém. IV, p. 306. Die gleiche Unterscheidung, wenn auch unter einem anderen Aspekt — nämlich speziell im Hinblick auf die intellektuelle Bildung — findet sich in der Nouvelle Héloïse. Julie beansprucht für sich als Mutter nur diese vorbereitende Erziehung: *La fonction dont je suis chargée n'est pas d'élever mes fils, mais de les préparer pour être élevés.* N.H. V, III; M. IV, 87. Vgl. S. 76.

Von den Rousseauinterpreten ist es eigentlich nur Ravier, der dieses Verhältnis der beiden Erziehungsepochen klar herausgearbeitet und der Jugendzeit Emils den ihr gebührenden ersten Platz eingeräumt hat. Nur er hat es gewagt, das Problem der Leidenschaft und der Liebe als das pädagogische Zentralproblem des *Émile* hinzustellen. Was man auch an kritischen Einwänden gegen sein Buch vorbringen mag, dies Verdienst muß man ihm lassen und muß es ihm um so höher anrechnen, als gerade die Pädagogen unter den Rousseauisten die beiden letzten Bücher des *Émile* sträflich vernachlässigt haben. „Es scheint“, so sagt Ravier mit Recht, „als ob das vierte Buch die meisten Kritiker, die sich mit dem *Émile* beschäftigt haben, in Verlegenheit gebracht hat . . . sprechen wir gar nicht erst vom 5. Buch: das ist für sie so gut wie nicht vorhanden!“ (102) II, 105. Diesen Vorwurf, den Ravier insbesondere gegen Vauquelin (106) und Vial (107) richtet, muß ich gegen Röhrs wiederholen. Von den 65 Seiten, die er in seinem Buche der rousseauschen Pädagogik widmet, davon nicht ganz 40 dem *Émile*, spricht er auf kaum zwei Seiten (p. 180f. und p. 195) vom Jünglingsalter! Von Rousseaus großer Konzeption einer Erziehung zur Liebe, die das 4. und 5. Buch des *Émile* beherrscht, hören wir mit keinem Wort, geschweige denn von dem inneren Zusammenhang seiner moralischen und religiösen Anschauungen mit diesem Jugendbild. Nach Ravier, dessen Buch Röhrs (übrigens mit falschem Erscheinungsort: Paris statt Lyon) summarisch erwähnt, diesen Teil von Rousseaus Pädagogik ignorieren, das bedeutet aber nicht einen Fortschritt, sondern einen Rückschritt in der Rousseauinterpretation.

Wir leugnen gewiß nicht die Einheit der Grundanschauung und die Stetigkeit der Entwicklung im *Émile*, wir werden darauf vielmehr noch mehrfach zurückkommen. Aber um sie recht zu verstehen, gilt es zunächst den Unterschied der beiden Entwicklungsstufen und den darin sich manifestierenden anthropologischen Dualismus zu sehen. Wie sehr Rousseau selbst den Akzent auf den Unterschied der beiden Epochen legt, zeigt sich u. a. auch darin, daß er die meisten der Bildungsgebiete und Beschäftigungen, von denen er im ersten Teil ausführlich berichtet, im zweiten Teil mit Stillschweigen übergeht, so als ob Emil sie gar nicht weiter betriebe: kein Wort verliert er mehr über seine naturwissenschaftlichen Studien, kaum erwähnt er Leibesübungen und erst gegen Ende wiederum das Schreinerhandwerk. Auch gegen das gefährliche Übermaß an Gefühllichkeit greift er nicht, wie man denken sollte, auf diese sachlichen Beschäftigungen zurück, sondern empfiehlt die Jagd, weil sie selber Leidenschaft erzeuge¹⁶. Man kann auf der Stufe des Gefühls und der Leidenschaft das seelische Gleichgewicht, so meint Rousseau, nur mit den dieser Stufe gemäßen Interessen herstellen: „Man hat Macht über die Leidenschaften nur durch die Leidenschaften.“¹⁷

Das Wort von der „zweiten Geburt“ ist also für Rousseau sehr viel mehr als eine schöne Metapher und der Übergang von der Kindheit zur Jugendzeit sehr viel mehr als der Fortschritt von einer Altersphase zur anderen. Er ist eine Zäsur und gleicht fast einem Bruch. Eine ganz neue Dimension hat sich aufgetan und dies bedingt einen völligen Wechsel in Inhalt und Art der Erziehung. „Bedenkt, daß man, um einen Jüngling zu leiten, das genaue Gegenteil von dem tun muß, was man getan hat, um das Kind zu leiten.“¹⁸

¹⁶ Vgl. *Ém.* IV, p. 293.

¹⁷ *Ém.* IV, p. 300.

¹⁸ *Ém.* IV, p. 291

So tritt nun in der Erziehung Emils an die Stelle des Studiums der Natur (der „Dinge“) das Studium des Menschen; an die Stelle der sachlichen und nüchternen Beobachtung Gefühl und Einbildungskraft, an die Stelle der Erfahrung die Vorstellung. Bücher, Ideen, Reflexionen, Sympathie-, Begeisterungs- und Andachtsgefühle ersetzen die Spiele, Experimente und Arbeiten. Es handelt sich dabei offensichtlich um sehr viel mehr als um ein didaktisches Problem, es handelt sich nicht bloß um den Zuwachs an Bildungsstoff und um den Wechsel der Bildungsmethode; es handelt sich vielmehr um ein verändertes Selbstverständnis des heranwachsenden Menschen. Auf jeder Stufe geht es ja Emil in seinem Studium nicht um irgendwelche Stoffe oder äußeren Ziele, sondern um sein eigenes Leben: sein Verhältnis zu sich und zur Welt. Weil der Knabe noch diesseits des Gefühlslebens steht, diesseits der Welt der Leidenschaften, der zwischenmenschlichen Bindungen und Konflikte, geht ihn nur die Welt der Dinge an. Alles ist für ihn Sache, auch er selbst. Nun er im Jugendalter ein inneres Verhältnis zu sich selbst gewinnt, interessiert er sich für sich und seinesgleichen; nun erst wird er fühlender Mensch, sich wie den andern gegenüber. „Das dem Menschen allein angemessene Studium ist das seiner Beziehungen. Solange er von sich nur als von einem physischen Wesen weiß, soll er sich durch seine Beziehungen zu den Dingen studieren: das ist die Aufgabe der Kindheit. Sobald er sich als moralisches Wesen zu fühlen beginnt, soll er sich in seinen Beziehungen zu den Menschen studieren: das ist die Aufgabe seines ganzen Lebens, welche an dem Punkte, an dem wir nun stehen (nämlich zu Anfang der Pubertät) zu beginnen hat.“¹⁹

Das Studium des Menschen wird von nun ab mit derselben Ausschließlichkeit betrieben wie vorher das Studium der Natur. Emil war ein kleiner Naturwissenschaftler, nun wird er ein junger Philosoph²⁰. Übrigens findet sich die gleiche Einseitigkeit in der Nouvelle Héloïse. Saint-Preux will aus dem Studium Julies alles ausscheiden, was nicht der Bildung ihres Geschmacks und ihrer moralischen Erhebung dient. Fremde Sprachen, außer dem geliebten Italienisch, Algebra, Geometrie, Physik werden daher aus ihrem Studienplan gestrichen. Denn, so sagt er, „alles, was der Seele nichts sagt, ist deiner nicht würdig.“²¹

Diese Ausschließlichkeit in Bildungsstoff und -methode zeigt zur Genüge, wie sehr wir es hier mit einer gedanklichen Konstruktion zu tun haben. Man wird daher Rousseaus Idee nicht gerecht, wenn man sie vom Standpunkt der üblichen Entwicklungspsychologie aus beurteilt. Es handelt sich eben nicht so sehr um zwei verschiedene Entwicklungsphasen als um zwei Stufen

¹⁹ Ém. IV, p. 184.

²⁰ ... un contemplatif, un philosophe, un vrai théologien; Ém. IV, p. 288.

²¹ N.H.I, XII; M. II, 48.

des menschlichen Daseins²². Ihre Aufeinanderfolge ist weniger als zeitliche Folge denn als ontologische (existenziale) Schichtung zu verstehen. Die zweite Stufe setzt die erste voraus, weil diese ihre Grundlage bildet. Erst muß der Mensch einmal lernen zu handeln und zu denken, ehe er es sich leisten kann zu fühlen und zu lieben. Das Physische und Praktische hat den ontologischen Vorrang vor dem Emotionalen und Moralischen — womit im übrigen gerade in Rousseaus Augen kein Werturteil gefällt ist. Wohl aber wird jede Anthropologie, die auf die „Wurzeln“ des menschlichen Daseins zurückgehen möchte, und jede Pädagogik, die sich auf einer Einsicht in die „Natur“ des menschlichen Seins gründet, dieses unaufhebbare Fundierungsverhältnis beachten müssen.

Hat man sich dies einmal klargemacht, dann behält Rousseaus These ihren Sinn auch für unsere heutige, besonders durch die Freud'sche Psychoanalyse begründete Anschauung vom Kinde, wonach bereits das Kind ein geschlechtliches Wesen ist und seine Liebesbeziehungen daher von früh an geschlechtsbestimmt. Die enge Beziehung von Gefühlsleben und Geschlechtsleben, die Rousseau behauptet, hat gerade durch Freud eine Bestätigung erfahren. Aber Rousseaus These, daß es „vor“ oder „unter“ den geschlechtlich bestimmten Gefühlserlebnissen und Bindungen des Menschen eine Daseinsstufe der puren Existenz gibt, in der das bloße Leben und nicht das Erleben gilt, in der das Ich in selbstgenügsamer Sicherheit in sich selbst ruht und in selbstgenügsamer Kraft aus sich selbst lebt und nicht in Liebesbedürftigkeit nach dem ergänzenden Mitmenschen sucht und in seiner affektiven Gebundenheit von ihm abhängt, diese Einsicht scheint mir von bleibender anthropologischer und pädagogischer Bedeutung zu sein. Gegenüber dem oft beschworenen „Pansexualismus“ Freuds hätten wir Rousseau folgend, nicht nur über das „Triebhafte“ hinauf — sondern auch unter das Sexuelle hinaufzusteigen, um eine Daseinsschicht zu erreichen, die von der Geschlechtlichkeit noch nicht durchtränkt und also mit ihren Konflikten noch nicht belastet ist.

²² Zu erinnern wäre innerhalb der didaktischen Systematik an die alte Zweiheit von naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher (geschichtlich-sprachlicher) Bildung, von „Erfahrung“ und „Umgang“, „Erkenntnis“ und „Teilnahme“, wie es Herbart in deutlicher Anlehnung an die Stufenfolge des *Émile* nannte. Ich würde also trotz der (berechtigten) Kritik, die Kévorkian daran übt — (97) p. 48 ff. — den ironischen Ausdruck von Faguet und Guex akzeptieren: *Émile est un homme à étages*, wenn man ihn recht, nämlich im Sinn einer anthropologischen Konstruktion, und nicht falsch, im Sinne einer Isolierung psychologischer Entwicklungsphasen, versteht.

NATÜRLICHE GÜTE UND TUGEND

1. Wir haben uns Rousseaus „anthropologischen Dualismus“ an dem Unterschied der beiden Daseinsstufen in Emils Bildung klargemacht. Wir wollen ihn im folgenden an einem anderen, parallelen Problem verfolgen, dem der Ethik. Es sind zwei Grundworte, um die, wie um die beiden Pole einer Ellipse, Rousseaus ethisches System kreist: *bonté* und *vertu*. Beide Begriffe stammen aus recht verschiedenen Problembereichen und stehen auch in Rousseaus eigenem seelischen Leben zunächst beziehungslos nebeneinander. Diese beiden ihm gleich teuren, gleich unentbehrlichen Begriffe in ein einheitliches System zusammengefaßt zu haben, darin bestand Rousseaus schöpferische Leistung als Ethiker und Moralpädagoge.

Der Unterschied dieser beiden ethischen Wertungen zieht sich durch das ganze Leben und Werk Rousseaus hindurch. Auf dieser Tatsache hat Schinz seine These begründet, Rousseau habe zwei miteinander unverträgliche Tendenzen in seiner Seele beherbergt und es sei ihm denn auch im Grunde niemals gelungen, weder in seiner Person noch in seiner Philosophie, sie zu einer wirklichen Einheit zu bringen. „Zwei moralische Tendenzen, die genau nach entgegengesetzten Richtungen zielen: die eine, die ihn auffordert, sich den Neigungen seines Ich zu überlassen; sie bildet, was wir den romantischen Rousseau nennen; eine andere, die ihn auffordert, dem Widerstand zu leisten; sie bildet, was wir den römischen oder calvinistischen Rousseau nennen.“ (52) p. 105. Ehe wir zu dieser These Stellung nehmen und das, was wir mit „anthropologischem Dualismus“ bezeichnen, kritisch dagegen abheben, tun wir gut, uns die wichtigsten Daten ins Bewußtsein zu rufen, auf die sich die Unterscheidung der beiden moralischen Tendenzen gründet.

Die Idee der Tugend und die Begeisterung für die Tugend hat ihre Wurzel in dem Eindruck, den Plutarch und der antike Patriotismus schon auf das Gemüt des Knaben gemacht hat. Sans cesse occupé de Rome et d'Athènes, vivant pour ainsi dire avec leurs grands hommes, né moi-même citoyen d'une république, et fils d'un père dont l'amour de patrie était la plus forte passion, je m'enflammais à son exemple; je me croyais Grec ou Romain. Conf. I; H. VIII, 4. Zweierlei ist an dieser Selbstanalyse hervorzuheben: 1. Die Identifizierung des Genfer mit dem antiken Staatsbürgertum. 2. Die Rolle, die in diesem Tugendenthusiasmus die Einbildungskraft spielt.

Beides hängt offensichtlich zusammen. Es gehörte schon eine gute Dosis von Phantasie dazu, in der Genfer Republik, die, wenn auch nicht de jure, so doch de facto, eine Aristokratie darstellte, in der nur wenige reiche Patrizierfamilien zu bestimmen hatten, das Musterbild einer Demokratie zu sehen und in dem recht akademischen politischen Interesse seiner kleinen Bürger das Musterbild antiker Staatsgesinnung. Auch Rousseaus

Vater war bei all seinem (für einen Handwerker erstaunlichen) Interesse für politische Fragen im Grunde viel eher ein Lebensgenießer als ein antiker Patriot oder ein calvinistischer Rigorist. Das Bild, das Rousseau in der *Dédicace* des 2. Discours und in den Confessions von ihm entwirft, ist mindestens ebenso stilisiert wie das der Genfer Republik. *Je le vois encore, vivant du travail de ses mains, et nourrissant son âme des vérités les plus sublimes. Je vois Tacite, Plutarque et Grotius mêlés devant lui avec les instruments du travail.* H. I, 76.

Und so handelt es sich denn auch bei Rousseaus Tugendethik viel weniger um ein tugendhaftes Leben als um eine Begeisterung für die Tugend. Diese Tugendbegeisterung hat einen phantastischen, ja literarischen Zug und kontrastiert daher in oft recht krasser Weise mit Rousseaus persönlichem Leben. So, wenn der jugendliche Liebhaber der ältlichen Madame de Larnage, bei der er die süßesten Sinnesfreuden genossen hatte, von dem Anblick des Pont du Gard überwältigt, ausruft: „Warum bin ich nicht als Römer geboren!“ Conf. VI; H. VIII, 183.

Rousseaus Enthusiasmus für antike Tugendgröße war von früh an gepaart mit einer tiefen Verachtung für die Erbärmlichkeit seines eigenen Zeitalters. Es ist dies ja eine Haltung, die wir mehr als einmal in der europäischen Geistesgeschichte wiederfinden: das idealisierte Bild der Antike dient dazu, die Gegenwart herabzusetzen und ermöglicht damit dem Liebhaber der Antike, allein auf Grund seiner Liebe sich über seine Zeitgenossen erhaben zu fühlen. Rousseau hat lange Zeit von diesem Überlegenheitsgefühl gelebt. Sogar sein Interesse für die politische Theorie scheint mir von Anfang an von diesem Überlegenheitswillen gespeist zu sein, jedenfalls wenn wir einer Bemerkung der Confessions folgen dürfen, wonach er in Venedig den Plan zu seinen *Institutions politiques* faßte, „während ich Gelegenheit hatte, die Fehler dieser so gepriesenen Regierung zu studieren“ (Conf. IX; H. VIII, 288). Das erste große Dokument dieser Verachtung aber ist der 1. Discours, und er ist von A bis Z erfüllt von der Begeisterung für die römisch-patriotische *virtus*, mit deren Hymnus er schließt. Das Wort *vertu* wird von jetzt ab für Rousseau zum Schlachtruf, mit dem er den Werten seines Jahrhunderts den Kampf ansagt. *Je sais d'avance avec quels grands mots on m'attaquera: lumières, connaissances, lois, morale, raison, bienséance, égards, douceur, aménité, politesse, éducation etc. A tout cela je ne répondrai que par deux autres mots qui sonnent encore plus fort à mon oreille: Vertu! vérité! m'écrirai-je sans cesse, vérité! vertu! Si quelqu'un n'aperçoit là que des mots, je n'ai plus rien à lui dire. Lettre à M. l'abbé Raynal. H. I, 22.* Rousseau, begabt mit einem überweichen Gemüt, wird geradezu der Verherrlicher der „Härte“. *La vertu n'est pas toujours douce; elle sait s'armer à propos de sévérité contre le vice, elle s'enflamme d'indignation contre le crime . . . Au contraire, il y a des âmes lâches et pusillanimes qui n'ont ni feu ni chaleur, et qui ne sont douces que par indifférence pour le bien et pour le mal. Telle est la douceur qu'inspire aux peuples le goût des lettres. Rép. à M. Bordes; H. I, 48.* Man muß diesen Ton der Selbststeigerung, ja Exaltation vernehmen, um zu verstehen, daß es sich hierbei um eine fast gewaltsame und ja auch nur dem Denker mögliche Umkehrung seines eigentlichen Naturells handelt. So hat er denn auch selbst diesen Vorgang beurteilt: als einen Ausnahmezustand, nach dessen Abebben er wieder in sein angeborenes Wesen zurückfiel (vgl. das Zitat S. 26).

Auf derselben Linie wie der 1. Discours und die ihm folgenden Schriften liegt der spätere, wenig bekannte „Discours über die Tugend“ (*Discours sur cette question proposée en 1751 par l'Académie de Corse: Quelle est la vertu la plus nécessaire aux héros, et quels sont les héros à qui cette vertu a manqué*). Dem Thema entsprechend handelt hier Rousseau von der heroischen Tugend, an der er die Seelenstärke und Seelengröße hervorhebt: *la force est le vrai fondement de l'héroïsme; elle est la source ou le supplément des vertus qui le composent, et c'est elle qui le rend propre aux grandes choses.* H. I, 165. Diese Seelenstärke bestehe aber vor allem in der Herrschaft über sich selbst: *Pour être grand il ne faut que se rendre maître de soi. C'est au dedans de nous-mêmes que sont nos plus redoutables ennemis; et quiconque aura su les combattre et les vaincre aura plus fait pour la gloire, au jugement des sages, que s'il eût conquis l'univers.*

p. 166. Die Schrift enthält, wie man sieht, kaum mehr als Gemeinplätze und verdient voll und ganz das Urteil ihres Autors: Cette pièce est très mauvaise, et je le sentis si bien après l'avoir écrite, que je ne daignai pas même l'envoyer. p. 158. In der gleichen Richtung aber liegen auch spätere Schriften, so die Widmung des 2. Discours und der Brief an d'Alembert, beide zum Lobpreis Genfs geschrieben und beide denn auch voll von Reminiscenzen aus Plutarch. Und selbstverständlich gehören hierher die ausgesprochen politischen Schriften, besonders die über die Économie politique und die Considérations sur le gouvernement de Pologne.

Aber auch in einer ganz unpolitischen, dem individualistischen Ideal gewidmeten Schrift, die man gemeinhin dem Sentimentalismus zuzählt, wie der Nouvelle Héloïse findet sich die gleiche Konzeption einer heroischen Tugendethik (vgl. S. 306 f.). Dies allein muß uns die Schinzsche Entgegensetzung eines „romantischen“ und eines „römischen“ Rousseau verdächtig machen. Denn nach Schinz gehören die ersten Teile der Nouvelle Héloïse unzweifelhaft zum romantischen Rousseau, während die späteren mit ihrer Forderung der Selbstüberwindung und -entäußerung dem „römischen“ oder „calvinistischen“ Rousseau zuzuschreiben sind. Und doch tritt gerade in den ersten, den romantischen Teilen der feurige Tugendenthusiasmus in extremer Weise hervor, während er in den späteren Teilen durch das Ideal der Vernünftigkeit und Lebensweisheit gemäßigt wird. Wolmars realistischer Sinn bildet den Gegenpol zur Empfindsamkeit und Einbildungskraft der jungen Liebenden, und also auch zu ihrer gesteigerten Tugendethik. Der Selbstüberwindung sind gerade nur die leidenschaftlichen und in diesem Sinne also romantischen Seelen fähig. Wolmar spricht dies offen aus: Er als eine nüchterne Natur sei unfähig, eine in ihm aufkommende Neigung zu überwinden. Voilà l'inconvénient des caractères froids et tranquilles. Tout va bien tant que leur froideur les garantit des tentations; mais s'il en survient une qui les atteigne, ils sont aussitôt vaincus qu'attaqués . . . Il n'y a que des âmes de feu qui savent combattre et vaincre; tous les grands efforts, toutes les actions sublimes sont leur ouvrage. N.H.IV, XII; M.III, 253. Nur „Feuerseelen“ sind der tugendhaften Selbstüberwindung, nur Menschen der Einbildungskraft des Tugendenthusiasmus fähig: das alles ist doch gerade im Sinne von Schinz ausgesprochen „romantisch“.

Versuchen wir in ähnlicher Weise dem Begriff der *bonté* in der Entwicklung Rousseaus nachzugehen, so stoßen wir auch hier als Wurzel auf einen starken Kindheitseindruck. War es dort die Politik, so ist es hier die Musik, die in der Seele des Kindes den Grund für diese Neigung legte, durch welche er später der Verkünder des Naturevangeliums wurde. Und war es dort der Vater, an dessen Gestalt sich der patriotisch-moralische Enthusiasmus entzündete, so war es hier die Mutterstelle vertretende Tante Suzanne, die durch Gesang die Neigung zur Musik weckte und durch ihr heiteres Wesen das Gegengewicht zu seinem romanesken Überschwang bildete. „Die seelische Heiterkeit dieser vortrefflichen Frau ließ in ihr und in ihrer Umgebung keine Träumerei und Melancholie vorkommen.“ Conf. I; H. VIII, 5. Rousseau hat die Spannung zwischen weicher Natürlichkeit und enthusiastischer Tugendliebe selbst auf diese beiden gegensätzlichen Kindheitseindrücke zurückgeführt. Telles furent les premières affections de mon entrée dans la vie: ainsi commençait à se former ou à se montrer en moi ce cœur à la fois si fier et si tendre, ce caractère efféminé mais pourtant indomptable, qui flottant toujours entre la faiblesse et le courage, entre la mollesse et la vertu, m'a jusqu'au bout mis en contradiction avec moi-même. *ibid.* p. 6. In der gleichen Richtung wie der Einfluß seiner Tante wirkte später der von Frau v. Warrens; auch sie war eine heitere und lebensfrohe und keineswegs eine romantische oder gar exaltierte Natur. Auch seine Verbindung mit Therese Levasseur entsprang dieser Neigung zum einfachen Leben und verstärkte sie ihrerseits. Aus dieser Neigung zieht Rousseau dann später die Idylle in der Ermitage der Wirklichkeit in Genf vor; aus dieser Neigung wendet er sich schließlich von seiner Sendung als moralischer Schriftsteller ab und der Intro- und Retrospektion der Selbstbiographie zu. Auch die Liebhabereien, die er bis an sein Lebensende beibehält, wie die Botanik und die Musik gehören dieser Seite seines Wesens an. Will man daher den hier besprochenen

Gegensatz auf eine kurze Formel bringen, so möchte ich statt der vieldeutigen und mißverständlichen Formel „römisch = romantisch“ eine m.E. eindeutiger und konkretere vorschlagen und würde sagen: In Rousseaus Herzen wohnte gleichermaßen das Ideal der heroischen Tugend wie das Ideal der Idylle.

Beide haben im übrigen mehr als einen Zug gemeinsam. Gemeinsam war beiden die Forderung nach einem einfachen Leben und also die Ablehnung von Luxus, Betriebsamkeit, Ehrgeiz und Eitelkeit, wie sie in der vornehmen Gesellschaft der Großstadt herrschen. Wie sehr Rousseaus Ideal des natürlichen Lebens auf diesen Gegensatz zur großstädtischen Gesellschaft hin konzipiert ist, das erkennt man u. a. daran, daß er keinen Unterschied macht zwischen dem kleinbürgerlichen Leben etwa in Genf und dem Leben auf dem Lande (vgl. S. 232f.). Und doch sah er das Leben der Genfer Bürgerschaft unter dem Ideal der antiken Demokratie! Darum findet sich mitten in der Nouvelle Héloïse, in der uns Rousseau mit Liebe und Ausführlichkeit ein Idealbild der gutsherrlich-patriarchalischen Idylle gibt, eine Verherrlichung des Genfer Bürgertums durch die Feder von Claire mit der bezeichnenden Bemerkung: Pour moi, je sens que si j'étais née dans celui-ci (nämlich Genf), j'aurais l'âme toute romaine (!). N.H. VI, V; M.IV, 205.

2. Solange man freilich in dieser Weise die beiden moralischen Tendenzen nur als zwei konkurrierende Neigungen versteht, solange man also bei einer rein psychologischen Deutung verbleibt, ohne den gedanklichen Zusammenhang zu beachten, in dem die beiden Begriffe in Rousseaus Philosophie auftauchen, sieht man nur ihre Spannung, aber nicht ihre innere Verbundenheit. Anders gesagt: die persönlichen Eindrücke und Neigungen, von denen wir gesprochen haben, bilden nur die Voraussetzung für die gedankliche Verarbeitung und Vertiefung, durch die Rousseau aus ihnen — die er mit Tausenden seiner Zeit gemein hatte — ein originales System der Ethik geschaffen hat. Diese gedankliche Verarbeitung aber erfolgte dadurch, daß Rousseau seine beiden Herzensideale in Beziehung setzte zu zwei Hauptthemen seiner Philosophie, nämlich erstens zu dem Problem der Entwicklung und zweitens dem der Gesellschaft.

Das Ideal der *vertu*, dem ja von Haus aus bereits eine Beziehung auf die politische Existenz eigen war, wurde von Rousseau in jenen dialektischen Entwicklungsprozeß der Menschheit eingeordnet, von dem wir im 5. Kapitel gesprochen haben (vgl. bes. S. 143f.). „Tugend“ im Sinne von staatsbürgerlicher Gesinnung und Opferbereitschaft bezeichnet nun den Umschlag der gegeneinander arbeitenden Egoisten gesellschaftlich verdorbener Naturmenschen zum Gemeinwillen und „gemeinsamen Ich“ der Staatsbürger. Tugend ist die Reaktion auf die ausweglose Situation der Vergesellschaftung; nur der in Gesellschaft lebende Mensch bedarf ihrer und er bedarf ihrer um so mehr, je gesellschaftlicher er lebt. „Denn die Worte ‚Tugend‘ und ‚Laster‘ sind gesellschaftliche Begriffe, die erst aus dem Verkehr der Menschen entstehen“, hatte Rousseau schon in der „Vorrede zu Narziß“ geschrieben¹. Diese philosophisch vertiefte Auffassung, wonach das moralische Verhalten kein spontanes, sondern ein reaktives ist und einen inneren Konflikt voraussetzt,

¹ Préf. de Narcisse; H. V, 108, Anm.

findet sich noch nicht im 1. Discours und den ihm folgenden polemischen Schriften, aber bereits in voller Klarheit in der Urfassung des *Contrat social*. Es scheint mir daher außer Frage, daß Rousseau diese Auffassung aus seinen Überlegungen zur Politik gewonnen hat; erst von dort aus hat er sie dann später auf die individuelle Entwicklung übertragen. Auf jeden Fall ergab erst diese Auffassung, wonach „Tugend“ nur im Laufe der Entwicklung hervortritt, Raum für eine vorangehende noch nicht moralische Periode der „natürlichen Güte“. Auch der Begriff der *bonté naturelle*, obwohl von Haus aus ganz persönlich, war nämlich inzwischen in das System der Menschheitsentwicklung eingeordnet worden, und zwar — wie ich später nachweisen werde (vgl. S. 443) — in der Auseinandersetzung mit Hobbes. Auch hier stammte also die gedankliche Formung aus der politischen Theorie. Im 2. Discours finden wir daher den entwicklungsgeschichtlichen Sinn der *bonté naturelle* bereits in voller Prägnanz. Freilich waren damit aus dem Bilde dieser natürlichen Güte alle sentimentalischen Züge ausgemerzt, so daß nichts übrig blieb als die Gutmütigkeit eines stumpfsinnigen Tieres. Aber es blieb doch auch das Mitgefühl, und dieses — für Rousseau Wurzel aller Menschenliebe — bot den Ansatz für eine höhere Gefühlsbildung. Im Rahmen des 2. Discours bleibt dies freilich nur karger Hinweis. Es kam also darauf an zu zeigen, wie sich aus der primitiven Güte des Naturmenschen die edle Güte einer Julie oder zumindest eines Jean-Jacques entwickeln kann. Dazu bedurfte freilich die genetische Betrachtung, die die *bonté naturelle* nur als den Anfangspunkt der Entwicklung setzte, einer Ergänzung durch eine psychologische; die *bonté naturelle* bezeichnet danach den bleibenden Ursprung, die gegenwärtige Quelle, deren reiner Strom alle unverfälschten, nicht verbotenen Strebungen und Gefühle des Menschen speist.

3. Die Psychologisierung des *bonté*-Begriffes gab diesem nur zurück, was ihm von Haus aus eigentümlich war, aber bei seiner Einordnung in das Schema der Entwicklungsgeschichte genommen wurde. Denn ursprünglich meinte Rousseau ja damit die Güte eines voll und edel empfindenden Herzens, als den Höhepunkt einer seelischen Entwicklung, und nicht die stumpfe Gutmütigkeit des Naturmenschen als bloßen Ausgangspunkt. Auch im 2. Discours spielt, wie wir bei unserer Analyse gezeigt haben, der psychologische Gesichtspunkt eine entscheidende Rolle (vgl. S. 118ff.). Wir sagten damals, Rousseau sehe die Beziehung, die das Wesen der „relativen“ Akte ausmacht, in zweierlei Richtung: einmal in bezug auf die Gesellschaft — Prototyp: Ehrgeiz —, zum anderen in bezug auf den Widerstand — Prototyp: Haß (vgl. S. 123). Es hing mit Rousseaus eigenem schmerzlichen Erlebnis der wachsenden Verfeindung und Verfemung zu-

sammen, daß in den späteren autobiographischen Schriften die letztere Bedeutung dominiert. Mißgunst und Gehässigkeit werden nun für ihn zur Quintessenz der Bosheit (*méchanceté*). Der Böse tut das Böse nicht um seines Vorteils willen — das ist „natürlich“² —, sondern um zu schaden³.

An die Stelle des älteren, entwicklungsgeschichtlichen Gegensatzes, Naturzustand—Gesellschaftszustand, tritt damit ein rein psychologischer: der Gegensatz zweier Mentalitäten, ja zweier Menschenarten. Denn es gibt für Rousseau „wohlgeborene“ Seelen, die bei aller moralischen Schwäche, ja selbst wenn sie dem Laster verfallen, doch niemals ihre gute Anlage verlieren, und es gibt recht eigentlich böartige Naturen, für die keine Bekehrung zum Guten möglich ist. Charakteristisch dafür sind die beiden Geliebten von Mylord Eduard: Laura und die Marquise⁴. Aber vor allem natürlich er, Jean-Jacques Rousseau selber, galt in seinen Augen als das Urbild des guten Menschen, ebenso wie seine Feinde, die „Holbachsche Clique“, als das Urbild des bösen. Der böse Mensch (*le méchant*) tut nicht Böses, sondern ist böse. Eben darum bedarf er der Verstellung, während der Gute seine Fehler offen zugeben kann⁵.

Die Confessions sind erfüllt von dem Bekenntnis solcher Verirrungen eines guten Herzens; ist es doch ihr Hauptanliegen zu zeigen, daß Jean-Jacques in all seinen Verfehlungen stets ein guter Mensch geblieben sei. So erklärt sich der scheinbare Widerspruch, daß in diesem Buche Rousseau gleichzeitig schonungslos seine auch geheimsten Makel enthüllt und sich dabei ständig zu rechtfertigen sucht. Darin ist seine Beichte

² Communément le crime a pour motif d'éviter un grand mal ou d'acquérir un grand bien; souvent il parvient à son but. Si ce sentiment n'est pas naturel, quel sentiment pourra l'être? Brief an den Abbé de Carandolet, 4.3.1764; C. G. No. 2028; X, 341.

³ C'est très gratuitement qu'il se plaît au crime; ce n'est point son intérêt qu'il cherche; il ne connaît d'autre bien pour lui que *le mal d'autrui*. Dial. I; H. IX, 132.

⁴ Von den Gesprächen, die Eduard mit der Marquise führt, heißt es: Quand les leçons de la vertu prenaient dans sa bouche les accents de l'amour, il la touchait, il la faisait pleurer; ses feux sacrés animaient cette âme rampante . . . le vrai beau commençait à lui plaire: *si le méchant pouvait changer de nature*, le cœur de la marquise en aurait changé. N. H., Les amours de Milord Édouard; M. IV, 387. Von den Gesprächen Eduards mit Laura: Quel effet ne faisaient-ils point partant d'une bouche aimée et pénétrant dans *un cœur bien né* que le sort livrait à la honte, mais que la nature avait fait pour l'honnêteté! *ibid.* p. 393. Auch von anderen moralisch schwachen Menschen behauptet Rousseau wohl gerne, daß sie von Natur einen guten Charakter haben, so z. B. von Sautersheim: Je ne cesserai jamais de croire qu'il était *bien né* et que le désordre de sa conduite fut l'effet des situations où il s'est trouvé. Conf. XII; H. IX, 54. Ja, ganzen Völkern attestiert Rousseau die natürliche Güte als einen Wesenszug ihres Charakters, so nicht nur den Genfern — Le Genevois tire ses vertus de lui-même; ses vices lui viennent d'ailleurs. N. H. VI, V; M. IV, 406 —, sondern auch den Pariserinnen: Quoi qu'il en soit, elles ont beau se piquer de *méchanceté*, elles sont bonnes en dépit d'elles . . . il est certain qu'elles ont du penchant au bien, qu'elles en font beaucoup, qu'elles le font de bon cœur. N. H. II, XXI; M. II, 401 f.

⁵ Vom Genfer schreibt Claire: Ses moeurs, ses vices mêmes, sont mêlés de franchise. *Il se sent naturellement bon*; et cela lui suffit pour ne pas craindre de se montrer tel qu'il est. N. H. VI, V; M. IV, 400.

das genaue Gegenstück zu ihrem großen Vorbilde, Augustins „Confessiones“, in denen der Verfasser sich nicht genug tun kann, sich selbst anzuschwärzen. Man vergleiche etwa, wie Augustin über seinen jugendlichen Obstdiebstahl urteilt (Confessiones, II, 6) und wie Rousseau seine sehr viel bedenklicheren Stehlerereien bei dem Meister Ducommun beurteilt: Conf. I; H. VIII, 21 ff. Gewiß, er stahl kein Geld, aber, wie er selbst gesteht, doch eigentlich nur aus dem Grunde, weil es ein zu indirektes, abstraktes Gut sei, als daß es ihn gereizt hätte. Die Neigung zum bedenkenlosen Munddiebstahl hatte sich dagegen so tief bei ihm eingewurzelt, daß er noch mit 28 Jahren aus Herrn von Mablys Weinkeller, dessen Verwaltung dieser ihm selber anvertraut hatte, ganz ungeniert sich mit einer besonders wohlschmeckenden Sorte versorgte, er, der Hauslehrer, der soviel Wert darauf legte, als gleichberechtigter Herr anerkannt zu werden und der nebenbei in die Dame des Hauses verliebt war! Und Rousseau besitzt, wie er uns als alter Mann davon berichtet, noch die Naivität, entschuldigend hinzuzufügen, er sei im übrigen von vielen „kleinen, leicht stehlbaren (!) Sachen umgeben gewesen und habe sie nicht einmal angesehen“. Conf. VI; H. VIII, 192.

Besonders lehrreich ist seine Beurteilung der bekannten „Bandgeschichte“. Er hatte aus dem Nachlaß der Frau von Vercellis ein kleines, silberbesticktes Band entwendet — eine Handlung, deren psychologische Erklärung wir den Psychoanalytikern überlassen wollen. (Übrigens bringt er auch hier die naive Entschuldigung vor: *Beaucoup d'autres meilleures choses étaient à ma portée; ce ruban seul me tenta . . .* Conf. II; H. VIII, 59.) Als man das Band bei ihm findet, behauptet er, es von der Köchin Marion erhalten zu haben, und er bleibt bei seiner Beschuldigung, auch als man ihn dem Mädchen gegenüberstellt, ja obwohl dieses ihn durch ihr rührendes Verhalten tief beschämt. Nun ist dies alles psychologisch wohl verständlich; G. Keller hat uns einen ähnlichen Fall hartnäckigen Festhaltens an einer erlogenen Beschuldigung ausführlich im „Grünen Heinrich“ geschildert. Die Handlung selbst interessiert uns hier auch nicht, sondern ihre Beurteilung durch Rousseau selber: *Jamais la méchanceté ne fut plus loin de moi que dans ce cruel moment* (p. 60). Seine Untat sei eine verzeihliche Schwäche gewesen, hervorgerufen durch sein empfindliches Ehrgefühl, das die öffentliche Schande nicht habe ertragen können; er bereue sie denn auch weniger um ihrer selbst willen als wegen der Folgen, die sie für das unschuldige Mädchen gehabt haben könne. In den *Rêveries*, wo er noch einmal auf diesen Fall zurückkommt, äußert er sich ähnlich, wenn auch etwas strenger: *Ce mensonge qui fut un grand crime en lui-même, en dut être un plus grand encore par ses effets que j'ai toujours ignorés, mais que le remords m'a fait supposer aussi cruels qu'il était possible*. *Rêv.* IV; R. p. 52.

Schwäche und Güte gehen also sehr wohl zusammen. Darum kann Rousseau von seiner Auffassung aus mit Recht behaupten, er halte sich zwar für „den besten aller Menschen“ und leugne doch nicht die dunklen Flecken in seinem Innern⁶. Auch Julie und Saint-Preux wissen sich als schwache und schuldhafte Menschen und sind sich dennoch der Reinheit ihres Herzens und ihrer Liebe sicher⁷. Nicht vereinbar dagegen sind Güte und Bosheit und Tugend und Schwäche. Man kann sich das gegenseitige Verhältnis dieser vier Begriffe in folgender Skala der Moralität verdeutlichen,

⁶ Während Montaigne sich zwar den Anschein gegeben habe, seine Fehler offen eingestehen, aber sorgfältig darauf geachtet habe, sich nur lebenswürdiger Fehler zu bezichtigen, „war ich der Überzeugung, ich, der ich mich alles in allem genommen, stets für den besten Menschen gehalten habe und noch halte, daß es kein menschliches Innenleben gebe, so rein es sein möge, das nicht einige hassenswerte Laster enthalte“. Conf. X; H. VIII, 371.

⁷ Saint-Preux an Julie: *Nous serons coupables, mais nous ne serons point méchants; nous serons coupables, mais nous aimerons toujours la vertu*. N. H. III, XVI; M. III, 42.

wobei Bosheit und Tugend die Extreme, Schwäche und Güte die Mittellage bilden:

Bosheit — Schwäche — Güte — Tugend

Die beiden extremen Stufen sind nur innerhalb der gesellschaftlichen Existenz möglich⁸, dem solitaire aber fremd. „Unser Mann“, sagt Rousseau in den Dialogues von Jean-Jacques, „wird also nicht tugendhaft sein, weil er es nicht nötig hat; aus demselben Grunde aber wird er weder lasterhaft noch böse sein . . . denn der Böse ist nur aus dem Grunde böse, weil er die anderen braucht: weil sie ihn nicht genug begünstigen, weil sie ihm Widerstand leisten, weil er sie nicht nach Belieben nützen oder beiseite schieben kann. Der einsame Mensch (le solitaire) aber bedarf nur des Notwendigen, und dies schafft er sich lieber durch seine Arbeit in der Abgeschiedenheit als durch Intrigen in der Welt.“⁹

In diesem Bild der natürlichen Güte hebt Rousseau vor allem einen Zug hervor, die Bequemlichkeit. Tugend und Laster sind mühsam; sie erfordern stete Wachsamkeit des Geistes und des Willens¹⁰; die Güte aber ist leicht. Man ist ja gut nicht aus moralischem Willen, sondern aus Neigung und ist daher nur soweit gut, als diese Neigung reicht. „Er wird gut sein“, heißt es an der angeführten Stelle, „weil die Natur ihn so geschaffen hat; er wird Gutes tun, weil es süß ist, es zu tun. Aber geht es darum, seine teuersten Wünsche zu opfern und sein Herz zu zerreißen, um seine Pflicht zu er-

Julie an Saint-Preux: *La faiblesse est de l'homme . . . mais le crime est du méchant*. III, XVIII; M. III, 75.

⁸ Vgl. die Zitate S. 183 u. 204.

⁹ Dial. II; H. IX, 210.

¹⁰ Julie an Saint-Preux: O mon ami! si la vie est courte pour le plaisir, qu'elle est longue pour la *vertu!* Il faut être incessamment sur ses gardes. L'instant de jouir passe et ne revient plus; celui de mal faire passe et revient sans cesse: on s'oublie un moment, et l'on est perdu. N. H. VI, VI; M. IV, 222.

Rousseau hat in bezug auf das Verhältnis von Willentlichkeit und Konstanz des Verhaltens in den Dialogues eine interessante Charakterologie aufgestellt, die sich mit der hier dargestellten Skala der Moralität und ihrer eigentümlichen Polarität von Bosheit und Tugend deckt. Er unterscheidet kühle, phlegmatische und warme, lebhaftere Temperamente. Nur die ersteren verstehen es, sich zu verstellen, einen Unmut, eine Ranküne tief in ihrem Innern zu nähren. Ils savent conserver, déguiser, nourrir leur rancune jusqu'à ce que le moment de l'assouvir se présente. Aber wenn auch die „warmen“ Naturen liebend und liebenswert sind, so sind sie doch keiner andauernden und also keiner großen und bewundernswerten Gesinnung und Handlung fähig; alles ist bei ihnen kurz aufflackernde Leidenschaft. Daher kommt es, daß „die Seelen von hoher Verfassung“ in ihrem Naturell den kühlen Bösewichten gleichen! „Die wirklichen Weisen sind kühle Menschen, daran zweifle ich nicht; aber in der Klasse der gewöhnlichen Menschen wird ohne das Gegengewicht der (lebhaften) Empfindsamkeit die Eigenliebe stets das Übergewicht gewinnen, und wird diese Menschen, wenn sie nicht ganz unbedeutend bleiben, böse machen.“ Dial. II; H. IX, 236.

füllen, so zweifle ich, daß er auch das tun wird. Das Gesetz der Natur oder jedenfalls ihre Stimme reicht nicht so weit.“¹¹

Immerhin bedarf die Behauptung, daß natürliche Güte mit moralischer Schwäche unbeschadet verbunden sein kann, doch einer Einschränkung. Wenn es wahr ist, daß „alle ersten Bewegungen der Natur gut und gerade“ sind¹², dann bedeutet Schwäche die Möglichkeit ihrer Ablenkung. Diese kann einen doppelten Grund haben: es kann erstens an den ungünstigen Umständen liegen, welche sich dem natürlichen Fühlen und Streben entgegenstellen, etwa an den gesellschaftlichen Verhältnissen, und zweitens an der Schwäche dieser Gefühle und Strebungen selbst, „der Schwäche der Seele, die nur schwach dem Anstoß der Natur folgt und sich beim Anprall gegen ein Hindernis von ihrer Richtung ablenken läßt“¹³. Um also die natürliche Güte in ihrer Reinheit und Vollkommenheit zu begreifen, muß man sich eine Welt vorstellen, in der die Herzen dem Impuls der Natur mit Kraft folgen und in der die Verhältnisse sie nicht hemmen, sondern unterstützen.

Das ist der Sinn jener seltsamen Phantasie über eine ideale Welt zu Anfang der *Dialogues*. Die Bewohner dieser Idealwelt sind von Natur nicht besser als wir, aber sie werden von der Natur mehr unterstützt und ihre Seelen sind stärker als die unsrigen. Solche starken Seelen folgen stets dem ursprünglichen Anstoß der Natur; begegnet ihrem Streben ein Hindernis, so überwinden sie es entweder oder geben ihr Streben auf, sich der Notwendigkeit beugend. Die schwachen Seelen dagegen lassen sich von einem aufkommenden Hindernis faszinieren und ablenken; schließlich wird das Hindernis und nicht das ursprüngliche Ziel, nicht das Gut, sondern der Widerstand zum vorzüglichen Gegenstand ihrer Beschäftigung. So wird aus Liebe Haß, aus Neigung Bitterkeit und Mißmut. Rousseau vergleicht ihr beiderseitiges Verhalten mit dem Verhalten einer Kugel: Die nur schwach dem Anstoß folgt, weicht beim Anprall von ihrer Richtung ab, während die andere, „wie eine Kanonenkugel, entweder das Hindernis sprengt oder von ihm aufgefangen wird und niederfällt“. *Dial. I; H. IX, 107*. Zu dieser Geradlinigkeit der seelischen Bewegung gehört es, daß die Tugend in der gleichen Richtung liegt wie die natürliche Güte, so daß sie ohne Bruch aus ihr hervorgeht. Das Bindeglied zwischen beiden ist die Liebe zur Tugend. Sie ist ebenso spontane Neigung wie moralischer Wille. „Vielleicht ist man in jenen Gegenden nicht tugendhafter als bei uns, aber man versteht es besser, die Tugend zu lieben. Da die wahren Neigungen der Natur sämtlich gut sind, sind die, die ihnen folgen, selbst gut, während bei uns die Tugend einen nur allzu oft zwingt, die Natur zu bekämpfen und zu besiegen. Zu solcher Kraftanstrengung sind die Menschen dort aber nur selten fähig. Ja, weil sie allzu lang nicht mehr gewohnt sind, Widerstand zu leisten, sind ihre Seelen verweichlicht, so daß sie das Böse aus Schwäche, Angst oder Not tun. Diese Menschen sind also keineswegs frei von Fehlern; sogar Verbrechen sind ihnen nicht fremd, da es unselige Situationen gibt, wo selbst die höchste Tugend kaum hinreicht standzuhalten und die den schwachen Menschen wider seinen Willen zum Bösen zwingen. Aber der ausdrückliche Wille zu schaden, seelenvergiftender Haß, Neid, Niedertracht, Verrat, Heimtücke sind dort unbekannt; oft sieht man dort Schuldige, niemals einen Bösewicht.“ *ibid. p. 108 f.*

Dieser Mythos einer idealen Welt vertritt hier offensichtlich die Stelle des Naturzustandes im 2. *Discours*. Er stellt, so könnte man sagen, den Naturzustand der Herzen dar und entspricht damit genau der Wendung der genetischen zur psychologischen Fassung des Begriffs der natürlichen Güte, von der wir hier gesprochen haben.

¹¹ p. 209.

¹² *Dial. I; H. IX, 107*.

¹³ *ibid.*

4. Es bedarf also, damit die natürliche Güte des Herzens effektiv werde, der Gunst der Umstände. Denn es liegt im Wesen dieser Güte, daß sie von den Umständen abhängig ist. Aus sich heraus, ohne daß das moralische Bewußtsein und der Wille hinzuträte, ist sie unfähig, sich gegen Widerstände durchzusetzen. So kommt es, daß gerade die guten Herzen besonders leicht sich in unlösbare Konflikte verstricken und schuldig werden. Lange bevor er dies an seiner eigenen Lebensgeschichte zu zeigen versuchte, hatte Rousseau es an dem Schicksal der beiden Liebenden seines Romans geschildert, deren reine Liebe durch den Zusammenprall mit einer widernatürlichen Gesellschaftsordnung zu einer schuldhaften wird. Rousseau löst den Konflikt auf einer höheren Ebene: indem die Tugend die Leidenschaft überwindet. Aber die andere Lösung, auf der Ebene der natürlichen Neigung selbst, wird im Roman zumindest gestreift. Sie hätte darin bestanden, daß sich die Liebenden solche Verhältnisse suchen, in denen sie ungestört ihrer Liebe leben dürften. Saint-Preux schwärmt von einer solchen Flucht aus der Gesellschaft¹⁴ und Mylord Eduard entwickelt dazu einen wohlüberlegten Plan: er bietet den beiden Liebenden als Asyl sein Schloß in der Grafschaft York an, wo natürlichere Gesetze herrschen¹⁵. Wenn Julie sein Angebot ablehnt, so geschieht dies nicht aus Angst vor der öffentlichen Meinung, sondern um ihrer Eltern willen, die sie mit dieser Flucht tödlich verletzen würde; für sie also steht eine Forderung der Natur wider die andere und macht den Konflikt unlösbar¹⁶.

Aber grundsätzlich bleibt das Problem: die Konflikte, die aus natürlichen Neigungen sich ergeben und oft genug auch den Guten in Schuld verstricken, haben ihre Wurzel in den gesellschaftlichen Zuständen. Hier geht also das Thema der natürlichen Güte in das der Gesellschaftskritik über. Solange die gesellschaftliche Ordnung verkehrt ist, bleibt dem einzelnen nur der Ausweg, sich von der Gesellschaft innerlich und äußerlich möglichst fernzuhalten. Der Gute wird zum „solitaire“. Freilich hat Rousseau dieses „Einsiedlertum“ niemals als ein Eremitendasein verstanden, sondern als ein Leben in einer „natürlichen Umwelt“ (vgl. zu diesem Begriff S. 366 ff.). In einer solchen, aber auch nur in ihr, bedarf der „wohl geborene“ Mensch tatsächlich keiner Tugend. In einer solchen könnten darum nicht nur die moralischen Heroen ohne Schuld leben, sondern auch die schwachen, durchschnittlichen Menschen, wie Emil einer sein soll und Jean-Jacques einer gewesen ist.

¹⁴ Vgl. N.H. I, XXVI; M. II, 102.

¹⁵ Nos sages lois n'abrogent pas celles de la nature. N.H. II, III; M. II, 259.

¹⁶ Julie an Claire: Veux-je suivre le penchant de mon cœur; qui préférer d'un amant ou d'un père? Hélas! en écoutant l'amour ou la nature, je ne puis éviter de mettre l'un ou l'autre au désespoir. II, IV; M. II, 261. Claire an Julie: ... quelque parti que tu prennes, la nature l'autorise et le condamne. II, V; M. II, 263.

In dieser Entsprechung von natürlicher Güte und natürlicher Umwelt treffen wir wieder auf das Prinzip der Entsprechung von innen und außen, Mentalität und Situation, von dem wir an anderer Stelle schon gehandelt haben (S.77). Dieses Prinzip gibt aber dem moralischen und moralpädagogischen Problem einen ganz neuen Sinn. Statt wie üblich bloß als Problem des moralischen Subjekts behandelt zu werden, seiner sittlichen Gesinnung und seines sittlichen Willens, erscheint es nun als Problem der Beziehung zwischen Ich und Nichtich. Weder unsere moralische Beurteilung noch gar unsere pädagogische Verantwortung hat es allein mit dem Subjekt zu tun. Denn dessen Gesinnung und Handlung ist stets schon Antwort auf eine moralische Herausforderung, die selten Hilfe, meist Hemmnis ist, Verführung oder Überforderung.

Wir wollen uns diesen Gedanken an einem speziellen Problem klar machen, das Rousseau in besonderem Maße beschäftigt hat: dem der Wahrhaftigkeit und der Lüge. Wir wissen, welche Rolle es in Emils Erziehung spielt, wie der Erzieher alles vermeidet, was Emil irgend zum Lügen verleiten könne. Der Knabe kommt denn auch gar nicht auf den Gedanken, seinem Erzieher etwas zu verheimlichen; denn er hat ja nichts zu befürchten, weder Strafe noch Beschämung, ja er kennt fast kein Bewußtsein irgendeiner moralischen Abhängigkeit¹⁷.

Nun liegt der Einwand nahe: Wenn der Erzieher derart jede Versuchung vermeidet, so übt er das Kind gerade nicht, trotz seiner Angst die Wahrheit zu sagen. Unsere übliche Pädagogik geht denn auch genau den entgegengesetzten Weg: sie sucht den Zögling innerlich gegen die Versuchung fest zu machen, statt diese aus seinem Leben auszuräumen. Sie sieht m. a. W. das Problem der Wahrhaftigkeit und Lüge unter dem Gesichtspunkt von Mut und Feigheit¹⁸. Höchstens billigt man Rousseaus Anschauung einen relativen Wert zu: als Warnung vor Überforderung besonders dem kleinen Kinde gegenüber (vgl. S. 383). Aber das Problem liegt tiefer und ist gar nicht nur ein pädagogisches. Wenn es wahr ist, was wir oben sagten, daß die moralische Frage nicht allein das Subjekt betrifft, sondern die Beziehung, in der es steht, dann ist auch Lüge und Wahrhaftigkeit nicht: bloß Akt eines Subjekts, sondern Form einer Ich-Du-Beziehung, an der derjenige, der belogen wird, in gleichem Maße beteiligt und oft nicht weniger schuldig ist als derjenige, der lügt. Jede Lüge ist ja eine Antwort, sei es auf eine explizite, sei es auf eine implizite Frage, und diese Antwort spiegelt das Verhältnis des Fragenden zum Lügenden. Wir könnten dies das dialogische Verständnis der Lüge nennen. Erst dieses dialogische Verständnis der Lüge wird insbesondere dem

¹⁷ Il est clair que plus je rends son bien-être indépendant, soit des volontés, soit des jugements des autres, plus je coupe en lui tout intérêt de mentir. Ém. II, p.70.

¹⁸ Typisch dafür ist die Pädagogik von Fr. W. Foerster.

Phänomen der Kinderlüge gerecht. Daß und warum Kinder besonders leicht zur Ausflucht der Lüge greifen, das liegt viel weniger an ihrem noch ungesfestigten moralischen Bewußtseins als an ihrer äußeren und vor allem inneren Abhängigkeit von den Erwachsenen. Die Pädagogik der Wahrhaftigkeit hätte also zunächst einmal beim Verhalten der Erwachsenen anzusetzen, wie dies Rousseau gefordert hat. Wenn beispielsweise Fr. W. Foerster unserer Schule vorwirft, sie sei „eine wahre Anstalt zur Korruption jedes Wahrheitssinnes“¹⁹, nun aber nicht über diese Anstalt Klage führt, sondern darüber, daß sie den Kindern nicht genug moralische Anleitung gäbe, den in ihr liegenden Versuchungen zu widerstehen, so stellt er doch die Dinge auf den Kopf. Wahrhaftigkeit ist zunächst nicht eine heroische Tugend, sondern eine Selbstverständlichkeit. Nichts ist einfacher, als daß man sagt, was man denkt. Wenn es anders ist und wenn unsere Kinder tatsächlich einer Erziehung zum Wahrheitsmut bedürfen, so zeugt dies davon, daß in unserer Erwachsenenengesellschaft und — was schlimmer ist — in unserem Verhältnis zu den Kindern nicht jene Atmosphäre von Freiheit und Vertrauen herrscht, wie sie herrschen müßte, wenn die Forderung nach Wahrhaftigkeit moralisch fundiert sein soll. So mündet das Problem der Wahrhaftigkeit in das des pädagogischen Bezuges (vgl. S. 373 ff.); diesem Problem aber kann man nun keineswegs mit einer einseitigen Forderung an den Zögling genug tun.

Rousseau hat dem Problem der Wahrhaftigkeit die 4. Promenade der *Rêveries* gewidmet und dabei genau die Auffassung vertreten, die ich hier als „dialogisches“ Verständnis von Lüge und Wahrhaftigkeit bezeichnete. Er leitet dort nämlich die Pflicht zur Wahrhaftigkeit aus der Pflicht zur Gerechtigkeit ab. Lügen heiße eine Wahrheit, die man zu offenbaren schuldig sei, verbergen. R. p. 53. Der Akzent liegt dabei auf dem Worte: eine Wahrheit, die man schuldig e. Damit ist zunächst eine Begrenzung der Wahrheitspflicht gesetzt, und es ergibt sich als erstes Problem: „wann und wie man dem Nächsten die Wahrheit schuldet, da man sie ihm offenbar nicht immer schuldet.“ p. 54. Erst die Beziehung zum Nächsten konstituiert die Wahrheitspflicht. Die so oft vorgebrachte Behauptung, man müsse die Wahrheit um ihrer selbst willen sagen, erweist sich demgegenüber als steril und unfähig, den verwickelten Problemen der menschlichen Beziehungen gerecht zu werden. Eine Wahrheit, behauptet Rousseau, müsse, damit sie gefordert werden könne, in irgendeinem Sinne nützlich sein. *La vérité dépouillée de toute espèce d'utilité même possible, ne peut donc pas être une chose due et, par conséquent, celui qui la tait ou la déguise ne ment point.* p. 55. Freilich erhebe sich nun die schwierige Frage, was denn dem Nächsten nützlich sei und wie und mit welchem Recht ich darüber zu urteilen vermag. „Was für schwierige Diskussionen, denen man sich freilich recht bequem entziehen kann, indem man sagt: Seien wir stets wahr, ohne Rücksicht darauf, was dabei herauskommt . . . Aber das heißt die Frage abschneiden statt sie zu lösen.“ p. 57. Es gelte vielmehr ein Kriterium zu finden, um die Fälle zu unterscheiden, „wo man die Wahrheit unter allen Umständen schuldig ist, von denen, wo man sie ohne Ungerechtigkeit verschweigen oder vertuschen darf.“ *ibid.* Solche Kasuistik gehört also notwendigerweise zu einer Wesensanalyse von Wahrheit und Lüge; sie zeigt — was der moralische Rigorist nicht wahrhaben will —, daß es sich hier um ein Problem konkreten mensch-

¹⁹ „Schule und Charakter“, 1953¹⁵, p. 92.

lichen Miteinanderlebens und nicht um eine absolute Forderung des abstrakt gedachten Sittengesetzes handelt. So ist beispielsweise die harmlose Ausschmückung oder Über-treibung bei einer Erzählung keine Lüge. Während der Wahrheitsfanatiker die Wahrheitspflicht auf jedes belanglose Detail ausdehne, scheue sich der wahrhaftige Mensch nicht, „eine Gesellschaft durch erfundene Geschichten zu unterhalten, wenn in ihnen nichts enthalten ist, was zu einer ungerechten Beurteilung eines Lebenden oder eines Toten führen könne“. p. 62. *Justice et vérité* sont dans son esprit deux mots synonymes qu'il prend l'un pour l'autre indifféremment. La sainte vérité que son cœur adore ne consiste point en faits indifférents et en noms inutiles, mais à rendre fidèlement à chacun ce qui lui est dû en choses qui sont véritablement siennes, en imputations bonnes ou mauvaises, en rétributions d'honneur ou de blâme, de louange et d'improbation. p. 62 f.

Von entscheidender Bedeutung für die Beurteilung einer Lüge ist darum die Folge, die sie für den Belogenen hat oder haben kann, wie dies Rousseau denn auch in bezug auf seine Lüge gegenüber Marion selbst empfunden hat (vgl. S. 207). Es gibt folgenschwere und folgenlose, d. h. harmlose Lügen, die auf das Schicksal eines anderen keinen Einfluß haben können. Rousseau gibt hierfür ein instruktives Beispiel, das zeigen soll, wie er zwar auch hier (wie gegenüber Marion) aus falscher Scham gelogen habe, aber doch mit dem sicheren Bewußtsein, daß diese Lüge niemandem unrecht tue, es sei denn ihm selbst. Bei einer Tischgesellschaft wurde er von einer jungen Frau gefragt, ob er Kinder gehabt habe; er habe, so behauptet er, an Art und Tonfall der Frage sofort erkannt, daß man ihn mit ihr nur habe in Verlegenheit bringen wollen. Er antwortete, „bis über die Ohren errötend“, er habe nicht dies Glück gehabt. Da er in diesem Falle der impertinenten Fragerin gar keine Antwort schuldete, so zeugt seine Lüge eigentlich nur von einem Mangel an gesellschaftlicher Überlegenheit. „Zwei Minuten später fiel mir die Antwort ein, die ich hätte geben sollen: „Eine wenig schickliche Frage für eine junge Frau an einen alten Junggesellen.“ Hätte ich so geantwortet, so hätte ich weder eine Lüge gesagt noch über ein unpassendes Geständnis erröten müssen, und hätte die Lächer auf meiner Seite gehabt.“ p. 67. Das scheinbar moralische Problem enthüllt sich also in Wahrheit als eines des gesellschaftlichen Umgangs: es ist die Frage nach dem Takt des Fragenden und der Wendigkeit des Antwortenden.

5. Wir wenden uns nun Rousseaus Begriff der Tugend zu. Es sind vor allem zwei Eigenschaften, die den tugendhaften von dem natürlich guten Menschen unterscheiden: der innere Kampf und die Stärke. „Weißt du nicht, daß die Tugend ein Kriegszustand ist“, schreibt Saint-Preux an Julie, „und daß, um darin zu leben, man ununterbrochen irgendeinen Kampf gegen sich selbst ausfechten muß?“²⁰ „Was ist denn der tugendhafte Mensch? Derjenige, der seine Neigungen zu besiegen weiß“, heißt es im *Émile*²¹, und an derselben Stelle: «Le mot de *vertu* vient de *force*; la force est la base de toute vertu.»²² Diese „Stärke“ setzt freilich Schwäche voraus: nur weil der Mensch natürlicherweise schwach ist, bedarf er der Kraftanstrengung der Tugend; Gott ist gut, aber nicht tugendhaft²³. Darum wartet der Erzieher,

²⁰ N.H. VI, VII, M. IV, 437.

²¹ *Ém.* V, p. 416.

²² *ibid.* Ce mot de vertu signifie force. Il n'y a point de vertu sans combat; il n'y en a point sans victoire. La vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l'être en triomphant de ses passions, en régnant sur son propre cœur. Brief an Franquière, 15. 1. 1769; C. G. No. 3781; XIX, 58.

²³ La vertu n'appartient qu'à un être faible par sa nature, et fort par sa volonté; c'est en cela seul que consiste le mérite de l'homme juste; et quoique nous appelions Dieu bon, nous ne l'appelons pas vertueux, parce qu'il n'a pas besoin d'efforts pour bien faire. *Ém.* V, p. 416.

bis Emil durch die erwachende Liebesleidenschaft in innere Bedrängnis geraten und schwach geworden ist, bis er ihm von der Tugend spricht. „Um dir dieses so mißbrauchte Wort zu erklären, habe ich gewartet, bis du in der Lage warst mich zu verstehen. Solange die Tugend nichts kostet, hat man nicht nötig sie zu kennen. Dieses Bedürfnis kommt, wenn die Leidenschaften erwachen: für dich ist es bereits gekommen.“²⁴

Unzählige Male kommt Rousseau auf diesen Punkt zu sprechen: Tugend ist Selbstüberwindung, sie erweist sich in Opfer und Entsagung. In der Tugend liegt etwas Gewaltames, eine Anstrengung über das natürliche Niveau des Menschlichen hinaus; es bedarf denn auch dazu einer besonderen Notlage als „Herausforderung“. Und so sehen wir, wie sich für die Tugend die Idee der „natürlichen Umwelt“ umdreht: die Harmonie von Umwelt und Ich, in der die Güte gedeiht, ist kein Klima für die *vertu*. Im politischen Leben dagegen, wo das Opfer des eigenen Interesses, ja u.U. sogar des eigenen Lebens gefordert wird, und in den Verstrickungen des Herzens, wo es eine Leidenschaft zu überwinden, auf ein Glück zu verzichten gilt, da wird Tugend verlangt und da tritt sie hervor. So braucht Rousseau den Begriff der Tugend denn auch vorzugsweise in bezug auf diese beiden Lebenssituationen: das politische Leben und die Liebe²⁵. Von der antiken patriotischen Tugend hatte Rousseau ursprünglich seinen Tugendbegriff und seinen Tugendenthusiasmus genommen, aber erst in der Übertragung auf das Problem der Liebe und ihrer Überwindung gewann die Tugend jenen Zug der Entsagung und Selbstüberwindung, die sie eher christlich als antik erscheinen läßt. Zweifellos hat dabei Rousseaus eigenes Erlebnis mit Madame d'Houdetot mitgewirkt, von dem ein erster, pathetischer Widerhall in einer Bemerkung des Briefes an d'Alembert sich findet: „Man triumphiert leicht über eine schwache Neigung; aber derjenige, der die wirkliche Liebe kennengelernt hat und hat sie zu besiegen vermocht, ach, verzeihen wir diesem Sterblichen — wenn es ihn gibt —, daß er Anspruch auf Tugend zu erheben wagt!“²⁶ Aber vorher schon, beginnend mit seiner „Reform“ und unter dem Anspruch, den seine Berufung zum moralischen Apostel an ihn selber stellte, fühlte er sich über das Niveau seiner natürlichen Güte herausgehoben. „Bis dahin war ich gut, nun wurde ich tugendhaft“, sagt er von dieser seiner Wandlung²⁷.

²⁴ *ibid.*

²⁵ In beiden Situationen tritt der Mensch aus seiner Selbstisolierung heraus. *Le plus méchant des hommes est celui qui s'isole le plus (!), qui concentre le plus son cœur en lui-même; le meilleur est celui qui partage également ses affections à tous ses semblables. Il vaut beaucoup mieux aimer une maîtresse que s'aimer seul au monde. Lettre à d'Alembert, H. I, 257. Vgl. S. 151.*

²⁶ H. I, 253.

²⁷ Conf. IX; H. VIII, 298.

Stets hat Rousseau, wenn er von seiner Tugend spricht, nun diesen schmerzlichen Ver icht im Auge. Das erste Mal spricht er davon in den Confessions in bezug auf die Entsagung gegenüber seinem Nebenbuhler in der Gunst Mamans, den jungen Vintzenried. „So begann mit meinem Unglück die Tugend zu keimen, deren Same im Grunde meiner Seele lag, die das Studium gebildet hatte und die, um aufzublühen, nur auf das Ferment der Trübsal wartete. Diese selbstlose Haltung brachte als erste Frucht, daß ich aus meinem Herzen allen Haß und Neid gegen den, der mich verdrängt hatte, verbannte.“ Conf. VI; H. VIII, 189. Ein ähnliches Opfer fordert später seine unglückliche Liebe zu Frau von Houdetot; hier war es die Liebe selbst, aus der er die Kraft zu ihrer Überwindung schöpfte. La véhémence de ma passion la contenait par elle-même. Le devoir des privations avait exalté mon âme. L'éclat de toutes les vertus ornait à mes yeux l'idole de mon cœur; en souiller la divine image eût été l'anéantir . . . Je l'aimais trop pour vouloir la posséder. Conf. IX; H. VIII, 318. Vgl. den Brief an Mme d'Houdetot: J'aurais donné l'univers pour un moment de félicité; mais t'avilir, Sophie, ah! non, il n'est pas possible, et, quand j'en serais le maître, je t'aime trop pour te posséder jamais. C. G. No. 380; III, 93. Saint-Preux an Julie: S'il faut choisir entre l'honneur et vous, mon cœur est prêt à vous perdre. Je vous aime trop, ô Julie! pour vous conserver à ce prix. N. H. I, XXIV; M. II, 91.

In dieser Synthese von Liebesleidenschaft und Tugendliebe erscheint die Tugend als höchste Steigerung des Gefühls. Aber Rousseau kann sie auch und mit nicht geringerem Nachdruck als eine sehr nüchterne Haltung charakterisieren, als Gehorsam gegen die Vernunft. Der tugendhafte Mensch folgt seiner Vernunft und seinem Gewissen und befiehlt seinem Herzen²⁸. Julie findet später harte Worte der Kritik gegenüber der Art, wie die jungen Liebenden die Tugendliebe mit ihrer sinnlichen Liebe vermengten. „Weißt du eigentlich, was für uns dieses ebenso ehrwürdige wie oft mißbrauchte Wort ‚Tugend‘ bedeutet hat, für uns, die wir in einem verbrecherischen Verkehr miteinander standen? Entbrannt in rasender Liebe zueinander, sahen wir nicht, wie sie unter der Maske solcher heiligen Begeisterung ihre wollüstigen Entzückungen verbarg, um sie uns noch teurer zu machen und uns noch gründlicher zu täuschen.“²⁹ Die Rede des Erziehers im 5. Buch des *Émile* ist ganz auf diesen Ton der Nüchternheit und Desillusionierung gestimmt und unterscheidet sich darin wesentlich von den Begeisterung weckenden Reden, von denen im 4. Buch gehandelt wird (vgl. S. 384). Dieser scheinbare Widerspruch: Tugend bald als gefühlsgeladener Enthusiasmus, bald als nüchterne Befolgung des Vernunftgebotes entspricht Rousseaus allgemeiner Anschauung von dem Verhältnis zwischen Gefühl und Vernunft, daß diese nämlich sich gegenseitig korrigieren (vgl. S. 408 f.), und entspricht seiner Anschauung vom Gewissen, welches weder bloßes Gefühl noch bloße Vernunft sei, sondern ein höheres Drittes, das beide umfaßt und in sich vereinigt (vgl. S. 535 f.).

6. Wir müssen an dieser Stelle einhalten und den Blick auf das Problem der „Schwäche“ zurücklenken. Wir sagten, daß Tugend, weil wesentlich

²⁸ Vgl. *Ém.* V, p. 416.

²⁹ N. H. III, XX; M. III, 93.

„Stärke“, moralische Schwäche ausschließt. Aber schon die Tugendliebe, die ja sehr wohl mit Schwäche verbunden sein kann, schien uns ein Mittleres zwischen Tugend und natürlicher Güte und deutet darauf hin, daß Rousseau sehr wohl einen solchen Übergang von Schwäche zur Tugend ins Auge gefaßt hat. Das zeigt sich nun noch sehr viel deutlicher an seiner Darstellung des Schuldgefühls. Wenn wir früher, in bezug auf die Beurteilung seiner eigenen Fehler, ihm eine gewisse Laxheit und Selbstzufriedenheit vorwerfen mußten, so ändert sich unser Urteil völlig, wenn wir an die Gestalten denken, in denen er mit Meisterschaft die Tiefe und Unerbittlichkeit solchen Schuldgefühls verkörpert hat: Julie und Sophie. Es scheint mir allerdings nicht zufällig, daß er dazu Frauengestalten wählte: denn einmal kann ihr moralischer Fehltritt geradezu als Prototyp einer Schuld aus bloßer Schwäche gelten, wobei die Integrität des Charakters nicht angetastet zu sein braucht — es gibt so leicht kein analoges Beispiel auf seiten des Mannes, jedenfalls keines von solcher Allgemeingültigkeit — und zum andern hängt das weibliche Schuldgefühl aufs engste mit dem Schamgefühl zusammen, und dieses hat Rousseau fast ausschließlich von der Seite der Frau aus gesehen³⁰.

Julies Schuldgefühl beginnt denn auch schon mit dem bloßen Geständnis ihrer Liebe, das sie als würdelose Schwäche und Verletzung der Schamhaftigkeit empfindet³¹. Aber ihr eigentliches Schuldgefühl knüpft sich natürlich an ihren „Fall“, und er wird denn auch als eine einmalige Schwäche mit ihrer sonstigen Tugendhaftigkeit und den vielfachen Beweisen ihrer Selbstüberwindung konfrontiert³². Ihre Freundin knüpft eben an diese Einmaligkeit ihren moralischen Zuspruch: „Du denkst nur an deine Niederlage und vergißt all die mühevollen Siege, die ihr vorangegangen sind. Wenn du härter gekämpft hast als die, die widerstehen, hast du dann nicht mehr für die Ehre getan als sie? . . . Wieviel Tugenden bleiben dir für eine, die beeinträchtigt ist? bist du darum weniger sanft, weniger ernst, weniger wohlthätig? bist du darum, mit einem Wort, weniger aller Ehren wert? Sind Ehre, Menschlichkeit, Freundschaft und reine Liebe deinem Herzen darum weniger teuer?“³³ Rousseau ist ja nun auch weit entfernt, aus Julie eine Clarissa Harlow zu machen: Julie ist kein unglückliches Opfer, sondern ist, auch vor ihrer Wandlung, eine unvergleichliche Frau, der alle, die ihr nahe-

³⁰ Es gehört daher in das in diesem Buche fehlende Kapitel über die Natur der Frau.

³¹ Vgl. gleich ihren ersten Brief I, IV; M. II, 16: Il faut donc l'avouer enfin, ce fatal secret trop mal déguisé! . . . il m'échappe, et l'honneur est perdu.

³² „So hat mich ein Augenblick der Verirrung für immer ins Verderben gestürzt.“ I, XXIX; M. II, 107. Ähnlich Emil über die gefallene Sophie: Et, après tant de belles années ainsi passées à souffrir, combattre et vaincre incessamment, un instant de faiblesse, un seul instant de relâche et d'oubli, souille à jamais cette vie irréprochable, et déshonore tant de vertus! H. III, 12.

³³ I, XXX; M. II, 110f.

kommen, ihren Tribut zollen³⁴. Eben diese Vereinigung von Schwäche, Schuld und Schuldgefühl auf der einen Seite und seelischem Adel, Zauber und Liebeskraft auf der anderen Seite macht die Originalität dieser Gestalt, die m. W. in der damaligen Literatur nicht ihresgleichen hat. Man muß schon bis zur Ottilie der „Wahlverwandtschaften“ vorwärtsgehen, um Ähnliches zu finden, aber diese Dichtung ist ja in mehr als diesem Betracht der Nouvelle Héloïse verpflichtet.

Das Schuldgefühl Julies steht also nicht im Widerspruch zu ihrer moralischen Hoheit, sondern ist ein Zeugnis für sie. Wenn Tugend „Stärke“ ist, dann muß sie beim schuldigen Menschen sich gerade in der Stärke seines Schuldgefühls zeigen. Beide, Tugend und Schuldgefühl, haben denn auch gemeinsam den inneren Konflikt, den Kampf des Ich mit sich selber, und ebenso gemeinsam ist ihnen die moralische Leidenschaftlichkeit. Beides aber fehlt der bloßen „Güte“. Der Rousseau, der sich selbst als nur „gut“ kennzeichnet, ist daher nur konsequent, wenn er kein Schuldgefühl empfindet. In der Hinsicht ist der Rousseau der Confessions oder gar der Dialogues das genaue Gegenteil seiner Heldin.

Von gleicher Art wie Julie, wenn auch nicht von gleichem Maße, ist Sophie, so wie wir sie aus dem kurzen Romanfragment kennen. Schon im *Émile* selbst erscheint sie, in all ihrer Jugend und Unreife, doch als die Emil Überlegene — ähnlich also wie Julie im Verhältnis zu Saint-Preux —, wie dies denn dem Gesetz der Liebe entspricht, wonach der Mann durch seine Liebe selbst sich unter die Herrschaft der Frau begibt³⁵. Emil weiß sich im übrigen, darin freilich Saint-Preux sehr unähnlich, als von ungleich mäßigerem Temperament als seine Frau: „Hast du wie sie dieses feurige Temperament erhalten, das die großen Schwächen, aber auch die großen Tugenden bedingt?“³⁶ Gerade in ihrem Schuldgefühl beweist Sophie ihren hohen moralischen Sinn, ja eine rigorose Härte gegen sich selbst³⁷. Sich ihres entschlossenen Widerstandes erinnernd, mit dem sie alle Annäherungsversuche des Ahnungslosen zurückgewiesen hatte und ihres verzweifelten Geständnisses, mit dem sie sich jeder Hoffnung selbst beraubt hatte, kann Emil nicht umhin, sie zu bewundern: „Welche Stärke bewunderte ich nicht in diesem

³⁴ Vgl. hierzu bes. den Brief *Claire*s II, V; M. II, 264 ff.

³⁵ „Gestern noch“, gesteht sich der unglückliche Emil, „zu Füßen einer angebeteten Gattin, war ich das glücklichste aller Wesen, denn es war die Liebe, die mich ihren Gesetzen unterwarf, die mich in ihrer Abhängigkeit hielt; ihre tyrannische Macht war das Werk meiner Zärtlichkeit, und selbst ihre Härte war mir noch Genuß.“ *Émile et Sophie*, H. III, 10. Vgl. zur „Herrschaft der Frau“ in der Liebe S. 151.

³⁶ *ibid.*

³⁷ Elle aimait mieux être punie que pardonnée; un tel pardon n'était pas fait pour elle; la punition même l'avilissait moins, à son gré. Elle croyait ne pouvoir effacer sa faute qu'en l'expiant, ni s'acquitter avec la justice qu'en souffrant tous les maux qu'elle avait mérités. p. 21.

hohen, unbezwingbaren Mut, der, selbst auf Kosten der Ehre und des Lebens, sich nicht zur Falschheit erniedrigen konnte, und bis in das Verbrechen hinein die unerschütterliche Kühnheit der Tugend trägt! Ja, . . . selbst mitten in ihrer Schande bewahrt diese starke Seele noch all ihre Spannkraft; sie ist schuldig, aber nicht gemein; sie hat eine Sünde begangen, aber keine Niedertracht.“³⁸

7. Die innere Verbindung von Tugend und natürlicher Güte, von der wir in bezug auf das Schuldgefühl gesprochen haben, zeigt sich nun aber auch noch in anderer Hinsicht und in prinzipiellerer Weise, nämlich in Rousseaus Begründung der Tugend. So scharf nämlich Rousseau die Tugend als sittlichen Willensakt gegen die natürlichen Neigungen abgrenzt, so wenig denkt er daran, sie, wie Kant die praktische Vernunft und den moralischen Willen, aus dem seelischen Leben gleichsam herauszulösen. Im Gegenteil, auch und gerade das moralische Bewußtsein hat für Rousseau eine nachweisbare Grundlage in der ursprünglichen Natur der menschlichen Seele. An einer Stelle des *Émile*, die, weil einen Wendepunkt in dessen Entwicklung bezeichnend, von besonderem Gewicht ist, spricht Rousseau diese Überzeugung in aller Klarheit aus, und diese Stelle allein hätte hinreichen sollen, gewisse Rousseauinterpreten von ihrer allzu großen Annäherung Rousseaus an Kant abzuhalten. „Wir treten endlich in die moralische Ordnung ein und tun damit einen zweiten Schritt in der Menschwerdung. Wäre hier dafür der Ort, so wollte ich wohl zu zeigen suchen, wie aus den ersten Herzensbewegungen sich die ersten Stimmen des Gewissens erheben und wie aus den Gefühlen von Liebe und Haß die ersten Ideen von gut und böse erwachsen; ich würde zeigen, daß, ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Güte‘ keineswegs bloß abstrakte Begriffe sind, rein geistige Wesenheiten, die unsere Vernunft gebildet hat, sondern wirkliche Gefühlsbewegungen (*affections*) der durch die Vernunft aufgeklärten Seele, die nur eine höhere Stufe unserer primitiven Affekte sind und daß das ganze Naturrecht eine bloße Illusion wäre, wenn es nicht auf einem natürlichen Bedürfnis des menschlichen Herzens gegründet ist.“³⁹ Man wird dieses Wort, das allgemein von der moralischen Bildung gesagt ist, sinngemäß auch auf die Erziehung zur Tugend anwenden dürfen. Auch sie stellt zwar einen neuen Schritt in der Menschwerdung dar und eröffnet eine neue Ordnung der Existenz; aber auch sie steht nicht isoliert, sondern entwickelt sich mit innerer Folgerichtigkeit aus den vorangehenden Wertgefühlen. Und auch sie ist daher, obwohl sie Entsagung und Opfer heischt, beeeilt von dem Streben des Menschen nach Glück. Darum begründet Rousseau, höchst unkantisch, auch und gerade die Tugendethik eudämonistisch: Ohne Tugend gibt es kein wahres und dauerhaftes Glück. Über dem Glück, das dem Men-

³⁸ p. 12.

³⁹ *Ém.* IV, p. 205.

schen von Natur gegeben ist, das er sich aber nur allzu leicht verscherzt, erhebt sich ein anderes Glück, das er sich selbst mit Mühe erwerben muß. „Mein Kind, es gibt kein Glück ohne Mut, keine Tugend ohne Kampf“⁴⁰, sagt der Erzieher zu Emil, und seine Rede über die Tugend leitet er mit einer Betrachtung über das Glück und Glücksstreben des Menschen ein. Dieses selbst also wird durch die Forderung der Tugend nicht aufgehoben, sondern bestätigt. In Frage gestellt wird nur, ob das natürliche Glück ausreicht⁴¹.

Die Tugend ist also kein interesseloses, kein selbstloses Verhalten; auch der tugendhafte Mensch wird von seiner „Selbstliebe“ getrieben: darin unterscheidet er sich nicht von dem „guten“ Menschen. Rousseau hat darum die Behauptung, wahre Tugend sei interesselos, als unsinnig abgelehnt. So ausführlich in seinem Antwortschreiben an Herrn d'Offreville (Brief vom 4. Okt. 1761; C. G. No. 1137; VI, 222 ff.). „Wenn wir handeln, müssen wir ein Motiv zu handeln haben, und dieses Motiv darf uns nicht fremd sein, wenn es uns engagieren soll; es ist absurd sich vorzustellen, daß ich, da ich ich bin, handeln könnte, als wäre ich ein anderer . . . Aber man muß dieses Wort ‚Interesse‘ erklären . . . Es gibt ein sinnliches und handgreifliches Interesse, das sich allein auf unser materielles Wohlergehen bezieht, auf unser Vermögen, unser Ansehen . . . Es gibt aber auch ein anderes Interesse, das nicht auf gesellschaftliche Vorteile aus ist, sondern sich allein auf uns selbst bezieht, auf das Wohl unserer Seele, auf unser absolutes Wohl, und das ich darum geistiges oder moralisches Interesse nenne, ein Interesse, . . . das nicht weniger wirklich, nicht weniger groß und beständig ist, ja das, um es mit einem Worte zu sagen, das einzige Interesse ist, welches mit unserer Natur innerlich zusammenhängt und daher auf unser wirkliches Glück zielt. Das ist das Interesse, dem die Tugend nachstrebt, nachstreben muß . . .“ p. 223 f. Es liegt besonders dem gläubigen Christen nahe, dieses Interesse mit dem Willen und Wohlgefallen Gottes zu identifizieren; aber so betrachtet erscheint es gewissermaßen dem moralischen Willen äußerlich (wir würden sagen: „heteronom“), und es ist zu fragen, „ob es nicht noch ein anderes Interesse gibt, das durch seine Natur unmittelbarer und notwendiger an die Tugend selbst gebunden ist und bewirkt, daß wir sie um ihrer selbst willen lieben“. p. 224. Die Antwort auf diese Frage führt auf das Problem des Gewissens, und Rousseau setzt in den folgenden Andeutungen offensichtlich die ausführlicheren Ausführungen des „Glaubensbekenntnisses“ voraus. Ist das Gewissen nicht bloß das künstliche Produkt von Erziehung und gesellschaftlichen Vorurteilen, sondern „dem menschlichen Herzen eingeboren“, dann heißt seine Forderungen befriedigen ein unausweichbares Bedürfnis der menschlichen Natur befriedigen. „Das Gute um des Guten willen tun, heißt nichts anderes, als es für mich selbst tun, aus meinem eigenen Interesse, da es der Seele eine innere Befriedigung gibt, eine Zufriedenheit mit mir selbst, ohne die es kein wahres Glück gibt.“ Zwar ist Tugend nicht selbst schon Glück, wie die Stoiker behauptet haben, aber dessen Voraussetzung. *Quoiqu'il n'y ait que les gens de bien qui puissent vivre contents, ce n'est pas à dire que tout homme de bien vive content. La vertu ne donne pas le bonheur, mais elle seule apprend à en jouir quand on l'a.* p. 227.

Noch schärfer hat Rousseau die These von der interesselosen Tugend in dem Brief an den Abbé de Carondelet abgelehnt (4. 3. 1764; C. G. No 2028; X, 339 ff.). Die Diskussion geht hier um den Begriff „Liebe zur Ordnung“ als Bezeichnung der moralischen Haltung. Dieser Begriff hatte einen vorwiegend rationalen und sozialen Klang und paßte ausgezeichnet zu der Anschauung von der natürlichen *sociabilité* des Menschen (vgl. S. 125 ff.). Wir finden ihn denn auch vor allem bei Diderot (vgl. die von

⁴⁰ *Ém. V*, p. 416.

⁴¹ *Il faut être heureux, cher Émile; c'est la fin de tout être sensible; c'est le premier désir que nous imprimâ la nature et le seul qui ne nous quitte jamais. Mais où est le bonheur?* p. 414.

Masson angeführten Stellen, Prof. p.281); Rousseaus Ablehnung zielt offensichtlich gegen den allzugroßen und etwas seichten Optimismus, der in dieser Formulierung steckt. Sie erscheint ihm darum passend für Wolmar als einen von Leidenschaft unversuchten Rationalisten: *Mon seul principe actif est le goût naturel de l'ordre* (N. H. IV, XII, M. III, 249), während Julie rückblickend auf ihre Leidenschaft urteilt: *De la considération de l'ordre je tire la beauté de la vertu, et sa bonté de l'utilité commune*. Mais que fait tout cela contre mon *intérêt particulier*, et lequel au fond m'importe le plus, de mon bonheur au dépens du reste des hommes, ou du bonheur des autres aux dépens du mien? N. H. III, XVIII; M. III, 67. Ganz ähnlich im „Glaubensbekenntnis“; Chacun, dit-on, concourt au bien public pour son intérêt; mais d'où vient que le juste y concourt à son préjudice? Qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt? Sans doute nul n'agit que pour son bien; mais s'il n'est un bien moral dont il faut tenir compte, on n'expliquera jamais par l'intérêt propre que les actions des méchants. Prof. p.263. La vertu, disent-ils, est *l'amour de l'ordre*: mais cet amour peut-il donc et doit-il l'emporter en moi sur *celui de mon bien-être*? Qu'ils me donnent une raison claire et suffisante pour le préférer. Prof. p.279. Die Argumentation im Brief an Carondelet nun bewegt sich ganz in den Bahnen der obigen Worte Julies und des Vikars; in deutlicher Frontstellung gegen die These von der natürlichen sociabilité und der prästabilierten Harmonie zwischen Eigeninteresse und Allgemeininteresse behauptete Rousseau, daß der Begriff „Liebe zur Ordnung“ keineswegs hinreicht, die Tugend als Überwindung des Eigeninteresses und als Sieg über mich selbst verständlich zu machen. „Die Liebe zur Ordnung, soweit diese Ordnung mir fremd ist, ist kein Gefühl, das in mir meinem eigenen Interesse die Waage halten könnte; eine rein spekulative Anschauung kann im menschlichen Herzen niemals das Übergewicht über die Leidenschaften gewinnen. Das hieße das, was mir fremd ist, dem vorziehen, was ich selber bin: ein solches Gefühl findet sich nicht in der Natur des Menschen. Was aber die Liebe zu der Ordnung anbetrifft, an der ich selbst teilhabe, so ordnet sie alles in bezug auf mich, und da dann ich allein das Zentrum dieser Ordnung bin, so wäre es absurd und in sich widerspruchsvoll, wenn ich in dieser Liebe zur Ordnung nicht alle Dinge auf mein persönliches Wohl bezöge. (Zu der Metapher vom Ich als Zentrum des Kreises vgl. übrigens Prof. p.283.) Nun setzt aber die Tugend einen Kampf gegen uns selbst voraus, und erst die Schwierigkeit des Sieges macht sie verdienstvoll: aber warum eigentlich, unter der Voraussetzung, die Sie machen, dieser Kampf? Jeder Grund, jedes Motiv fehlt. Folglich ist Tugend nicht möglich allein aus der Liebe zur Ordnung.“ p.340. In einem gewissen Gegensatz, zumindest der Akzentuierung, zu der im Briefe an Offreville gegebenen Begründung legt Rousseau im folgenden das Schwergewicht auf die religiöse Begründung des moralischen Bewußtseins. „Das innere Gefühl (d. i. das Gewissen) ist zweifellos eine sehr mächtige Triebfeder, aber die Leidenschaften und der Hochmut verderben und ersticken es nur allzufrüh in fast allen Herzen. Von allen Überzeugungen, die uns das richtig fühlende Gewissen eingibt, sind die beiden stärksten und zugleich die Grundlage aller andern der Glaube an die ausgleichende Gerechtigkeit der Vorsehung und an die Unsterblichkeit der Seele; sind diese beiden Überzeugungen zerstört, so sehe ich nichts, was zu bleiben vermöchte... Die Selbstliebe ist das wichtigste und nach meiner Ansicht einzige Motiv, das die Menschen zu handeln antreibt. Aber wie sollte die Tugend, absolut und als eine metaphysische Wesenheit genommen, auf dieser Liebe gegründet sein? Das übersteigt mein Verständnis. Das Verbrechen steht, sagen Sie, im Widerspruch zu dem, der es begeht; das stimmt stets unter meinen Prinzipien und kann sehr falsch sein unter den Ihren ... Der geschickte Verbrecher genießt in diesem Leben alle Vorteile des Glückes, ja oft des Ruhms. Wer die Gerechtigkeit liebt und Skrupel hat, ist doch hienieden nur der Dumme! Nehmen Sie den Glauben an die ewige Gerechtigkeit und Fortdauer meines Daseins über dieses Leben hinaus, so sehe ich in der Tugend nur eine Narrheit, der man einen schönen Namen gibt. p.340f.

Genauso in dem großen Brief an de Franquières (15. Jan. 1769; C. G. No. 3781; XIX, 48 ff.). Wohl in Erinnerung an seinen eigenen inneren Kampf anlässlich seiner Liebe

zu Madame d'Houdetot erläutert er hier die Unwirksamkeit der bloßen Vorstellung der Tugend an folgendem Beispiel: „Nehmen wir an, daß ein empfindsames Herz in Liebe für die Tochter oder die Frau seines Freundes erglüht sei; daß der Betroffene Herr sei, sie zu besitzen, zwischen dem Himmel, der nichts davon sieht, und ihr, die niemandem davon etwas sagen will; daß ihr liebreizendes Antlitz ihn anzieht, geschmückt mit allen Reizen entzückender Schönheit: wird im Augenblick, wo seine berauschten Sinne bereit sind, sich ihrer Lust hinzugeben, das abstrakte Bild der Tugend sein Herz stärker bewegen als der wirkliche Gegenstand? wird es ihm in diesem Augenblick als das schönere erscheinen? wird es ihn aus den Armen der Geliebten reißen, bloß damit er sich der eiteln Betrachtung eines Phantoms hingibt, von dessen Unwirklichkeit er überzeugt ist? wird er wie Joseph fliehen und seinen Mantel zurücklassen? Nein, mein Herr; er wird die Augen schließen und erliegen. Der Gläubige, werden Sie sagen, erliegt ebenfalls. Gewiß, der schwache Mensch; der z. B., der Ihnen schreibt; aber geben Sie den beiden das gleiche Maß an Stärke, so werden Sie den Unterschied im inneren Halt wohl spüren.“ p. 59.

Mit Nachdruck betont also Rousseau die Schwere des inneren Konflikts, die vor allem sichtbar wird im unschuldigen Leiden und der moralischen Verfemung des Gerechten. Er erinnert an das 2. Buch von Platons „Staat“, worin, in den Reden des Glaukon und Adeimantos, dieses Problem mit aller Unerbittlichkeit herausgestellt sei: Wenn die Ungerechtigkeit darin besteht, böse zu sein, aber gut zu scheinen, wie werde dann das Los des reinen, des extrem Gerechten sein, der gut sei, aber ungerecht schein? Er wird „gepeinigt, gefoltert, in Ketten gelegt und an beiden Augen geblendet werden und schließlich nach all diesen Martern noch ans Kreuz geschlagen: da wird ihm die Erkenntnis kommen, daß es nicht richtig ist, gerecht sein, sondern gerecht scheinen zu wollen“ (Politeia, 362 A). Lisez-vous quelquefois la République de Platon? voyez dans le second dialogue avec quelle énergie l'ami de Socrate, dont j'ai oublié le nom, lui peint le juste accablé des outrages de la fortune et des injustices des hommes, diffamé, persécuté, tourmenté, en proie à tout l'opprobre du crime, et méritant tous les prix de la vertu, voyant déjà la mort qui s'approche et sûr que la haine des méchants n'épargnera pas sa mémoire, quand ils ne pourront plus rien sur sa personne. Quel tableau décourageant, si rien pouvait décourager la vertu! p. 60. Interessant ist, wie er bei dieser Zitierung aus dem Gedächtnis die platonische Stelle umformt. So erhält sie z. B. ein Gewicht, das sie bei Platon gar nicht besitzt; im „Glaubensbekenntnis“ wird der „verfolgte Gerechte“ gar in Parallele mit Jesus Christus gesetzt (Prof. p. 403/405), worin Rousseau freilich nur einer alten Tradition folgte. Ganz aus Rousseaus eigener Angst heraus geboren aber ist die Befürchtung, die Feinde möchten selbst das Gedächtnis des verfolgten Gerechten nach seinem Tode verfälschen und schmähen (wovon bei Platon nicht die Rede ist). Völlig frei erfunden ist die Reaktion des Sokrates: Socrate lui-même effrayé s'écrie, et croit devoir invoquer les dieux avant de répondre; mais sans l'espoir d'une autre vie il aurait mal répondu pour celle-ci. In Wahrheit bleibt Sokrates bei Platon der ironisch Überlegene, so wenn er beispielsweise die beiden Brüder ob ihrer Beredsamkeit lobt, mit der sie, obwohl selbst nicht überzeugt, so kräftig für die Ungerechtigkeit eingetreten seien (368 A); auch beruft er sich in seiner Antwort nicht auf den Unsterblichkeitsglauben — von dem ist erst im 10. Buch und in ganz anderem Zusammenhang die Rede —, sondern leitet das Gespräch über auf die Untersuchung des Staates, von der er sich eher eine Lösung des Problems der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erhofft.

8. Das Problem, zu dem Rousseau in diesen Äußerungen Stellung nimmt, war ein viel diskutiertes Problem seiner Zeit: die Frage, ob die Moral unabhängig vom Gottesglauben bestehen könne. Je mehr man geneigt war, die Moral auf die Forderungen der Gesellschaft zu gründen und an eine naturgegebene Übereinstimmung von Eigeninteresse und Gemeininteresse zu

glauben, desto unbedenklicher entschied man sich für eine positive Beantwortung dieser Frage. So hatte beispielsweise schon Montesquieu in seinen *Lettres persanes* behauptet, die Menschen würden, auch wenn es keinen Gott gäbe, die Gerechtigkeit als ihren Herrn anerkennen. Diderot, der noch in seiner Shaftesburyübertragung mit Nachdruck den gegenteiligen Standpunkt vertreten hatte, neigte später mehr und mehr zu dieser Anschauung; von den Materialisten versteht sich dies von selbst. Rousseau hat sich mit Leidenschaft gegen diese These ausgesprochen, in der er nur Heuchelei sah⁴².

Sehen wir auf die Gründe, die er dafür anführt, so erkennen wir neben dem traditionellen Argument der Vergeltung vor allem zwei, die recht eigentlich anthropologischer Art sind. Der erste: die angebliche Harmonie von Eigeninteresse und Gemeininteresse ist eine Illusion; stets wird im Konfliktfall das Eigeninteresse vorherrschen. Denn niemals kann das Subjekt durch das, was ihm fremd ist, stärker bewegt werden als durch das, was es selber ist. In Frage kommt also zur Überwindung von Eigensucht und Leidenschaft nur ein Motiv, welches dem Ich nicht weniger nah, sondern näher steht, ihm noch inniger zugehört: das aber ist die Zufriedenheit mit mir selbst. «*La suprême jouissance est dans le contentement de soi-même.*»⁴³ Der zweite: Das Gewissen — der Ort unserer Selbstbeurteilung und also auch unserer Selbstzufriedenheit — fordert als seinen Partner Gott. Wer frei geworden ist von der Abhängigkeit der Menschen und also ganz zu sich selbst gekommen, der müßte in eine unerträgliche Einsamkeit geraten, wenn er nicht in seiner Einsamkeit die Gegenwart Gottes erführe. Darum beklagt Julie ihren Gatten: „Welcher Zuschauer beseelt die guten Taten, die er im geheimen vollbringt? Welche Stimme spricht zu ihm im Grunde seiner Seele?“⁴⁴ „Deine Tugenden haben einen Zeugen“⁴⁵, so charakterisiert sie Saint-Preux gegenüber Halt und Glück der gläubigen Seele, und mit demselben Wort schließt Rousseau seine Briefe an Sophie (*Lettres morales*): „In der tiefsten Einsamkeit sagt dir dein Herz: Du bist nicht allein.“⁴⁶

⁴² „Weicht man von diesem Glauben (an Gott und seine ausgleichende Gerechtigkeit) ab, so sehe ich nichts als Ungerechtigkeit, Heuchelei und Lüge unter den Menschen. Das persönliche Interesse, das im Wettstreit der Interessen notwendigerweise über alle anderen obsiegt, lehrt einen jeden nur, wie er das Laster mit der Maske der Tugend zu schmücken vermag. Alle anderen sollen meinem Wohl auf Kosten des ihren dienen, alles kreist allein um mein Ich, ja, falls nötig, soll lieber das ganze Menschengeschlecht in Not und Elend zugrunde gehen, als daß ich leide oder hungere: das sagt zu sich im geheimen jeder logisch denkende Ungläubige. Ja, ich werde diese Behauptung mein ganzes Leben aufrechterhalten: Jeder, der in seinem Herzen denkt: Es gibt keinen Gott, und anders redet, ist entweder ein Narr oder ein Lügner.“ *Ém.* IV, p. 288.

⁴³ Prof. p. 191.

⁴⁴ N. H. VI, VIII; M. IV, 277.

⁴⁵ N. H. III, XVIII; M. III, 68.

⁴⁶ C. G. III, 374. „Eine geheime Stimme wird alsbald zu deinem Herzen sprechen und dir sagen: du bist nicht allein, die guten Taten haben einen Zeugen.“ *ibid.*

Gott und Ich: um diese beiden Pole kreist die Moral Rousseaus, ja sie fallen ihm fast zusammen. Denn Gott als der Schöpfer dieses Ich ist mit dessen innerstem Streben, der „Selbstliebe“, so intim verbunden, daß Gottesliebe und Selbstliebe letztlich ineinander übergehen. Dies alles kann aber nur verstehen und erfahren, wer aus der Ethik jeden Gedanken gesellschaftlichen Nutzens und gesellschaftlicher Anerkennung verbannt, wer sie also radikal individualisiert und verinnerlicht hat. So soll auch Emil, der in seinen inneren Konflikten nach einem seelischen Halt verlangt, diesen allein in seiner Beziehung zu Gott suchen. Dazu soll die religiöse Unterweisung des „Glaubensbekenntnisses“ dienen. „Nun erst kann er sein wirkliches Interesse darin sehen, das Gute ohne Hinblick auf Menschen zu tun ... gerecht zu sein allein zwischen Gott und ihm selbst... und in seinem Herzen die Tugend zu hegen nicht aus bloßer Liebe zur Ordnung, welcher man stets doch die Liebe zu sich selbst vorzieht, sondern aus Liebe zum Schöpfer seines Daseins — einer Liebe, die mit dieser Selbstliebe verschmilzt —, und um schließlich jenes beständige Glück zu genießen, das ihm der Frieden eines guten Gewissens und die Betrachtung dieses höchsten Wesens für das künftige Leben verheißen, nachdem er das hiesige recht genützt hat“⁴⁷. « Le repos d'une bonne conscience et la contemplation de l'Être suprême »: das ist für Rousseau der Inhalt der jenseitigen Seligkeit, in der die Verschmelzung von Selbst- und Gottesliebe vollständig ist. Das alles empfand Rousseau zweifellos als ausgesprochen christlich, und historisch gesehen nicht ganz zu Unrecht. Jedenfalls ist die Anschauung, die „Gerechtigkeit“ des Menschen bestehe allein zwischen Gott und ihm — « juste entre Dieu et lui » —, nur innerhalb der christlichen Tradition möglich und völlig unantiek. Die zentrale Bedeutung, die für Rousseaus Anthropologie und Ethik das Gewissen besitzt, und die Erfahrung von der Nähe eines göttlichen Du, die der Mensch in seinem Gewissen gewinnt, trennt Rousseaus Philosophie von jeder antiken, auch von der platonischen. So sehr er in der Auseinandersetzung mit dem nivellierenden Sensualismus auf platonische Formeln zurückgreift, im Entscheidenden ist sein „Dualismus“ so unplatonisch wie möglich, weil er ganz und gar auf die Innerlichkeit des Subjekts gestellt ist. Christlich und unantiek ist denn auch die Überzeugung, daß erst die Situation der radikalen Einsamkeit sowohl das moralische wie das seelische Bewußtsein zu sich selber bringt: Das Gute tun, wenn es niemand sieht — das läßt mich zugleich erfahren, daß Gott mich sieht. « Une voix secrète parlera bientôt à votre coeur, et vous dira: tu n'es pas seule, les bonnes actions ont un témoin. »

⁴⁷ Ém. IV, p. 288.

DIE SYNTHESE: WEISHEIT UND LEBENSKUNST

1. Rousseau ging von einem pathetischen Tugendenthusiasmus aus, aber er gelangte, je mehr in seinem Denken die Idee der natürlichen Güte an Bedeutung gewann und je tiefer seine Erfahrung von der Schwäche auch der „edelgeborenen“ Seele wurde, zu einer „Kritik der Tugend“, um einen treffenden Ausdruck von Burgelin zu brauchen¹, einer Kritik, die Grenzen und Gefährdung der reinen Moral aufzeigen sollte. Fragwürdig und bedenklich erscheint danach die absolute sittliche Forderung, weil sie die Tatsache der menschlichen Schwäche unberücksichtigt läßt. Angesichts dessen ist der bloße Hinweis auf das Sollen, der das menschliche Können unbeachtet läßt, ebenso steril wie inhuman. Ist Tugend ihrem Wesen nach „Stärke“, dann ist es nur zu begreiflich, daß der schwache Mensch sich gegen sie als eine Unmenschlichkeit empört. Durch einen solchen Zustand der Revolte läßt denn auch Rousseau die beiden Helden seines Romans hindurchgehen².

¹ Burgelin (24) p. 340. Auf die drei vorzüglichen Kapitel seines Buches, die den Dreischritt von These, Antithese und Synthese, von dem wir handeln, genau widerspiegeln, sei allgemein verwiesen: *Bonté naturelle* (p. 317—328), *La vertu* (p. 329—348) und *La sagesse* (p. 349—371).

² Saint-Preux an Julie: *L'enthousiasme de l'honnêteté t'ôte la raison, et la vertu n'est plus qu'un délire*. I, XXVI; M. II, 101. Saint-Preux an Claire: *Insensée et farouche vertu! j'obéis à ta voix sans mérite; je t'abhorre en faisant tout pour toi. Que sont tes vaines consolations contre les vives douleurs de l'âme! Va, triste idole des malheureux, tu ne fais qu'augmenter leur misère en leur ôtant les ressources que la fortune leur laisse ... Une dure opiniâtreté me tiendra lieu de courage: il m'en a trop coûté d'être sensible; il vaut mieux renoncer à l'humanité*. III, III; M. III, 8.

Julie an Saint-Preux: *Je te rends l'empire que l'amour t'a donné, il ne te sera plus ôté. C'est en vain qu'une voix mensongère (!) murmure au fond de mon âme, elle ne m'abusera plus. Que sont les vains devoirs qu'elle m'oppose contre ceux d'aimer à jamais ce que le ciel m'a fait aimer? ... Ah! dans le transport d'amour qui me rend à toi, mon seul regret est d'avoir combattu des sentiments si chers et si légitimes. Nature, ô douce nature! reprends tous tes droits; j'abjure les barbares vertus qui t'anéantissent. Les penchants que tu m'as donnés seront-ils plus trompeurs qu'une raison qui m'égara tant de fois? III, XV; M. III, 37.*

Gewiß ist es nur eine vorübergehende Krise, und insbesondere Julie findet bald zu sich und ihrer Tugendliebe zurück, erkennt sie doch klar, wie sie ohne Tugend niemals hätte leben können. „Ich fühlte“, sagt sie von ihrer frühen Jugend, „daß mein Herz für die Tugend geschaffen ist und ohne sie nicht glücklich werden kann; ich fiel aus Schwachheit und nicht aus Irrtum, und hatte für mich nicht einmal die Entschuldigung der Verblendung . . . Aber es ist nicht so leicht, wie man wohl meint, von der Tugend loszukommen; sie beunruhigt noch lange Zeit die, die sich von ihr losgesagt haben, und ihr Liebreiz, der die Seligkeit der reinen Seelen ausmacht, wird zur Qual für die Bösen . . . Liebte ich doch die Reinheit auch dann noch, als ich sie längst verloren hatte.“³ Wenn nun aber Julie nach ihrer Bekehrung zur Tugend zurückkehrt, so geschieht dies doch in einem sehr anderen Geiste als früher. Da ist nichts mehr von billiger Tugendbegeisterung, da ist auch nichts mehr von dem Vertrauen in ihr reines Herz, da ist im Gegenteil tiefes Mißtrauen gegen sich, tiefes Mißtrauen gegen jede moralische Selbstgewißheit und jede abstrakte Tugendethik, die der menschlichen Schwachheit nicht Rechnung trägt. Obwohl sie sich ihrer Standhaftigkeit gegenüber Saint-Preux sicher ist, fürchtet sie das Alleinsein mit ihm — das Erlebnis auf der Kahnfahrt nach Meillerie gibt ihr ja auch bis zu einem gewissen Grade recht! —, ja sie muß sich von Claire vorhalten lassen, ihre moralische Ängstlichkeit sei so übertrieben, daß man sie schon unwürdig nennen müsse: schließlich gäbe es Dinge, die ein anständiger Mensch gar nicht als Versuchungen ansehen dürfe⁴. Nicht weniger groß ist Julies Mißtrauen gegenüber Saint-Preux, den Rousseau ja als Prototyp des zwar tugendliebenden, aber schwachen Menschen gezeichnet hat. Sie erinnert ihn daran, wie sie einst beide an ihre Tugendhaftigkeit geglaubt und sich eine Tugend zu ihrem Gebrauch zurechtgemacht hätten⁵. Sie warnt ihn vor den Gefahren des ehelosen Lebens, in dem für ihn die sinnlichen Versuchungen um so größer sein müßten, als sie von keinem Gegengewicht einer reinen Liebe mehr in Schach gehalten würden⁶. „Der große Fehler der menschlichen Weisheit, auch derjenigen, die die Tugend zum Ziele hat, besteht in einem allzu großen Vertrauen, das uns verführt, die Zukunft nach der Gegenwart zu beurteilen und das ganze Leben nach einem einzigen

³ N. H. III, XVIII; M. III, 49.

⁴ Ignore-tu qu'il est des tentations déshonorantes qui n'approchèrent jamais d'une âme honnête, qu'il est même honteux de les vaincre, et que se précautionner contre elles est moins s'humilier que s'avilir? IV, XIII; M. III, 265. Vgl. auch die Worte von Wolmar an Julie: IV, VII; M. III, 171 und Claires Antwort IV, VIII; p. 172.

⁵ La vertu est si nécessaire à nos cœurs, que, quand on a une fois abandonné la véritable, on s'en fait ensuite une à sa mode, et l'on y tient plus fortement peut-être, parce qu'elle est de notre choix. III, XVIII; M. III, 52.

⁶ L'amour est éteint, les sens lui survivent, et leur délire est d'autant plus à craindre, que, le seul sentiment qui le bornait n'existant plus, tout est occasion de chute à qui ne tient plus à rien. VI, VI; M. IV, 220.

Augenblick. Man fühlt sich in dieser Stunde sicher und zählt darauf, daß einen auch in Zukunft nichts werde erschüttern können. Voll eines Hochmutes, der doch täglich durch unsere Erfahrung widerlegt wird, glaubt man nichts fürchten zu müssen, weil man einmal einer Versuchung widerstanden hat.“⁷ Aus allen Reflexionen der reif gewordenen Julie spricht eine Lebensweisheit, die die Schwäche und Gefährdung des menschlichen Herzens in ihre Rechnung einbezieht und einen mittleren Weg sucht zwischen dem heroischen Opfer auf der einen Seite und der bequemen Nüchternheit auf der anderen Seite, den Weg einer konkreten und sehr menschlichen Ethik, die in einer Art Synthese von Tugend und natürlicher Güte besteht.

Jeder moralische Rigorismus ist damit ausgeschlossen. „Man soll nichts übertreiben, auch nicht die Tugend“, hatte schon der junge Rousseau ein wenig frühweise behauptet⁸. Aber er hielt an dieser These fest. In einem Brief an Mme de Verdelin vom 13. Mai 1764 warnt Rousseau sie ausdrücklich davor, ihr Glück für das ihrer Kinder aufzuopfern; so weit gingen die Pflichten einer Mutter nicht⁹. So wendet sich denn Rousseau auch entschieden gegen die Verurteilung harmloser Vergnügungen wie Spiel und Tanz, und er nimmt hier offensichtlich gegen die altcalvinistische Praxis Stellung. In Clarens organisiert die Herrschaft selbst für ihr Hausgesinde Spiele und Tanzvergnügungen, ja nimmt daran teil. Auf einen Einwand Saint-Preux', ihr Verhalten stimme doch wohl kaum mit den Anschauungen der Geistlichkeit überein, verteidigt Julie ihren freieren Standpunkt als durchaus der reinen Lehre des Evangeliums gemäß. „Die reine Moral beschwert uns bereits mit so strengen Pflichten, daß man sich hüten sollte, noch die Last an sich gleichgültiger äußerer Formen hinzuzufügen, das geht dann fast immer auf Kosten des Wesentlichen.“¹⁰ Die Ansicht, die Rousseau hier vertritt, entspricht also genau der der lutherischen Kirche über die „Adiaphora“. Natürlich war Rousseau sich dessen nicht bewußt, wie denn das Luthertum völlig außerhalb seines Gesichtskreises lag. Er hat nie daran gezweifelt, daß das reformierte Bekenntnis das natürlichste und menschlichste sei und dem Geiste des Evangeliums am meisten gemäß¹¹. Nur möchte er es eben im

⁷ *ibid.* p. 230.

⁸ *Épître à Parisot* (1742), H. VI, 16.

⁹ Vous êtes trop jeune encore, vous avez un cœur trop tendre et plein d'une inclination trop ancienne pour n'être pas obligée à compter avec vous-même dans ce que vous devez sur ce point à vos enfants. *Pour bien remplir ses devoirs, il ne faut point s'en imposer d'insupportables.* C. G. No 2083; XI, 73.

¹⁰ N. H. IV, X; M. III, 205.

¹¹ Toute fausse religion combat la nature: la nôtre seule, qui la suit et la rectifie, annonce une institution divine et convenable à l'homme. (Man beachte diese Nebeneinanderstellung: „göttlich und dem Menschen angemessen“!) Elle ne doit donc point ajouter sur le mariage... des difficultés que l'Évangile ne prescrit pas et qui sont contraires à l'esprit du christianisme. *ibid.* p. 206. Von hier aus haben wir auch die Bemerkung im *Émile* zu verstehen, in der Rousseau dem Christentum vorwirft, es „übertreibe“

Sinne der Aufklärung noch weiter „humanisieren“. Dabei scheint er freilich recht inkonsequent. Denn wenn er beispielsweise im Brief an d'Alembert auf der einen Seite für die altcalvinistische Tradition des Theaterverbotes eintritt, zum andern aber die von der Geistlichkeit und der Behörde sehr ungern gesehene „cercles“ verteidigt (vgl. S. 152), so ist dies vom Standpunkt calvinistischer Moral kaum verständlich. Aber Rousseau urteilt ebensogar nicht mehr aus der Tradition der calvinistischen Ethik, er fragt nicht nach den Forderungen eines absoluten, göttlichen Sittengesetzes, sondern nach den Notwendigkeiten und Möglichkeiten des menschlichen Lebens. „Wir wollen nicht dem Phantasiebild der Vollkommenheit nachjagen, sondern suchen das nach der menschlichen Natur und der gesellschaftlichen Verfassung Bestmögliche“, heißt es in diesem Zusammenhang¹².

Eine Ethik des „Bestmöglichen“ ist vor allem eine pädagogische Ethik. Wir werden in einem späteren Kapitel zeigen, wie die sittlich-soziale Erziehung Emils auf Schritt und Tritt diesem Grundsatz folgt und die sittliche Forderung jeweils der Könnensstufe des Zöglings anpaßt (vgl. S. 438). In bezug auf das hier angeschnittene Thema der jugendlichen Vergnügungen hat Rousseau vor allem an die Mädchenerziehung gedacht: „Ich meine, ein junges Mädchen solle doch nicht wie seine Großmutter leben! Es soll lebhaft, heiter, ausgelassen sein, soll singen und tanzen, soviel es ihm Freude macht, und all die unschuldigen Vergnügungen seines Alters genießen; die Zeit kommt nur allzubald, da es ein gesetzteres und ernsteres Wesen annehmen wird.“¹³ Auch dies ist im übrigen nicht nur als pädagogischer Grundsatz gemeint, gefolgert aus dem Anrecht des Kindes auf gegenwärtigen Lebensgenuß, sondern hängt mit Rousseaus Anschauungen über Natur und Rolle der Frau und mit seinem Ideal der Liebesehe zusammen. Sieht er doch in einer puritanischen Erziehung die Gefahr, daß die Frau ihren natürlichen Charme verliert, mit dem sie den Mann auch in ihrer Ehe fesseln und erfreuen soll. Eben im Hinblick auf die eheliche Liebe begründet auch Julie die Berechtigung des Tanzens: „Die Pflicht, sich gegenseitig liebzuhaben, schließt sie nicht die Pflicht ein, sich gegenseitig zu gefallen? und ist es nicht eine Sache würdig zweier tugendhafter und christlicher Personen, die daran denken sich zu ehelichen, wenn sie derart ihre Herzen auf die gegen-

die Moral: A force d'outrer tous les devoirs le christianisme les rend impraticables et vains; à force d'interdire aux femmes le chant, la danse et tous les amusements du monde, il les rend maussades, grondeuses, insupportables dans leurs maisons. *Ém. V*, p. 345. Gemeint ist natürlich die falsche Auslegung der christlichen Ethik und der dem Evangelium widersprechende moralische Rigorismus.

¹² Lettre à d'Alembert, H. I, 253.

¹³ *Ém. V*, p. 345. Das alles ist offensichtlich auch gegen die Klostererziehung der jungen Mädchen gesagt. Wie radikal Rousseau, vor allem wegen des nach seiner Ansicht unnatürlichen und unhaltbaren Keuschheitsgelübdes, das Mönchtum ablehnte, dafür ist bezeichnend das harte Urteil Julies N. H. VI, VI; M. IV, 224; vgl. auch Prof. p. 461.

seitige Liebe vorbereiten, die Gott von ihnen verlangt?“¹⁴ Die Erotik tritt hier also unter das göttliche Gebot der Heilighaltung der Ehe: das ist in concreto eine jener Synthesen zwischen Natur und Moral, die Rousseau im Auge hat.

2. So verlangt die „Weisheit“, daß man sich seiner Schwäche bewußt bleibe. Es erscheint dann als eine erste und grundlegende moralische Pflicht, alle sittlichen Gefahren zu vermeiden. Schon in der „Antwort an den König von Polen“ hatte Rousseau gegenüber dessen Einwand, der moralische Mensch müsse doch das Übel kennenlernen, um es zu besiegen, geantwortet: „Der weise Mensch ist stets auf seiner Hut und mißtraut immer seinen eigenen Kräften; er spart seinen ganzen Mut für den Fall auf, wo er ihn nötig hat, und setzt sich niemals unnötig einer Gefahr aus.“¹⁵ In einem Brief an den Abbé von Carondolet hat er dann diesen Grundsatz terminologisch noch klarer gefaßt, indem er die „Weisheit“ ausdrücklich von der „Tugend“ unterscheidet: „Die Tugend besteht in der Kraft, seine Pflicht in den schwierigen Situationen zu erfüllen; die Weisheit besteht umgekehrt darin, die Schwierigkeit unserer Pflichten zu vermeiden. Glücklicherweise, der sich damit zufrieden gibt, ein guter Mensch zu sein und sich nie in eine Lage begibt, da er es nötig hat, tugendhaft zu sein!“¹⁶ „Unsere Anstrengung, die Unordnung unserer Begierden zu verbessern, ist fast immer vergeblich, ja selten aufrichtig. Was wir ändern müssen, sind viel weniger unsere Begierden als die Situationen, die sie hervorrufen. Wollen wir wirklich gut werden, so müssen wir die Beziehungen aufheben, die uns verhindern, gut zu sein: es gibt kein anderes Mittel.“¹⁷ Rousseau selbst gibt für diese Maxime zwei Beispiele. Das eine: er werde es nie erlauben, daß ihn ein wohlhabender Freund in seinem Testament bedenken wolle, damit er nicht im Falle der Not in Versuchung gerate, dessen Tod zu wünschen¹⁸. Das andere ist das Gelübde Julies, auf das sich die oben zitierte Anmerkung bezieht: sie werde nach dem Tode Wolmars nicht wieder heiraten. So will sie

¹⁴ N. H. IV, X; M. III, 207. (Wörtlich übereinstimmend mit *Lettre à d'Alembert*, H. I, 264f.).

¹⁵ H. I, 35.

¹⁶ Brief vom 6. Jan. 1764; C. G. No 2000; X, 291.

¹⁷ Anm. zu N. H. III, XX; M. III, 91.

¹⁸ So fährt er in der oben zitierten Anmerkung fort: *Je ne voudrais pas pour tout au monde avoir droit à la succession d'autrui, surtout de personnes qui devraient m'être chères; car que sais-je quel horrible vœu l'indigence pourrait m'arracher?* In den *Confessions* berichtet er, daß er aus diesem Grunde den Marschall Keith gebeten habe, von einer testamentarischen Zuwendung abzusehen. Er führt als Gegenbeispiel das Verhalten seines Vaters an, der sich vielleicht mehr bemüht hätte, ihn in Annecy von der Fortsetzung seiner Flucht zurückzuhalten, wenn er nicht durch eben diese Flucht weiter im Genusse des kleinen Vermögens geblieben wäre, das seinem Sohne von seiten seiner Mutter zukam. „Ich habe daraus die große moralische Maxime gezogen, die einzige viel-

für sich und Saint-Preux verhindern, daß sie je auf dessen Tod ihre Hoffnung setzen¹⁹.

Schließlich zeigt Rousseau in der Fortsetzung seines Erziehungsromans, in dem Romanfragment „Émile et Sophie“ an einem Gegenbeispiel die Macht der äußeren Situation: das Pariser Gesellschafts- und Vergnügungsleben, in das die beiden sich hineinziehen lassen, verwandelt sie innerhalb zweier Jahre so gründlich, daß es auch ihre Liebe zerstört. Emil, der dieses Leben von einer Zeit her kennt, da es freilich keine Macht über ihn besaß, und der sich der harten Urteile seines Erziehers über Paris wohl entsinnt, wird zwar von einer dunklen Vorahnung gewarnt, als er sich mit seiner Frau der verderblichen Hauptstadt nähert, aber er schlägt diese Mahnung in den Wind: „Meiner und ihrer sicher (!), verachtete ich diese Warnung der Vorsicht.“²⁰

Man kann also die Sittlichkeit von der Lebenssituation nicht trennen, und damit greift die individuelle Sittlichkeit hinüber in das Problem der gesellschaftlichen Beziehungen, der ökonomischen und politischen Verfassung. Ist die Ordnung einer Gesellschaft so verderbt, daß der einzelne seinen Vorteil, ja seine Existenz nur auf Kosten anderer oder gar der Gesamtheit findet, dann bedürfte es einer geradezu übermenschlichen Tugend, um gut zu sein. So bleiben nur zwei Auswege: entweder die Verfassung einer solchen Gesellschaft ändern oder sich von ihr soviel wie möglich frei und unabhängig machen. Das erste führt über das Problem der individuellen Ethik hinaus, das zweite führt zum Ideal des „solitaire“. Von ihm handelt Rousseau besonders ausführlich in den *Dialogues*, und zwar mit einer scharfen Spitze gegen die Tugendethik, die er hier geradezu als absurd hinstellt. Nachdem er Jean-Jacques die Tugend abgesprochen hat, fährt er fort: „Aber wird er sich überhaupt in so konfliktreiche Situationen begeben, aus denen derart grausame (!) Pflichten erwachsen? Das erscheint mir erst recht zweifelhaft. Aus dem Tumult des gesellschaftlichen Lebens entstehen ja erst die vielen sich widerstrebenden Beziehungen, durch die alle diejenigen, die voll Eifer die gesellschaftliche Straße ziehen, hin und her gerissen werden. Wie könnten sie

leicht, die von praktischer Bedeutung ist, nämlich die Situationen zu vermeiden, die unsere Pflichten in Gegensatz zu unseren Interessen bringen und die uns unsern Vorteil im Unglück des Nächsten sehen lassen, überzeugt, daß in solchen Situationen, so ernsthaft auch unsere Liebe zur Tugend sein mag, man früher oder später, ohne es recht zu merken, schwach wird, und daß man in seinen Handlungen ungerecht und böse wird, auch wenn man in seiner Seele nicht aufgehört hat gerecht und gut zu sein.“ *Conf. II; H. VIII, 38.*

¹⁹ *Dès ce moment Julie, malgré l'amour qui lui reste, met ses sens du parti de sa vertu; elle se force, pour ainsi dire, d'aimer Wolmar comme son unique époux, comme le seul homme avec lequel elle habitera de sa vie; elle change l'intérêt secret qu'elle avait à sa perte en intérêt à le conserver. M. III, 91.*

²⁰ *H. III, 4.*

anders denn als Regel der Gerechtigkeit ausgeben, man müsse allen Neigungen widerstehen und stets das Gegenteil tun von dem, was man begehre, aus keinem anderen Grunde als weil man es begehrt! Aber derjenige, der sich fernhält und diese gefährlichen Kämpfe flieht, braucht nicht diese grausame Moral anzunehmen... er weiß sich vielmehr auf ganz natürliche Weise unter jenes große — allerdings für jede gesellschaftliche Existenz destruktive — Gebot gestellt, daß man sich niemals in eine Lage begeben darf, da man seinen Vorteil im Nachteil des Nächsten findet. Wer allerdings diese Vorsicht radikal befolgt, dem bleibt nur übrig, sich völlig von der Gesellschaft zurückzuziehen.“²¹ Hier ist also der Wertmaßstab geradezu umgedreht: die natürliche Güte, die mit der sittlichen Schwäche verbunden sein kann, wird zum Prinzip der rechten Sittlichkeit, die Tugend der Selbstüberwindung dagegen zu der absurden Regel, seiner Neigung entgegenzuhandeln, weil es eben eine Neigung sei — so als hätte Rousseau Schillers ironische Kritik an Kants Pflichtethik gekannt! Daß dies freilich nicht Rousseaus letztes Wort zur moralischen Frage war, zeigen z. B. seine Betrachtungen in der 4. Promenade der *Rêveries*; auch in ihnen spricht er sich zwar die Fähigkeit zur Tugend ab, aber denkt nicht daran, aus diesem Mangel eine Tugend zu machen. „Mit einer schwachen Seele“, heißt es dort, „kann man sich höchstens vor dem Laster bewahren, aber es ist anmaßend und vermessen, wenn man es wagt, auf große Tugenden Anspruch zu erheben.“²²

Sich vor dem Bösen bewahren, indem man sich hütet, in die Rechte anderer einzugreifen: das ist das Prinzip dessen, was Rousseau auch wohl die „negative Moral“ nennt, die eine so große Rolle in Emils Erziehung spielt (vgl. S. 368). Ihr Grundsatz lautet in Kürze: „Niemandem Böses zufügen.“²³

Freilich kreuzen sich hier zwei Gedanken und machen daher Rousseaus Aussagen äußerlich gesehen widerspruchsvoll; behauptet er doch an dieser Stelle, die negativen Tugenden seien die höchsten und schwersten von allen. *Les plus sublimes vertus sont négatives: elles sont aussi les plus difficiles, parce qu'elles sont sans ostentation, et au-dessus même de ce plaisir si doux au cœur de l'homme, d'en renvoyer un autre content de nous. O quel bienfait fait nécessairement à ses semblables celui d'entre eux, s'il en est un, qui ne leur fait jamais de mal! de quelle intrépidité d'âme, de quelle vigueur de caractère il a besoin pour cela! ibid. p.73.* Ebenso in der *Nouv. Héloïse*: La véritable vertu, dont le plus sublime effort n'est pas tant de faire le bien que de ne faire jamais le mal... II, XXI; M. II, 381. Von hier aus muß es doch unsinnig erscheinen, daß Rousseau die Erziehung Emils mit diesen höchsten und schwersten Tugenden beginnen läßt, und ein Irrtum unsererseits, wenn wir die „negative Moral“ mit der gerade die menschliche Schwäche berücksichtigenden moralischen „Weisheit“ in Verbindung bringen. Der Widerspruch löst sich, wenn man beachtet, daß Rousseau an dieser Stelle einmal an den Grundsatz der Weisheitsethik denkt, wonach man sich von den gefährlichen moralischen Verflechtungen des Lebens fernhalten solle, und zum andern an das Wesen der Tugend als Selbstüberwindung und Opfer der eigenen Neigung. Auch dieses Opfer geschieht ja offensichtlich aus Rücksicht auf die Rechte anderer Menschen. So wenn Julie auf ihre

²¹ Dial. II; H. IX, 209 f.

²² R. p. 93.

²³ Ém. II, p. 77.

Liebeserfüllung verzichtet, um ihren Eltern nicht wehe zu tun, so Rousseau, um seinen Freund Saint-Lambert nicht zu betrügen. Erst einmal in den moralischen Konflikt verstrickt, bedarf der Mensch, um das anscheinend so einfache Gebot der negativen Moral zu befolgen, allerdings der höchsten sittlichen Stärke. Aber ehe er in diesen Konflikt hineingeraten ist und um ihn zu vermeiden, fällt für ihn die negative Moral tatsächlich mit der moralischen Weisheit zusammen. Sie verlangt nicht Verzicht, sondern Abstand, ist nicht Überwindung, sondern Bewahrung. Davon spricht Rousseau in der Anmerkung zu der oben zitierten Stelle: „Die Maxime, niemals dem Nächsten zu schaden, schließt in sich die andere ein, an der menschlichen Gesellschaft so wenig wie möglich teilzuhaben, denn im gesellschaftlichen Zustand bedingt das Wohl des einen notwendigerweise das Unglück des andern“ (ibid.). Nur der Böse hängt an der Gesellschaft, denn er bedarf der Mitmenschen, um ihnen zu schaden. Ein Robinson kann niemandem wehe tun. Je robinsonhafter also unser Leben, desto geringer die Versuchung, unsern Vorteil auf Kosten der andern zu suchen, oder anders gesagt: desto eher kann man auch als schwacher Mensch das sittliche Gebot erfüllen.

3. Von hier aus gewinnt Rousseaus Lobpreis des Landlebens seine tiefere ethische Bedeutung. Das Leben auf dem Lande hat Rousseau zunächst einmal als das Leben eines *solitaire* gewertet. Gewiß, man kann auch in der Stadt allein sein: „einsamer inmitten von Paris als Robinson auf seiner Insel“, wie der alternde Rousseau von sich selbst sagte²⁴. Aber ein solches Alleinsein mitten unter den Menschen ist widernatürlich und quälend, das Alleinsein dagegen in der freien Natur natürlich und wohltuend. „Die Einsamkeit in der Stadt ist immer traurig: da alles, was uns umgibt, die Hand der Menschen zeigt und ein Werk der Gesellschaft ist, fühlt man sich, wenn man nicht zu dieser Gesellschaft gehört, fehl am Platze; und ein Zimmer, in dem man allein ist, ähnelt nur allzusehr einem Gefängnis. Genau das Gegenteil auf dem Lande: die Gegenstände dort sind heiter und lieblich und laden zu Einkehr und Träumerei ein; man fühlt sich in der Weite, frei von den traurigen Mauern der Stadt und den Ketten des Vorurteils; die Wälder, die Bäche, das Grün, alles gibt uns das Gefühl, fern von den Blicken der Menschen zu sein, und die Vögel, die nach ihrer Laune hin und herfliegen, geben uns ein Beispiel der Freiheit.“²⁵ Rousseau sieht das Landleben also von vornherein im Gegensatz zum großstädtischen Leben. Er sieht es nicht so sehr in sich, in seiner gesellschaftlichen Eigenart und Eigenproblematik, denn als Widerpart der gesellschaftlichen Entartungen. Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß er, der in der *Nouvelle Héloïse* wie auch sonst ein wirklichkeitsgetreues und trotz aller Kritik verhältnismäßig gerechtes Bild der damaligen Pariser Gesellschaft entworfen hat, uns vom Leben auf dem Lande nur ein blut- und farbloses Klischee zu bieten vermag. Zur Arbeit des Ländwirts hatte er niemals eine innere Beziehung, von der Mentalität der Bauern oder Gutsbesitzer nur eine recht sentimentale Vorstellung. Wen kannte er denn schon von Landedelleuten? Jedenfalls seit seinen Pariser Jahren nur solche, die wie

²⁴ Dial. II; H. IX, 211.

²⁵ Lettres morales; C. G. III, 371.

die Duponts, die Epinays oder Luxembourgs vorübergehend auf ihrem Land- schloß residierten. Wohl läßt er in der *Nouvelle Héloïse* Saint-Preux über die ökonomischen Grundsätze und Maßnahmen des Herrn von Wolmar berichten²⁶; aber dieser kurze agrarökonomische Traktat — der übrigens im Werke Rousseaus allein steht und vielleicht auf Erinnerungen an seinen Ver- kehr mit Landedelleuten in Chambéry zurückgeht — hat letztlich doch nur den Zweck, die Einfachheit und Natürlichkeit und also den antigesellschaft- lichen Charakter des Lebens auf Clarens hervorzuheben. Das eigentliche Interesse des Autors gilt dem natürlichen Lebensgenuß, den das Landleben ermöglicht, und es scheint mir daher nicht zufällig, daß die einzige ausführ- liche Beschreibung ländlichen Arbeitslebens das Fest der Weinlese zum Gegenstande hat²⁷!

Aus dieser idealisierenden Vorstellung vom Leben auf dem Lande er- wuchs die Überzeugung, daß es als ungesellschaftliches keinen Anlaß biete zur Entwicklung des *amour propre*. Eitelkeit, Ehrsucht, Neid, Mißgunst und Geltungstreben dringen, so meint Rousseau, aus der Stadt aufs Land und können in den reinen Gemütern der Landleute nur Wurzel fassen, wenn diese einer falschen Hochschätzung städtischen Lebens erliegen. Sie vor dieser Hochschätzung zu bewahren, ihnen ihr eigenes Dasein wertvoll und liebens- wert erscheinen zu lassen, war daher eines der moralischen Ziele der *Nouvelle Héloïse*²⁸. Die im 18. Jahrhundert beginnende und im 19. sich steigernde Romantisierung des Landlebens hat, wie man sieht, in Rousseau einen ersten Repräsentanten, freilich mit dem Unterschied, daß es gerade nicht die dörf- liche Gemeinschaft, sondern die ländliche Einsamkeit ist, die er als Modell natürlichen Lebens herausstellt. Im Grunde sieht Rousseau in den von ihm so hochgeschätzten Grundbesitzern lauter Robinsons, deren jeder sein un- abhängiges Einzeldasein führt. Wie anders hat Pestalozzi die soziale Wirk- lichkeit des Dorfes erkannt, die unlösbare Verflochtenheit des Einzelschick- sals in die wirtschaftlichen und sittlichen Zustände des Ganzen!

In welchem Maße der Gegensatz: großstädtische Gesellschaft und länd- liche Einsamkeit Rousseaus Denken beherrscht, erkennt man auch daran, daß er, der Bürger von Genf, das Wesen der kleinen Stadt in ihrem doppelten Gegensatz zum ländlichen und zum großstädtischen Leben ver- kennt. Spricht er von den Genfern, wie etwa in dem Briefe Claires in der *Nouvelle Héloïse*²⁹ oder in dem großen Briefe an d'Alembert, dann stellt er ihr kleinstädtisches und kleinbürgerliches Leben stets nur in Gegensatz zu dem der „großen Gesellschaft“ von Paris, ordnet es also ohne weiteres dem

²⁶ Vgl. N. H. IV, X und V, II; M. III, 186 f. und IV, 9 f.

²⁷ Vgl. N. H. V, VII; M. IV, 128 ff.

²⁸ Vgl. das 2. Vorwort, M. IV, 353 ff.

²⁹ N. H. VI, V.

Pol des ländlich-gesunden Daseins zu, ohne die Eigenart ihres doch durch und durch geselligen, auf alten bürgerlichen Volkssitten und -einrichtungen beruhenden Lebens — von dem er in den genannten Briefen eine anschauliche Schilderung gibt — von dem völlig andersgearteten ländlichen Leben abzuheben. Im übrigen mag Rousseaus ausgesprochene Vorliebe für das Leben in der freien Natur bei dieser Ignorierung mitgewirkt haben. Es fällt auf, daß er bei der Schilderung seiner Kindheit zwar das idyllische Bild des Pfarrgartens von Bossey mit all seinem Zauber beschwört, aber nicht im mindesten das seiner Heimatstadt, von deren malerischer Lage oder deren winkligen Gassen die Confessions schweigen. Sein Genfer Heimatgefühl hat ihn nie inspiriert, die Idylle der kleinen Stadt zu schildern.

Umgekehrt hat er das Leben der großen Stadt und insbesondere das von Paris ganz einseitig von der Existenz der aristokratischen Gesellschaft aus beurteilt. Seine Schilderung des Pariser Lebens und doch wohl überhaupt seine Kenntnis der Pariser Bevölkerung bezieht sich eigentlich nur auf zwei miteinander eng verbundene Stände: die Reichen und ihre Dienerschaft. Was diese letztere anbetraf, so besaß er davon aus seiner Turiner Zeit ja eine recht intime Kenntnis. Seine Urteile über sie und ihre Lakaienseelen sind daher besonders bitter. So sehr stand er im Banne dieser soziologischen Symbiose von Herrschaft und Dienerschaft, daß auch sein Bild des gesellschaftlichen Lebens auf dem Lande von ihr bestimmt wird. Ausführlich handelt davon der 10. Brief des 4. Teiles der *Nouvelle Héloïse*³⁰.

An keiner anderen Stelle zeigt sich denn auch Rousseau in seiner Menschenbeurteilung so nüchtern und fast verächtlich als in den Regeln, die er der Herrschaft für die Behandlung ihres Personals gibt. *Dans la république, on retient les citoyens par des mœurs, des principes, de la vertu; mais comment contenir des domestiques, des mercenaires, autrement que par la contrainte et la gêne? Tout l'art du maître est de cacher cette gêne sous le voile du plaisir ou de l'intérêt, en sorte qu'ils pensent vouloir tout ce qu'on les oblige de faire.* N. H. IV, X; M. III, 202. Er ersinnt ein ganzes ökonomisches System von aufsteigenden Löhnen, Prämien, gegenseitiger Beaufsichtigung und Angeberei, von ständiger Beschäftigung, wenn nicht durch Arbeit, so durch organisierte Spiele, damit der einzelne Diener sich ja keinen Augenblick dem wohlberechneten Einfluß dieser Dienstgemeinschaft entziehen könne, dies alles freilich seltsam gemischt mit der Leutseligkeit und dem moralischen Vorbild der Herrschaft — ein Idealbild des Patriarchalismus, müßte man sagen, wenn dieser nicht dem Verfechter der Gleichheit und des Gesellschaftsvertrages so schlecht anstünde.

Noch viel stärker tritt dieser Zug der Berechnung in einem langen Brief an den Prinzen von Württemberg zutage, in dem Rousseau diesem die recht spitzfindig ausgeklügelten Maßnahmen auseinandersetzt, mit denen er sich des Interesses der zu wählenden Erzieherin für die kleine Prinzessin versichern soll, wobei er übrigens auf seine Darlegungen über die Behandlung des Dienstpersonals in der *Nouvelle Héloïse* verweist (Brief vom 10. Nov. 1763; C. G. No. 1961; X, 205 ff.).

³⁰ Bezeichnend ist, wieviel Raum Rousseau in dieser Darstellung des Lebens auf dem Gute Clarens den einzelnen Problemen widmet: 1 Seite über die Landwirtschaft, 2½ Seiten über die Landarbeiter gegenüber 12 über das Hauspersonal! (Gerechnet nach der *Édition Musset-Pathey*.)

Dahinter aber steht nun doch wieder ein großes und gehaltvolles Bild: das der intimen Gesellschaft, in der das menschliche Miteinanderleben, das im großen gestört, ja unrettbar entartet ist, im kleinen je und je wieder neu aufgebaut und bewahrt werden kann. Je pessimistischer Rousseau über die politischen Möglichkeiten urteilte, desto bedeutungsvoller mußte für ihn diese konkrete Möglichkeit werden, eine in sich sinnvoll geordnete Haus- und Familiengemeinschaft zu gründen. Darauf zielt Emils soziale Erziehung, ja diesem so beschränkten Ziele ist seine politische Bildung untergeordnet (vgl. S. 321), und auf diesen Weg als einen jederzeit realisierbaren hat Rousseau gerade ihm befreundete Adlige gerne verwiesen. So den Abbé Carondelet, wobei er — ganz im Sinn der hier skizzierten „Kritik der Tugend“ — den jungen Geistlichen vor überhohen sittlichen Aspirationen warnt. „Wenn Sie nur darum auf das Land gehen wollen, um den Prunk der Tugend dorthin zu tragen, bleiben Sie lieber in der Stadt! Wollen Sie wirklich um jeden Preis große Tugenden beweisen, so werden Sie in Ihrem Priesterstand dazu Gelegenheit genug haben. Glauben Sie aber, daß Ihre Leidenschaften gemäßigt, Ihr Geist sanft und Ihr Herz gesund genug sind, um sich an ein gleichmäßiges, einfaches und arbeitsames Leben zu gewöhnen, dann gehen Sie auf Ihre Ländereien, bewirtschaften Sie sie, arbeiten Sie selbst mit, seien Sie der Vater Ihrer Leute, der Freund Ihrer Nachbarn, gerecht und gut gegen jedermann; lassen Sie dort Ihre hohen metaphysischen Träumereien und dienen Sie Gott in der Schlichtheit Ihres Herzens: so werden Sie tugendhaft genug sein.“³¹

In ähnlichem Sinne, aber noch anspruchloser in seiner Forderung sucht er auf Mme d'Houdetot einzuwirken. Es hat etwas Rührendes, wie die tief-sinnigen philosophischen Erörterungen der Lettres morales auf den simplen Rat hinauslaufen, die Freundin solle doch einmal versuchen, jeden Monat zwei oder drei Tage in ländlicher Stille zuzubringen und dort so natürlich wie möglich zu leben: früh schlafen gehen und früh aufstehen, einsame Spaziergänge in der Natur machen und an nichts denken und auf nichts achten als auf die lieblichen Eindrücke, die sie dort empfangen und die ihr Herz still und heiter machen würden. „Die Sammlung Ihres Herzens muß mit der Ihrer Sinne beginnen.“³²

4. Allgemein gesprochen heißt dies: der Mensch soll sein sittliches Leben mit den kleinen Dingen und der äußeren Lebensweise beginnen, deren er Herr ist! Nur weil wir dies nicht beachten, verfangen wir uns Schritt für Schritt in Konflikte, denen wir nicht mehr gewachsen sind, in Laster, vor denen wir ohnmächtig sind. Frei ist der Mensch beim ersten Schritt, beim

³¹ Brief vom 6. Jan. 1764; C. G. No. 2000; X, 291.

³² 6. Brief; p. 370.

ersten Widerstand: mit jedem weiteren Schritt, mit jedem weiteren Nachgeben wandelt sich seine gottgegebene Freiheit in Unfreiheit.

Les coupables qui se disent forcés au crime sont aussi menteurs que méchants: comment ne voient-ils point que la faiblesse dont ils se plaignent est leur propre ouvrage; que leur première dépravation vient de leur *volonté*; qu'à force de vouloir céder à leurs tentations, ils leur cèdent enfin malgré eux et les rendent irrésistibles! *Sans doute il ne dépend plus d'eux de n'être plus méchants et faibles, mais il dépendit d'eux de ne le pas devenir.* Prof. p. 291. Die Gewohnheit, die Verstrickung, die sich erst in der Folge der kleinen Verfehlungen ergibt, ist also der Grund unserer sittlichen Ohnmacht; ihr entgegenwirken, die entscheidende und lösbare Aufgabe des sittlichen Willens und der sittlichen Erziehung: Il n'est point vrai que le penchant au mal soit indomptable, et qu'on ne soit pas maître de le vaincre avant d'avoir pris l'habitude d'y succomber. *Ém. IV*, p. 298. Das ist keine originale Einsicht; schon Aristoteles hat sie in der Nikomachischen Ethik mit eindrucksvollen Worten ausgesprochen: „Wer mit klarer Erkenntnis tut, was ihn ungerecht macht, ist doch wohl mit freiem Willen ungerecht. Er wird freilich nicht, sobald er nur will, schon aufhören ungerecht zu sein und gerecht werden, so wenig als ein Kranker mit Willen gesund werden kann, während dagegen seine Krankheit unter Umständen aus seinem freien Willen stammt . . . Einmal gewiß war es in seiner Macht, nicht krank zu werden, jetzt aber, nachdem er sich hat gehen lassen, nicht mehr, so wenig einer den Stein, den er schleudernd aus der Hand entlassen hat, wieder zurücknehmen kann.“ *Nic. Eth. III*, 7; 1114 a.

Aber typisch und original ist in Rousseaus Ausführungen der Blick auf die äußeren Umstände, die nach dem Prinzip der Reziprozität von Umständen und Gesinnung eine entscheidende moralische Bedeutung gewinnen.

Zu diesen äußeren Umständen gehören also in erster Linie die sinnlichen Einflüsse und Eindrücke. Ihr Zusammenhang mit dem seelischen und moralischen Leben hat Rousseau in der Zeit der Ermitage so beschäftigt; daß er diesem Problem eine eigene Schrift widmen wollte, welche den seltsamen Titel tragen sollte: „*La Morale sensitive ou le Matérialisme du sage*“³³. Es handelte sich um eine Art Diätetik der Seele, die sie vor verderblichen Einflüssen bewahren und in einen Zustand versetzen und erhalten sollte, „welcher der Tugend am günstigsten ist“. „Wieviel Verirrungen würde man der Vernunft ersparen, wieviel Laster würde man am Entstehen hindern, wenn man die animalische Ökonomie dazu bringen könnte, die moralische Ordnung zu unterstützen, statt sie, wie so oft, zu stören. Klima, Jahreszeit, Töne und Farben, Dunkelheit und Licht, die Elemente, die Nahrungsmittel, Lärm und Stille, Bewegung und Ruhe, alles wirkt auf unseren Organismus und auf unsere Seele; alles bietet uns folglich tausend fast sichere Handhaben, um in ihrem Ursprung die Gefühle zu regieren, von denen wir uns beherrschen lassen.“³⁴ „In ihrem Ursprung“: wiederum die Überzeugung, daß man zu den Wurzeln, zu den „ersten Spuren unseres sensiblen Wesens“ herabsteigen müsse, um in den Bereich der Freiheit zu gelangen. Eine Moral, der es mehr als auf die Erkenntnis sittlicher Gebote und Werte, der es vor allem auf die Frage nach der moralischen

³³ Vgl. *Conf. IX*; *H. VIII*, 292 f.

³⁴ *ibid.*

Fähigkeit des Menschen ankommt, ist mit innerer Notwendigkeit auf diese Sphäre des „Ursprungs“ verwiesen. Das gilt nicht nur für den engeren Bereich der Kindererziehung, sondern auch ganz allgemein für die Lebensweise der Erwachsenen. Die äußere Diät (*le régime extérieur*) wird darum von Rousseau, geradezu im Sinne unserer modernen Lebensreformer, als eine moralische Angelegenheit verstanden. Wie sehr er mit diesen Gedanken im Banne des anthropologischen Sensualismus stand, geht schon aus dem Titel: *morale „sensitive“* hervor; wenn er sich nicht scheute, vom „Materialismus“ des Weisen zu sprechen, so deutet das übrigens darauf hin, daß er zu der Zeit, da er mit diesem Buch beschäftigt war — es war jedenfalls noch vor der Arbeit am *Émile* —, noch nicht den philosophischen Materialismus als Gegner ins Auge gefaßt hatte.

Das Manuskript der *Morale sensitive* ist, wie Rousseau *Conf. XII* (H. IX, 46 f.) erzählt, verlorengegangen; er hatte es anlässlich seiner überstürzten Flucht aus Montmorency im Verwahrsam der Luxembourg's zurückgelassen. (Seine Vermutung, d'Alembert habe es gestohlen, erscheint zu absurd, als daß man ihr nachzugehen hätte.) Aber es ist zu vermuten, daß sich Spuren dieser Schrift in anderen Werken finden. Hensdel hat auf den 10. Brief des 4. Teils der *Nouvelle Héloïse* hingewiesen; vgl. (39) I, 295. Besonders die Stelle über den Zusammenhang von Nahrung und National- und Geschlechtscharakter ist offensichtlich von den Ideen der *morale sensitive* inspiriert. Vgl. IV, X; M. III, 201. Ähnlich auch die im folgenden Brief angestellte Betrachtung über den Einfluß körperlicher Erholung und Spiele auf die Gesundheit der Seele (IV, XI; p. 223). In gleicher Richtung weist eine Bemerkung des *Émile* über die Bedeutung des Klimas für die Menschenbildung. „Die Art des Landes ist nicht gleichgültig für die Bildung des Menschen; nur in den gemäßigten Zonen werden sie ganz, was sie werden können . . . Weder die Neger noch die Lappländer besitzen die Intelligenz der Europäer.“ Emil soll daher aus einem Lande der gemäßigten Zone stammen und in ihm aufwachsen; „in Frankreich z. B. eher als anderswo“. *Ém. I*, p. 20. (Dieser Gedanke ist übrigens später von Arndt in seinen „Fragmenten“ weit ausgesponnen worden; vgl. a.a.O. p. 5 ff. und p. 81 ff.). Im übrigen ist anzunehmen, daß für diese pädagogische Wertung von Landschaft und Klima ihre politische Wertung, die eine so große Rolle bei Montesquieu spielt, Pate gestanden hat. Er hatte dem Einfluß des Klimas auf den Charakter der Völker und die Konsequenzen, die sich daraus für deren politische Verfassung ergeben, das ganze 14. Buch *De l'Esprit des lois* gewidmet. Vgl. auch im *Contrat social* das VIII. Kap. des 3. Buches, wo Rousseau sich ausdrücklich auf Montesquieu bezieht (Vaugh. II, 82) und das Fragment „*Considérations sur l'influence des climats relativement à la civilisation*“, das Streckeisen-Moultou veröffentlicht hat (3) p. 253—259; wieder abgedruckt bei Vaughan I, 351 ff.

Eine besonders eindruckliche Schilderung vom Einfluß der Landschaft auf das menschliche Gemüt findet sich im 23. Brief des 1. Teiles der *Nouvelle Héloïse*, in dem Saint-Preux von seiner Wanderung durch die Walliser Berge und die segensreiche Wirkung dieser Gebirgslandschaft auf seinen seelischen Zustand berichtet. „Ich staune über die Macht, die die leblosen Dinge über unsere lebhaften Leidenschaften besitzen.“ „Je höher man sich über die Stätte der Menschen erhebt, desto mehr läßt man seine niedrigen und irdischen Gefühle dort unten; es ist, als ob die Seele etwas von der unberührbaren Reinheit der Regionen annähme, denen sie sich nähert. Man ist ernst und doch nicht schwermütig, man ist ruhig und doch nicht träge, man ist zufrieden, zu sein und zu denken: alle allzu lebhaften Wünsche stumpfen ab, verlieren ihren Stachel, der sie schmerzhaft machte, und hinterlassen im Grunde des Herzens nur eine leichte und sanfte Gemütsbewegung, und so läßt ein glückliches Klima die Leidenschaften, die dem

Menschen sonst zur Qual sind, ihm zur Freude werden. Ich möchte bezweifeln, daß irgendeine heftige Gemütsbewegung, irgendeine Nervenkrankheit sich gegen einen längeren Aufenthalt in den Bergen halten könnte, und bin erstaunt, daß man nicht längst diese Bäder der gesunden und wohlthuenden Bergluft als eines der großen medizinischen und moralischen Heilmittel genützt hat.“ N. H. I, XXIII; M. II, 78—79. « *Remèdes de la médecine et de la morale* »: das ist genau das Thema der „*Morale sensitive*“! Übrigens erlaubt diese Beziehung von Hygiene und Sittlichkeit Rousseau auch, das Verhältnis der beiden umzukehren: wie die Hygiene zur Tugend beiträgt, so setzt sie umgekehrt diese voraus, ja ist selbst eine „Tugend“: La seule partie utile de la médecine est l'hygiène: encore l'hygiène est-elle moins une science qu'une vertu. La tempérance et le travail sont les deux vrais médecins de l'homme. Ém. I, p. 60. Ähnlich in einem Brief an Frau von Houdetot: J'ignore comment on peut recouvrer la santé perdue, mais je conçois comment on la conserve; c'est avec la sobriété et la règle. *L'âme et le corps se maintiennent sains par les mêmes principes*, et c'est en dominant sur ses fantaisies qu'on apprend à vaincre ses passions. Brief vom 26. Dez. 1757; C. G. No. 454; III, 245. Zur „*Morale sensitive*“, besonders in bezug auf die Nouvelle Héloïse, vgl. auch den Aufsatz von Gilson, *La méthode* der M. de Wolmar (77; siehe auch S. 418), ebenso Ellis (76) p. 159 ff.

In diesen Bereich gehört auch manches von dem, was Rousseau im 2. Buch des Émile über die Sinnesschulung ausführt. Burgelin macht mit Recht auf die Parallelität der beiden Ausdrücke „*morale sensitive*“ und „*raison sensitive*“ aufmerksam (24) p. 357. Es handelt sich bei der Übung der Sinne, wie sie Rousseau fordert, nicht nur um die intellektuelle Erfahrung, sondern auch um die Wirkung der Sinneseindrücke auf das Gemüt des Knaben. Dabei tritt freilich zur sensation als ein weiterer Faktor die *imagination*. Denn die Sinneseindrücke verknüpfen sich von früh an mit Phantasie- und Erinnerungsbildern, die sich zum Guten oder zum Schlechten umfärben. Die Angst des Kindes z. B. vor der Dunkelheit erklärt sich aus solchen Assoziationen. Eine „moralische“ Sinnesschulung hat also die Aufgabe, unheimliche Vorstellungen zu zerstören und durch angenehme zu ersetzen. Das erste geschieht allein schon durch die Gewohnheit, sich im Dunkeln zu bewegen: l'habitude tue l'imagination. Ém. II, p. 105; für das zweite sollen fröhliche nächtliche Spiele im Kameradenkreise sorgen. So werde die Nacht später dem Erwachsenen nur heitere Vorstellungen ins Gedächtnis rufen; „statt sie zu fürchten, wird er sie lieben.“ p. 108. In ähnlicher Weise soll bei den Gehör- und Geruchseindrücken auf das Verhältnis zur Einbildungskraft geachtet werden.

Anderer liegen die Dinge beim Geschmackssinn. Denn im Unterschied zu den anderen Sinnen spielt hier die Einbildungskraft so gut wie keine Rolle. Dennoch ist die Bildung des rechten Geschmackes eine wichtige pädagogische Aufgabe. Der Erzieher hat dabei an den ursprünglichen Geschmack anzuknüpfen und ihn so lange wie möglich zu bewahren. Der „ursprüngliche“ Geschmack aber ist, behauptet Rousseau, der allgemeine: Plus nos goûts sont simples, plus ils sont universels. p. 123. Darum können die Menschen der einfachen Nahrungsmittel nie überdrüssig werden: vit-on jamais personne avoir en dégoût l'eau ni le pain? Dieser allgemeine Geschmack differenziert sich allerdings später nach Geschlechtern, Völkern und Zeiten. Doch bewahren die Frauen ihn mehr als die Männer; sie bevorzugen daher dieselben Speisen wie die Kinder: Milchspeisen und Süßigkeiten; sie haben wie diese eine natürliche Abneigung gegen Fleisch und Wein, die umgekehrt von Männern mit ausgesprochen männlichem Charakter am meisten geschätzt werden (vgl. N. H. IV, X; M. III, 200). Im Émile münden diese Betrachtungen in ein langes Zitat aus Plutarch mit einem heftigen Ausfall gegen die Unnatur des Fleischessens. Man solle die kindliche Abneigung gegen die Fleischnahrung erhalten, „wenn nicht um ihrer Gesundheit, so um ihres Charakters (!) willen“, denn die Erfahrung zeige, daß die ausgesprochenen Fleischesser im allgemeinen grausam seien, wozu Rousseau als Beispiel — die Engländer anführt!

Rousseaus Geschmackstheorie verrät, wie man sieht, nicht etwa eine asketische, sondern viel eher eine epikuräische Gesinnung. Die Freude an

gutem Essen und Trinken sei, so meint er, auch beim Mann ein sympathischer, kindlicher Zug und zeuge von einem natürlichen Wesen³⁵. So hat er denn auch den Helden der *Nouvelle Héloïse* mit diesem Charakterzug ausgestattet; Saint-Preux liebt nicht nur einen guten Wein, sondern auch die delikatsten ländlichen Gerichte, die ihm Frau v. Wolmar vorsetzt. Dies gilt Rousseau als Zeichen von Offenheit und Biederkeit. „Ich habe stets bemerkt“, schreibt Saint-Preux, „daß Menschen, die falsch sind, auch mäßig sind und daß eine große Zurückhaltung bei Tisch oft genug ein Zeichen für Verstellung und Doppelzüngigkeit ist.“³⁶

5. Dies alles läuft auf eine Anweisung zum rechten Lebensgenuß und zu rechter Lebenskunst hinaus. Warum Rousseau einen solchen Genuß für berechtigt und „natürlich“ hielt und worin er den Unterschied zu den in der Gesellschaft üblichen Vergnügungen sah, ist leicht zu erkennen: Kriterium des echten Genusses ist, daß der Genießende für sich, um seiner eigenen Ergötzung und Lust willen sich delectiert und nicht im Hinblick auf die anderen; also nicht um des Renommés, um der gesellschaftlichen Usancen und Vorurteile willen. Genießen ist ein „absolutes“ Gefühl und nur als absolutes ist es „natürlich“.

Die Schilderung, die Saint-Preux von Haus und Leben in Clarens gibt, läßt deutlich diesen Grundsatz erkennen: das Haus ist „nicht gebaut, um gesehen, sondern um bewohnt zu werden“³⁷; ländliche Einfachheit und städtische Bequemlichkeit³⁸, das Nützliche und das Angenehme sind überall miteinander verbunden³⁹; eine Ausnahme macht nur der Garten „Élysée“; allein in diesem Ort hat man „das Nützliche dem Angenehmen geopfert“⁴⁰, aber nur, damit er gänzlich als ein Werk der freien Natur erscheine, obwohl er mit aller Kunst angelegt ist. „Es ist wahr“, sagt Julie über dieses ihr Werk, „daß die Natur alles gemacht hat, aber unter meiner Leitung, und es ist hier nichts, das ich nicht geordnet habe.“⁴¹ Eine Kunst, die das Wesen der Natur möglichst rein zum Ausdruck bringen möchte: das scheint geradezu die Vorwegnahme der Kunsttheorie der deutschen Klassik. Aber ob nun rokokohaft oder klassisch, auf jeden Fall ist diese Kunst und das sie inspirierende Naturempfinden absolut unromantisch. So soll dieser Garten gerade eine geschlossene Naturwelt darstellen, ohne Ausblicke in die Ferne und die Un-

³⁵ Vgl. *Ém.* II, p. 124.

³⁶ *N.H.* I, XXIII; *M.* II, 83; vgl. auch *Lettre à d'Alembert* *H.I.*, 251 f.

³⁷ *N.H.* IV, X; *M.* III, 184.

³⁸ *Tout y est agréable et riant, tout y respire l'abondance et la propreté; rien n'y sent la richesse et le luxe; il n'y a pas une chambre où l'on ne se reconnoisse à la campagne, et où l'on ne trouve toutes les commodités de la ville.* *ibid.*

³⁹ *Partout on a substitué l'utile à l'agréable, et l'agréable y a presque toujours gagné.* *ibid.* 185.

⁴⁰ *IV, XI; M. III, 227.*

⁴¹ p. 225.

endlichkeit, und er entspricht daher ganz und gar dem Geist der Idylle. Hier verwirft Rousseau bewußt das Vorbild des englischen Gartenstils, der doch zu jener Zeit seinen Triumphzug durch Europa antrat. „Die Vorliebe für die Ausblicke und Fernsichten stammt aus der Neigung, die den meisten Menschen eigen ist, sich nicht da zu gefallen, wo sie sind: sie sind stets begierig nach dem, was von ihnen ferne ist.“⁴² Der Mensch „von Geschmack hat nicht diese Unruhe, und ist ihm wohl, wo er ist, möchte er nicht woanders sein“. So bildet der Elyséegarten den Gegenpol zu der romantischen Szenerie des ersten Teiles der *Nouvelle Héloïse*: zu den hohen Walliser Bergen und der düsteren, ossianischen Felsenlandschaft von Meillerie, von deren Klippen Saint-Preux sehnsüchtig nach dem anderen Ufer hinüberschaute⁴³.

Hat man sich diesen Gegensatz zum Romantizismus der ersten Teile der *Nouvelle Héloïse* einmal klargemacht, dann versteht man besser, wieso für Rousseau diese Art von Lebenskunst eine moralische Angelegenheit war. Was ist es denn, was Julies neues Leben ausmacht, so, daß es wirklich ein neues ist und nicht nur Entsagung und Überwindung des alten? Es besteht doch im wesentlichen in der Gestaltung ihrer kleinen Welt, die sie mit ihrem Gatten teilt. Sehen wir von den Pflichten gegen ihre Kinder und Dienstboten ab, so bleibt als eigentliches Ziel dieses Lebens der vernünftige und natürliche Lebensgenuß. Wenn Rousseau daher hier, wie später im *Émile*, ausführlich über den Geschmack sich ausläßt, so meint er damit sehr viel mehr als nur eine ästhetische Bildung, er meint eine Lebensart, die Kunst, die dem Leben als Selbstzweck gerecht wird. Ein Mensch von Geschmack, sagt Wolmar, ist derjenige, „der lebt um zu leben, der sich seiner selbst zu erfreuen versteht“⁴⁴. Leben heißt das Leben „fühlen“, so urteilte Rousseau in bezug auf die Kindheit (vgl. das Zitat S. 286). Dieser Grundsatz ist hier von vitaler Lebenslust zu verfeinerter Lebenskultur erhoben, aber so, daß beides bruchlos ineinander übergeht. Der eine Begriff „goût“ reicht daher in Rousseaus Theorie der Geschmacksbildung vom Geschmackssinn i. e. S. bis zum ästhetischen Empfindungs- und Urteilsvermögen, ja bis zum feinfühligem Verstehen der menschlichen Seele und dem, was wir Herzensstakt nennen. Alle diese scheinbar so heterogenen Phänomene werden durch die eine Frage zusammengehalten, die nach dem *savoir vivre*. So nimmt es uns auch nicht wunder, daß wir auf jeder Stufe und in jedem Bereiche des Geschmackvollen die Unterscheidung wiederfinden, die Rousseau zunächst am Geschmackssinn i. e. S. entwickelt hat: die eines einfach-natürlichen und eines gesellschaftlich-raffinierten Geschmackes. Allerdings hat Rousseau diesen Unterschied nun nicht etwa, wie man denken könnte, mit dem von primitiv und zivilisiert oder von Volk und Gesellschaft gleichgesetzt. Volkskunst und

⁴² p. 239.

⁴³ Vgl. N. H. I, XXVI; M. II, 98.

⁴⁴ M. H. IV, XI; M. III, 239.

Volkskultur haben ihn noch nicht beschäftigt; das Schema „natürlich-künstlich“ gilt für ihn vielmehr gerade innerhalb der hohen Kunst. So erschien ihm die italienische Musik gegenüber der französischen, so die antike Dichtung gegenüber der neueren als „natürlich“. (Man könnte im Schillerschen Sinne sagen: „naiv“.) „Es gibt eine gewisse Schlichtheit des Geschmackes, die zu Herzen geht, und die sich nur in den Schriften der Alten findet.“⁴⁵ Gerade um diese schlichte Schönheit zu schätzen, bedarf es hoher Bildung, seelischer Feinfühligkeit und Reife. Es ist ein Gipfel und nicht eine Wurzel der Lebenskunst, aber freilich ein Gipfel, der aus der Wurzel einer ursprünglichen Daseinsfreude aufsteigt und deren Wesensart bewahrt.

6. In der ausgeführten Theorie des Geschmackes, die sich im 4. Buch des *Émile* findet, geht es vorwiegend um zwei Fragen: einmal um das Verhältnis des Geschmackes zur Gesellschaft und zum andern um das Verhältnis des Geschmackes zum Sinnengenuss.

Die Grundlage des Geschmackes zwar bildet die natürliche „sensibilité“, aber seine Ausbildung erfährt er erst innerhalb des gesellschaftlichen Lebens⁴⁶. Denn der Geschmack ist eine Sache der „Meinung“ und wird durch die Mehrheit bestimmt. Daher unterliegt der Geschmack notwendigerweise auch der gesellschaftlichen Entartung. Die Eitelkeit der Künstler, die in den Fragen des Geschmackes tonangebend sind, und die Eitelkeit der Reichen und Vornehmen, die einer Geschmacksrichtung in der Gesellschaft zum Siege verhelfen, ist daran schuld, daß der Geschmack zur Mode entartet, „bei der man nicht mehr sucht, was einem gefällt, sondern was einen unterscheidet“⁴⁷. Der natürliche Geschmack kann sich daher nur bei Völkern erhalten, die keine großen Standesunterschiede und also wenig gesellschaftlichen Ehrgeiz kennen.

Das Schema von Natur und Entartung kehrt hier also wieder, aber es erfährt eine eigentümliche Umkehrung, weil Rousseau, im Unterschied zur Sittenlehre, bei der Geschmacksbildung die Entartung nicht nur negativ wertet. Denn erst die Entartung des Geschmackes und die damit verbundene Unsicherheit und Meinungsverschiedenheit in Geschmacksfragen läßt es zu einer eigentlichen Reflexion über den rechten Geschmack kommen und lenkt damit die allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn, während er bei den unverdorbenen Völkern als ein Selbstverständliches und Ungefragtes zwar befolgt, aber nicht beachtet wird. Erst in einer entarteten Gesellschaft werden also die Dinge des Geschmackes zum Problem und bilden denn auch einen beliebten Gegenstand gesellschaftlicher Unterhaltung und ein Kennzeichen

⁴⁵ *Ém.* IV, p. 316.

⁴⁶ La mesure du goût qu'on peut avoir dépend de la sensibilité qu'on a reçue; sa culture et sa forme dépendent des sociétés où l'on a vécu. *Ém.* IV, p. 314.

⁴⁷ *Ém.* IV, p. 314.

gesellschaftlicher Distinktion. Das gilt ganz besonders für Paris. „Es gibt vielleicht zur Zeit keinen zivilisierten Ort, wo der allgemeine Geschmack schlechter ist als in Paris.“⁴⁸ „Und doch, in dieser Stadt bildet sich der gute Geschmack, und es erscheint in Europa kein bemerkenswertes Buch, dessen Autor sich nicht in Paris gebildet hätte . . . Wer nur einen Funken Genie besitzt, gehe ein Jahr nach Paris: wenn er nicht in Kürze alles wird, was er zu werden vermag, wird er niemals etwas werden.“⁴⁹ Das war Rousseaus eigene Erfahrung: zwischen der Einsamkeit der Charmettes und der der Ermitage mußte er untertauchen in den „Strom der Welt“, um sich seines Talentes gewiß zu werden und es zu entwickeln. Man könnte daher im Sinne Rousseaus Goethes Wort geradezu umkehren und behaupten, der Charakter bilde sich in der Stille, das Talent dagegen in der Welt.

Darum soll Emils Geschmacksbildung den umgekehrten Weg gehen, den die Geschichte des Geschmacks gegangen ist: sie soll beim Geschmack der entarteten Gesellschaft beginnen, um von ihr zum natürlichen Geschmack zurückzufinden. Denn nur in der entarteten Kulturgesellschaft begegnet Emil dem Reichtum und der Subtilität der Geschmacksurteile, die seine Urteilsfähigkeit schulen⁵⁰. Auch erwacht dort, wo der Geschmack problematisch geworden ist, ein neuer Sinn für das Natürliche. So erklärte sich Rousseau den erstaunlichen Erfolg der *Nouvelle Héloïse* gerade bei den Parisern, die in diesem Roman doch so scharf kritisiert werden, und den Mißerfolg in der Schweiz, deren Loblied er singt. „Herrschen denn Freundschaft, Liebe, Tugend in Paris mehr als anderswo? Gewiß nicht; aber es herrscht dort noch dieser erlesene Sinn, der das Herz zu den Bildern der Tugend erhebt und macht, daß wir in andern Menschen die reinen, zärtlichen, ehrenhaften Gefühle lieben, die wir selbst nicht mehr besitzen. Das Verderbnis ist hinfort überall das gleiche: es gibt keine Sittsamkeit, keine Tugend mehr in Europa; aber wenn noch irgendwelche Liebe zu ihnen existiert, dann muß man sie in Paris suchen.“⁵¹ Und wiederum eingedenk dessen, was er dieser Stadt dankte, fügt er hinzu: Um in der Tiefe des menschlichen Herzens „die wahren Gefühle der Natur“ zu finden, bedarf es „einer Delikatesse des Taktes, die man nur in der Erziehung der großen Welt erwirbt“⁵².

⁴⁸ Vgl. aus dem Brief von Saint-Preux über die Pariserinnen: „Ich wage zu behaupten, daß Paris, dieser angebliche Sitz des Geschmacks, vielleicht der Ort der Welt ist, wo er sich am wenigsten findet.“ N.H. II, XXI; M. II, 377.

⁴⁹ *Ém.* IV, p. 315. Ähnlich im Brief an d'Alembert: „Es bedarf großer Städte, es bedarf der schönen Künste und des Luxus . . ., es bedarf der Galanterie, ja der Ausschweifung, es bedarf der Laster, die man mit einem schönen Schein zu verhüllen gezwungen ist, um überall die angenehmen Formen zu suchen und zu finden.“ H. I, 258.

⁵⁰ Vgl. p. 315. ⁵¹ *Conf.* XI; H. IX, 1.

⁵² *ibid.* p. 2. *La finesse du tact moral ne s'acquiert qu'à force de comparaisons, et s'exerce même infiniment mieux sur les vices, que l'on cache, que sur les vertus, qu'on ne*

Die Anschauung, daß der feine Geschmack eine Blüte der Dekadenz sei, ist in Verbindung zu bringen mit Rousseaus Anschauung von den Wissenschaften und Künsten, wie er sie im ersten Discours und den folgenden Schriften ausgeführt hatte. Dort hatte er behauptet, ein korrumpiertes Volk werde durch die Wissenschaften und Künste, die doch selbst an dieser Korruption mit schuld seien, abgehalten, ins Barbarische und Verbrecherische abzusinken, indem diese den Schein der Anständigkeit und moralischen Feinheit bewahren helfen. „Sie zerstören zwar die Tugend, aber sie lassen an ihrer Stelle das öffentliche Trugbild, das schließlich noch immer eine gute Sache ist. Denn es besteht in einer gewissen Zartheit der Sitten, die zuweilen als Ersatz ihrer Reinheit dient . . . in einer gewissen Bewunderung für das Schöne, die verhindert, daß das Gute völlig in Vergessenheit gerät.“⁵³

Dieser Zusammenhang wird noch deutlicher, wenn wir von dem Problem des Geschmacks zu dem des Taktes übergehen. Die „Delikatesse“ des Herzens erwirbt sich, wie Rousseau sagt, nicht auf dem Lande, sondern in der großen Welt. Darum führt der Erzieher Emil in die Pariser Gesellschaft ein. Er soll insbesondere mit den Frauen dieser Gesellschaft Umgang haben, da ihr Urteil in allen Fragen des Geschmacks und der gesellschaftlichen Umgangsformen entscheidet. Wohl gemerkt: Rousseau meint die reichen Pariserinnen, über die er doch in der *Nouvelle Héloïse* ein so bitteres Urteil gefällt hat. Ihnen schreibt er nicht nur die Sicherheit und Feinheit der äußeren Form zu, sondern eine wirkliche Delikatesse des Herzens. Man darf über sein allgemeines Verdammungsurteil der effeminierten und denaturierten Pariser Gesellschaft nicht vergessen, daß Rousseau in ihr aufrichtige Freunde gefunden hatte und gerecht genug war, auch ihre positiven Seiten anzuerkennen⁵⁴.

Aber wozu soll Emil eigentlich den feinen Geschmack und Takt und den Umgang mit Frauen lernen? Die Antwort gibt das 5. Buch mit seiner Theorie der erotischen Ehe: weil er es später seiner Frau gegenüber braucht. Er soll nicht als tumber Tor, sondern als feinfühlig und gebildeter Liebhaber vor Sophie stehen; die Ehe, die sie einmal führen sollen, ist nicht eine Ehe zwischen Hans und Grete, sondern eine kultivierte Ehe, in welcher der Charme, die Feinheit und der Takt, die in der Galanterie der Salons zu

cache point . . . et l'on voit constamment que c'est dans les plus grandes villes, chez les peuples les plus corrompus qu'on apprend à mieux pénétrer dans les cœurs, à mieux observer les hommes, à mieux interpréter leurs discours par leurs sentiments, à mieux distinguer la réalité de l'apparence. Brief an Usteri vom 18.7.1763; C. G. No. 1869; X, 38.

⁵³ Préf. de Narcisse, H. V, 109.

⁵⁴ Vgl. auch dazu das Urteil über das „gute Herz“ der Pariserinnen, das sich in ihrer Hilfe für Bedrängte und Arme zeige. „Kein Zweifel, daß sie eine Neigung zum Guten haben, daß sie viel Gutes tun und zwar aus vollem Herzen; sie allein sind es, die in Paris jenen Rest von Menschlichkeit wahren, die dort noch immer herrscht.“ N.H.II, XXI; M. II, 382.

hohler Spielerei entartet sind, zu ihrer eigentlichen Bestimmung zurückfinden. Rousseaus Urteil über das gesellschaftliche Leben von Paris hat daher zwei Seiten: auf der einen Seite wirft er ihm vor, es mache jede wahre Liebe unmöglich⁵⁵; alles Gefühl verpufft hier in Geistreichigkeit⁵⁶. Auf der anderen Seite aber gilt ihm diese effeminierte Gesellschaft als eine Schule der Liebe. Emils Eintritt in die Gesellschaft geschieht denn auch unter dem ausdrücklichen Vorzeichen der Liebe und zielt auf sie. Gewiß findet er die ihm bestimmte Braut nicht in Paris, sondern auf dem Lande; aber der Umweg über Paris ist unerlässlich. Der letzte Teil des 4. Buches, in dem Rousseau von der gesellschaftlichen Bildung Emils handelt, steht genau wie das 5. Buch unter der „Herrschaft der Frau“⁵⁷.

7. Nun kann der gesellschaftliche Charakter der Geschmacksurteile keineswegs bedeuten, daß das Genußerlebnis selbst gesellschaftlicher Art wäre. Welche Musik ich schön finde und zu genießen vermag, hängt von der gesellschaftlichen Meinung ab, die meinen Geschmack gebildet hat; das genießende Hören selbst aber ist allemal ein rein persönlicher Akt und ohne jede Beziehung auf andere. Wir haben davon schon bei den sinnlichen Geschmacksempfindungen gesprochen und gesagt, daß sie ein „absolutes“ Gefühl seien. So geht denn auch Rousseau von ihnen als den unzweideutigsten Genußerlebnissen aus und behauptet, die Echtheit jedes Genusses werde durch sein sinnliches Element garantiert: *ce qui est de sensualité, de volupté réelle, mis à part les préjugés et l'opinion*⁵⁸. Oberster Grundsatz jedes Vergnügens sei, daß ich es um meiner selbst willen genieße. „Das Vergnügen, das man in den Augen der anderen haben möchte, ist für jedermann verloren; man hat es weder für sie noch für sich selbst.“⁵⁹

Rousseau veranschaulicht diesen Gedanken durch eine Fiktion: gesetzt, er sei unermesslich reich und wolle rücksichtslos sein Leben genießen, wie es die meisten Reichen tun, was würde er tun? „Worin ich mich von ihnen völlig unterscheiden würde, wäre dies: Ich wäre eher sinnlich und genießerisch als hochmütig und eitel; ich gäbe mich lieber einem Luxus der Verwöhnung hin als einem Luxus der Prahlerei... Ich bliebe stets der Natur so nah wie möglich, um den Sinnen zu schmeicheln, die ich von ihr erhalten habe.“⁶⁰ Und er entwirft in diesem Sinn ein amüsantes Bild vom Leben eines reichen Müßiggängers, der, völlig gleichgültig gegen die Vergnügungen „aus Meinung“, aber sehr erpicht auf die wahren Genüsse des Lebens, die Fülle der

⁵⁵ In Paris verstehen nicht einmal die Frauen zu lieben, meint Saint-Preux, weil aus dem Verkehr der Geschlechter jedes Gefühl verbannt ist. N.H. II, XXI; M. II, 371.

⁵⁶ „Sie geben alle ihre Gefühle in Geist aus.“ II, XVII; M. II, 336.

⁵⁷ *L'amour est le règne des femmes*, Lettre à d'Alembert, H. I, 209. Vgl. zu dieser „Herrschaft der Frau“ in der Liebesche auch S. 322 Anm. 63.

⁵⁸ Em. IV, p. 318.

⁵⁹ p. 324.

⁶⁰ p. 318.

Genußmöglichkeiten, je nach Ländern, Jahreszeiten und dem eigenen Lebensalter auszuschöpfen sucht. Nicht der Besitz, sondern der Genuß würde ihn reizen; kein Schloß solle ihn in seine Mauern einschließen, vielmehr wäre die ganze weite Welt seine Wohnung. „Gehört dem Reichen nicht alles, wenn er es nur genießen will?“⁶¹ Das Idealbild des Vagabunden und Wanderers bricht hier wieder durch, nur in der Maske des reichen Globetrotters. Nach denselben Grundsätzen werde er sich die Menschen auswählen, mit denen er zusammenleben wolle. Nicht Ansehen, sondern Neigung sollen seine Wahl bestimmen. „Das einzige Band meiner Gesellschaften wäre die gegenseitige Zuneigung, die Gleichheit des Geschmacks, die Übereinstimmung der Charaktere; ich gäbe mich als Mensch und nicht als Reicher; ich duldete niemals, daß der Zauber dieses geselligen Lebens durch berechnendes Interesse vergiftet würde.“⁶² Dabei geht sein hedonistisches Ideal unwillkürlich in ein humanes über. Vergnügungen z. B., die auf Kosten anderer gehen, sind keine wahren Vergnügungen. Das gilt für das Geldspiel wie für jede unsinnige Verschwendung, auch der Tafelfreuden. Schon der Knabe Emil hat ja, als er an einem luxuriösen Diner teilnahm, den Widersinn eines solchen Luxus empfunden⁶³. Verpönt ist daher auch die gesellschaftliche Institution der Jagd, die dem Edelmann den Haß der Bauern und den Konflikt mit den Wilderern einbringt. Wenn schon Jagd, dann in einem Lande, wo sie für jedermann frei ist. Rousseau fügt hier eine Schilderung ein, wie sein Vater gejagt habe: „Ich erinnere mich, wie meinem Vater das Herz schlug, als das erste Rebhuhn aufflog, und des Freudenausbruchs, als er den Hasen fand, dem er den ganzen Tag hindurch nachgespürt hatte.“⁶⁴ Das ist die natürliche Jagdleidenschaft, die Rousseau in der Erziehung des Jugendlichen als Gegengewicht gegen die verweichlichende Sinnlichkeit empfiehlt (vgl. S. 198). Gipfeln aber tut diese epikuräische Träumerei in dem Traum vom Landhaus, „weiß mit grünen Fensterläden“, mit Stall und Molkerei, mit Obst- und Ziergarten. Dort will er eine Gesellschaft versammeln, die mit ihm das ländliche Leben zu genießen versteht; die Damen nehmen Heurechen und Obstkorb zur Hand, die Mahlzeiten nimmt man im Freien ein, jeder Tag ist ein Fest — kurzum das Idyll von Clarens erhebt hier wieder, nur ohne dessen moralischen Hintergrund. Aber diese Abhandlung über den Lebensgenuß schließt mit einem Gedanken, der nun ganz dem Ideal des einfachen Lebens entspringt: „Der Mensch von Geschmack und der rechte Genießer bedarf gar keiner Reichtümer; ihm genügt, frei und Herr seiner selbst zu sein.“⁶⁵ Und er erinnert an die Horazische „aurea mediocritas“. Aber ob nun herrschaftlicher — wie in Clarens — oder bescheidener — wie in Les

⁶¹ p. 320.

⁶² p. 322.

⁶³ Vgl. Ém. III, p. 161—162.

⁶⁴ Ém. IV, p. 326.

⁶⁵ p. 327.

Charmettes oder der Ermitage —, es ist auf jeden Fall die ländliche Idylle, die für Rousseau Inbegriff des Lebensgenusses und der Lebenskunst war.

8. Nun ist freilich das Leben nicht nur Genuß, sondern auch Leiden, und der verstünde sich schlecht auf die Kunst des Lebens, der das Leiden nicht einbezöge. Wie die Weisheit den Menschen lehrt, mit seiner Schwäche als einer gegebenen Tatsache zu rechnen, so muß sie auch den Menschen lehren, mit der unausweichbaren Wirklichkeit des Leids fertig zu werden. Dies aber geschieht mit der anscheinend stoischen Maxime: der Mensch solle sich der Notwendigkeit beugen.

Der Rousseausche Begriff der *nécessité* bezieht sich zunächst auf das körperliche Leiden und den Tod und meint also die Ergebung unter das „natürliche“ Übel. Sie spielt daher gerade in den ersten Büchern des *Émile* eine große Rolle. Aber Rousseau dehnt diesen Begriff auch auf die affektiven Leiden aus, so auf den Verlust derjenigen Güter, an die der liebende Mensch sein Herz hängt. Darum kehrt die Idee der „Notwendigkeit“ in der großen Rede des Erziehers im 5. Buch des *Émile* wieder.

In bezug auf die Erziehung des Knaben bedeutet die Unterwerfung unter die „Notwendigkeit“ zunächst und vor allem körperliche Abhärtung (vgl. S. 284 f.). *On ne songe qu'à conserver son enfant; ce n'est pas assez: on doit lui apprendre à se conserver, étant homme, à supporter les coups du sort, . . . à vivre, s'il le faut, dans les glaces d'Islande ou sur le brûlant rocher de Malte. Ém. I, p. 9.* Jede Verweichlichung ist gegen die Regel der Natur, denn diese unterwirft das Kind von früh an härtesten Prüfungen: *Exercez-les donc aux atteintes qu'ils auront à supporter un jour. Endurcissez leurs corps aux intempéries des saisons, des climats, des éléments, à la faim, à la soif, à la fatigue; trempez-les dans l'eau du Styx. Ém. I, p. 14.* Der Knabe muß Schmerzen ertragen lernen: *Ém. II, p. 44). Le sort de l'homme est de souffrir dans tous les temps.* Le soin même de sa conservation est attaché à la peine. Heureux de ne connaître dans son enfance que les maux *physiques!* Maux bien moins cruels, bien moins douloureux que les autres, et qui bien plus rarement qu'eux nous font renoncer à la vie. On ne se tue point pour les douleurs de la goutte; il n'y a guère que celles de l'âme qui produisent le désespoir. *Ém. I, p. 15.* Derselbe Gedanke, daß nur seelisches Leid den Menschen zur Verzweiflung bringen und zum Selbstmord treiben könne, auch im *Discours sur l'inégalité*, *Vaugh. I, 158.*

Aber steht nicht die Forderung, das Kind solle Leiden lernen — „souffrir est la première chose qu'il doit apprendre“ (*II, p. 44*) — im Widerspruch zu der anderen, man solle ihm sein kindliches Glück bewahren? Tatsächlich scheint Rousseau hier die Gegenwart der Zukunft opfern zu wollen! C'est donc surtout à l'*avenir* (!) qu'il faut songer en veillant à sa conservation; c'est contre les maux de la jeunesse qu'il faut l'armer avant qu'il y soit parvenu: car si le prix de la vie augmente jusqu'à l'âge de la rendre utile (!), quelle folie n'est-ce point d'épargner quelques maux à l'enfance en les multipliant sur l'âge de la raison. *Ém. I, p. 15.* Aber der Widerspruch ist doch nur scheinbar. Denn eben dieses „wagende“ Leben macht das wahre Glück der Kindheit aus, welches nach Rousseau nicht in der Geborgenheit eines schwachen, sondern in der Selbständigkeit eines starken Wesens besteht (vgl. S. 271).

Aber mehr noch: wenn das Leiden ein allgemeines Menschenlos ist, dann hieße das Kind vor Leid bewahren, ihm einen wesentlichen Teil des Menschseins vorenthalten. *J'ai pensé que la partie la plus essentielle de l'éducation d'un enfant, celle dont il n'est jamais question dans les éducations les plus soignées, c'est de lui bien faire sentir sa misère, sa faiblesse, sa dépendance, et, comme vous a dit mon mari, le pesant joug de la nécessité que la nature impose à l'homme; et cela, non seulement afin qu'il soit sensible à ce qu'on fait pour lui alléger ce joug, mais surtout afin qu'il connaisse de bonne heure en quel rang l'a*

placé la Providence, qu'il ne s'élève point au-dessus de sa portée, et que rien d'humain ne lui semble étranger à lui. N.H. V, III; M. IV, 78.

„Damit ihm nichts Menschliches fremd erscheine“: es ist dies fast wörtlich die Formel, mit der Rousseau die Erziehung des Jünglings kennzeichnet, in dem Liebe und Leidenschaften erwachen⁶⁶. Bedenken wir, daß die erste affection des Heranwachsenden das Mitleid sein soll (vgl. S. 426 ff.) und daß dieses nach Rousseau die Erfahrung eigenen Leidens voraussetzt, dann verstehen wir, wieso Rousseau mit dem Leiden und der Leidensbereitschaft des Kindes die Erziehung zur *humanité* beginnen läßt. In der Mischung von Leid und Glück mag, ja soll wohl im Kindesalter das Glück überwiegen, aber fehlen darf das Leid nicht, weil ein Glück, dem sein natürlicher Kontrast genommen ist, kein menschliches wäre; denn menschliches Glück ist stets ein Glück unter Leid⁶⁷.

Es geht Rousseau also in dieser „Schule des Leidens“ um sehr viel mehr als um bloße Abhärtung, es geht ihm um die rechte innere Einstellung zum Leiden, die er mit dem Ausdruck „résignation“, Ergebung bezeichnet. Gerade diese Ergebung sei natürlich, behauptet er, wie das Verhalten der Tiere oder der Primitiven uns lehre, welche gegen Krankheit und Sterben nicht aufbegehren, wie wir es zu tun pflegen, womit wir zwar an diesem Lose nichts ändern, wohl aber den Schmerz noch vergrößern. Der „Weise“, welcher aus Überlegung zu solcher Resignation gelangt, tut also nichts anderes, als eine natürliche Haltung in sich wiedererwecken, wobei freilich Rousseau hinzufügt, solche „künstliche“ Resignation besitze nie die Kraft der natürlichen⁶⁸. Die Weisheit lehrt uns den Tod als die selbstverständliche Grenze eines endlichen Wesens anerkennen, gegen die nur ein maßloses Lebensbedürfnis sich sträubt, und die zudem ein Trost für den Leidenden sei⁶⁹.

⁶⁶ C'est ici la seconde naissance . . . c'est ici que l'homme naît véritablement à la vie et que rien d'humain n'est étranger à lui. *Ém.* IV, p. 182.

⁶⁷ Concevez-vous quelque vrai bonheur possible pour aucun être hors de sa constitution? et n'est-ce pas sortir l'homme de sa constitution que de vouloir l'exempter également de tous les maux de son espèce? Oui, je le soutiens: pour sentir les grands biens, il faut qu'il connaisse les petits maux; telle est sa nature. Si le physique va trop bien, le moral se corrompt. L'homme qui ne connaîtrait pas la douleur ne connaîtrait ni l'attendrissement de l'humanité, ni la douceur de la commisération; son cœur ne serait ému de rien, il ne serait pas sociable, il serait un monstre parmi ses semblables. *Ém.* II, p. 54.

⁶⁸ La première loi de la résignation nous vient de la nature. Les sauvages, ainsi que les bêtes, se débattent fort peu contre la mort, et l'endurent presque sans se plaindre. Cette loi détruite, il s'en forme une autre qui vient de la raison; mais peu savent l'en tirer, et cette résignation factice n'est jamais aussi pleine et entière que la première. *Ém.* II, p. 49. L'animal malade jeûne, reste en place, et guérit ou meurt; je faisais de même, et je m'en trouvais bien. Émile et Sophie; H. III, 24.

⁶⁹ „Daß er sterben muß, betrachtet der weise Mensch als eine Hilfe, um die Qualen des Lebens zu ertragen. Wäre man nicht sicher, daß man es doch einmal verliert, so möchte es einem zu schwer fallen, es zu bewahren.“ *Ém.* II, p. 48.

„Notwendigkeit“ heißt Abhängigkeit, heißt Unterworfenheit. Der Natur gegenüber ist der Mensch „Sklave“. Als Emil, von Korsaren gefangen, als Sklave verkauft wird, reflektiert er: „Emil ein Sklave? und in welchem Sinne? Habe ich meine ursprüngliche Freiheit verloren? Wurde ich nicht als Sklave der Notwendigkeit geboren? Welch neues Joch könnten mir also Menschen auferlegen? . . . Es gibt nur eine wirkliche Knechtschaft: die unter der Natur; die Menschen sind stets nur deren Werkzeuge.“⁷⁰ Insofern ist das irdische Leben ein Leben der Unfreiheit: « Nous entrons en lice à notre naissance, nous en sortons à la mort. »⁷¹

Aber es besteht nun doch ein gewaltiger Unterschied zwischen den „Ketten“ der Natur und denen der Gesellschaft. Denn die ersteren bedeuten eine sachliche Abhängigkeit, die dem freien Selbstbewußtsein des Menschen nicht zu nahe tritt; die letzteren aber eine persönliche, gegen die er aufbegehrt und die ihn moralisch vergiftet. „Es gibt zwei Arten von Abhängigkeit: die von den Dingen, welche aus der Natur stammt, und die von den Menschen, welche aus der Gesellschaft stammt. Da die Abhängigkeit von den Dingen keinerlei moralischen Charakter besitzt, tut sie unserer Freiheit keinen Abbruch und erzeugt keine Laster; die von den Menschen dagegen, weil entartet, erzeugt sie alle; durch sie korrumpieren sich Herr und Sklave gegenseitig.“⁷²

Auf die Erziehung übertragen heißt dies: der Knabe Emil soll sich nur sachlich, von der „Natur“ abhängig fühlen, nicht aber persönlich, nicht von den Menschen. Soweit er nun aber doch in Abhängigkeit auch von den Menschen lebt, so insbesondere von seinem Erzieher, soll er diese Abhängigkeit nicht als eine persönliche, sondern als eine sachliche erleben. Eine solche sachliche Abhängigkeit besteht beispielsweise in der pädagogischen Beeinflussung durch Dinge, Situationen usw. (vgl. S. 339 über die „indirekte Erziehung“); aber sie kann auch ein direktes Handeln des Erziehers umfassen, freilich vorwiegend negativer Art, z. B. ein Verbot. „Sachlich“ wirkt ein Verbot auf das Gemüt des Zöglings, wenn es den Charakter einer Naturnotwendigkeit besitzt⁷³. So tritt in der Erziehung Emils an die Stelle des moralischen Gegen-

⁷⁰ Em. et Sophie; H. III, 26.

⁷¹ Rêv. III; R. p. 32.

⁷² Em. II, p. 52. Aufgabe der rechten Staatsverfassung ist es daher, die willkürliche Abhängigkeit von den Menschen durch die geregelte Abhängigkeit vom Gesetz zu ersetzen, welches nicht weniger sachlich ist als die Abhängigkeit von den Dingen. Rousseau fährt darum an der angeführten Stelle fort: S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, c'est de substituer la loi à l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière. Das ist in Quintessenz die These des Contrat social.

⁷³ . . . qu'il sente de bonne heure sur sa tête altière le dur joug que la nature impose à l'homme, le pesant joug de la nécessité, sous lequel il faut que tout être fini ploie; qu'il voie cette nécessité dans les choses, jamais dans le caprice des hommes; que le frein qui le retient soit de force et non de l'autorité. Em. II, p. 58.

satzpaares „erlaubt“ und „verboten“ das naturhafte: „möglich“ und „unmöglich“⁷⁴. Gegen das Unmögliche aber begehrt man nicht auf: „So wirst du ihn geduldig, gleichmütig, ergeben, friedlich machen, selbst wenn er nicht erlangt hat, was er wünschte; denn es liegt in der Natur des Menschen, geduldig die Notwendigkeit der Dinge zu ertragen, aber nicht den bösen Willen der Menschen.“⁷⁵ Diese Maxime, über deren Bedeutung und Recht in der Erziehung wir hier nicht streiten wollen und die im übrigen keineswegs das Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling erschöpft (vgl. S. 380), ist in ihrem tieferen Sinn gar nicht so sehr als eine pädagogische denn als eine allgemein psychologische These zu verstehen: nämlich als Versachlichung der persönlichen Abhängigkeit selbst. Als solche gilt sie gerade auch für den Erwachsenen. Erinnern wir uns, daß nach Rousseaus Überzeugung jede persönliche Abhängigkeit letzten Endes in unserm „Herzen“ ihren Grund hat, nämlich in der *affection*, in der wir uns erst sehndend und liebend von den anderen Menschen abhängig machen und ihnen Macht über uns einräumen, dann verstehen wir den psychologischen Sinn dieser „Versachlichung“: in ihr wird die *affection* rückgängig gemacht! Oder anders gesagt: das ursprüngliche Fürsichsein des Kindes wird nun, in einem schmerzlichen Verzicht, vom Erwachsenen wiedergewonnen. Was beim Knaben unreflektierte Natur war, ist nun reflektierende Weisheit, eine „*résignation factice*“. Der einsam Gewordene ist ein anderer als der ursprünglich Alleinseiende.

9. Von diesem Einsamwerden handelt der alte Rousseau aus bitterer eigener Erfahrung in zwei Werken, die sich innerlich sehr nahestehen: in den *Rêveries* und in dem schon erwähnten Romanfragment „*Émile et Sophie*“, das den bezeichneten Untertitel führt: *Les solitaires*⁷⁶.

⁷⁴ Il ne faut point mêler d'élèver un enfant quand on ne sait pas le conduire où l'on veut par les seules lois du *possible et de l'impossible*. p. 59.

⁷⁵ *ibid.*

⁷⁶ Die Ansichten über die Entstehungszeit von „*Émile et Sophie*“ gehen allerdings auseinander. Courtois setzt sie in das Jahr 1762, auf Grund einer Notiz, wonach Rousseau im November dieses Jahres dem jungen Kirchberger „la suite d'*Émile*“ vorgelesen habe; (26) p. 139. Raymond (Einleitung zu den *Rêveries*) dagegen in die Zeit, da Rousseau in Paris die *Dialogues* verfaßte (1772—1776). In der Nachschrift zu den *Dialogues*, der *Histoire du précédent écrit*, findet sich denn auch ein Hinweis auf eine Stelle in „*Émile et Sophie*“: Un passage de L'*Émile* que je me rappelais me fit rentrer en moi-même et m'y fit trouver ce que j'avais cherché vainement en dehors: « Quel mal t'a fait ce complot? que t'a-t-il ôté de toi? quel membre t'a-t-il mutilé? quel crime t'a-t-il fait commettre? » H. IX, 321 = H. III, 8 (vgl. S. 251). Die seelische Verwandtschaft zwischen den *Dialogues* und den *Rêveries* auf der einen und dem Romanfragment *Émile et Sophie* auf der anderen Seite ist tatsächlich so frappant, daß man geneigt ist, sie derselben Epoche zuzuweisen. Dem widerspricht aber nicht nur die Bemerkung Kirchbergers, sondern ein Brief Rousseaus vom 6. Juli 1768 an Du Peyrou. Danach befand sich unter den Papieren, die Rousseau beim Verlassen der Schweiz an Du Peyrou übergeben hatte, mit dem Auftrag sie zu vernichten, u. a. das Romanfragment

Die *Rêveries* beginnen mit einem Satz, der — wie dies Rousseau liebt — das ganze Problem des Buches zusammenfaßt: *Me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même. Le plus sociable et le plus aimant des humains en a été proscrit par un accord unanime*⁷⁷. Einsamkeit auf der einen Seite, Liebesbedürfnis auf der anderen Seite: das ergibt die tragische Situation des einsam Gewordenen.

Aber hier sowenig wie in seinen Dichtungen, der *Nouvelle Héloïse* oder den *Solitaires*, bleibt Rousseau bei der Tragik stehen, sondern sucht eine Lösung des Konflikts. Die aber kann nur in der freien Annahme und Bejahung der Einsamkeit bestehen. Da die Einsamkeit aufzuheben unmöglich ist, gilt es das zu beseitigen, was sie so bitter macht; das aber ist die Liebe! Denn die Wurzel des Leidens liegt ja nicht in den anderen Menschen, „sondern in uns selbst, und hier muß man ansetzen, wenn man sie ausreißen will“⁷⁸. Mit diesem radikalen Verzicht auf die Liebe — Lieben und Geliebtwerden — will Rousseau aber keineswegs auf das Gefühl selbst, die *sensibilité*, verzichten. Ihm schwebt nicht etwa stoische Apatheia vor. Im Gegenteil, sein eigenes Ich soll ihm nun zum Quell des Glückes und der „inneren Entzückungen“ werden, die er sich einst von den Menschen erwartete. Sinn und Tragweite dieser Wendung aber ermessen wir erst, wenn wir uns erinnern, daß nach Rousseaus Anschauung sich das Gefühlsleben doch gerade aus dem jugendlichen Liebesverlangen entwickelt und das Herz daher seine rechte Erfüllung nur in der Liebe findet. Nun aber wird das Gefühl von der Liebe gewissermaßen abgespalten und soll, statt sich am Mitmenschen zu entzünden, sich aus sich selbst nähren⁷⁹. „Die Quelle des wahren Glückes

„*Émile et Sophie, ou les Solitaires*“. C. G. No. 3677; XVIII, 245. Rousseau bittet Du Peyrou, ihm dieses Fragment, falls es noch erhalten sei, zurückzuschicken, offensichtlich um weiter daran zu arbeiten, was beweist, daß Stimmung und Weltanschauung dieser Dichtung ihm in der Einsamkeit seines Alters besonders nahestanden. Auch wissen wir von Bernardin de Saint-Pierre, daß Rousseau ihm 1772 das Romanfragment und den Plan zur Fortsetzung vorgelesen, ja ihn gebeten hat, den Roman zu vollenden, an dem er sehr hing. (241) p. 169 ff.

⁷⁷ *Rêv. I*, R. p. 7. „Nun bin ich allein auf der Erde, habe weder Brüder noch Nächsten noch Freund noch irgendeine Gesellschaft außer mir selbst. Der geselligste und liebendste der Menschen ist von ihnen durch eine einmütige Verabredung verbannt.“ Muß ich ausdrücklich hinzufügen, daß der Interpret der „*Rêveries*“ diese Vorstellung Rousseaus als Voraussetzung zu akzeptieren hat, auch wenn der Biograph sie als Wahnvorstellung enthüllt?

⁷⁸ *Rêv. VIII*; R. p. 132.

⁷⁹ Rousseau an Melle Henriette de Maugin: „Diese Empfindsamkeit, die Sie mit allem unzufrieden macht, sollte sie sich nicht auf sich selbst zurückwenden? Sollte sie nicht Ihr Herz mit einem erhabenen und süßen Gefühl von Selbstliebe nähren? Besitzt man in ihm stets eine Zuflucht gegen die Ungerechtigkeit und eine Entschädigung für die Gefühllosigkeit der anderen? Es geschieht so selten, sagen Sie, daß man einer Seele begegnet. Das ist nur zu wahr; aber wie kann man selbst eine Seele besitzen und nicht am Umgang mit ihr Gefallen finden? ... Ich weiß sehr wohl, wie sehr empfindsame Herzen unter dem unerfüllten Bedürfnis nach Freundschaft leiden; ich weiß sehr wohl,

ist in uns“ (d.h. nur in uns); und da mein Herz keine Nahrung auf Erden fand, „gewöhnte ich mich nach und nach, es aus seiner eigenen Substanz zu nähren“⁸⁰. Man muß dazu ein Wort der liebenden Julie halten, um die innere Wandlung Rousseaus zu verstehen: „Die Quelle des Glückes ist weder ganz in dem ersehnten Gegenstande noch in dem Herzen, das ihn besitzt, sondern in dem Verhältnis des einen zum andern . . . Es bedarf von beiden Seiten einer notwendigen Vorbereitung, eines gewissen Zusammenwirkens, damit daraus dieses kostbare Gefühl entstehe, wonach jedes fühlende Wesen strebt.“⁸¹ In dieser Lehre vom „conours“ des Äußeren und des Inneren wird zugegeben, daß das Ich in seinem Glückserleben abhängig ist, abhängig von Faktoren, die nicht in seiner Macht liegen: „Wie es dem Leibe nicht genügt gesund zu sein, um sich ernähren zu können, so genügt es auch der Seele nicht gesund zu sein, um die Güter zu besitzen, deren sie bedarf . . . Die Tugend gibt nicht das Glück, wenn auch sie allein uns lehrt es zu genießen.“^{81a} Soll das nicht mehr gelten?

10. Ehe wir dieser Frage nachgehen, wollen wir aber zunächst betrachten, wie Rousseau seinen Grundsatz der „Versachlichung“ in bezug auf seine Beziehungen zu den Menschen durchführt. Versachlicht wird diese Beziehung dadurch, daß man die andern nicht als wollende — übel- oder wohlwollende — Menschen, sondern als Sachen erlebt, d.h. ihnen die Intentionalität abspricht. Denn was uns wehe tut, meint Rousseau, sei ja nicht so sehr das Übel als solches, als die dahinterstehende Absicht. „Bei allen Übeln, die uns zustoßen, schauen wir mehr auf die Absicht als auf die Wirkung. Ein Ziegelstein, der vom Dache fällt, mag uns zwar schwerer verwunden, aber er tut uns nicht so weh wie der Stein, den eine böswillige Hand mit Absicht schleudert. Der Wurf kann uns verfehlen, aber die Absicht trifft immer ihr Ziel . . . Der Weise, der in allen Übeln, die ihm zustoßen, nur die Schläge einer blinden Notwendigkeit sieht, ist frei von solchen sinnlosen Erregungen; mag er in seinem Schmerz aufschreien, so doch ohne Empörung, ohne Zorn; denn er spürt in dem, was ihn trifft, nur die materielle Seite; so können die Schläge, die ihn treffen, ihm zwar äußerlich wehe tun, aber kein

wie traurig dieser Zustand ist, aber ich weiß auch, daß er seine eigene Süßigkeit hat: wohl läßt er uns einen Strom von Tränen vergießen, aber die Melancholie, die er uns gibt, legt sie nicht von unserer eigenen Seele Zeugnis ab, so daß man sie schließlich nicht missen möchte? So läßt er uns die Einsamkeit als die einzige Zufluchtstätte erscheinen, da wir all das wiederfinden, was zu lieben wir Grund haben. Ich kann Ihnen nicht oft genug wiederholen: man findet weder Glück noch Frieden, wenn man sich von sich selbst entfernt; im Gegenteil, ich fühle es von Tag zu Tag deutlicher, daß man auf dieser Erde nur glücklich sein kann in dem Maße, als man sich von den Dingen entfernt und sich selber nähert.“ 4. Nov. 1764; C. G. No. 2266; XII, 28 f.

⁸⁰ Rêv. II; R. p. 18.

⁸¹ N. H. II, XI; M. II, 297.

^{81a} An Offreville, 4. 10. 1761; C. G. No. 1137; VI, 227.

einzigster von ihnen trifft sein Herz.“⁸² M. a. W. der „Weise“ verwandelt seine *dépendance* des hommes in eine *dépendance* des choses — genau wie es der Erzieher dem Knaben gegenüber tut. Es ist daher nur konsequent, wenn der Rousseau der *Rêveries*, der ein solcher Weiser zu werden sucht, behauptet, es gebe für ihn keine Menschen auf der Welt; das ist nicht nur der übersteigerte Ausdruck seiner Misanthropie, sondern entspricht genau der Behauptung, daß der Mensch vor der Stufe der *affection* allein sei: „Das Kind, das seinem Alter gemäß erzogen ist, ist allein. Es kennt keine andere Bindung als die der Gewohnheit; es liebt seine Schwester wie seine Uhr (!) und seinen Freund wie seinen Hund.“⁸³ „Damals, als ich vergebens einen Menschen gesucht hatte und endlich meine Laterne auslöschten und ausrufen mußte: Es gibt keine mehr!, da erst erkannte ich mich allein auf der Erde und begriff, daß meine Zeitgenossen mir gegenüber nur mechanische Wesen waren, die allein auf Anstoß agieren und deren Handlungen ich genau nach den Bewegungsgesetzen berechnen konnte.“⁸⁴

Daß es sich tatsächlich bei dieser Maxime der „Weisheit“ um eine Rückkehr zur kindlichen Existenz handelt, das zeigt nun sehr deutlich die Darstellung in „*Émile et Sophie*“. Emil hat seine Frau verloren, die ihm untreu geworden ist. In seinem rasenden Schmerz, wobei bittere Vorwürfe mit nicht weniger bitteren Selbstanklagen, Liebe und Haß wechseln, bleibt er an die Verlorene gebunden. Er erkennt, daß es für ihn nur ein Heilmittel gibt: er muß die Wurzeln dieses Schmerzes, seine Liebe, aus seinem Herzen reißen. Darum vertraut er sich künftig allein seiner Vernunft an: sie und kein Gefühl, sei es der Liebe oder der Rache, soll seine Haltung gegenüber Sophie bestimmen und entscheiden, wie er sein eigenes Leben künftig zu führen gedenkt. Die Reflexionen, die er darüber anstellt, laufen alle auf die Erkenntnis hinaus: Bist du allein, so bist du doch nur derjenige, der du von früh an warst. Darum besinnt er sich in seinem Schmerz auf die Lektionen seiner Jugend. „Während eines Augenblicks der Erschöpfung, da die Natur Atem schöpft, um aufs neue zu leiden, dachte ich plötzlich an meine Jugend, an Sie, meinen Lehrer, und an das, was Sie mich gelehrt hatten: ich dachte daran, daß ich Mensch sei und fragte mich alsbald: Was für ein Übel hat mich in meiner Person getroffen? Was habe ich von mir selbst verloren? Wäre ich in diesem Augenblick, so wie ich bin, von den Wolken gefallen, um das Leben zu beginnen, wäre ich dann ein unglückliches Wesen?“⁸⁵ „Alle meine Bindungen waren zerrissen oder zerstört, alle meine Pflichten waren verwandelt; ich hing an nichts mehr in der gleichen Art wie früher, ich wurde sozusagen ein neues Wesen.“⁸⁶ „Nun ich befreit war von

⁸² *Rêv.* VIII; R. p. 131.

⁸³ *Ém.* IV, p. 189.

⁸⁵ *Ém. et Sophie*, H. III, 8.

⁸⁴ *Rêv.* VIII; R. p. 130.

⁸⁶ *ibid.* p. 13.

der Unruhe der Hoffnung und damit sicher, daß sich auch nach und nach die Unruhe der Wünsche verlöre, und ich sah, daß die Vergangenheit mir nichts mehr bedeute, da versuchte ich mich ganz und gar in den Zustand eines Menschen zu versetzen, der zu leben beginnt. Ich sagte mir, daß wir in Wahrheit niemals etwas anderes tun als zu beginnen, und daß es keine andere Verbindung in unserer Existenz gibt als die Folge von gegenwärtigen Augenblicken . . . In jedem Augenblick unseres Lebens sterben wir und werden geboren . . . Gibt es für uns nur das, was sein wird, so können wir nur durch die Zukunft glücklich und unglücklich werden, und sich wegen der Vergangenheit quälen, heißt, aus dem Nichts die Gründe unseres Elends heraufholen. Emil, sei ein neuer Mensch und du wirst weder über dein Schicksal noch deine Natur zu klagen brauchen! Dein Unglück ist unwirklich, denn der Abgrund des Nichts hat es gänzlich verschlungen; aber was wirklich ist, was für dich existiert, das ist dein Leben, deine Gesundheit, deine Jugend, deine Vernunft, deine Talente, deine Bildung und, wenn du willst, auch deine Tugenden und folglich dein Glück.“⁸⁷

Und so beginnt denn der 2. Brief mit den Worten: „Ich habe das Wasser des Vergessens getrunken; die Vergangenheit schwindet aus meinem Gedächtnis und vor mir öffnet sich die Welt.“⁸⁸ In diese weite Welt zieht Emil hinaus, ohne festes Ziel, er verweilt hier und dort, um alsbald weiter zu wandern. So stellt sich hier zwanglos als das natürliche Sinnbild eines freien und ganz in der Gegenwart aufgehenden Lebens die Rousseau so teure Lebensform des Wanderers ein. „Bei diesen Wanderungen, die man in der Welt wohl als das Leben eines Vagabunden getadelt hätte, fragte ich mich wohl zuweilen: Was tue ich? Wohin gehe ich? Was ist mein Ziel? Und ich gab mir die Antwort: Was habe ich getan, als ich geboren wurde, als eine Reise zu beginnen, die erst mit meinem Tode enden wird?“⁸⁹ „Der Weise lebt von Tag zu Tag und findet seine täglichen Pflichten stets vor . . . Meine einzige Aufgabe sind meine Pflichten von heute; die von morgen sind noch nicht gekommen.“⁹⁰

11. Nun war eine solche Philosophie der Gegenwart gewiß nicht original; Charron und Montaigne hatten sie längst vertreten und populär gemacht. Aber sie gewann bei Rousseau eine neue Bedeutung, weil er sie mit der Idee des Alleinseins verknüpfte. Es ist der auf sein eigenes Ich und zwar vorzugsweise auf sein sinnliches Erleben beschränkte, der — im Sinne Rousseaus — auf den Natur- und Kindheitszustand zurückgeworfene Mensch, der „von Tag zu Tag lebt“. Es ist dies für Rousseau nicht etwa ein Lebensideal; es

⁸⁷ p. 18.

⁸⁸ p. 22.

⁸⁹ p. 24. Vgl. *Ém.* IV, p. 320: „Die Orientalen betrachten das Leben als eine Reise.“

⁹⁰ p. 22.

ist vielmehr für den erwachsenen Kulturmenschen eine Reduzierung seiner Existenz, eine Art „Grenzsituation“, in der die Endlichkeit der menschlichen Existenz besonders sichtbar wird. Weil das menschliche Leben und Wesen vergänglich ist, darum kann es auch keine absolute, auf Unvergänglichkeit zielende Bindung eingehen. Das ist der Sinn der Rede des Erziehers im 5. Buche des *Émile*, worin er dem jungen Liebenden die Grenzen menschlicher Liebe zu Bewußtsein bringt. „Sei Mensch: halte dein Herz in den Grenzen deiner Existenz (de ta condition), erforsche und erkenne diese Grenzen... Wie könnte ich, ein sterbliches und vergängliches Geschöpf, ewige Bande auf dieser Erde schmieden, auf der doch alles sich wandelt, alles vorübergeht und von der ich selbst morgen verschwinden werde?... Willst du glücklich und weise leben, so hänge dein Herz nur an die Schönheit, die nie vergeht... Dehne das Gesetz der Notwendigkeit auch auf die moralischen Verhältnisse aus und lerne beizeiten verlieren, was man dir nehmen kann... Dann wirst du im Besitz auch der vergänglichen Güter ein Glück empfinden, das nichts stören kann, du wirst diese Güter besitzen, ohne daß sie dich besitzen, und wirst erfahren, daß der Mensch, dem alles aus den Händen gleitet, nur das wirklich genießt, was er zu verlieren versteht.“⁹¹

Es scheint mir nicht leicht, die Rousseausche Resignation geistesgeschichtlich einzuordnen. Man sollte sie keineswegs für stoisch erklären. Allein die Tatsache, daß für Rousseau Gefühlsgleichmut gerade kein Ideal, sondern das verzweifelte Hilfsmittel des Vereinsamten ist, spricht dagegen⁹². Außerdem ist der christliche Unterton dieser Philosophie der Vergänglichkeit unüberhörbar. „Notwendigkeit“ war überhaupt nicht das letzte Wort Rousseaus angesichts des menschlichen Leides, sondern „Vorsehung“, und darunter verstand er im Sinne des christlichen Optimismus seiner Zeit die ausgleichende Gerechtigkeit des guten und gerechten Gottes.

Entscheidend aber zum Verständnis von Rousseaus Philosophie der Resignation scheint mir eine ganz andere Tatsache, nämlich daß damit gerade die „existence“ als die grundlegende und unverlierbare menschliche Daseinsform besonders hoch gewertet wird — ein unzweideutiges Bekenntnis zum anthropologischen Sensualismus. Das ist nun weder stoisch noch christlich und ist, jedenfalls in der Weise und Radikalität wie bei Rousseau, ein geistesgeschichtliches Novum. Im klaren Widerspruch zu einer intransigenten „Anthropologie von oben her“ schätzt Rousseau die Güter der höheren Daseinsstufe, der affection, als schwächer, zerbrechlicher und fragwürdiger ein

⁹¹ *Ém.* V, p. 417—418.

⁹² Gerade in den „Solitaires“ führt Emil ein Wort seines Erziehers an, das bewußt antistoisch ist: *Quel être sensible peut vivre toujours sans passion, sans attachements? Ce n'est pas un homme: c'est un brute... H. III, 2.*

als die Güter der existence. Beweis dafür ist z. B., daß diese Güter, wenn sie vergehen, sich als Illusionen herauszustellen pflegen: so tötet eine vergehende Liebe noch ihre eigene Vergangenheit. Niemals geschieht ähnliches mit den Gütern der existence: Gesundheit, Lebenskraft und Lebensfreude werden vielmehr von dem Kranken, dem Alternden, der sie verloren hat, besonders geschätzt.

Die existence bildet also die feste Grundlage des ganzen menschlichen Daseins, auch der affection; darum kann jene ohne diese, aber nicht diese ohne jene bestehen⁹³. Denn daß auch der lieblose „solitaire“ glücklich und in seiner Weise vollkommen sein könne, das hatte Rousseau ja gerade an dem Bilde des Naturmenschen und des Knaben gezeigt. Umgekehrt darf auf den höheren Stufen der menschlichen Entwicklung niemals diese natürliche Grundlage verlorengehen. Es ist deshalb eine der wichtigsten Aufgaben der Erziehung, die natürlichen Lebensformen der Kindheit auch im sentimentalen Jugendalter zu bewahren. „Wollt ihr die Wirkung einer glücklichen Erziehung auf das ganze Leben ausdehnen, so laßt während der Jugendzeit die guten Gewohnheiten der Kindheit andauern... Es ist eine verhängnisvolle Täuschung, wenn Lehrer und vor allem Väter meinen, eine Lebensweise schließe die andere aus und man müsse, wenn man groß geworden ist, all das lassen, was man als Kleiner getan hat. Wäre es wirklich so, wozu nutzte es dann die Kindheit zu pflegen, da ja der gute oder schlechte Gebrauch, den man von ihr macht, mit dem wachsenden Alter von selbst vergeht?“⁹⁴ Was heißt das anderes, als daß der „rechte Gebrauch der Kindheit“, so wie ihn Rousseau als die „Reife“ der Kindheit beschrieben hat, auch für das spätere Leben gültig ist? Der recht erzogene Mensch kann daher, wenn es not tut, jederzeit auf seine voraffektive Existenz zurückgreifen. Das Romanfragment *Émile et Sophie* handelt im Grunde von nichts anderem als diesem Rückgriff. Besonders schön kommt diese Rückkehr zum einfachen, zum sachlichen Leben in einer Szene zum Ausdruck, die ich zu den ausdrucksvollsten unter Rousseaus poetischen Erfindungen zähle, von einer geradezu Tolstoischen Schlichtheit. Emil hat auf seiner verzweifelten Flucht aus Paris sich wieder seinem alten Schreinerberuf zugewandt, in dem er Ruhe für seine verwundete Seele suchte. Unerkannt lebt er als Geselle bei einem Meister auf dem Lande, bis ihn dort seine Frau entdeckt und aufsucht. Von diesem Besuch erfährt er erst später durch die Meistersfrau: eine vornehm gekleidete Dame sei in einer eleganten Equipage vorgefahren und ins Haus getreten mit der Weisung, man dürfe ihn nicht benachrichtigen; lange habe sie vor der Glasüre gestanden, durch die sie Emil in seinem Schreinerkittel bei der Arbeit

⁹³ Es entspricht dies genau der These N. Hartmanns, daß die „niedereren“ Kategorien auch die „stärkeren“ seien.

⁹⁴ *Ém.* V, p. 403.

sehen konnte. „Sie lag vor dieser Tür auf den Knien“, erzählt ihm die Meistersfrau, neben sich „ein kleines Kind, das sie zuweilen mit Inbrunst umarmte und mit halb ersticktem Schluchzen an sich preßte . . . man sah, wie sie mehrere Male dabei war, in die Werkstatt einzutreten; nur mit äußerster Selbstüberwindung schien sie sich zurückzuhalten; endlich erhob sie sich, und das Antlitz des Kindes an das ihre pressend, rief sie mit halberstickter Stimme aus: ‚Nein, niemals wird er dich deiner Mutter fortnehmen; komm, wir haben hier nichts zu suchen.‘ Mit diesen Worten war sie fortgeeilt.“ Emil erkennt alsbald, was diese Worte bedeuten: „Woher nahm sie diese Überzeugung? Was hatte sie gesehen? Emil in Frieden, Emil bei der Arbeit. Welchen Beweis konnte sie aus diesem Anblick schöpfen als den, daß Emil in diesem Zustand nicht durch seine Leidenschaften beherrscht war und nur vernünftige Entschlüsse fassen werde?“⁹⁵ So erscheint hier die Handarbeit, deren Erlernung einst scheinbar aus reinen Nützlichkeits erwägungen geschah, als Beweis und Sinnbild eines Lebens, da der Mensch noch nicht oder nicht mehr von der affection und den aus ihr resultierenden Leidenschaften hingerissen wird, sondern gelassen in sich selbst ruht. Die einfache tägliche Arbeit gilt als das große und unerschütterliche Gegengewicht gegen die Gefährdungen und Versuchungen des innerlichen Lebens, wie sie zugleich dessen materielle Grundlage bildet. Ich weiß nicht, ob der Weise von Jasnaja Poljana diese Stelle aus dem Werk seines geliebten Rousseau gekannt hat; jedenfalls war er ihm nie so nah wie in seiner Handarbeit, die auch bei ihm — ähnlich wie bei Rousseau die Kopistentätigkeit — nicht nur, ja vielleicht weniger sozialen als individualmoralischen Motiven entsprang, und in dem Rückgriff auf die schlichten Wurzeln unserer Existenz diese zugleich seelisch sichern sollte.

12. Dieser Rückgriff von der Stufe der affection auf die der existence ist das große Thema, das den alten Rousseau unter dem Stichwort „Daseinsgefühl“ (sentiment de l'existence) beschäftigt und das eigentlich erst die neueste Rousseauinterpretation erfaßt hat⁹⁶.

Es ist vor allem die unvergleichliche 5. Promenade der *Rêveries*, in der Rousseau uns auf Grund seiner einsamen Träumereien auf der Insel Saint-Pierre im Bieler See eine Beschreibung und psychologische Analyse des Daseinsgefühls gibt. Er beginnt seine Analyse mit einer allgemeinen Betrachtung über die Unbeständigkeit unseres Lebens und das wahre Glück. „Ich habe in den Wechselfällen eines langen Lebens bemerkt, daß die Erinnerung an die Stunden der höchsten Wonne mich nicht am tiefsten rührt und am stärksten anzieht. Diese kurzen Augenblicke der Lust und Leidenschaft, so voller Erregung sie sein mögen, sind doch, und zwar gerade wegen ihrer Erregung, nur einzelne verstreute Punkte auf der langen Strecke des Lebens. Sie sind zu selten und zu flüchtig,

⁹⁵ p. 19—20.

⁹⁶ Ich verweise insbesondere auf die Arbeiten von Raymond (13; 84), Munteano (82), Derathé (75). Vgl. auch das Kapitel „L'existence“ bei Burgelin (24) p. 115 ff.

um einen Zustand zu bilden; das Glück aber, dem mein Herz am meisten nachtrauert, setzt sich nicht aus solchen flüchtigen Augenblicken zusammen, sondern bildet einen einfachen, dauernden Zustand, der in sich selbst nicht von besonderer Stärke ist, dessen Beständigkeit aber seinen Reiz so anwachsen läßt, daß man darin schließlich die höchste Seligkeit findet.

Alles auf Erden ist in unaufhörlichem Fluß ... auch unsere Gefühle, die sich an den äußeren Gütern entzünden, gehen und wandeln sich mit ihnen ... darum kennt man auf Erden nur eine Lust, die vergeht; das Glück, das dauert, — wer kennt es schon? ... Und wie kann man einen flüchtigen Zustand überhaupt Glück nennen, einen Zustand, der unser Herz stets unbefriedigt und leer läßt ...?

Aber wenn es einen Zustand gibt, in dem die Seele eine feste Grundlage findet, auf der sie sich ausruhen und ihre ganze Existenz sammeln kann, ohne daß sie gezwungen wäre, Vergangenes zu erinnern oder auf Zukünftiges vorzugreifen, wo die Zeit ihr nichts bedeutete, wo die Gegenwart immer währte, ohne sich aufzudrängen und uns das Fließen der Zeit bemerken zu lassen, ohne irgendein Gefühl der Entbehrung oder des Besitzes, der Lust oder der Pein, der Begierde oder Furcht, wo vielmehr allein das Gefühl unseres eigenen Daseins unsere ganze Seele erfüllt: allein wer diesen Zustand erlebt, könnte sich wahrhaft glücklich nennen ...

Was ist es denn, was man in einem solchen Zustand genießt? Nichts, was außer einem liegt, nichts als sich selbst und das eigene Dasein. Solange dieser Zustand währt, genügt man sich selbst wie Gott sich genügt. Das Gefühl, zu sein, losgelöst von jedem sonstigen Gefühl, ist für sich selbst ein so kostbares Erlebnis von Zufriedenheit und Frieden, das allein hinreichte, uns dieses Leben lieb und teuer zu machen ...“ R. p. 82—85.

Um den philosophischen Gehalt dessen, was Rousseau hier als Daseinsgefühl beschreibt, zu begreifen, müssen wir noch einmal zurückkommen auf jenen anthropologischen Sensualismus, von dem wir im 7. Kapitel ausführlich gehandelt haben. Die innere Verwandtschaft mit Condillac ist unleugbar. Sie zeigt sich einmal in der Passivität dieses Gefühls, worin es sich charakteristisch von der vitalen, vorwiegend im Bewegungsdrang sich äußernden Lebenslust des Knaben unterscheidet. Nicht zufälligerweise wählt Condillac als Modell seines Sensualismus eine bewegungslose Statue: alles seelische Geschehen, jede Veränderung in Art oder Intensität der auf sie wirkenden Sinneseindrücke überkommen sie, ohne daß sie das geringste dazu tut, ganz so wie den träumenden Jean-Jacques, der bewegungslos am Ufer des Bieler Sees liegt oder mit eingelegten Rudern seinen Nachen treiben läßt. Und auch darin folgt Rousseau der Condillac'schen Analyse, daß er in den Sinneseindrücken eine „äußerliche“ oder gegenständliche und eine „innerliche“ oder subjektive Seite unterscheidet: sensation als Wahrnehmung und als „Modifikation unserer Seele“. In einer Anmerkung zum „Glaubensbekenntnis“ hat Rousseau diesen Doppelcharakter der sensation mit den Begriffsworten „Vorstellung“ (idée) und „Gefühl“ (sentiment) zu charakterisieren versucht. „In gewisser Hinsicht sind die Vorstellungen Gefühle und die Gefühle Vorstellungen. Beide Bezeichnungen treffen auf jede Wahrnehmung zu, in der wir sowohl auf deren Gegenstand wie auf uns achten, nämlich als die, die von ihm affiziert werden: nur der Gesamtsinn entscheidet, welches Wort jeweils zutrifft. Sind wir nämlich zunächst auf

den Gegenstand gerichtet und denken an uns nur in (nachträglicher) Reflexion, so ist es eine Vorstellung; ist umgekehrt unsere Aufmerksamkeit in erster Linie auf den Eindruck gerichtet, den wir empfangen, und wendet sich erst in (nachträglicher) Reflexion dem Gegenstande zu, von dem er ausgeht, so ist es ein Gefühl.“⁹⁷ Dieses in der sensation enthaltene „Gefühl“ also gilt Rousseau als erstes Bewußtsein unserer Existenz⁹⁸. Wir haben schon früher gezeigt, wie sehr dieses Condillac'sche Sentio in der Tradition des cartesianischen Cogito liegt (vgl. S. 176). Die sensualistische Reduzierung des Cogito auf ein Sentio aber bedingt zugleich dessen radikale Subjektivierung. Denn von hier führt nun kein Weg mehr zur gegenständlichen Welt der Erkenntnis. Bei Descartes, sagt Burgelin mit Recht, ist das cogito doch nur ein Übergang zum cogitatum, „Rousseau dagegen will nicht über das sum hinausgelangen . . . sein Werk ist nichts anderes als eine ständige Rückkehr zu der unerschöpflichen Erfahrung des ‚Ich existiere‘ . . . Er versucht eine Philosophie, die auf der Subjektivität selbst gegründet ist, und das war ein Unternehmen ohne Vorgänger.“⁹⁹

So betrachtet aber erscheint das sinnliche Existenzgefühl nicht nur als Wurzel des seelischen Lebens, sondern als ein gerade für die höchste Reifungsstufe gültiger Lebenswert. Darin geht Rousseau nicht nur über Descartes, sondern auch über Condillac hinaus, der in seiner Analyse niemals daran gedacht hatte, die sensation als ein moralisches Gut zu preisen. Anders gesagt: das Thema des sinnlichen Existenzgefühls läßt sich bei Rousseau, wie ja die oben zitierte Stelle der *Rêveries* zur Genüge zeigt, nicht von dem des Glückes trennen. Spricht Rousseau vom Daseinsgefühl, so meint er stets die Daseinsfreude. (Es wäre ihm daher nie in den Sinn gekommen, den Unterschied von „Gefühl“ und „Vorstellung“ innerhalb der sensation am Beispiel der Schmerzempfindung klarzumachen, obwohl gerade an ihr sich dieser Unterschied besonders deutlich zeigen ließe, weil bei der Schmerzempfindung die subjektive Seite besonders stark hervortritt.)

Wir dürfen aber bei diesem Lobpreis des Daseinsgefühls als dem allein untrüglichen und dauerhaften Glück nicht den Unterton schmerzlicher Resignation überhören, nicht die „étrange position“ vergessen, in der sich der

⁹⁷ Prof. p. 267. Masson bringt dazu eine Parallele aus den Notizheften Rousseaus und verweist auf eine Stelle aus Fréret, *Lettre de Trasybule à Leucippe* (um 1749; vgl. die Notiz von Masson, Prof. p. 565), an die Rousseau bei dieser Notiz offensichtlich anknüpft. Fréret denkt beim *sentiment* an das Lust- und Unlustgefühl, das die sinnliche Empfindung auslöst, was im übrigen genau der Analyse Condillacs entspricht. Wir werden sehen, wie Rousseau von dieser psychologischen Analyse nur den einen Pol, das Lustgefühl, festhält und sie eben damit zu einer moralischen Maxime verwandelt.

⁹⁸ Die hier zitierte Anmerkung folgt unmittelbar den oben zitierten Worten: *Exister pour nous, c'est sentir.*

⁹⁹ (24) p. 125. Zum Unterschied von Descartes vgl. auch J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, 1946, p. 94 f.

Verlassene und Verfemte befindet. Wir haben uns insbesondere davor zu hüten, die Idee des „Daseinsgefühls“ auf das Rousseausche Naturerlebnis insgesamt zu übertragen. Sie ist deutlich unterschieden sowohl von dem ekstatischen Naturerlebnis, wie Rousseau es im Brief an Malesherbes beschreibt (vgl. S. 486), wie auch von dem religiösen Erhebungsgefühl, das die Grundlage seines Gottesglaubens bildet. Hier verliert sich weder das Ich im „großen Ozean“ der Natur noch erhebt es sich zum Schöpfer des Universums, sondern steigt hinab bis zu seiner eigenen „sinnlichen und existentiellen Quelle“ (Munteano)¹⁰⁰. Die Lehre vom Daseinsgefühl ist ein Spätprodukt der Rousseauschen Philosophie, eine Altersweisheit, und nicht lösbar von dem bitteren Erlebnis der Vereinsamung.

13. Nur so verstehen wir die existentielle Frage, die den alten Rousseau beschäftigt: wie sein liebeleeres Herz doch am Sein fühlend teilhaben könne. Sein Ich, obwohl sich selbst genügend „wie Gott“, ist darum doch nicht in sich verschlossen, sondern weit geöffnet, freilich nicht der Welt als einer gegenständlichen und rational geordneten, wie es die Welt ist, die die rationale Theologie des „Glaubensbekenntnisses“ voraussetzt, sondern als einer Flut von Impressionen. Nur so können die Natureindrücke, die das Daseinsgefühl auslösen, mit den Gemütszuständen des Ich verschmelzen. So gilt also auch hier Julies Behauptung, daß das Glück auf einem Zusammenwirken von äußerer Situation und innerer Empfänglichkeit beruhe (vgl. S. 250). Damit freilich Natureindruck und Daseinsfreude derart zusammenstimmen, muß im Natureindruck ein Minimum an objektiver Eigenständigkeit mit einem Maximum an subjektiver Wohlgefälligkeit vereint sein. Auch muß er von einer gewissen Stetigkeit sein, weil ja das Glück des Daseinsgefühles im Unterschied zu den flüchtigen Glückserlebnissen ein Gefühlszustand sein soll.

Nun erfüllt von den möglichen visuellen Natureindrücken offenbar der Anblick des bloßen Himmels und Wassers am vollkommensten die geforderten Bedingungen. Eben dies Naturerlebnis schildert denn auch Rousseau in der 5. Promenade, und es ist seitdem, wenn ich so sagen darf, als der klassische Fall der Naturträumerei in das ständige Repertoire der Naturlyrik eingegangen. Kommt als akustischer Eindruck noch das monotone Gemurmeln der Wellen hinzu, dann haben wir ein Optimum an Verschmelzung von Daseins- und Naturerlebnis. Die 5. Promenade bringt, bis in die Melodie ihrer Sprache, diese Stimmung eines sinnlich-innerlichen Wohlbefindens zum Ausdruck.

„Während man noch bei Tische saß, stahl ich mich bereits davon, warf mich in einen Kahn und ruderte, wenn das Wasser still war, allein auf den See hinaus; lang ausgestreckt

¹⁰⁰ (82) p.167.

auf dem Grunde des Bootes, blickte ich in den Himmel und ließ mich treiben, oft viele Stunden lang, in tausend unbestimmte, entzückende Träumereien verloren, die zwar keinen festen Gegenstand hatten, mir aber tausendmal köstlicher dünkten als alles, was ich je an Süßem von den sogenannten Freuden des Lebens gekostet hatte...

Wenn der Abend nahte, stieg ich von der Höhe der Insel herab und suchte am Ufer des Sees irgendwo ein verstecktes Plätzchen. Da setzte ich mich nieder und alsbald nahmen das Gemurmel der Wellen und die Bewegung des Wassers meine Sinne so gefangen, daß keine andere Regung in meiner Seele aufkommen konnte. So versank ich in eine süße Träumerei, bei der mich oft die Nacht überraschte, ohne daß ich ihr Nahen bemerkt hätte. Das Kommen und Gehen der Wellen, ihr nicht endendes, bald anschwellendes, bald abschwellendes Geplätscher drang unablässig an meine Ohren und Augen und trat an die Stelle der Gemütsbewegung, die meine Träumerei in mir ausgelöscht hatte, und genügte mir vollauf, um voller Lust mein Dasein zu fühlen, ohne daß ich mir die Mühe nahm nachzudenken. Von Zeit zu Zeit tauchte wohl ein schwacher und flüchtiger Gedanke in mir auf, etwa an die Unbeständigkeit aller irdischen Dinge, wofür ja der Anblick des Wassers mir ein Sinnbild bot; doch schwanden diese flüchtigen Eindrücke bald wieder im Gleichmaß der endlosen, wiegenden Bewegung, die, obwohl meine Seele nichts dazu tat, mich ganz gefangen nahm, so daß, wenn die Stunde und das verabredete Zeichen mich riefen, ich mich nur mit Gewalt losreißen konnte.“ *Rêv. V*; R. p. 79 u. 81—82.

Ich kann es mir nicht versagen, dem Leser auch den französischen Text des letzten Abschnittes zu bieten, damit er nicht nur die Schönheit dieser Sprache spüre, sondern deren „innere Bewegung“, ihren Rhythmus, der genau dem der wiegenden Wellen entspricht. Vgl. dazu insbesondere *Osmont*, der u. a. zeigt, wie sehr diese Prosa in eine Poesie freier Rhythmen übergeht, (83) p. 95 ff.

Quand le soir approchait, je descendais des cimes de l'île et j'allais volontiers m'asseoir au bord du lac, sur la grève, dans quelque asile caché; là le bruit des vagues et l'agitation de l'eau, fixant mes sens et chassant de mon âme toute autre agitation, la plongeaient dans une rêverie délicieuse où la nuit me surprenait souvent sans que je m'en fusse aperçu. Le flux et reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par intervalles, frappant sans relâche mon oreille et mes yeux, suppléaient aux mouvements internes que la rêverie éteignait en moi, et suffisaient pour me faire sentir avec plaisir mon existence, sans prendre la peine de penser. De temps à autre naissait quelque faible et courte réflexion sur l'instabilité des choses de ce monde dont la surface des eaux m'offrait l'image: mais bientôt ces impressions légères s'effaçaient dans l'uniformité du mouvement continu qui me berçait, et qui sans aucun concours actif de mon âme ne laissait pas de m'attacher au point qu'appelé par l'heure et par le signal convenu, je ne pouvais m'arracher de là sans efforts.

14. Wer nun freilich meint, dies sei doch nur der dichterisch erhöhte Ausdruck eines allgemein verbreiteten und längst banal gewordenen Erlebnisses, von dem seit einem Jahrhundert jeder Durchschnittspubertierende zu berichten wisse, dem wäre zu antworten, daß man es eben nicht von der seelischen Situation des alten Rousseau loslösen kann, durch die es erst seine tiefere Bedeutung erhält. Ausgelöscht in ihm alle Liebe, alle Hoffnungen und alle Befürchtungen, mit denen er wie jeder normale Mensch an die Welt gebunden war, abgeschlossen für ihn die große Gedankenarbeit und erstorben die glühenden Gefühle und seligen Phantasien, die seinem Leben Reichtum und Größe gaben: was blieb ihm eigentlich noch vom Dasein? „Aber ich, losgelöst von ihnen und von allem, was bin ich?“¹⁰¹ Das Sein des Ich,

¹⁰¹ *Rêv. I*, R. p. 7.

und zwar als erlebtes Dasein¹⁰², ist angesichts seiner radikalen Entleerung in Frage gestellt. Hinter der Idylle der Petersinsel, wie sie die 5. Promenade beschreibt, steht die Nähe des Todes, der Schatten des Nichts. Vernichtung nicht nur seines Lebens, sondern — was schwerer wiegt — seines Werkes, seines Rufes. Man denke an den ersten Ausbruch dieser Angst, als in ihm bei der Verzögerung der Drucklegung des *Émile* der Verdacht aufstieg, die Jesuiten hätten sich des Manuskriptes bemächtigt! Man stelle sich den alten Mann vor, wie er vergeblich das Manuskript der *Dialogues* auf den Altar von Notre Dame niederlegen will und nun durch die Straßen von Paris irrt und Flugblätter in eigener Sache verteilt! Eine der hinterlassenen „*cartes à jouer*“, die zu den *Rêveries* gehören, zeigt uns, wie diese Angst schließlich in Resignation umschlug, eine Resignation, die aber fast noch trostloser ist als diese Angst. „Alles beweist mir und überzeugt mich, daß die Vorsehung sich nicht im geringsten um die Meinung der Welt kümmert, um gar nichts, was den Ruf eines Menschen ausmacht, daß sie es vielmehr gänzlich dem Zufall und den anderen Menschen überläßt, was von einem Menschen nach seinem Tode hinieden bleibt.“¹⁰³ Dieser, wenn ich so sagen darf, „bürgerliche“ Tod, den Rousseau vor sich sieht, ohne Hoffnung, daß je nach seinem Tode sein Werk oder die Stimme eines Freundes von ihm zeugen werden: das ist die innere Situation der *Rêveries*.

Auf diese Situation und nur auf sie antwortet Rousseau mit seiner These vom Daseinsgefühl. Sie besagt, daß die eigentliche Existenz des Ich unabhängig ist von allen Lebensinhalten, die sie zu bilden scheinen: *le sentiment de l'existence dépourillé de toute autre affection*. Es gibt danach also so etwas wie eine „bloße“, eine nackte Existenz, und gerade sie soll nicht nur die Grundlage, sondern sogar den höchsten Wert unseres Daseins ausmachen! Das ist eine Paradoxie von unerhörter Kühnheit, vergleichbar nur der ihr konträren, der christlichen Lehre von der Beseligung des Sünders. „*O felix culpa*“: dem entspricht genau Rousseaus Preis der „seligen Verlassenheit“! Die dabei erfahrene Verwandlung von Schmerz in Lust: das ist das Evangelium des Daseinsgefühls.

Aus der Paradoxie dieser Verwandlung heraus ist auch jene Behauptung zu verstehen, in der man, sehr zu Unrecht, eine „Apotheose des Ich“ gesehen hat: man genüge sich in diesem Zustand „wie Gott“. (*Rêv. V*; R. p. 84.) „Man kann mir weder Gutes noch Böses mehr zufügen; ich habe auf dieser Welt nichts mehr zu hoffen, nichts mehr zu fürchten, und so ruhe ich sicher in diesem tiefsten Abgrunde, ein armer, unglücklicher Sterblicher und doch unbewegt (*impassible*) wie Gott selbst.“ *Rêv. I*; R. p. 13. Wozu schließlich noch ein Zitat aus *Émile et Sophie* hinzuzunehmen wäre: „Welches fühlende Wesen könnte stets ohne Leidenschaften, ohne Bindungen (*attachements*) leben? Das wäre kein Mensch: es wäre ein Tier, oder es wäre ein Gott.“ H. III, 2 (vgl. S. 253). Der Sinn dieser Worte wird weiter erhellt durch einen Satz des *Émile*, der im Zusammen-

¹⁰² ... une existence éprouvée, Burgelin (24) p. 133.

¹⁰³ R. p. 174.

hang mit der Theorie der affection steht: sie erwächst, so führt Rousseau dort aus, aus dem Ergänzungsbedürfnis, also der Schwäche des Menschen (vgl. S. 352). „Jede Herzensbindung ist ein Zeichen von Ungenüge: hätten wir kein inneres Bedürfnis nach Mitmenschen, so hätten wir keinen Grund, uns mit ihnen einzulassen. So wächst aus unserer Schwachheit unser zerbrechliches Glück. Ein wahrhaft glückliches Wesen ist ein einsames Wesen: Gott allein genießt ein absolutes Glück. Aber wer von uns kann sich ein solches Glück vorstellen? Wenn ein unvollkommenes Wesen wie wir sich selbst genügen würde, worin bestünde denn, nach unserer Meinung, sein Glück? Es wäre allein, also wäre es elend! Denn wir können nicht begreifen, wie derjenige, der keines Wesens bedarf, lieben kann, und wir begreifen nicht, daß wer nicht liebt, glücklich sein kann.“ Em. IV, p. 191. Hier, wo er von der Bildung des Gefühls und der Liebe handelt, gesteht also Rousseau, daß das „absolute“ Glück Gottes für uns ein unmenschliches und unbegreifliches ist; er gesteht, daß für uns Lieben und Glücklichein ohne Liebe- und Unglücklichein zusammenfallen; er gesteht, daß sich der Mensch mit dem „zerbrechlichen Glück“ der Liebe bescheiden müsse — und der Erzieher erzieht ja den jungen Emil zu nichts anderem als zu diesem „zerbrechlichen Glück“! Von da aus betrachtet erscheint die Behauptung, das Daseinserlebnis des einsamen und liebeleeren Ich sei allein das wahre Glück, absurd. Aber die *Rêveries* lassen ja auch keinen Zweifel an der Paradoxie dieser Behauptung: *tranquille au fond de l'abîme, pauvre mortel infortuné, mais impassible comme Dieu même*. Das klingt nun wirklich nicht nach Selbstvergottung, sondern ist die genaue Umschreibung des „Wunders“, das Rousseau erfahren zu haben glaubt: Das Glück des Daseins im Abgrund der Verlassenheit.

15. Wir haben die These vom „Daseinsgefühl“ ein Bekenntnis zum anthropologischen Sensualismus genannt und sie in Gegensatz gestellt zur intransigenten „Anthropologie von oben her“. Aber wir müssen nun diese Behauptung einschränken. Es wäre ja auch recht verwunderlich, wenn der alte Rousseau, der in den *Rêveries* sich ausdrücklich zu den Lehren seines „Glaubensbekenntnisses“ bekennt, mit der These vom Glück des Daseinsgefühls dem zentralen Dogma dieses Bekenntnisses, dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, widerspräche. Die für das „Glaubensbekenntnis“ und Rousseaus gesamten anthropologischen Dualismus charakteristische schroffe Gegenüberstellung von Leib und Seele findet sich auch in den *Rêveries* und gerade im Zusammenhang mit dem Geständnis der radikalen Isolierung des Ich: „In dieser Untätigkeit des Leibes (hervorgerufen durch den Abbruch aller Beziehungen zu den Mitmenschen) ist meine Seele noch immer aktiv“, heißt es in der 1. Promenade; „sie erzeugt noch Gefühle, Gedanken, ja ihr inneres und moralisches Leben scheint durch den Verlust aller irdischen und zeitlichen Interessen nur gewachsen zu sein. Mein Leib ist für mich nur noch eine Last und ich suche mich davon so weit wie möglich zu befreien.“^{103a} Worte, die der savoyische Vikar gesprochen haben könnte — aber wie stimmen sie zu dem Lobe der sinnlichen Existenz, wovon die 5. Promenade handelt?

Nun, sie haben auch dort eine genaue und erstaunliche Entsprechung. „Das Gefühl zu sein ist für sich selbst ein so kostbares Erlebnis von Zufriedenheit und Frieden, daß es allein hinreichte, dieses Leben lieb und teuer

^{103a} Rêv. I, R. p. 15.

zu machen“ — soweit das Zitat auf S. 256, der Satz aber geht folgendermaßen weiter: „jedenfalls demjenigen, der alle sinnlichen und irdischen Eindrücke von sich fernzuhalten verstünde, welche uns unaufhörlich von ihm (dem Gefühl des Daseins!) abziehen und seine Seligkeit hienieden stören“ (qui saurait écarter toutes les impressions sensuelles (!) et terrestres).“ Nun scheint es mir nicht zweifelhaft, daß Rousseau beidemale mit dem Wort „terrestre“ (intérêt terrestre: 1. Prom.; impressions terrestres: 5. Promenade) die gesellschaftlichen Interessen und Eindrücke meint, die das Ich von sich selbst und dem Genuß des eigenen Daseins abziehen. Aber wir dürfen doch wohl auch an jene Unterscheidung von „Vorstellung“ und „Gefühl“ innerhalb der *sensation* denken, von der wir (S. 256 f.) gehandelt haben: je mehr meine Aufmerksamkeit auf die sichtbaren Dinge der Welt gerichtet ist, desto äußerlicher, zerstreuter ist mein Seelenzustand; anders gesagt: desto mehr herrscht die Leiblichkeit vor. Je mehr ich dagegen in der eigenen lustvollen Sinnesempfindung aufgehe, desto innerlicher und gesammelter ist mein Seelenzustand, oder desto mehr herrscht die Seele vor. Von hier aus führt also ein gerader Weg vom sinnlichen Erlebnis des eigenen Daseins zum Glauben an die jenseitige Seligkeit. Auch sie, so werden wir sehen (S. 520), besteht für Rousseau vor allem im ungetrübten Genuße des eigenen Seins. Darum widerspricht auch die Erwartung des künftigen Lebens nicht dem Genuß der Gegenwart, die Rousseau hier wie sonst predigt. Im Gegenteil: wie die Erfahrung des nunc aeternum im Daseinsgefühl den Verlust aller gegenständlichen Erwartungen voraussetzt, so geht ja auch mit der Erwartung des künftigen Lebens eine radikale Entwertung aller irdischen Erwartungen Hand in Hand. Insofern fügt sich diese dem Sensualismus abgewonnene Lehre vom Glück des sinnlichen Daseinsgefühls bruchlos in die christliche Lehre von der Hoffnung ein — ein vielleicht etwas absonderlich erscheinendes, aber der Tiefe nicht entbehrendes Beispiel von Rousseaus großer Kraft zur Synthese!

Es scheint mir daher auch eine völlige Verkennung, wenn man, wie dies neuere Rousseauinterpreten getan haben, im „Daseinsgefühl“ so etwas wie ein Aufgehen des Ich im allgemeinen und unpersönlichen Sein und also eine Überwindung des Rousseauschen Subjektivismus zu sehen glaubt¹⁰⁴. Was zu dieser Deutung den Anlaß gegeben hat, ist die allerdings unbestreitbare und von uns stark unterstrichene Tatsache, daß sich die „Träumerei“ des Daseinsgefühls durch ihre Inhaltslosigkeit von allen ichbetonten Tag-

¹⁰⁴ So vor allem Munteano: Ce fut enfin la dernière étape, le retour à la source, là où le sentiment de *son* existence se fond dans le sentiment de l'existence tout court. Si le moi perd son identité temporelle, c'est pour en retrouver une cosmique... (82) p. 168 Raymond drückt sich wesentlich vorsichtiger aus, aber auch er sieht hier Rousseau mit Novalis, Baudelaire und anderen auf dem Wege „zu einer Region, wo sich das Ich verliert“ R. p. XXXI.

träumen, von denen uns Rousseau sonst gern berichtet, unterscheidet. Eben das gehört zu jener „Entleerung“ des Daseins, von der wir gesprochen haben¹⁰⁵. Aber eben damit ist der Träumer gerade auf sich selbst verwiesen: *être moi et à moi*¹⁰⁶, das ist der Refrain aller Betrachtungen der *Rêveries*. Die 5. Promenade macht davon keine Ausnahme, sondern stellt vielmehr den Gipfelpunkt dieser Reduzierung dar.

Es gibt m. W. nur eine einzige Stelle im Werk Rousseaus, wo er tatsächlich von einem solchen Verschwimmen der eigenen Existenz in das Sein schlechthin spricht: ich meine die Beschreibung, wie er nach einem schweren Sturz aus einer tiefen Ohnmacht erwacht (2. Prom.).

„Die Nacht brach herein. Ich sah den Himmel, einige Sterne und ein wenig Grün. Diese erste Empfindung war voller Süßigkeit. Nur in ihr hatte ich ein Gefühl meiner selbst. Ich wurde in diesem Augenblick gewissermaßen neu zum Leben geboren und es schien mir, als füllte ich mit meinem schwerelosen Dasein alle Gegenstände, die ich um mich erblickte. Ganz dem Augenblick hingegeben, erinnerte ich mich an nichts; ich hatte keinen klar umrissenen Begriff meiner Person, nicht die geringste Vorstellung von dem, was mir zugestoßen war; ich wußte nicht, wer ich war und wo ich war; ich fühlte keinen Schmerz, keine Furcht, keine Besorgnis. Ich sah mein Blut fließen, als ob ich einen Bach fließen sähe, ohne daß mir der Gedanke gekommen wäre, dies Blut gehöre mir. Ich fühlte in meinem ganzen Wesen eine beglückende Ruhe, die, so oft ich mich ihrer erinnere, mir ganz unvergleichbar scheint allen wohlbekanntem Lusterlebnissen eines tätigen Menschen.“ *Rêv. II*; R. p. 23.

Die Verwandtschaft zu dem Erlebnis der 5. Promenade ist unverkennbar: die Reduzierung des Bewußtseins auf die Sinnesempfindung, deren Unbestimmtheit, die Passivität des Ich, das Aufgehen im Augenblick, die Unterscheidung von allen bekannten einzelnen Lusterlebnissen. Aber diese Verwandtschaft kann doch über den tiefgehenden Unterschied nicht hinwegtäuschen: es handelt sich hier nicht um einen Dauerzustand, sondern um den flüchtigen Übergang aus der Bewußtlosigkeit zum Bewußtsein, und das Ich, das sich dort gerade in der Sinnesempfindung aufs kräftigste selbst erfährt, ist noch wie ausgelöscht; hier „verschwimmt das Gefühl seiner Existenz“, wie Munteano sagt, „mit dem Gefühl der Existenz schlechthin“. Ein solches Erlebnis der Depersonalisierung aber steht in diametralem Gegensatz zu Rousseaus eigenstem philosophischen Anliegen. Es bleibt daher dieser an sich so tief sinnige Bericht ein Fremdkörper in Rousseaus Werk, während von dem Erlebnis des Daseinsgefühls, wie es die 5. Promenade beschreibt, zahlreiche Linien zu den großen Themen seiner Philosophie und Pädagogik führen. Ich erinnere nur an den Zentralbegriff seiner moralischen und religiösen Überzeugungen, an den des Gewissens, der mit irgendeiner Philosophie der Entpersönlichung sich schlechterdings nicht verträgt, sehr wohl aber mit dem Erlebnis meiner nur mir eigenen unvertauschbaren Existenz. Denn die Rückbesinnung des in der Welt sich verlierenden Ich auf sich selbst — *ce retour sur nous-mêmes*¹⁰⁷ —, das ist der gemeinsame Nenner der Rousseauschen Lehre vom Gewissen und vom Daseinsgefühl. „Es will mir scheinen, als hätte ich die Süßigkeit des Daseins am meisten gekostet, als hätte ich wirklich mehr gelebt, wenn durch das Schicksal meine Gefühle sozusagen um mein Herz zusammengedrängt wurden und nicht nach außen flattern konnten, um sich in all den Gegenständen

¹⁰⁵ Vgl. auch die folgende Charakterisierung seines Zustandes: „Eingeschränkt auf mich selbst, so ernähre ich mich allerdings aus meiner eigenen Substanz, aber sie erschöpft sich nicht und ich genüge mir selbst, obwohl ich sozusagen leer wiederkäme und meine vertrocknete Einbildungskraft und meine erloschenen Gedanken meinem Herzen keine Nahrung mehr bieten ... *Rêv. VIII*; R. p. 126.

¹⁰⁶ *Rêv. II*; R. p. 18.

¹⁰⁷ *Rêv. VIII*; R. p. 127.

zu verflüchtigen, durch die man zwar in den Augen der Menschen an Wert gewinnt, die aber doch an sich selbst wertlos sind, obwohl sie die einzige Beschäftigung der Menschen bilden, die man die glücklichen zu nennen pflegt.“ p. 124.

16. Schauen wir von hier zurück auf die verschiedenen Themen, die wir in der Darstellung von Rousseaus anthropologischem Dualismus behandelt haben, dann erkennen wir, daß dieser „Dualismus“ in Wahrheit den Versuch einer großen Synthese darstellt. Gewiß, im Kampf mit dem sensualistischen und materialistischen Monismus kam es Rousseau zunächst einmal darauf an, Unterschied und Spannung der beiden Daseinsprinzipien herauszustellen. Aber seiner ganzen Denkweise nach konnte er bei einer solchen Konfrontierung nicht stehenbleiben. Auf Schritt und Tritt beobachteten wir denn auch seine Versuche, die innere Verbindung der konträren Daseinsformen aufzuzeigen. Ich erinnere an die Gemeinsamkeit der beiden Daseinsformen im „Cogito“ als dem Ausgangspunkt sowohl des anthropologischen Sensualismus wie des anthropologischen Idealismus. Ich erinnere an die eigentümliche Verflechtung der beiden scheinbar sich ausschließenden Ideen der *bonté* und *vertu*: ihre gemeinsame Grundlage in der „Natur“ als dem eingewurzelteten Bedürfnis der menschlichen Seele, dem „Interesse“ (S. 218 ff.), sowie an ihre eigentümliche Durchdringung im Phänomen des Schuldgefühls (vgl. S. 216 f.). Ich erinnere endlich an all das, was wir in diesem Kapitel über Rousseaus Idee der „Weisheit“ gesagt haben, welche ja von vornherein auf eine Synthese von „Güte“ und „Tugend“, von Sinnlichkeit und Geistigkeit abzielt. Wie Rousseau hier, sei es in seiner Lehre vom Geschmack, sei es in seiner Theorie des Daseinsgefühls, gerade das sinnliche Element aufs kräftigste zur Geltung bringt, aber doch nur, um in ihm die intimste seelische Existenz darzustellen, deren der Mensch fähig ist, das ist ein besonders überzeugender Ausdruck jener Synthese zwischen den beiden feindlichen Menschenbildern, mit denen er sich auseinanderzusetzen hatte. Gewiß, Rousseau hat kein ausgeformtes System dieser Synthese entwickelt, und das Beste und Tiefste, was er darüber gesagt hat, findet sich gerade in den poetischen Partien seines Werkes, wie den „Solitaires“ und den „Rêveries“, aber es wäre zu fragen, ob überhaupt ein solches Lebensanliegen sich in die Form einer philosophischen Systematik zwingen läßt, ohne dabei seine Lebendigkeit zu verlieren. Rousseau jedenfalls erschien eine abstrakte Systematik überflüssig, wenn er durch seine lebensnahen psychologischen und moralischen Analysen genügend zu überzeugen vermochte. Aber den Willen zum System, das, was ich eingangs die „innere“ Systematik seiner Philosophie nannte, sehen wir fortgesetzt am Werke. Überall ist er bemüht, die kontrastierenden Phänomene der menschlichen Existenz zusammen zu

¹⁰⁸ *ibid.* p. 124.

sehen und zusammenzufassen zu einem umfassenden Bilde der ganzen menschlichen Existenz, worin deren primitive Wurzeln ebensowenig unterschlagen werden wie ihre sublimsten Gipfel. Möchte man aber diese Synthese in ein einziges Begriffswort fassen, so scheint mir am treffendsten, ganz schlicht von einer „Philosophie des Glückes“ zu sprechen. Jedenfalls bildet die Idee des wahren Glückes den Schlüssel zu fast allen Einzelthemen, die Rousseau beschäftigten, ob sie kulturphilosophischer oder pädagogischer, psychologischer oder moralischer, politischer oder theologischer Art waren. In dem Sinne ist sein ganzes Werk nichts als eine einzige „Anweisung zum glücklichen Leben“.

Dritter Teil

KINDHEIT UND JUGENDZEIT

DIE REIFE DER KINDHEIT

1. Rousseau ist der Entdecker der Kindheit, ihrer Eigenart und ihres Eigenrechtes. Darin sieht man allgemein seine große Bedeutung für die Pädagogik. Im scharfen Gegensatz zu der Meinung, die Kindheit sei nur eine Vorbereitungszeit auf das Leben, vertritt er die Anschauung, daß die Kindheit ihren Wert in sich selber trage. Bekannt und oft zitiert sind die Worte über die „barbarische“ Erziehung, die die Gegenwart einer unbekannteren Zukunft opfere, die damit beginne, das Kind seines natürlichen Glückes zu berauben, um ihm ein vermeintliches späteres Glück zu bereiten, von dem man noch nicht einmal wisse, ob es es erleben wird¹. Rousseau rühmt am Ende des 2. und 3. Buches des „Émile“, daß der Knabe seine Fortschritte nicht mit seinem gegenwärtigen Glück erkaufen müssen; Emil war bis zu seinem fünfzehnten Jahre zufrieden, glücklich und frei². Noch entschiedener stellt Julie in der Erziehung ihrer Kinder deren augenblickliches Glück in den Vordergrund. Ihre Kinder glücklich zu wissen, ist das Prinzip ihrer Erziehung. „Es war das erste Herzensgelöbniß in dem Augenblick, da ich den süßen Namen Mutter trug, und alle Mühe und Sorge meiner Tage ist darauf gerichtet, dies Gelübde zu erfüllen. Als ich zum erstenmal meinen ältesten Sohn im Arm hielt, dachte ich daran, daß die Kindheit fast ein Viertel der längsten Leben ausmacht, daß man selten die drei anderen erreicht und daß es eine recht grausame Vorsorge ist, dieses erste Viertel des Lebens unglücklich zu machen, um das Glück der übrigen zu sichern, die zudem vielleicht niemals kommen werden.“³

¹ Que faut-il donc penser de cette éducation barbare qui sacrifie le présent à un avenir incertain, qui charge un enfant de chaînes de toute espèce, et commence par le rendre misérable pour lui préparer au loin je ne sais quel prétendu bonheur dont il est à croire qu'il ne jouira jamais? Ém. II, p. 45.

² Il a vécu content, heureux et libre, autant que la nature l'a permis. Trouvez-vous qu'un enfant ainsi parvenu à sa quinzième année ait perdu les précédentes? Ém. III, p. 180.

³ N.H. V, III; M. IV, 74—75. La mère veut que son enfant soit heureux, qu'il le soit dès à présent. En cela elle a raison ... Ém. I, p. 4.

Es ist bekannt, wie Schleiermacher diese Fragestellung aufgenommen hat: „Darf man einen Moment dem andern aufopfern?“⁴ Aber schon diese allgemeinere Formulierung zeigt, daß damit aus der Frage nach dem spezifischen Sinn der Kindheit das allgemeine Problem des Verhältnisses von Gegenwart und Zukunft überhaupt geworden ist. „So wie jeder Lebensabschnitt doch ein natürlicher Teil des Lebens für sich ist und seinen bestimmten Charakter hat: so soll auch jeder in diesem seinem eigentümlichen Charakter genossen und nicht bloß als Mittel für einen späteren Abschnitt angesehen werden.“⁵ Man hat auch an das berühmte Wort Rankes erinnert, daß jede historische Epoche „unmittelbar zu Gott“ sei und dieses Wort auf Rousseaus These vom Eigenrecht der Kindheit angewandt⁶. Aber das Wesentliche geht in dieser Fragestellung gerade verloren. Denn es handelt sich für Rousseau nicht so sehr um die allgemeine Zeitlichkeit des menschlichen Daseins als um das Verhältnis der kindlichen und der erwachsenen Existenz. „Jedes Alter, jeder Lebenszustand hat seine ihm gemäße Vollkommenheit, seine Art von Reife, die nur ihm eigen ist. Wir haben oft von einem „gemachten Mann“ sprechen hören; aber betrachten wir einmal ein „gemachtes Kind“ (un enfant fait): dieser Anblick wird wohl für uns neu sein, aber nicht weniger erfreulich“⁷. Die „Reife“ der Kindheit ist nicht der Anfangs-, sondern der Kulminationspunkt der kindlichen Entwicklung; die vorhergehende Zeit ist daher nur Vorbereitungszeit, und so kehrt das Problem von Gegenwart und Zukunft (als Mittel und Ziel) hier innerhalb der Kindheit wieder, als ein eigener Reifungsprozeß, der mit etwa 12 Jahren abgeschlossen ist. In bezug auf diesen Reifungsprozeß sagt Rousseau am Ende des 2. Buches: Emil „ist zur Reife der Kindheit gelangt, er hat das Leben eines Kindes gelebt, er hat seine Vervollkommnung nicht durch sein Glück erkaufte; im Gegenteil, beide haben zusammengewirkt“⁸. Rousseau sieht hier also nicht wie Schleiermacher eine schwer lösbare Spannung, sondern eine vollständige Übereinstimmung: denn das Kind zu seiner kindgemäßen Reife führen, das heißt ja nicht, einen Moment seines Daseins einem andern opfern, sondern heißt, es zum Genusse seines kindlichen Daseins befähigen.

⁴ Schleiermacher verweist dabei ebenfalls auf die Möglichkeit, daß die Kinder vorzeitig sterben: „Erziehungslehre“, hrsg. von C. Platz, 1849, p.73. Über das Verhältnis Schleiermachers zu Rousseau vgl. A. Strobels, Die Pädagogik Schleiermachers und Rousseaus, 1928 (Nr. 105); dazu kritisch Buck (124) p.94.

⁵ A.a.O. p.317.

⁶ „Der Erzieher soll (so meint Rousseau) für das Recht des erfüllten Augenblicks, für die eigene Daseinsform des Kindesalters, die eigene Stellung zur Welt und für die eigene Reife und Schönheit und den Eigenwert der kindlichen Lebensstufe eintreten. Es handelt sich um das ‚Unmittelbar zu Gott sein‘ des Kindes und der Kindheit.“ Weniger, Die Autonomie der Pädagogik (1929), in: „Die Eigenständigkeit der Erziehung“, p. 80.

⁷ Ém. II, p. 130.

⁸ Ém. II, p.134.

Die Entwicklung, die Rousseau im *Émile* schildert, ist daher eine völlig andere als die, die Schleiermacher im Auge hat, welcher die Erziehung als fortschreitende Eingliederung in die Erwachsenengesellschaft versteht. In einer solchen Erziehung nähert sich das Kind Schritt für Schritt der Erwachsenenexistenz; bei Rousseau dagegen baut es sich gerade Zug für Zug seine eigene Lebenswelt und entfernt sich eher von den Erwachsenen als daß es sich ihnen nähert. Entwicklung bedeutet hier ein Fortschreiten von Abhängigkeit zu Unabhängigkeit, also Erwerb der Freiheit. Dieses Fortschreiten soll daher der Erzieher nicht zurückhalten, sondern beschleunigen und vom ersten Augenblick sich als Ziel setzen: „Bereitet von früh an die Herrschaft seiner Freiheit!“⁹

So ist denn auch das Glück der Kindheit für Rousseau nicht einfach eine Gabe, sondern ein Erwerb: es ist eben nicht das Glück des Umsorgt-, Geliebt- und Behütetwerdens — darin sieht Rousseau nur die Scheinbefriedigung der Verwöhnung —, sondern ein aktives, herbes und recht eigentlich männliches Glück. Und auch hier wieder sieht Rousseau den Genuß der Gegenwart und die Vorsorge für die Zukunft auf einer Linie: der in Freiheit sich tummelnde Knabe achtet vor dem Genuß seiner freien Tätigkeit die kleinen Schmerzen, die Beulen und Wunden gering, die er sich dabei zuzieht¹⁰; der Erzieher aber sieht in dem allen zugleich vorsorglich die Abhärtung, die ihn später vor größeren Leiden bewahren wird. „Ich mache sein Glück in der Gegenwart, indem ich ihn frei lasse; ich mache sein Glück in der Zukunft, indem ich ihn gegen die Übel wappne, die er ertragen muß.“¹¹

2. So steht also im Mittelpunkt der Erziehung das Problem der Stärke und Schwäche. Denn „Glück“ und „Stärke“, „Unglück“ und „Schwäche“ sind für Rousseau korrelative Begriffe. Glück und Unglück, so sagt er, bestehen in nichts anderem als dem Gleichgewicht oder dem Mißverhältnis unseres Begehrens und unseres Vermögens. Wer kann, was er will, und wer will, was er kann, ist glücklich. Dieses Gleichgewicht besitzt der „Wilde“ von Natur, weil seine Wünsche nicht seine leiblichen Bedürfnisse übersteigen und die Natur jedem Lebewesen die Kraft und Fähigkeit mitgegeben hat, sich selbst am Leben zu erhalten. Nur das kleine Kind macht eine Ausnahme; es ist natürlicherweise schwach und die Erwachsenen müssen daher mit ihren Kräften seine Schwäche ausgleichen. Aber das ist in den Augen Rousseaus nur ein kurzer Übergangszustand: sobald das Kind sich frei bewegen kann, kann es — die notwendige Pflege von seiten der Erwachsenen vorausgesetzt — seine wesentlichen Bedürfnisse selbst befriedigen.

⁹ *Ém.*I, p. 31.

¹⁰ La liberté que je donne à mon élève le dédommage amplement des légères incommodités aux quelles je l'expose. *Ém.* II, p. 54.

¹¹ *ibid.* p. 54.

Aber nun droht eine andere Gefahr: die Entstehung künstlicher Bedürfnisse, durch die auch das erstarkte Kind, ja der starke Mann wieder „schwach“ wird. Denn die „Phantasiebedürfnisse“ sind ihrem Wesen nach unermesslich und also unstillbar und machen daher den Menschen schwach und unglücklich. Von hier aus ergibt sich ein erstes Verständnis für den problematischen Begriff der „negativen“ Erziehung. Es gilt das Kind von dem Beispiel fernzuhalten, das ihm die gesellschaftliche Welt der Erwachsenen mit ihren Scheinbedürfnissen bietet: den Bedürfnissen, die letztlich alle auf dem „Vergleichen“ beruhen. Rousseau zeigt den Unterschied an einem anschaulichen Beispiel: dem Wettlauf¹². Ehrenpreise, ja der Begriff des Preises überhaupt entstammen der künstlichen Lebenshaltung der Erwachsenen, wo der Ehrgeiz Haupttriebfeder des Handelns ist; sie scheiden daher aus. „Emil betrachtet den Kuchen, den ich auf den Zielstein gelegt habe, nicht als Preis dafür, daß er gut gelaufen ist; er weiß nur, daß er dort eher ankommen muß als ein anderer, will er den Kuchen bekommen.“¹³ So nutzt Rousseau die natürliche Neigung der *gourmandise* als Motiv aus, denn sie ist echt kindlich und harmlos, zumal sie im späteren Alter von ernsteren Neigungen und Leidenschaften verdrängt wird. „In der Kindheit denkt man nur daran, was man ißt; in der Jugendzeit . . . hat man ganz andere Sorgen.“¹⁴

Aber die Gefahr, daß das Kind das natürliche Gleichgewicht zwischen seinem Wollen und seinem Können verfehlt, droht noch von einer ganz anderen Seite, nämlich gerade aus der Schwäche des Kindes selbst. „Wo gibt es auf der Welt ein elenderes Wesen, derart angewiesen auf seine Umgebung, derart des Mitleids, der Liebe, des Schutzes bedürftig wie ein Kind? Scheint es nicht, als ob aus diesem Grunde die Natur ihm als erste Sprache das Schreien und Weinen gegeben habe? Daß sie ihm ein so zartes Gesichtlein gegeben und einen so rührenden Ausdruck verliehen habe, daß ein jeder, der sich ihm nähert, an seiner Schwäche Anteil nimmt und sich beeilt, ihm zu helfen?“ Eben dieses kleine und hilflose Wesen aber kann zum Tyrannen der Erwachsenen werden, die ihm wohlwollen. „Was gibt es daher Empörenderes, was widerspricht mehr der Ordnung der Natur als ein machtsüchtiges und eigensinniges Kind, das allen befiehlt, das die Frechheit besitzt, den Ton eines Herrn denen gegenüber anzunehmen, die es nur sich selbst zu überlassen brauchten, um es dem Tode auszuliefern.“¹⁵ „Das erste Weinen des Kindes ist eine Bitte; gibt man nicht acht, so wird daraus alsbald ein Befehl. Anfangs lassen sich die Kinder helfen, schließlich lassen sie sich bedienen. So erwächst aus ihrer eigenen Schwäche, aus der zunächst das Gefühl der Abhängigkeit stammt, schließlich die Vorstellung ihrer Macht und Herrschaft.“¹⁶

¹² Vgl. Ém. II, p. 111—113.

¹³ *ibid.* p. 124.

¹⁴ *ibid.* p. 124.

¹⁵ N.H. V, III; M. IV, 76. Vgl. Ém. II, p. 55 f.

¹⁶ Ém. I, p. 35.

Man könnte dies die Dialektik der Abhängigkeit nennen und an Hegels berühmte Darstellung des dialektischen Verhältnisses von Herrn und Sklaven denken. Genau diese Abhängigkeit und also Schwäche dessen, der bedient wird, hat Rousseau im Auge, wenn er die Lage des gesellschaftlichen Menschen mit der des kleinen Kindes vergleicht. „Die Kinder besitzen selbst im Naturzustande nur eine unvollkommene Freiheit, derjenigen vergleichbar, deren sich die Menschen im Gesellschaftszustande erfreuen. Weil ein jeder von uns die anderen nicht mehr entbehren kann, ist er in dieser Hinsicht schwach und elend geworden. Wir waren geschaffen, Männer zu sein; die Gesetze und die Gesellschaft haben uns in den Kindheitszustand zurückgeworfen. Die Reichen, die Großen, die Könige, sie alle sind nichts als Kinder; sie sehen, wie man sich bemüht, ihnen ihr Elend zu erleichtern, und schöpfen daraus eine kindische Eitelkeit; sie sind stolz auf die Fürsorge, die man ihnen nicht zuwenden würde, wären sie wirkliche Männer.“¹⁷

3. Es gibt zwei Gegenmittel gegen die Versuchung, die aus der Schwäche kommt: die Schwäche anerkennen und sie überwinden. Beide spielen in der Erziehung Emils eine wichtige Rolle. Das Kind soll seine Schwäche einsehen, nicht damit es demütig und bescheiden werde, sondern damit es nicht sich selbst etwas vorlügt. Nur im selbständigen Handeln mit und an den Dingen erfährt das Kind seine Abhängigkeit von ihnen (*la dépendance des choses*)¹⁸ und die Grenzen seiner eigenen Kräfte. „Gibt es etwas Törichteres als ein Kind, das stets im Zimmer und unter den Augen seiner Mutter aufgewachsen ist, und das beispielsweise so wenig von Gewicht und Widerstand der Dinge weiß, daß es einen großen Baum ausreißen und einen Felsblock aufheben möchte? Als ich das erstemal aus der Stadt Genf herauskam, versuchte ich einem galoppierenden Pferde nachzulaufen und warf Steine nach dem Berge Salève, der zwei Meilen von mir entfernt war; ich war der Spott aller Dorfkinder, war ein regelrechter Idiot für sie.“¹⁹ Aus diesem Grunde scheint es Rousseau wichtig, daß der Knabe so rasch wie möglich sich von dem Schutze der Erwachsenen freimacht. Da nun vor allem die Angst ihn in diesem Schutze zurückhält, gilt es die kindliche Ängstlichkeit von früh an zu bekämpfen, bzw. ihrem Aufkommen vorzubeugen: nur ein furchtloses

¹⁷ Ém. II, p. 52. Hierzu ein Wort von Montessori: „Wir halten uns oft für unabhängig, nur weil kein anderer uns befiehlt und wir selbst anderen befehlen; aber der Herr, der einen Diener zu Hilfe rufen muß, ist in der Tat unselbständig aus eigener Minderwertigkeit. Dem Lahmen, der auf Grund einer pathologischen Tatsache sich nicht ausziehen kann, und dem Fürsten, der sich auf Grund einer sozialen Tatsache nicht ausziehen darf, ist in Wirklichkeit derselbe Zustand aufgefordert.“ Selbsttätige Erziehung im frühen Kindesalter, 1913, p. 92.

¹⁸ Maintenez l'enfance dans la seule *dépendance des choses*. Ém. II, p. 53.

¹⁹ *ibid.* p. 94.

Kind wird ein selbständiges Kind. Und da diese Ängstlichkeit vorwiegend der Einbildungskraft entspringt, muß der Erzieher deren Macht auszuschalten suchen; das geschieht z. B. durch Gewöhnung. Die Gewohnheit tötet die Phantasie²⁰. Schon das Kleinkind soll man daher an den Anblick von Tieren gewöhnen, die, weil selten und von bizarrer Form, ihm später Furcht einflößen können wie Spinnen, Kröten, Schlangen, Krebse²¹. Im übrigen verschmäht es Rousseau nicht, um die Angst zu bekämpfen, an das erwachende Ehrgefühl des Knaben zu appellieren. Er erzählt an dieser Stelle ein Erlebnis aus seiner eigenen Kindheit. Pastor Lambercier hatte ihm eines Abends den Auftrag gegeben, die Bibel vom Altar der Dorfkirche zu holen. Die Unheimlichkeit des nächtlichen Kirchenraumes jagt den Knaben in die Flucht; er wagt aus Angst nicht in die dunkle Kirche und aus Scham nicht ins Pfarrhaus zurückzukehren, bis er merkt, daß der Pfarrer sich anschickt ihn zu holen. „In diesem Augenblick wichen alle meine Ängste vor der einen, man könnte mich auf meiner Flucht überraschen; ich laufe, ich fliege zur Kirche.“ Er holt die Bibel, wirft sie auf den Schreibtisch des Pfarrers, „außer mir zwar, aber bebend vor innerer Befriedigung“²². So erwächst aus jeder überwundenen Angst und aus jeder gelungenen selbständigen Handlung das Selbstgefühl des Knaben, das nun kein imaginäres mehr ist, sondern ein erprobtes und berechtigtes. Die Emanzipation von dem Schutze und der Hilfe der Erwachsenen wird zum leidenschaftlich ersehnten und erstrebten Ziele. „Weil es eure Dienste als eine Art Demütigung (!) empfindet, lechzt es nach dem Augenblick, wo es ihrer nicht mehr bedarf, wo es die Ehre (!) hat, sich selbst zu bedienen.“²³

Man wundert sich vielleicht, daß Rousseau das Streben des Knaben nach Selbständigkeit derart mit seinem Ehrgefühl verknüpft. Aber in der Ehre oder Beschämung, um die es sich hier handelt, liegt ja nicht das leiseste Moment des „Vergleichens“ und gesellschaftlichen Ehrgeizes, und insofern entspringt ein solches Selbstvertrauen und Selbstbewußtsein der „absoluten“ Selbstliebe und nicht der „relativen“ Eigenliebe.

Damit sind wir schon bei dem zweiten Mittel angelangt, mit dem Emil vor der Gefahr der kindlichen Schwäche bewahrt werden soll: der Entwicklung seiner „Stärke“, d. h. seiner (relativen) Selbständigkeit und seines auf Erfahrung gegründeten und daher auch durch Erfahrung begrenzten Selbstvertrauens. „Was immer er tun mag, er wird niemals etwas unternehmen, was über seine Kräfte geht; denn er hat sie wohl erprobt und kennt sie genau.“²⁴ Es ist das sogenannte Aktivitätsprinzip, als dessen Begründer oder zumindest bedeutendster Vorkämpfer Rousseau allgemein und

²⁰ ... l'habitude tue l'imagination, *ibid.* p. 105.

²¹ *Ém.* I, p. 32.

²³ *Ém.* II, p. 53.

²² *Ém.* II, p. 106—107.

²⁴ *ibid.* p. 133.

mit Recht gilt. Aber man muß, um die Eigenart dessen, was er als Aktivität bezeichnet, recht zu verstehen, es im Zusammenhang dieser Erziehung zur „Stärke“ sehen. Ein naturhafter und vitaler Drang liegt dieser kindlichen Aktivität zugrunde; „in seinem ganzen weiteren Leben ist der Mensch nie wieder so beschäftigt“²⁵ wie in dieser Zeit, da er unablässig springt, spielt, umhertollt. Das Leben in ihm quillt gewissermaßen über und so belebt es denn auch alles, was ihn umgibt²⁶.

Rousseau möchte aus diesem Tätigkeitsdrang auch die Herrschsucht des schwachen Kindes herleiten. „Sobald die Kinder die Leute ihrer Umgebung als Werkzeuge ansehen können, die sie nach Belieben in Tätigkeit setzen können, bedienen sie sich ihrer, um ihrem Triebe zu folgen und ihrer eigenen Schwäche aufzuhelfen . . . Denn es bedarf keiner langen Erfahrung, um zu merken, wieviel angenehmer es ist, mittels anderer Hände zu handeln und nur die Zunge zu bewegen, um das Universum in Bewegung zu setzen“ (Émile I, p. 36). Er gerät aber mit dieser Behauptung nicht nur mit jeglicher psychologischen Erfahrung, sondern auch mit seiner eigenen Theorie in Widerspruch. Bekannt ist ja, daß das tätigkeitsfrohe Kind gerade selber tun will und gegen den Erwachsenen revoltiert, der ihm Handlungen abnimmt. In Rousseaus Terminologie: Tätigkeitsdrang ist allemal ein Erweis von „Stärke“ und darum gerade das Gegenteil der „Herrschsucht aus Schwäche“. Rousseau verwechselt hier Tätigkeitsdrang und Erlebnisdrang; letzterer aber müßte, im Ganzen seines Systems, gerade als ein „Phantasiebedürfnis“ fungieren. Es ist ja im übrigen bekannt, wie sehr der Erlebnisdrang den Tätigkeitsdrang des Kindes — und Erwachsenen — lahmlegen kann: schon das Gefahrenwerden gehört hierher (vom Kinderwagen bis zum Auto!), ebenso Film, Rundfunk usw. Das Bedürfnis nach Abwechslung, das Rousseau an dieser Stelle gerade als Zeichen der kindlichen Aktivität wertet, ist zwar für den Erlebnisdrang konstitutiv, dem Tätigkeitsdrang dagegen fremd.

Aktivität bedeutet in Rousseaus Augen, wie wir früher schon einmal feststellten, Spontaneität. Darum widerstrebt der kindlichen Aktivität jede Disziplin und autoritative Führung; sie ist ausgesprochen subjektiv, nimmt ihr Gesetz nicht aus der Forderung der Sache, sondern aus dem Bedürfnis des Kindes selbst. Seine Tätigkeit ist daher noch nicht Arbeit; die Arbeit als eine disziplinierte und gesellschaftliche Tätigkeit wird Emil erst später lernen; Rousseau leitet sie denn auch vom Gesellschafts- und nicht vom Naturzustand ab (vgl. S. 423 f.). Das freie Strampeln des Säuglings, das planlose Umhertollen des Kindes, sein indianerhaftes Umherschweifen und robinsonhaftes Basteln und Experimentieren, das sind für Rousseau die Vorbilder der natürlichen menschlichen Aktivität, die er daher auch nicht im Widerspruch zu der nicht weniger natürlichen Faulheit empfindet. Man sollte daher Rousseau auch nicht als Kronzeugen für die Idee der modernen Arbeitsschule in Anspruch nehmen, jedenfalls nicht mit seinen Ausführungen über die Aktivität Emils außerhalb seiner Handwerkslehre. Nicht eine Aufgabe lockt hier die Kräfte des Kindes hervor und nicht ein festgelegtes

²⁵ *ibid.*

²⁶ L'activité défailante se concentre dans le cœur du vieillard; dans celui de l'enfant elle est *surabondante et s'étend au dehors*; il se sent, pour ainsi dire, assez de vie pour animer tout ce qui l'environne. Ém. I, p. 36.

Ziel bestimmt sein Wollen und Handeln, sondern dieses quillt aus „überfließender“ Lebenskraft und sucht sich selbst sein Betätigungsfeld.

4. Es ist offensichtlich, daß Rousseau sich bei seiner Schilderung des freien Knabenlebens von dem Bilde des Naturmenschen hat leiten lassen, wie er es im 2. Discours entworfen hatte. Es handelt sich bei dieser Parallele im übrigen viel weniger um die von Ontogenese und Phylogenese im allgemeinen, als um die innere Identität jener Stufe der *existence*, die als Naturzustand der Stufe der Moralität vorausliegt. Rousseau ist denn auch keineswegs bemüht, die Parallele bis in alle Einzelheiten auszumalen. Ja, das Bild, das er vom „Wilden“ im *Émile* entwirft, unterscheidet sich in charakteristischer Weise von dem des 2. Discours: der Wilde ist intelligenter, aktiver, ist ein echter „Indianer“. Rousseau stellt im *Émile* einmal den „Wilden“ dem „Bauern“ gegenüber: beide üben fortwährend ihren Körper, aber während der eine durch die Monotonie seiner gleichbleibenden Arbeit abstumpft, braucht und übt der andere seine Sinne und seinen Scharfsinn²⁷. Der seinen Feind beschleichende Indianer, die Katze, die sich sichernd einen fremden Raum betritt²⁸, das sind die Vorbilder für die knabenhafte Existenz: innere Gespanntheit und Wachheit, offene Sinne und scharfe Intelligenz und nicht die träge und stumpfe Lebensweise des Naturmenschen im 2. Discours. Es handelt sich gewiß nicht um einen Gegensatz, wohl aber um eine bemerkenswerte Akzentverschiebung. Die Lebensform der *existence*, wie sie im *Émile* dargestellt wird, ist eben mehr als nur ein Ausgangspunkt der Entwicklung, sie ist in sich erfülltes menschliches Leben, das ebenbürtig neben dem höheren Leben steht, das Emil in der Jugendzeit beginnt. Der Naturmensch des 2. Discours steht denn auch am Anfang, der Knabe Emil dagegen am Ende einer Entwicklung; die Freiheit des einen ist gegeben, die des andern ist erworben. Alles was mit diesem Erwerb zusammenhängt: die wachsende Emanzipation von der Hut der Erwachsenen, die Ausbildung der Sinne, der körperlichen Kraft und Geschicklichkeit, der praktischen Intelligenz und was an männlich-knabenhaftem Selbstvertrauen damit sich bildet, haben wir daher mitzudenken, wenn wir an den Knaben denken als das „reife“, das „gemachte“ Kind.

5. Das Idealbild der kindlichen „Reife“ geht — darüber kann kein Zweifel bestehen — auf Kosten des Kleinkindes. Rousseau sieht in der frühen Kindheit, in der die mütterliche Pflege dem Kinde noch unentbehr-

²⁷ *Ém.* II, p. 87.

²⁸ Voyez un chat entrer pour la première fois dans une chambre; il visite, il regarde, il flaire, il ne reste pas un moment en repos, il ne se fie à rien qu'après avoir tout examiné, tout connu. Ainsi fait un enfant commençant à marcher, et entrant pour ainsi dire dans l'espace du monde. *ibid.* p. 94.

lich ist, nur das Negativum der Schwäche, Hilfsbedürftigkeit und Abhängigkeit. Es paßt zu dieser Ignorierung der frühkindlichen Existenz als einer eigenen, in sich sinnerfüllten Entwicklungsstufe, daß das Kind-Mutter-Verhältnis und die Familie aus dem natürlichen Entwicklungsgang, wie der *Émile* ihn nachzuzeichnen versucht, ausgeschlossen ist. Die Familie gilt für Rousseau ja überhaupt nicht als eine Urform des menschlichen Daseins, sondern verdankt ihre Entstehung bereits der Entwicklung intimen Zusammenlebens und gewisser Gefühlsbildungen in der „Zwischenepoche“ des Hirtenlebens (vgl. S. 132); sie ist eine Idylle, die zwischen dem Leben des einzelgängerischen Wilden und des gesellschaftlichen Menschen gleichsam ein abseitiges Dasein führt. Rousseau greift denn auch auf das Familienideal, wie er es in der *Nouvelle Héloïse* geschildert hatte, erst ganz am Ende des *Émile*, bei dessen Familiengründung zurück.

Hinter diesem Mangel an Verständnis für das kleine Kind verbirgt sich freilich ein noch tieferer Mangel in Rousseaus Menschenbild überhaupt: das Unverständnis für die Tatsache des Geliebtwerdens. Das Wesen der frühen Kindheit aber kann nur begreifen, wer das Geliebtwerden des Kindes — die Pflege und Zärtlichkeit, die es empfängt — als einen Wesenszug der kindlichen Existenz selbst begreift und von hier aus das kindliche Erleben der Welt zu verstehen sucht. Das aber ist auf dem Boden einer Philosophie der Freiheit nicht möglich. Begreift man derart die frühkindliche Lebensform als eine eigenständige, die für das Gesamtverständnis des menschlichen Daseins nicht weniger bedeutsam ist als die des Knaben oder die des Jünglings, dann ergibt sich statt des Rousseauschen Zweistufenschemas ein Dreistufenschema mit zwei bedeutungsvollen Wandlungen: aus der Anhänglichkeit in die Unabhängigkeit und aus der Unabhängigkeit in die Liebe. Diese drei Stufen haben wir nicht so sehr als aufeinanderfolgende Entwicklungsphasen denn als Daseinstufen zu verstehen, welche zeitlich vielfach ineinander übergreifen. Denn keine von ihnen ist in sich so abgeschlossen, daß der Mensch nicht mit einem Teil seines Wesens in der vorangegangenen und überwundenen weiterlebte oder daß er nicht während der früheren bereits etwas von der späteren vorwegnähme. Dennoch steht für jede dieser Lebensformen je eine Altersstufe exemplarisch: die des Kleinkindes für die Unmittelbarkeit der Dubeziehung, die des Knaben für das Fürsichsein des freien Ich und die des Jünglings für die Ergänzungsbedürftigkeit und Innerlichkeit der Liebe.

Jede dieser Entwicklungen oder Wandlungen umschließt in sich Gewinn und Verlust. Das hat Rousseau für die Entwicklung vom Knabenalter zum Jünglingsalter wohl gesehen. Die seelische Bedürfnislosigkeit und existentielle Selbstgenügsamkeit des Knaben gibt ihm eine innere Sicherheit und Zufriedenheit mit sich selber, wie sie der Mensch so nie wieder besitzt.

Die Pubertätskrise bedeutet daher in dieser Hinsicht einen Rückfall in „Schwäche“ und Abhängigkeit; sie erscheint wie eine Auflösung und Erschütterung des gewonnenen Gleichgewichtszustandes²⁹. Lange vor den Erschütterungen des Liebeserlebnisses selbst zeigt sich dies bei Emil in der Unruhe, dem Aufbegehren, den Spannungen; wir könnten, im Sinne der späteren Jugendpsychologie, hinzufügen: in der Schwermut.

Gegenüber dem Knabenalter ist das Kennzeichen der neuen Lebensperiode ganz allgemein die innere Bedürftigkeit, d. h. aber in Rousseaus Auffassung: Schwäche und Mangel an Glück. „Die Schwäche macht den Menschen gesellig . . . Jede Zuneigung ist ein Zeichen von Ungenüge: könnten wir die anderen Menschen entbehren, so würden wir ja nicht daran denken, uns an sie zu heften . . . Ein wahrhaft glückliches Wesen ist ein alleinbestehendes Wesen: Gott allein genießt ein absolutes Glück.“³⁰ Ein solches „absolutes“ Glück genießt von den Menschen nur der Naturmensch und das Kind in seiner „Reife“, während dem Jugendlichen und dem Erwachsenen solches Alleinsein gerade als äußerstes Elend erscheinen muß³¹. Der Knabe ist allein, der Jüngling ist einsam. Einsamkeit aber wird nicht nur selbst als leidvoll erlebt, sondern läßt auch jedes Alleinsein als Entbehrung erscheinen. In dem Augenblick, da des Menschen Sinnen und Trachten auf die Liebe geht, sieht er sein ganzes Dasein unter dem Aspekt von Liebesentbehrung und Liebeserfüllung. Die *Rêveries* zeigen, wie erst der einsam gewordene, der alte Mensch zu jener Selbstgenügsamkeit zurückfindet, die er in der Reife der Kindheit besessen hat.

Was aber für den Übergang vom Knabenalter zum Jünglingsalter gilt, gilt auch für den Übergang von der Kindheit zum Knabenalter. Auch diese Entwicklung bedeutet nicht nur Gewinn, sondern auch Verlust. Rousseau freilich, der die Eigenart der frühkindlichen Existenz nicht verstanden hat, sah hier nur Gewinn: eine fortschreitende Selbstverwirklichung, in der sich der heranwachsende Mensch selbst in die Hand bekommt. Die Emanzipation des Kindes ist ihm gleichbedeutend mit seiner Selbstwerdung. Aber in Wahrheit bedeutet diese Emanzipation ja zugleich Loslösung aus seiner innigen Bindung an die Mutter und also Verlust an Liebe. Der Knabe erkaufte sich seine Selbständigkeit mit zunehmender Gleichgültigkeit, wenn nicht gar Gefühlskälte³².

²⁹ Ganz wie Rousseau hat Spranger diesen Wechsel beschrieben: „Man hat den entschiedenen Eindruck, daß das Kind als solches „fertig“ geworden ist. Ein Gleichgewichtszustand der Kräfte ist erreicht, soweit es sich um die Bewältigung der bisherigen Lebenssphäre handelt. — In diese gesicherte Seelenlage bringt die Reifezeit so tiefe neue Erschütterungen, daß man nicht mit Unrecht von einer zweiten Geburt gesprochen hat.“ *Psychologie des Jugendalters*, 2. Aufl. 1926, p. 37.

³⁰ *Ém.* IV, p. 191.

³¹ Vgl. das Zitat S. 261.

³² Der relative Mangel an Gefühlsinnigkeit und -tiefe im Knabenalter ist oft bemerkt worden. „In formaler Hinsicht ist das Gefühlsleben der Vorreifezeit wie das der

Die Bedenklichkeit dieser Loslösung ist umgekehrt von allen Pädagogen hervorgehoben worden, die gerade in der innigen Bindung des kleinen Kindes an die Mutter Wesen und Wert der frühen Kindheit sahen. So vor allem von Pestalozzi. Es ist lohnend, diese seine Ausführungen Rousseaus Darstellung gegenüberzustellen, weil daran die Einseitigkeit der beiden Standpunkte sichtbar wird. Pestalozzi hat besonders im 13. Brief der „Gertrud“ diese Loslösung in ihrer Tragik und ihrer Gefahr geschildert. „Die entkeimende Selbstkraft macht jetzt das Kind die Hand der Mutter verlassen; es fängt an, sich selbst zu fühlen, und es entfaltet sich in seiner Brust ein stilles Ahnen: Ich bedarf der Mutter nicht mehr.“ „Der Instinkt des Unmündigen ist in ihm erloschen; der Instinkt der wachsenden Kräfte nimmt seinen Platz ein.“ In diesem Augenblick verfällt, so meint Pestalozzi, der Mensch der „Welt“, wenn nicht die Bindung an Gott an die Stelle der Bindung an die Mutter tritt. „Das Kind ist deinem Herzen entrissen; die neue Welt wird ihm Mutter, die neue Welt wird ihm Gott... Eigengewalt wird ihm Gott.“

So kann man die Emanzipation des Knaben nur sehen, wenn man das Tiefmenschliche in der Anhänglichkeit des kleinen Kindes begriffen hat. Rousseau dagegen versteht diese Anhänglichkeit nur utilitaristisch. Das Kind sucht die Erwachsenen, „weil es ihrer bedarf“. „Zunächst handelt es sich mehr um Kenntnis als um wirkliche Zuneigung. Es braucht viel Zeit, bis es begreift, daß sie ihm nicht nur nützlich sind, sondern es sein wollen; da erst beginnt es sie zu lieben“ (Ém. IV, p. 183). Pestalozzi ist umgekehrt davon überzeugt, daß das Kind gerade die seelische Gemeinschaft mit der Mutter braucht und sucht. Darum ist für ihn nicht wie für Rousseau das Weinen des Säuglings, sondern dessen Lächeln die charakteristische Äußerung dieser Entwicklungsstufe. Dieses Lächeln hat die Stillung des physischen Bedürfnisses nicht zur Ursache, sondern zur Voraussetzung. Denn nur in dem Kinde, dessen „tierische Gier“ durch die mütterliche Pflege befriedigt, das, im wörtlichen Sinne, „gestillt“ ist, kann sich das höhere, rein menschliche Bedürfnis nach der Gegenwart der Mutter entwickeln, nach ihrem Lächeln, ihrer Liebkosung, kurzum nach ihrer Liebe (nicht Pflege!). Aus diesem Grunde rühmt Pestalozzi geradezu die relativ lange dauernde Schwäche des Menschenkindes im Unterschied zur Stärke des Tierjungen. „Dieser lebt von der Stunde seiner Geburt an in sich selber im Gefühl seiner Kraft, er lebt durchaus nicht wie der menschliche (Säugling) in der Kraft der Mutter und durch sie, er lebt durchaus nicht im Glauben an sie, sondern in einer von der Stunde seiner Geburt an sich äußernden lebendigen Gierigkeit nach dem Gebrauch seiner eigenen Kraft.“ (An die Unschuld. Gedenk-Ausg. V, 34.) Die physische Schwäche ermöglicht die Entwicklung der Kräfte des Gemütes, und erst wenn diese sich entwickelt haben, können die Kräfte, die zur Lebenserhaltung dienen, sich menschlich entwickeln. „So wie die physische Kraft des Kindes sich erst lebendig und nach selbständigem Gebrauch strebend erzeugt, wenn dasselbe zu einem wirklichen Grade der Geistes- und Herzensbildung gelangt ist, also dauert das Bedürfnis der Unbehilflichkeit desselben und mit ihm der Anspruch an die anhaltende Sorge der Mutter für dasselbe ebenso lange, bis nämlich die Mittel der Selbsthilfe beim Säugling durch das Wachstum seiner Kraft und seiner Erfahrung eine Stärke gewonnen, daß die Neigung zur Selbsthilfe rein menschlich und auf keine Weise tierisch gewaltsam aus ihm hervorbricht“ (ibid. p. 37). Man sieht, die Reihenfolge ist für Pestalozzi genau die umgekehrte: am Anfang steht für ihn die gemütliche Bindung, der die „Selbsthilfe“ folgt; in unserer Terminologie: erst *affection*, dann *existence*. Letztere begreift er denn auch, entgegen Rousseau, nur in der Weise der gesellschaftlichen Arbeit. Es fehlt dementsprechend in seiner Pädagogik eine positive Würdigung des Knabenalters als einer eigenständigen Lebensform, die sich ebenso von der frühkindlichen Geborgenheit und Gebundenheit an die Eltern wie von der jugendlichen und

ganzen Stufe (mittlere bis späte Kindheit) durch geringen Tiefgang gekennzeichnet. Dies gilt besonders für die Jungen. Sie scheinen in dieser Phase wenig Gemüt und Mitleidsfähigkeit zu besitzen... Daraus folgt der nüchterne Realismus im Welterleben und die sachlich-kühle Einstellung in der mitmenschlichen Begegnung. Hinzu kommt die überschäumende Kraftfülle und aus ihr strömende Aktivität.“ Remplein, Die seelische Entwicklung in der Kindheit und Reifezeit, 3. Aufl. 1952, p. 203.

erwachsenen Ergänzungsbedürftigkeit und Liebesfähigkeit unterscheidet, es fehlt jedes Verständnis für Wert und Schönheit der natürlichen Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit, der „göttlichen Bedürfnislosigkeit“ des Knaben.

Ein solches Verständnis findet sich dagegen bei den deutschen romantischen Pädagogen, ganz besonders bei E. M. Arndt. Arndt hat in seinen „Fragmenten zur Menschenbildung“ (1805) in offensichtlicher Anlehnung an den *Émile* das Knabenleben als „der begrenzten Menschennatur wirkliches Götterleben“ geschildert. „Der Knabe ist göttlich bedürfnislos.“ „Der leichte und leichtsinnige Knabe fühlt sich göttlich bedürfnislos; er kennt keine Furcht und keine Hoffnung, keine Liebe und keinen Haß, kein anderes Leben und Streben als unmittelbares Leben und Streben, welches die Natur ihm einpflanzt, daß er sich in der Welt bewegen ... lerne“ (p.45; ich zitiere nach der Ausgabe in Manns „Bibliothek der pädagogischen Klassiker“, von W. Münch und H. Meisner, Langensalza 1904). „Freilich tritt der Mensch, wie man es gewöhnlich betrachtet, im Knabenalter einige Stufen hinab, weil die meisten Menschen, wozu ihre Schwäche (!) sie berechtigt, in dem Mitleben und Mitempfinden mit andern das höchste Menschendasein setzen. Wir sagen, sie haben unrecht und die Menschheit erscheine nie göttlicher im Leben als im Knabenalter, wo sie ohne Abhängigkeit, ohne Bestimmtheit bloß lebt. Es ist dies ein höherer Zustand, auf den höchsten göttlichen hinweisend, wo man sagen kann mit Epikur: alles ist indifferent, weder schlecht noch gut, die Götter sind, was sie sind“ (p.47). Und so verteidigt Arndt auch ausdrücklich die Gefühl- und Lieblosigkeit des Knaben, die aus seiner Selbstgenügsamkeit folgt (p.46). Die Natur schein den Knaben „einen undurchdringlichen Panzer umgeworfen zu haben; es ist „das üppigste Leben im Sprudeln und Schäumen“ und zugleich die höchste „Gefühllosigkeit und Härte“, welche sich selbst in den Mienen und Gebärden dieses Alters ausdrücke, welches die Italiener mit Recht *Petà acerba* nennen (p.50). Leidenschaftlich wendet sich Arndt daher gegen jeden Versuch, „die Leichtigkeit und den Leichtsin, die Unbefangenheit, Bedürfnislosigkeit, Lieblosigkeit“ (p.44) dieses Alters durch Reflexion und Empfindsamkeit zu zerstören (p.53 f.).³³

Aber während Arndt mit Rousseau einig geht in der Verherrlichung des Knabenalters, unterscheidet er sich von ihm darin, daß er in der frühen Kindheit gerade eine eigenständige Daseinsstufe sieht. Und zwar sieht er die Kindheit genau wie Pestalozzi als innigste Verbundenheit von Mutter und Kind. „Kind und Mutter dünken uns ganz Eins ... Hier ist sogleich Übereinstimmung nicht der Gedanken, sondern der Herzen“ (p.13). Die Mutter bildet das „irdische Zentrum des Menschen, wohin er von allem unstäten Schweifen ... zurückkehrt“ (ibid.). Ist das Knabenalter die Zeit höchster Erregbarkeit und Beweglichkeit (p.42), so zeichnet sich das Kindesalter durch seine Stille aus. „Jede Kreatur sucht für ihr Kindlein ein Stilleben“ (p.15). „Ruhe und Stille seien um sein stilles Dasein“ (p.16). Seine innere Sicherheit nimmt das Kind nicht aus sich, sondern aus seiner

³³ Auch Herbart hebt übrigens die Selbstständigkeit des Knaben und seine innere Fremdheit gegenüber der Welt der Erwachsenen hervor, „Die Grenzscheide des Knabenalters gegen die frühere Kindheit ... besteht darin, daß der Knabe sich gern, wenn man ihn gehen läßt, vom Erwachsenen entfernt, indem er nicht mehr, wie das Kind, wenn es allein ist, sich unsicher fühlt, sondern seinen näheren Erfahrungskreis hinreichend zu kennen glaubt, und von da in unbestimmte Weiten aller Art hinausschaut.“ Umriss päd. Vorlesungen, S.217 (Päd. Schriften II, 110). Das Knabenalter „dauert solange, als der Knabe Erwachsene wie Fremde betrachtet, so daß sie ihm nicht mehr gelten, als ihm fremde Nationen und fremde Zeiten auch gelten können“. ibid. Anm. (Werke, Hartenstein, XI, 476). Ganz ähnlich wie Rousseau sieht denn auch Herbart dieses Alter von der „Natur“ und nicht von der „Moral“ aus. „Die Moral rückt ... mit einem Machtgriff den Menschen aus seiner anfänglichen Natur in die Geisterwelt. Aber ein kräftiger Geist fordert eine kräftige Natur, auf die er sich stützen und gegen die er sich stemmen könne. Daher möchte ich die Periode, wo der Knabe noch seine Naturkraft übt und stärkt, ohne viel darauf zu merken, ob er gut oder böse handelt, ... nicht voreilig und gewaltsam endigen.“ 3. Bericht an Herrn von Steiger (Päd. Schr. I, 48).

Geborgenheit im Schutze der Mutter. „Seine Sicherheit ist die Mutterbrust. Man sehe ein erschrecktes oder verwirrtes ... Kind, wie es sich nach der Mutter umsieht und wie es an der Mutterbrust sogleich kühn und lächelnd ... nun das Erschreckende und Verwirrende ansieht“ (ibid.). Arndt wendet sich daher gegen eine allzu frühe Abhärtung des Kindes, wie sie unter dem Einfluß von Locke und Rousseau besonders bei den Philanthropen üblich war. „Alles Lebendige wird in der ersten Kindheit durch Wärme und Stille erzogen, durch die fromme Hut und Leitung der Liebe allmählich fester und sicherer gemacht auf dem irdischen Boden; und wir sollen sogleich mit Not und Unruhe beginnen?“ (p. 127).

So ist es denn auch verständlich, daß Arndt, trotz seiner Hochschätzung des Knabenalters, nicht blind ist für den Verlust an Anhänglichkeit und Liebe, der mit dieser Entwicklung verbunden ist. „Von einer so zarten und kindlichen Anhänglichkeit kann ... nicht mehr die Rede sein. Alles ist auf das Äußere, auf das bloße Treiben und Genießen gerichtet, fast nichts auf das Innere ... Deswegen scheinen jetzt auch die Kinder keine bestimmte äußere Liebe zu haben, sondern von der Natur so lose als möglich gestellt zu sein, damit sie in größter Freiheit und Unbefangenheit von jedem herrschenden Triebe sich bilden mögen. Selbst die erste, unannbar süße und sichere Liebe, womit das Kind an seiner Mutter hing, scheint, wenn man es auf das gelindeste ausdrückt, eine Zeitlang schweigen zu müssen“ (p. 47).

Nur in dieser an Rousseau orientierten, aber durch das Pestalozzianische Verständnis des Kind-Mutterverhältnisses ergänzten und romantisch vertieften Auffassung der Kindheit und Knabenzeit ist die Entwicklung vom Kinde zum Knaben in ihrer eigentümlichen Doppelsinnigkeit verstanden, wenn auch Arndt sich seines Gegensatzes zu der einseitigen Verherrlichung des Knabenalters bei Rousseau und der nicht weniger einseitigen Verherrlichung des Kindesalters bei Pestalozzi wohl kaum bewußt gewesen ist.

DIE LEIBLICHE EXISTENZ

1. Sieht man in der Kindheit, wie Rousseau sie beschreibt, nicht so sehr eine Entwicklungsphase als eine Seinsweise und demgemäß in der „Reife“ der Kindheit eine besondere menschliche Haltung, dann kann man Rousseaus Anschauung vom Wesen der Kindheit in den Satz zusammenfassen: das Kind lebt sein Leben für sich. Der Knabe, so sagt Rousseau, kennt von den menschlichen Wesen nur sich selbst; ist er seinem Alter gemäß erzogen, ist er allein¹. „Er betrachtet sich ohne Beziehung zu den andern.“² Weil das Kind natürlicherweise allein ist, ist es egozentrisch. Das ist gewiß nur die eine Seite der kindlichen Existenz; wir haben auf die Einseitigkeit und Verzeichnung in Rousseaus Kindheitsbild ja genügend hingewiesen. Aber es muß nun doch auch gesagt werden, daß Rousseau diese eine Seite richtig gesehen und beschrieben hat und man sie keineswegs unter Berufung auf die andere (das Kind-Mutter-Verhältnis) eliminieren darf. Die große Entdeckung Rousseaus ist denn auch seitdem, trotz der kräftigsten Betonung des Gegenpols, nicht wieder verlorengegangen. Ich brauche nur an Jean Pauls und Fröbels Verständnis für das spielende Kind zu erinnern, um uns zu Bewußtsein zu bringen, wie sehr wir seitdem dem Kinde ein Eigendasein zuzubilligen gewohnt sind, ein Eigendasein, in dem es allein bei sich ist und in dem wir Erwachsene ebenso fremd sind, wie das Kind in unserer gesellschaftlichen Welt.

Daher müssen wir, in Ergänzung und Korrektur zu dem, was wir oben über die Lösung des Kindes aus seiner Liebesbindung gesagt haben, nun die Ursprünglichkeit dieses Fürsichseins betonen. Gewiß, das Fürsichsein des Kindes kann als Reaktion verstanden werden, als Folge eines meist recht schmerzlichen Dramas zwischen Kind und Erwachsenen; es ist dann Trotz und Enttäuschung, Rebellion und Erkaltung. Aber das Fürsichsein kann auch spontan sein und ist dann als natürliche, ungebrochene Fortsetzung jenes Alleinseins und jener seelischen Bindungslosigkeit zu verstehen,

¹ Ém. IV, p. 189.² Ém. III, p. 180.

in der das neugeborene Kind lebt. Wir vergessen zu leicht, daß die Bindung des Kindes an die Mutter sich erst entwickelt, daß also das Stadium, das wir als das frühkindliche Rousseaus „Reife“ gegenüberstellten, selber einen seelischen Reifungsprozeß darstellt. In Wahrheit lösen sich diese Haltungen nicht eigentlich ab, sondern überlagern sich. Unterhalb der wechselvollen und oft so dramatischen Auseinandersetzung des Kindes mit den Erwachsenen bleibt daher eine Stufe des Fürsichlebens erhalten und so führt eine geradlinige Entwicklung von den „Funktionsspielen“ des Säuglings zu den Phantasiespielen des Dreijährigen, dem „Binnenleben“ des Zehnjährigen oder der Lesewut des Zwölfjährigen.

Num gibt es ein Gebiet, auf dem das Fürsichsein ein allgemein menschliches Schicksal ist: unser leibliches Leben. Meinen Körper habe ich nicht nur für mich allein, sondern erlebe ich auch für mich allein, so daß ich sein Wohl und sein Wehe mit niemandem teilen, ja letzten Endes niemandem mitteilen kann. Die körperliche Existenz aber ist in der Kindheit noch von ganz anderer Bedeutung als im Erwachsenenendasein, weil nämlich das Primäre und Fundamentale des Kindseins im leiblichen Wachsen besteht. Das ist eine Einsicht, die zwar banal und selbstverständlich erscheint, die aber von der allgemeinen Pädagogik viel zu wenig beachtet worden ist. Zwei wichtige Folgerungen ergeben sich für Rousseaus Pädagogik aus dieser These: 1. Man hat das Wesen des Kindes zunächst von seiner leiblichen Existenz aus zu verstehen; 2. Das leibliche Wachstum bildet nicht nur die Grundlage, sondern das „Modell“ auch der seelischen Entwicklung. Wir werden von letzterem im 15. Kapitel handeln (vgl. S. 355 f.) und gehen hier nur auf die erste Behauptung ein.

„Die Meinung der Natur ist es, daß der Körper sich kräftigt, ehe der Geist sich übt.“³ Auf diesem Grundsatz bauen Julie und Wolmar die Erziehung ihrer Kinder auf und er beherrscht die Erziehung Emils in seiner Kindheit. Auch ohne daß Rousseau eine ausführliche oder gar systematische Anleitung zur Leibbeserziehung gibt, spürt der Leser des 1. und 2. Buches auf Schritt und Tritt den Vorrang der Leibesübungen vor allen anderen pädagogischen Aufgaben.

Ich gebe im folgenden die Schilderung Neuendorffs wieder, die in ihrer lebhaften und anschaulichen Art ein besseres Bild von der körperlichen Erziehung Emils vermittelt als es eine ermüdende Aneinanderreihung von Einzelzitate vermöchte. (Einige fehlerhafte Bemerkungen habe ich stillschweigend verbessert oder ausgelassen.) „Vollkommen frei und natürlich wächst Emil auf. Gleich nach der Geburt wird er kalt gewaschen und von da an täglich kalt, ja sogar eiskalt gebadet. Die Mutter sollte ihn säugen. Luft und Sonne sollen ungehindert Zutritt zu seinem Körper haben. So lernt er niemals die einengende Wirkung von Wickelbändern und ähnlichem kennen. Auf der Wiese lernt Emil von selbst sich kriechend bewegen und schließlich laufen. Mag er bei seinen Laufversuchen

³ N. H. V, III; M. IV, 64.

hundertmal fallen: er wird schon wieder aufstehn, und auch dadurch wird seine Kraft und seine Einsicht zunehmen. Zudem wird die Wonne der Freiheit ihn alle Beulen verschmerzen lassen. Dieselbe Freiheit soll ihn weiter begleiten. Niemals soll ein Kind, weder Junge noch Mädchen, zum Stillsitzen gezwungen werden. Die Kinder müssen springen, laufen, schreien dürfen, wann sie Lust haben. Alle ihre Bewegungen sind Bedürfnisse ihrer Natur, die sich zu kräftigen strebt. Stark soll Emil werden, hart, mutig und kühn. Dazu soll ihn seine Lebensart machen. Er trägt einfache, bequeme Kleidung, keine Kopfbedeckung, er geht oft barfuß. Er meidet alle erhitzenden Speisen und trinkt nur klares Wasser, er mag es immer trinken, wenn er Durst hat. Er schläft, solange er will, aber er schläft auf hartem Lager, auch auf dem bloßen Boden, und er gewöhnt sich daran, zu jeder Nachtstunde geweckt zu werden und aufzustehen. Zu einem starken mutigen Menschen sollen ihn ferner alle möglichen natürlichen Beschäftigungen machen. Er lernt Schnellaufen, Hoch- und Weitspringen, Steine werfen. Er übt das Klettern an Bäumen, an Mauern und an Felsen. Er lernt schwimmen.“ E. Neuendorff, Geschichte der neueren deutschen Leibesübung, Bd. I, p. 185—186. „Emil wird im Wasser ebenso in seinem Elemente sein wie auf dem Lande. Könnte er nur in jedem Elemente leben! Könnte man fliegen lernen, so würde ich aus ihm einen Adler machen; er müßte ein Salamander werden, wenn man sich gegen das Feuer abhärten könnte.“ (Ém. II, p. 101.)

Auf ganz natürliche Weise übt so Emil seinen Körper, vor allem bei den verschiedenen Arten von Kinder- und Knabenspielen. Rousseau schlägt vor, eine Anzahl von Spielen der Erwachsenen auf das kindliche Maß und die kindliche Art umzustellen und sie so, je nach der Altersstufe, üben zu lassen: Kreisel und Federball (volant) zuerst, ein Spiel, von dem er behauptet, daß es nur für Frauen und kleine Kinder, aber nicht für Knaben geeignet sei, für die härtere Spiele besser passen wie das Mailspiel, Bogenschießen und die verschiedenartigen Ballspiele⁴.

2. In seinen konkreten Ausführungen zur Leibeserziehung scheint Rousseau im wesentlichen nur zu wiederholen, was andere Pädagogen vor ihm gesagt haben. Er selber erwähnt, obwohl sonst nicht gerade freigiebig in Anerkennung fremder Autoren, den „weisen“ Locke, den „guten“ Rollin, den „gelehrten“ Fleury, den „pedantischen“ Crousaz, die, so sehr sie sich sonst voneinander unterscheiden, sich doch einig seien in der Forderung, den Körper des Kindes zu üben. „Es ist dies die richtigste ihrer Anweisungen, freilich auch diejenige, die stets am meisten vernachlässigt werden wird.“⁵ Und er verweist in bezug auf die leibliche Erziehung ein für allemal auf das Buch von Locke, dem er nur einiges hinzuzufügen habe. Ganz in der Richtung Lockes liegt denn auch, was Rousseau über die Nützlichkeit der Leibeserziehung sagt, also besonders über ihre Bedeutung für die Gesundheit. Körperliche Abhärtung und körperliche Übung sollen zu diesem Zwecke zusammenwirken. Man hat Rousseau in dieser Hinsicht von Anfang an in einer Linie mit Locke und den analogen Bestrebungen einer rationalen Erziehungslehre gesehen; für Gutmuths, für Vieth u. a. gelten beide als parallele Autoritäten. Aber das Wesentliche und Eigenartige von

⁴ Vgl. Ém. II, p. 117—118.

⁵ Ém. II, p. 95.

Rousseaus Anschauung wird dabei übersehen. Das zeigt sich z.B. in seiner Wertung der Abhärtung, die sich mit einer heftigen Polemik gegen die Medizin verbindet. Hinter diesen etwas grobschlächtigen Ausfällen gegen die Ärzte steckt nämlich sehr viel mehr als der Groll des von früh an Kränklichen, dem die Ärzte nicht haben helfen können, es lebt darin ein Bewußtsein von der Gefährlichkeit einer Kultivierung der „Schwäche“, wie sie sich gerade bei kranken Menschen nur allzu leicht einstellt. Er wendet sich gegen die Künstlichkeit einer Lebensweise, die mit der Bekämpfung oder Verhinderung der Krankheit diese selbst in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. „Diese trügerische Kunst (die Medizin) . . . vermag uns weniger von unseren Krankheiten zu heilen als vor ihnen Angst einzuflößen; sie schiebt den Tod nicht hinaus, aber läßt ihn uns im voraus fühlen; sie verdirbt das Leben und vermag es doch nicht zu verlängern.“⁶ Die Maxime der Abhärtung, die seit Locke im Schwange war, gewinnt dadurch bei Rousseau geradezu etwas von der Härte des Fatalismus, ja des Prinzips natürlicher Auslese. Die Kinderkrankheiten, meint er, seien eine von der Natur verhängte „Prüfung“, durch die jedes Kind hindurchmüsse — falls es durchkommt!⁷ Alle seine Ausführungen über die natürliche Abhärtung stehen unter dem Grundgedanken, von dem wir früher ausführlich gehandelt haben: dem Leidenlernen und der Ergebung in die Notwendigkeit, und erheben sich damit weit über die bloß utilitaristische Abhärtungstheorie Lockes und der Philanthropen. Das gilt nun aber noch sehr viel mehr für Rousseaus Wertung der eigentlichen Leibesübung. Derjenige versteht sie schlecht, der darin nur die bekannte These von ihrer gesundheitsfördernden Wirkung sieht oder auch von der Harmonie von Geist und Körper. Mit dem bekannten Satz: *mens sana in corpore sano*, hatte ja Locke seinen Erziehungstraktat begonnen. Gewiß, auch Rousseau stimmt ihm zu, aber entscheidend ist dieser Gesichtspunkt für seine Theorie der Leibeserziehung nicht. Was ihm vorschwebt und worin er weit über sein Zeitalter hinausweist bis in analoge Bewegungen des 20. Jahrhunderts, ist der Gedanke, daß die Bewegung Inbegriff der leiblichen Existenz sei und also das in ihr und nur in ihr sich ergebende Lebensgefühl Inbegriff der Freude am Dasein überhaupt. Daher geht denn auch Rousseau nicht von der Schulung des

⁶ *Ém.* I, p. 22. Un homme qui vit dix ans sans médecins vit plus pour lui-même et pour autrui que celui qui vit trente ans leur victime. *ibid.* p. 23. Vis selon la nature, sois patient, et chasse les médecins, tu n'éviteras pas la mort, mais tu ne la sentiras qu'une fois, tandis qu'ils la portent chaque jour dans ton imagination troublée, et que leur art mensonger, au lieu de protéger tes jours, t'en ôte la jouissance. *Ém.* II, p. 49. Rousseau hat übrigens später sein abschätziges Urteil über die Ärzte korrigiert, wie Bernardin de Saint-Pierre berichtet. Vgl. (241) p. 99.

⁷ Presque tout le premier âge est maladie et danger: la moitié des enfants qui naissent périt avant la huitième année. Les épreuves faites, l'enfant a gagné des forces; et sitôt qu'il peut user de la vie, le principe en devient plus assuré. *Ém.* I, p. 14.

Körpers und seiner einzelnen Organe aus, sondern von der freien Bewegung des Kindes in der Natur. Diese Bewegung ist ihm der reinste und vollkommenste Ausdruck der kindlichen Freiheit und Selbständigkeit überhaupt. Alles, was das Kind dabei für später erwirbt: Körperkraft und Körpergeschicklichkeit, Gesundheit, Abhärtung, Mut, all das erscheint dabei eher als willkommene Folge denn als das eigentliche Ziel oder der Sinn dieser Übungen; ihr Sinn liegt vielmehr im Genuß der leiblichen Existenz, in der gegenwärtigen Erfüllung des Lebens selbst. Gegen jede utilitaristische Wertung der Leibeserziehung ist das schöne Wort gesagt: „Es handelt sich nicht so sehr darum, zu verhindern, daß das Kind stirbt, als dafür zu sorgen, daß es lebt. Leben aber heißt nicht bloß atmen, leben heißt handeln, heißt unsere Körperorgane, unsere Sinne, unsere Fähigkeiten, alle Teile von uns nützen, die uns das Gefühl unserer Existenz geben. Nicht der Mensch hat am meisten gelebt, der am meisten Jahre zählt, sondern derjenige, der am meisten das Leben gefühlt hat.“⁸ «Le sentiment de notre existence»: auf dieses Lebens- und Daseinsgefühl kommt es an, aus ihm quillt das Glück des kindlichen Lebens, es bildet die Grundlage des menschlichen Lebens und Lebensglückes überhaupt. Wir haben also Rousseaus Theorie der Leibesübung auf dem Hintergrund dieser seiner Lehre vom Existenzgefühl zu sehen. Mit Recht spricht Neuendorff von einem „irrationalen“ Moment in Rousseaus Leibespädagogik⁹.

3. Ich sagte, daß Rousseau die Leibesübung primär von der Bewegung in der freien Natur aus sieht und nicht eigentlich vom Körper aus. D.h. Bewegung ist ihm primär Fortbewegung: Laufen, Springen, Klettern, Schwimmen und dgl. Nur in solchen ursprünglichen Gesamtbewegungen im Raume erlebt der Mensch das Frohgefühl freien Daseins, nur eine solche Bewegung ist im eigentlichen Sinne erfüllte Bewegung, die ihren Sinn in sich selber trägt. Und nur eine solche Bewegung führt zu einem Erlebnis der Welt. Sich bewegend erschließt sich das Kind die Welt der Sinne. Das ist der Grund, warum Rousseau Sinnesübung und Leibesübung aufs engste miteinander verbinden möchte.

Dahinter steht als Leitbild die Vorstellung des natürlichen Lebens, wie es der Naturmensch führte. Alles dreht sich dabei um das Prinzip der Freiheit. Ein Kind an freier Bewegung hindern, heißt ihm seine angeborene Freiheit nehmen, und es ist für Rousseau mehr als ein Vergleich, es ist eine wesenhafte Analogie, wenn er die körperliche und die moralisch-politische Freiheit in Parallele stellt. „Der Mensch wird frei geboren und lebt doch überall in Ketten“¹⁰, diese Eingangsworte des Contrat social gelten auch für all jene Vorsichtsmaßnahmen, mit denen die Erwachsenen bereits den Säug-

⁸ Ém. I, p. 9.

⁹ a.a.O. p. 187.

¹⁰ Vaugh. II, 23.

ling an freier Bewegung hindern. „Die ersten Gaben, die sie (die Kinder) von euch empfangen, sind Ketten“, heißt es im Émile von der Unsitte des Wickelns¹¹.

Rousseaus Konzeption der Leibeserziehung steht damit in deutlichem Gegensatz zu späteren und z. T. bis heute nachwirkenden Anschauungen. Denn es ist ein prinzipiell verschiedener methodischer Ansatz, ob ich von der freien Bewegung im Raume ausgehe oder von den Bewegungsmöglichkeiten der einzelnen Körperteile. Dieser Unterschied der Ausgangspunkte hat denn auch in der Geschichte der Leibesübungen im 19. Jahrhundert eine bedeutende Rolle gespielt. Die reinste und extreme Ausprägung der zweiten Richtung finden wir in den Spießschen Freiübungen, in der schwedischen Gymnastik, z. T. auch beim Geräturnen. Typisch für die andere Richtung sind die meisten Übungsarten der Athletik und der Geländesport. Die Gabelung der beiden Richtungen liegt bei Rousseau und Gutsmuths einerseits, bei Pestalozzi und Niederer andererseits. Denn ich sehe hier — und nicht wie Hirn in der Frage des „Systems“, bzw. der Systemlosigkeit — den wesentlichen Unterschied und beurteile daher auch die Differenz zwischen Niederer und Pestalozzi, auf die Hirn den Nachdruck legt, anders und geringer. Gewiß, sowohl Rousseau wie Pestalozzi kennen kein eigentliches System der Leibeserziehung; die Leibesübungen, die Emil treibt, sind denn auch nicht eigentlich „Übungen“, nicht Glieder eines systematischen Schulungsaufbaus, sondern Spiele, die der Laune des Zöglings und den Reizen und Gelegenheiten der Umgebung folgen. Aber diese Systemlosigkeit, die Rousseau und Pestalozzi gemeinsam haben, geht doch jeweils von ganz verschiedenen Leitbildern aus, und diese verschiedenen Leitbilder führen mit innerer Folgerichtigkeit jeweils zu einem andersgearteten System. Insofern haben ihre Epigonen, Gutsmuths und Niederer, nur die Konsequenzen aus der pädagogischen Grundanschauung der Großen gezogen. Freie Bewegung im Raum und die Überwindung der Hindernisse, die sich dieser Bewegung entgegenstellen (später repräsentiert durch „Geräte“), das ist die Urform der einen, die „Urbewegungen“ als die Elemente der körperlichen Beweglichkeit überhaupt, das ist die Urform der anderen Richtung.

Gutsmuths steht hier ganz auf der Seite Rousseaus. Die von ihm vorgeschlagenen und analysierten Übungen: Springen (Hoch- und Weitsprung, Stabsprung), Laufen, Werfen, Ringen, Klettern, Balancieren, Voltigieren (d. h. Übungen am Pferd), Schwimmen, Tanzen, um nur die wichtigsten zu nennen, gehören ausschließlich oder vorzugsweise zu dieser Gruppe der freien Bewegung im Raume, welcher Herkunft sie auch sonst sein mögen. Freilich gibt Gutsmuths auch eine physiologische Begründung der einzelnen Übungen und versteht also Leibesübung auch als Übung einzelner Glieder und elementarer Bewegungen; das zeigt sich besonders in den „Elementarübungen“, welche der Ausbildung und Mechanisierung bestimmter Bewegungsabläufe und Stärkung bestimmter Muskelpartien dienen sollen. Aber diese „Elementarübungen“ werden nicht als die konstitutiven Elemente der menschlichen Körperbewegung schlechthin verstanden (wie später die „Gelenkübungen“ von Niederer), sondern nur als die unselbständigen Teile je eines bestimmten Bewegungsganzen, welches seinerseits eine freie Bewegung im Raume ist. Wie sehr es Gutsmuths darum zu tun war, den Zusammenhang seiner Leibesübungen mit dem natürlichen Umhertollen der Knaben zu bewahren, zeigt sich u. a. darin, daß er das Laufen auch als Gelandelauf, das Springen als Sprung über einen Bach üben ließ. „Unsere Knaben sollen nicht weinen, wenn sie vor Bäche kommen, sondern darüber hinsetzen“ (Gymnastik für die Jugend, 1793; Quellenbücher der Leibesübungen, Bd. 1, p. 219). Ganz im Sinne Rousseaus bildet ihm das Umhertollen der Kinder, das ihrem angeborenen Tätigkeitsdrang entspringe, die Grundlage für die geordneten Leibesübungen; jede von außen kommende Formung, jeden Zwang lehnt er ab. „Wir tragen gewaltsam männliche Sittsam-

¹¹ Ém. I, p. 10. *L'homme civil naît, vit et meurt dans l'esclavage: à sa naissance on le coud dans un maillot; à sa mort on le cloue dans une bière; tant qu'il garde la figure humaine, il est enchaîné par nos institutions.* ibid. p. 9.

keit und Stetigkeit (!) in junge Geschöpfe . . .“, klagt er, „wir bringen den kindischen Lärmgeist durch Härte und endlose Ermahnungen zum Schweigen“ (p.78). Die Jugend tue nur recht daran, wenn sie, was sie in der Schule durch Stillsitzen versäumt habe, durch ihr Tollen im Freien nachzuholen suche (p.104). Das liegt ganz in der Linie von Rousseaus Lobpreis des *polisson* und der wilden Knabenspiele zu seiner Zeit, von denen er im Brief an d'Alembert berichtet: „Die Kinder wuchsen noch ländlich auf . . . Sie kamen von ihren Spielen schwitzend, atemlos, zerrissen zurück; es waren richtige Bengels.“ (H. I, 255; vgl. S. 73). Die Forderung der Abhärtung werde in diesen Knabenspielen mühelos erfüllt, denn bei ihnen scheuen die Kinder keine Anstrengung und keine Schmerzen. „Das Frohgefühl der Freiheit entschädigt für viele Wunden“ (Ém. II, p. 45). „Die Freiheit, die ich meinem Zögling gebe, entschädigt ihn für die leichten Unbequemlichkeiten, denen ich ihn aussetze“ (ibid. p. 54). „Bei allen Spielen, bei denen sie überzeugt sind, daß es nur Spiel sei, leiden sie ohne sich zu beklagen, ja lachend, was sie sonst nicht leiden würden, ohne ganze Tränenbäche zu vergießen. Langes Fasten, Schläge, Verbrennungen, Strapazen aller Art bilden die Vergnügungen der jungen Wilden . . .“ (ibid. p. 100). Die Arbeit aber ist von dieser spielerischen Körperbetätigung wohl getrennt (vgl. S. 275), worin ihm sachlich Gutsmuths folgt. Rousseau sah Handarbeit und Leibesübung gerade in ihrem Gegensatz; denn Arbeit bedeutet Zwang, der aber soll aus der Leibeserziehung gänzlich verbannt sein. Will der Erzieher die Spiele der Knaben lenken, so solle er dies unmerklich tun; seine Tätigkeit sei nur die „leichte und freiwillige Lenkung der Bewegungen, die die Natur von ihnen fordert, die Kunst, ihre Vergnügungen zu verändern, um sie ihnen noch genußvoller zu machen, ohne daß jemals der geringste Anflug von Zwang sie in Arbeit verwandeln darf.“ (Ém. II, p. 119.)

Ganz anders Pestalozzi. Wie Hirn in seinem Buch über „die Leibeserziehung bei Pestalozzi“ (1941) gezeigt hat, kam es Pestalozzi bei seiner „Elementargymnastik“ vor allem auf die Verbindung mit der Bildung zur „Industrie“ an. „Die Idee der Elementarbildung führt zu speziellen Übungen der Hände und Finger, in deren Vollendung eine Basis der industriösen Bildung liegt, von der man sich keine Idee macht.“ Brief an Türk vom 20.1.1808; vgl. Hirn, p. 139. In Iferten forderte Pestalozzi nicht einen Gymnastiksaal, sondern eine Anzahl von Arbeitszimmern, in denen sich die Kinder in manuellen Arbeiten üben könnten. „Man gebe ihnen frühe Hämmerchen zum Schlagen, Beilchen, Keile und Schlägelchen zum Spalten, Seile zum Anziehen . . .“ (vgl. Hirn, p. 143). Gewiß wendet sich Pestalozzi entschieden gegen die ungesunden Einseitigkeiten industrieller Handarbeit, aber gewisse handwerkliche und bäuerliche Tätigkeiten, wie Hobeln, Schleifen, Mahlen und Dreschen gelten ihm als natürliche, vielseitige und mannigfache Körperübung, so daß er sie — gegenüber den künstlichen des Tanzens, Fechtens und Reitens — als Modell seiner „ganzheitlichen“ Leibesübungen betrachten kann („Über Körperbildung“, 1807; Gedenk-Ausgabe IV, p. 135). Es scheint mir auch nicht zufällig, daß Pestalozzi die Leibesübung dem Oberbegriff Bildung der Kunst oder der „Hand“ unterordnet. Leibesübung wird bei ihm unter dem Aspekt der manuellen Arbeit weitgehend reduziert zur Handfertigkeit.

Aber dies ist freilich nur die eine Seite von Pestalozzis Entwurf eines „ABC der Tätigkeiten“. Die andere Seite liegt, wie gesagt, in der Idee einer allgemeinen Elementargymnastik, nach welcher die elementarischen Bewegungen als Grundlage jeder körperlichen Tätigkeit planmäßig zu üben sind, und sie erst ermöglichte es Niederer, sein System der „Gelenkübungen“ zu entwickeln. In der bekannten Stelle im 12. Brief der „Gertrud“ hatte Pestalozzi solche einfachsten und fundamentalen „Äußerungen unserer physischen Kräfte“ angeführt: „Schlagen, Tragen, Werfen, Stoßen, Ziehen, Drehen, Ringen“, Schwingen.“ Hirn bemerkt mit Recht, wie verwandt diese Übungen mit den gebräuchlichsten Handgriffen der bäuerlichen Arbeit seien; aber sie dienten Pestalozzi doch nur als die konkrete Anschauung, um daran in streng analysierender Methode die allgemeinen Elemente der Körperbewegung und -bildung festzustellen, genauso wie er es

* Darunter ist natürlich nicht der Ringkampf zu verstehen, sondern eine reine Körperbewegung: ringen = wringen, schwingen = schwenken (so Hirn, a.a.O. p. 35).

zuvor in bezug auf die intellektuelle Bildung getan hatte. „Unter sich selbst wesentlich verschieden, enthalten sie alle gemeinsam und jedes für sich die Grundlage aller möglichen, auch der kompliziertesten Fertigkeiten, auf denen die menschlichen Berufe beruhen“ (Gedenk-Ausgabe III, 341). Wie immer man über die Weiterführung dieses Ansatzes zu dem Niederersehen System der „Gelenkübungen“ denken mag, gewiß ist, daß Pestalozzi nicht vom freispielenden, sich in seinem Umhertollen die Welt erobernden Knaben (oder gar dem analogen Bilde des freischweifenden „Wilden“) ausgegangen ist, sondern von einer Bewegungsschulung „am Platze“. Nur diese ergab ja die von ihm von Anfang an erstrebte Verbindung mit der Handarbeit als einer genormten Arbeitstechnik. Daß die tatsächlichen Übungen in Burgdorf und Iferten großenteils von anderen, z. B. militärischen, Vorstellungen bestimmt waren, ändert daran nichts.

4. In Rousseaus Entwurf der Leibeserziehung spielt naturgemäß der ästhetische Gesichtspunkt keine wesentliche Rolle. Es kommt Rousseau allein auf die Zweckmäßigkeit der Bewegung an. Beim Springen und Klettern soll Emil stets das Gleichgewicht halten; „an der Art, wie sein Fuß auftritt und sein Körper sich auf ihn stützt, soll er spüren, ob er sich richtig hält oder falsch“. Diese richtige Bewegung ist zugleich die schöne: „Eine sichere Haltung ist stets voller Anmut und der festeste Stand ist zugleich der eleganteste.“¹² Um Anmut der Bewegung zu lernen, soll sich Emil nicht die künstlichen Tanzfiguren des Ballets, sondern die Bewegungen der Gemse zum Vorbild nehmen. Wir sind hier also weit entfernt von jenem Ideal der „eleganten“ und stilisierten Bewegung, das sich schon bei Gutmuths ankündigt und dann lange Zeit, insbesondere beim Turnen, die Norm bildete.

Und noch in einer anderen Hinsicht fällt Rousseau aus der Reihe der üblichen Leibespädagogik heraus: der Gesichtspunkt einer eigentlichen Willensschulung ist ihm fremd. Wohl kommt es ihm auf die Entwicklung der „Stärke“ an, wozu nicht nur Körperkraft und -geschicklichkeit, nicht nur Gesundheit und Abhärtung, sondern auch Mut und Entschlossenheit gehört. Er weist auch hier immer wieder auf die Gefahr hin, die dem Menschen aus seiner Schwäche droht, auf die früher besprochene „Tyrannei aus Schwäche“. „Je schwächer der Körper, desto mehr befiehlt er; je stärker er ist, desto besser gehorcht er. Alle sinnlichen Leidenschaften wohnen in verweichlichten Körpern.“¹³ „Willst du den Geist deines Zöglings bilden, so bilde die (körperlichen) Kräfte, die er beherrschen soll.“¹⁴ „Der Körper muß stark sein, damit er der Seele gehorchen kann, wie ein guter Diener kräftig und tüchtig sein soll.“¹⁵ Aber das alles kann man höchstens in einer sehr erweiterten Bedeutung als Willenserziehung bezeichnen. Denn es fehlt bei dieser Erziehung zur Stärke das wesentliche Moment der Willenserziehung: die Selbstüberwindung. Sie kennt Rousseau, wie wir sahen, nur in bezug auf den moralischen Konflikt, und sie ordnet er daher erst der sittlichen Erziehung im Jugendalter zu. Und es fehlt daher auch jeder Appell

¹² Ém. II, p. 110.

¹³ Ém. I, p. 21.

¹⁴ Ém. II, p. 87.

¹⁵ Ém. I, p. 21.

an das Ehrgefühl des Zöglings und insbesondere jede Erweckung des Wett-eifers (in ausgesprochenem Gegensatz zu seinem Entwurf der Leibeserzie-hung als politischer Erziehung, vgl. S. 164).

Auch hier mag ein kurzer Hinweis auf die andere und üblichere Auffassung die Eigenart von Rousseaus Anschauung beleuchten. Locke stellt die Leibeserziehung, so- weit er sie moralisch wertet, wie alle moralische Erziehung ausgesprochen unter das Prin- zip der Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung. Sittliche Erziehung ist für ihn eo ipso gesellschaftliche Erziehung und ihr Hauptmittel besteht in der Weckung des Ehrgefühls: „Achtung und Mißachtung sind die allermächtigsten Antriebe für das Gemüt, sobald es sie einmal zu würdigen gelernt hat.“ (226 b) p. 124. Das ist, wie man sieht, das genaue Gegenteil von Rousseaus Ansicht, wonach man auch in der Leibeserziehung jeden Appell an das Ehr- gefühl, jeden Wetteifer und Wettkampf zu vermeiden hat. Rousseau steht damit wohl ziemlich allein. Denn auch Gutsmuths räumt dem Gesichtspunkt des Ehrgeizes und Wett- eifers einen breiten Raum ein. Während Rousseau seinen Emil nach einem Stück Kuchen als einem materiellen Genuß laufen läßt, was Gutsmuths ausdrücklich mißbilligt (a.a.O. p. 502), erhalten die Sieger in den gymnastischen Wettkämpfen in Schnepfenthal einen Ehrenpreis: nach dem Vorbild der griechischen Wettkämpfe einen einfachen Zweig. Überhaupt tut Gutsmuths alles, um den Wetteifer der Knaben anzuspornen und auszu- nutzen; ihre Leistungen werden soweit nur irgend möglich gemessen und die verschie- denen Leibesübungen wie Laufen, Springen, Balancieren, Tauziehen usw. zu sportlichen Wettkämpfen ausgestaltet.

DAS NEUE JUGENDBILD

1. Kindheit und Knabenalter Emils ist an dem Leitbilde des „Wilden“ ausgerichtet, wie es Rousseau im 2. Discours entworfen hatte. Erst im Zusammenhang mit der Idee des Naturzustandes gewann die Kindheit philosophische Bedeutung. Die allgemeinen Gedanken über die natürliche Güte des Menschen, die negative Moral, über die Beugung unter die Notwendigkeit, über die Daseinsfreude und die Bedeutung der leiblichen Existenz, kurz alles, was wir unter dem Stichwort der *existence* zusammengefaßt haben, geben diesem Bilde der Kindheit die weltanschauliche Tiefe, die man so lange nicht bemerkt, als man im *Émile* ein bloßes Erziehungsbuch sieht. Die Frage ist, ob dies auch für den 2. Teil des *Émile*, für die Schilderung der Jugendzeit, gilt. Man möchte es zunächst bezweifeln. Denn dieser 2. Teil erscheint viel weniger geschlossen und eindrucksvoll als der erste. Bieten die drei ersten Bücher trotz mancherlei Abschweifungen eine zusammenhängende Schilderung eines stetig fortschreitenden Erziehungs- und Entwicklungsganges, so scheint das Werk sich nun in eine Anzahl Einzeltraktate aufzulösen, die nur recht äußerlich zusammengehalten sind: das Glaubensbekenntnis des Vikars, die Abhandlung über den Geschmack, die Erziehung Sophies und schließlich der Abriß des *Contrat social*. Es scheint, als nutze der Autor die Gelegenheit, um über alle Kultur- und Lebensprobleme, die ihm am Herzen liegen, sich auszulassen. Aber vielleicht liegt gerade in dieser Fülle und Mannigfaltigkeit der Bildungsgegenstände und Lebensfragen das Charakteristische dieser Alters- und Bildungsstufe, und so wäre die lockere Form der Darstellung der adäquate Ausdruck für das pädagogische Anliegen: einer Theorie der Bildung, die nun nicht mehr an der Idee der Natur, sondern an der der Kultur orientiert ist. Die Bildung zum Leben in unserer komplizierten Zivilisationswelt ist das zentrale Thema des zweiten Teils, in dem daher alles zurücktritt, was den Lebensinhalt der ersten Entwicklungsstufe gebildet hatte. Insofern ist die Schilderung von Emils Jugendzeit nicht weniger einseitig und konstruiert als die seiner Kindheit. Es geht hier um die

Auseinandersetzung von Ich und Welt — „Welt“ hier als Inbegriff dessen verstanden, was das Ich innerlich angeht, was zum Inhalt seines seelischen Lebens werden kann, kurzum, was auf dieses Ich bildend wirkt. Es gibt kaum ein anderes Wort als unser deutsches — und der französischen Sprache fehlendes — Wort „Bildung“, das die Eigenart dieses pädagogischen Prozesses gleich treffend auszudrücken vermöchte. Dieses Wort enthält in sich bekanntlich zwei Grundbedeutungen, die in ihm zu innerer Einheit verschmolzen sind: die des „Abbildens“ (zum Bilde werden) und die des „Formens“. Indem das Ich das „Bild“ der Welt in sich aufnimmt, „bildet“ es sich selbst. Welthaftigkeit einerseits, Innerlichkeit andererseits machen das Wesen des Bildungsprozesses aus, wie uns das am deutlichsten und geläufigsten ist in der Form des Bildungsromans, besonders in Goethes „Wilhelm Meister“ — und eben dieser deutsche Bildungsroman geht auf Rousseaus Konzeption der Jugendbildung und des Jugendlebens zurück. Es ist daher nicht zufällig, daß er in der klassischen Form, die er bei Goethe, bei Jean Paul, bei Novalis, bei Stifter gewonnen hat, erst mit dem jugendlichen Erlebnis anhebt und die Kindheit überspringt. Denn gemessen an dem Bildungserlebnis der Jugend erscheint die Kindheit eigentümlich weltlos. Die Welt ist als die Welt der „Dinge“ für den Knaben nur Rahmen seines Lebens, Anlaß oder Widerstand seines Handelns, wohl auch Gegenstand seiner, aber stets aufs Handeln gerichteten Wißbegier; erst dem Jüngling wird sie Gegenstand seiner gefühlvollen Anteilnahme, Objekt des Mitleids, des Abscheus, der Begeisterung, der Liebe, der sittlichen Verantwortung. Der Knabe lebt, der Jüngling erlebt. Darum ist sein Leben, verglichen mit der tätigen Knabenexistenz, verhältnismäßig passiv: Eindrücke bestimmen die innere Entwicklung. Auch diesen Zug einer gewissen Passivität und vorherrschenden Rezeptivität hat der deutsche Bildungsroman der Goethezeit getreulich beibehalten. Die Eindrücke stammen zwar aus den verschiedenartigsten Lebensbereichen und entsprechen der Weite und Buntheit der kulturellen Welt, aber sie sind doch kraft ihrer Subjektivität viel einheitlicher, zentrierter und enger als es zunächst den Anschein hat. In Wahrheit erlebt der junge Mensch in den Eindrücken, die ihm die Welt vermittelt, nur sich selber, und so reicht der Kreis seiner Welt- und Lebenserfahrung nicht über den engeren oder weiteren Umkreis seines eigenen Herzens hinaus. Das hat Goethe in Wilhelm Meisters Lehrjahren meisterhaft dargestellt und das hat, im Grunde nicht weniger bewußt, bereits Rousseau im *Émile* gezeigt. Denn Emils ganzes Welterleben vollzieht sich durch das Medium seiner wenigen innerlichen Gefühlserlebnisse: Mitgefühl, Liebe und Gotteserlebnis. Die Lebensbereiche, zu denen der Jüngling kein unmittelbares Gefühlsverhältnis besitzt, wie die Gesellschaft und der Staat, werden daher vom Erzieher höchst kunstvoll mit seinem Liebeserleben verknüpft und ihm derart nahegebracht.

2. Das zentrale Organ dieses Welterlebens ist daher das Gefühl. Alle anderen seelischen Funktionen, die in dieser Zeit ausgebildet werden sollen, entwickeln sich nur im Zusammenhang mit dem Gefühlsleben: so die Einbildungskraft, so das religiöse und moralische Bewußtsein, ja sogar, wie wir sehen werden, die Vernunft. Das Charakteristische ist eben diese Verbindung von „Bildung“ und „Empfindsamkeit“, von Geistigkeit und Gefühl. Dadurch unterscheidet sich das neue Jugendbild von den älteren Bildungs-idealen: dem der humanistischen ebenso wie dem der gentleman-Erziehung. An die Stelle des Gelehrten oder des Weltmannes tritt jetzt die „schöne Seele“, an die Stelle der intellektuellen oder der pragmatischen Weltaneignung die emotionale. Denn daß Bildung in erster Linie eine Weise des seelischen Welterlebens und daher ohne „Innerlichkeit“ nicht möglich ist, das ist eine Einsicht, die uns Deutschen seit dem Neuhumanismus selbstverständlich ist, die aber zuerst nicht von Humboldt oder Goethe, sondern von Rousseau gewonnen wurde. Damals entstand jenes neue Jugendbild, und zwar auf Grund eines neuen Lebensideals, an dessen Bildung Rousseau selbst maßgebend beteiligt war.

Ehe wir den Zusammenhang dieses Lebensideals mit dem neuen Jugendbild weiter verfolgen, scheint mir eine Besinnung über das hier vorliegende grundsätzliche Problem zweckmäßig, nämlich über das Verhältnis von Jugendbild und Kulturgeschichte. Daß der jeweilige Jugendtypus einer Zeit von deren allgemeiner Mentalität abhängt, ist gewiß eine Binsenwahrheit; aber daß, so betrachtet, das Problem der Jugendlichkeit selbst ein geschichtliches wird, daß also, was wir unter „Jugend“ verstehen und welche Bedeutung wir ihr beimessen, von unserer Weltanschauung abhängt und also auch die empirische Jugendpsychologie zu einem Teil der Geschichte des Menschenbildes wird, diese Erkenntnis scheint nicht so selbstverständlich und wird gerade vom empirischen Psychologen leicht übersehen. Und doch gewinnt die psychologische Forschung, und ganz besonders die jugendpsychologische, erst mit dieser historischen Dimension ihr wahres Gesicht. „Empirische Psychologie darf von der Geschichte des Menschengeschlechts gar nicht getrennt werden“, sagt Herbart in seiner Polemik gegen die Vermögenspsychologie, die mit festen, unveränderlichen seelischen Kräften rechnete. (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Sämtl. Werke, hrsg. von K. Kehrbach, 4. Bd., p. 244.) Herbart dachte dabei in erster Linie an die allgemeine Menschheitsgeschichte und die allmähliche Bildung der Humanitas, wir dürfen aber sein Wort mit nicht weniger Recht auf die historischen Wandlungen des Humanum selbst beziehen, insbesondere in der abendländischen Seelen- und Geistesgeschichte. Bei all diesen Wandlungen geht es ja um die Realisierung bestimmter menschlicher Möglichkeiten, und dabei spielt das Jugendbild, das eine Epoche aus sich herausstellt, eine nicht geringe Rolle. Allgemein lautet also unsere Frage: In welcher historisch bedingten Weise kann Jugend eine besondere menschliche Möglichkeit realisieren und gewinnt damit eine eigene anthropologische Bedeutung? In einer solchen Betrachtung würde m.E. das Anliegen, das Kriek bei der Herausarbeitung seiner historischen Bildungstypen bewegt hat, das aber wegen seines primitiven Erziehungsbegriffes nicht recht zum Tragen kam, in vertiefter Fragestellung aufgenommen. Der Männerbund, um ein Kriek naheliegendes Beispiel zu wählen, entsprach zweifellos als Jungmännerbund einem tief im Jugendlichen verankerten Bedürfnis und ermöglichte erst ein der Jugend eigenes, von der kindlichen und der Erwachsenenexistenz sichtbar abgehobenes Jugendleben, in welchem nun bestimmte jugendlich-männliche Tugenden sich in einzigartiger Weise entwickeln konnten. In der deutschen

Jugendbewegung, in unseren heutigen Jugendbünden und Sportvereinen und vor allem im militärischen Gemeinschaftsleben lebt manches davon bis heute fort. Nun kann aber eine solche jugendliche Lebensgemeinschaft sich zur vollen Wirksamkeit nur in einer Gesellschaft entwickeln, in der ihr Lebensideal ein Echo findet, also z. B. nicht in einer ausgesprochen „bürgerlichen“, in welcher der Erfolg der Berufsarbeit fast allein den Wert des Mannes ausmacht. In einer solchen drängen vielmehr gerade die aktiven Elemente der Jugend zu baldiger Bewährung im Beruf. Ebenso wenig findet eine solche jugendliche Lebensgemeinschaft Raum und Resonanz in einer patriarchalischen Gesellschaftsordnung, wie dies gerade K. Schurz überzeugend nachgewiesen hat. Da unser bürgerliches Leben seit langer Zeit auf diese beiden Pole, den des Berufs und den der Familie, ausgerichtet ist, muß sich eine solche Jugendgemeinschaft in ihr als Fremdkörper fühlen. Das kam in der berufs- und familienfremden Einstellung des Wandervogels oder in Wynekens leidenschaftlicher Ablehnung der Familienerziehung deutlich zum Ausdruck. Kein Wunder daher, daß in der neuzeitlichen Gesellschaft der Jugendliche einsam ist! Dieses „typische“ Einsamkeitserlebnis ist also nicht weniger soziologisch-historisch bedingt als das Erlebnis der Jugendgemeinschaft.

Damit sich jugendliches Seelenleben voll entwickeln kann, bedarf es, wie gesagt, des Echos in der Erwachsenengesellschaft. Es muß in den Kanon ihrer Ideale aufgenommen werden. Der jugendliche Held, der jugendliche Tod auf dem Schlachtfeld, aber auch die (tragische) jugendliche Liebe sind solche Idealbildungen. Oder man denke an das Ideal der Jüngerschaft, etwa im Brahmanentum, im Judentum, im Christentum (Noviziat), in den antiken Philosophenschulen bis hin zum Schülerverhältnis unseres heutigen Kunst- und Wissenschaftslebens. Der Jünger verwirklicht nicht weniger als der Jungmann eine spezifisch jugendliche Möglichkeit, und das geistige Altersverhältnis zwischen Jünger und Meister (den er gerne „Vater“ nennt) befriedigt dasselbe jugendliche Hingabebedürfnis, das auf primitiver Stufe im Gefolgschaftsverhältnis des Jungmannen seine Erfüllung fand.

Jugendpsychologie ist in kulturgeschichtlicher Hinsicht daher nicht so sehr Geschichte des Jugenddurchschnitts als des Jugendideals oder Jugendtypus — letzterer verstanden im Sinne der „idealtypischen“ Betrachtungsweise M. Webers, die auch Spranger in seinen psychologischen Arbeiten angewandt hat. Darum behält die Herausarbeitung eines epochalen Jugendtypus, wie sie Spranger in seiner „Psychologie der Reifezeit“ versucht hat, ihren geistesgeschichtlichen und anthropologischen Wert, auch wenn ihre Feststellungen längst überholt sein mögen. Um das Verständnis und die anthropologische Bedeutsamkeit dieses Jugendtypus, der fast zwei Jahrhunderte das Jugendbild des Abendlandes bestimmt hat, handelt es sich also, wenn wir im Émile dessen erste Ausprägung analysieren.

3. Die Jugend, von der wir hier sprechen, ist Bildungsjugend. Das heißt nicht bloß, daß sich dieser Jugendtyp nur in den gebildeten Schichten findet, das heißt vielmehr, daß Bildung das Wesen dieser Jugendlichkeit selbst ausmacht. Nicht die Stärke und der vitale Tatendrang und Wagemut wie im heroischen Jugendideal, nicht die Schönheit und Leidenschaftlichkeit des Liebeserlebens wie im erotischen, sondern die Empfänglichkeit, Innerlichkeit und Tiefe des Welterlebens gilt hier als Charakteristikum der Jugendlichkeit. Darum ist Bildung Vorbedingung solcher Jugendlichkeit. Die drei ersten Bücher des Émile könnten als Modell jeder Erziehung und Entwicklung dienen, also auch einer Erziehung des Volkes, wie sie denn in die Erlernung eines Handwerks münden. Daß Emil von Geburt adlig und wohlhabend ist, ist hier verhältnismäßig nebensächlich und wird nach Kräften ignoriert.

Scheint doch Emil in den Augen seiner Kritiker nichts anderes als ein gewöhnlicher *polisson*, ein Straßenbengel. Der Emil der Jugendjahre dagegen zeigt von Anfang an die Tiefe und Feingefühligkeit einer adligen Seele, und seine Erziehung soll ihn befähigen, demaleinst das Leben eines gebildeten Edelmanns zu führen. Dem dient seine geistige Bildung, die ihm eine persönliche Kenntnis und Urteilsfähigkeit gegenüber dem gesellschaftlichen und staatlichen Leben und eine eigene Stellungnahme in den weltanschaulichen Fragen seiner Zeit ermöglicht; vollends die Erziehung zur Wohltätigkeit¹ und die Ausführungen über die rechte Lebenskunst² tragen deutlich die Züge eines seigneurialen Lebens und wären wenig am Platze, wenn Emil bloß Schreiner werden sollte. In Wirklichkeit ist denn sein Schreinerhandwerk auch nicht viel mehr als ein hobby und Rückhalt gegenüber möglichen Schicksalsschlägen. Auch die Fortsetzung des Romans *Émile et Sophie* beweist, daß Rousseau sich seinen Emil als Landedelmann vorstellt. Erst als das Unglück über ihn hereinbricht, entschließt sich Emil, als einfacher Handwerker in die Welt zu ziehen. Schließlich gilt auch seine Liebe einem gebildeten Mädchen aus gutem Hause, und Rousseau spricht sich dabei ausdrücklich für eine Heirat unter Gleichgestellten aus, wobei er an die Gleichheit der Bildung denkt³.

In all diesen Zügen knüpft Rousseau, viel mehr als er es im ersten Teil des *Émile* tat, an das Modell der gentleman-Erziehung an, von der er so typische Züge wie die Einführung in das gesellschaftliche Leben oder die Kavaliers-tour übernimmt. Das ist nun freilich hier nicht eine Konzession an das Ideal der mondänen Erziehung, kein Rückfall in den „*Projet de l'éducation de M. de Sainte-Marie*“, sondern hängt aufs engste mit dem neuen sentimental Lebens- und Jugendideal zusammen. Denn dieses war von Haus aus ein aristokratisches, wie dies außer im *Émile* auch noch sehr deutlich im „*Meister*“ oder im „*Titan*“ oder in Eichendorffs Bildungsromanen sichtbar wird.

¹ Vgl. *Ém.* IV, p. 220f. Ausdrücklich wird die Wohltätigkeit, die Emil üben soll, mit der Fähigkeit in Verbindung gebracht, die er als junger Mann von Stand erwerben muß, mit seinem Vermögen umzugehen. Dasselbe Argument dient übrigens dazu, die politische Bildungsreise Emils zu begründen, da er mit seiner Großjährigkeit (mit 25 Jahren) sein Vermögen selbst zu verwalten und zweckmäßig anzulegen hat: *Ém.* V, p. 427ff.

² Vgl. unten S. 243f.

³ *Les gens qui passent exactement la vie entière à travailler pour vivre n'ont d'autre idée que celle de leur travail ou de leur intérêt, et tout leur esprit semble être au bout de leurs bras. Cette ignorance ne nuit ni à la probité ni aux mœurs . . . Mais il n'en est pas moins vrai qu'un esprit cultivé rend seul le commerce agréable; et c'est une triste chose pour un père de famille qui se plaît dans sa maison, d'être forcé de s'y renfermer en lui-même, et de ne pouvoir s'y faire entendre à personne. . . Il ne convient donc pas à un homme qui a de l'éducation de prendre une femme qui n'en ait point, ni par conséquent dans un rang où l'on ne saurait en avoir.* *Ém.* V, p. 380.

Es ist hier nicht der Ort, die Entstehung, Entwicklung und Verbreitung dieses neuen Lebensideals zu schildern. Das ist von berufener Seite und gerade auch in bezug auf Rousseau vielfach geschehen⁴. Der Kern ist überall die oben gekennzeichnete Verbindung von Bildung und Gefühlsinnerlichkeit. *La belle âme*, die nun betonterweise dem *bel esprit* entgegengesetzt wird, ist trotz der Vorherrschaft des Gefühls eine kultivierte Seele, die zwar keine Gelehrsamkeit, wohl aber Bildung, Geschmack und Geistigkeit besitzt. Man denkt also nicht daran, der kalten Verstandesbildung, die man ablehnt, nun die bloße Herzensbildung des einfachen Volkes entgegenzusetzen, sondern man sucht die Tiefe und Feinheit des Gefühls gerade in dem gebildeten Geiste. Julie, die reinste Verkörperung des neuen Ideals, ist kein Mädchen des Volkes, sondern die gebildete Tochter eines Edelmanns. Gewiß, die Hochschätzung des Standes und den Respekt vor den Standesunterschieden hat man überwunden — auch dies ist ja ein Thema des Rousseauschen Romans —, aber das bedeutet keineswegs die Demokratisierung des neuen Bildungs-ideals. Die Gebildeten des Herzens wissen sich vielmehr selbst als eine erlesene Schar, und auch sie glauben an einen Geburtsadel: den der Seele! «Une âme bien née», wie sich Julie selbst bezeichnet. Und so verlangt denn die Kultur des Herzens bestimmte äußere Bedingungen: viel Muße vor allem, Freiheit von Not und Sorge, ja von äußerem Broterwerb überhaupt, soziale Unabhängigkeit und einen gewissen Wohlstand, der es ermöglicht, das äußere Leben den Bedürfnissen des Herzens und den Forderungen des Geschmacks entsprechend zu gestalten.

Es ist leicht begreiflich, daß besonders die Frauen Träger dieser Bildungsbewegung wurden, und zwar die Frauen der gehobenen Gesellschaftsschichten. Sie vor allem besaßen Muße, und sie konnten daher, wenn sie sich nicht durch eitle gesellschaftliche Aspirationen und Rücksichten in Anspruch nehmen ließen, ganz ihrer Seele leben. So übernahmen sie gewissermaßen die Rolle des geistlichen Standes und bewahrten inmitten einer Welt männlich-weltlichen Ehrgeizes das Ideal der Innerlichkeit, der Selbstgenügsamkeit und des Friedens der Seele. Trotz der Macht und Tiefe des Gefühlslebens ist es daher auch nicht so sehr die Leidenschaftlichkeit als ihre Läuterung, die das eigentliche Ideal im Zeitalter der Empfindsamkeit bildete. Ein fast überstarkes Ehrgefühl kennzeichnet diese Frauen: von der Julie der Nouvelle Héloïse bis zur Eleonore des „Tasso“. Auch eine gewisse Neigung zum Moralisieren und Erziehen scheint mit ihrer Kultur des Herzens ver-

⁴ Von neueren Arbeiten sind hier vor allem die verschiedenen Schriften von Daniel Mornet zu nennen (Lit.-Verz. Nr. 154—156, 158). Auch seine kritische Ausgabe der Nouvelle Héloïse (10) enthält in dem Einleitungsband und den Anmerkungen viel Wichtiges zu dieser Seite der Zeitgeschichte. Die Bewegung der Empfindsamkeit behandeln im Zusammenhang mit der dominierenden Rolle, die Rousseau in ihr spielt, ausführlich Trahard (87) und Monglond (153). Vgl. auch Rundstroem (85).

bunden; der Beiname *Julies*: *La pêcheuse*, paßt für fast alle diese feinfühlig und leicht verletzbar geliebten, denen gegenüber der Mann immer ein wenig in der Rolle des Schülers bleibt. So stoßen wir denn auch auf wenig Urwüchsiges in diesem Liebeserleben; eine *Manon Lescaut* in ihrer naiven Genußsüchtigkeit und Leichtlebigkeit steht diesem Frauen- und Liebestyp ebenso fern wie eine *Phèdre* in ihrer rasenden Liebesbesessenheit. Und doch besitzen die Frauengestalten der Empfindsamkeit ihren eigenen erotischen Reiz, ja eine rokokohafte Raffinesse, die gerade Rousseau besonders angezogen hat⁵. Man weiß hier noch nichts von dem Ideal naturhafter Sinnlichkeit, wie es im „Sturm und Drang“ erstmalig auftaucht, ja ist überhaupt noch ohne Verständnis für die Schönheit des einfachen Mädchens mit seinem schlichten Gefühlsleben und Betragen. Werthers Lotte ist weltweit entfernt von der *Julie Saint-Preux*. Aber hat sich nicht schließlich auch Goethe, und gerade zu der Zeit, da ihn die Idee der „Bildung“ und „Humanität“ aufs tiefste beschäftigte, wieder dem aristokratischen Frauenideal zugewandt?

4. Das alles war, wie gesagt, zunächst Lebensideal, ehe es Bildungs- und Jugendideal wurde. Freilich, Jugendlichkeit gehörte von Anfang an zu diesem Lebensideal. Man kann sich die empfindsamen Seelen jener Zeit nicht anders als jugendlich anmutig oder feurig vorstellen. *Julie* und *Claire* sind zu Anfang des Romans achtzehn, ihr Lehrer *Saint-Preux* ist zwanzig Jahre alt; Rousseau nennt sie in seinem Vorwort «des jeunes gens, presque des enfants»⁶. Bei ihrem Tode, nach einer langen inneren Entwicklung und auf dem Höhepunkte ihrer inneren Reife, zählt *Julie* dreißig Jahre! Es bedurfte daher nur einer leichten Verschiebung, damit aus den jungen Männern und Frauen Jünglinge und junge Mädchen wurden und das Ideal der „schönen Seele“ zum Leitbild ihrer Jugendexistenz. Das ist der Schritt, den Rousseau vom Roman der *Nouvelle Héloïse* zum Roman des 5. Buches des *Émile* getan hat. Freilich handelt es sich dabei um sehr viel mehr als nur um den geringen Altersunterschied, es handelt sich um die Pädagogisierung der inneren Entwicklung. Während die innere Reifung in der *Nouvelle Héloïse*

⁵ Vgl. die Bemerkung in den *Confessions*: *D'ailleurs des coutumières, des filles de chambre, de petites marchandes ne me tentaient guère . . . Ce n'est pourtant pas du tout la vanité, c'est la volupté qui m'attire* (ich folge hier der Pariser Handschrift, die an dieser Stelle eine charakteristische Variante bildet; vgl. Edition de la Pléiade, p. 766); *c'est un teint mieux conservé, de plus belles mains, une parure plus gracieuse, un air de délicatesse et de propreté sur toute la personne, plus de goût dans la manière de se mettre et de s'exprimer, une robe plus fine et mieux faite, une chaussure plus mignonne, des rubans, de la dentelle, des cheveux mieux ajustés. Je préférerais toujours la moins jolie ayant plus de tout cela. Je trouve moi-même cette préférence très ridicule, mais mon cœur la donne malgré moi.* Conf. IV; H. VIII, 94.

⁶ N.H. Préf.; M. II, 3.

unter schwersten seelischen Qualen und bitterem Verzicht gewonnen wird und eine wirkliche Läuterung der Seele darstellt, soll sie hier unter der verantwortlichen Leitung des Erziehers und daher ohne Fehltritt, Reue und Wiedergeburt geradlinig und planmäßig vonstatten gehen. Wir werden im nächsten Kapitel von der sich dadurch ergebenden besonderen pädagogischen Problematik handeln, auch von der unvermeidbaren Verflachung, die dadurch der Gedanke der „Reifung“ erlitt, und wollen hier nur uns noch einmal die innere Verwandtschaft zu dem Jugendbild des deutschen Bildungsromans ins Bewußtsein rufen. Dieser stellt, sobetrachtet, das Mittelglied zwischen der Nouvelle Héloïse und dem Émile dar: auch in ihm ist die „Reifung“ pädagogisiert und aus Lebensschicksal ein Bildungsgeschehen geworden. Aber anders als der von seinem Erzieher wohlbehütete und geleitete Emil muß Wilhelm Meister seinen Weg selber suchen und bleiben ihm daher auch Um- und Irrwege nicht erspart⁷. Gemeinsam aber ist allen das Ideal einer Synthese von Gefühl und Geistigkeit, Innerlichkeit und Bildung, gemeinsam der Glaube an den angeborenen Adel einer „wohlgeborenen Seele“.

In der theoretischen Pädagogik der Goethezeit hat dieses Jugendbild seltsamerweise nur einen geringen Widerhall gefunden, am meisten bei E. M. Arndt, der auch hier am unmittelbarsten Rousseau folgt. Jean Paul befaßt sich in seiner „Levana“ fast durchweg mit der vorjugendlichen Erziehung; nur einzelne Hinweise, etwa in § 108 über die „Notwendigkeit der Jugendideale“ lassen das ausgeprägte Jugendbild der Romane ahnen. Fröbels 2. Teil der „Menschenziehung“, welcher die Jugenderziehung zum Gegenstande haben sollte, blieb ungeschrieben. So kommt es, daß Bollnow in seiner Darstellung der „Pädagogik der Romantik“ das romantische Jugendbild übergehen konnte. Und doch hat es zu jener Zeit seine reinste und extreme Darstellung erfahren, vor allem in den jugendlichen Helden der Romane Jean Pauls, Hardenbergs, Hölderlins, Eichendorffs und Stifters.

Die reinste Ausprägung des romantischen Jugendbildes gibt zweifellos Jean Paul. Zu dem Verhältnis seiner „pädagogischen“ Romane, bes. der „Unzichtbaren Loge“ und des „Titan“, zu Rousseau vgl. die eingehende Studie von M. Kommerell (127). Der Unterschied zum Émile scheint mir vor allem in der Idee des „hohen Menschen“ zu liegen, um diesen Terminus der Jean-Paul-Literatur zu gebrauchen. Emil ist auch im Jünglingsalter kein „hoher“, sondern ein „mittlerer“ Mensch und unterscheidet sich gerade darin z.B. von Julie (vgl. zu deren Sonderheit die schöne Charakterisierung durch Claire N.H. II, V; M. II, 364ff.). Es ist also nicht etwa so, daß Rousseau zu einer solch genialischen Konzeption nicht fähig gewesen wäre, sondern er hat im Émile bewußt darauf verzichtet, weil er meinte, nur in der Darstellung einer durchschnittlichen Entwicklung das Gesetz der natürlichen Entwicklung überhaupt nachweisen zu können. Die oben aufgezeigten Züge von Innerlichkeit, Bildung und Reinheit kennzeichnen in den Augen Rousseaus den jungen Menschen schlechthin und nicht nur einige außerordentliche Naturen.

⁷ Über das Verhältnis der Nouvelle Héloïse zum deutschen Bildungsroman vgl. J. Voisine, *Des «délices du sentiment» au «roman de formation»*, Ét. Germ. V, 1950, p. 120—133. «Le roman de Rousseau, dont l'influence se combinera avec celle de son traité d'éducation, sera à la source d'un puissant courant à la fois moral et poétique: c'est en grande partie grâce à Rousseau que se développera dans le romantisme allemand l'idée féconde de l'éducation de l'homme par lui-même et par la vie», so faßt Voisine sein Urteil über den Einfluß Rousseaus auf die „Generation Werthers“ zusammen.

Daß der jugendliche Mensch, kraft der Empfänglichkeit seiner Seele, seines Ahnungsvermögens und seiner Phantasie, in seinem Idealismus unberührt von den falschen Werturteilen und dem äußerlichen Ehrgeiz der Gesellschaft und daher in reinerem Einklang mit der Natur lebt, unschuldig noch wie das Kind und doch wissend schon wie der Erwachsene; daß er einen Gipfelpunkt des Menschseins darstellt, gegen den die platte Weltgewandtheit und gesellschaftliche Anpassung der späteren Jahre einen traurigen Abstieg bedeutet, diese Idealisierung der Jugendzeit gehört zwar erst der eigentlichen Romantik an, hat ihre Wurzel aber schon bei Rousseau. Schon er hat um die jugendliche Stirne jenen Glanz gebreitet, der sich bis in die wissenschaftliche Darstellung ihrer Mentalität bei Spranger erhalten hat, und schon bei ihm zeigt die Betrachtung des Jugendalters jenen elegischen Charakter, der sich in den Autobiographien und Romanen der folgenden Zeit noch gesteigert hat. Keine Zeit seines Lebens hat er in den Confessions mit so viel Liebe geschildert wie seine Jugendzeit. Mit ihr, mit dem endgültigen Abschied von dem stillen, der Liebe, dem Naturgenuß und den Studien geweihten Leben, das in Les Charmettes seinen Höhepunkt fand, schließt er den 1. Teil seiner Memoiren. Er schließt ihn mit Bedauern und beginnt den neuen, der seinen eigentlichen Mannesjahren gewidmet ist, mit innerem Widerwillen⁸. Schon im 2. Discours, Anfang der Vierziger und im unangefochtenen Bewußtsein seines wachsenden Ruhmes, hatte er über das Jugendalter nicht anders geurteilt: „Es gibt, ich fühle es, eine Altersstufe, auf der der Mensch sein Leben anhalten möchte!“⁹

⁸ J'écrivais la première (partie) avec plaisir, avec complaisance, à mon aise, à Wooton ou dans le château de Trye; tous les souvenirs que j'avais à me rappeler étaient autant de nouvelles jouissances. J'y revenais sans cesse avec un nouveau plaisir . . . Aujourd'hui, ma mémoire et ma tête affaiblies me rendent presque incapable de tout travail; je ne m'occupe de celui-ci que par force et le cœur serré de détresse. Conf. VII; H. VIII, 196.

⁹ Vaugh. I, p. 142.

ERZIEHUNG ZUR LIEBE

1. Bei aller Hochschätzung des Jugendalters sieht aber Rousseau sehr klar dessen besondere Gefährdung. Man mißversteht ihn daher völlig, wenn man ihn für einen kritiklosen Verherrlicher der Empfindsamkeit hält. Obwohl er an dieser geistesgeschichtlichen Strömung aufs stärkste beteiligt war, war er sich ihrer Gefährlichkeit wohl bewußt und tat alles, um die nötigen Gegenkräfte zu wecken und zu stärken. Das gilt gerade auch für das Werk, das wie kaum ein zweites die Mentalität der Empfindsamkeit repräsentiert: die *Nouvelle Héloïse*. Gewiß, seinen beispiellosen Erfolg verdankte der Roman vor allem der Schilderung der Liebesleidenschaft. Aber das eigentliche Anliegen Rousseaus, das mit dem dritten Teile die Oberhand gewinnt und diesem Liebesroman seinen moralischen und pädagogischen Charakter gibt, ist gerade nicht die bloße Darstellung der Leidenschaft, sondern die Schilderung ihrer Überwindung, einer Überwindung freilich, die die vorangegangene Liebe nicht einfach negiert, sondern sie läutert und so in ihrem edelsten Kerne bewahren möchte. Die *Nouvelle Héloïse* spiegelt in ihrer eigenen Entstehungsgeschichte diese innere Wandlung von der Leidenschaftlichkeit zur Besonnenheit; der *Émile* aber setzt sie bereits voraus. Nicht die jugendliche Empfindsamkeit und Leidenschaftlichkeit selber, sondern ihre sittliche Bändigung ist daher sein Thema. Damit knüpft Rousseau an die pädagogische und philosophische Tradition an, die der Bewegung der Empfindsamkeit vorausliegt und den Kampf von Leidenschaft und Besonnenheit zum Gegenstande hat. Im klassischen Drama des 17. Jahrhunderts wie in der Affektenlehre des Descartes hat diese Auffassung vom prinzipiellen Antagonismus von *passion* und *raison* ihren reinsten Ausdruck gefunden. Der Affekt gilt danach als eine Verirrung des vernünftigen Bewußtseins, eine Verirrung, die letztlich aus einer dem menschlichen Ich fremden Quelle stammt: der Leiblichkeit des Menschen. Obwohl nun Rousseau dieses traditionelle Thema des Konfliktes von Sinnlichkeit und Sittlichkeit im *Émile* aufnimmt, gibt er ihm doch einen völlig neuen Sinn und bietet eine ganz

neue Lösung, die sowohl durch ihren psychologischen Tiefsinn wie durch ihre pädagogische Kühnheit überrascht.

Die traditionelle Anschauung der sinnlichen Leidenschaft kann man innerhalb der pädagogischen Theorie besonders deutlich an Fénelons *Télémaque* studieren; am Vergleich mit ihm wird die Eigenart von Rousseaus Theorie der Bildung und Beherrschung der Leidenschaft besonders sichtbar.

Das Erlebnis der sinnlichen Liebe bildet den Inhalt fast des ganzen 4. und 7. Buches des *Télémaque*. Im 4. Buche erzählt Telemach seine Erlebnisse auf der Insel Zypern, auf der Venus allein herrscht. Alles dort atmet die erschlaffende Luft der Sinnlichkeit, in der jede männliche Tugend ersticken muß. Telemach wird trotz innerer Gegenwehr von dieser sittlichen Schlafheit angesteckt. „Zuerst empfand ich Abscheu vor allem, was ich sah, aber unmerklich begann ich mich daran zu gewöhnen; das Laster erschreckte mich nicht mehr . . . Ich fühlte, wie ich von Tag zu Tag schwächer wurde; die gute Erziehung, die ich erhalten hatte, konnte mich kaum noch halten; alle meine guten Entschlüsse vergingen in nichts.“ (203) p. 75. In dieser Not begegnet er Mentor und klagt ihm sein Leid; der gibt ihm den Rat: „Flieh, flieh, fliehe so schnell wie möglich! Die Erde hier trägt als Frucht nur Gift; die Luft, die du einatmest, ist verpestet; die Menschen verkehren nur miteinander, um sich gegenseitig mit diesem tödlichen Gifte anzustecken.“ p. 77.

Aber das ist nur die Einleitung. Erst das 7. Buch schildert das Erleben der sinnlichen Liebesleidenschaft selbst. Telemach weilt auf der Insel der Calypso, verhätschelt und bewundert von ihr und ihren Nymphen. Nur der getreue Mentor, d. h. Minerva, steht ihm bei; aber auch er kann nicht verhindern, daß Cupido sein frevles Spiel treibt: Calypso verliebt sich hoffnungslos in den jungen Telemach, dieser aber, statt ihre Liebe zu erwidern, entbrennt für eine ihrer Nymphen, Eucharis mit Namen. So kämpfen Liebe und Eifersucht ihren ausweglosen Kampf. Was auf Zypern entnervende Wollust war, ist hier echte Liebesleidenschaft; beide jedoch entspringen nach Fénelons Auffassung der gleichen unlauteren Quelle: der Sinnlichkeit. Gerade weil diese Liebe nicht den Stempel niedriger Wollust trägt, sondern die Maske der Unschuld, scheint sie ihm doppelt gefährlich. So kennt auch jetzt Mentor nur den einen Rat: die Flucht! „Das grobschlächtige Laster flößt Abscheu ein, die unverblümete Schamlosigkeit stößt ab; die sittsame Schönheit ist darum viel gefährlicher: wer sie liebt, glaubt nichts als die Tugend zu lieben und überläßt sich den trügerischen Reizen einer Leidenschaft, die er erst erkennt, wenn es schon fast zu spät ist.“ p. 126. Telemach fühlt sich hin- und hergerissen: zwischen seiner Liebe zur Tugend und seiner Liebesleidenschaft, zwischen dem Wunsche, auf diesem glücklichen Eiland zu bleiben — Calypso verspricht ihm als Lohn dafür sogar die Unsterblichkeit — und der Pflicht, seinen Vater zu suchen und nach Ithaka zurückzukehren, zwischen Eucharis und Mentor. „Sein Herz glich dem Meere, das der Spielball streitender Winde ist.“ In seiner Verzweiflung wendet er sich an Mentor: „Délivrez-moi de tant de maux, délivrez-moi de moi-même“ p. 138 — wir werden uns dieser Worte erinnern, wenn wir von Emils „Vertrag“ mit seinem Erzieher handeln (vgl. S. 388).

Mentor löst den Konflikt schließlich auf gewaltsame Weise. Das Schiff, das er gebaut hatte, um auf ihm mit Telemach zu entfliehen, wird auf Calypsos Geheiß von den Nymphen verbrannt; aber es naht ein fremdes Schiff, das allerdings nicht wagt, an der gefährlichen Insel anzulegen. Da wirft Mentor den schwankenden Telemach kurz entschlossen in die Fluten, und beide erreichen schwimmend das rettende Fahrzeug. „Je mehr sich Telemach von der Insel entfernte, desto mehr fühlte er seinen Mut und seine Tugendliebe wiederkehren. „Nun erfahre ich“, rief er Mentor zu, „die Wahrheit dessen, was du mir gesagt hast, aber die ich nicht glauben wollte, weil mir die Erfahrung fehlte: Man überwindet das Laster nur, indem man es flieht.“

Das Erlebnis der jugendlichen Liebe ist hier, wie man sieht, gänzlich unter den Gegensatz von Sinnlichkeit und Sittlichkeit gestellt. Der Gegensatz dieser beiden Mächte kehrt unter den verschiedensten Formen wieder: als Gegensatz von Vernunft und Leidenschaft, von Männlichkeit und Weichlichkeit, vom Glück der Sinne und vom Glück der Seele.

„Das eine ist eine Freude des Rausches und der Verwirrung, unterbrochen von heftigen Ausbrüchen der Leidenschaft und Gewissensbissen, das andere eine Freude der Vernunft, die etwas Seliges und Himmlisches an sich hat“ (Buch IV, p.78). Fénelon sieht in der „Vernunft“ sehr viel mehr als bloße Ratio, sie gilt ihm als göttliche Vernunft, als das „reine Licht“, als „ein Ozean von Licht“, gegen den die menschlichen Intelligenzen nur wie Bäche sind, „die daraus entspringen und wiederum darin münden“ (p.82).

Es wäre zu fragen, wie sich mit dieser mystischen Seelenlehre der oben besprochene Dualismus von Sinnlichkeit und Geist verträgt. Was den Télémaque anbetrifft, so greift Fénelon ganz einfach auf mythologische Vorstellungen zurück, um Ursprung und Macht der sinnlichen Leidenschaft zu erklären: es ist Venus selbst, *L'Amour*, mit ihrem Helfershelfer Cupido, die die Liebe in den Herzen der Menschen entzündet. So wird der innerseelische Konflikt Telemachs als Streit der beiden feindlichen Göttinnen, Venus und Minerva, gedeutet, wie ihn der einleitende Traum des 4. Buches schildert. Dieser Mythos ist aber schließlich nur die durchsichtige Einkleidung jener oben geschilderten Auffassung, daß die Affekte dem Menschen innerlich fremd sind. Die Liebe ist, so betrachtet, wie eine Krankheit und Schwäche der Seele, gleichsam ein Fieber, das den Menschen befällt. Mit stärksten Farben malt Fénelon dieses fieberhafte Wüten der Liebe und Eifersucht in der Seele Calypsos; aber auch von seinem Helden scheut er sich nicht zu sagen, daß er wie ein Löwe in seiner Qual brüllt (p.128). Leidenschaft ist Besessenheit; die Liebe ist ein tyrannischer Dämon, der die Seele überfällt und knechtet.

Es ist in der Tat genau die Liebesauffassung, die uns aus Racines Tragödien bekannt ist: die cartesianische Affektenlehre gesteigert zum Pathos tragischer Weltanschauung und vertieft durch die jansenistische Einsicht in die Abgründigkeit des menschlichen Herzens.

Fénelon weiß noch nichts von dem neuen Jugendideal, für ihn ist die Jugend wegen ihrer Leidenschaftlichkeit nur eine Epoche der Gefährdung, die möglichst bald überwunden werden sollte: „O unglückselige Jugend“, ruft der jugendliche Telemach selber aus, „o Götter, warum spielt ihr so grausam mit den Menschen und laßt uns durch dieses Alter hindurchgehen, das nur eine Zeit der Torheit und des glühenden Fiebers ist!“¹ Fénelon glaubt daher auch nicht, daß die wahre, des Mannes würdige Liebe bereits in diesem Alter erblühen könne. Die Neigung, die Telemach später zu Antiope faßt, hat nicht das Geringste mit seiner jugendlichen Sinnenbetörung zu tun, sie ist ausgesprochen maßvoll, verständig und beherrscht. „Nein, mein lieber Mentor, das ist nicht eine blinde Leidenschaft wie die, von der du mich auf der Insel der Calipso geheilt hast . . . Das ist keine leidenschaftliche Liebe, das ist Neigung, ist Achtung, ist die Überzeugung, daß ich glücklich sein werde, wenn ich mein Leben mit ihr zusammen verbringen darf“, so charakterisiert er selber seine Liebe zu Antiope². So setzt sich der Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft bis in das Erlebnis der Liebe selber durch, das damit in zwei unvereinbare Erlebnisse aufgespalten wird: eine unreife

¹ Buch IV, p. 75 f.

² Buch XXII, p. 461. Diese Liebe und Achtung ist in den edlen Charaktereigenschaften Antiopes begründet, die auch Mentor anerkennt, weshalb er Telemachs Liebe als *un amour raisonnable* billigt. Die Entgegensetzung von blinder Liebesleidenschaft und besonnener, leidenschaftsloser Wahl des Ehepartners war ein klassisches Thema der Zeit und wirkte noch lange nach. Noch bei Jean Paul kehrt das Thema wieder, vgl. Kluckhohn (149) p. 251.

Leidenschaft voller Sinnlichkeit und eine reife Zuneigung voller Vernünftigkeit. Daß so die Einheit der jugendlichen Mentalität aufgehoben und ein geschlossenes Jugendbild verhindert wird, versteht sich von selbst.

Es ist umgekehrt Rousseaus Anliegen, diese innere Einheit zu wahren. Das ist nur möglich, wenn er in der jugendlichen Leidenschaftlichkeit und Liebe nicht eine Verirrung, sondern eine natürliche Entwicklungsstufe, ja einen Höhepunkt des Lebens sieht. Er knüpft diese seine neuartige Wertung der jugendlichen Liebe bewußt an Fénelons „Télémaque“ an: Sophie bildet sich an diesem Buche die Idealvorstellung vom Helden ihres Herzens, und ihr Vater vergleicht Emil und seinen Erzieher mit Telemach und Mentor, wie sie als Schiffbrüchige auf die Insel der Calypso kommen³. Da kann sich der Erzieher nicht die humorvolle Anspielung auf Eucharis versagen, ein Zeichen dafür, wie völlig anders Rousseau dieses jugendliche Liebeserlebnis gewertet wissen wollte, als es Fénelon gewertet hat. Der Erzieher hat ja auch Emils Geschlechtsreife nicht nur als Gefährdung, sondern vor allem als Würde verstanden: nun ist er Mann geworden und damit dem Erzieher innerlich gleichgestellt⁴. Damit freilich das Liebeserlebnis, das der Geschlechtsreifung folgt, nicht wie für Telemach eine sinnliche Verirrung, sondern die große Leidenschaft seines Lebens werde⁵, bedarf es einer Zeit der inneren Reifung und also Zurückhaltung der Sinnlichkeit, bis Vernunft und Willenskraft stark genug geworden sind, dieser die Waage zu halten. Das ganze 4. Buch handelt von nichts anderem als von dieser doppelten Aufgabe: Zurückhaltung der Sinnlichkeit und Entwicklung der Sittlichkeit. Das 5. Buch bringt dann als Ziel- und Höhepunkt des ganzen Romans die Liebe zwischen Emil und Sophie. Wie in der Kindheit gibt es also auch für das Jugendalter eine aufsteigende Entwicklung und eine „Reife“, zu der alles hinstrebt — aber auch diese Reife ist noch nicht die des Erwachsenseins selbst (vgl. S. 310).

2. Das ist, wie man sieht, eine recht andere Auffassung als die Fénelons. Man kann aber diese grundsätzliche Verschiedenheit, man kann insbesondere die Neuartigkeit von Rousseaus Theorie der Jugenderziehung nur begreifen, wenn man sie auf ihrem anthropologischen Hintergrund sieht. Denn es handelt sich nicht nur um eine andere Anschauung davon, wie die Sinnlichkeit zu beherrschen sei, sondern um einen anderen Begriff von dieser Sinnlichkeit und der sinnlichen Liebe selbst.

Nach der älteren Auffassung hat die sinnliche Liebe ihren Ursprung im geschlechtlichen Begehren als einem im Leibe wohnenden, der leiblichen

³ Vgl. Ém. V, p. 385.

⁴ „Er ist zwar noch Dein Schüler, aber nicht mehr Dein Zögling. Er ist Dein Freund, er ist ein Mann: behandle ihn künftig als solchen.“ Ém. IV, p. 289.

⁵ „Dies ist deine erste Leidenschaft“, sagt der Erzieher zum liebenden Emil, „und sie ist vielleicht die einzige, die deiner würdig ist.“ Ém. V, p. 417.

Existenz entspringenden Triebe. Darum führt von ihr kein Weg zur höheren, vernunftgemäßen Liebe. Die höhere Liebe entspringt vielmehr der Seele und richtet sich auf Seelisches, ist also, in der Terminologie Descartes, keine „Leidenschaft“ (passion), sondern eine „action“, ein Willensakt. Die Möglichkeit, in der sinnlich-erotischen Liebe so etwas wie eine Vorstufe der höheren, geistigen Liebe zu sehen und also an ihre Reinigung bis hin zur völlig unsinnlichen Gottesliebe zu glauben — wie dies vor allem der platonisch gefärbten Liebesauffassung der Renaissance nahelag —, diese Möglichkeit war gerade im Cartesianismus angesichts der radikalen Trennung der beiden Substanzen ausgeschlossen. Die sinnliche Liebesleidenschaft ist danach keiner Verinnerlichung und Läuterung fähig, sondern kann nur bekämpft und überwunden werden.

Die platonische Liebesidee war freilich auch Rousseau fremd, wenn auch aus einem anderen Grunde. Es scheint mir jedenfalls recht bezeichnend, daß Rousseau niemals, auch nicht mit dem leisesten Nebengedanken daran gedacht hat, seine Julie könne ihre unerfüllte und unerfüllbare Liebessehnsucht gleich einer Gaspara Stampa auf Gott werfen. Ihr Bekehrungserlebnis weist sie gerade nicht gen Himmel, sondern auf die Ehe als auf eine gesellschaftliche Institution, die es zu achten und zu erfüllen gilt. Diese Ehe wird von der eigentlichen Liebesleidenschaft streng geschieden, aber nicht etwa weil sie die höhere oder geistigere, sondern weil sie die dauerhaftere und vernünftiger Existenzform der Liebe ist. Der Gegensatz von geistiger und sinnlicher, „himmlischer“ und „irdischer“ Liebe, sei er nun von der platonischen Eros- oder von der cartesianischen Affektenlehre her verstanden, scheidet für Rousseau aus, weil er das entscheidende Problem der Liebe nicht im Verhältnis von Seele und Leib, sondern in der Rolle der Einbildungskraft sieht, welche die Liebe, ganz gleich ob sinnliche oder geistige, allererst möglich macht. Denn auch die sinnliche Liebesleidenschaft stammt nicht, wie die älteren Denker geglaubt hatten, aus dem Leibe. Der Sexualtrieb als solcher ist gleich dem Nahrungstrieb viel zu kurzlebig und schnell befriedigt, als daß aus ihm je eine den Menschen erfüllende Leidenschaft erwachsen könnte. Jede bloß biologische Theorie der Liebe erklärt ja gerade nicht, was das eigentliche Stimulans auch der sinnlichen Liebe bildet: die Ausschließlichkeit des Liebesobjektes. Erst diese Ausschließlichkeit, erst die Liebeswahl, die nicht aus dem Trieb, sondern aus der Phantasie stammt, verleiht dem Sexualobjekt die Zauber Macht, mit der es nun nicht nur den Trieb, sondern die ganze Seele des Menschen erregt. Darum ist Sinnlichkeit als eine den Menschen gefährdende Macht dem Naturmenschen fremd; sie ist erst ein Produkt menschlicher Vergesellschaftung und Kultivierung. „Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß die Liebe wie alle anderen Leidenschaften erst in der Gesellschaft diese stürmische Glut erlangt hat, die

sie oft dem Menschen zum Verhängnis werden läßt.“⁶ Und in einem längeren Exkurs unterscheidet Rousseau die leibliche von der geistigen Seite der Liebe (*le physique* und *le moral*). „Geistig“ oder „moralisch“ nennt er diese Liebe eben darum, weil bei ihr geistige Akte wie das Vergleichen, ein gewisser Schönheitssinn und also die Phantasie mitwirken⁷. Die bloße geschlechtliche Anziehung ist gering gegen diese geistig-seelische Macht, auch und gerade in den scheinbar sinnlichen Liebeserlebnissen. Der Kuß, den Saint-Preux von Claire im Wäldchen von Clarens empfängt, läßt ihn kalt, der Julies brennt wie Feuer bis in die Tiefen seines Herzens⁸. Ist es aber viel weniger der körperliche Akt als die ihn umspielende Vorstellungswelt, welche die Sinnlichkeit im Menschen entzündet, dann wird diese durch den Verzicht auf die sexuelle Erfüllung eher noch gesteigert, durch die Erfüllung eher gemildert. So jedenfalls erlebt es Saint-Preux. Verzehrt von Sehnsucht und Begierde, erfährt er zum ersten Male das friedvolle Glück der Liebe, nachdem sich Julie ihm ganz geschenkt hat. „Meine Gefühle“, so schreibt er am folgenden Tage, „haben sich seit gestern in ihrem Wesen gewandelt: sie sind weniger stürmisch, sie sind süßer, zärtlicher, liebreizender geworden“. „Ich war ruhig und war doch bei Dir! Ich betete dich an und begehrte dich nicht, ja ich vermochte mir kein anderes Glück vorzustellen als so dein

⁶ Vaugh. I, 164.

⁷ *Commençons par distinguer le moral du physique dans le sentiment de l'amour. Le physique est ce désir général qui porte un sexe à s'unir à l'autre. Le moral est ce qui détermine ce désir et le fixe sur un seul objet exclusivement*, ou qui du moins lui donne pour cet objet préféré un plus grand degré d'énergie. Or, il est facile de voir que le *moral* de l'amour est un sentiment factice né de l'usage de la *société* . . . Ce sentiment étant fondé sur certains notions du mérite ou de la beauté, qu'un sauvage n'est point en état d'avoir, et sur des comparaisons qu'il n'est point en état de faire, doit être presque nul pour lui: car comme son esprit n'a pu se former des idées abstraites de régularité et de proportion, son cœur n'est point non plus susceptible des sentiments d'admiration et d'amour, qui, même sans qu'on s'en aperçoive, naissent de l'application de ces idées: il écoute uniquement le tempérament qu'il a reçu de la nature, et non le goût qu'il n'a pu acquérir, et toute femme est bonne pour lui . . . *L'imagination*, qui fait tant de ravages parmi nous, ne parle point à des cœurs sauvages; chacun attend paisiblement l'impulsion de la nature, s'y livre sans choix, avec plus de plaisir que de fureur; et, le besoin satisfait, tout le désir est éteint. *ibid.*

Ähnlich, nun aber stärker ins Idealistische gewandt, in der *Nouvelle Héloïse*, wo Julie schreibt: Je ne sais si je m'abuse; mais il me semble que le véritable amour est le plus chaste de tous les liens. C'est lui, c'est son feu divin qui sait épurer nos penchants naturels, *en les concentrant dans un seul objet*; c'est lui qui nous dérobe aux tentations, et qui fait qu'excepté cet objet unique un sexe n'est plus rien pour l'autre. Pour une femme ordinaire, tout homme est toujours un homme; mais pour celle dont le cœur aime, il n'y a point d'homme que son amant . . . *Le cœur ne suit point les sens, il les guide.* I, L; M. II, 171. Ebenso im *Émile*: *Le penchant de l'instinct est indéterminé.* Un sexe est attiré vers l'autre; voilà le mouvement de la nature. *Le choix, les préférences, l'attachement personnel, sont l'ouvrage des lumières, des préjugés, de l'habitude* . . . Ém. IV, p. 184.

⁸ N. H. I, XIV; M. II, 56 . . . je ne connus jamais mieux que les sensations ne sont rien que ce que le cœur les fait être.

Antlitz an dem meinen zu fühlen, deinen Atem auf meiner Wange, deinen Arm um meinen Hals. Welche Stille in den Sinnen! Welch reine, beständige, allumfassende Lust! . . . Und welcher Unterschied zwischen einer so friedvollen Stimmung und den Stürmen der Liebesleidenschaft! Zum ersten Male in meinem Leben habe ich diesen Frieden bei dir empfunden; Julie, sag mir doch: liebte ich dich vorher nicht oder liebe ich dich jetzt nicht mehr?“ In einer Anmerkung fügt Rousseau die bezeichnenden Worte hinzu: „O Liebe, wenn ich den Verlust des Alters bedaure, wo man dich genießt, so geschieht dies nicht wegen der Stunde der Lust, sondern wegen der Stunde, die ihr folgt!“⁹ Aber solcher Frieden der Erfüllung ist gerade Julie und Saint-Preux verwehrt; sie müssen den Ausweg in einer anderen Richtung suchen, „da die Leidenschaft aus ihrem eigenen Übermaß die Kraft schöpft, sich selbst zu besiegen“¹⁰. Ihrer Liebe ist damit von vornherein ein moralischer Zug eigen, „ein Wetteifern nach Tugend beigegeben, das sie erhebt“¹¹. Dadurch erhält dieser Liebesroman einen heroisch-pathetischen Zug, der ihn aus den zeitgenössischen Romanen der Empfindsamkeit heraushebt und viel eher in die Tradition der klassisch-heroischen Dichtungen stellt: der „Princesse de Clèves“ und der Dramen Corneilles¹². Julie gehört denn auch gerade nicht zu den im Zeitalter der Empfindsamkeit so beliebten weiblichen Opfergestalten; sie nimmt ihr, ja ihres Geliebten Schicksal fest in die Hand und ist ihrer beider richtendes Gewissen: la prêcheuse, wie sie Saint-Preux scherzhaft nennt. So wenig Rousseau von Anfang an die Lösung im Auge gehabt hatte, die er schließlich dem Konflikt gegeben hat, im Charakter seiner Heldin ist diese Lösung von vornherein angelegt. Das Wort Ehre — ein Wort von Corneilleschem Klang! — steht mit großen Lettern über ihrer Liebe geschrieben. Von dieser Ehre handeln fast alle Briefe, die die jungen Liebenden austauschen; von dieser Ehre spricht mit nicht geringerer Emphase die gereifte Frau dem wiedergewonnenen Freunde: „O Freund, welch weiten Weg der Ehre haben wir durchmessen!“¹³ Darum besteht die Wandlung, die Julie durchlebt, eigentlich nur darin, daß sie an ihre ursprüngliche Natur

⁹ N. H. I, LV; M. II, 185.

¹⁰ I, XXXII; M. II, 115. Saint-Preux an Mme d'Étange: . . . je n'avais point encore appris de votre fille cet art cruel de vaincre l'amour par lui-même qu'elle m'a depuis si bien enseigné. N. H. III, III; M. III, 6. Dieselbe Formel findet sich wörtlich in einem Brief an Mme d'Houdetot: Le premier prix de tes bontés fut de m'apprendre à vaincre mon amour par lui-même. C. G. No. 380; III, 92.

¹¹ So Mylord Eduard über die beiden Liebenden, N. H. I, LX; M. II, 210.

¹² Rousseau selbst hat seinen Roman der *Princesse de Clèves* zur Seite gestellt, und gewiß nicht nur wegen der (eigentlich nur entfernten) Verwandtschaft des Motivs. Vgl. Conf. XI; H. IX, 2. Über die innere Verwandtschaft der Mme de la Fayette mit Corneille vgl. Lanson (152) p. 484.

¹³ VI, VI; M. IV, 219. Der Brief beginnt mit den bezeichnenden Worten: Voici la première fois de ma vie où j'ai pu vous écrire sans crainte et sans honte. *Je m'honore de l'amitié qui nous joint comme d'un retour sans exemple. On étouffe de grandes passions,*

und an die moralische Auffassung ihrer ersten Liebeszeit anknüpft. Rückblickend schreibt sie von dieser Zeit der Unschuld: „Ich fühlte, daß mein Herz zur Tugend geschaffen ist und ohne sie nicht glücklich werden könnte... Unschuld und Liebe waren mir gleich unentbehrlich“¹⁴, und sie zitiert in dem gleichen Briefe — es ist der Brief XVIII des 3. Teiles, der die eigentliche Peripetie der Handlung bildet — Worte, die Saint-Preux zu Beginn ihrer Liebe ihr geschrieben hatte und worin dieser nicht weniger entschieden die Untrennbarkeit von Liebe und Tugend, Glück und Ehre behauptet¹⁵. Die Reinheit der Liebe galt ihr stets als Vorbedingung des Liebesglückes; darum bereute sie bitter, daß sie darüber hinausgegangen war¹⁶, darum gereichte es ihr zur höchsten Befriedigung, diese Reinheit wiedergewonnen zu haben.

Freilich von Dauer ist auch dieses wiedergewonnene Glück nicht. Man darf nicht übersehen, daß, so wie es der Dichter in den beiden letzten Teilen des Romans schildert, Julies heroischer Verzicht nur zu einem halben Erfolge geführt hat. Nicht nur daß ihr Verhältnis zu Saint-Preux ein ständig gefährdetes bleibt, an mehr als einer Stelle klingt ein schmerzlicher Ton des Scheiterns durch den pathetischen Siegesgesang hindurch, das leise Wehklagen einer Seele, die sich in ihrem Kampf erschöpft hat¹⁷. Trotz aller Tatkraft, die sie in ihrem neuen Leben als Gattin und Mutter entfaltet, trotz

rarement on les *épure*. Oublier ce qui nous fut cher quand l'honneur le veut, c'est l'effort d'une âme honnête et commune; mais, après avoir été ce que nous fûmes, être ce que nous sommes aujourd'hui, voilà le triomphe de la vertu.

¹⁴ III, XVIII; M. III, 49.

¹⁵ L'amour est privé de son plus grand charme quand l'honnêteté l'abandonne; pour en sentir tout le prix, il faut que le cœur s'y complaise, et qu'il nous élève en élevant l'objet aimé. Otez l'idée de la perfection, vous ôtez l'enthousiasme, ôtez l'estime, et l'amour n'est plus rien. I, XXIV; M. II, 90 = III, XVIII, M. III, 75.

¹⁶ Quels charmes dans la douce union de deux âmes *pures!* tes désirs vaincus seront la source de ton bonheur, et les plaisirs dont tu jouiras seront dignes du ciel même; I, IV; M. II, 18. ... deux mois d'expérience m'ont appris que mon cœur trop tendre a besoin d'amour, mais que mes sens n'ont aucun besoin d'amant... Sortie de cette profonde ignominie où mes terreurs m'avaient plongée, je goûte le plaisir délicieux d'*aimer purement*. I, IX; M. II, 33 Crois-moi, crois-en le cœur tendre de ta Julie; mon regret est bien moins d'avoir donné trop à l'amour que de l'avoir privé de son plus grand charme. Ce doux enlacement de vertu s'est évanoui comme un songe; nos feux ont perdu cette ardeur divine qui les animait en les *épurant*; nous avons recherché le plaisir et le bonheur a fui loin de nous ... *Un feu pur et sacré* brûlait nos cœurs; livrés aux erreurs des sens, nous ne sommes plus que des amants vulgaires. I, XXXII; M. II, 115 f.

¹⁷ Der berühmte Brief über den gemeinsamen Ausflug nach Meillerie (IV, XVII) gehört zur 1. Periode in der Entstehungsgeschichte des Romans; daß ihn Rousseau ohne Bedenken hier hat einfügen können, ist bezeichnend genug. In ihrem Abschiedsbrief an Saint-Preux spricht Julie denn auch ganz unverhohlen von ihrer Täuschung: *Je me suis longtemps fait illusion*. Cette illusion me fut salutaire; elle se détruit au moment que je n'en ai plus besoin. Vous m'avez crue guérie, et j'ai cru l'être. Rendons grâces à celui qui fit durer cette erreur autant qu'elle était utile: qui sait si, me voyant si près de l'abîme, la tête ne m'eût point tourné? VI, XII. M. IV, 333.

allen Segens, der ihr und den ihrigen aus ihrem Opfer erblüht ist, bleibt ein Rest der alten Leidenschaft unaufgearbeitet und entwertet schließlich die ganze Wirklichkeit. „Das Land der Träume“, schreibt sie in ihrem letzten Briefe an den Freund¹⁸, „ist in dieser Welt das einzige, das wert ist, darin zu wohnen, und derart ist die Nichtigkeit der menschlichen Dinge, daß mit Ausnahme des Wesens, das aus sich selbst existiert, es nichts Schönes gibt, als was nicht ist!“¹⁹

3. Fast wörtlich die gleiche Formel findet sich im Munde von Emils Erzieher: „Die Einbildungskraft schmückt nur das, was man noch begehrt, nicht das, was man schon besitzt. Außer dem einen Wesen, das aus sich selber existiert, gibt es nichts Schönes als das, was nicht ist.“²⁰ Dieses Wort aber bezieht sich nun auf die Liebe vor ihrer Erfüllung und ist als Mahnung gesagt, diese noch unvollendete Liebe nicht vorschnell zu vollenden. Der Erzieher Emils, so könnten wir sagen, zieht das Fazit aus Julies schmerzlicher Erfahrung. Die Lehre der *Nouvelle Héloïse* soll nun pädagogisch fruchtbar gemacht werden, damit Emil und Sophie nicht dem gleichen Irrtum verfallen und nicht den gleichen Irrweg gehen wie Julie und Saint-Preux. Sieht man die Reden des Erziehers über Liebe und Ehe im 5. Buch des *Émile* auf diesem Hintergrund, dann wird auch ihr Ton verständlich, dieser Ton voll von Resignation und abgeklärter Lebensweisheit, der so wenig zu dem jungen Glück der beiden Liebenden zu passen scheint. Und doch führt gerade diese Resignation des Alters — die der eigenen Stimmung Rousseaus in jener Zeit entsprach — zu einer besonderen Hochschätzung der Jugend und des jugendlichen Liebesglückes. Denn gerade das, was die jugendliche Liebe in den Augen der jugendlich Liebenden selbst noch als unvollkommen erscheinen läßt, gerade der Verzicht auf ihre letzte sinnliche Erfüllung, verleiht diesem Zustand zwischen Erwartung und Erfüllung, Traum und Wirklichkeit seinen einzigartigen, unwiederholbaren Zauber. Diesen Zauber hat Julie

¹⁸ N.H. VI, VIII; M. IV, 263. Genauso hat Rousseau später seine eigene Liebe und Liebessehnsucht charakterisiert: *Tous ses goûts, toutes ses passions ont ... leurs objets dans une autre sphère.* Dial. II; H. IX, 207.

¹⁹ Es ist daher nicht zu leugnen, daß Julies heroischer Verzicht auf ihre Liebe zu einer seelischen Erschöpfung führt, derart, daß, wie sie schreibt, sie ihr eigenes Glück „anödet“ (N. H. VI, VIII; M. IV, 265). Von den Rousseauinterpreten hat vor allem Schinz auf diesen Zug hingewiesen, wodurch die letzten Teile in einen gewissen Kontrast zur Mitte des Romans geraten. Hier lebe, behauptet Schinz, die romantische Tendenz des Anfangs wieder auf und es zeige sich, daß Vernunft und Pflichtgefühl nicht genügten, das wahre Glück zu gewinnen. Vgl. (52) p. 245. Im Grunde ist doch aber damit nur die Einheit des ganzen Romans erwiesen, der eben, trotz seiner erbaulich-moralischen Wendung in der Mitte, als ein tragischer konzipiert war, als ein solcher beginnt und endet.

²⁰ *Ém.* V, p. 419.

im Unterschied zu ihrem vorwärts drängenden Freunde empfunden²¹, ihn hat sie vor allem nachträglich, in der Klarheit bereuenden Rückblicks, erkannt: „Was waren wir? und was sind wir geworden? Zweizärtlich Liebende lebten ein ganzes Jahr im tiefsten Schweigen miteinander; nicht einmal ihre Seufzer wagten sie sich kundzutun, aber ihre Herzen verstanden sich. Sie glaubten zu leiden und sie waren glücklich. Da sie einander so gut verstanden, wagten sie es, sich ihre Liebe zu gestehen . . . Sie sagten sich ihre Leiden und sie waren glücklich.“²² Es gehört eben zu der eigentümlichen Indirektheit des Glückes, daß es sich erst im Rückblick ganz erschließt. Der Erzieher besitzt in seiner Eigenschaft als der Mentor diese tiefere Einsicht des Rückblicks. „Glaubst du wirklich, Emil, ein Mann vermöchte glücklicher zu sein als du es seit drei Monaten bist? Wenn du es glaubst, dann täuschst du dich. Bevor du die Freuden des Lebens genossen hast, hast du dessen Glück ausgeschöpft. Nichts kann das übertreffen, was du erlebt hast . . . Du hast durch die Einbildungskraft genossen, was du niemals in Wirklichkeit genießen kannst.“²³

So bildet in Rousseaus neuem Jugendbild das Idealbild der jugendlichen Liebe den eigentlichen Mittel- und Höhepunkt. In genauer Analogie zu der Entwicklung in der ersten Epoche, die zur „Reife“ der Kindheit führt, tendiert die mit der Pubertätskrise einsetzende Entwicklung zu einer Reife der Jugend. Auch äußerlich markiert Rousseau diesen Abschnitt, ähnlich wie er es am Ende der Kindheit getan hatte, durch einen reflektierenden Überblick über den Stand von Emils allgemeiner Entwicklung, um dann fortzufahren: „Was kann seinem Glück noch fehlen? . . . Er ist so glücklich wie ein Mensch nur glücklich sein kann. Sollte ich in diesem Augenblick ein so süßes Geschick abkürzen? Sollte ich eine so reine Lust trüben? . . . Führt er sein Glück wirklich zum Gipfel, so würde ich eben damit seinen größten Zauber zerstören. Denn dieses höchste Glück ist ja hundertmal süßer, wenn man es erhofft, als wenn man es erlangt; man genießt besser, was man erwartet als was man kostet. O guter Emil, liebe und werde geliebt! Genieße lange eh du besitzt; genieße zugleich die Liebe und die Unschuld, mach dein Paradies auf Erden und erwarte das andere: ich werde gewiß nicht diese glückliche Zeit abkürzen, sondern . . . sie verlängern, solange dies nur möglich ist. Ach, sie muß ja zu Ende gehen, ja bald zu Ende gehen. Doch ich werde wenigstens dafür sorgen, daß sie in deinem Gedächtnis für immer erhalten bleibt und daß du niemals zu bereuen hast, sie ausgekostet zu haben.“²⁴

²¹ Ah! mon ami, que ne puis-je faire passer dans votre âme le sentiment de bonheur et de paix qui règne au fond de la mienne! que ne puis-je vous apprendre à jouir tranquillement *du plus délicieux état de la vie!* N. H. I, IX; M. II, 33.

²² N. H. III, XVIII; M. III, 60.

²³ Ém. V, p. 419.

²⁴ Ém. V, p. 391.

Die allgemeine pädagogische Maxime: „Haltet auf, haltet zurück . . . betrachtet jeden Aufschub als Gewinn“²⁵ gewinnt für diesen Lebensabschnitt eine besonders tief sinnige, fast schwermütige Bedeutung. Denn gesehen auf dem Hintergrund von Rousseaus Lebensphilosophie, ja seines eigenen unerfüllten Liebessehns und -lebens ist dieses Glück ein Glück der Illusion. Es scheint mir freilich überflüssig, auf die seelischen Untergründe in Rousseaus eigenem Charakter einzugehen oder gar jene sattsam bekannten Analysen zu repetieren, mit denen man Rousseaus verhältnismäßige Liebesimpotenz zu erklären versucht hat: denn auch ohnedies ist es nur folgerichtig, daß eine Anschauung, die die Liebe auf die Einbildungskraft zurückführt, zu einer Desillusionierung der Liebe überhaupt gelangen muß. „Was ist denn die Liebe in Wahrheit anderes als Märchen, Lüge, Illusion? Man liebt viel mehr das Bild, das man sich macht, als den Gegenstand, auf den man es anwendet. Sähe man, was man liebt, genau so wie es ist, so gäbe es keine Liebe mehr auf Erden. Wenn man aufhört zu lieben, so bleibt die Person, die man liebte, zwar genau die gleiche wie vorher, aber man sieht sie nicht mehr als die gleiche: der Schleier fiel und die Liebe entflieht.“²⁶

Die Vergänglichkeit der Liebe ist daher in diesem ihrem subjektiven und illusionären Charakter zuinnerst begründet. Eben darum ist es unmöglich, auf solcher Liebe das dauerhafte Glück der Ehe zu gründen. Von der Ehe aus erscheint vielmehr die Liebesleidenschaft als eine bloße Vorform, als Reife der Jugend und nicht als menschliche Reife schlechthin. Man versteht Rousseaus Lobpreis der jugendlichen Liebe schlecht, man versteht insbesondere nicht, was denn die folgenden Abschnitte von Emils Abschied bis zu seiner Vermählung zu bedeuten haben, wenn man nicht begreift, daß diese „Reife der Jugend“ einen eigenen Gipfelpunkt in der Kette der Entwicklungsabschnitte bildet, welcher von dem Abschluß der Erziehung, Emils vollem Mannestum, noch durch ein weites Tal getrennt ist.

Auf diesem Gipfel der jugendlichen Entwicklung muß folgerichtig das Prinzip, das diese ganze Entwicklung beherrscht, zu seinem reinsten Ausdruck kommen: das Prinzip der *affection*, der gefühlsmäßigen Bindung, der innerlichen Liebe. Es ist zugleich, wie wir gesehen haben, das Prinzip der Einbildungskraft, durch die erst dem jungen Menschen das Verständnis für die Welt der Menschen geöffnet wird. So führt ein geradliniger Weg von dem ersten Erwachen dieser Einbildungskraft im Erlebnis des Mitleids bis zu ihrem Höhepunkt in der Liebesillusion, ein Weg fortschreitender Beglückung, freilich auch fortschreitender Gefährdung²⁷.

²⁵ Ém. II, p. 61.

²⁶ Ém. IV, p. 302.

²⁷ Vgl. hierzu und zum folgenden auch den Abschnitt über die Gefühlsbildung im 17. Kapitel, S. 410 ff.

4. Von dieser Gefährdung des Jugendlichen durch die Einbildungskraft; von deren zweischneidiger Wirkung auf die Liebe, ist im *Émile* wie in der *Nouvelle Héloïse* oft die Rede. Die Einbildungskraft steigert die Begierde und gefährdet damit die Unschuld vor und in der Liebe. „Ich kann sehr wohl die Macht, die das Herz gewonnen hat, von der Besessenheit durch eine überhitzte Einbildungskraft unterscheiden“, schreibt Julie an ihren stürmischen Geliebten²⁸. „Ich habe es tausendmal gesagt: nur durch die Einbildungskraft erwacht die Sinnlichkeit“, heißt es im *Émile*²⁹. Ja noch mehr: die sinnliche Einbildungskraft vermag demselben Trieb, den sie hervorlockt, eine gefährliche Ersatzbefriedigung zu geben.

Über das Problem der Onanie, das wir damit berühren, hat Rousseau im *Émile* in der herkömmlichen Weise gehandelt: aus ihr folge der körperliche und seelische Ruin, so daß sie noch schlimmer sei als frühzeitiger Geschlechtsverkehr. „Es wäre sehr gefährlich, wenn (der Trieb) euerm Zögling die Kunst lehrte, die Sinne irrezuführen und für die fehlende Gelegenheit einen Ersatz böte: kennt er einmal diesen gefährlichen Ersatz, ist er verloren. Von nun an wird sein Körper und sein Herz entnervt sein und er wird bis zum Grabe die traurigen Folgen dieser Gewohnheit mit sich schleppen, der verhängnisvollsten, der ein junger Mann unterliegen kann ... Wenn die Gewalt eines heißen Temperaments unbezwingbar wird, mein lieber Emil, so werde ich dich beklagen, aber keinen Augenblick schwanken und werde niemals dulden, daß das Ziel der Natur umgangen werde. Brauchst du einen Tyrannen, der dich knechtet, dann liefere ich dich lieber dem aus, von dem ich dich zu befreien hoffen kann: was auch geschehen mag, ich werde dich eher von den Weibern losreißen können als von dir selbst.“ *Ém.* IV, p. 307. Sehr viel realistischer hat sich Rousseau in den *Confessions* über die Onanie geäußert; hier hat er nicht nur ihre innere Verbindung mit der Einbildungskraft klarer hervorgehoben, sondern ihren eigentümlichen dialektischen Charakter, kraft deren sie ebenso den vollen Sinnengenuß zurückhält wie vorwegnimmt. Er spricht von seiner Rückkehr aus Italien nach Annecy zu Frau von Warens. „Ich war zwar aus Italien nicht ganz so unschuldig zurückgekehrt, wie ich hingegangen war, aber vielleicht doch so, wie sonst niemand meines Alters von dort zurückkommt. Ich besaß zwar nicht mehr meine Unschuld, aber hatte auch noch keinen Geschlechtsverkehr gehabt. Ich hatte den Fortschritt meiner Jahre wohl gespürt; mein unruhiger Sexualtrieb hatte sich endlich geäußert. Sein erster, ganz unwillkürlicher Ausbruch hatte mir in bezug auf meinen Gesundheitszustand einen solchen Schrecken eingeflößt, daß man daraus besser als aus jedem anderen Zeugnis die Unschuld ermessen kann, in der ich bis dahin gelebt hatte. Ich war jedoch bald beruhigt und lernte nun diese gefährliche Ersatzbefriedigung, mit welcher man die Natur betrügt und welche junge Leute meines Naturells vor vielen Ausschweifungen bewahrt — freilich auf Kosten ihrer Gesundheit, ihrer Frische, ja oftmals ihres Lebens. Dieses Laster, das für die Schamhaftigkeit und Schüchternheit so bequem ist, besitzt darüber hinaus noch für Menschen mit lebhafter Einbildungskraft einen besonderen Reiz: sie können nämlich sozusagen nach ihrem Belieben über das ganze andere Geschlecht verfügen und sich der Schönheit bedienen, ohne es nötig zu haben, ihr Einverständnis einzuholen ... Nun denke man sich zu dieser Neigung noch meine gegenwärtige Lage: Ich lebte im Hause einer hübschen Frau, ich trug ihr Bild in der Tiefe meines zärtlichen Herzens, ich sah sie den ganzen Tag; am Abend war ich von ihren Sachen umgeben, die mich an sie erinnerten; ich schlief in einem Bette, in dem, wie ich wußte, sie geschlafen hatte. — Was für Versuchungen! Der Leser, der sie sich recht vorstellt, hält mich schon für verloren. Ganz im Gegenteil! Was mich hätte verderben müssen, das wurde ausgerechnet meine Rettung — jedenfalls für eine Zeit. Berauscht von dem Glück, bei ihr leben zu dürfen

²⁸ N. H. I, XI; M. II, 37.

²⁹ *Ém.* IV, p. 306.

... sah ich in ihr nur eine zärtliche Mutter, eine geliebte Schwester, eine süße Freundin und nichts mehr ... Ihr Bild, mir stets gegenwärtig, ließ keinen Platz für ein anderes; sie war für mich die einzige Frau, die es auf der Welt gab, und die äußerste Seligkeit der Gefühle, die ich in meinem Herzen für sie hegte, ließ meinen Sinnen keine Zeit, sich für andere Frauen zu erhitzen und schützte mich zugleich vor ihr und ihrem ganzen Geschlecht. Mit einem Worte: ich war brav, weil ich sie liebte.“ Conf. III; H. VIII, 76.

Es gibt kaum eine andere Schilderung, die so scharfsichtig die verschlungenen Beziehungen von Onanie und Sexualphantasie, Sexualphantasie und Apersonalität der Geschlechtsbeziehung, von Personalisierung und Idealisierung der Liebe dartut. Ist es Aufgabe der Einbildungskraft, wie wir früher gezeigt haben, den allgemeinen Sexualtrieb personal zu fixieren und dadurch erst zur Liebe zu steigern, so vermag dieselbe, nun sexuell durchtränkte Einbildungskraft auch das umgekehrte: „nach Belieben über das ganze andere Geschlecht zu verfügen“. Aber dieselbe Introversion des Sexualgefühls, mit der der junge Jean-Jacques in Italien sich an seinen unpersönlichen Sexualphantasien ergötzte, ließ in Annecy ein idealisierendes Liebesgefühl für die Mutter-Geliebte entstehen, welches ihn vor jeder sexuellen Ausschweifung bewahrte.

Ob freilich auch vor der Onanie? Wir wissen aus seinem eigenen Geständnis in den Confessions, daß er auch in seinem späteren Leben diese Jugendgewohnheit beibehalten hat. So sagt er von seiner Zeit in V e n e d i g: „Je n'avais pas perdu la funeste habitude de donner le change à mes besoins“ Conf. VII; H. VIII, 224, und von M o t i e r s, daß er seit längerem den Geschlechtsverkehr mit Therese aufgegeben habe, weil ein solcher seinen Gesundheitszustand verschlimmert hätte (Conf. XII; H. IX, 37), um fortzufahren: le vice équivalent, dont je n'ai jamais pu bien me guérir, m'y paraissait moins contraire. (Letztere Bemerkung nur im Manuskript von Paris.)

5. Ist die Einbildungskraft also ebenso Gefährdung wie Hilfe bei der Erziehung zur Liebe, bestätigt sich hier aufs neue jenes d i a l e k t i s c h e Prinzip, das die Entwicklung und Erziehung des Jugendlichen überhaupt bestimmt und sie aufs schärfste von der geradlinigen des Kindes abhebt. Denn das Kind ist nach Rousseaus Überzeugung ein konfliktloses, ein innerlich ungefährdetes Wesen. Es besitzt von Natur keine Leidenschaften; hält man es vom gesellschaftlichen Leben fern, so ist alles in ihm wie aus einem Guß: eben dies macht den besonderen Zauber dieser Altersstufe aus. Anders der Jugendliche: er ist v o n i n n e n gefährdet³⁰. Seine Sinnlichkeit und seine Liebebedürftigkeit, die ihn die menschliche Gemeinschaft suchen lassen und ihrem Einfluß öffnen, machen ihn empfänglich für alle Leidenschaften, nicht nur für die positiven und „natürlichen“ wie Liebe, Freundschaft, Mitgefühl, sondern auch für die negativen und „unnatürlichen“, die der „Eigenliebe“ entspringen, wie Geltungsbedürfnis, Eitelkeit, Neid, Eifersucht, Haß usw. „Diese Leidenschaften entspringen nicht dem Herzen der Kinder und können sich darin nicht von selbst entwickeln, sondern w i r tragen sie hinein; niemals

³⁰ Quand tu es entré dans l'âge de raison, je t'ai garanti de l'opinion des hommes; quand ton cœur est devenu sensible, je t'ai préservé de l'empire des passions. Si j'avais pu prolonger *ce calme intérieur* jusqu'à la fin de ta vie, j'aurais mis mon ouvrage en sûreté, et tu serais toujours heureux autant qu'un homme peut l'être: mais, cher Émile, j'ai eu beau tremper ton âme dans le Styx, je n'ai pu la rendre partout invulnérable; il s'élève un nouvel ennemi que tu n'as pas encore appris à vaincre, et dont je n'ai pu te sauver. *Cet ennemi, c'est toi-même.* Ém. V, p. 415.

schlagen sie darin Wurzel, wenn nicht durch unsere Schuld. Aber anders ist es mit dem Herzen des jungen Menschen. Was wir auch tun mögen, sie erwachen dort trotz unserer Abwehr. Darum ist es Zeit, die Methode zu wechseln.“³¹

In diesem Wechsel der Methode nun offenbart sich die pädagogische Erfindungsgabe Rousseaus sowie die innere Konsequenz seines Gedankenganges. Stammt die Gefahr von innen, so muß ihr auch von innen begegnet werden; entsteht sinnliche Leidenschaft nur mit Hilfe der Einbildungskraft, dann kann sie auch nur mit Hilfe der Einbildungskraft gelenkt und bezwungen werden. Gerade die Reifung zum leidenschaftlichen Menschen, die die innere Gefährdung heraufbeschwört, gibt auch die Mittel an die Hand, ihrer Herr zu werden. Nicht durch moralische Predigten, nicht durch vernünftiges Rasonnieren und Überzeugen, sondern durch das im jugendlichen Emil erwachte Gefühlsleben selber gewinnt der Erzieher Macht über sein Gemüt und entzündet im Jüngling die Gegenkräfte. „Man hat Macht über die Leidenschaften nur durch die Leidenschaften. Man muß durch ihre Herrschaft ihre Tyrannei bekämpfen, und man muß also stets der Natur selbst die Mittel entnehmen, um sie zu regieren.“³² In diesem Sinne empfiehlt Rousseau die Jagdleidenschaft als „Gegengift“ gegen die Liebe. „Man hat Diana als Feindin der Liebe dargestellt, und diese Allegorie ist sehr treffend: die Liebesehnsucht erwacht nur in der süßen Ruhe; eine kräftige Anstrengung erstickt die zärtlichen Empfindungen.“³³

Das alles ist nicht nur als pädagogische Maxime, sondern als allgemeine Lebensweisheit gemeint. Nichts nämlich von den höheren menschlichen Erfahrungen und Gewinnen läßt sich anders als durch Verschärfung des inneren Konflikts und also auch durch Steigerung der inneren Gefährdung erreichen. Es gibt nun keinen Fortschritt mehr, der an und für sich betrachtet nicht bedenklich wäre; es gibt nun keine Entwicklung mehr, die nicht den Keim der Fehlentwicklung und Entartung in sich trüge. Jetzt erst, jetzt aber auch im vollen Maße, wird die Erziehung „zweideutig“ und in sich selbst antagonistisch. Statt wie in der Kindheit eine geradlinige Entwicklung zu sichern, besteht sie von jetzt ab in der Entfesselung dieses inneren Antagonismus von Neigungen und Gegenkräften, von Förderung und Hemmung, von Schritten und Gegenschritten.

In der deutschen romantischen Pädagogik ist dieser Antagonismus, und zwar unter dem offenkundigen Einfluß Rousseaus, in der bekannten Polarität von erzieherischer „Unterstützung“ und „Gegenwirkung“ zum Prinzip erhoben: so nicht nur bei Schleiermacher, sondern bereits bei Jean Paul („entfaltende“ und „heilende“ Erziehung, bzw. „Gegenerziehung“) und Fröbel (Erziehung als „leidend, nachgehend“ und „vorschreibend, bestimmend“). Ganz im Sinne Rousseaus verlangt dabei Jean Paul — bei der Erörterung der Individualität des Zöglings —, daß jede sittliche Eigentümlichkeit ihre

³¹ Ém. IV, p. 185.

³² p. 300.

³³ p. 293.

Berichtigung durch Ausbildung des entgegengesetzten Kraftpols erfahre und fügt hinzu: „Übrigens bleib es Gesetz, da jede Kraft heilig ist, keine an sich zu schwächen, sondern nur ihr gegenüber die andere zu erwecken, durch welche sie sich harmonisch dem Ganzen zufügt“ (Levana, § 29), eine Maxime, die genau der oben erwähnten Rousseaus entspricht: *On n'a de prise sur les passions que par les passions.*

Dieser Grundsatz, den man auch den der „Interferenz der Leidenschaften“ genannt hat, ist auch späterhin von den Pädagogen diskutiert worden; vgl. besonders P. Barth über „die Gewöhnung durch Gegensatz der Leidenschaften“ („Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre“ I, 5, 5; 7. Aufl. 1921, p. 93 ff.). Herbart hat sich freilich darüber nur höhnisch ausgelassen: „Man hat unter mancherlei näheren Bestimmungen oftmals, nicht bloß geraten, sondern versucht, eine Leidenschaft durch die andere zu bezwingen. Es gibt sogar Lobredner der Leidenschaften ... Wer sich aber einbildet, man könne aus entgegengesetzten Leidenschaften die moralische Gesundheit erzeugen, der gleicht den Politikern, welche im Ernst zwei Mächte auf einem Boden begehren. Nicht Ruhe, sondern völlige Zerrüttung ist davon die notwendige Folge (Psychologie als Wissenschaft, 2. Teil. Kehrbach, VI, p. 84).

Dieses Urteil stammt aus der grundsätzlichen Ablehnung der Leidenschaften. Aber auch Rousseau, der hierin genau umgekehrt wie Herbart urteilte, war sich der Gefahr seines Grundsatzes wohl bewußt und konnte u. U. ganz ähnlich wie Herbart urteilen, so in bezug auf die durch das Theater erzeugte Leidenschaftlichkeit: *Ne sait-on pas que toutes les passions sont sœurs, qu'une seule suffit pour en exciter mille, et les combattre l'une par l'autre n'est qu'un moyen de rendre le cœur plus sensible à toutes? Le seul instrument qui serve à les purger est la raison ... Lettre à d'Alembert, H. I, 190.*

Rousseaus pädagogischer Grundsatz gründet sich auf die Überzeugung vom inneren Konflikt des moralischen („tugendhaften“) Menschen und hat daher nur im Zusammenhang mit diesem Konflikt seine Berechtigung. Darum beschränkt ihn Rousseau folgerichtig auf die Erziehung des Jünglings, ganz im Gegensatz beispielsweise zu Schleiermacher, für den die „Gegenwirkung“ im Kindesalter vorherrscht und mit fortschreitender Reife zurücktritt. Dagegen hatte Fröbel offenbar etwas Ähnliches wie Rousseau im Auge, wenn er für die „vorschreibende“ Erziehung gerade die innere Reifung des Jünglings verlangt: „Darum beginnt eigentlich die rein bestimmende, fordernde und vorschreibende Erziehungsweise des Menschen erst bei dem beginnenden Klarwerden über sich, bei dem beginnenden Geentleben zwischen Gott und Mensch, nach begonnenem Einverständnis und Gemeinleben zwischen Vater und Sohn, Jünger und Meister“ (p. 13). Die hier von ihm aufgezählten drei Kennzeichen der Reife; Selbsterkenntnis, Gottesverhältnis und pädagogischer Bezug, spielen, wie wir sehen werden, auch für die fordernde (positiv-moralische) Erziehung des jugendlichen Emil eine ausschlaggebende Rolle.

6. „Gegenwirkung“ und „Entfaltung“ bedeuten in bezug auf unser Problem der erotischen Erziehung: der Sexualtrieb kann abgelenkt und er kann erhöht werden. Beides vermag die Einbildungskraft zu leisten.

Sprechen wir zunächst von der Ablenkung. „Wenn das kritische Alter sich nähert, so bietet den jungen Leuten solche Schauspiele, die sie zurückhalten, und nicht solche, die sie erregen: lenkt ihre erwachende Sinnlichkeit durch Gegenstände ab, die, statt ihre Sinnlichkeit zu entzünden, sie gerade in ihrer Entfaltung hemmen.“³⁴ Rousseau erwähnt in diesem Zusammenhang das Mitgefühl mit der leidenden Menschheit. Mitgefühl und Freundschaft gehen ja nach seiner Überzeugung der Liebe voran; in ihnen findet die „Er-

³⁴ p. 201.

gänzungsbedürftigkeit“ des Jugendlichen eine erste Befriedigung. Diese beiden großen humanen Bindungen — die an die Menschheit und die an den Erzieher-Freund — bleiben auch wirksam, als die neue und heftigere Neigung, die zu Sophie, sie in den Schatten stellt. Auch der verliebte Emil wird den Geboten des Mitgefühls und der Freundschaft folgen, ja sie den Forderungen seiner Liebe voranstellen. Als sich der Erzieher und Emil zu einem Besuch, den sie mit Sophie und ihren Eltern verabredet hatten, verspäteten, weil sie einer in Not geratenen Familie helfen wollten, und von Sophie höchst ungnädig aufgenommen werden, antwortet Emil auf die Vorwürfe seiner Braut: „Sophie, du bist Herr meines Schicksals, das weißt du wohl. Du kannst es so weit bringen, daß ich vor Leid sterbe, aber niemals, daß ich die Pflichten der Menschlichkeit vergesse; sie sind mir noch heiliger als die Pflichten gegen dich, und niemals werde ich sie deinetwegen versäumen.“³⁵ Und als der Erzieher Emil an sein freiwilliges Gehorsamsgelübde erinnert, gehorcht dieser, wenn auch blutenden Herzens, und trennt sich von Sophie.

Dieser positiven „Ablenkung“ vorgelagert ist die pädagogische Forderung der „Nicht-Hinlenkung“ auf das Geschlechtsleben. Es gilt alles zu vermeiden, was die Aufmerksamkeit des Heranwachsenden vorzeitig auf das Thema der geschlechtlichen Liebe lenkt. Gerade hierin, behauptet Rousseau, fehle die übliche gesellschaftliche Erziehung. Denn es sei zunächst viel weniger die Macht des natürlichen Triebes, als der Einfluß des Beispiels und also letztlich der Ehrgeiz, der die jungen Leute anstachele, erotische Erfahrungen zu machen³⁶. Eben dies sei auch der Grund, warum der Sexualtrieb bei einfach lebenden Völkern und Ständen später erwache als in der hochgezüchteten Kulturgesellschaft. Auch hier beschleunige also die falsche Erziehung statt zurückzuhalten³⁷. (Daß Rousseau hier allzu simpel seiner Abneigung gegen die Zivilisationsgesellschaft folgt, sei nur am Rande vermerkt. Er vergißt dabei sein eigenes tieferes Verständnis von der dialektischen Funktion der Einbildungskraft innerhalb der Sexualentwicklung, vergißt, daß die erotische Phantasie selbst das Hauptmittel ist, um den nackten Naturtrieb zurückzuhalten. In unserer Sprache: daß das Phänomen der verlängerten Pubertät ein ausgesprochenes Kulturphänomen ist,

³⁵ Ém. V, p. 413.

³⁶ Ce n'est ni par le tempérament ni par les sens que commence l'égarément de la jeunesse, c'est par l'opinion. Ém. IV, p. 303. Ainsi donc c'est bien moins de la sensibilité que de la vanité qu'il faut préserver un jeune homme entrant dans le monde: il cède plus aux penchants d'autrui qu'aux siens, et l'amour-propre fait plus de libertins que l'amour. ibid. p. 304.

³⁷ Les instructions de la nature sont tardives et lentes; celles des hommes sont presque toujours prématurées. Dans le premier cas, les sens éveillent l'imagination; dans le second, l'imagination éveille les sens; elle leur donne une activité précoce ... la puberté et la puissance du sexe est toujours plus hâtive chez les peuples instruits et policés que chez les peuples ignorants et barbares. Ém. IV, p. 185.

welches die Kultivierung der Einbildungskraft und höheren Erotik zu seiner Voraussetzung hat.)

Aber Ablenkung und Zurückhaltung ist nur ein Notbehelf. Auf die Dauer läßt sich nicht verhindern, daß der Sexualtrieb dem jungen Menschen zum Bewußtsein kommt: Emil wird Mann. Lebte er in einer Welt natürlicher Zustände, so wäre, meint Rousseau, nun die Lösung einfach: er muß heiraten. „Aber es bestehen so viel Widersprüche zwischen den Rechten der Natur und den Gesetzen der Gesellschaft, daß man, um beides zu versöhnen, ständig Winkelzüge und Ausflüchte machen muß.“³⁸ Aber es scheint mir doch nicht nur diese Verlegenheit, es scheint mir vielmehr das Erfordernis einer i. e. S. erotischen Bildung, die nun zu einem neuen Verfahren führt: die negative Sexualerziehung wird nun durch die positive erotische Bildung abgelöst und ergänzt. Nun besteht die pädagogische Aufgabe darin, den bewußt gewordenen Sexualtrieb durch die erotische Phantasie zu echter Liebessehnsucht und Liebesfähigkeit zu erhöhen. Das Thema der Geschlechtsliebe, so lange mit allen pädagogischen Kunstmitteln von Emil ferngehalten, rückt damit in den Mittelpunkt seiner Erziehung und Bildung. Diese Erhöhung des Sexualobjektes soll nun als Hemmung für den Sexualtrieb wirken. Indem der Erzieher seinem jugendlichen Zögling das Phantasiebild seiner künftigen Geliebten vor Augen malt, hat er zugleich die Absicht, „seine Sinnlichkeit durch seine Einbildungskraft zurückzudrängen“³⁹. „Wenn seine Begierde ihn zum anderen Geschlechte zieht, findet er dort nicht, was er sucht und sein voreingenommenes Herz hält ihn zurück.“⁴⁰ Diese „Voreingenommenheit“ (*préoccupation*), die ihn gegen die Versuchungen der Gesellschaft schützt, macht ihn zugleich offen für die Begegnung mit Sophie. Mit diesem Namen hatte ja der Erzieher die imaginäre Geliebte benannt. Hinter der Fiktion der Namensgleichheit verbirgt sich eine tiefere Wahrheit: das schicksalhafte Zusammenfallen von vorgefaßtem Phantasiebild und konkreter Wirklichkeit, das das Wesen der Liebesbegegnung ausmacht: „Sophie, o Sophie, bist du es, die mein Herz sucht?“ fragt sich der Jüngling, als er dem jungen Mädchen mit dem bedeutungsvollen Namen gegenübersteht⁴¹. Weniger künstlich und psychologisch viel erhellender hat Rousseau diesen Vorgang im Leben Sophies gezeichnet. Auch ihr schwebt eine Phantasiegestalt des künftigen Geliebten vor, die sie aus Fénelons „*Télémaque*“ gewonnen hat. Sie ist ihr so lebendig geworden, daß sie sich in den Helden des Romans geradezu verliebt. Als die Eltern ihr dies als Extravaganz vorwerfen, antwortet sie: „Ist es meine Schuld, daß ich liebe, was nicht existiert? Ich bin keine Geistesseherin, ich verlange nicht nach einem Prinzen, ich suche Telemach und weiß sehr wohl, daß er eine Fiktion ist. Ich

³⁸ *Ém.* IV, p. 290.

⁴⁰ p. 304.

³⁹ p. 303.

⁴¹ *Ém.* V, p. 386.

suche jemanden, der ihm gleicht. Und warum sollte dieser jemand nicht existieren; da doch ich existiere, deren Herz sich dem seinen so verwandt fühlt? Nein, denken wir nicht so schlecht von der Menschheit! denken wir nicht, ein liebenswerter und tugendhafter Mann sei nur ein Traum! Er existiert, er lebt, ja er sucht mich vielleicht; er sucht eine Seele, die ihn zu lieben vermag. Aber wer ist es? wo ist er? Ich weiß es nicht. Es ist jedenfalls niemand von den Männern, die ich gesehen habe, ach, es ist wohl niemand von denen, die ich je sehen werde!“⁴²

Est-ce ma faute si j'aime ce qui n'est pas? — wieder taucht hier die uns schon bekannte Idee von der Nichtrealität des Liebenswerten auf, eine Idee, die tief verankert ist in Rousseaus eigener liebessüchtiger Seele und die letzte Folgerung darstellt aus seiner Theorie der Einbildungskraft. Diese Liebe zum Irrealen aber hat eine höchst reale Wirkung: sie entwertet die Wirklichkeit. So ging es Emil, bis er Sophie fand, so Sophie, bis sie Emil findet. „Sie liebte einen Menschen und fand nur Affen“, heißt es sarkastisch von ihrer Bräutigamssuche⁴³. Freilich gilt Rousseau eine solche Verliebtheit in eine Romangestalt als unnatürliche Übersteigerung, „unnatürlich“ eben wegen der darin liegenden Maßlosigkeit: „nicht die Natur gibt uns solche maßlosen Wünsche ein“⁴⁴. Darum bricht er hier ab, um uns eine Sophie mit geringerer Einbildungskraft und einem größeren Wirklichkeitssinn vorzustellen. Aber es scheint mir erlaubt, seinen Gedankengang weiterzuverfolgen und die Lösung genau in der Richtung zu suchen, die zu der Aporie zu führen schien. Wenn nämlich die erotische Phantasie die Wirklichkeit zu entwerten vermag, so vermag sie sie auch zu erhöhen. Sobald eine reale Gestalt, die wie die Emils der erträumten irgendwie gleicht, in den Blickpunkt des jungen Mädchens tritt, ist es nur folgerichtig, daß sie nun von dem ganzen Zauber, der der irrealen Schönheit zugehört, überstrahlt und verklärt wird. So ist es nicht eigentlich Emil, den Sophie liebt, sondern Telemach in Emils Gestalt. „Man liebt viel mehr das Bild, das man sich macht, als den Gegenstand, auf den man es anwendet“ — wie Rousseau in einer schon früher zitierten Bemerkung sagt (S. 310). Eben in solcher „Anwendung“ des Traumes auf die Wirklichkeit besteht das Erlebnis der jugendlichen Liebe.

6. Diese Liebe stellt ein Äußerstes dar, das in seiner Weise nicht übertroffen werden kann. Eben darum hat es keine Zukunft, kann nicht von Dauer sein; allein schon die Gewohnheit müßte dieses Liebesglück abstumpfen. „Die Gewohnheit tötet die Einbildungskraft.“⁴⁵ „Veränderte sich auch nichts von außen, so ändert sich doch das Herz; das Glück verläßt uns oder

⁴² Ém. V, p. 377.

⁴³ p. 376.

⁴⁴ p. 377.

⁴⁵ Ém. II, p. 105.

wir verlassen es.“⁴⁶ Die ganze Rede des Erziehers ist auf diesen Ton gestimmt. Wir haben schon früher von dem scheinbaren Stoizismus dieser Rede gesprochen (vgl. S. 215). „Scheinbar“, weil die Grundlage dieser philosophischen Reflexion der Eudämonismus ist. Denn die Absicht des Erziehers geht nicht darauf, Emil zu stoischer Apathie anzuleiten, sondern ihn fähig zu machen, sein junges Liebesglück zu sichern. Das aber ist nur möglich, wenn er seine Liebesleidenschaft überwindet, wenn er frei wird. Immer wieder kam Rousseau in den vorangehenden Abschnitten auf die Tatsache zu sprechen, daß Emil mit dem Augenblick, da er sich in Sophie verliebte, seine innere Freiheit verloren habe. Die Leidenschaft hat ihn zum Sklaven gemacht. „Die Natur und das Schicksal hatten dich in Freiheit gelassen . . . als du zu begehren lerntest, wurdest du der Sklave deiner Wünsche.“ Nun erst ist er innerlich verwundbar, nun wird er unter den Schmerzen leiden, die ihm nur die Einbildungskraft zufügt, jenen dramatischen Helden gleich, deren Wehklagen auf der Bühne ihm einst nur Verachtung eingeflößt hat⁴⁷.

Hat die Leidenschaft ihre eigentliche Wurzel in dem Phantasiebild, aus dem sie sich nährt, dann gilt es, dieses Phantasiebild seines Zaubers zu entkleiden. Das scheint mir der Sinn jener Desillusionierung in der Rede des Erziehers, der Sinn seines betonten Hinweises auf die Vergänglichkeit aller irdischen Güter und allen irdischen Glücks: „Lerne verlieren, was dir genommen werden kann. . . . Dann erst wirst du im Besitz auch der hinfalligen Güter ein Glück empfinden, das nichts zu zerstören vermag; du wirst sie besitzen, statt daß sie dich besitzen, und du wirst erfahren, daß der Mensch, dem alles aus den Händen rinnt, nur sich dessen wahrhaft zu freuen vermag, was er zu verlieren weiß.“⁴⁸ Diese Maxime des „Haben als hätten wir nicht“ ist nur scheinbar christlich, sie ist jedenfalls durch und durch eudämonistisch. Beginnt doch der Erzieher seine Rede mit der Frage nach dem Glück: „Man soll glücklich sein, mein lieber Emil, das ist die Bestimmung jedes empfindenden Wesens . . . aber wo ist das Glück? wer kennt es? Jeder sucht es und niemand findet es.“⁴⁹ Trotz der Behauptung, das wahre Leben hebe eigentlich erst nach dem Tode an⁵⁰, verstünde man daher Rousseau

⁴⁶ Ém. V, p. 419. Ähnlich Mme d'Orbe an Saint-Preux über den Höhepunkt seines Liebesglückes: Mon ami, ce fut là le comble, et quoique la fortune et l'amour eussent fait pour vous, vos feux et votre bonheur ne pouvaient plus que *décliner*. Cet instant fut aussi le commencement de vos disgrâces, et votre amante vous fut ôtée au moment que vous n'aviez plus de sentiments nouveaux à goûter auprès d'elle; comme si le sort eût voulu garantir votre cœur d'un *épuisement inévitable* . . . N. H. III, VII; M. III, 18.

⁴⁷ Ém. V, p. 415.

⁴⁸ p. 418.

⁴⁹ p. 414.

⁵⁰ La mort est la fin de la vie du méchant, et le commencement de celle du juste. p. 418.

schlecht und bleibe insbesondere die Beziehung dieser Rede auf Emils Liebeserlebnis unverständlich, wenn man nicht als das eigentliche Thema dieser erbaulichen Rede die Frage nach dem irdischen Glück begreift. Erst sein Bewustsein von der Vergänglichkeit aller Güter befreit den Menschen von der Tyrannei seiner Leidenschaft. Die Freiheit ist sein höchstes Gut, und also ist jede Leidenschaft verderblich, wenn sie ihm die Freiheit nimmt. „Es ist ein Irrtum, die Leidenschaften in erlaubte und verbotene zu teilen, um sich den ersteren hinzugeben und den letzteren zu widerstehen. Alle sind gut, wenn man ihrer Herr bleibt; alle sind schlecht, wenn man sich von ihnen knechten läst“⁵¹.

Herr seiner selbst sein — das ist allgemein die moralische Grundforderung; es ist hier zugleich die pädagogische Forderung an Emil: endlich Mann zu werden. Denn nur als ein sich selbst beherrschender Mann ist er reif zur Ehe. So wie Jugend und Liebesleidenschaft, so gehören Mannheit und Ehe zusammen. „Sophie ist noch nicht achtzehn Jahre alt, du bist kaum zwanzig geworden: das ist das Alter der Liebe und nicht der Ehe.“⁵² (Es ist übrigens genau das Alter, das Rousseau den beiden Liebenden zu Anfang der *Nouvelle Helose* zuschreibt.)

Die Unterscheidung von Liebe und Ehe hatte Rousseau in noch schrofferer Form in der *Nouvelle Helose* ausgesprochen, in Worten, die oft Anstoß erregt haben, und die zweifellos auch nur als Extrem zu verstehen sind, welches Rousseau hier mit Absicht der sentimental-romantischen Verherrlichung der *amour-passion* entgegengesetzt: „Was mich lange Zeit getäuscht hat und was dich vielleicht noch immer täuscht“, schreibt Julie bald nach ihrer Hochzeit an ihren ehemaligen Geliebten, „das ist die Meinung, Liebe sei für eine glückliche Ehe unentbehrlich. Mein Freund, das ist ein Irrtum: Ehrenhaftigkeit, Tugend und eine gewisse Übereinstimmung weniger des Standes und Alters als des Charakters und Temperaments genügen den Ehegatten. Das schließt nicht aus, daß aus dieser Verbindung sich eine sehr zärtliche Neigung entwickelt, die, wenn auch nicht gerade Liebe, so doch nicht weniger süß und zudem dauerhafter ist. Liebe bringt ständig Unruhe mit sich, sei es die Unruhe der Eifersucht oder die des Verlangens, und das paßt wenig zu einer Ehe, die ein Zustand des Genieens und des Friedens sein soll. Man heiratet sich ja auch nicht, um einzig aneinander zu denken, sondern um gemeinsam die Pflichten des bürgerlichen Lebens zu erfüllen, mit Klugheit seinem Hause vorzustehen und seine Kinder gut zu erziehen. Die Verliebten

⁵¹ *ibid.* „Diese Leidenschaft ist nicht verbrecherisch, das weiß ich wohl“, sagt der Erzieher von Emils Liebe; „sie ist so rein wie die Seelen, die sie empfinden ... Aber sage mir ehrlich, hat dich diese so reine Leidenschaft weniger geknechtet? Bist du darum weniger ihr Sklave geworden?“ p. 417.

⁵² p. 420.

sehen stets nur sich selber, sind immer mit sich beschäftigt und das einzige, worauf sie sich verstehen, ist sich zu lieben! Das aber genügt nicht für Ehegatten, die so viel Aufgaben zu erfüllen haben.“⁵³ Den eigentlichen Sinn dieser scheinbar so nüchternen und moralisierenden Betrachtung erfassen wir aber erst, wenn wir begreifen, daß es auch Julie um nichts anderes als um das (irdische) Glück geht. Eben weil die amour-passion ihrem Wesen nach vergänglich ist, ist sie als Grundlage für das dauernde Glück, welches die Ehe verlangt, ungeeignet. Freilich die Liebenden sind gerade hier blind, geblendet durch das Glück ihrer gegenwärtigen Liebe. „Es gibt keine zweite Leidenschaft, die uns derart täuscht wie die Liebe: man hält ihre Macht für ein Zeichen der Dauer; das Herz, das von seinem süßen Gefühl überquillt, dehnt dieses gewissermaßen in alle Zukunft aus, und solange die Liebe dauert, glaubt man, sie ende nie. Und doch ist das Gegenteil der Fall: gerade ihre Glut verzehrt sie; sie vergeht mit der Jugend, verbleicht mit der Schönheit, erlischt mit der Kühle des Alters.“⁵⁴ Dann folge die bittere Ernüchterung; man sehe sich so, wie man ist, ja die anfängliche Idealisierung schlage schließlich in ihr Gegenteil um, in das entstellende Zerrbild enttäuschter Liebe. Man darf Rousseau gewiß nicht nach diesem Zeugnis seiner Romanheldin zum Fürsprecher der Vernunftehhe stempeln. Die Frage ist gar nicht, was besser sei: Vernunftehhe oder Liebesheirat, sondern: Wie eine jugendliche, allein dem Gefühl entspringende Liebesleidenschaft sich zu einem dauerhaften ehelichen Verhältnis entwickeln kann⁵⁵. Die Überwindung der Leidenschaftlichkeit in der Liebe, die Desillusionierung (die der verbitternden Enttäuschung vorbeugen soll), all das ist zwar Voraussetzung dieser Entwicklung, aber noch nicht diese selbst. Dazu bedarf es neuer, positiver Lebensgehalte, die zu der jugendlichen Liebe hinzukommen müssen. Von ihnen spricht Julie: Pflichten des bürgerlichen Lebens, die Verwaltung des Hauswesens, die Erziehung der Kinder. Das macht ja den Inhalt des Lebens in Clarens aus und ermöglicht jenes genußreiche und tätige, idyllische und moralische Dasein, das Rousseau seinem Liebesroman als neues und höheres Thema gesetzt hat. Eben auf ein solches Leben ist Emils Erziehung und ist insbesondere seine Liebe angelegt. Der Liebesroman soll in der Idylle enden. Mit bewegten Worten schildert Rousseau diese Zukunft, ein zweites Clarens: „Eine Rührung überkommt mich, wenn ich daran denke, wieviel Gutes Emil und Sophie in ihrer Zurückgezogenheit wirken

⁵³ N. H. III, XX.

⁵⁴ *ibid.*

⁵⁵ Von dieser ehelichen Liebe zwischen Emil und Sophie heißt es in fast wörtlicher Anlehnung an die Worte Julies: *amour fondé sur l'estime qui dure autant que la vie, sur les vertus qui ne s'effacent point avec la beauté, sur les convenances des caractères qui rendent le commerce aimable, et prolongent dans la vieillesse le charme de la première union.* *Ém. V*, p. 447.

können, wie sie das Leben auf dem Lande beleben und den erloschenen Eifer der unglückseligen Landbevölkerung erwecken werden. Mir ist, als sähe ich das Volk sich vermehren, die Felder fruchtbar werden, die Erde wie neu geschmückt; ich sehe, wie Wohlhabenheit und Überfluß die Arbeiten in Feste verwandelt, höre inmitten der ländlichen Spiele Freudejauchzen und Segensrufe rings um das Paar, das sie zu neuem Leben erweckt hat.“⁵⁶ Unwahrscheinlich, daß Emil darüber hinaus von seinem Fürsten zu politischem Dienst berufen wird⁵⁷, ausgeschlossen, daß er, ein zweiter Jean-Jacques, das traurige Amt eines Apostels der Wahrheit zu erfüllen hat⁵⁸. Er wird nicht durch Bücher wirken, sondern durch sein Leben. Seine Pflichten des bürgerlichen Lebens erschöpfen sich, genau wie für Herrn von Wolmar, in der Erfüllung seiner Aufgabe als Gutsherr und Familienvater.

Es ist also nicht nur ein pädagogischer Trick, wenn der Erzieher die politische Bildungsreise Emils in Verbindung bringt mit seinem künftigen Ehestand und der Aufgabe, sein Vermögen recht zu verwalten, seinen Wohnsitz und seine Arbeit so zu wählen, daß er in Frieden mit seiner Familie das Leben genießen kann. Hier ist nichts von patriotischem Enthusiasmus zu spüren, den Rousseau sonst für die politische Erziehung der Jugend fordert. Vielmehr steht auch dieser letzte, der politischen Bildung Emils gewidmete Abschnitt unter dem Leitstern der geschlechtlichen Liebe. Darin entspricht er dem letzten Teil des 4. Buches: diese beiden Parteien, die die Weltkunde zum Inhalt haben, flankieren den sentimental Liebesroman und sind auf ihn bezogen. Beidemale soll denn auch in dieser emotional unausgefüllten, an Versuchungen aber um so reicheren Zeit, da Emil ständig unter Menschen ist, die Liebe ihn bewahren: schützte den Jüngling das Phantasiebild der Geliebten, so schützt den jungen Mann die Treue zur Braut⁵⁹.

7. Wir haben von der Eigenart der jugendlichen Liebe gehandelt, von ihrem Unterschied zur ehelichen Gemeinschaft. Aber die Absicht Rousseaus geht letztlich nicht auf diesen Unterschied, sondern auf die Gemeinsamkeit von Liebe und Ehe. Insofern ist der letzte Abschnitt des *Émile* als Korrektur der resignierten Anschauung Julies aufzufassen. Das Ideal, das Rousseau vorschwebt und womit er sich zum Apostel einer Bewegung macht, die erst lange später, im 19. Jahrhundert, zu breiter Auswirkung gelangt, ist weder die amour-passion noch die Vernunft-ehe, sondern die Liebesehe.

⁵⁶ *Ém.* V, p. 446.

⁵⁷ Vgl. p. 447.

⁵⁸ Mais toi, bon Émile, ... qui n'as pas pris le triste emploi de dire la vérité aux hommes ... p. 446.

⁵⁹ Vgl. p. 442f.

Fast höher noch als das vergängliche Glück der Verliebten preist daher Rousseau das auf Dauer gerichtete Glück der Vermählten⁶⁰. Das eigentliche Ziel des Erziehers ist denn auch, die jugendliche Liebe bruchlos in die Ehe überzuleiten. „Ich habe oft gedacht“, sagt er zu Emil und Sophie, „wenn man das Glück der Liebe bis in die Ehe verlängern könnte, so hätte man das Paradies auf Erden . . . Wollt ihr, meine Kinder, daß ich euch das Mittel sage, das ich für das einzig mögliche dazu halte? Es ist einfach und leicht: Liebende bleiben, wenn man Eheleute geworden ist.“⁶¹ Und nun folgt eine echt Rousseausche Auslegung dieser Maxime: Es gilt auch in der gesetzlichen Bindung die gegenseitige Freiheit zu wahren. „Zwang und Liebe passen schlecht zusammen.“ Darum sollen die Ehegatten genau so Distanz halten und genau so um Liebe werben, wie dies in einem freien Liebesverhältnis geschieht. Es gibt also danach keinen Rechtsanspruch der Ehegatten auf Liebe anders als in der negativen Form, die den außerehelichen Verkehr verbietet, aber nicht in der positiven, die den ehelichen fordert. „Die Wollust ist so süß durch sich selbst! Soll sie sich vom traurigen Zwang die Kraft borgen, die sie nicht aus ihrem eigenen Zauber besitzt? Nein, meine Kinder, in der Ehe sind zwar die Herzen aneinander gebunden, aber nicht die Körper einander unterworfen. Ihr schuldet euch Treue, aber nicht Willfährigkeit.“⁶² Es genügt an die rechtlichen Anschauungen über die „ehelichen Pflichten“ zu denken, um das Revolutionäre in dieser Auffassung zu spüren. Es handelt sich um eine bewußte Erotisierung der Ehe. Emil soll der Liebhaber Sophies, diese seine Geliebte bleiben. Darum soll sie auch ihre Gunst rar und kostbar machen⁶³. Das ist nun freilich alles andere als romantische Verherrlichung der *amour-passion*. Hier ist keine Rede von der Liebe als dem dunklen, nächtlichen Grunde der Seele, von einer Leidenschaft „stark wie der Tod“, sondern von der Liebe als einer „Lebenskunst“, die man mit hellem Bewußtsein, ja mit nüchterner Berechnung ausüben soll. Es ist der Ertrag einer sehr bewußten, ja raffinierten erotischen Kultur, die in diesem Breviarium für junge Eheleute zusammengefaßt ist, einer Kultur, wie sie nur das Zeitalter der Aufklärung und des Rokoko hervorbringen konnte, nun aber bei Rousseau alles Spielerischen entkleidet und dem höchsten moralischen Zwecke

⁶⁰ O qui de vous n'a jamais vu deux jeunes époux, unis sous d'heureux auspices, sortant du lit nuptial, portant à la fois dans leurs regards languissants et chastes l'ivresse des doux plaisirs qu'ils viennent de goûter, . . . et la certitude alors si charmante de couler ensemble le reste de leurs jours? Voilà l'objet le plus ravissant qui puisse être offert au cœur de l'homme. p. 450.

⁶¹ p. 448.

⁶² p. 449.

⁶³ Der Erzieher an Sophie: Vous régnerez longtemps par l'amour, si vous rendez vos faveurs rares et précieuses, si vous savez les faire valoir. Voulez-vous voir votre mari sans cesse à vos pieds, tenez-le toujours à quelque distance de votre personne. p. 451.

dienstbar gemacht. Im übrigen ist sich Rousseau der Grenzen dieser erotischen Kunst wohl bewußt. „Glaube nicht“, sagt der Erzieher zu Sophie, „daß diese Kunst dir immer nutzen werde. Welche Vorsichtsmaßregeln man auch treffen mag, jeder Genuß nutzt sich ab, und die Liebe am ehesten. Aber hat die Liebe längere Zeit angedauert, so füllt eine süße Gewohnheit die Leere aus und der Zauber der Vertraulichkeit tritt an die Stelle des Überschwangs der Leidenschaft. Die Kinder stiften zwischen denen, die ihnen das Leben geschenkt haben, eine nicht weniger süße, oft aber noch festere Verbindung als die Liebe selbst. Dann, wenn du aufgehört hast, Emils Geliebte zu sein, wirst du seine Frau und Freundin werden, die Mutter seiner Kinder.“⁶⁴

In diesem Lobpreis auf die „süße Gewohnheit“ und den „Zauber der Vertraulichkeit“ kommt Rousseaus eigene Erfahrung zum Ausdruck, besonders in seinem Verhältnis zu Frau v. Warens und zu Therese Levasseur. Das Gefühl, das er im Umgang mit Frau von Warens entwickelte und genoß, schien ihm, obwohl es gerade nicht Liebesleidenschaft war, süßer noch als die Liebe; es war eine Liebesfreundschaft, nicht lösbar von dem Geschlechterverhältnis, zweifellos auch nicht von dem erotischen Gefallen an der weiblichen Schönheit, aber weder sinnlich noch leidenschaftlich im eigentlichen Sinne⁶⁵. Und ähnliches empfand er gegenüber Therese, die eben darum in seiner Seele die verwaiste Stelle von *maman* einnehmen konnte. Rousseau hat behauptet, er habe nie einen Funken Liebe für diese Frau gefühlt und auch seine sinnliche Begierde habe sie nicht erregt⁶⁶. Was ihn an sie fesselte, worin sie seinem tiefsten Bedürfnis entgegenkam und wodurch sie ihm unentbehrlich wurde, das war eben jene weibliche Empfänglichkeit und Vertraulichkeit, die Intimität des täglichen Umgangs. „Das erste meiner Bedürfnisse, das größte, das stärkste, das unauslöschlichste lag gänzlich in meinem Herzen: es war das Bedürfnis nach einer intimen Gesellschaft, so intim, wie sie nur sein konnte. Darum vor allem brauchte ich eine Frau eher als einen Mann, eine Freundin eher als einen Freund.“⁶⁷ „Wenn ich völlig allein war, so war mein Herz leer; ich brauchte jemanden, um es zu füllen... Ich fand in Therese die Ergänzung, deren ich bedurfte.“⁶⁸ Auch sein Freundschaftskult mit Diderot, dessen Intensität wir vor allem aus der Bitterkeit

⁶⁴ p. 451.

⁶⁵ *J'oserais le dire, qui ne sent que l'amour ne sent pas ce qu'il y a de plus doux dans la vie. Je connais un autre sentiment, moins impétueux peut-être, mais plus délicieux cent fois, qui quelquefois est joint à l'amour, et qui souvent en est séparé. Ce sentiment n'est pas non plus l'amitié seule; il est plus voluptueux, plus tendre: je n'imagine pas qu'il puisse agir pour quelque'un du même sexe; du moins je fus ami si jamais homme le fut, et je n'éprouvai jamais près d'aucun de mes amis. Conf. III; H. VIII, 73.*

⁶⁶ Vgl. Conf. IX; H. VIII, 296.

⁶⁷ Conf. IX; H. VIII, 297.

⁶⁸ Conf. VII; H. VIII, 235.

der Enttäuschung ermessen können, entsprang diesem fundamentalen Bedürfnis.

Die Gemeinschaft mit Therese hatte freilich ihre Grenzen. Diese lagen nicht nur in äußeren Umständen — Rousseau gibt besonders ihrer Verwandtschaft die Schuld —, auch nicht nur in Thereses fragwürdigem Charakter, sondern vor allem in ihrer Unbildung und geistigen Stumpfheit, die sie unfähig machte, auch nur von fern an Rousseaus geistigem Leben teilzunehmen. Die Enttäuschung hierüber spricht noch aus einer Bemerkung, worin er für die Frau seines Emil ein gebildetes Mädchen fordert. Diese Forderung begründet er in bewußter Absetzung von der Forderung auf eine standesgemäße Ehe, rein subjektiv, vom seelischen Bedürfnis des gebildeten Mannes aus: „Der größte Zauber der Gesellschaft fehlt ihm, wenn er eine Frau hat und doch verurteilt ist, allein zu denken.“⁶⁹ Wenn wir früher sagten, die Jugendmentalität, die Rousseau vorschwebt, sei die einer „Bildungsjugend“ (vgl. S. 294), so müssen wir nun hinzufügen: die Ehe, die ihm vorschwebt, ist eine „Bildungsehe“. Sie setzt geistige Gemeinsamkeit voraus: des Geschmacks und der Lebensart, der Weltanschauung und Religion, der Grundsätze für die Kindererziehung, für die Haus- und Menschenführung usw. Das Idealbild einer solchen gebildeten Ehe hatte Rousseau in der Nouvelle Héloïse gezeichnet; es bestimmt auch das Bild, das er von Sophie als der vorbestimmten Gattin Emils und Mutter seiner Kinder entwirft. Bei aller Achtung, die Rousseau für die Menschen des einfachen Volkes empfand, ist es ihm denn doch nie in den Sinn gekommen, eine Frau des Volkes als Muster der Mutter zu wählen, wie Pestalozzi seine Gertrud. „Übrigens“, so fährt er an der zitierten Stelle fort, „wie sollte eine Frau, die nicht gewohnt ist, nachzudenken, ihre Kinder erziehen? Wie sollte sie unterscheiden, was ihnen gut tut? Wie sollte sie sie für Tugenden empfänglich machen, die sie nicht kennt, für Leistungen, von denen sie keine Ahnung hat?“⁷⁰

8. Übersieht man Rousseaus Gedanken zur Liebe und Ehe im ganzen, dann erkennt man, von welcher repräsentativen Bedeutung seine Auffassung für die weitere geistige und gesellschaftliche Entwicklung gewesen

⁶⁹ Ém. V, p. 380. ... un esprit cultivé rend seul le commerce agréable; et c'est une triste chose pour un père de famille qui se plaît dans sa maison, d'être forcé de s'y renfermer en lui-même, et de ne pouvoir s'y faire entendre à personne. *ibid.* Von seiner Einsamkeit in der Ermitage sagt Rousseau, er habe es vor allem bedauert, daß es keine geistige Gemeinschaft zwischen ihm und Therese gab: Les objets qui se présentaient m'inspiraient des réflexions qui n'étaient à sa portée ... *C'est surtout dans la solitude qu'on sent l'avantage de vivre avec quelqu'un qui sait penser.* Conf. IX; H. VIII, 301.

⁷⁰ Ém. V, p. 380.

ist. Repräsentativ für jene Welle der Empfindsamkeit, mit der die Liebe, wie es Julie von sich und ihrem Geliebten sagt, die große Sache des Lebens wird⁷¹. Die Anfänge dieser Kultur der Liebe liegen in der aristokratischen Gesellschaft, vor allem Frankreichs, in der Idee der „freien“ Liebe. Repräsentativ aber ist Rousseaus Anschauung zugleich für jene bürgerliche Rehabilitierung der Ehe, bei der eben diese erotische Kultur nun dazu dienen mußte, der Institution der Ehe einen neuen Aufschwung zu geben, einen persönlichen Gehalt und eine subjektive Verpflichtung, wodurch diese gerade auch als Institution gefestigt wurde. Erotisierung der Ehe und Moralisierung der Liebe: mit diesen beiden aufeinander zusteuernden Tendenzen formte sich die neue Anschauung der Liebesehe, die zu den kulturellen Großtaten des 19. Jahrhunderts zu rechnen ist; heute, da diese Bewegung bereits abebbt, vermögen wir erst langsam deren vollen Wert zu ermessen. Beruht doch auf diesem neuen Eheideal auch das neue Familienideal, das der intimen Familie, in der schließlich die affektive Verbundenheit, die zwischen den Eltern herrschte, auf deren Verhältnis zu den Kindern sich ausdehnte. Diese Innigkeit des Familienlebens hat Rousseau übrigens weder gekannt noch gewollt; sein Ideal der Mutter, die zärtliche Julie, hält ihren Kindern gegenüber gerade auf Distanz. (Sie hat dies freilich wie alle ihre pädagogischen Grundsätze von ihrem nüchternen Ehemann gelernt; ob sie in einer Ehe mit Saint-Preux dieselbe weise Zurückhaltung geübt hätte?) Aber ob Rousseau diese Innigkeit des Familienlebens gewollt hat, Tatsache ist, daß sie sich als die unvermeidliche Konsequenz der Liebesehe ergab, deren Apostel er gewesen ist. Hier klafft, geistesgeschichtlich betrachtet, eine Kluft zwischen Rousseaus pädagogischem Ideal, das die Unabhängigkeit des Kindes fordert, und seinem Eheideal, das dessen affektive Abhängigkeit zur Folge hat. Im Schema der beiden Daseinsstufen gesprochen: Man kann nicht die Erziehung des Kindes auf der Stufe der *existence* halten, wenn man die Bildung der Familie auf der Stufe der *affection* sich vollziehen läßt. Was der ehe- und kinderlose Erzieher Emils vermag, dazu sind zärtliche Eltern wenig geeignet: nämlich dem Kinde gegenüber Distanz zu halten, ihm möglichst sachlich zu begegnen und ihm so Freiheit und Selbständigkeit zu ermöglichen⁷².

Die hier vertretene Wertung der erotischen Ehe und der intimen Gemeinschaft steht in deutlichem Gegensatz zu einer heute besonders bei Soziologen weitverbreiteten Kritik an der Emanzipation der Ehe aus ihrer ständischen Gebundenheit und ihrer Verschmelzung mit dem romantischen, individualistischen Liebesideal. Bezeichnend dafür sind

⁷¹ Je vois, mon ami, par la trempe de nos âmes et par le tour commun de nos goûts, que l'amour sera la grande affaire de notre vie. N. H. I, XXXV; M. II, p. 125.

⁷² Zu dieser pädagogischen Problematik vgl. meinen Aufsatz, Das Problem der pädagogischen Autorität, Ztschr. f. Päd., 1958, p. 89 ff.

die Bemerkungen Gehlens (Sozialpsychol. Probleme in der industriellen Gesellschaft, 1949, p. 14 ff.) und Schelskys (Soziologie der Sexualität, 1955, p. 108 ff.). Vor allem aber Ziegenfuß hat in seiner „soziologischen Studie“ über Rousseau (57) dieser Kritik schärfsten Ausdruck gegeben. Er möchte an Rousseau darlegen, wie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft die geschlossene Gestalt, die das Leben in der christlich-mittelalterlichen Kultur besaß, verloren geht und das Leben einem heillosen Individualismus und Illusionismus verfällt. Nun scheint mir eine solche Betrachtungsweise freilich wenig geeignet, die Eigenart gerade des Rousseauschen Denkens sichtbar zu machen, weil unter diesem Gesichtspunkt ja fast jeder repräsentative Denker des 18. Jahrhunderts dem gleichen Verdikt unterliegt. Es kann denn auch keine Rede davon sein, daß Ziegenfuß die Zwischenstellung Rousseaus zwischen der älteren, traditionstreuen und der jüngeren kritischen Aufklärung herauszuarbeiten versucht hätte; im Gegenteil, Rousseau gilt ihm gänzlich als Repräsentant der auflösenden Bewegung und als die verkörperte „Perversion der christlichen Existenz“ (p. 14 f.). Rousseaus entschiedenes Eintreten für die Heilhaltung der Ehe, wie es in Julies großem Brief nach ihrer Trauung zum Ausdruck kommt (N. H. III, XVIII; vgl. oben S. 319 f.), tut Ziegenfuß mit der Bemerkung ab, daß die Ehe, die nur gesellschaftlich begründet werde, mit dem Verlust ihres „sakramentalen Charakters“ ihre innere Verbindlichkeit verloren habe (wobei die Frage naheliegt, ob Ziegenfuß wohl auch der Ehe im Genf Calvins diesen Vorwurf machen will — oder will er ihr „sakramentalen“ Charakter zuerkennen?). Daß die romantische Julie ihrer Leidenschaft entsagt und die Ehe mit einem ungeliebten Manne eingeht, erklärt Ziegenfuß ganz einfach aus ihrem Streben nach „ökonomischer Sicherung“ mit dem „wohlsituierten“ Herrn von Wolmar (der, nebenbei gesagt, sein Vermögen gerade vor der Eheschließung verloren hat! vgl. N. H. III, XVIII; M. III, 56). Auf Schritt und Tritt begegnet man solchen Mißdeutungen in diesem Buche, das auch in seinem Tone an die übelste Polemik des französischen Antirousseauismus erinnert (nur daß die Franzosen eine solche Kritik doch ein wenig geistreicher zu gestalten verstehen). Es lohnte sich nicht, sich dabei aufzuhalten, wenn nicht die Voreingenommenheit eines so ernsthaften Soziologen wie Ziegenfuß symptomatisch wäre, symptomatisch eben für jene soziologische Kritik an der modernen individualistischen Liebes- und Eheauffassung überhaupt. Nun bestreite ich gewiß nicht, daß die moderne Liebesehe und „intime Gemeinschaft“ erst mit dem Verfall der ständischen Gesellschaftsstruktur sich entwickeln konnte und diesen Verfall ihrerseits begünstigt hat; ebensowenig, daß sie ein Ausdruck des modernen Individualismus ist, der freilich längst vor ihr, z. B. auf religiösem Gebiet, sich durchgesetzt hatte. Was ich aber bestreite, ist ein doppeltes:

1. Daß nur die größeren gesellschaftlichen Gemeinschaften wie Stand oder Nation die bindende Kraft eines echten Ordnungsprinzips besitzen, die intimen dagegen bloßer „Ersatz“ seien. So Ziegenfuß: „Die Schilderungen der intimen Gemeinschaft in den Romanen (gemeint ist: die *Nouvelle Héloïse* und der *Émile*) sind Trostgebilde für die Verarmung, Enttäuschtheit und Einsamkeit eines Lebensgefühls, das sich unfähig weiß, eine persönlich sinnvoll empfundene Lebensordnung zugleich als gesellschaftliche Realität durchzusetzen“ (p. 148). In ähnlicher Weise spricht Gehlen vom Umschlagen der Innerlichkeit der Lebensbeziehungen ins „Fiktive“.

2. Daß man die Liebesehe hinter dem Gegensatz von institutioneller Ehe und freier Liebesleidenschaft übersieht. Auf Rousseau gewendet: daß man bei dem Dualismus der *Nouvelle Héloïse* (Liebesleidenschaft-Vernunftehe) stehen bleibt und die Synthese im *Émile* ignoriert. Dieser Dualismus ist freilich nicht nur bei Rousseau, sondern auch geistesgeschichtlich das erste. Die Liebe im Sinne der *amour-passion* hat sich in der abendländischen Geistes- und Seelengeschichte nur im Gegensatz zur Ehe entwickelt, von Anfang an als „freie“, ja meist als ehebrecherische Liebe.

Davon geht denn auch Denis de Rougemont in seinem geistvollen Buch „*L'amour et l'occident*“ (2. Aufl. 1956) aus, mit dem wir uns hier auseinandersetzen müssen, nicht nur weil seine Thesen weithin bekannt und für die oben erwähnte soziologische Kritik an

der individualistischen Liebes- und Eheauffassung charakteristisch sind, sondern weil erst in der Auseinandersetzung mit ihnen Art und geschichtliche Bedeutung der Rousseauschen Liebeskonzeption ganz klar wird. Ich übergehe dabei, was Rougemont über die Entstehung dieser Liebe aus dem Katharertum und über den Tristanmythos ausführt und halte mich an seine Analyse der amour-passion selbst. Sie ist mit einem Wort zu kennzeichnen: prinzipielle Unerfüllbarkeit. Unerfüllbar und daher „unglücklich“ ist diese Liebe nicht, weil sie nicht erwidert würde, sondern weil sie aus ihrer inneren Wesenheit jede sinnliche und bürgerliche Erfüllung ihres Begehrens ausschließt. Denn diese Liebe lebt von der Sehnsucht, von der Trennung und Ferne; in ihr kommt es dem Liebenden letztlich nicht auf Stillung, sondern auf Steigerung seines „Durstes“ an — darin gewissen Mystikern ähnlich, auf die sich denn auch Rougemont reichlich bezieht. Darum braucht der Liebende den Widerstand: den Widerstand der Gesellschaft, des Schicksals, der Geliebten, und fehlt dieser, so schafft er sich künstliche Widerstände; Rougemont nennt dies treffend „la dialectique de l'obstacle“. Dieselbe „Dialektik“ finden wir in der Einstellung des Liebenden zur Sinnlichkeit: die Geliebte gilt ihm einerseits als unberührbar, ihr Besitz als Schändung; und sie wird doch von ihm nicht als blasses Idealbild, sondern in ihrer leiblichen Schönheit und mit allen Fibern einer aufgepeitschten Sinnlichkeit angebetet. So schlägt, bei äußerer Askese, die Sinnlichkeit nach innen und führt zu einer Art „Selbstvergiftung“ (intoxication), ja tendiert zum Tode als dem einzigen Mittel, sich mit der Geliebten zu vereinen. Liebe und Tod erscheinen benachbart: so bei Tristan, so in dem Abschiedsbriefe Julies. « La nostalgie religieuse-hérétique d'une évasion hors de ce monde mauvais, la sensualité condamnée en même temps que divinisée », diese Worte, mit denen Rougemont die Wiederbelebung des Tristanmythos durch Richard Wagner charakterisiert (p.125), könnten wörtlich von der Nouvelle Héloïse gesagt sein. Auf sie weiß denn auch Rougemont in ingeniöser Weise seine Theorie von der „Dialektik des Widerstandes“ anzuwenden, wobei er m. E. zu Recht darauf hinweist, daß der Standesunterschied als Ehehindernis im Roman überbewertet werde und letzten Endes vordergründig sei. (Ziegenfuß gründet auf ihn seine ganze Interpretation und Argumentation!) Die Liebe zwischen Saint-Preux und Julie ist eigentlich von vornherein auf Nichterfüllbarkeit angelegt (vgl. hierzu die Anm. 46 zitierte Bemerkung Claires); auch Saint-Preux will, wie Tristan, „brennen und nicht sein Verlangen stillen“. p. 200. Aber Rougemont ist gerecht genug zuzugeben, daß für Rousseau die amour-passion nicht den höchsten Wert darstellt — läßt er doch seinen Roman in der Ehe münden —, ja daß er ihre Täuschung scharfsichtig durchschaut habe, und er verweist auf den großen Brief der verheirateten Julie — denselben, den Ziegenfuß so geringschätzig abtut. Rousseau habe also letztlich für die christliche Lösung der Ehe optiert, welche den Menschen nicht auf den Tod, sondern an das Leben weise, nicht in die unverbindliche Innerlichkeit seines Gefühls, sondern in die mitmenschliche Wirklichkeit und Verantwortung stellt.

So weit konnte ich Rougemont referieren; wenn wir aber über die Nouvelle Héloïse hinaus auf den Liebesroman im Émile sehen, beginnen die Einwände.

Rougemont behauptet, daß Liebesleidenschaft und Ehe sich ausschließen. Er scheint recht zu haben, wenn man die historische Form der abendländischen amour-passion ins Auge faßt, und ihr allein gilt ja seine Untersuchung. Aber diese historische Form ist doch nur die Realisierung einer in den menschlichen Liebesbeziehungen liegenden allgemeinen Möglichkeit. Denn was immer die historische Abkunft der abendländischen Idee der amour-passion gewesen sein mag, daß sie zu einer weitverbreiteten Seelenbewegung wurde, daß sie Jahrhunderte überdauerte und sich in der Moderne so leicht

vulgarisieren ließ, während ihre sublimen „Ahnen“, die Katharer und die Mystiker des Mittelalters, längst der Vergessenheit anheimgefallen sind, das hat seinen Grund allein in dieser naturhaften Grundlage. Darum bedarf die historische Analyse, wie sie Rougemont durchgeführt hat, der Ergänzung durch eine phänomenologische, die sie aus dem allgemeinen Wesen der geschlechtlichen Liebe begreift. Sucht man derart nach einer „natürlichen“ Wurzel der amour-passion, dann stößt man aber genau auf das Phänomen, von dem wir in diesem Kapitel gehandelt haben, nämlich der Vorphase der Liebe, in der sich die Liebesbeziehung allererst bildet. Zu dieser „Vorphase“ rechne ich ebenso die Entstehung der allgemeinen Liebesfähigkeit und -empfänglichkeit wie die einer konkreten Liebe. Dort wie hier ist die Vorphase wesentlich eine Periode nichterfüllten Begehrens — genau wie die amour-passion! Und so finden wir denn in ihr auch alle die Merkmale wieder, mit denen Rougemont die amour-passion zu charakterisieren und von der ehelichen Bindung abzuheben sucht: die „Dialektik des Widerstandes“, die sexuelle Askese, die Introversion der Sinnlichkeit (intoxication), das Dazwischentreten der Einbildungskraft mit der Idealisierung des Liebesobjektes, die „Ferne“, die Abwertung der „Welt“, ja den Todesgedanken. Und es wäre also die amour-passion nichts anderes als der Versuch — ein auswegloser Versuch — einer Liebesphase, die danach tendiert, sich selbst in der vollen Liebesvereinigung aufzuheben, Selbständigkeit und Dauer zu verleihen. Grund und relatives Recht zu solcher Verselbständigung scheint mir darin zu liegen, daß diese „Vorphase“ gerade auch in der rückschauenden Betrachtung der voll Liebenden einen Höhepunkt des Liebeserlebens darstellt. Der Lobpreis der ersten, der beginnenden Liebe ist ja uralte, auch er übrigens, wie die amour-passion selbst, längst durch Lyrik, Roman und Film zu einem vulgären Klischee verflacht. Während nun aber dieser Lobpreis, so auch bei Rousseau, mit dem Hinweis auf die Vergänglichkeit dieser kurzen Blütezeit der Liebe verbunden zu sein pflegt, versucht Mythos und Dichtung der amour-passion diese Vorphase gerade als die endgültige und dauernde Liebe auszugeben. Das erst verursacht jene heillosen Widersprüche, mit denen die amour-passion geschlagen ist. Denn im Unterschied zur Ehe, deren Wesen auf Dauer und Treue gestellt ist, ist das Verhältnis der Liebesleidenschaft zur Dauer eigentümlich zwiespältig. Sie wäre nicht echte Liebe, sondern flache Täuschung, wenn sich nicht in ihr der Liebende für immer bände — Rougemont weist mit Recht darauf hin, daß Tristan nicht eine zweite Isolde lieben kann, wie ja auch Saint-Preux keine zweite Frau zu lieben willens und fähig ist⁷³. Aber als bloßes Liebesgefühl, ohne jede

⁷³ „O Julie! es gibt ewige Eindrücke, die weder Zeit noch Mühen auslöschen. Die Wunde verheilt, aber die Narbe bleibt, und diese Narbe ist wie ein Siegel, das das Herz

moralische und gesellschaftliche Bindung an den Geliebten, kann sie sich andererseits dem Zwang der Gefühlsabstumpfung und der Macht der Zeit nicht entziehen. Der Versuch sie festzuhalten führt fast immer zur Verkrampfung. Tatsächlich findet sich eine ein ganzes Leben durchgehaltene Liebesleidenschaft auch fast nur im Roman; in der Wirklichkeit pflegen auch die tiefsten und erhabensten Leidenschaften rasch zu verglöhnen. Das sagt im übrigen nichts gegen ihre Tiefe, und der Vorwurf der „Treulosigkeit“ trifft da nicht, wo Treue, wie Rougemont richtig bemerkt, nicht darin besteht, daß der Liebende der Geliebten, sondern seiner eigenen Liebe die Treue hält⁷⁴.

Diese Antonomie aber löst sich sofort, wenn wir die amour-passion auf ihre natürliche Grundlage, die „Vorphase“ der Liebe zurückführen. Dort nämlich ist beides, Gegenwärtigkeit und Dauer, notwendig und sinnvoll vereint. Es wäre ja mehr als künstlich, es wäre unsinnig, wollte man bei einer entstehenden Liebe eins der beiden Momente streichen. Denn diese entstehende Liebe wäre nicht Liebe, sondern lockerer Flirt, schlosse sie nicht den Willen zur Dauer und Treue ein; aber sie wäre nicht entstehende Liebe, sondern Ehe, wenn sie wesentlich auf Dauer und Treue gegründet wäre. Die Vorläufigkeit und bloße Innerlichkeit einer solchen Liebesbeziehung verlangt ihre sittliche Unverbindlichkeit.

Aber auch wenn wir, wie billig, die Liebe des jungen Emil mit der beginnenden Liebesleidenschaft des jungen Saint-Preux vergleichen, sehen wir beide tief verschieden. Rousseau hat in der Art, wie er Emils Liebe vorbereitete und entstehen läßt, alles getan, um eine Wiederholung der Nouvelle Héloïse zu vermeiden. Denn die Liebe Saint-Preux' besitzt von ihren ersten Äußerungen an den dunklen Glanz der Tragik und die Nähe zum Tode — gleich in den ersten Briefen ist ja vom Selbstmord die Rede! —, jene schicksalhafte Unerbittlichkeit und Ausweglosigkeit, die auch einer jugendlichen Liebe tragische Größe verleiht. Die Liebe Emils aber ist durch und durch untragisch und wirkt insofern vom poetischen Gesichtspunkt

vor einer neuen Verletzung bewahrt. Unbeständigkeit und Liebe sind unvereinbar ... N. H. VI, VII; M. IV, 232f. So begründet Saint-Preux seine Weigerung, auf Julies Lieblingsidee einzugehen, er solle Claire heiraten. Diese selbst schreibt ihm nach dem Tode Julies: „Ich liebte Sie, ich gestehe es; vielleicht liebe ich Sie noch, vielleicht werde ich Sie immer lieben: ich weiß es nicht und will es nicht wissen ... Aber was ich Ihnen zu sagen habe und was Sie wohl behalten sollen: ein Mann, der von Julie d'Étange geliebt wurde und sich entschließen könnte, eine andere zu heiraten, ist in meinen Augen ein Unwürdiger und Niederträchtiger, den zum Freunde zu haben ich für eine Schande ansehen müßte!“ N. H. VI, XIII; M. IV, 338.

⁷⁴ Tristan lui aussi fut fidèle! Et toute passion véritable est fidèle ... Tristan n'est pas fidèle à une promesse, ni à cet être symbolique, ce beau prétexte qui s'appelle Iseut, mais à sa plus profonde et secrète passion. p. 289 f.

aus „banal“. Ihre Unerfülltheit selbst gehört, weil nur vorläufige Unerfülltheit, zu ihrem beglückenden Zauber, wie dies der Erzieher dem liebenden Emil einprägt. Diese „Enttragisierung“ der Liebe scheint mir ein Hauptanliegen des Moralpädagogen Rousseau, und er hat sich keinen Augenblick gescheut, dafür die poetische Wirkung zu opfern. So schon in den späteren Teilen der *Nouvelle Héloïse* (wo es ihm freilich nur halb gelingen sollte), so am radikalsten im *Émile*. Die Weisheit war ihm wichtiger als die Dichtung.

Nur indem Rousseau die amour-passion derart reduzierte, vermochte er sie mit der Ehe, deren Widerpart sie geworden war, zu versöhnen. Er tat dies — darin gebe ich Ziegenfuß recht — unter dem Vorzeichen der „Verbürgerlichung“. Denn nur das gebildete Bürgertum war zu dieser Neubelebung der Ehe fähig. Hatte der Adel die Ehe heillos veräußerlicht, weil er sie als reine Standesinstitution ansah und ihre Erotik durch das höfische Ideal der amour-passion aushöhlte, so begann das höhere Bürgertum mit seinen Idealen rein menschlicher (nicht-ständischer) Bildung und Familiengemeinschaft sie zu verinnerlichen und intimisieren. Gewiß wurde die Ehe dadurch erotisch belastet; es genügte nun nicht, wie in den vorsentimentalen Epochen, die äußere Treue, um eine Ehe „glücklich“ zu machen. Am Ideal der „glücklichen“, d. h. von Liebe erfüllten Ehe ist Rousseaus und ist die gesamte Eheauffassung des 19. Jahrhunderts orientiert — darin das Gegenstück zur „tragischen“ Idee der amour-passion.

Gesellschaftsgeschichtlich stellt sich diese neue Eheauffassung als eine Synthese aristokratischen und bürgerlichen Geistes dar. In seinem Liebesideal geht Rousseau ja unleugbar von der „höfischen“ und im Adel des anciens régime allein herrschenden Vorstellung einer freien Liebesbeziehung aus; auch haben wir gesehen, wie rokokohaft sein persönliches Sexualideal war (vgl. S. 297). Aber sein Bild von der häuslichen Frau und fürsorgenden Mutter, seine Forderung auf Unverletzbarkeit der Ehe stammt nicht aus dieser Adelswelt, nicht aus seinen Pariser, sondern aus seinen Genfer Eindrücken, wie dies besonders im Brief an d'Alembert sichtbar wird. Die im *Émile* angedeutete Synthese — die Ehefrau als Geliebte — bedeutete daher einen Bruch mit beiden Traditionen, der aristokratischen wie der (klein-)bürgerlichen und so etwas wie eine Revolution des abendländischen Eheideals überhaupt.

Ich behaupte gewiß nicht, Rousseau sei der hervorragendste Repräsentant dieses neuen Ideals. Erst die späteren, die eigentlich romantischen Generationen haben der neuen Liebesauffassung in Frankreich wie in Deutschland jene Vertiefung und Verbreitung gebracht, die uns berechtigen, von einer geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Bewegung zu sprechen. Was Rousseau im *Émile* darüber sagt, ist ja auch viel zu skizzenhaft, als daß es den

traditionellen Bildern der amour-passion und seinem eigenen großen Gemälde, das er von ihr in der Nouvelle Héloïse entworfen hatte, die Waage halten könnte. Aber es scheint mir an der Zeit und insbesondere die Aufgabe der pädagogischen Rousseauinterpreten, dieser „Skizze“ den ihr gebührenden Platz einzuräumen. Geschichtlich wegweisend und pädagogisch fruchtbar war jedenfalls nur die Liebeskonzeption des Émile und nicht die so viel bekanntere der Nouvelle Héloïse.

9. Denn vielleicht bemerkenswerter noch, auf jeden Fall aber noch originaler als Rousseaus neues Liebes- und Eheideal ist seine Theorie der erotischen Erziehung. Hier hat er nicht nur Neuland entdeckt, hier hat er bis heute noch keinen Nachfolger gefunden. Was diese Theorie auszeichnet und von den üblichen Betrachtungen zur Sexualpädagogik und Sexualpsychologie unterscheidet, ist eben ihr innerer Zusammenhang mit dem neuen Liebesideal. Während die Sexualpädagogik älterer und neuerer Zeit sich üblicherweise darin erschöpft, Mittel und Wege zu zeigen, wie der junge Mensch vor den Gefahren des erwachenden Triebes geschützt werde, hat Rousseau diese negative Aufgabe von vornherein mit der positiven zusammen gesehen, mit einer wirklichen Erziehung zur ehelichen Liebe. Davon pflegt freilich bis heute in der Pädagogik kaum die Rede zu sein, und selbst die Jugendpsychologie, der wir in bezug auf das Problem jugendlicher Erotik sehr viel mehr und tiefere Einsichten verdanken als der praktischen oder systematischen Erziehungslehre, hat die entscheidende Frage noch kaum gesehen, geschweige denn untersucht: welche seelische Wandlung der Übergang von der Liebe zur Ehe bedingt. Die damit verbundene Wendung von „innen“ nach „außen“, die der Wendung von „außen“ nach „innen“ während der Pubertät entspricht, die Krise des Erwachsenwerdens, die nicht weniger tief und oft nicht weniger schmerzlich ist als die des Jünglingwerdens, bleibt schon darum in unserer gewöhnlichen jugendpsychologischen und pädagogischen Forschung unbeachtet, weil diese bei einem sehr viel früheren Zeitpunkt abzuschließen pflegt. Es hat also seinen guten Sinn, daß Rousseau Emils Erziehung bis zur Vollendung seines 25. Lebensjahres ausdehnt: weil erst in diesem Alter die Entwicklung abgeschlossen ist, die mit der Pubertätskrise begann. Erst jetzt ist die Stufe der *affection* wirklich durchlebt, so ausgelebt, daß keinerlei innerliche Gefühlsbedürfnisse ungerieft und unbefriedigt zurückbleiben. Erst jetzt ist damit der junge Mann reif für die institutionelle Bindung seiner Gefühlsliebe. Die Großjährigkeit, mit dem Recht in eigener Verantwortung über sich und sein Vermögen zu verfügen — damals erst mit 25 Jahren erreicht — markiert sichtbar diesen Abschluß. Es ist eine einheitliche Entwicklungsperiode vom 15. bis zum 25. Lebensjahr, einheitlich vor allem darin, daß die eine Frage

heimlich oder offen in ihrem Mittelpunkt steht: die der Geschlechtlichkeit. Weil Rousseau dies gesehen hat, unterscheidet sich seine Pädagogik des Jugendalters grundsätzlich von allen ähnlichen Versuchen bis heute. Denn die Frage der Sexualpädagogik ist hier zum Integrationspunkt der gesamten Jugenderziehung gemacht. Rousseau selber hat denn auch gerade die ausführliche Behandlung dieser Frage als etwas durchaus Neues innerhalb der pädagogischen Literatur und als sein besonderes Verdienst betrachtet⁷⁵.

⁷⁵ On nous donne, dans les traités d'éducation, de grands verbiages inutiles et pédantesques sur les chimériques devoirs des enfants: et l'on nous dit pas un mot de *la partie la plus importante et la plus difficile de toute l'éducation, savoir, la crise qui sert de passage de l'enfance à l'état d'homme*. Si j'ai pu rendre ces essais utiles par quelque endroit, ce sera surtout pour m'y être étendu fort au long sur cette partie essentielle, omise par les autres. Ém. V, p. 387.

Vierter Teil

DAS SYSTEM DER NATÜRLICHEN ERZIEHUNG

DIE IDEE DER NATÜRLICHEN ENTWICKLUNG

1. Wir sprechen von Rousseaus „System“ der natürlichen Erziehung. Damit ist die Frage nach dem systematischen Charakter seiner Pädagogik aufgeworfen. Versteht man unter einem pädagogischen System eine „nach den Hauptbegriffen geordnete“ Darstellung (Herbart), so müßte man dem *Émile* allerdings die Systematik absprechen, und ist dann geneigt, ihn jener vorwissenschaftlichen Form pädagogischer Besinnung zuzuordnen, die wir am besten als pädagogische „Weisheitslehre“ bezeichnen. Aber wo sollen wir dann den Beginn der systematischen Erziehungswissenschaft ansetzen? Steht dann nicht auch das gesamte pädagogische Werk Pestalozzis noch außerhalb, während etwa ein so zweitrangiges Buch wie Trapps „Versuch einer Pädagogik“ (1780) als erstes in der Reihe der wissenschaftlich-systematischen Pädagogiken zu nennen wäre?

Nun gibt es aber neben der äußeren Systematik auch eine innere, die in jenem originalen Grundgedanken besteht, von dem wir zu Anfang dieses Buches gesprochen haben (S. 31). So betrachtet, erscheint der *Émile* als ein Werk von höchster systematischer Einheitlichkeit und Konsequenz. Es gilt also diesen Grundgedanken, zu dem unsere Darstellung bisher von verschiedenen Seiten vorzudringen versuchte, selber in systematischer Weise darzustellen.

Wir können diesen Grundgedanken mit einem Begriffswort benennen: es ist die Idee der natürlichen Entwicklung. Mit dieser Idee erst gewann die pädagogische Besinnung ein einheitliches Prinzip, welches im *Émile* zugleich die Form der Darstellung bestimmt: die Entwicklung der inneren Systematik in der zeitlichen Folge des pädagogischen Prozesses. „Was das anbetrifft, was man das Systematische zu nennen pflegt und was hier doch nichts anderes ist als der Gang der Natur...“, heißt es im Vorwort des *Émile*¹. Die Darstellung nach Altersstufen ist dann später vielfach nachgeahmt worden, aber sie selbst ist natürlich nicht das Wesentliche. Wesentlich ist

¹ *Ém.* p. 2.

vielmehr die Überzeugung, daß in dieser Folge verschiedenartiger Altersstufen und ihnen parallel laufender Erziehungsschritte sich eine sachliche Gesetzmäßigkeit enthüllt, die aufzudecken das eigentliche Ziel der theoretischen Pädagogik sei. Diese Überzeugung beherrscht die gesamte „klassische“ Pädagogik von Rousseau bis Schleiermacher und unterscheidet sie deutlich von jener älteren, deren Traktate, ob mehr oder weniger systematisch geordnet, eigentlich nur eine Summa vernünftiger Erziehungsmaximen bieten. Als Prototyp und Höhepunkt dieser älteren Pädagogik kann uns Lockes Buch über die Erziehung gelten, das daher auch in dieser Hinsicht zu Unrecht mit dem Émile in eine Linie gestellt wird. In Wahrheit verkörpern sie zwei entgegengesetzte Methoden. Der eine spricht vom Erzieher und handelt von dessen rechtem Handeln; man könnte dies die „pragmatische“ Erziehungslehre nennen. Der andere spricht vom Zögling und handelt von dessen rechter Entwicklung; ich nannte dies die „anthropologische“ Pädagogik (vgl. S. 65). Ihr eigentliches Thema ist letztlich ein philosophisches, nämlich die Natur des Menschen aus seinen Ursprüngen zu erkennen.

Rousseau war der erste, der die Idee der natürlichen Entwicklung in ihrer ganzen Bedeutung erfaßt und sie zum einzigen Prinzip der Pädagogik gemacht hat, wenn natürlich auch Spuren davon sich lange vor ihm zeigen, so in der pädagogischen Gemeinüberzeugung des 18. Jahrhunderts, von der wir im 3. Kapitel gesprochen haben, und vorher bereits in der Didaktik von Ratke und Comenius. Deshalb tut man gut, sich an Rousseau zu halten, welcher zumindest in dieser Hinsicht der gesamten Entwicklung der nächsten Jahrzehnte den Weg weist. Nicht nur Fröbel, auch Pestalozzi, ja Schleiermacher ist unverständlich für den, der nicht diese Idee der natürlichen Entwicklung begriffen hat. Was uns Heutigen freilich den Zugang zu dieser Anschauung so außerordentlich erschwert, ist die eigenartige und, viele sind geneigt zu sagen: unstatthafte Verquickung eines psychologischen und eines normativen Ordnungsbegriffes. Denn mit der Idee der natürlichen Entwicklung wird zum ersten behauptet, daß die psychologische Struktur des Heranwachsenden eine bestimmte Folge in seinem Bildungsgang erfordere. Das ist ein Gedankengang, der uns von der Entwicklungspsychologie her geläufig ist. Mit der Idee der natürlichen Entwicklung wird aber, jedenfalls von Rousseau, darüber hinaus auch behauptet, dieser psychologisch bedingte Entwicklungsgang entspreche allein der unverfälschten Wesensart des Menschen und sei daher „gut“. Erst damit wurde die Idee der natürlichen Entwicklung zum Ferment der Kulturkritik und Ethik.

Doch bleiben wir erst einen Augenblick bei der uns leichter eingehenden und scheinbar unproblematischen Seite der Entwicklungsidee: der psychologischen. In Wahrheit ist sie gar nicht so einfach und leicht zu durch-

schauen. Denn es sind in ihr zwei Gesichtspunkte verquickt, die bei unseren Psychologen meist getrennt sind: der der Entwicklungspsychologie und der der allgemeinen Psychologie. Es gibt freilich auch moderne Psychologen, z. B. K. Bühler oder Piaget, die in ähnlicher Weise beide Fragestellungen verbinden und versuchen, in der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten ihren allgemeinen strukturellen Aufbau zu erkennen. Umgekehrt gesagt: die einzelnen Schritte der seelischen Entwicklung spiegeln nach dieser Überzeugung genau die Fundierungs- und Abstammungsverhältnisse der entsprechenden psychischen Funktionen. Ist dem so, dann müßte aber auch die normale kindliche Entwicklung aus der Analyse unserer eigenen seelischen Ordnung zu konstruieren sein! Das ist tatsächlich das Verfahren, das Rousseau im *Émile* anwendet, wenn er natürlich diese seine Konstruktion auch durch allerlei konkrete Beobachtungen bereichert hat. Korrigiert hat er sie allerdings niemals an der Empirie, aus dem einfachen Grunde, weil ihm diese ja gerade nicht das Modell für die natürliche Entwicklung liefern konnte.

Es liegt im Wesen der Idee der natürlichen Entwicklung, daß die psychologischen Probleme in den Mittelpunkt auch und gerade der pädagogischen Besinnung rücken. Das Verhältnis von Pädagogik und Psychologie scheint danach ähnlich zu sein wie das von Technik und Naturwissenschaft: um in die Naturprozesse eingreifen zu können, muß der Mensch ihre Gesetzmäßigkeit kennen. Wären diese Prozesse selbst regellos oder uns ihre Regel unbekannt, so wären wir ihnen gegenüber auch machtlos. So hat Herbart das Verhältnis von seelischer Gesetzmäßigkeit und erzieherischer Wirkungsmöglichkeit gesehen: „Der Erzieher mutet sich den Versuch an . . . , durch richtiges Fragen der Natur und durch genaue und lange genug fortgeführte Schlußreihen endlich dem Gange der vor ihm liegenden Erscheinungen seine Gesetzmäßigkeit abzusehen, und somit auch zu entdecken, wie sich derselbe nach Absicht und Plan modifizieren lasse.“² Ich möchte glauben, daß in diesem Worte die Gemeinüberzeugung jener Pädagogen, also auch die Rousseaus, einen treffenden Ausdruck gefunden hat. Aber will denn Rousseau überhaupt „modifizieren“? Damit stehen wir vor dem anderen Problem in seiner Idee der natürlichen Entwicklung: dem einer Norm der Entwicklung. „Norm“ heißt dabei soviel wie sittliche, ja religiöse Norm, meint die von Gott gewollte Bestimmung des Menschen. Wir kennen eine solche normative Setzung gemeinhin nur als Erziehungsziel. Aber das ist nicht eigentlich Rousseaus Meinung. Gewiß kann man sagen, sein Erziehungsziel sei der „natürliche Mensch“; aber „Natürlichkeit“ steht ja für Emil nicht wie ein Ziel erst am Ende, sondern gerade am Anfang seiner Erziehung und

² „Über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung“, Päd. Schr. I, 93 f.

beherrscht deren ganzen Verlauf. In bezug auf ihren normativen Charakter sind hier also Ziel und Weg überhaupt nicht unterscheidbar. Und was ist denn dieser „natürliche Mensch“? Ist er wirklich, wie man so oft behauptet, ein romantisches Idealbild natürlichen Lebens und Fühlens oder bezeichnet er nicht vielmehr ein Prinzip, nach dem sich der Mensch auf jeder seiner Entwicklungsstufen und in jeder seiner Lebenslagen zu richten hat? Rousseau sah den „natürlichen Mensch“ bald im „Wilden“ verkörpert, bald in Julie oder in sich selbst; er sah ihn im Knaben Emil, aber auch im Jüngling; er sah ihn in der Gestalt des Mannes und der Frau. „Natur“ also ist für Rousseau nicht fester Zustand, sondern Gesetz des sich wandelnden Lebens; sie ist insbesondere das Gesetz der individuellen Entwicklung selbst. Von hier aus besitzt jede Altersstufe, die Emil durchläuft, einen zwiefachen Sinn: sie trägt einmal als eine reine Repräsentation menschlichen Lebens ihren Wert in sich und ist der nächstfolgenden Reifestufe ebenbürtig, sie ist aber zum andern als Stufe der Entwicklung darauf angelegt, überschritten zu werden und in eine höhere Stufe überzugehen. Jedes Stehenbleiben wäre selbst „Unnatur“. Entsprechend handelt auch der Erzieher: er befolgt einmal die Parole: „Haltet zurück, haltet auf, wertet jeden Aufschub als Vorteil“³, und tut doch andererseits alles, um Emil die Möglichkeit zu geben, über seinen derzeitigen Zustand hinauszuwachsen. Hier, in der möglichen Verzögerung oder Beschleunigung der Entwicklung, liegt für ihn denn auch die Hauptmöglichkeit einer „Modifizierung“ der natürlichen Entwicklung (vgl. S. 354). Auch dabei aber handelt er nicht aus einem von außen an die Entwicklung herangetragenen Ideale, sondern in der Absicht, dem „Gang der Natur“ selbst zur reinsten Verkörperung zu verhelfen und den Zögling auf jeder seiner Entwicklungsstufen das höchste ihm erreichbare Maß von Vollkommenheit, innerer Einheit und Glückseligkeit zu verschaffen.

2. Rousseau unterscheidet gleich zu Anfang des 1. Buches des *Émile* — da, wo er seine allgemeinen Prinzipien erörtert — drei „Erziehungen“, oder, wie wir besser sagen: Erziehungsfaktoren, nämlich die Erziehung der Natur, der Dinge, der Menschen. Auf ihrem geordneten Zusammenwirken, ihrem „concoure“, beruhe der Erfolg der Erziehung. Mit „Natur“ meint Rousseau hier wie sonst die Natur des Zöglings. Wir könnten, um den vieldeutigen Begriff „Natur“ uns zunächst einmal zu vereinfachen und die innere Verwandtschaft mit der oben wiedergegebenen Ansicht Herbarts hervortreten zu lassen, auch den für Herbart so bedeutungsvollen Begriff der „Bildsamkeit“ dafür einsetzen, wenn wir darunter nicht eine beliebige Plastizität verstehen, sondern Ausmaß und Ordnung, in der die kindliche

³ *Ém. II*, p. 61.

Seele für die bildende Einwirkung empfänglich ist. Die innere Einheitlichkeit der Erziehung verlangt, daß sich alle Erziehungsfaktoren nach dieser Empfänglichkeit ausrichten: sowohl die Umwelt („Erziehung der Dinge“) wie die Tätigkeit des Erziehers („Erziehung der Menschen“).

Für Rousseau vereinfacht sich im übrigen das Problem der pädagogischen Einheit dadurch, daß er, zumindest anfangs, nicht mit drei, sondern mit zwei Faktoren rechnet: der „Natur“ des Zöglings und der Welt. Denn der Erzieher soll nach seiner Ansicht in der Kindheit sich weitgehend hinter der Welt der Dinge verstecken. So verlangt es das Ideal der Unabhängigkeit des Knaben. Der Knabe sei mit den Dingen allein und setze sich mit ihnen, möglichst ohne Hilfe und jedenfalls ohne Anweisung des Erziehers, selbsttätig auseinander. Freilich begegnen ihm diese Dinge nur nach dem wohlüberlegten Plane seines Erziehers. Dessen Tätigkeit besteht also vorwiegend darin, die Umwelt des Knaben zu gestalten, pädagogisch fruchtbare Situationen zu suchen oder auch zu arrangieren, kurzum, Art und Reihenfolge der Reize zu bestimmen, die auf den Zögling wirken sollen. Wir wollen es den Grundsatz der indirekten Erziehung nennen: Erziehung mittels der „Dinge“ (Situationen)⁴. Rousseau gibt gerade für diese Art seiner Erziehungs- und Unterrichtsmethode eine größere Anzahl Beispiele; so künstlich sie uns im einzelnen erscheinen mögen, so ernst haben wir den Grundsatz selbst zu nehmen. Das wichtigste Beispiel ist übrigens die ländliche Umwelt des Kindes selbst (S. 368 ff.), deren Bedeutung seit dem *Émile*, sowohl in den pädagogischen Utopien wie in den praktischen Schulversuchen, immer wieder hervorgehoben und bestätigt wurde. Hat Rousseau daher unrecht, wenn er behauptet, solcher indirekte pädagogische Einfluß reiche sehr viel tiefer und dringe ganz anders in das geheimste Denken und Wollen des Zöglings als der direkte, gerade weil er dem Zögling den Anschein der Freiheit lasse⁵?

Aber auch von den beiden übrigbleibenden Erziehungsfaktoren: Zögling und Umwelt, gilt, daß sie nicht gleichwertig sind. Die Umwelt hat sich nach

⁴ G. Geißler hat, obwohl er Rousseau als Vorläufer nicht ausdrücklich nennt, eben diese „Erziehung durch die Dinge“ im Auge, wenn er von der indirekten Methode spricht, die in der neueren Pädagogik, z. B. bei B. Otto und Decroly, ausgebildet sei. Die Sorge des Erziehers sei dabei darauf gerichtet, „daß die Umwelt des Kindes genügend Reizflächen enthält, an denen die volle Breite des kindlichen Interesses sich entfalten kann ... und ein ‚freier‘ Bildungserwerb des Kindes möglich ist“. „Das Problem der Methode in der Schule“, Kl. Päd. Texte 18, Einleitung, p. 15/16.

⁵ Il n'y a point d'assujettissement si parfait que celui qui garde l'apparence de la liberté; on captive ainsi sa volonté même. Le pauvre enfant qui ne sait rien, qui ne peut rien, qui ne connaît rien, n'est-il pas à votre merci? Ne disposez-vous pas, par rapport à lui, de tout ce qui l'environne? N'êtes-vous pas le maître de l'affecter comme il vous plaît? Ses travaux, ses jeux, ses plaisirs, ses peines, tout n'est-il pas dans vos mains sans qu'il le sache? Sans doute, il ne doit faire ce qu'il veut; mais il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu'il le fasse. *Ém.* II, p. 89. Vous ne serez point maître de l'enfant si vous ne l'êtes de tout ce qui l'entoure. p. 62.

der Natur des Kindes und seiner Entwicklung zu richten und nicht ist der Charakter des Kindes nach den Erfordernissen der Umwelt zu formen. Hier trennt sich deutlich die individuelle von der politischen Erziehung, für die die nationale Umwelt nicht nur den Rahmen, sondern auch die normative Richtschnur bildet. Genau umgekehrt ist es bei der individuellen Erziehung, die Rousseau darum auch die der Natur nennt⁶: in ihr gibt die Natur (des Zöglings) zugleich das Ziel der Erziehung⁷. Rousseaus Behauptung, aus der „Natur“ des Zöglings folge auch das Ziel seiner Erziehung, erweckt natürlich Widerspruch. Dewey, der sich gerade mit dieser Stelle des *Émile* kritisch auseinandergesetzt hat, wendet denn auch gegen Rousseau ein, die Behauptung, in der Natur des Zöglings läge so etwas wie die Fähigkeit sich selbst „von innen heraus“ die Richtung seiner Entwicklung zu setzen, sei „ein reines Märchen“. „Die naturgegebenen, angeborenen Kräfte bilden die anregenden und beschränkenden Mächte aller Erziehung; andere Ergebnisse und Ziele sind ihnen jedoch nicht zu entnehmen.“⁸ Es muß zugegeben werden, daß das Wort „Ziel“, jedenfalls in dem üblichen Sinne des Erziehungszieles oder Bildungsideals, wenig geeignet ist, uns zu einem Verständnis des Rousseauschen Gedankens zu verhelfen, und insofern ist Rousseau an dem hier vorliegenden Mißverständnis selbst schuld. Aber um ein Mißverständnis, ja ein sehr grobes Mißverständnis handelt es sich dennoch, und wenn es die Aufgabe einer historischen Interpretation ist, den wesenhaften Grundgedanken eines Autors aus der Vieldeutigkeit und historischen Belastung seiner Begriffssprache zu befreien, so kommt es gerade hier darauf an, Rousseaus Worte aus dem Gesamtsinn seines Systems und nicht nach ihrem bloßen Wortlaut zu verstehen. Nun besteht keine Frage, daß Rousseau, wenn er hier von der „Erziehung der Natur“ spricht, die beiden Bedeutungen, die psychologische und die normative, sehr wohl auseinanderzuhalten wußte. Die Erziehung der Natur bedeutet für ihn einmal die Gesetzmäßigkeit unserer Entwicklung — „die innere Entwicklung unserer Fähigkeiten und unserer Organe ist die Erziehung der Natur“⁹ —, also eine Seinsgesetzlichkeit. Aber freilich eine Seinsgesetzlichkeit, die nicht wie die reine Naturgesetzlichkeit zwingend ist, sondern die Möglichkeit von Abweichungen in sich enthält, was wiederum selbst im Wesen dieser Entwicklung liegt (vgl. S. 351). Wenn Rousseau diese Abweichung aber als Unnatur anprangert und „Entartung“ nennt, wenn er in ihr eine Fehlentwicklung sieht, die den Menschen in Widerspruch zu sich selbst und zu seiner gottgegebenen Bestim-

⁶ Reste enfin l'éducation *domestique* (im Gegensatz zur institution publique) ou celle de la *nature* ... *Ém.* I, p. 8, vgl. S. 78.

⁷ Quel est ce but? C'est celui même de la nature. *ibid.* p. 5.

⁸ Demokratie und Erziehung, dtsh. von E. Hylla, 1949, p. 155.

⁹ *Ém.* I, p. 4.

mung bringe, die ihn unglücklich, ja unselig mache, und wenn er die Schuldfrage für diese Fehlentwicklung mit einer bis dahin unerhörten Schärfe aufwirft, dann spricht er aus der Überzeugung heraus, daß es sich bei alledem eben nicht wie im Pflanzen- und Tierreich um wertfreie Möglichkeiten handelt (die wir Menschen höchstens nach einem der Sache meist recht unangemessenen Nützlichkeitsgesichtspunkt in „normale“ und „anomale“ scheiden), sondern um Heil oder Verlorenheit des Menschen schlechthin.

3. Die Gesetzmäßigkeit der natürlichen Entwicklung besteht, sagten wir, in der Reihenfolge, in der die verschiedenen Fähigkeiten und Interessen des Kindes aufbrechen. Diese Reihenfolge aber ist nicht, wie die des körperlichen Wachstums, unabänderlich; sie stellt viel weniger den Durchschnitt dar als den „Idealtyp“, von dem die Mehrzahl der individuellen Entwicklungen meist nicht unerheblich abweicht. Ja oft genug steht dieses Idealbild gegen die fast geschlossene Tradition und Gewohnheit einer Epoche und ist eher als Protest gegen die Wirklichkeit denn als deren Abbild zu verstehen. Das zeigt sich besonders an dem Problem der Verfrühung. Es gibt zwei Arten von Verfrühungen: solche, die eine psychologische Unmöglichkeit in sich enthalten und an ihrem Mißerfolg nachweisbar sind und sich sozusagen von selbst erledigen; und die gelungenen Verfrühungen, deren sich die Gesellschaft gerade rühmt. Die ersteren spielen zwar in der herkömmlichen psychologischen und pädagogischen Literatur eine große, im *Émile* jedoch nur eine sehr geringe Rolle. (Hierher gehört z. B. die ironische Kritik an dem Versuch, schon im Knaben ästhetische Naturgefühle anzusprechen¹⁰.) Rousseaus ganzer Ingrimms richtet sich gegen die zweite Art der Verfrühung, durch die das Kind vorzeitig aus seinem kindlichen Leben und Erleben herausgezogen wird. Wenn der Knabe bereits den Grandseigneur spielt, wenn er auswendig lernt, was er nicht versteht oder grotesk mißversteht, wenn sein Phantasie- und Gefühlsleben sich in einem Maße und in einer Richtung entwickelt, die erst dem Erwachsenen zugehört, wenn der Jüngling aus Eitelkeit und nicht aus Sinnlichkeit vorzeitig seine sexuellen Erfahrungen macht, wenn er in einem Alter, da das Herz offen ist für alles Ideale, zynisch — und da es offen für das Menschenleid, hart wird: das sind solche „gelungenen“ Verfrühungen, in denen der Mensch um einen unersetzbaren Teil seiner seelischen Entwicklung betrogen wird. Daß keine Stufe der seelischen Reifung ungestraft übersprungen werden darf, sondern jede voll ausgelebt werden muß, das hat, in der Nachfolge Rousseaus, uns vor allem Fröbel gelehrt, auf den daher in diesem Zusammenhang vor allem hingewiesen werden muß. Das Problem ist gerade heute durch die Wirkungen der modernen Umwelt dringender als je, und zwar in dem doppelten

¹⁰ Vgl. *Ém.* III, p. 139.

Sinne, in dem es sich auch schon Rousseau stellte: daß das Kind in Gefahr steht, gewisser ihm eigentümlicher Erfahrungen und Lebensmöglichkeiten verlustig zu gehen — z. B. Erfahrungen des ländlichen und handwerklichen Lebens durch Stadt und Technik —, und daß es in Gefahr steht, vorzeitig und schutzlos in ihm fremde und schädliche Lebensbereiche und -erfahrungen hineingezogen zu werden — z. B. durch Film, Illustrierte usw.

Nun ist es freilich keine einfache Sache, dieses normative Bild der natürlichen Entwicklung zu gewinnen, und gerade Rousseau ist das beste Beispiel dafür, wie sehr der Pädagoge dabei sich irren und in Absurditäten verrennen kann. Was hat er nicht alles als unnatürliche Verfrühung aus dem kindlichen Leben ausschließen wollen, was nach unserer Überzeugung einen wesentlichen und unverlierbaren Bestandteil echter Kindlichkeit bildet: die Anhänglichkeit und Liebebedürftigkeit wie überhaupt das gesamte innere Gefühlsleben, die Phantasie und mit ihr die weite Welt der Vorstellungserlebnisse, wie sie Erzählung und Buch vermitteln, das Mitleid, die Religion! Aber diese tiefreichenden Fehler in der Konstruktion seines Kinderbildes beweisen nichts gegen die Richtigkeit des Ansatzes selbst. Die ihm folgenden Pädagogen — ganz besonders die der deutschen Romantik — haben seine Einseitigkeiten überwunden und der Kindheit ihren ganzen natürlichen Reichtum zurückgegeben, ohne sein apriorisch-normatives Verfahren aufzugeben. Dieses Verfahren aber beruht auf der Überzeugung, welche gerade den Kerngedanken von Rousseaus Anthropologie und den Schlüssel zum Verständnis seiner Pädagogik bildet, daß die „Natur“ des Menschen nie und nirgends offensichtlich und also niemals empirisch nachweisbar ist, weil die gegenwärtige Menschheit ihre Natürlichkeit verloren hat. „Die Entdeckung Rousseaus ist eben die, daß die Natur uns verborgen bleibt und es einer großen Anstrengung bedarf, sie wiederzufinden“ (Burgelin)¹¹. Das gilt in vollem Maße auch für die Natur des Kindes. Wüßten wir genau, was am Kinde und am kindlichen Leben kindlich und was unkindlich, was echt und was unecht ist, dann bedürfte es freilich nur der Resultate der Kinderpsychologie, um das Problem der natürlichen Entwicklung zu lösen. Aber wir wissen es nicht und jeder von uns kann es nur jeweils zu finden hoffen in eigener Selbstbesinnung, indem er, wie es Rousseau in seinen Confessions von sich behauptet hat, „bis zu den ersten Stufen seines empfindsamen Wesens herabsteigt“¹². Schon aus diesem Grunde ist die pädagogische von der philosophischen Besinnung nicht zu lösen, und diese wiederum wurzelt in der persönlichen Selbstbesinnung des Denkers. Rousseaus Gesamtwerk spiegelt in einzigartiger Weise diesen inneren Zusammenhang der pädagogischen mit der philosophischen Theorie und beider mit der Selbstanalyse.

¹¹ (24) p. 223.

¹² Conf. I, H. VIII, 11.

Gemessen an dem Maßstab einer psychologischen und pädagogischen Tatsachenforschung sind daher alle Bilder einer natürlichen Entwicklung, wie sie die klassischen Pädagogen entworfen haben, eitle Konstruktionen, von denen höchstens die in sie eingegangenen Materialien der Kinderbeobachtung und Erziehungserfahrung dem Empiriker brauchbar erscheinen. Ihren eigentlichen Wert und Sinn erhalten sie erst im Zusammenhang mit der anthropologischen Frage, mit der Besinnung auf die Natur des Menschen, von der die Natur der Menschwerdung nur einen Teilaspekt bildet. Alle diese Autoren wenden sich denn auch weniger an die Erfahrung als an die innere Einsicht ihrer Leser, suchen weniger zu beweisen als zu überzeugen. Comenius, der erste Pädagoge seit Platon, dessen pädagogische Theorie derart in einer bestimmten Anschauung von der Natur des Menschen wurzelt, hat denn auch den apriorischen Charakter einer solchen Bildungslehre mit Recht betont¹³.

Rousseau lebte in einer Zeit, da die apriorische Erkenntnis gering und nur die empirische hoch geachtet wurde. Es darf uns daher nicht wundernehmen, daß er immer wieder betont, wie sehr seine Theorie auf Erfahrung gegründet sei. Ich will gewiß nicht den Wert der psychologischen Einzelbeobachtungen, die der *Émile* enthält, verkleinern, noch Rousseau die Fähigkeit psychologischer Beobachtung absprechen; seine pädagogischen Erfahrungen freilich, deren er sich im *Émile* nicht ohne einen Anflug von Selbstgefälligkeit rühmt, möchte ich geringer einschätzen. Wesentlich aber ist das alles nicht. Die Grundgedanken seiner Lehre von der natürlichen Entwicklung hat er nicht aus dieser Empirie gewonnen, sondern sie sind ihm in innerer Einsicht aufgegangen. Auch hier und gerade hier erwies er sich als der große Intuitive, der in seinen Träumen und Visionen mehr von der menschlichen Wirklichkeit erfaßte als andere in ihren vielfältigen Beobachtungen und Erfahrungen. In diesem Sinne hat die These von A. Ravier recht, daß der *Émile* nur als Frucht der Rousseauschen „Träumerei“ zu verstehen sei¹⁴. Aber Rousseau hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß diese „Träume“ die Wirklichkeit meinten und einfingen, und von den Männern der Erfahrung sehr zu Unrecht als Träume abgetan würden. „Seit langem sehen sie mich im Lande der Träume; ich dagegen sehe sie stets im Lande der Vorurteile . . . Da sie sich darauf versteifen, nur das für möglich zu halten, was sie sehen, so weiß ich sehr wohl, daß sie den Jüngling, den ich hier male, für ein Wesen reiner Einbildung und Phantasie halten; weicht er doch völlig von denen ab, die sie kennen. Sie bedenken eben nicht, daß er von ihnen abweichen muß und daß es viel erstaunlicher wäre, wenn er ihnen gliche, als daß er sich von ihnen unterscheidet. Er ist ja nicht der Mensch der Menschen, sondern der

¹³ Große Didaktik („Gruß an den Leser“), dtsh. von A. Flitner, p. 11.

¹⁴ Vgl. (102) I, 184 ff.

Mensch der Natur. Kein Wunder, daß er ihnen wie ein fremdartiges Wesen erscheinen muß.“¹⁵ Und in bitterer Ironie vergleicht er die Engstirnigkeit der pädagogischen Empiriker mit der französischen Obstzüchter: „Wendet man gegen mich ein: Nichts von dem, was du voraussetzt, existiert wirklich; die jungen Leute sind ganz anders geartet, sie haben die oder jene Leidenschaft, sie tun dies oder das — so ist das genauso, als ob man leugnete, daß jemals ein Birnbaum ein großer Baum werden könnte, weil man hierzulande davon nur Zwergobst zieht.“¹⁶

Diesen Gegensatz zur sichtbaren Wirklichkeit haben natürlich schon Rousseaus Zeitgenossen empfunden, ja sie besonders stark, weil die Welt, die er angriff, ihre Welt war. Sehr bezeichnend ist die Kritik, die Grimm am *Émile* übt. Er geht in seiner Kritik von der Idee des Naturzustandes aus, in der er den Kardinalfehler in Rousseaus Philosophieren sieht. Dieser Naturzustand sei ein „*état chimérique*“; der wirkliche Zustand des Menschen sei der gesellschaftliche und zivilisatorische. Wie dürfe man von einem solchen nie bewiesenen vorgeschichtlichen Zustande aus die gesamte geschichtliche Entwicklung der Menschheit verurteilen und behaupten, diese sei ihrer eigenen Natur untreu geworden? *De bonne foi, un philosophe sensé se persuadera-t-il jamais qu'une espèce d'être, quelle qu'elle soit, puisse sortir de son état naturel, et de subsister pendant des siècles dans un état entièrement opposé à sa nature?* (210) III, 77. Und er schließt mit der Sentenz: *Je ne sais raisonner contre les faits.* p. 78.

„Ich kann nicht gegen die Tatsachen denken“ — gerade das aber tut Rousseau. Steht nämlich das Sein der Menschen im Widerspruch zu seiner Natur, dann muß derjenige, der diese Natur zu enthüllen sucht, gegen dieses Sein, gegen die Wirklichkeit denken. Wenn also Grimm Rousseau vorwirft, er male im *Émile* „einen phantasierten Menschen, der niemals existiert hat“, so wiederholt er nur, was Rousseau selbst behauptet.

Das gilt nun ganz besonders für die psychologische Erhellung des kindlichen Wesens. Wenn man behauptet, Rousseau habe das Kind erst recht eigentlich entdeckt, so ist das zwar richtig, aber man muß sich klarmachen, daß diese „Entdeckung“ gerade nicht, wie in unserer empirischen Kinderpsychologie, auf einer weitausgedehnten Beobachtung beruhte, sondern auf einem imaginierten Gegenbilde zu der üblichen Lebens- und Denkweise der damaligen Kinder. Auch hier mußte man erst einmal „gegen die Tatsachen denken“, um die verborgene Wirklichkeit echter Kindheit aufzudecken; man mußte der gesamten Erfahrung trotzen, um die Norm zu finden. Nur so konnte man hoffen, einmal auch das Leben der durchschnittlichen Kinder selbst zu „normalisieren“.

Montessori hat bekanntlich diesen Vorgang der Rückführung des Kindes zur rechten Kindlichkeit „Normalisierung“ genannt; sie war sich dabei des Gegensatzes zur empirischen Psychologie wohl bewußt. Was „normal“ ist (= „natürlich“), das vermag nämlich die empirische Psychologie nicht zu entscheiden. Denn das Material, auf Grund dessen sie ein Bild vom durchschnittlichen Kind und der durchschnittlichen Entwicklung entwirft, ist ja nur die vorhandene Jugend, die unter den alten — für anormal an-

¹⁵ *Ém.* IV, p. 224.

¹⁶ *ibid.* p. 225.

zusehenden — Bedingungen aufwächst. Montessori glaubte daher durch ihre Methode, die sie selbst als experimentelle bezeichnete, die Anormalität auch solcher Entwicklungseigentümlichkeiten nachgewiesen zu haben, die die bisherige wissenschaftliche Psychologie für normal ansah. „Beobachtet man, welche Eigentümlichkeiten bei der Normalisierung verschwinden, so überrascht es einen, daß es fast sämtliche anerkannten Kindereigentümlichkeiten sind. Also nicht allein die, welche man als kindliche Charakterfehler ansprechen könnte, sondern auch die, welche für wertvoll gelten. Also nicht nur Unordentlichkeit, Ungehorsam, Naschhaftigkeit, Egoismus, Streitsucht, Launenhaftigkeit, sondern auch die sogenannte schöpferische Einbildungskraft, die Freude am Erzählen, die Anhänglichkeit an Personen (!), die Unterwürfigkeit, der Spieltrieb usw. Ja, sogar solche Eigentümlichkeiten gehen verloren, die wissenschaftlich erforscht und bezeichnend für das Kindesalter erkannt wurden, etwa die Nachahmung, die Neugierde, die Unbeständigkeit, das Fluktuieren der Aufmerksamkeit. Das heißt: die Natur des Kindes, wie man sie zunächst gekannt hatte, ist nur etwas Scheinbares, das eine andere ursprüngliche und normale Natur überlagert“ („Kinder sind anders“, p. 214).

4. Uns ist die Idee der natürlichen Entwicklung vorzugsweise von der neuhumanistischen und romantischen Pädagogik her vertraut, und zwar unter dem Schema des pflanzenhaften Wachstums. Daß sich das menschliche Leben, ob das des Individuums oder das der ganzen Menschheit oder das der einzelnen Völker, nur je in verschiedenen Entwicklungsstadien verwirklicht, daß daher jede dieser Epochen in ihrer Weise einzigartig und unersetzlich ist und die Reihenfolge der Epochen nicht umkehrbar, dieser Gedanke der organischen Entwicklung kehrt in zahlreichen Abwandlungen und in bezug auf die verschiedenartigsten Seinsbereiche (besonders in bezug auf Natur, Geschichte und Bildung) bei Herder, Humboldt und Goethe, bei Arndt, Jean Paul und Fröbel wieder. Insbesondere ist es das Verhältnis von Knospe und Blüte, das gerade das Bildungsdenken jener Zeit beschäftigt hat: die Blüte als „der höchste Moment des Menschen“ (Humboldt), die Knospe als das herbere Stadium der Vorbereitung¹⁷. Derselbe Gedanke wird dann besonders von Arndt ausgeführt, nun mit der typisch romantischen Hochschätzung des Unbewußten, der „Dämmerung“¹⁸.

¹⁷ Vgl. hierzu Weil, Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips, 1930. „Die vegetabilische Analogie, die Umschreibungen mit den Begriffen des Keimens, Wachsens, Blühens und Welkens überträgt er (Herder) in sein Bild von der Menschheitsgeschichte... Nachdem er aber nun einmal in der Natur und in der Geschichte natürliche Blüten und Zeiten der Blüte erfahren hatte, werden diese Blüten, diese höchsten und vollkommensten Augenblicke im kosmischen Geschehen, zu natürlichen Vorbildern für die persönliche seelische Vervollkommnung und Bildung“ (p. 73 f.).

¹⁸ „Die Kindheit ist die Blume fast ganz unter der Knospenhülle; der Knabe sprengt einige Blättchen und hat ein dämmerndes Licht; der Jüngling streift die ganze Hülle ab, aber das Licht fällt nur auf seine Außenseiten, und lange hält er vor dem lockenden Sonnenstrahl sein Inneres in süßer Verborgenheit zusammen; wann sich alle Blätter der Blume auftun, so steht der Mann da; aber wir wissen, daß mit der sinkenden Sonne alle Blumen sich wieder zuschließen, die Jugendlämmerung kommt im Alter wieder.“ Fragmente, p. 72. Vgl. Bollnow, Die Pädagogik der deutschen Romantik, 1952, p. 32 ff.

Auch Jean Paul unterscheidet die (frühe) Kindheit als die „Knospenzeit“ von der Knaben- und Jugendzeit als der „Blütenzeit“ (Vorrede zur „Levana“ 1. Auflage), und

Dem Vergleich mit der Pflanze begegnen wir auch bei Pestalozzi, so etwa, wenn er von der schützenden „Hülle“ spricht, unter der sich der zarte Keim sittlicher Bildung zu entwickeln vermag¹⁹. Soweit ich sehe, spielt aber das Schema des pflanzenhaften Wachsens nur in der Lenzburger Rede eine gewisse Rolle, und da ist es vielleicht auf das Konto des Schellingverehrer's Niederer zu setzen.

Alle diese Denker standen unter dem Einfluß Rousseaus, so daß es nahe liegt, die Idee der organischen Bildung auf ihn zurückzuführen. Auch Rousseau braucht mehrfach, freilich nicht häufig, das Bild der Pflanze als Vergleich für die menschliche Entwicklung. Weil, der bei seiner Darstellung der Herderschen Bildungsidee betonterweise von Rousseau ausgeht, zitiert ein Wort des Émile, ja setzt es als Motto über das betreffende Kapitel: „Pflege, begieße die junge Pflanze, ehe sie welkt; ihre Früchte werden einst deine Freude sein . . . Man formt die Pflanzen durch die Pflege und die Menschen durch die Erziehung.“²⁰ Das Bild der Früchte findet sich noch an einer anderen Stelle, um vor der Verfrühung zu warnen²¹. Aber berechtigt uns der gelegentliche Gebrauch dieser üblichen Metapher, wie Weil es tut, von einer „vegetabilischen Analogie der Seele“ zu sprechen oder gar daraus tiefsinnige soziologische Schlüsse auf den „bürgerlichen“ Charakter dieser Theorie zu ziehen? Zu der behaupteten Analogie fehlt bei Rousseau gerade der Gedanke, der für den neuhumanistischen Bildungsbegriff entscheidend ist: der Gedanke der individuellen Gestalt, die auszuformen Aufgabe jedes Menschen sei. Nur so konnte, wie übrigens gerade Weil gezeigt hat, „Bildung als Ideal“ verstanden werden. Wenn Jean Paul in diesem Sinne davon spricht, daß es Aufgabe der Erziehung sei, den „Idealmenschen, der in jedem Kinde umhüllt liegt, freizumachen“, so liegt ein solcher Gedanke Rousseau völlig fern. Der Geniebegriff, der hier wie auch sonst im Bildungsideal der Goethezeit hervortritt, spielt für Rousseaus Pädagogik, ja für seine Vorstellung von der menschlichen Persönlichkeit keine Rolle²². Und ebenso fern

nennt die erstere die „Dämmerperiode“ (§ 42), ein Ausdruck, den F. H. C. Schwarz aufnimmt, wenn er die Kindheit (infantia) das „gleichsam mystische, dunkle Zeitalter“ nennt (Erziehungslehre, 2. Bd., 2. Aufl. 1829, p. 62; der Ausdruck findet sich noch nicht in dem entsprechenden § 40 des „Lehrbuchs der Pädagogik und Didaktik“, 1805).

¹⁹ So z. B. in den „Nachforschungen“; „. . . die Liebe in der Hülle des tierischen Wohlwollens, aus dem sie entkeimt“, Gedenkausg. hrsg. von Baumgartner II, 416; vgl. auch „Schwanengesang“ V, 414.

²⁰ Ém. I, p. 4 (Weil, a. a. O. p. 42, bzw. 46).

²¹ La nature veut que les enfants soient enfants avant que d'être hommes. Si nous voulons pervertir cet ordre, nous produirons des *fruits précoces qui n'auront ni maturité ni saveur* . . . Ém. II, p. 57. Wörtlich bereits N. H. V, III; M. IV, 64; vgl. auch S. 75.

²² Berühmt ist der Artikel über das Genie im „Dictionnaire de musique“: Ne cherche point, jeune artiste, ce que c'est que le *génie*. En as-tu, tu le sens en toi-même. N'en as-tu pas, tu ne le connaîtras jamais. Le génie du musicien soumet l'univers entier à son art; il peint tous les tableaux par des sons; il fait parler le silence même; il rend les idées par

liegt dem Geschichtsphilosophen Rousseau der Herdersche Gedanke eines „Kreislaufs der Dinge“. Den Niedergang der Völker führt Rousseau nicht wie Herder auf ihr Altern, sondern auf ihre Entartung zurück, eine Entartung, die er gerade nicht als zwangsläufig anerkennt²³.

Wenn ich so nachdrücklich die „vegetabilische Analogie“ für Rousseaus Theorie der natürlichen Entwicklung zurückweise, so auch darum, weil mit ihr meist der Entelechiegedanke verbunden zu sein pflegt. Der aber ist dem Rousseauschen Entwicklungsgedanken nicht nur fremd, sondern geradezu entgegengesetzt. Rousseau erklärt die Entwicklung stets kausal; von

des sentiments, les sentiments par des accents; et les passions qu'il exprime, il les excite au fond des cœurs . . . H. VIII, 125. Ähnlich im Artikel *Compositeur*: Ce que j'entends par génie . . . c'est ce feu intérieur qui brûle, qui tourmente le compositeur malgré lui, qui lui inspire incessamment des chants nouveaux et toujours agréables, des expressions vives, naturelles, et qui vont au cœur . . . *ibid.* p. 43.

Ich bestreite nicht, daß diese Verherrlichung des Genies für Rousseau charakteristisch ist, aber ich bestreite, daß sie für seine Philosophie von Bedeutung ist, und ich werte sie insofern anders als K. Barth, der in seiner Rousseaucharakteristik gerade von dieser Stelle ausgeht. Denn Rousseaus Begriff des Genies beschränkt sich auf das Gebiet der Kunst, ja eigentlich auf das der Musik. Er ist, wie die Namen, die Rousseau in den beiden Artikeln anführt, aus seiner Hochschätzung der italienischen Musik und seiner Verachtung der französischen Musik entstanden: « Mais si les charmes de ce grand art te laissent tranquille, si tu n'as ni délire ni ravissement . . . oses-tu demander ce qu'est le génie? . . . Que t'importerait de le connaître? tu ne saurais le sentir: fais de la musique française! », so schließt Rousseau den Artikel. Hinzuzunehmen ist also der begeisterte Brief Saint-Preux' aus dem 1. Teil der *Nouvelle Héloïse* über die italienische Musik. N. H. I, XLVIII, und hinzuzunehmen ist der „Essai sur l'origine des langues“ mit dem bezeichnenden Untertitel: *où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*. H. I, 370 ff. Sprache und Musik werden hier einseitig von ihrer seelischen Ausdruckskraft her betrachtet. Weil er diese in der melodischeren italienischen Musik wiederfand und in der französischen vermißte, ergriff Rousseau so leidenschaftlich für die erstere und gegen die letztere Partei. „Genie“ ist für Rousseau nichts als das Medium dieser Ausdruckskraft, derjenige, den „das innere Feuer“ ergriffen hat und der es in gleichgestimmten Seelen zu entzünden vermag. Daß von einem solchen Geniebegriff kein Weg zu Rousseaus Ideal eines schlichten, natürlichen Lebens führt oder gar zu Ziel und Methode der natürlichen Erziehung, liegt auf der Hand. In der *Nouvelle Héloïse* ist daher später von solcher musikalischen Entzückung nie mehr die Rede und in der nüchternen Bildung Emils hat sie erst recht keinen Platz.

²³ Beide Denker sprechen vom drohenden Untergang Europas; aber wie verschieden ist die Begründung! Bei Rousseau ist er die Folge der unnatürlichen „dépopulation“, welche im Gefolge der Abneigung gegen die Mutterschaft und der Geburtenverhütung eintritt: Cet usage, ajouté aux autres causes de dépopulation, nous annonce le sort prochain de l'Europe. Les sciences, les arts, la philosophie, et les moeurs qu'elle engendre, ne tarderont pas d'en faire un désert. (Ém. I, p. 40).

Herder dagegen sieht in der Art von Simmel oder Spengler die Ursache in einer naturnotwendigen Entwicklung: „So arbeiten wir uns mit unserm Deism, mit unserer Philosophie über die Religion, mit unserer zu feinen Cultivierung der Vernunft selbst ins Verderben hinein. Aber das ist in der ganzen Natur der Sachen unvermeidlich. Dieselbe Materie, die uns Stärke gibt und unsre Knorpel zu Knochen macht, macht auch endlich die Knorpel zu Knochen, die immer Knorpel bleiben sollen; und dieselbe Verfeinerung, die unsern Pöbel gesittet macht, macht ihn auch endlich alt, schwach und nichts tauglich. Wer kann wider die Natur der Dinge?“ (Suph. IV, p. 412; vgl. Weil. p. 76).

einer Zielstrebigkeit als realem Faktor weiß Rousseau nichts; der Begriff der *perfectibilité* enthält, wie wir schon früher ausführten (S. 137) nichts von solchem anlagemäßigem Streben zur Vollkommenheit, sondern bezeichnet die bloße Möglichkeit der Vervollkommnung, und er dient Rousseau ja im übrigen auch zunächst und vor allem zur Erklärung, warum Entartung möglich ist.

Dagegen drängt sich bei der Interpretation Rousseaus eine andere Analogie auf, die zwar, soweit ich sehe, keine Grundlage in den Texten hat, aber so frappant ist, daß man sie zum Verständnis von Rousseaus Lehre der natürlichen Entwicklung kaum entbehren kann: das Erwachen der tierischen Instinkte. Die Natur hat, so sagt Rousseau an einer bereits früher zitierten Stelle (S. 137), dem Menschen zunächst nur die Begierden und Fähigkeiten gegeben, deren er unmittelbar zu seiner Selbsterhaltung bedarf. „Alle anderen“, so fährt er fort, „hat sie wie in Reserve in den Grund seiner Seele gelegt, damit sie sich nach Bedarf (au besoin) entwickeln.“²⁴ Das Bedürfnis ist also der eigentliche Motor der Entwicklung. Biologisch gesprochen handelt es sich um das Verhältnis des Reifens der Funktionen zum Wachstum der Organe — «le développement interne de nos facultés et de nos organes» —, um die Koinzidenz bestimmten Instinktverhaltens zu den entsprechenden physiologischen Reifungsprozessen. Denn oft genug tritt ein Verhalten, das uns ohne weiteres als angeboren (nicht erworben) gilt, nicht schon bald nach der Geburt, sondern erst in der späteren leiblichen Entwicklung hervor, und zwar eben dann, wenn es gebraucht wird, so etwa die angeborenen (nicht erlernten) Bewegungskoordinationen beim Vogelflug, die verschiedenartigen Brunst- und Mutterinstinkthandlungen und dgl. Ja, wir können die Analogie noch weiter verfolgen: Wie beim Aufbrechen der Instinkte stets zwei Faktoren zusammenwirken, ein innerlicher, der sich im „Appetenzverhalten“, z. B. in der eigentümlichen Unruhe äußert, die das Tier vor dem Ablauf der Instinkthandlung zeigt, und ein äußerer, das auslösende „Schema“; so bedarf es, nach Rousseaus Anschauung, des Zusammenwirkens der „Natur“ des Heranwachsenden und der „Dinge“, an denen er wächst, des dumpfen, seines Zieles nicht bewußten Dranges mit dem weckenden und fesselnden Reiz. Das Prinzip der „indirekten Erziehung“ besteht daher darin, daß der Erzieher den Zögling zur rechten Zeit an die rechte Sache heranbringt. „Das ist die Zeit zu . . .“, ist die stereotyp wiederkehrende Formel, wenn Emil zu einer neuen Beschäftigung reif geworden ist.

Man ist an Montessoris Begriff der „sensiblen Perioden“ erinnert, ein Gedanke, der ihr bekanntlich an den Forschungen von De Vries über das

²⁴ Ém. II, p. 47.

Instinktverhalten von Insekten aufgegangen ist. Gewisse instinktive Verhaltensweisen sind danach an gewisse Perioden der körperlichen Entwicklung gebunden. Das gilt genauso für den Émile, und es ist also nicht von ungefähr, daß die körperliche Reifung hier auch die geistige bestimmt. Nicht als ob diese aus jener einfach hervorginge, wohl aber ist sie von ihr als ihrer Bedingung abhängig. Erst der „starke“ Knabe, dessen Körper für seine weitere Entwicklung nicht mehr des Bewegungsspieles bedarf, ist nach Rousseaus Theorie reif für theoretisches Interesse: er wird „neugierig“²⁵. Erst der durch das Erwachen des Sexualtriebes aus seiner Ichbefangenheit herausgerissene und den Mitmenschen suchende Jüngling wird fähig für humanes und sittliches Empfinden. Man mag diese Zuordnungen im einzelnen ablehnen, der Gesichtspunkt als solcher scheint mir für eine anthropologische Sicht der Erziehung von großer Bedeutung.

5. Nun erhebt sich freilich gegen die Analogie aus dem Tierleben ein Einwand. Die tierischen Instinkte sind nicht nur in ihrer Reihenfolge, sondern auch in ihrem Objekt festgelegt. Schon der Bewegungsdrang — auch der des Tieres — kann daher strenggenommen nicht als Instinkt bezeichnet werden, wenn anders es für den Instinkt bezeichnend ist, daß er auf ein Ziel gerichtet ist und mit dessen Erreichung sein natürliches Ende findet. Der Bewegungsdrang aber hat gerade kein solches natürliches Ende; er ist prinzipiell unstillbar, die ihm entspringende Bewegung daher beliebig wiederholbar. Hat man das einmal begriffen, dann erscheint einem das herumtollende und -strolchende Kind längst nicht so unproblematisch, wie es Rousseau gesehen hat. Nicht erst mit der Reflexion und der Introversion tritt der Mensch aus dem sicheren Kreis instinktgebundenen und instinktsicheren Verhaltens heraus.

Es scheint übrigens, als habe auch Rousseau ein Empfinden dafür gehabt. Es findet sich im Émile eine wenig beachtete Stelle über den Kraftüberschuß des Menschen, den er, im Unterschied zum Tiere, von Natur aus (!) besitze. Ein solcher Kraftüberschuß aber ist, gemessen an dem Ideal des Gleichgewichts von Bedürfnen und Können, eine Art Unnatur, eine Unnatur, die, wohlgemerkt, hier nicht erst auf der Stufe der *affection*, sondern auf der *dereexistence* und nicht in der Gesellschaft, sondern bereits im Naturzustande auftritt. „Alle Tiere haben genau die Fähigkeiten, die notwendig sind, um sich am Leben zu erhalten, der Mensch allein hat überflüssige. Ist es nicht seltsam, daß eben dieser Überschuß (le superflu) Ursache seines Elends ist? In jedem Lande schaffen die Arme eines Mannes mehr, als er zu seinem Le-

²⁵ A l'activité du *corps* qui cherche à se développer, succède l'activité de l'*esprit* qui cherche à s'instruire. D'abord les enfants ne sont que *remuants*, ensuite ils sont *curieux*. Ém. III, p. 137.

bensunterhalte braucht²⁶. Wäre er weise genug, diesen Überschuß für nichts zu achten, so hätte er immer das Notwendige, weil er niemals zu viel hätte . . . Aber gerade dadurch, daß wir uns abarbeiten, um unser Glück zu vermehren, verwandeln wir es in Elend. Jeder Mensch, der nicht mehr wollte als leben, würde glücklich leben!“²⁷ Im 3. Buch nun kommt Rousseau noch einmal auf diese Theorie des „Überschusses“ zurück, nun aber ihn positiv wertend und nutzend. Er spricht davon, daß im Alter von zwölf und dreizehn Jahren — also gleich nach der „Reife“ der Kindheit und vor der Pubertät — die Kräfte des Knaben seine Bedürfnisse übersteigen. „Er hat Kraft über das hinaus, was er braucht.“ Was soll er mit diesen überschüssigen Kräften anfangen? Die Antwort wirkt, angesichts Rousseaus prinzipieller Verwerfung der Voraussicht, überraschend: „Er wird sozusagen in die Zukunft den Überschuß seines gegenwärtigen Seins werfen. (Il jettera, pour ainsi dire, dans l’avenir le superflu de son être actuel.) Der kräftige Knabe wird Vorräte für den schwachen Mann anlegen . . . Das ist die Zeit der Arbeiten, des Unterrichts, der Studien.“²⁸

Ehe wir darauf eingehen, warum Rousseau diese „Überschußzeit“ derart begrenzt, wollen wir bei der erstaunlichen Entdeckung verweilen, mit der Rousseau Spencers und Gehlens Thesen vorweggenommen hat. Der Mensch ist auch im Naturzustande nach Rousseaus Anschauung frei (vgl. S. 181 f.). Wir erinnern uns, daß wir seinerzeit behaupteten, für diese Freiheit des Handelns bestünde aber auf dieser Stufe gar keine Gelegenheit, da sich Bedürfnis (Wunsch) und (physiologische) Notwendigkeit genau entsprächen. Aber immerhin, ob nur virtuell oder aktuell, die freie Entscheidung steht auch beim „Wilden“ an Stelle der Gebundenheit des tierischen Instinktes²⁹. Wählt sich aber der Mensch seine Ziele, statt daß sie ihm wie beim Tiere vom augenblicklichen physischen Bedürfnis vorgeschrieben werden, so ist der Weg offen für alle über die Notwendigkeit hinausgehenden „Phantasiebedürfnisse“, die nach Rousseaus Auffassung doch erst im gesellschaftlichen Zustand entstehen können. Diese Unstimmigkeit ist in Rousseaus Theorie unvermeidbar, um den Übergang aus dem natürlichen zum gesellschaftlichen Zustand erklärbar zu machen. Wäre der Naturmensch nämlich ein reines Instinktwesen, so wäre er fixiert; das aber ist er, gerade nach Rousseaus Auffassung, nicht; durch die *perfectibilité* ist er vielmehr einer unbestimmten Zukunft, allen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Menschheitsgeschichte geöffnet, „während ein Tier schon nach wenigen Monaten das ist,

²⁶ Das ist schon fast die Marxsche Mehrwerttheorie!

²⁷ Ém. II, p. 48.

²⁸ Ém. III, p. 136.

²⁹ L’homme sauvage, livré par la nature au seul instinct, ou plutôt *dédommagé de celui qui lui manque peut-être par des facultés capables d’y suppléer* et de l’élever ensuite fort au-dessus de celle-là, commencera donc par des fonctions purement animales. Disc. sur l’inégalité, Vaugh. I, 150.

was es sein ganzes Leben sein wird, und seine Art nach tausend Jahren, was sie im ersten dieser tausend war“³⁰. Der Widerspruch, den wir hier aufdecken, besteht in der logischen Unverträglichkeit der Idee der natürlichen Entwicklung mit der Idee der menschlichen Freiheit. Entweder, so scheint es, entwickelt sich der Mensch nach einem vorbestimmten Plane; jede Abweichung davon ist dann Veränderung ins Schlechte, ist Entartung. Danach gibt es zwar unzählige Variationen der Entartung, aber nur eine einzige Norm der Entwicklung. Oder der Mensch entwickelt sich in Freiheit und nach einem unbestimmten Ziele; die Möglichkeiten rechter Entwicklung sind unermesslich — aber wie will man unter dieser Voraussetzung überhaupt noch Rechtentwicklung von Fehlentwicklung unterscheiden? Hat, in einem System absoluter Freiheit, der Begriff der Fehlentwicklung und der der „Natur“ (als Norm) überhaupt noch einen Sinn?

Man kann nicht behaupten, Rousseau habe sich diese Frage in ihrem vollen Gewicht zu Bewußtsein gebracht, und man wird von ihm erst recht nicht eine befriedigende Antwort erwarten. Aber die Frage ist, wenn auch nicht *expressis verbis*, in allen seinen Erörterungen über den Übergang von Natur zu Entartung mitenthalten und sie gibt seiner Idee der natürlichen Entwicklung ihre eigentümlich erregende Spannung. Schon daß für ihn nicht wie für die Pädagogen des Neuhumanismus und der Romantik das Bild des pflanzenhaften Wachstums, sondern das Schema des tierhaften „Dranges“ leitend war, beweist, wie sehr ihm von Anfang an daran lag, die natürliche Entwicklung nicht so sehr organisch als dynamisch, nicht teleologisch, sondern kausal zu verstehen. Das Problem, das ihn beschäftigte, war das der Auslösung und Determination der seelischen Kraft. Nur wenn man dieser Kraft im Unterschied zum tierischen Instinkt eine gewisse Freiheit in der Objektwahl und im Zeitpunkt ihres Reifens zubilligt, nur wenn man also die Idee einer natürlichen Ordnung so weit faßt, daß sie eine Mehrzahl von Möglichkeiten in sich schließt, wird verständlich, wieso die menschliche Entwicklung nicht im voraus fixiert, sondern vielmehr selbst eine Fixierung ist.

Die These eines natürlichen Kraftüberschusses des Menschen kehrt im *Émile* noch an einer anderen Stelle wieder, nämlich in bezug auf die Arbeitsteilung (*Ém.* III, p. 164). Der Sinn der Arbeitsteilung besteht eben darin, daß der einzelne mehr produziert, als er selber benötigt. Damit aber rückt die menschliche Arbeitsteilung, die im 2. Discours als Hauptursache der Entartung dargestellt worden war, in ein wesentlich positiveres Licht; jedenfalls wird sie hier von Rousseau als bestehende Tatsache akzeptiert und pädagogisch fruchtbar gemacht. Denn sobald Emil zur Arbeit reif ist, tritt er in eine spezialisierte Berufsarbeit, die über die allgemein ökonomische Grundlage der landwirtschaftlichen Arbeit hinausreicht (vgl. S. 422f.). Wir erkennen hier den tieferen Sinn dieser Anschauung, daß Arbeit und Arbeitsteilung zusammengehören: weil die menschliche Arbeit als spezialisierte auf dem Kraftüberschuß beruht, kann sie nicht — wie die Landarbeit oder in noch früheren Stadien die Jagd — von der bloßen Lebensfristung aus ver-

³⁰ *ibid.* p. 150.

standen werden. Arbeiten kann nur ein Wesen, das zu essen hat, das also tätig ist, obwohl es satt ist. Genau so wie das theoretische Lernen dem Kraftüberschuß entspringt, genau so die handwerkliche Arbeit; und sie dient ihrerseits einem Bedürfnisüberschuß: „zum Vorteil unseres Wohllebens“ (ibid.). Ist es von hier zur Anerkennung des Luxus und der Phantasiebedürfnisse eigentlich noch ein weiter Schritt? Aber wir haben ja schon früher darauf hingewiesen, daß Rousseaus Idee eines natürlichen Lebens einen epikuräischen Einschlag enthält und Raum läßt für eine ganze Theorie des sinnfrohen Lebensgenusses. Die Bequemlichkeit, Annehmlichkeit und Schönheit des Lebens, wie sie nur durch die spezialisierte Handarbeit ermöglicht wird, ist in Rousseaus Augen ein berechtigter Zug der menschlichen Existenz selbst. Auch hier darf also der Begriff der *existence* nicht zu eng, muß er menschlich und nicht tierisch verstanden werden. Auch ein nicht notwendiges Bedürfnis ist nach Rousseau „natürlich“, wenn es meinem Wunsch nach Wohleben und nicht nach gesellschaftlicher Achtung entspringt.

Kehren wir von hier zu der Frage zurück, warum Rousseau den Kraftüberschuß innerhalb der natürlichen Entwicklung auf die kurze Periode des späten Knabenalters und ihre Nutzung auf das theoretische Lernen beschränkt. Daß nach Rousseaus Auffassung der Überschuß sich nicht schon früher bilden kann, ist leicht verständlich. Bis zur „Reife der Kindheit“ besteht ja ein Zuwenig an Kraft; da wird alle seelische Energie benötigt, um erst einmal das Gleichgewicht von Können und Wollen zu gewinnen. Aber warum glaubt Rousseau, daß die Periode des Kraftüberschusses mit Eintritt der Pubertät zu Ende gehe? Die Antwort kann nur lauten: weil hier neue Bedürfnisse auftauchen — emotionale, soziale, moralische, religiöse —, welche zu stillen nicht einmal das ganze weitere Leben genügt. Darum spricht Rousseau, nicht ohne Ironie, von dem „schwachen“ Mann, für den der „starke“ Knabe geistig vorsorgen müsse.

Ob der Mensch aus Bedürfnis oder aus Kraftüberschuß handelt, verändert aber tiefgehend seine innere Einstellung. Der Mensch, der aus Bedürftigkeit handelt, handelt ichbezogen; der aus Kraftüberschuß handelt, frei oder sachlich. Ichbezogen ist der Knabe bei seinen Spielen und spielerischen Interessen, aber auch der Jüngling, dessen Sinnen und Trachten gänzlich von den Bedürfnissen und Nöten seines Herzens diktiert wird. Darum folgt „dem friedlichen Alter der Intelligenz“ das stürmische der Leidenschaften³¹. Nur die in dieser kurzen Zwischenzeit bestehende Freiheit von äußeren und inneren Bedürfnissen ermöglicht die sachliche Einstellung, die vom Zögling beim theoretischen Erkennen und in der praktischen Arbeit erwartet wird. In keiner anderen Beziehung wird denn auch Emil von seinem Erzieher so unpersönlich-sachlich genommen als in bezug auf seine Arbeitsleistung. „Seine Arbeit“, so fordert Rousseau von Emils Schreinerarbeit, „soll als Arbeit an sich gewertet werden und nicht weil sie von ihm stammt. Sagt von dem, was er gut gemacht hat: ‚das ist eine ordentliche

³¹ Songez que les passions approchent, et que sitôt qu'elles frappent à la porte, votre élève n'aura plus d'attention que pour elles. *L'âge paisible d'intelligence* est si court ... *Ém. III*, p. 142.

Arbeit', und fügt nicht hinzu: ‚Wer hat sie gemacht?‘ Sagt er selbst und sogar in stolzem und selbstzufriedenem Tone: ‚Ich habe es gemacht‘, so antwortet kühl: ‚Du oder ein anderer, das ist gleich; in jedem Falle ist es eine ordentliche Arbeit.‘³² So schiebt sich zwischen zwei Perioden der Ichbefangenheit, der extravertierten des Knaben und reflektierten des empfindsamen Jünglings, eine kurze Periode der Sachlichkeit, die in Rousseaus Anthropologie eine gewisse Sonderstellung einnimmt.

6. Wir halten also fest, daß die Entwicklung der tierischen Instinkte nur als Analogie zu der der menschlichen Kräfte verstanden werden darf; diese selbst sind anderer Art und dienen dem Menschen gerade, wie Rousseau sagt, zum Ersatz der ihm fehlenden Instinkte. Genau dies aber ist es ja, was auch die moderne Lehre vom „Kraftüberschuß“ behauptet und behaupten muß. Denn wie sollte sich überhaupt ein solcher Überschuß bilden, wenn die seelischen Kräfte des Menschen gleich den tierischen Instinkten von vornherein festgelegt und also nicht übertragbar wären? Ein Trieb verwandelt sich nicht in einen anderen; er wird nur durch die ihm spezifisch zukommenden Reize geweckt und durch die ihm eigene Triebhandlung gelöscht. Brunst wird nicht durch Fressen, Hunger nicht durch Begattung gestillt. Wohl aber vermag ein nicht triebgebundenes Wesen wie der Mensch seelische Energie gleichsam von einer Stelle seines seelischen Haushalts abzuziehen und einer anderen zuzuführen und so die Nichtbefriedigung des einen Bedürfnisses durch die Befriedigung eines anderen zu kompensieren. Die „Interferenz der Leidenschaften“ und alles, was Rousseau über die „Ablenkung“ der Sinnlichkeit gesagt hat (vgl. S. 315 f.), beruht ja auf diesem Vorgang.

Damit aber stoßen wir aufs neue auf den Grundgedanken in der Idee der natürlichen Entwicklung: die zeitliche Reihenfolge. Diese Reihenfolge ist, so lautet Rousseaus These, von Natur aus festgelegt. Gerade hier aber zeigt sich, daß Rousseau den Begriff der natürlichen Entwicklung nicht deterministisch aufgefaßt hat. Mag es nämlich in der Natur des Menschen vorgezeichnet sein, welche Strebungen sich in ihm entwickeln, und mag es daher, auf die Dauer gesehen, unmöglich sein, eine dieser menschlichen Strebungen auszuschalten, gewiß ist, daß uns dies für eine kürzere oder längere Zeit-

³² Ém. III, p. 173—174. Wie verschieden ist diese Sachlichkeit in der Arbeitspädagogik des scheinbar so unsachlichen Rousseau von der Selbstbezogenheit bei dem scheinbar so sachlichen Kerschensteiner, der das „Vollendungsbewußtsein“ an das „Wachstumswußtsein“ knüpfte und seinen Zögling zu sich sprechen läßt: „Ich bin die Ursache des vollendeten Werkes“ (!). „Der pädagogische Begriff der Arbeit“ (Päd. Quellentexte 3, p. 26). Ähnlich A. Fischer über das Erlebnis der eigenen „Werterhöhung“ im pädagogisch verstandenen Arbeitsprozeß. Psychologie der Arbeit (A. Fischer, Leben u. Werk II, p. 190f.).

spanne gelingt. Das gilt ganz besonders für den Sexualtrieb. Absurd erscheint es Rousseau, ihn gänzlich hintanhaltend oder gar unterdrücken zu wollen³³; möglich und wichtig aber, ihn in seiner Entwicklung zurückzuhalten. Der Zeitpunkt der Geschlechtsreife hängt eben beim Menschen nicht nur von biologischen Umständen ab — individuellem und rassischem Temperament, Klima usw. —, sondern auch von der kulturellen und pädagogischen Beeinflussung. Es liegt also in unserer Hand und gehört zu unserer pädagogischen Verantwortung, wie früh der Sexualtrieb sich beim Heranwachsenden meldet. Damit aber verschiebt sich das Verhältnis dieses Triebes zu anderen seelischen Strebungen und verändert sich jeweils, zum Guten oder zum Schlechten, die seelische Gesamtverfassung.

Von diesem Einzelfall losgelöst und zum allgemeinen Gesetz erhoben heißt das: Es liegt in der Macht der Erziehung und gehört zu ihren wichtigsten Aufgaben, das Tempo in der Entwicklung der einzelnen psychischen Funktionen zu bestimmen und damit deren gegenseitiges Verhältnis zu regeln. Der Erzieher kann dieses Tempo verlangsamen und damit die Macht dieser Funktion schwächen, und er kann es umgekehrt beschleunigen und sie damit stärken. So versucht er auf jeder Altersstufe durch Förderung und Hemmung, Anreiz und Bewahrung einen Zustand möglicher innerer Ausgeglichenheit und Vollkommenheit zu schaffen. In diesem Sinne galt es in der Kindheit, die körperliche Entwicklung voranzutreiben, um den Knaben selbständig zu machen, und die geistige zurückzuhalten, um seinem Knabenleben die unbefangene Freude am leiblichen Dasein zu erhalten. Im gleichen Sinne fordert Rousseau für die Jugendzeit, daß der Erzieher nun umgekehrt die geistige Entwicklung vorantreibt, damit sie als Gegengewicht gegen die Sinnlichkeit wirken könne. „Wir arbeiten im Einklang mit der Natur, und während sie den leiblichen Menschen bildet, suchen wir den geistigen Menschen zu bilden; aber wir schreiten nicht gleich schnell fort. Der Körper nämlich ist bereits kräftig und stark, während die Seele noch zart und schwächlich ist, und was auch menschliche Kunst zu tun vermag, das Temperament eilt stets der Vernunft voraus. Jenes zurückzuhalten und diese anzustacheln, war bisher unser ganzes Bemühen, damit der Mensch stets soviel wie möglich in sich einheitlich sei“ (afin que l'homme fut toujours un)³⁴.

Das Problem, das Rousseau hier anschneidet, ist im Grunde dasselbe, das Pestalozzi unter dem Stichwort „Gleichgewicht der Kräfte“ im „Schwanengesang“ beschäftigt hat. Auch er verstand im übrigen dieses Gleichgewicht nicht mechanisch. Rousseau vollends glaubte die innere Einheit

³³ Nos passions sont les principaux instruments de notre conservation: c'est donc une entreprise aussi vaine que ridicule de vouloir les détruire; c'est contrôler la nature, c'est réformer l'ouvrage de Dieu. *Ém.* IV, p. 182.

³⁴ *Ém.* IV, p. 287.

des seelischen Lebens nur durch kräftige Einseitigkeit in der Bildung der einen oder der anderen Fähigkeit gesichert. Nichts ist ja einseitiger als das Bild des gefühl- und geistlosen Knaben einerseits und des gefühl- und gedankenvollen Jünglings andererseits. Aber nur soweit der Knabe fast ausschließlich vom Körper aus lebt, besitzt sein Dasein jene wunderbare innere Geschlossenheit, die an die des Naturmenschen erinnert, und nur insofern der Jüngling ganz aus dem Geiste und dem Gewissen lebt, vermag er sich vor dem zerstörenden Sturm der Leidenschaft zu sichern, vermag er in Stille zu reifen, bis er in seiner jugendlichen Liebe seine Sinnlichkeit mit seinem innersten Leben zu verschmelzen imstande ist. Auch für die eigentümliche Zwischenperiode, das „Lernalter“ der späteren Knabenzeit, gilt der Grundsatz, daß die einseitige Betonung einer Seite des seelischen Lebens dessen inneres Gleichgewicht sichert: würde die überschüssige Kraft des 14- und 15jährigen Emil nicht derart durch seine Handarbeit und sein theoretisches Lernen absorbiert, so müßte sie in Willkür, Übermut und Kraftmeierei ausarten.

So baut sich die Altersstufeneinteilung des Émile auf einem funktionalen Entwicklungsschema auf und trägt einen ausgesprochen dynamischen Charakter. Nur aus der rechten Regelung der verschiedenen psychischen Funktionen bildet sich die individuelle Verschiedenheit der Altersstufen. Die Reinheit, mit der jede Stufe durchlebt wird, hängt entscheidend von dieser Regelung, von der Beschleunigung oder Verzögerung, Stärkung oder Schwächung der einzelnen Funktionen ab. Es verbindet sich daher in Rousseaus Darstellung der entwicklungspsychologische mit dem allgemeinspsychologischen Aspekt; statt uns ein bloßes Nacheinander der Altersstufen zu bieten, sucht er jede dieser Phasen aus dem wechselnden Zusammenspiel der seelischen Kräfte verständlich zu machen. Zugleich bewährt sich hier wie sonst kaum der eigentümliche Doppelsinn im Naturbegriff: normativ und faktisch. Denn die Regelung des Tempos in der Entwicklung der einzelnen Kräfte, die Rousseau der Erziehung als Aufgabe zuweist, ist ja kein willkürlicher Eingriff in den Prozeß der Entwicklung, sondern dient gerade seiner Sicherung. Gewiß, daß Emil das Schreinerhandwerk lernt oder daß sein Gewissen am Gottesglauben geweckt und gefestigt wird, das ist nicht „natürlich“ in dem gleichen Sinne, wie daß seine physische Kraft sich mehrt oder sein Sexualtrieb erwacht. Aber daß dadurch die überschießende Kraft zu zielvoller Tätigkeit gebändigt und die Sinnlichkeit durch das Gewissen im Gleichgewicht gehalten wird, das erst macht es möglich, daß diese Naturkräfte sich ihrem Wesen nach rein und klar entfalten. Erst Erziehung ermöglicht daher natürliche Entwicklung und findet doch an ihr nicht nur ihr Material, sondern auch ihre Orientierung.

7. Wir haben verschiedentlich hervorgehoben, wie Rousseau geneigt ist, die „natürliche“ Entwicklung nach dem Modell der physischen zu verstehen. Dieses „Modell“ vermag uns nun auch zur Lösung eines Problems zu dienen, das wir im vorangehenden zwar berührt, aber nicht als solches herausgehoben haben: Wie denkt sich Rousseau das Verhältnis der einzelnen seelischen Funktionen zum seelischen Gesamtleben? Gerade die Analyse der körperlichen Entwicklung vermag uns hier vor einem vor-schnellen und recht unklaren Gebrauch des Begriffes „Ganzheit“ zu be-wahren. Denn es ist ja unbestreitbar, daß leibliches Leben sich in einzelnen Funktionen differenziert und daß diese, trotz ihrer gegenseitigen Abhängig-keit, eine relative Selbständigkeit besitzen. Die physiologische Entwicklung des Kindes und Jugendlichen verläuft denn auch bekanntlich nicht in einer Front, sondern in sehr disparaten und oft wenig aufeinander abgestimmten Schüben. Ein Hauptaugenmerk des Kinderarztes und des Erziehers ist aus diesem Grunde darauf gerichtet, diese Unstimmigkeiten auszugleichen — ganz wie wir dies oben in bezug auf Rousseaus Anschauung von der Ab-stimmung der seelischen Fähigkeiten gezeigt haben. Auch in dieser Hinsicht darf also die körperliche Entwicklung als Modell dienen: daß sie die Ein-heit des Lebens nicht als eine selbstverständliche Gegebenheit, sondern als das Ergebnis eines stets neu zu sichernden Zusammenwirkens und Gleich-gewichts relativ selbständiger Funktionen begreift. So verstanden ist die Einheit des seelischen Lebens nicht Voraussetzung, sondern Aufgabe der Erziehung und überhaupt nur annäherungsweise zu verwirklichen: « afin que l'homme fût toujours un, *le plus qu'il était possible* (!). »

Rousseau hat die Einheit des seelischen Lebens mit dem Begriff der Selbstliebe bezeichnet; diese ist die allen Einzelkräften zugrunde liegende, in sich noch völlig undifferenzierte und daher als solche unfaßbare Grund-kraft der Seele. „Die Selbstliebe ist die Quelle unserer Leidenschaften; sie ist Ursprung und Prinzip aller anderen, die einzige, die mit dem Menschen geboren wird und ihn nicht verläßt, solange er lebt: ursprüngliche, ange-borene, allen anderen voranstehende Leidenschaft, von denen alle anderen in gewissem Sinne nur Modifikationen sind.“³⁵ Die Selbstliebe ist daher Grundlage sowohl der körperlichen wie der seelisch-geistigen Strebungen. „Der Mensch ist nicht ein einfaches Wesen; er ist aus zwei Substanzen zu-sammengesetzt . . . dies zugestanden, ist auch die Selbstliebe nicht eine ein-fache Leidenschaft, sondern hat vielmehr zwei Prinzipien, nämlich das geistige und das sinnliche Sein, deren Glück nicht das gleiche ist. Das Streben

³⁵ Ém. IV, p. 182. Le même instinct anime les diverses facultés de l'homme. Ém. III, p. 137. Daß der Ausdruck „instinct“ hier nicht wörtlich zu nehmen ist, versteht sich nach dem oben Gesagten von selbst; gemeint ist die eine, alles menschliche Streben belebende Grundkraft, die Rousseau gemeinhin als *amour de soi* bezeichnet.

der Sinne richtet sich auf das Glück des Körpers, und die Liebe zur (moralischen) Ordnung auf das der Seele.“³⁶ Uns interessiert in diesem Zusammenhang nicht das Problem des anthropologischen Dualismus, sondern die Rückführung aller menschlichen Vermögen auf einen einzigen „Grundtrieb“. Über die innere Unbestimmtheit und Leere eines solchen Begriffs kann freilich kein Zweifel bestehen; er gewinnt Leben erst mit seiner Differenzierung. Der Akzent liegt dabei, gerade im *Émile*, nicht auf der Postulierung des Allgemeintriebes als solchem, sondern auf der Darstellung des auf ihn sich aufbauenden Kräftespiels der verschiedenen seelischen Vermögen. Insofern möchte ich nicht anstehen, Rousseau zu den Vertretern der „Vermögenspsychologie“ zu rechnen, welche — m.E. sehr zu Unrecht — seit Herbarts Kritik in Verruf gekommen ist. Wenn man ihr vorwirft, sie löse die Einheit des seelischen Lebens auf und hypostasiere ihre einzelnen Funktionen, so hat man sie gründlich mißverstanden. Sie hat diese Einheit nicht nur prinzipiell vorausgesetzt³⁷, sondern sie hat sich insbesondere bemüht, sie im Zusammenwirken und Ineinandergreifen der einzelnen seelischen Funktionen verständlich zu machen. Was sie innerlich beschäftigte, war freilich nicht so sehr diese Einheit oder „Ganzheit“ als solche, sondern die naturgemäße Ordnung der einzelnen seelischen Fähigkeiten. Mit der Idee einer solchen „Ordnung“ ist allerdings vorausgesetzt, daß die verschiedenen „Vermögen“ der Seele ein gewisses Eigenbedürfnis und -recht besitzen. Das hat Pestalozzi in der ihm eigenen drastischen Anschaulichkeit zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt: „Das Auge will sehen, das Ohr will hören, der Fuß will gehen und die Hand will greifen. Aber ebenso will das Herz glauben und lieben. Der Geist will denken. Es liegt in jeder Anlage des Menschen ein Trieb, sich aus dem Zustande ihrer Unbelebtheit und Ungewandtheit zur ausgebildeten Kraft zu erheben, die unausgebildet nur als ein Keim der Kraft und nicht als Kraft selbst in uns liegt.“³⁸

Der Einwand, den man gegen die „Vermögenspsychologie“, wie sie in diesem Pestalozziwort zum Ausdruck kommt, machen könnte, ist nicht so sehr der, daß sie die Einheit des seelischen Lebens in eine Vielzahl seelischer Kräfte auflöst, sondern daß sie die einzelnen Kräfte in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu isoliert sieht und ihr Zusammenspiel daher nur unter dem Gesichtspunkt des „Gleichgewichts“, nicht aber unter dem der gegenseitigen Stärkung und Schwächung, Kompensation und Hemmung. Diesen Vorwurf aber kann man Rousseau kaum machen, für den, wie wir gesehen haben,

³⁶ Lettre à M. de Beaumont; H. III, 64.

³⁷ Vgl. z. B. das S. 173 zitierte Wort *Bonnet*'s.

³⁸ Schwanengesang (Gedenkausgabe, hrsg. von P. Baumgartner, V, 259). Diesen Trieb zur Ausbildung insgesamt hat Pestalozzi auch „Selbsttrieb“ genannt, ein Begriff, der sich dem Rousseauschen der „Selbstliebe“ weitgehend nähert.

gerade dieses Problem im Vordergrund stand. Er hat denn auch, logisch zu Unrecht, sachlich zu Recht, die seelische Entwicklung zuweilen so dargestellt, als entwickelten sich die einzelnen Fähigkeiten und Interessen jede für sich, und zuweilen so, als gäbe es nur eine „Grundkraft“, welche die Entwicklung bald in die eine, bald in die andere Richtung vorwärtstreibt. Auch die Lehre vom „Kraftüberschuß“ setzt ja voraus, daß es so etwas wie eine seelische Gesamtenergie gibt. Eine wirkliche Klärung dieses Problems findet man freilich bei Rousseau nicht, und ich gebe gerne zu, daß die hier versuchte Interpretation ihn vielleicht stärker systematisiert, als es, vom rein historischen Standpunkt aus, erlaubt ist.

Wie sehr das Problem des Verhältnisses der seelischen Einzelfunktionen zur Ganzheit der Seele jene Zeit beschäftigt hat, das geht vor allem aus dem großen Werk von Tetens hervor, das recht eigentlich auf diese Frage ausgerichtet ist („Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“, 1777). Da sich Tetens Anschauung weitgehend mit der Rousseaus deckt, möchte ich sie hier, in aller Kürze, als ein zeitgenössisches Zeugnis referieren. Gleich im 1. Versuch stellt Tetens unser Thema als Überschrift voran: „Von den Bemühungen der Philosophen, Vorstellungen, Empfindungen und Gedanken aus einer Grundkraft abzuleiten.“ „Die Seele *empfindet*, sie hat *Vorstellungen* von Sachen, von Beschaffenheiten und Verhältnissen, und sie *denkt*. Dies sind Äußerungen ihrer Kraft, die dem gemeinen Verstande sich als die verschiedenen Wirkungen von ihr dargestellt haben, und deswegen auch jede ihre eigene Benennung erhalten hat . . . Aber wenn nun der forschende Philosoph . . . etwas tiefer unter die Oberfläche der Seele hineindringet, und daselbst dem Entstehen der unterschiedenen Kraft-Äußerungen aus dem inneren thätigen Prinzip der Seele nachspüret; wie weit hinein erstreckt sich alsdann ihre äußerliche Verschiedenartigkeit?“ (244) p.1 f. „Auf die Beantwortung dieser Fragen sind die Untersuchungen der systematischen Seelenlehrer hinausgegangen. Alles entsteht aus Einer Grundkraft; diese wirkt überall auf einerley Art und nach einerley Gesetzen. Dieß ist ein Grundsatz fast bey allen“ (p. 3). Und nun versucht Tetens, in steter Auseinandersetzung mit den verschiedenen psychologischen Theorien seiner Zeit und in besonderem Gegensatz zu dem Versuche der sensualistischen Theorie, welche die Unterschiede der verschiedenen Seelenvermögen, insbesondere der sinnlichen und der vernünftigen, verwischt (p. 416 f.), die irreduzible Eigenart der drei Grundvermögen: Fühlen, Denken (Vorstellen) und Wollen, klarzustellen; insofern also ist er ein Vertreter, ja der bedeutendste Vertreter der „Vermögenspsychologie“. Aber darum nimmt er die Frage nach dem einen „Grundvermögen“ der Seele, die er zu Anfang seines Buches stellte, zum Schlusse desselben doch wieder auf. Er geht dabei von seiner Theorie der „Vorstellungskraft“ oder „Denkkraft“ aus, in der er — durchaus im Sinne der genetischen Psychologie — die verschiedenen Operationen intellektueller Art auf eine gemeinsame „Grundkraft“, eben die „Denkkraft“, zurückgeführt hatte, und fragt, ob nicht ein gleiches für alle seelischen Vermögen gelte (10. Versuch, p. 606 ff.). Diese alles umfassende Grundkraft aber kann keinesfalls in einer der drei oben erwähnten Vermögen bestehen, also auch nicht in der ursprünglichsten, dem Gefühl. „Am Ende stehen wir, wo wir sind, nämlich da, wo wir am Anfang waren. Die Grundkraft der Seele kennen wir nicht; weil wir keine Idee von den ersten ursprünglichen Wirkungen ihrer Naturkraft haben. Das Fühlen ist nur die erste Äußerung, die wir kennen. Wir können sagen, die Grundkraft der Seele sey diejenige absolute Realität, welche bis zu einiger Größe entwickelt, empfindet und denkt. Aber was sie für ein Naturvermögen besitze, zu welchen Arten von Thätigkeiten sie aufgelegt sey, so lange sie existiert, ob und worin diese von den Thätigkeiten anderer Elemente sich unterscheiden, davon wissen wir nichts, als daß ihre Grundkraft den Keim des Fühlens doch in sich enthalte“ (p. 723—724). Ausdrücklich hält daher Tetens an der Einheit des Ich fest, die er gegen Hume verteidigt. „Die menschliche Seele im psycho-

logischen Verstande genommen ist das Ich, das wir mit unserm Selbstgefühl empfinden und beobachten können ... es ist das fühlende, denkende und wollende Eins, der innere Mensch selber“ (p.726). Aber dieser Mensch ist zugleich „das vielseitigste, das beugsamste Wesen, das am mannigfaltigsten modifiziert werden kann ... Am schwächsten zu Einer Form allein bestimmt kann es die mehresten annehmen“ (p.727). In diesem Zusammenhang kommt Tetens auf Rousseaus Begriff der „Perfektibilität“ zu sprechen (p.728), den er wohl akzeptiert, den er aber näher bestimmt sehen möchte, „daß doch zum mindesten noch näher diejenigen Kräfte und Vermögen bestimmt werden müssen, in deren größerer Perfektibilität eigentlich die Entwicklung zum Menschen, zum vorstellenden und denkenden und mit Freyheit handelnden Wesen ihren Grund habe“ (p.729—730).

8. Zur Naturgegebenheit als Anlage gehört nach Rousseau auch die individuelle Eigenart des Kindes. Rousseau geht im *Émile* begrifflicherweise nicht ausführlich auf diesen Faktor ein, da es ihm ja gerade darauf ankommt, die generelle Gesetzlichkeit der Entwicklung zu schildern. Insofern ist Emil, wie er gleich zu Anfang sagt, „l'homme abstrait“³⁹. Aber damit ist nicht gesagt, daß Rousseau im *Émile* die individuelle Eigenart für wenig beachtenswert gehalten hätte; er weist im Gegenteil mehrfach auf ihre Bedeutung hin und begründet die Methode der „negativen“ Erziehung u. a. damit, daß der Erzieher dadurch Zeit gewinne, das individuelle Naturell seines Zöglings zu beobachten und kennenzulernen, ehe er in dessen Leben durch erzieherische Maßnahmen eingreife. „Ein anderer Grund, der für den Wert dieser Methode spricht, ist die individuelle Eigenart jedes Kindes, die man gut kennen muß, um zu wissen, welche Behandlung ihm gemäß ist. Denn jeder Geist hat seine ihm eigene Art, nach der er geführt sein will, und der Erfolg der Mühen, die man daran wendet, hängt weitgehend davon ab, ob er auf diese oder auf eine andere Art geführt wird.“⁴⁰ In der *Nouvelle Héloïse* schildert Rousseau eine Diskussion zwischen Saint-Preux und Wolmar über die Frage, ob es eine angeborene Individualität gebe — wobei er auf die entgegengesetzte Behauptung des Helvétius mit einem entschiedenen Bekenntnis zur Naturgegebenheit der individuellen Charakteranlagen antwortet. Gewiß, so meint abschließend Wolmar, unsere Vorstellungen und Gefühlserlebnisse sind das Ergebnis der Erziehung, aber die Fähigkeiten sie zu erwerben sind angeboren und hängen eng mit unserer körperlichen Konstitution zusammen. Daher sei es absurd, einen Charakter ändern zu wollen. „Um einen Geist zu verändern, müßte man die innere Organisation ändern; um einen Charakter zu ändern, müßte man das Temperament ändern, von dem er abhängt. Hast du jemals gehört, daß ein Hitziger phlegmatisch geworden sei oder ein kühler und methodischer Kopf voll Phantasie? Was mich anbetrifft, so finde ich, daß dies genauso unmöglich ist, wie einen Brünetten blond oder einen Dummkopf geistreich zu machen.“ Darum sei jeder Versuch abzulehnen, „die verschiedenen Geister nach einem gemeinsamen Modell

³⁹ *Ém.*I, p.9.

⁴⁰ *Ém.*II, p.61.

zu formen“. Jeder solche Versuch führe nur zu innerer Unwahrheit und Unnatur. „Man kann die Menschen zwingen, aber man kann sie nicht wandeln; man kann verhindern, daß sie sich zeigen, wie sie sind, aber nicht bewirken, daß sie andere sind.“ Es gelte im Gegenteil den individuellen Charakter zu pflegen; so werde der Mensch alles verwirklichen, was an Fähigkeiten in ihm steckt, „und vollendet sich das Werk der Natur durch die Erziehung“⁴¹.

Man wäre danach geneigt, in Rousseau einen Vorläufer jenes Individualitätsgedankens zu sehen, der im Neuhumanismus und in der Romantik eine so große Rolle spielen sollte. Ich glaube jedoch zu Unrecht. Nicht nur daß im *Émile* das Problem der Individualität eine sehr viel geringere Rolle spielt, als man es nach diesen Worten Wolmars erwarten sollte, vor allem zeigt eine Besinnung auf Rousseaus Auffassung des natürlichen Menschen, daß darin kein Raum ist für die Hochschätzung der Individualität als der Repräsentation reinen Menschentums. Wir dürfen nicht vergessen, daß die neuhumanistische Hochschätzung der Individualität zusammenhängt mit der des „Genies“; wir sind hier in der Tradition von Shaftesbury, aber nicht von Rousseau. Rousseaus Ideal ist der schlichte Mensch. Der Erzieher fragt nicht nach Emils besonderen Talenten, wenn es gilt, für ihn einen Beruf zu finden⁴²; überhaupt ist Emil mit Absicht ohne hervortretende individuelle Züge gezeichnet, als ein durchaus durchschnittlicher Geist⁴³. Er ist der Mensch schlechthin, und das schließt aus, daß er mehr ist und anders ist, als jedes normale Kind werden kann.

Welche Bedeutung aber hat dann überhaupt noch der Gedanke der Individualität? Die Antwort kann nur lauten: Individuelle Eigenart ist für Rousseau nicht Ziel, sondern Ausgangspunkt der Erziehung, sie ist eine Naturgegebenheit von derselben Art wie die allgemeine Struktur der Seele. Jeder Versuch, der allgemeinen oder der individuellen Natur der Seele entgegenzuhandeln, kann nur zu einem Scheinerfolg führen. Unter dem Gegensatz von Sein und Schein und nicht unter dem von Uniformität und Mannigfaltigkeit steht daher Wolmars Ablehnung einer uniformen Erziehung, wie sie Saint-Preux, im Sinne der älteren Pädagogik, fordert: „ein vollkommenes Vorbild des vernünftigen und ehrenhaften Menschen zu formen und dann jedes Kind durch die Erziehung diesem Vorbild zu nähern“⁴⁴. Ein solches allgemeines Erziehungsziel lehnt Rousseau nicht darum ab, weil es armselig, sondern weil es wirkungslos ist.

⁴¹ N. H. V, III; M. 4, 65 ff.

⁴² Souvenez-vous que ce n'est point un talent que je vous demande; c'est un métier, un art purement mécanique . . . *Ém.* III, p. 167.

⁴³ Quand je pourrais choisir [le caractère de l'enfant], je ne prendrais qu'un *esprit commun*. *Ém.* I, p. 19.

⁴⁴ N.H. V, III; M. IV, 67.

- Freilich, eine Frage hat Rousseau nicht beantwortet, ja scheint er sich kaum gestellt zu haben: wie sich denn eigentlich das angeborene Naturell im Laufe der Entwicklung kundtut. Der Rat, der Erzieher solle warten, bis es sich kundtue, entspricht zwar der wörtlichen, widerspricht aber der tieferen Bedeutung des Begriffs der „negativen“ Erziehung, daß nämlich die Erziehung im Einklang mit der Natur des Zöglings erfolgen solle. Ein solcher „Einklang“ setzt zwar eine existenziale, aber keine zeitliche Priorität der Natur vor der Erziehung. Tatsache ist — wir werden auf sie im folgenden Kapitel ausführlicher zu sprechen kommen —, daß die Entwicklung Emils nur unter steter pädagogischer Einwirkung sich vollzieht. Das aber ist das eigentlich pädagogische Problem der Individualität: Wie soll der Erzieher sich nach der individuellen Eigenart des Zöglings richten, wenn sich diese erst unter seiner Einwirkung entwickelt und äußert? Der Erzieher kann eben nicht, wie es Rousseau verlangt, abwarten, bis sich ihm dieses Naturell von sich aus zeigt, sondern er muß sofort handeln, und erst aus der Reaktion des Zöglings auf sein Handeln erkennt er, ob er damit dessen Natur entsprechen hat oder nicht. Sich nach der individuellen Eigenart richten, heißt also: diese durch meine erzieherische Einwirkung herausfordern. Aus der Erfahrung von der positiven oder negativen Wirkung meines Handelns bilde ich mir dann eine Vorstellung von der wahrscheinlichen Wirkung des künftigen und entwerfe so den Plan der Erziehung nach der Vorstellung ihrer wahrscheinlichen Wirkung. So hat denn auch Rousseau im 4. Buch des *Émile* die pädagogische Berücksichtigung der Individualität beschrieben. Im frühen Jugendalter und bei der Gefühlsbildung, so führt er dort aus, beginne erst recht eigentlich „die fast unendliche Teilung der Charaktere“. „In diesem Alter hat denn auch der geschickte Lehrer die Funktion des Beobachters und Philosophen, der fähig ist, die Herzen zu ergründen, indem er sie bildet, (qui sait l'art de sonder les cœurs, en travaillant à les former). Zu einer Zeit, da der junge Mann noch nicht daran denkt sich zu verstellen und es auch noch gar nicht gelernt hat, sieht er bei jedem Gegenstande, den er ihm darbietet, in seiner Miene, seinen Augen, seinen Gesten den Eindruck, den dieser auf ihn macht; er liest auf seinem Gesichte alle Bewegungen seiner Seele. Auf Grund dieser Erfahrung gelangt er endlich dazu, diese Seelenbewegungen voraus zu sehen und schließlich zu lenken.“⁴⁵

⁴⁵ *Ém.* IV, p. 196.

DIE NATURGEMASSE ERZIEHUNG

Die Erziehung soll, wie Rousseau sagt, „im Einklang mit der Natur“ (de concert avec la nature)¹ erfolgen; dieser Ausdruck entspricht genau dem pestalozzianischen der „Naturgemäßheit“. Maß und Richtung wird also der Erziehung durch die natürliche Entwicklung vorgeschrieben, wobei wir uns freilich zu vergegenwärtigen haben, daß diese nicht ohne jene vonstatten geht und an und für sich ein Abstraktum ist. Denken wir zurück an jene drei „Erziehungen“, — die der Natur, die der Dinge, die der Menschen (S. 338) —, so haben wir also, nachdem wir im vorigen Kapitel von der ersten gehandelt haben, nun von den beiden letzten zu sprechen, welche beide vom Willen des Erziehers abhängen oder jedenfalls seiner Verantwortung unterliegen: der indirekten Erziehung durch die Welt der Dinge und der direkten Einwirkung des Erziehers auf den Zögling. Beide Erziehungsweisen sind wiederum eng miteinander verbunden und bilden im Aufbau der naturgemäßen Erziehung eine untrennbare Einheit. Aber der Akzent liegt doch deutlich zu Anfang auf der indirekten, zum Schluß auf der direkten Erziehung.

1. Ehe wir aber auf die Darstellung dieser Erziehung eingehen, erscheint es angebracht, einige pädagogische Anschauungen zu erwähnen, die in ihr keinen Platz haben, sondern durch die Forderung der Naturgemäßheit ausgeschlossen sind. Dahin gehört als erstes der Begriff des Erziehungsziels. Weder der Erzieher noch Emil hat ein Vorbild oder Idealbild vor Augen, dem sie nachstreben, auch nicht etwa das des „natürlichen Menschen“. Was der natürliche Mensch unserer Zeit sei, das ergibt sich vielmehr erst aus seiner Entwicklung. Insofern entspricht die biographische oder romanhafte Form des Buches durchaus dessen innerster Absicht, hält sie doch die Aufmerksamkeit des Lesers an dem Geschehen selbst fest und zeigt, wie sich nach und nach der Weg öffnet und die Aussicht auf das Ziel freigibt. So konstruiert

¹ Ém. IV, p. 287.

der Gang der Handlung sein mag, so voller Überraschungen ist er für den unbefangenen Leser. Wer wäre beispielsweise nicht überrascht, daß eine Erziehung, die so primitiv und nüchtern beginnt, in eine empfindsame Liebesgeschichte mündet? Wer ahnte auch nur im 2. Buche, das die „Reife“ der Kindheit schildert, daß dieser sozusagen eine „Überreife“ folgt, die das 3. Buch beschreibt? Derjenige versteht jedenfalls den Émile schlecht, der in seiner geschichtlichen Darstellungsweise nur die literarische Einkleidung einer systematischen Pädagogik sieht, statt den adäquaten Ausdruck für die Zeitlichkeit des pädagogischen Geschehens und Handelns, bei dem sich der Erzieher, bzw. der Autor, Schritt für Schritt vorwärtstastet und mehr von der inneren Folgerichtigkeit seines Vorgehens als von dem ihm vorschwebenden Ziele geleitet wird. Rousseau mißtraut allen theoretischen Pädagogen, die ihren Lesern ihre Ziele und Maximen in abstrakter Weise darbieten, losgelöst von deren schrittweiser Verwirklichung, und er hat sich zu seiner Darstellungsweise in bewußtem Gegensatz dazu entschlossen. „Ich habe daher den Weg gewählt, mir einen ausgedachten Zögling zu geben . . . und werde seine Erziehung vom Augenblick seiner Geburt bis zu dem Zeitpunkt durchführen, da er . . . keines Führers mehr bedarf als sich selber. Diese Methode erscheint mir nützlich, um einen Autor, der sich selber mißtraut, daran zu hindern, daß er sich in Traumbildern verliert (*de s'égarer dans des visions*); denn in dem Augenblick, wo er sich von der üblichen Erziehungspraxis entfernt, braucht er für die seinige nur die Probe an seinem Zögling zu machen, um alsbald zu fühlen — oder der Leser fühlt es für ihn —, ob er dem Fortschritt der Kindheit folgt und dem dem menschlichen Herzen natürlichen Gange.“² Es handelt sich also um ein Gedankenexperiment, in dem die innere Folgerichtigkeit der einzelnen Schritte nachprüfbar ist — nachzuprüfen allerdings nicht an aufweisbaren Erfolgen, sondern an der dem Fortschreiten selbst innewohnenden Evidenz. Denn „der dem Herzen natürliche Gang“ der Menschwerdung muß diesem Herzen selber natürlich erscheinen.

Im übrigen, wer in dem Manne Emil eine Rousseausche Idealgestalt sucht, wird notwendigerweise enttäuscht. Emil ist keine Julie. Gewiß, von Zeit zu Zeit fühlt sich der Autor veranlaßt, seiner Bewunderung für sein Erziehungsprodukt beredten Ausdruck zu geben und seinen prächtigen Knaben und Jüngling den entarteten Geschöpfen der gesellschaftlichen Erziehung gegenüberzustellen. Aber in Wahrheit malt uns Rousseau einen höchst durchschnittlichen und überdies recht schwachen jungen Mann, und er ist nicht davor zurückgeschreckt, diese Schwäche in der Fortsetzung des Romans noch stärker zu betonen. Wäre es der Sinn seines Erziehungsromans gewesen, die

² Ém. I, p. 18.

Erziehung zum Idealmenschen zu schildern, so hätte er mit dieser Fortsetzung sein Buch ja geradezu widerlegt! Aber die Bedeutsamkeit des *Émile* als pädagogischer Traktat hängt so wenig an der Vortrefflichkeit Emils wie die Bedeutsamkeit von „*Wilhelm Meisters Lehrjahren*“ als Bildungsroman am Wert seines Helden, den in seiner ganzen Mittelmäßigkeit und Schwäche darzustellen Goethe sich ja auch nicht gescheut hat.

Überhaupt spielt der Gedanke des Vorbildes in Rousseaus Pädagogik keine Rolle. Vorbild und Nachahmung gehören für Rousseau zusammen; in letzterer aber sieht er nur eine „Tugend der Affen“³. Jede Orientierung an pädagogischen „Leitbildern“ widerspricht der Idee der natürlichen Entwicklung, weil eine solche Erziehung ihren Maßstab einseitig von der (Erwachsenen-)Gesellschaft nimmt; Erziehung wird dabei zum Mittel, das, an sich neutral, erst durch das Ziel seine spezifische Bedeutung gewinnt⁴.

Aus demselben Grunde lehnt Rousseau auch die Gewöhnung als ein Erziehungsmittel ab, was um so bemerkenswerter ist, als gerade sie bei seinen angeblichen Vorbildern, Fénelon und Locke, eine entscheidende Rolle spielt. Denn es gibt gute und schlechte Gewohnheiten: wiederum ist also damit der Maßstab für die rechte Erziehung aus dem Erziehungsvorgang selbst herausgenommen und einer apädagogischen Instanz zugewiesen. Insbesondere polemisiert Rousseau gegen die Behauptung, „Natur“ sei nichts anderes als Gewohnheit. Es gibt ja gerade auch unnatürliche Gewohnheiten, sagt er, die den Kindern aufgezwungen werden und der naturgegebenen Tendenz ihrer

³ Je sais que toutes ces vertus par imitation sont des vertus des singes *Ém.* II, p. 72; ... l'esprit imitatif commun à l'homme et au singe *Ém.* III, p. 170. Freilich erkennt Rousseau einen natürlichen Nachahmungstrieb bei Mensch und Tier an, behauptet aber, daß er in der Gesellschaft entarte. Denn innerhalb des gesellschaftlichen Lebens ginge das Nachahmungsbedürfnis in das Streben auf, sich den andern anzugleichen, um in ihren Augen bestehen zu können. Le fondement de l'imitation parmi nous vient du désir de se transporter toujours hors de soi. *Ém.* II, p. 72. Im übrigen erwähnt Rousseau mehrfach, und ohne Kritik, den natürlichen Nachahmungstrieb der Kinder, z. B. *Ém.* II, p. 100 und p. 114.

⁴ E. Cassirer hat behauptet, Rousseau leugne die erzieherische Macht des Beispiels (25) p. 510. Burgelin bestreitet dies (24) p. 167. Sieht man genauer zu, so löst sich dieser Widerspruch freilich durch die verschiedenen Bedeutungen, die beide dem Worte „Beispiel“, bzw. „exemple“ geben. Rousseau anerkennt gewiß den Wert des beispielhaften Lebens des Erziehers. *Maîtres, laissez les simagrées, soyez vertueux et bons, que vos exemples se gravent dans la mémoire de vos élèves, en attendant qu'ils puissent entrer dans leurs cœurs. Au lieu de me hâter d'exiger du mien des actes de charité, j'aime mieux les faire en sa présence. Ém.* II, p. 71. Vgl. auch aus dem Brief an den Abbé Maydieu (C. G. No. 3882) S. 385 f. In ähnlichem Sinne heißt es in bezug auf die Erziehung der Mädchen: « *L'exemple! l'exemple!* sans cela jamais on ne réussit à rien auprès des enfants. » *Ém.* V, p. 349. Aber dem Kinde eine moralische oder religiöse Haltung vorleben, damit es deren Gültigkeit auch für die Erwachsenen erkennt, ist doch etwas ganz anderes als die Erziehung der Kinder an einem typischen Vorbilde oder Leitbilde orientieren. Das letztere meint Cassirer, und dies widerspricht in der Tat dem Geist wie dem Buchstaben von Rousseaus Pädagogik.

Entwicklung und Individualität widersprechen⁵. Hinter dieser Ablehnung der Gewöhnung aber verbirgt sich noch ein tieferes Anliegen: es geht Rousseau um die Erhaltung der menschlichen Spontaneität. Was die Vertreter der Gewöhnungspädagogik zwar für das frühe Kindesalter als Tatsache anerkannten, aber eben durch die Gewöhnung zu ersetzen suchten, die Offenheit und Unfixiertheit des Geistes⁶, das gerade suchte er auch dem erwachsenen Menschen zu erhalten. Gewohnheit ist für Rousseau daher in erster Linie schlechte Gewohnheit: Verlust der Freiheit durch das sich steigernde Gewicht willenslosen Handelns (vgl. S. 235). Sowohl der natürliche wie der sittliche Mensch sind in dieser Hinsicht freie Wesen: jener, weil er noch keinen Anlaß hat, feste Gewohnheiten auszubilden, sondern sich jeweils vom augenblicklichen Impuls leiten läßt, dieser, weil er als Herr seiner selbst nicht Sklave seiner Gewohnheiten ist. Vor allem solle man sich den Gewohnheiten seines Standes gegenüber innere Freiheit bewahren; es sei ein trauriges Zeichen innerer Unfreiheit, wenn man mit seiner Standesexistenz so verwächst, daß man verzweifelt, wenn das Schicksal einen aus ihr herausreißt: als ob man nicht zuerst Mensch sei und stets bleiben könne! „Glücklich derjenige, der dann den Stand verlassen kann, der ihn verläßt, und dem Schicksal zum Trotz Mensch bleibt.“⁷ Rousseau preist daher die Menschlichkeit der Muselmanen, die, durch ihr despotisches Regiment an derlei Schicksalsschläge gewöhnt, sich niemals wie die Europäer an ihren Stand anklammern und meinen, außerhalb seiner nicht existieren zu können.

Gewohnheit ist geistige Trägheit; darum widerspricht sie dem Wesen des Kindes und Jugendlichen. „Der Hang zur Gewohnheit entspringt der dem Menschen natürlichen Trägheit, und diese Trägheit nimmt zu, je mehr man ihr nachgibt; es ist am bequemsten das zu tun, was man schon getan hat... Daher kann man beobachten, daß die Macht der Gewohnheit bei Greisen und faulen Menschen sehr groß, bei der Jugend und bei lebhaften Geistern sehr gering ist. Die Gewohnheit taugt nur für schwache Seelen und schwächt sie weiter von Tag zu Tag.“⁸ Weil Emil keine schwache, sondern

⁵ Vgl. *Ém. I*, p. 5.

⁶ Diese Anschauung wurde in jener Zeit durch eine physiologische Theorie unterstützt, daß nämlich die Gehirnmasse des kleinen Kindes besonders „feucht“ und „weich“ sei, so daß sich in sie alle ersten Eindrücke tief und dauernd „einschreiben“ können. So z. B. Fénelon, *Education de jeunes filles*, III, 11 u. V, 3. Vgl. Sallwürk (203 a) p. 122. Nicht in bezug auf das Gehirn, sondern den Körper im allgemeinen findet sich eine ähnliche Vorstellung bei Rousseau: *Les fibres (de l'enfant), molles et flexibles, prennent sans effort le pli qu'on leur donne; celles de l'homme, plus endurcies, ne changent plus qu'avec violence le pli qu'ils ont reçu.* *Ém. I*, p. 15.

⁷ *Ém. III*, p. 161.

⁸ *Ém. II*, p. 132 ... car le signe le plus assuré d'un cœur faible est l'empire que l'habitude a sur lui. An den Prinzen von Württemberg vom 15. 12. 63, C. G. No. 1980; X, 253.

eine starke Seele entwickeln, weil er aufgeschlossen und wach bleiben soll, darum soll die Erziehung ihn vor festen Gewohnheiten bewahren. Denn der Mensch der Gewohnheiten wird schließlich von seinen Gewohnheiten abhängig; auch wenn sie harmlos und natürlich sind, schaffen die Gewohnheiten in uns ein künstliches Bedürfnis, nämlich das Bedürfnis nach Fortdauer des Gewohnten⁹. „Die einzige Gewohnheit, die man ein Kind annehmen lassen darf“, sagt Rousseau mit der ihm eigenen Freude an paradoxer Zuspitzung, „ist darum diejenige, keine anzunehmen . . . Bereitet von früh an die Herrschaft seiner Freiheit vor.“¹⁰ Rousseau führt diesen Grundsatz besonders in bezug auf die körperliche Erziehung aus: das Kind soll gewöhnt werden, auch gegen seine Gewohnheiten zu leben, selbst wenn diese natürlich sind, wie mit Sonnenuntergang schlafen zu gehen und mit Sonnenaufgang aufzustehen. „Überlaßt ihn zunächst ohne Scheu dem Gesetz der Natur, aber vergeßt nicht, daß er unter uns über diesem Gesetz stehen muß: daß er also, ohne darunter zu leiden, fähig sein muß, spät schlafen zu gehen, früh aufzustehen, plötzlich aufgeweckt zu werden, die Nächte auf zu sein.“¹¹

Die natürliche Umwelt

2. Es ist Aufgabe der Erziehung, dem Kinde jene Umwelt zu schaffen, die seiner kindlichen Wesensart entspricht und ihm die besten Bedingungen und meisten Anregungen zu seiner natürlichen Entwicklung bietet. Der Idee der natürlichen Entwicklung entspricht daher die Idee einer natürlichen Umwelt des Kindes und hat sich seit dem *Émile* in das pädagogische Gewissen geschrieben, und zwar um so mehr, je weiter unsere moderne Welt sich von dem Ideal einer solchen natürlichen Umwelt entfernt. So entstand, was Montessori treffend „die soziale Frage des Kindes“ genannt hat: die Aufgabe, dem Kinde seinen ihm gemäßen Lebensraum in unserer technisierten Arbeitswelt zu schaffen. Freilich, für Rousseau ist die Frage nach der natürlichen Umwelt nicht nur eine pädagogische, sondern eine allgemein menschliche; denn während Montessori die moderne Arbeitswelt als Tatsache hinnimmt und nur die kindliche Existenz daraus ausklammern möchte, wendet sich Rousseaus Kritik gegen die gesellschaftliche Welt seiner Zeit überhaupt, die er für den Erwachsenen nicht weniger verderblich glaubt als für das Kind. Immerhin deckt sich auch für ihn die natürliche Umwelt des Kindes nicht völlig mit der des Erwachsenen; es gibt da Gradunterschiede und Nuancen, auf die wir im folgenden noch zu sprechen kommen.

⁹ L'habitude ajoute un nouveau besoin à celui de la nature; voilà ce qu'il faut prévenir. *Ém.* I, p. 31.

¹⁰ *ibid.*

¹¹ *Ém.* II, p. 99.

Eins fällt zunächst auf: die natürliche Umwelt des Kindes ist in Rousseaus Erziehungssystem nicht die Familie! Das ist um so bemerkenswerter, als Rousseau die Familiengemeinschaft sehr hochgeschätzt hat. „Die süßeste Gewohnheit, die existiert, ist die des häuslichen Lebens, die tiefer mit uns verwächst als irgendeine andere: nichts wird so völlig und so dauernd mit uns eins als unsere Familie und unsere Kinder.“¹² In der *Nouvelle Héloïse* schildert Rousseau zudem eine Erziehung ganz im Rahmen der Familie und preist die Bedeutung des Familienlebens als pädagogisches Schutzmittel und Vorbild für die moralische Erziehung. Warum hat er dann im *Émile* den Weg gewählt, ein Kind außerhalb der Familie erziehen zu lassen?

Man könnte als Antwort zunächst darauf hinweisen, daß die Schilderung eines solchen Familienlebens, abgesehen davon, daß sie eine Wiederholung der *Nouvelle Héloïse* gewesen wäre, vorausgenommen hätte, was gerade als Schluß und Ziel des *Émile* hingestellt wird: die recht erzogenen Eltern. Aber ich habe schon früher darauf hingewiesen, daß auch die Erziehung Julies nicht in dem Sinne Familienerziehung ist, wie wir dies etwa von Pestalozzi her gewohnt sind, sondern den Abstand zwischen Erwachsenen und Kindern betont (vgl. S. 134). Das Knabenideal Rousseaus verträgt sich eben schlecht mit der Innigkeit der Familiengemeinschaft. Die Familie hat keinen Anspruch an den Knaben und dieser bedarf ihrer nicht. Auch der Erzieher vertritt nicht etwa Vaterstelle an Emil; er ist anfänglich sein Kamerad, später sein Freund. Das alles widerspricht jeder patriarchalischen Erziehungs- und Lebensweise.

Überhaupt bestand für Rousseau eine gewisse Schwierigkeit, die Familie in sein philosophisches System einzuordnen. Denn dieses System ist gänzlich an dem Gegensatz des natürlichen Einzellebens und des entarteten Gesellschaftslebens orientiert und kennt eine Ordnung des letzteren nur durch den Staat. Die Familiengemeinschaft nimmt zwischen den beiden Grundordnungen, der Ordnung der Natur und der des Staates, eine eigentümliche Zwischenstellung ein; Rousseau versteht sie daher weder von ihrer biologischen Grundlage noch von ihrer Fortsetzung in der politischen Gemeinschaft aus, sondern begreift sie merkwürdigerweise als *Gefühlsgemeinschaft*. *L'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments qui soient connus des hommes, l'amour conjugal et l'amour paternel* (Disc. sur l'inégalité, Vaugh. I, 172). *On se rassemble autour d'un foyer commun, on y fait des festins, on y danse: les doux liens de l'habitude y rapprochent insensiblement l'homme de ses semblables, et sur ce foyer rustique brûle le feu sacré qui porte au fond des cœurs le premier sentiment de l'humanité* (Essai sur l'origine des langues, H. I, 390). Aus dem gleichen Grunde bestreitet Rousseau, daß das Familiengefühl dem Menschen angeboren sei; Ehe und Familie gehören für ihn nicht zu den Gegebenheiten des Naturzustandes (vgl. die gegen Locke polemisierende Anm. I des Discours sur l'inégalité, Vaugh. I, 213 ff.). Andererseits unterscheidet Rousseau die Familiengemeinschaft scharf von allen rechtlichen Gemeinschaften, die auf einem gesellschaftlichen Vertrage beruhen. Insbesondere lehnt er — diesmal im Einklang mit Locke — die Rückführung des Staates auf die Familiengemeinschaft, des politischen Autoritätsverhältnisses auf die väterliche Autorität ab. Die väterliche Autorität unterscheidet sich schon durch ihre Milde und Uneigennützigkeit von der despotischen, da sie „mehr auf

¹² Brief an Mme de Berthier, 17. Jan. 1770; C. G. No. 3875; XIX, 213.

den Vorteil dessen sieht, der gehorcht, als auf den Nutzen dessen, der befiehlt“ (Disc. sur l'inégalité, Vaugh. I, 185). Ja, eine moderne These vorwegnehmend, die beispielsweise von Müller-Lyer ausgeführt worden ist („Die Zähmung der Nornen“, 2. Teil, „Soziologie der Erziehung“, 1924, p. 20 ff.), führt er die Strenge und Macht, die die väterliche Autorität bei vielen Völkern gewonnen habe, auf den Einfluß des politischen Herrschaftsverhältnisses zurück, das auf die Familieninstitution abgefärbt hat. Au lieu de dire que la société civile dérive du pouvoir paternel, il fallait dire au contraire que c'est d'elle que ce pouvoir tire sa principale force (ibid). Im Contrat social kommt er auf das Verhältnis von Familie und Staat zurück (I, II. Vaugh. II, 24). Der Gedankengang ist da wohl ein anderer, die Tendenz aber die gleiche. Die Familie, als eine natürliche Gemeinschaft, löst sich auf, wenn die Kinder erwachsen sind; bleibt sie darüber hinaus bestehen, so kann dies nur durch „Konvention“ geschehen, d. h. die Familie folgt dem Muster des Staates. Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père, exempt de soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement; et la famille elle-même ne se maintient que par convention. Nur in dieser, auf einem Vertragsverhältnis beruhenden Familiengemeinschaft kann man das „erste Modell der politischen Gemeinschaften“ sehen; aber sie kennt gerade keine natürliche Autorität des Vaters. Im Naturzustand — darin stimmt der Contrat social mit dem 2. Discours überein — sind die Menschen vielmehr rechtlich gleich und unabhängig.

Rousseau führt den Kampf gegen die gesellschaftliche Entartung daher nicht wie Pestalozzi von der natürlichen Familiengemeinschaft aus, sondern einerseits von der Idee des reinen Staates aus, andererseits von der natürlichen Entwicklung. Die Alternative, die er zu Anfang des *Émile* aufgezeigt hat: entweder Erziehung zum Bürger oder zum Menschen, bestätigt sich auch hier. Nur als Vollendung seiner menschlichen Entwicklung, nur als Ziel also und nicht als Ausgangspunkt, hat das Ideal des natürlichen Familienlebens im *Émile* seinen Platz.

3. Der Knabe ist ein „beziehungsloses“ Wesen. Diesem seinem Alleinsein entspricht das Leben auf dem Lande. Der Grund, weshalb Emil auf dem Lande aufwachsen soll, ist also zunächst ganz einfach das Bestreben, ihn vom gesellschaftlichen Leben fernzuhalten. Die häusliche Erziehung, so hatte schon Locke betont, bewahre den Zögling vor den Verführungen und sittlichen Verrohungen des Collegelebens¹³. Innerhalb der *éducation domestique* setzt nun aber Rousseau an die Stelle „des Schutzes des väterlichen Hauses“ die ländliche Weltferne. Er sieht dabei das Landleben von vornherein im Gegensatz zum großstädtischen Leben; sieht es nicht so sehr in sich, in seiner gesellschaftlichen Eigenart und Eigenproblematik, denn als Widerpart der gesellschaftlichen Entartungen (vgl. S. 231 f.).

Aber im *Émile* hat das ländliche Leben neben diesem bewahrenden noch eine positiv fördernde Bedeutung: dem Knaben als Experimentierfeld seiner praktischen Welterfahrung zu dienen. Nur auf dem Lande ist es möglich, so wie Rousseau es wollte, den Erfahrungsbereich des Kindes sich Schritt für

¹³ Vgl. (226 b) p. 136—142.

Schritt weiten zu lassen; in der Stadt und erst recht im modernen technisierten Großstadtleben überspringt das Kind einerseits wesentliche Erfahrungen, die als Schritte der natürlichen Entwicklung unersetzlich sind, und wird andererseits von Erlebnissen überschüttet, die zu verarbeiten es gar nicht fähig ist. Von diesem natürlichen Aufbau der kindlichen Welt-erfahrung werden wir im folgenden Kapitel handeln; hier mag es genügen, auf die Bedeutung des ländlichen Lebens als der unabdingbaren Voraussetzung der im *Émile* geschilderten intellektuellen Bildung hinzuweisen. Neben dem Landleben spielt dann aber auch die Welt handwerklicher Arbeit diese Rolle. Denn obwohl der Aufriß des Erziehungsromans deutlich kundtut, daß Emil einmal ein Gutsbesitzer in der Art Wolmars werden soll, soll seine Erziehung ihm den Weg zu allen Berufen öffnen¹⁴. Die Erlernung des Schreinerhandwerks soll ihn denn auch gerade von der Bindung, die im ländlichen Besitz liegt, frei machen. „Der Handwerker ist nur von seiner eigenen Arbeit abhängig; er ist frei, so frei, wie der Landmann Sklave ist: denn dieser ist an sein Stück Land gebunden, dessen Ertrag von der Willkür anderer abhängt. Der Feind, der Fürst, ein mächtiger Nachbar, ein Prozeß können ihm dieses Land nehmen; durch dieses Land kann man ihn auf alle mögliche Weise placken; aber wo immer man das mit einem Handwerker versucht, pakt er seine Sachen und geht fort: seine Arme trägt er ja mit sich.“¹⁵ Rousseau hat in der Fortsetzung seines Romans gezeigt, welchen Wert diese Freizügigkeit für Emil besitzt: als der Treubruch seiner Frau ihm das Bleiben unerträglich macht, geht er als Handwerksgehilfe auf Wanderschaft. Aber auch innerhalb des *Émile* selbst spielt dieses handwerkliche Wanderleben eine nicht unwichtige Rolle; so beschreibt Rousseau, wie Emil auf der langen Wanderung nach dem Pariser Aufenthalt von Zeit zu Zeit sein Handwerk ausübt¹⁶.

4. Von diesem Wandern als einer eigenen und Rousseau besonders teuren Form ländlichen Lebens muß in diesem Zusammenhang noch die Rede sein¹⁷. Seine Bedeutung in Rousseaus pädagogischem System scheint mir im allgemeinen nicht genug gewürdigt zu werden. Wir Deutsche sind zudem

¹⁴ En sortant de mes mains, il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre; il sera premièrement homme: tout ce qu'un homme doit être, il saura l'être au besoin tout aussi bien que qui que ce soit, et la fortune aura beau le faire changer de place, il sera toujours à la sienne. *Ém.* I, p. 8.

¹⁵ *Ém.* III, p. 166.

¹⁶ Il entre chez un maître, il travaille; il exerce ses bras pour reposer ses pieds. *Ém.* V, p. 383.

¹⁷ Vgl. auch die, freilich in ihrem pädagogischen Teil recht unzulängliche, Arbeit von A. Stenzel, Die anthropologische Funktion des Wanderns und ihre pädagogische Bedeutung (Masch.schr. Diss.), Tübingen 1955.

geneigt, bei der Idee der Erziehung auf dem Lande stets das Ideal der Heimatverbundenheit mitzudenken. Nichts aber liegt Rousseau ferner, als in Emil Seßhaftigkeit zu erwecken und eine innere Verbundenheit mit der Gegend, in der er aufwächst. Was er lieben soll und wird, ist das Leben auf dem Lande überhaupt, nicht aber speziell das seiner Heimat, die er ja gar nicht besitzt und die er sich erst zum Schluß selber wählen soll. Auch Rousseau kannte keine andere Liebe als die zum Lande im allgemeinen; bei aller Liebe zu der Schönheit des Genfer Sees und der Schweizer Berge hat er sich in der so anderen Landschaft von Montmorency oder Wooton nicht weniger wohlfühlt. Er war alles andere als ein heimatgebundener Mensch. Das Vorbild des Knaben Emil ist denn auch nicht der seßhafte Bauer, sondern der schweifende Nomade (vgl. S. 276). Unter diesem Aspekt haben wir ein gut Teil seines Lebens auf dem Lande zu sehen: vom kindlichen Umhertollen angefangen bis zu den vielen Wanderungen, die er mit seinem Erzieher unternimmt.

Aber seine eigentliche Bedeutung gewinnt das Wandern doch erst in Emils Jugendzeit. Hier knüpft Rousseau an seine eigene Lebenserfahrung an. Schon den 16jährigen hatte ja nicht nur die Furcht vor Strafe, sondern die Wanderlust von Genf fort und in die Ferne getrieben. Fast zwei Jahrzehnte lang wechseln dann in seinem Leben Landaufenthalt und Fußreisen miteinander ab. In den Confessions spricht er ausführlich von dieser seiner *manie ambulante*¹⁸ und kann die Intensität des Lebensgefühls nicht genug preisen, die er dabei empfand. „Niemals habe ich so viel gedacht, so intensiv existiert, so stark gelebt, war ich so völlig ich selbst als auf den Reisen, die ich allein und zu Fuß gemacht habe.“¹⁹ Einen Widerhall dieses Erlebens finden wir im *Émile*²⁰. Auch hier rühmt Rousseau die Vorzüge der Fußreise vor der Reise zu Pferde oder gar in der Postkutsche. Und doch besteht ein deutlicher Unterschied zu Ton und Inhalt der Confessions. Dort spricht der ekstatische Naturschwärmer und Träumer, hier der weise Lebensgenießer. Beiden liegt an der Freiheit, die das Wandern ermöglicht: aber der eine denkt dabei an die Ungebundenheit des freischweifenden Fühlens und Denkens, der andere an die Ungeniertheit des unmittelbaren Naturgenusses. „Ich verfüge als Herr über die ganze Natur; mein Herz, von Gegenstand zu Gegenstand schweifend, vereinigt sich, identifiziert sich mit denen, die es erfreuen, umgibt sich mit bezaubernden Bildern, berauscht sich an süßen Gefühlen“: so in den Confessions²¹. „Man bricht zu seiner Zeit auf, man rastet nach seinem Willen, man strengt sich so viel oder so wenig an, wie man will. Man sieht das ganze Land, man geht zu Rechten oder zu Linken,

¹⁸ Conf. II; H. VIII, 37.

²⁰ Vgl. *Ém.* V, p. 382—384.

¹⁹ Conf. IV; H. VIII, 115.

²¹ Conf., *ibid.*

man betrachtet näher alles, was einem gefällt, man verweilt bei allen Aussichtspunkten. Bemerke ich ein Flüßchen, so folge ich seinem Lauf, ein dichtes Gehölz, so wandere ich unter seinem Schatten, eine Höhle, so besichtige ich sie, einen Steinbruch, so untersuche ich seine Mineralien. Überall wo es mir gefällt, bleibe ich. In dem Augenblick, wo ich mich langweile, gehe ich weiter“: so im *Émile*²². Die Schilderung der Wanderlust im *Émile* atmet das Behagen und das schlichte Glück des Daseinsgefühls, das ganz der Gegenwart — verstanden im zeitlichen und räumlichen Sinne — zugewandt ist. „Ich habe meinen Emil nicht erzogen, um sich zu sehnen und zu erwarten, sondern um zu genießen . . . Wir reisen also nicht wie Kuriere, sondern wie Reisende. Wir denken nicht nur an den Ausgangs- und Endpunkt der Reise, sondern an den Zwischenraum, der sie trennt. Die Reise ist ein Genuß für uns.“²³

Allerdings hat diese Reise ein bestimmtes Ziel, sogar ein ersehntes und heiß beehrtes: die Geliebte. Aber die Sehnsucht und Erwartung, die Emil beseelen, sind keine so stürmische Leidenschaften, daß sie ihm die Freude an der Gegenwart raubten. „Seine Leidenschaften sind so gemäßigt, daß er stets mehr da ist, wo er ist, als wo er sein wird.“ Im Gegenteil, das Streben zu dem erträumten Ziel trägt selber zum Genuß der Gegenwart bei: „Er genießt nicht nur die Lust zu sehnen, sondern auch die, dem ersehnten Gegenstande zuzuwandern.“ Diese Verschmelzung von Streben und Verweilen, von Erwartung und Daseinsfreude, Sehnsucht und Genuß macht das Wandern, wie es Rousseau schildert, recht eigentlich zum Sinnbild des jugendlichen Erlebens überhaupt, jener Epoche, da das aufkeimende Liebesbedürfnis noch in der Seele Raum läßt für die ganze weite Welt.

Über diesem Wert, den das Wandern für das Gefühlsleben des Jugendlichen besitzt, vergißt aber Rousseau nicht, die vitale Lebensfreude und Gesundheit, die es uns schenkt: „Die Wanderer sind stets heiter, leichten Herzens und zufrieden. Wie lacht das Herz, wenn man der Herberge naht! Wie köstlich mundet das einfachste Essen! Wie gut schläft man im schlechtesten Bett!“²⁴ Auch das ist echt jugendlich, jung-männlich empfunden: „Wir reisen nicht mit der Weichlichkeit und Bequemlichkeit der Frauen.“²⁵ So hat Rousseau mit dieser Schilderung geradezu das Erlebnis der deutschen Jugendbewegung vorweggenommen; und er hat unmittelbar auf die Wanderfreudigkeit des „Sturm und Drang“ und der Romantik eingewirkt. Daß Jugend und Wandern zusammengehören, das war jener Zeit freilich noch

²² *Ém.* V, p. 383.

²³ *ibid.* Zur „Zwecklosigkeit“ und zum Gegenwartsgenuß beim Reisen und Wandern bringt Stenzel recht charakteristische Zitate aus der deutschen Romantik, a.a.O. p. 16 ff.

²⁴ *ibid.* p. 384.

²⁵ *ibid.* p. 383.

durch den Brauch der Handwerksburschen und Scholaren geläufig. Die elementare Wanderlust und die alte gesellschaftliche Tradition in das neue Jugendbild eingefügt zu haben, bleibt Rousseaus persönliches Verdienst. Er ist m. W. der erste Pädagoge, der die große pädagogische Bedeutung des Wanderns erkannt hat.

Wir sprachen von der relativen Nüchternheit, mit der im *Émile*, im Vergleich zu den *Confessions*, das Wandererlebnis geschildert wird. Dies gilt ganz allgemein für das Naturerlebnis. Emil liebt das Leben auf dem Lande, er liebt die Freiheit und Ungestörtheit der ländlichen Stille, aber er scheint merkwürdig unempfindlich für die Schönheiten der Natur. Gerade der Zug, der in Rousseaus eigenem Verhältnis zur Natur vielleicht an erster Stelle steht, fehlt im *Émile*: das ästhetische und religiöse, sich bis zu mystischen Entzückungen steigernde Gefühlserlebnis. Das Naturerlebnis spielt — abgesehen von der Gottesanschauung des „Glaubensbekenntnisses“ — keine wesentliche Rolle für Emils Gefühlsbildung. Diese vollzieht sich durchweg in sozialer Richtung, in der Bildung der *affection*. Die Gefühlsbildung Emils ist sittliche Gefühlsbildung; sie soll ihn zur Liebe befähigen: zur Freundschaft, zur ehelichen Liebe, zur Menschenliebe und Vaterlandsliebe. In diesem Punkte unterscheidet sich Rousseaus „sentimentales“ Jugendbild durch seine Nüchternheit und Herbheit wesentlich von dem Jugendbild der eigentlichen Romantiker, und es unterscheidet sich vor allem von Rousseaus eigenem Naturerleben, das doch gerade bahnbrechend und repräsentativ für die Bewegung der Empfindsamkeit und Romantik gewesen ist. Angesichts dieses Widerspruches müssen wir das Fehlen des sentimental-naturerlebenden im *Émile* als bewußte Restriktion auffassen, als Distanzierung von dem Gefühlüberschwang und der Gefühlsschwelgerei seiner Zeit, deren Gefahr er aus eigener Erfahrung kannte und in der *Nouvelle Héloïse* dargestellt hatte. Der *Émile* beherzigt auch hier die „Lehre“ der *Nouvelle Héloïse*; er beginnt, wo diese endet. Entsprechend dem Grundsatz, der die Erziehung im Jugendalter bestimmt, nämlich die Einbildungskraft und Empfindsamkeit, die man geweckt und gefördert hat, zugleich im Zaume zu halten, vermeidet Rousseau hier alles, was sie ins Imaginäre und Schrankenlose wuchern läßt. Darum wählt er als Landschaft seines Erziehungsromans keine großartige und „romantische“, also nicht die geliebte Bergwelt des Genfer Sees, in der sein Liebesroman spielt, sondern eine betont mittelmäßige. Sie soll, wie es Rousseau im „Materialismus des Weisen“ ausgeführt hatte, die feurige und empfindsame Seele des Jünglings „in den der Tugend gemäßen Zustand versetzen“ (vgl. S. 235).

5. Der Erzieher, sagten wir, tritt anfänglich hinter der Einwirkung der „Dinge“ zurück und richtet sein Hauptaugenmerk darauf, diese Einwirkung gemäß dem Prinzip der natürlichen Entwicklung zu steuern. Das gilt nun nicht nur für die positive oder fördernde, sondern auch für die negative oder hemmende Einwirkung. Die pädagogische „Gegenwirkung“ soll sich nach Rousseaus Auffassung in Kindheit und Knabenzeit in durchaus dinglich-sachlicher Weise vollziehen. Solange der Knabe noch nicht die innere Reife besitzt, sich selbst unter das Gesetz der Vernunft zu stellen, muß er unter dem Zwang der Notwendigkeit stehen²⁷. So tritt an die Stelle des Verbotes die Unmöglichkeit, an die Stelle der Strafe die Folge. „Erhaltet die Kinder allein in der Abhängigkeit von den Dingen, so folgt ihr der Ordnung der Natur ... Setzt unartigen Wünschen nur physische Hindernisse entgegen ... Es ist nicht nötig zu verbieten, es genügt zu verhindern. Erfahrung oder Ohnmacht sollen die Stelle des Gebotes einnehmen.“²⁸ „Niemals soll man den Kindern die Bestrafung als Bestrafung auferlegen, sondern stets soll sie ihnen nur wie eine natürliche Folge ihrer schlechten Handlungsweise zustoßen.“²⁹ Die Beispiele jedoch, die Rousseau zur Erläuterung dieses Grundsatzes bringt, gehen weit über dessen wörtliche Bedeutung hinaus und zielen weniger auf den Ersatz menschlicher Reaktion durch physischen Widerstand als auf die Versachlichung dieser Reaktion selbst. Schlägt der Erzieher einen Wunsch des Zöglings ab, so soll dieser dessen Nein „wie eine eherne Mauer“ empfinden, gegen die anzurennen oder die zu umgehen ihm gar nicht in den Sinn kommt³⁰. So empfindet der Zögling seinem Erzieher gegenüber weder Dankbarkeit noch Trotz³¹, sondern er beugt sich dessen überlegener Kraft. „Der Zügel, der ihn zurückhält, sei

²⁶ Vgl. hierzu das ausgezeichnete Kapitel „Le gouverneur“ bei Ravier (102) II, p. 5—36.

²⁷ Il n'y a que trois instruments pour agir sur les âmes humaines, la *raison*, le *sentiment* et la *nécessité*. Vous avez inutilement employé le premier; il n'est pas vraisemblable que le second eût d'effet: reste le troisième; et mon avis est que, pour quelque temps, vous devez vous y tenir, d'autant plus que la première et la plus importante philosophie de l'homme de tout état et de tout âge est d'apprendre à fléchir sous le dur joug de la *nécessité*. Brief an den Abbé Maydiou, C. G. No. 3882, XIX, 228. Man beachte: „pour quelque temps“ — was Rousseau im folgenden über den pädagogischen Bezug schreibt (vgl. S. 385), geht gerade auf eine Gefühlsbindung des Zöglings an den Erzieher.

²⁸ Ém. II, p. 53.

²⁹ Ém. II, p. 69.

³⁰ ... que le *non* prononcé soit un mur d'airain contre lequel l'enfant n'aura pas puisé cinq ou six fois ses forces, qu'il ne tentera plus de le renverser. Ém. II, p. 59.

³¹ Si vous lui accordez ce qu'il vous demande, *il ne vous remerciera pas* ... Si vous le lui refusez, *il ne se plaindra point*, il n'insistera point, il sait que cela serait inutile: il ne se dira point: « On m'a refusé », mais il se dira: « Cela ne pouvait pas être », et, comme je l'ai dit, *on ne se mutine guère contre la nécessité* bien reconnue. Ém. II, p. 133.

die Stärke und nicht die Autorität.“³² Auch bei der „natürlichen Strafe“ kommt es daher nicht so sehr darauf an, daß Emil die Folge seiner Handlung an den Dingen selbst erfährt (Beispiel der zerbrochenen Fensterscheibe), als daß er sie wie eine naturhafte Reaktion erlebt. Insofern liegen Spencers Ausführungen über die „natürliche Strafe“, welche zu einem großen Teil nicht von physischen, sondern von moralischen Folgen handeln³³, durchaus in der Richtung von Rousseaus Straftheorie und ebenso die Forderung Arndts, das Kind solle durch die unmittelbare Wiedervergeltung seiner Handlung belehrt werden³⁴. Rousseau selbst bringt dafür in der *Nouvelle Héloïse* ein lehrreiches Beispiel. Der ältere der beiden Knaben hatte dem jüngeren seine Trommel weggenommen. Eine Stunde darauf, als er vergnügt mit der Trommel spielt, nimmt das Kindermädchen sie ihm ihrerseits weg; als er nun, wie vorher sein kleiner Bruder, zu klagen anfängt, antwortet sie ihm kühl: „Du hast sie deinem Bruder mit Gewalt fortgenommen, nun nehme ich sie dir auf die gleiche Weise fort. Was willst du also? Oder bin ich nicht die Stärkere?“ Als sie jedoch die Trommel dem Jüngeren wiedergeben will, verbietet es Julie; dies sei nicht mehr „die Lehre der Natur“ (*la lection de la nature*) und müsse nur Neid und Eifersucht zwischen die Brüder säen. „Als der Kleine die Trommel verlor, erlitt er das harte Gesetz der Notwendigkeit“, so wie es nun der Ältere erfahren hat. Beide sind damit quitt und kommen schnell über ihren Verlust hinweg³⁵. Man sieht, wie genau es Rousseau mit der Idee eines vormoralischen Zustandes im Kindesalter nimmt: es gibt da, wie im Naturzustand, weder Recht noch Strafe; es gibt also auch kein Eigentum, sondern nur den faktischen Besitz, über den nicht durch Recht, sondern durch Stärke entschieden wird. Daß ein solcher gesetzloser Zustand nicht in Unterdrückung der Schwachen ausartet, dafür sorgt, so würde er sagen, die Unabhängigkeit auch des Schwächeren sowie die Gutmütigkeit des Stärkeren; daß aber dieser seinerseits auch zuweilen in die Rolle des Unterlegenen gedrängt wird und sich fügen lernen muß, dafür hat der Erzieher durch sein eingreifendes Handeln zu sorgen.

³² *Ém. II*, p. 58.

³³ H. Spencer hat sich in seiner Erziehungslehre bekanntlich besonders ausführlich über die „Zucht durch natürliche Folgen“ ausgelassen; vgl. „Die Erziehung“, dtsch. von F. Schultze-Dresden, 5. Aufl. 1905, p. 179—216.

³⁴ „Man strafe das Kind nach seinem Vergehen. Schlägt es, so schlage, stößt es, so stoße, faßt es, so fasse an; aber auf der Stelle; das Wiedervergeltungsrecht soll auf frischer Tat geübt werden.“ *Fragmente*, p. 37. Ähnlich übrigens Rousseau in einer Anmerkung: *On ne doit jamais souffrir qu'un enfant se joue aux grandes personnes comme avec ses inférieurs ni même comme avec ses égaux. S'il osait frapper sérieusement quelqu'un, fût-ce son laquais, fût-ce le bourreau, faites qu'on lui rende toujours ses coups avec usure. Ém. II*, p. 65.

³⁵ N. H. V, III; M. IV, 88.

6. Greift der Erzieher derart ein, so tut er es nur auf der Ebene, auf der auch die Kinder untereinander und miteinander handeln und auf der wohl physische und intellektuelle Überlegenheit und Unterlegenheit gelten, nicht aber geistige und rechtliche Autorität. Diese Ausschaltung der pädagogischen Autorität im *Émile* hat besonderen Anstoß erregt. Nach allem, was wir über Rousseaus philosophische Grundanschauung erfahren haben, kann uns diese Ausschaltung allerdings nicht wundernehmen, sondern erscheint als die geradlinige Konsequenz seines ganzen Systems, ja vielleicht als dessen komprimiertester Ausdruck. Gerade an diesem Punkte besteht zudem eine frappante Parallele zwischen Rousseaus Erziehungs- und Staatstheorie, zwischen seiner Idee des Gesetzes und der Natur: die gleiche „Abstraktheit“ und Unpersönlichkeit kennzeichnet beide.

Es ist ein wesentlicher Grundgedanke von Rousseaus Staatsphilosophie, daß die Herrschaft des Gesetzes die Vorherrschaft von Personen ausschließt, daß der Gehorsam gegenüber dem Gesetz also gerade das Gegenteil ist von individueller Abhängigkeit. Das Gesetz ist seinem Wesen nach allgemein: nicht nur daß es aus dem Gemeinwillen hervorgeht, es kann auch, nach Rousseaus Auffassung, nur Allgemeines zum Inhalt haben. *Alors la matière sur laquelle on statue est générale, comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi.* C. S. II, VI; Vaugh. II, 49. Das Gesetz hat die Untertanen nur insgesamt im Auge und ihre Handlungen nur „als abstrakt“. So können beispielsweise durch Gesetz gewisse Vorrechte eingeräumt, gewisse Klassen von Bürgern unterschieden, aber kann niemals namentlich bestimmt werden, wer diese Vorrechte genießen oder zu dieser oder jener Bürgerklasse gehören soll.

Rousseaus gesamte Gesellschaftstheorie ist gegen die Unwürdigkeit persönlicher Abhängigkeit gerichtet: darum statuiert er die Unabhängigkeit des einzelgängerischen „Wilden“ als Naturzustand und die Gleichheit vor dem Gesetz als politischen Zustand. Auch den Begriff der „Autorität“ sieht er unter diesem Gesichtswinkel; er versteht darunter i. a. den persönlichen Autoritätsanspruch, wie er in der patriarchalischen oder seigneurialen Gesellschaft und in der persönlich verstandenen Monarchie erhoben wurde; insofern kann man in seinem System nur im uneigentlichen Sinne von einer „Autorität des Gesetzes“ sprechen. Das Verständnis von Rousseaus Freiheitsidee leidet überhaupt daran, daß wir heute bei der Idee der Freiheit viel mehr an die Freiheit von der Staatsallmacht denken als an die Freiheit von der persönlichen Übermacht und Willkür der „Herren“. Nur in dieser Frontstellung aber gewinnt Rousseaus Freiheitsbegriff seine Tragkraft und wird die Verknüpfung mit dem Begriff des Gesetzes einerseits und dem der Natur andererseits verständlich. Hier wie dort handelt es sich um die Unabhängigkeit vom Mitmenschen.

Die Parallele in der Problemstellung der politischen und der pädagogischen Theorie wird auch sehr deutlich an der Frage, wie es denn nun konkret zu einem solchen Zustand der willkürlosen Gesetzmäßigkeit kommen kann. Es bedarf dazu einer überragenden Persönlichkeit, die den Anfang macht, eines Mannes, der von aller Parteilichkeit und gesellschaftlicher Selbstsucht frei nur an die anderen, an das Volk denkt. Das ist der eigentliche Staatsgründer, derjenige, der dem Staat seine Verfassung gibt — denn dies meint das mißverständliche Wort *législateur*, das also nicht eigentlich mit Gesetzgeber übersetzt werden darf; vgl. *Celui qui rédige les lois n'a donc ... aucun droit législatif* (C. S. II, VII; Vaugh. II, 53). Im Unterschied zum *souverain*, bzw. den Menschen, die die Souveränität ausüben, besitzt der *législateur* keinerlei reelle Macht; dennoch soll er dem noch durch keine Staatsverfassung geformten, dem noch völlig amorphen Volke seine Gestalt geben. Er soll also etwas schier Unmögliches vollbringen: *une entreprise au-dessus de la force humaine, et, pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien* (ibid.). — Worte, die

wortwörtlich auf die Aufgabe des Erziehers passen! Es ist bekannt, wie sehr denn auch Rousseau geneigt war, die Gestalt des Staatsgründers zu mythisieren, seine „große Seele“, seinen „großen und machtvollen Genius“ (ibid. p.54) über gewöhnliches Menschenmaß zu erheben; er mythisiert aber im Grunde nicht weniger den Erzieher, diese „erhabene Seele“, der eigentlich „mehr als Mensch“ sein müsse (Ém. I, p. 17).

Aber so sehr Rousseau auf der einen Seite die Gestalt des Erziehers ins Wunderbare gesteigert hat, so sehr betont er, daß der Knabe selbst gerade nicht dessen Genie bewundert, sondern ihn als seinesgleichen ansieht, als seinen Gefährten oder älteren Bruder etwa. Darum fordert Rousseau, der Erzieher solle jung sein. „Ich wünschte, er wäre selbst noch Kind, wenn das möglich wäre; ich möchte, daß er der Gefährte seines Zöglings wird und sein Vertrauen gewinnt, indem er seine Vergnügungen teilt.“³⁶

Wichtiger aber als dieses pädagogische Kameradschaftsideal scheint mir dabei ein anderer Gedanke — und hier wiederholt und bestätigt sich die Parallele zum *législateur*: es ist die Selbstaufgabe des Erziehers. Wie der Staatsgründer hinter seinem Werk zurücktritt, dessen Früchte er nicht genießt, sondern derjenige, der den Staat in seinem Sinne regiert, so wird auch vom Erzieher eine Selbstaufgabe verlangt, die weit über das Maß von Selbstlosigkeit hinausgeht, das wir gewöhnlich mit der Idee der erzieherischen Liebe verbinden. Es ist schon oft bemerkt worden, daß der Erzieher im *Émile* gar keinen Eigengehalt besitzt: keinen eigenen Charakter, kein eigenes Leben, keine eigenen Interessen. Das Schwergewicht seines Lebens ist aus ihm hinübergewandert in seinen Zögling, von dessen rechter Entwicklung er das Glück seines Lebens erwartet. „Mein Kind“, sagt er zu Emil, „du bist mein Gut, du bist mein Werk; von deinem Glücke erwarte ich das meine. Täuschst du meine Hoffnungen, so hast du mir zwanzig Jahre meines Lebens gestohlen und bist das Unglück meiner alten Tage.“³⁷ Herbart hat bekanntlich gegen Rousseaus Erzieherideal eingewandt, eine solche Erziehung sei zu teuer bezahlt, weil dabei der Erwachsene dem Kinde aufgeopfert werde³⁸, und er hat daher gerade die enge Bindung des Erziehers an den Zögling gerügt³⁹. Von seinem Standpunkt aus mit Recht. Denn für Herbart besteht die vornehmste Aufgabe des Erziehers darin, dem Zögling

³⁶ Ém. I, p. 19. Rousseau fügt hinzu, Kinder vermöchten alte Leute schon darum nicht zu lieben, weil sie durch ihre Häßlichkeit abgestoßen würden, eine Ansicht, die er, in bezug auf sich selbst, in den *Rêveries* wiederholt hat: *Rêv. IX*; R. p. 147.

³⁷ Ém. IV, p. 297.

³⁸ Allg. Päd., Einl.; Päd. Schr. I, p. 230.

³⁹ Man dürfe den Erzieher nicht zum unzertrennlichen Begleiter des Zöglings machen, wie es Rousseau tat, zum „angefesselten Sklaven, dem der Knabe und der dem Knaben wechselweise die Freiheit raubt ... Denn soll er alle seine Stunden, soll er ihm seine besten Jahre ganz hingeben ... oder soll er auch nur den besten Teil davon opfern, so muß er sich selbst vernachlässigen, so wird das Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling ewig ein gezwungenes, widernatürliches, die bildende Kraft selbst aufreibendes Verhältnis.“ Erste Vorlesungen über Pädagogik; Päd. Schr. I, p. 125.

die höhere Welt des Geistes zu repräsentieren, und das hat zur Voraussetzung, daß er selber mit innerster Anteilnahme in ihr lebt. Nicht so bei Rousseau. Sein Erzieher tritt dem Zögling nicht als Repräsentant irgendeiner Welt entgegen — weder der gesellschaftlichen noch der geistigen —, sondern er paßt sich dem Kinde auf jeder Stufe seiner Entwicklung an. Die Interessen, die der Erzieher mit Emil teilt, sind ausgesprochenermaßen dessen und nicht seine eigenen Interessen; ja sie haben selbst für seinen Zögling meist nur vorübergehende Bedeutung. Eine geistige Gemeinschaft, wie sie etwa auf der Hochschule zwischen Lehrer und Schüler aus der Liebe und unter der Macht einer großen, beide erfassenden Sache entstehen kann, fehlt im *Émile*. Jedes derart sachlich orientierte Erziehungsverhältnis ist eben ausgesprochenermaßen „nach oben“ orientiert: nach dem Geiste und seiner Forderung. Rousseau verlangt vom Erzieher umgekehrt, daß er sich „nach unten“ ausrichte und zum Niveau seines Zöglings herabsteige. Er soll ihn nicht belehren, sondern soll mit ihm lernen: „Denn ich bin überzeugt, daß er nur das gut lernt, was wir zusammen lernen.“⁴⁰ Das gilt nicht nur für die Erlernung des Schreinerhandwerks, sondern auch für die intellektuelle Bildung. Beim Zeichnen z. B. stellt sich der Erzieher absichtlich so ungeschickt an wie sein Zögling⁴¹, ja im Geometrieunterricht macht er sogar Fehler, damit Emil ihn verbessere⁴². Hier enthüllt sich im pädagogischen Bezug eine Verwandtschaft zu jener helfenden und sich herablassenden Liebe, wie sie in der christlichen Agape als Gegenpol zum pädagogischen Eros Platons Gestalt gewonnen hat⁴³. In der christlichen Erziehungslehre, vor allem aber in der Armen- und Fürsorgeerziehung des 18. und 19. Jahrhunderts, tritt uns diese Tendenz des pädagogischen Bezugs in ihrer einseitigen Größe rein entgegen. Nicht nur Pestalozzi, auch Rousseau hat etwas von diesem christlichen Charakter des pädagogischen Bezugs gewußt und im *Émile* zum Ausdruck gebracht, freilich nicht so sehr zwischen Erzieher und Emil als zwischen dem savoyischen Vikar und seinem Schüler. Deren Verhältnis stellt gewissermaßen die christianisierte Form des pädagogischen Bezugs zwischen Emil und seinem Erzieher dar⁴⁴.

Das Prinzip des pädagogischen Bezugs, wie ihn Rousseau auffaßt, besteht also darin, daß der Erzieher mit seinem Zögling mitlebt, so daß sein

⁴⁰ *Ém.* III, p. 173

⁴¹ Vgl. *Ém.* II, p. 115.

⁴² *ibid.* p. 116.

⁴³ Vgl. meinen Aufsatz „Die griechische und die christliche Auffassung der pädagogischen Liebe“, „Bildung und Erziehung“, 1949, p. 161 ff.

⁴⁴ C'était, ce me semble, un spectacle assez touchant, de voir un homme grave devenir le camarade d'un polisson, et la vertu se prêter au ton de la licence, pour en triompher plus sûrement. Prof. p. 17. Hierzu eine scharfsinnige Bemerkung in dem sonst unerträglich platten „*Anti-Émile*“ von Formey: « Ce n'est ici qu'une répétition de l'éducation d'Émile, appliquée à un sujet qui se trouve non dans l'état de nature, mais dans l'état de dépravation. » (206) p. 153.

eigenes Leben gänzlich in dessen Leben aufgeht. Ich möchte glauben, daß Rousseau damit einen wesentlichen Zug der erzieherischen Haltung getroffen hat, der zwar nie allein bestehen kann, aber aus dem Bild des rechten Erziehers und aus dem Begriff des pädagogischen Bezuges nicht wegzudenken ist. Die innere Einstellung des Erwachsenen auf die Mentalität des Kindes verlangt, daß er sich als Erwachsener gewissermaßen auslöscht und Kind mit dem Kinde ist; die Liebe zum Kinde tendiert wie jede große Liebe dahin, daß der Liebende die Erfüllung seines Lebens und Wesens nicht in sich, sondern im Geliebten und dessen Glück und Lebenserfüllung findet. Wir brauchen bloß an das Dasein der Mutter zu denken, insbesondere an ihr Mitleben mit dem kleinen Kinde, um diese pädagogische Selbstaufgabe in ihrer relativen Berechtigung zu verstehen. In dieser Hinsicht ähnelt das Verhältnis des Erziehers zu Emil wirklich dem der Mutter zu ihrem Kinde, und so endet es denn auch, wie es so oft den Müttern geschieht, in der Resignation des Verlassenwerdens: „O Emil, was bliebe mir von mir selbst, wenn ich dich verlöre? Und doch muß ich dich verlieren lernen.“⁴⁵

Betrachtet man derart das Mitleben mit dem Kinde als eine existentielle Frage des Erwachsenen selbst, dann löst sich in der naturgemäßen Erziehung auch jener „Zirkel“, an dem sonst jede Reformpädagogik nicht nur begrifflich, sondern tatsächlich zum Widerspruch mit sich selbst verdammt ist: daß man, um Kinder recht zu erziehen, erst einmal recht erzogene Erwachsene haben muß. Auch Rousseau hat diesen Zirkelschluß, den ich den pädagogischen Zirkel nennen möchte, gesehen. „Es wäre nötig, daß der Erzieher für seinen Zögling erzogen wäre, daß die Diensthofen (über die der Erzieher verfügt) für ihren Herrn erzogen wären, daß alle Menschen, die ihm begegnen, genau die Eindrücke empfangen hätten, die sie ihm mitteilen sollen; kurzum, man müßte von Erziehung zu Erziehung bis ins Unendliche zurückgehen! Denn wie soll es möglich sein, ein Kind von jemanden gut erziehen zu lassen, der nicht selbst gut erzogen worden ist?“⁴⁶ Rousseau scheint nun allerdings, statt das Problem zu lösen, den Knoten kurzerhand zu durchhauen, in dem er die Fiktion seines idealen Erziehers setzt. Sieht man aber tiefer, dann bietet er damit doch eine Lösung, nämlich in der erwähnten pädagogischen Selbstaufgabe. Nur sofern der Erwachsene willens und fähig ist, vor der Natur des Kindes zurückzutreten, nur sofern er dessen Entwicklung als eine ihn selbst betreffende Entwicklung zu wahren Menschentum mitgeht, ist er in stande und berechtigt, als verdorbener Erwachsener noch unverdorbene Kinder aufzuziehen. Das hat Pestalozzi, ganz im Geiste Rousseaus, in den Reden zu seinen Schülern in Iferten so ausgedrückt:

⁴⁵ Ém. V, p. 418.

⁴⁶ Ém. I, p. 17. Vgl. auch Ém. II, p. 62: *Souvenez-vous qu'avant d'oser entreprendre de former un homme, il faut s'être fait homme soi-même.*

„Es ist ferne von uns, aus euch Menschen zu machen, wie wir sind. Es ist ferne von uns, aus euch Menschen zu machen, wie die Mehrheit unserer Zeitmenschen sind. Ihr sollt an unserer Hand Menschen werden, wie eure Natur will, wie das Göttliche, das Heilige, das in eurer Natur ist, will, daß ihr Menschen werdet.“⁴⁷ Und dasselbe hat dann, noch eingehender auf die erzieherische Haltung der Erwachsenen, Fröbel ausgesprochen, wenn er davon handelt, wie „tot“ wir Erwachsene gegenüber der Lebendigkeit und der Lebensforderung der Kinder seien, und uns rät: „Was wir nicht mehr besitzen, die alles belebende, alles gestaltende Kraft des Kindeslebens, lassen wir sie von ihnen wieder in unser Leben übergehen!“⁴⁸ So betrachtet, gewinnt der Erwachsene gerade durch seine pädagogische Selbstaufgabe ein neues, volleres Leben zurück.

7. Rousseau unterscheidet die „negative“ von der „positiven“ Erziehung im Sinne einer ersten oder vorbereitenden und einer folgenden und eigentlichen Erziehung. Er trifft diese Unterscheidung vor allem in bezug auf die intellektuelle Bildung⁴⁹, aber sie gilt nicht weniger für die moralische Erziehung. „Ich erzog ihn damals nicht, sondern machte ihn fähig, erzogen zu werden“, sagt der Erzieher rückblickend von Emils Knabenzeit⁵⁰. Diese Unterscheidung fällt also offensichtlich mit der der indirekten und direkten Erziehung zusammen. Erst im Jugendalter beginnt die „positive“ Erziehung als direkte pädagogische Einwirkung des Erziehers auf das Gefühlsleben, auf die moralischen Vorstellungen und auf die Willensbildung Emils. Diese Einwirkung aber bedingt ein zutiefst verändertes pädagogisches Verhältnis: aus Kameradschaft wird Freundschaft. Rousseau hat damit die überragende Bedeutung, die das Erlebnis der Freundschaft für das jugendliche Leben besitzt, erkannt und pädagogisch fruchtbar zu machen gesucht. Auch wenn in der Darstellung des Émile jeder erotische Einschlag in diesem pädagogischen Freundschaftsverhältnis fehlt (vgl. S. 28), so ist doch damit das Problem des „pädagogischen Eros“ angeschnitten: die eminent pädagogische Bedeutung einer freundschaftlich-verehrungsvollen Bindung des Jüngeren an den Älteren innerhalb einer jungmännlichen Gemeinschaft.

Aber in einem Punkte unterscheidet sich die Rousseausche Konzeption des jugendlichen Freundschafts- und Gefolgschaftsverhältnisses grundlegend

⁴⁷ Rede am Neujahrstag 1809; IV, 361.

⁴⁸ Vgl. „Menschenerziehung“, § 41—42; a.a.O. p. 56.

⁴⁹ J'appelle éducation *négative* celle qui tend à perfectionner les organes, instruments de nos connaissances, avant de nous donner ces connaissances, et qui prépare à la raison par *l'exercice des sens*. Lettre à M. de Beaumont, H. III, 71.

⁵⁰ Ém. IV, p. 306 ... je le préparais pour être élevé. Entsprechend behauptet Julie, ihre Aufgabe als Mutter bestehe nicht darin, ihre Kinder zu erziehen, sondern für die spätere (väterliche) Erziehung vorzubereiten (de les préparer pour être élevés). N. H. V, III; M. IV, 87.

von parallelen Vorstellungen, etwa der deutschen Jugendbewegung: sie geht nicht ausschließlich vom jugendlichen Bedürfnis aus und sieht dieses nicht in Gegensatz zum kindlichen — wie dies z. B. Wyneken tut — sondern gründet das pädagogische Freundschaftsverhältnis der Jugendzeit ausdrücklich auf die innige Lebensgemeinschaft zwischen Erzieher und Kind. So sehr Rousseau sonst die beiden Epochen in Emils Entwicklung einander entgegensetzt, in diesem Punkte betont er ihre Kontinuität. Kein radikaler Wechsel des Milieus und des Umgangs setzt mit der Jugenderziehung ein, sondern nur eine Verinnerlichung dessen, was bereits in der Kindheit bestanden hat und wirksam geworden ist. Der pädagogische Bezug beginnt daher nicht erst mit dem Freundschaftsverhältnis des Erziehers zum jugendlichen Emil, sondern mit seinem Kameradschaftsverhältnis zum Knaben. Die Grundlage für dieses Freundschaftsverhältnis wurde gelegt, lange bevor es dem Zögling zum Bewußtsein kam. Das gelebte Leben geht hier dem Erlebnis voran.

Rousseau zeigt diese Entwicklung vom unbewußten zum bewußten Verhältnis an der Entstehung der Dankbarkeit. Dankbarkeit, sagt er, kann man nicht fordern; denn Gefühle lassen sich nicht kommandieren, sondern wachsen in Freiheit⁵¹. Der Erzieher würde daher alles verderben, wenn er nicht warten könnte, bis Dankbarkeit und Liebe im Herzen des Zöglings von selbst erwachen. Erst vom Jüngling also empfängt der Erzieher ein Echo seiner selbstlosen Arbeit. Vorangehen aber muß dem eine lange Zeit nicht nur selbstloser, sondern antwortloser Liebessorge des Erziehers gegen das ichbefangene und scheinbar undankbare, scheinbar lieblose Kind.

Ich sagte: „scheinbar“ lieblose Kind. Denn von hier aus müssen wir Rousseaus These vom lieblosen Kinde durch ihn selbst korrigieren. Emil ist, auch in der „Reife“ seiner Kindheit, in gewisser Weise nicht allein, nicht ohne persönliche Bindung. Man mag diese ihm selbst nicht recht bewußte Beziehung zu seinem Erzieher nicht Liebe, sondern Anhänglichkeit nennen, die Tatsache einer starken seelischen Bindung des Knaben an seinen Erzieher-Gefährten ist aus dem *Émile* nicht wegzudenken⁵². Man darf hierbei wohl auch an das früher (S. 193) zitierte Wort über das Verhältnis des kleinen Kindes zur Mutter erinnern, in dem es heißt: „Das Kind soll seine Mutter lieben, bevor es weiß, daß es das soll!“ Diese Worte könnten wörtlich für das Verhältnis des Kindes Emil zu seinem Erzieher gelten.

Rousseau hat sich verschiedentlich und ausführlich über das Problem von Wohltat und Dankbarkeit ausgelassen, zumal dieses Problem ihn gerade auch in seinem

⁵¹ Le cœur ne reçoit de lois que de lui-même; en voulant l'enchaîner on le dégage; on l'enchaîne en le laissant libre. *Ém.* IV, p. 204.

⁵² Der Erzieher ist „sein Freund, sein Kamerad, sein Spielgefährte“; „wir machen uns niemals von einander abhängig, aber wir verstehen einander immer und fühlen uns mit niemandem anders so wohl.“ *Ém.* II, p. 131.

eigenen Leben beschäftigt hat. War es doch unter seinen früheren Freunden eine ausgemachte Sache, daß er selber den Vorwurf schwärzester Undankbarkeit verdient habe, ganz besonders gegenüber Mme d'Épinay. Er hat demgegenüber darauf hingewiesen, daß zwar alle Welt von ihren Wohltaten spräche, weil diese sichtbar und in Geld umzurechnen seien, von den seinen dagegen schweige, die in etwas viel Wertvollerem bestanden hätten: z. B. in dem Verzicht auf seine geplante Umsiedlung nach Genf, im Opfer an Zeit und in tausend Formen der Rücksichtnahme (Brief an Grimm vom 19. Okt. 1757, C. G. No. 406; III, 138). An Mme d'Houdetot schreibt er über den gleichen Vorwurf: Je vois manifestement par vos lettres que la chose à laquelle vous donnez le plus grand prix dans le monde est l'argent. Vous n'admettez pour bienfaits dignes de reconnaissance que ceux qui se font par son moyen, ou du moins vous ne mettez nulle autre espèce en comparaison avec celle-là. Le riche est l'unique dispensateur des bienfaits à votre compte; et nous sommes privés, nous autres pauvres, du plaisir d'exercer jamais le plus doux acte de l'humanité. Moi au contraire je sépare toujours les possessions d'avec la personne, je ne vois pas que celui qui donne beaucoup d'argent donne rien du sien, au lieu que celui qui donne son temps, sa liberté, ses sentiments, ses talents, ses soins, *se donne vraiment lui-même*, et tout ce qui constitue son être, son sort et sa vie. Il tire, pour ainsi dire, de sa propre substance tout le bien qu'il fait à autrui. Brief vom 5. Jan. 1758, C. G. No. 459; III, 255. C'est votre temps, ce sont vos soins, vos affections, *c'est vous-même qu'il faut donner*; car quoi que vous puissiez faire, on sent toujours que votre argent n'est point vous. *Ém. II*, p. 63.

Sich dem andern als Person geben, das macht also nach Rousseaus Auffassung das Wesen der Freundschaft aus; er sah in ihr einen natürlichen Ausfluß, der sich auf andere Wesen ausdehnenden, „expansiven“ Selbstliebe (vgl. S. 123) und also das Gegenteil einer Verpflichtung. « *L'amour de soi-même*, ainsi que *l'amitié* qui n'en est que le partage, n'a point d'autre loi que le sentiment qui l'inspire; *on fait tout pour son ami comme pour soi, non par devoir, mais par délice*; tous les services qu'on lui rend sont des biens qu'on se fait à soi-même, toute la *reconnaissance* qu'inspirent ceux qu'on reçoit de lui, est un témoignage que son cœur répond au nôtre. » Brief an Mme d'Houdetot vom 17. Okt. 1757; C. G. No. 451; III, 231.

Es gibt daher von seiten des Wohltäters kein Anrecht auf Dankbarkeit und von seiten des Empfängers keine Pflicht zur Dankbarkeit. Die Spontaneität des Dankbarkeitsgefühls schließt jede gegenseitige Bindung von Wohltäter und -empfänger aus. In den *Rêveries* schildert Rousseau, wie das Gefühl des Helfenwollens allein schon durch das Bewußtsein, daß der andere meine Hilfe erwartet, etwas Gezwungenes bekommt und unecht wird; spontan und echt sei eigentlich nur der erste Akt des Wohltuns. Il fut des temps plus heureux où, suivant les mouvements de mon cœur, je pouvais quelquefois rendre un autre cœur content . . . Ce penchant fut vif, vrai, pur; et rien dans mon plus secret intérieur ne l'a jamais démenti. Cependant j'ai senti souvent le poids de mes propres bienfaits par la chaîne des devoirs qu'ils entraînaient à leur suite . . . De ces premiers bienfaits, versés avec effusion de cœur, *naissent des chaînes d'engagements successifs*. *Rév. VI*; R. p. 91. Es entstehe nämlich alsbald zwischen Geber und Empfänger eine Art Vertragsverhältnis. Je sais qu'il y a une espèce de contrat et même le plus saint de tous entre le bienfaiteur et l'obligé: c'est une sorte de société qu'ils forment l'un avec l'autre . . . et si l'obligé s'engage tacitement à la reconnaissance, le bienfaiteur s'engage de même à conserver à l'autre, tant qu'il ne s'en rendra pas indigne, la même bonne volonté qu'il vient de lui témoigner, et à lui en renouveler les actes toutes les fois qu'il le pourra et qu'il en sera requis (p. 94 f.). Der alte Rousseau, der für sich selbst auf das hohe Ideal der Tugend verzichtet hat, um sich an die natürliche Güte zu halten, zieht daraus den Schluß, er müsse sich vor solchen ihn moralisch bindenden Wohltaten hüten und lieber auf jegliches Wohltun verzichten und sich mit dem bloßen Wohlwollen begnügen.

Sehen wir von hier aus zurück auf das Problem der Dankbarkeit, wie es im *Émile* geschildert wird, so wird jetzt erst die tiefere Bedeutung des Grundsatzes sichtbar, daß der Erzieher vom Zögling kein Dankgefühl fordern dürfe. Beim Kinde verbietet sich eine

solche Erwartung von selbst, weil dieses ja noch gar kein Verständnis für das vom Erzieher gebrachte Opfer besitzt. Beim Jüngling weist der Erzieher wohl auf das hin, was er für ihn getan hat, wie er ihm nicht so sehr Geld und Gut, sondern sich selbst — seine Zeit, seine Kraft, sein Glück — gegeben hat, aber, ganz im Sinne der oben dargelegten Auffassung von der Freundschaft, stellt er ihm diese seine Hingabe nicht als Erfüllung einer Pflicht, sondern als entspringend seiner innersten Neigung dar und also für ihn, den Täter, selbst getan: « C'est alors qu'en lui montrant tout ce que j'ai fait pour lui, je le lui montrerai *comme fait pour moi-même*: il verra dans ma tendre affection la raison de tous mes soins. » Ém. IV, p. 296. So wird von beiden Seiten jede Idee der Verpflichtung und moralischen Abhängigkeit ferngehalten und die Spontaneität und Freiheit des Handelns und des Gefühls gewahrt.

Was beim Kinde unbewusste Anhänglichkeit an den Erzieher, steigert sich also beim Jugendlichen zu bewußter Anerkennung von dessen Liebe. „Eine lange Erfahrung hat ihn überzeugt, daß er von seinem Führer geliebt wird; daß dieser Führer ein weiser, aufgeklärter Mann ist, der sein Glück will und fähig ist es ihm zu verschaffen. Er weiß nun, daß er um seines eigenen Interesses willen gut tut, auf seine Ratschläge zu hören.“⁵³ Je stärker und tiefer sich das Gefühlsleben im Jüngling entwickelt, desto inniger schließt er sich dem Erzieher als seinem Freund und Vertrauten an. „Die Vernunft, die Freundschaft, die Dankbarkeit, tausend zärtliche Gefühle sprechen zu ihm eine Sprache, die er nicht mißverstehen kann. Das Laster hat ihn noch nicht taub gegen ihre Stimme gemacht. Er ist empfänglich nur für die Leidenschaften der Natur. Die erste von allen, die Selbstliebe, führt ihn dir zu, die Gewohnheit tut dasselbe. Wenn er in der Hitze des Augenblicks sich von dir losreißt, so führt ihn das Bedauern augenblicks wieder zurück; das Gefühl, das ihn an dich bindet, ist das einzig beständige; alle anderen gehen vorüber und löschen sich gegenseitig aus.“⁵⁴

8. Die Macht des Erziehers in diesem Alter beruht auf drei Faktoren: dem Vertrauen, das der Zögling zu ihm hegt, der Wirkung, die er in seinem Umgang und durch seine Gespräche auf das Gemüt des Zöglings ausübt, und schließlich dessen freiwilliger Unterwerfung unter seine Autorität.

Auch das Vertrauen des Jünglings muß sich der Erzieher in geduldiger Arbeit verdienen; auch hier wieder muß in der Erziehung des Kindes bereits der Grund gelegt werden. Zunächst ist alles zu vermeiden, was sein Mißtrauen hervorrufen könnte. Die Lüge muß prinzipiell ausgeschlossen sein, und sie kann ausgeschlossen werden, wenn der Erzieher dem Kinde nicht mit einem falschen Autoritäts- und Gehorsamsanspruch oder gar als strafender Richter entgegentritt. „Die Lügen der Kinder sind stets das Werk der Erzieher.“⁵⁵ „In der natürlichen und freien Erziehung aber, warum sollte denn dein Kind dich belügen? Was hat es dir zu verbergen? Du schiltst es nicht, du bestrafst es nicht, du verlangst nichts von ihm. Warum

⁵³ Ém. IV, p. 217.

⁵⁴ Ém. IV, p. 290.

⁵⁵ Ém. II, p. 70.

sollte es dir nicht alles, was es getan hat, so naiv anvertrauen wie seinen kleinen Kameraden?“⁵⁶ Lüge und List sind die Waffen der Schwachen. Eine Erziehung, die das Kind in seiner Schwäche und Abhängigkeit festhält, entwickelt und fördert daher die Neigung zum Lügen; eine Erziehung, die umgekehrt das Kind „stark“ und unabhängig macht, entfernt den Anlaß zum Lügen. „Es ist ganz klar, daß je mehr ich es in seinem Glück unabhängig mache, sei es vom Willen, sei es vom Urteil der andern, desto mehr schneide ich in ihm jedes Interesse zu lügen ab.“ Auch wer überzeugt ist, daß das Problem der Entstehung der Lüge damit noch nicht gelöst ist, muß zugeben, daß Rousseaus Argumentation in sich überzeugt. Daß der Erwachsene im allgemeinen weniger lügt als das Kind, das beruht meist gar nicht auf seiner größeren moralischen Standhaftigkeit, sondern auf seiner größeren Unabhängigkeit, darauf, daß die andern ganz anders seine „intime Sphäre“ respektieren und daß er im allgemeinen das Urteil der anderen weniger fürchtet. Wo er es aber fürchtet, wo er z. B. sich abhängig fühlt von der guten Meinung, die die anderen von ihm hegen, erliegt der durchschnittliche Erwachsene der Versuchung der Verheimlichung, Vertuschung oder gar offensichtlichen Lüge nicht weniger als das Kind.

Ganz im Sinne Rousseaus hat Jean Paul vor der Überforderung gewarnt, die so oft mit unserer Erziehung zur Wahrhaftigkeit verbunden sei. „Wahrhaftigkeit ist ... nicht die zeiterste, sondern die letzte Tugend ... Und gleichwohl fordert ihr vom Kinde, dem ihr Erziehung erst geben wollt, schon die letzte feinste Frucht derselben? — Wie sehr ihr irrt, seht ihr daraus, daß die zuweilen lügenden Kinder wahrhafte Menschen geworden ... und ich berufe mich auf die Rousseau'schen Bandgeschichten* jedes Gewissens.“ (Levana, § 12). „Zur Wahrheit gehört ... Freiheit ... Je freier lassend die Erziehung, desto wahrer das Kind“ (§ 113). Insbesondere zeigt Jean Paul, was man an Selbstüberwindung dem Kinde zumutet, wenn man es verhört. „Hat es etwas begangen, so kann eure Frage darnach, die so leicht eine peinliche wird, nicht genug schonen. Je jünger es ist, desto weniger fragt, desto mehr scheint allwissend, oder bleibt unwissend. Bedenkt ihr denn nicht, daß ihr Kinder auf eine Feuerprobe setzt, welche ein Huß und andere Märtyrer bestanden, wenn ihr solche enge Wesen ... in den Wechselfall versetzt, entweder dem Instinkt oder einer Idee zu gehorchen?“ (ibid.).

Aber es genügt nicht, jedes Mißtrauen, das sich feindlich zwischen Erzieher und Zögling schiebt, zu vermeiden; der Erzieher muß sich auch Mühe geben, selbst der Vertraute seines Zöglings zu werden. Ein solches Vertrauensverhältnis wird bereits in der Kindheit vorbereitet durch die innige Lebensgemeinschaft, die die beiden verbindet. Der Erzieher, so sagt Rousseau, erwerbe sich das Vertrauen des Knaben, „indem er seine Vergnügungen teilt“.

⁵⁶ ibid. p. 69. Comtez que si l'enfant ne craint de votre part ni sermon ni réprimande, il vous dira toujours tout. Ém. IV, p. 292.

* „Bandgeschichten“: Des jungen Rousseau Diebstahl eines Bandes aus dem Nachlaß der Frau v. Vercellis; ertappt, beschuldigte er feige das unschuldige Kinder mädchen Marion. Conf. II; H. VIII, 59 f. Vgl. S. 207.

Man beachte wohl: nicht auf die Mühe und Sorge, die sich der Erzieher für den Zögling macht, sondern auf die Freuden, die er mit ihm teilt, basiert Rousseau das Vertrauensverhältnis. Man mag als Gegenbeispiel an Pestalozzi denken und was er über sein Verhältnis zu den Kindern im Stanz gesagt hat, wie er ihr Vertrauen gerade durch seine mütterliche Fürsorge gewann. Das sind die beiden Pole des pädagogischen Bezugs: fürsorgende Liebe und sorglose Kameradschaft. In Wirklichkeit bewegt sich der pädagogische Bezug wohl stets dazwischen und bewahrt daher, auch in seinen Extremen, noch etwas vom Gegenpol: auch die fürsorgende Mutter spielt zuweilen mit ihren Kindern und auch der kameradschaftliche Jungführer sorgt für seine Pimpfe.

9. Um zum Vertrauten des scheuen Jünglings zu werden, dazu reicht freilich nicht aus, daß der Erzieher bereit ist, ihn anzuhören, er muß selbst ihm den Mund öffnen, und dies gelingt nur durch den Reiz lebendiger, intimer Gespräche. „Sorge dafür, daß er in deinen Gesprächen einen Zauber findet, der seinem jungen Herzen wohltut; versäume nichts, um sein Vertrauter zu werden: nur so kannst du sein Lehrer sein.“⁵⁷ Gerade an diesem Punkte wird die Veränderung im pädagogischen Bezug auf den beiden Altersstufen sichtbar. Die Sprache zum Knaben sei klar und nüchtern, sagt Rousseau; soll sie doch nur die Belehrung, die er unmittelbar von den Dingen erfährt, ergänzen. Die Sprache zum Jüngling dagegen sei beredt, gefühlvoll, von Herzen kommend und zu Herzen gehend, denn sie dient der Bildung der menschlichen Beziehung, deren unentbehrlicher Ausdruck und Träger sie ist. „Halte dem Kinde keine großen Reden, die es doch nicht verstehen kann. Keine Beschreibung, keine Beredsamkeit, keine Metaphern, keine Poesie. Es ist jetzt noch nicht die Rede vom Gefühl oder Geschmack. Fahre fort, klar, einfach und kühl zu sein; die Zeit kommt nur allzubald, da du eine andere Sprache benötigen wirst“, so heißt es noch vom 12—15jährigen Emil⁵⁸. „Sprich niemals trocken mit der Jugend . . . Laß die Sprache des Geistes durch das Herz hindurchgehen, damit sie aufgenommen wird“, so heißt es jetzt⁵⁹, und der Erzieher Emils bietet denn auch alle Kunst der Beredsamkeit auf, um auf das Gemüt des Jünglings zu wirken: „Ich lege in meinen Blick, meinen Tonfall, meine Gesten den Enthusiasmus und die Glut, die ich ihm einflößen möchte.“⁶⁰ Rousseau gibt eine genaue Anweisung für den Stil dieser pädagogischen Reden, für die wir die ausgeführten Reden des 4. und 5. Buches als Modell werten dürfen. Nicht nur die Regeln der Rhetorik, auch die äußeren Umstände sind dabei zu beachten, insbesondere Zeit und Ort. „Ich wähle die Zeit, den Ort, die Gegenstände, die am günstigsten sind für den Eindruck, den ich machen möchte; ich rufe gewissermaßen die ganze Natur zum Zeugen unseres Gesprächs.“ Ein Beispiel hierfür bietet die großartige Naturszenarie, die den Hintergrund und gleichsam die Bestätigung des „Glaubensbekenntnisses“ bildet, aber auch die Reden des Er-

⁵⁷ *Ém.* IV, p. 298.

⁵⁹ *Ém.* IV, p. 296.

⁵⁸ *Ém.* III, p. 139.

⁶⁰ *ibid.*

ziehers erfolgen sämtlich im Freien. Hier taucht also die sonst kaum erwähnte Empfänglichkeit des Jünglings für Naturschönheit auf, aber bezeichnenderweise nicht als Selbstzweck, sondern im Dienste der moralischen Bildung.

In diesen Gesprächen gilt nun auch nicht mehr wie im Unterricht des Knaben das Prinzip der Nützlichkeit. Denn die Frage: Was nutzt es mir? verliert ihre Berechtigung in der (positiven) Moral, in der es sich gerade darum handelt, den Blick des Zöglings von sich auf die andern zu lenken. Die Weite und das Feuer selbstloser Begeisterung tritt damit an die Stelle der Enge und Kühle der praktischen Lebensmeisterung. Und zwar soll nach Rousseaus Meinung es der Erzieher selber sein, an dessen selbstloser Liebe sich die seinige entzündet. „Jetzt ist die Zeit gekommen, wo ich ihm alles zeige, was ich für ihn getan habe . . . Welche Überraschung, welche Erregung werde ich in ihm hervorrufen, wenn ich auf einmal derart die Sprache wechsele: anstatt sein Herz eng zu machen, indem ich ihm stets von seinem Interesse spreche, werde ich ihm künftig von dem meinen sprechen und ihn damit tiefer rühren; ich werde sein junges Herz mit all den Gefühlen der Freundschaft, des Edelmuten und der Dankbarkeit begeistern, die ich in ihm schon entwickelt habe und die zu pflegen so süß ist.“⁶¹

Die Wertung des pädagogischen Bezuges als eines lebendigen und stetigen Umgangs des Erziehers mit dem Zögling hat Herbart mit Rousseau gemeinsam, und mir scheint, daß diese ihre Gemeinsamkeit bisher viel zu wenig erkannt worden ist. (Auch in der sonst so trefflichen Arbeit von H. Hertz, Die Theorie des pädagogischen Bezuges, Göttinger Studien 22, 1932, wird sie nicht genügend herausgearbeitet.) Sie wurzelt zunächst in dem gemeinsamen Ausgangspunkt der Hauslehrererziehung. Von da her wachen beide sorgsam über die Autorität und moralische Stellung des Erziehers. So schon der 28jährige Rousseau gegenüber Herrn von Mably, so aber auch der 57jährige in einem Briefe, den er an einen jungen Erzieher schrieb, den Abbé Maydieu: „Sicherlich hat die Meinung, dieses Ungeheuer, das das Menschengeschlecht verschlingt, bereits den Kopf des kleinen Schelmen mit ihren Vorurteilen gespickt: er betrachtet Sie als seinen Angestellten . . . Sein Verhalten gegen Sie ist nur die Schlußfolgerung aus der Maxime, die an sich nicht falsch ist, aber die er falsch anwendet, daß wer zahlt, auch zu befehlen hat . . . Versuchen Sie Schritt für Schritt diese Anschauung durch richtigere Anschauungen zu überwinden; versuchen Sie ihm ein Verständnis dafür beizubringen, daß es wertvollere Dinge gibt als Geburt und Gold; dazu genügt es freilich nicht, es ihm zu sagen; man muß erreichen, daß er es fühlt. Zwingen Sie seine kleine eitle Seele . . . die Kniee vor der Tugend zu beugen, aber schleppen Sie dazu nicht Bücher herbei! Denn die Menschen der Bücher werden ihm nur Menschen einer anderen Welt sein. Ich kenne nur ein Vorbild, das in seinen Augen Wirklichkeit besitzt, und dieses Vorbild, mein Herr, sind Sie. Die Stellung, die Sie einnehmen, ist in meinen Augen die vornehmste und erhabenste, die es auf Erden gibt. Möge die gemeine Menge davon halten, was sie will, ich sehe Sie an der Stelle Gottes: Sie formen einen Menschen! Sehen Sie Ihre Aufgabe ebenso, wie muß diese Vorstellung Sie innerlich erheben! Wie kann es Sie in Wahrheit groß machen! Das freilich ist auch nötig. Denn sind Sie es nur dem Anschein nach und spielen Sie nur die Tugend, so wird der kleine Schelm Sie unfehlbar durchschauen und alles ist verloren. Aber wenn sein Herz irgend einmal von dem erhabenen Bild des Großen und

⁶¹ Ém. IV, p. 296 f.

Schönen in Ihrer Person getroffen worden ist, wenn Ihre Selbstlosigkeit ihn belehrt hat, daß Reichtum nicht alles vermag, wenn er an Ihrem Beispiel sieht, wieviel erhabener es ist, sich selbst zu beherrschen als seine Diener, wenn Sie mit einem Worte ihn dazu bringen, daß er vor Ihnen Achtung hat, von dem Augenblick haben Sie ihn in Ihrer Gewalt.* Brief vom 9. 2. 1770; C. G. No. 3882, XIX, p. 228—229. Denn von nun an kann es dem Zögling nicht mehr gleich sein, ob er mit seinem Erzieher in innerer Übereinstimmung lebt oder nicht. Alles, was Herbart über den pädagogischen Bezug als ein sittliches Verhältnis ausführt, worin der Erzieher durch seine Mißbilligung oder Billigung den Zögling unter einem ständigen Druck hält, liegt auf der gleichen Linie: pädagogische Autorität nicht als vorgegeben, sondern als erworben und wurzelnd allein im sittlichen Ernst des Erziehers. Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Das Problem der pädagogischen Autorität“, Z. f. Päd. 1958, p. 111 ff.

Aber die Übereinstimmung geht noch weiter. Denn auch für Herbart ist das pädagogische Verhältnis ein völlig anderes im Stadium der „Kinderregierung“. Gerade auf dem Wechsel des Tons im Übergang von der „Regierung“ zur „Zucht“ legt Herbart großes Gewicht. „Regierung will ... bloß als Macht empfunden sein ... (daher) muß der Druck mit solcher Art angebracht werden, daß er sich auf nichts einlasse, außer auf Durchsetzung der Absicht; man sei dabei kalt, kurz, trocken ... Ganz anders ist der Akzent der Zucht. Nicht kurz und scharf, sondern gedehnt, anhaltend, langsam eindringend ... Die Zucht muß das Gemüt nicht schief treffen, nicht wider ihren Zweck empfunden werden, der Zögling muß sich ihr also auf keine Weise innerlich entgegensetzen ... — aber woher erhielte man eine reine offene Empfänglichkeit, wenn nicht von dem kindlichen Glauben an die vollständige Absicht und Kraft des Erziehers? Und wie könnte diesen Gedanken ein kaltes, abstoßendes, fremdes Benehmen erzeugen?“ Allg. Päd. III, 5. Kap., a.a.O. p. 381 ff. Alles, was Herbart weiterhin über die „Kunst“ der Zucht ausführt, über die Übung, „in Gedanken die Tonleiter der Begegnung auf und ab zu gehen“, um stets den rechten Ton zu treffen, und „alle Monotonie“, „alles Mattee“ im erzieherischen Umgang zu vermeiden, könnte geradezu als Paraphrase aufgefaßt werden zu Rousseaus Darlegungen über die gefühlsstarke und auf das Gefühl wirkende Sprache des Erziehers. Ja, ich möchte geradezu behaupten, Herbarts Anschauung von einem prinzipiellen Unterschied einer Periode der „Regierung“ und einer der „Zucht“ gehe auf Rousseaus Zweiteilung der Erziehung zurück. Wie sehr sich Herbart selbst der inneren Verwandtschaft seiner „Kinderregierung“ zu Rousseaus Prinzipien der Kindererziehung bewußt war, zeigt u.a. folgende Stelle aus den „Diktaten zur Pädagogik“ (die Fritzsche in das Wintersemester 1802/03 setzt): „Das Regieren ist notwendig; es ist aber nicht Erziehen. (Diese Regierung, welche dahin sieht, daß das Kind sich und andern nicht schade, und daß es körperlich gesund heranwache, bedarf sehr oft der Zucht, des Zwangs, des Gehorsams, also eines Stellvertreters der noch nicht weit genug vorgerückten Erziehung. Diese Zucht werde von Rousseaus Idee geleitet: dem Kinde den Willen des Erwachsenen als eine ruhige, stille, aber ganz unabänderliche Notwendigkeit durch Tat und Konsequenz darzustellen.)“ a.a.O. 144.

10. Wenn Freundschaft das Grundwort des pädagogischen Bezugs auf dieser Altersstufe ist, dann, sollte man meinen, müßte das Vertrauensverhältnis ein gegenseitiges sein, zumal Gegenseitigkeit das Wesen echter Freundschaft ausmacht. Aber davon kann im *Émile*, nach allem, was wir über die existentielle „Selbstaufgabe“ des Erziehers gehört haben, wohl nicht die Rede sein. Zur vollen Gegenseitigkeit gehörte ja, daß auch der Erzieher den Zögling zum Vertrauten seiner persönlichen Erlebnisse, Sorgen und Nöte machte, also aus der Erzieherrolle herausträte. Das geschieht nicht, und es kann nicht geschehen, weil der Erzieher Emils gar kein eigenes

Leben hat, von dem zu sprechen es sich lohnte! Hier rächt sich die Übersteigerung des Prinzips der pädagogischen Selbstaufgabe, welche höchstens in der Erziehung des Kindes, nicht aber in der des Jünglings herrschend sein darf. Denn dieser bedarf, um sich zu seiner Teilnahme am Leben der Erwachsenen vorzubereiten, zunächst der Teilnahme am inneren Leben eines Erwachsenen, der ihm dieses Leben repräsentiert. In dieser Weise hat Rousseau denn auch das pädagogische Verhältnis in bezug auf die religiöse Bildung geschildert: der Vikar lebt ja, anders als der Erzieher Emils, sein eigenes Leben, und seine pädagogische Führung gipfelt gerade darin, daß er dem jungen Mann von sich und seinen sittlichen und religiösen Erfahrungen spricht.

Rousseau hat ein solches Vertrauensverhältnis in einer besonderen Form erlebt, von der hier noch zu handeln ist: nämlich gegenüber Frau von Warens. Er war etwa zwanzig Jahre alt, als sie ihn zu ihrem Vertrauten machte und diese intimen Gespräche haben ihn, wie er behauptet, mehr erzogen, als alle Beredsamkeit der Pädagogen es vermocht hätte. Elle m'avait jusqu'alors *parlé de moi seul* comme à un enfant. Elle comença de me traiter en homme, et *me parla d'elle*. Tout ce qu'elle me disait m'était intéressant, je m'en sentais si touché que, me repliant sur moi-même, j'appliquai à mon profit ses confidences plus que je n'avais fait ses leçons. *Quand on sait vraiment que le cœur parle, le nôtre s'ouvre* pour recevoir ses épanchements, et jamais toute la morale d'un pédagogue ne vaudra le bavardage affectueux et tendre d'une femme sensée pour qui l'on a de l'attachement. Conf. V; H. VIII, 142.

Dieses intime Verhältnis des zwanzigjährigen Jean-Jacques zu der 13 Jahre älteren Geliebten und Mutter verdiente unter dem Gesichtspunkt des pädagogischen Bezugs eine ernsthaftere Beachtung, als man ihm gemeinhin zugesteht. Man sollte es auch nicht von vornherein von seiner sexuellen Radikalisierung oder Ausartung aus betrachten, von der es m. E. grundsätzlich unabhängig ist. Denn was immer man über Frau von Warens denken mag, man darf doch nicht vergessen, daß Rousseau ihr seine innere Bildung zugeschrieben hat. Der Einfluß jener Jahre war bestimmend für die Formung seines Charakters und seiner Neigungen und damit auch für sein späteres Werk, und so scheint es wie ein Symbol, daß die letzten Zeilen des großen Schriftstellers dem Andenken dieser „besten der Frauen“ gewidmet sind (die unvollendete 10. Promenade der *Rêveries*).

Nun sind wir gewohnt, den erotischen pädagogischen Bezug unter dem Vorbild der griechischen Päderastie als gleichgeschlechtlichen zu sehen; als solcher hat er seine Verherrlichung durch Platon erfahren und ist immer wieder diskutiert worden. Aber mir will scheinen, als ob sich dabei die echte pädagogische Perspektive verschöbe. Denn in der platonischen Fassung erscheint dieses Verhältnis einseitig in der Perspektive des Mann-Erziehers und nicht in der des Knaben-Zöglings. Jener ist der Liebende, dieser der „Liebling“, d. h. Geliebte; als solcher erwidert er höchstens die werbende Liebesleidenschaft des Mannes. So mag die Idee des pädagogischen Eros manches zum Verständnis der erzieherischen Liebe beitragen, einen Einblick, wie im pädagogischen Bezug die erotische Gefühlsfähigkeit und männliche Reife des Jugendlichen wächst, erhalten wir gerade nicht. Und doch kommt es darauf in erster Linie an, jedenfalls bei einer Pädagogik, die der Idee der natürlichen Entwicklung folgt und in der daher der Zögling und nicht der Erzieher im Mittelpunkt steht. Das aber ist anders im verschiedengeschlechtlichen pädagogischen Liebesverhältnis, vor allem in der Beziehung eines verehrungsvoll liebenden Jünglings zu einer reifen Frau, die seine Liebe ebenso erwidert wie in Schranken hält. Auch in einem solchen Verhältnis führt die sexuelle Enthaltensamkeit zur Erhöhung und Vergeistigung der Liebe — das ergibt die Parallele zum platonischen Eros. In den Dichtungen, die dieses Thema behandeln — es sei vor allem auf Balzacs

„Lilie im Tal“ und Flauberts „Éducation sentimentale“ hingewiesen —, ist gerade dieser Zug der „Entsinnlichung“ in den Mittelpunkt gerückt. Er gewinnt aber erst seine volle pädagogische Bedeutung, wenn wir den Altersunterschied der Liebenden mit in Betracht ziehen. Balzac hat ihn stark unterstrichen; in Flauberts Roman ist er nicht weniger bedeutsam, besonders wenn wir das zugrundeliegende Erlebnis des Dichters selbst mit einbeziehen: die Liebe des Sechzehnjährigen zu Mme Schlesinger. Durch diesen Altersunterschied ist der Liebe der Frau zum Jüngling von vornherein ein mütterlicher Zug beigemischt — wie dies ja auch in dem Verhältnis von mamen zum jungen Jean-Jacques der Fall war — und der Liebe des Jünglings ein Zug knabenhafter Verehrung. (Sehr schön kommt dies auch in Shaw's „Candida“ zum Ausdruck.) Auch das Verhältnis zur Zeit wird dadurch ein konträres: für den Jüngling ist solche Liebe eine verheißungsvolle „Vorschule“ der Liebe, für die Frau meist ein wehmütiges Nachspiel.

Die Rollen der Geschlechter sind im übrigen in diesem pädagogischen Verhältnis kaum umkehrbar. Ich möchte es jedenfalls für höchst selten, wenn nicht für unmöglich halten, daß die Liebe zwischen einem jungen Mädchen und einem reifen Manne denselben Charakter der „Vorläufigkeit“ bewahren kann, der für das pädagogische Verhältnis unentbehrlich ist. Wird eine solche Liebe auch vom Manne geteilt, dann tendiert sie zwangsläufig auf die volle geschlechtliche Erfüllung und sprengt damit den Rahmen des Pädagogischen.

Soweit ich sehe, ist das erotisch-pädagogische Verhältnis des Heranwachsenden zu einer Frau von der pädagogischen Theorie kaum beachtet worden. In bezug auf Rousseaus Verhältnis zu Frau von Warens hat allerdings Spranger auf dessen grundsätzliche Bedeutung hingewiesen, in wohl einseitigen, aber den Kern des Phänomens treffenden Worten: „Während Frauen zur Erziehung von Knaben unfähig sind, ist die Erziehung von Jünglingen ihr eigenstes Werk. Kein großer Mann, der nicht durch diese Schule gegangen wäre, die weder als Liebe noch als Freundschaft bezeichnet werden kann, sondern ein notwendiges Lebensverhältnis von ganz eigener Art bedeutet.“ (54) p. 77.

Im Émile freilich findet sich nicht die leiseste Erinnerung an jenes tiefgehende Bildungserlebnis des jungen Jean-Jacques (vgl. S. 28). Keine reizvolle und doch mütterlich überlegene Frau nimmt sich des Jünglings an. Das gehört zu jener gewollten Männlichkeit und Nüchternheit, mit der sich Rousseau im Émile von der Romantik seines eigenen Lebens absetzt. Wüßten wir nicht durch die Confessions von diesem seinen Jugenderlebnis, so würde kein Mensch dem Autor des Émile ein solches zutrauen.

11. An die Stelle der Liebesbindung tritt vielmehr im weiteren Verlauf als höchste Steigerung des pädagogischen Bezugs die freiwillige Unterwerfung Emils unter die Autorität des Erziehers, eine Unterwerfung, die zu einem regelrechten Vertragsverhältnis führt. Sobald der Jüngling seine eigene innere Gefährdung durch die erwachende Sinnlichkeit spürt, sieht er sich nach der Hilfe seines Erziehers um. „Schütze mich vor allen Feinden, die mich bedrängen, vor allem vor denen, die ich in mir selber trage . . . Ich will deinen Gesetzen gehorchen, ich will es immer, das ist mein fester Wille. Sollte ich je dir nicht folgen, so geschieht das gegen meinen Willen: mach mich frei, indem du mich gegen meine Leidenschaften schützt, die mir Gewalt antun.“⁶² So kommt es zur „Unterzeichnung“ des Vertrags, dem pädagogischen Seitenstück des Gesellschaftsvertrags. Genau wie in Rousseaus Sozialphilosophie erst die Not der Amoralität die Menschen zur Unterwerfung unter das rettende Gesetz des Staates bringt, genau so treibt hier die innere Not den

⁶² Ém. IV, p. 299; vgl. S. 301.

Jüngling aus der Unabhängigkeit seiner bisherigen natürlichen Existenz in die Bindung an den Erzieher und das von ihm verkörperte Gesetz. In bewußter Umkehrung der üblichen Anschauung setzt Rousseau also die Autorität des Erziehers nicht an den Anfang, sondern an das Ende der Erziehung. Freilich, diese Autorität ist denn auch keine patriarchalische und naturgegebene, sondern der Jüngling selber hat sie dem Erzieher übertragen — hier springt die Parallele zum Gesellschaftsvertrag in die Augen! Sein freiwilliges Gelöbnis des Gehorsams hebt darum die grundsätzliche Gleichheit zwischen ihm und seinem Erzieher nicht auf. Als ein freier Mensch verzichtet er nicht etwa auf seine Freiheit — solchen Verzicht hat Rousseau vielmehr ausdrücklich als null und nichtig erklärt⁶³ —, er unterwirft sich überhaupt nicht so sehr dem Erzieher als Person denn als Vertreter des moralischen Gesetzes. „Ein Vertrag, durch den Erzieher und Zögling eine Art Bündnis gegen die Leidenschaften schließen, damit über ihre Seelen ein Gesetz herrsche, das höher ist als jeder von ihnen: die Vernunft“ (Ravier)⁶⁴. So ist dessen Autorität auch nur bedingt; sie reicht nur soweit wie sein Auftrag reicht, nämlich dem Jüngling zu seiner eigenen Freiheit zu verhelfen. Es liegt daher in der Konsequenz dieses Autoritätsverhältnisses, daß der Erzieher alles tut, um das ihm verliehene Befehlsrecht nicht ausüben zu müssen, sondern durch die nicht-autoritativen Mittel der Überredung und Gefühlsbeeinflussung zu ersetzen. „Nach Errichtung meiner Autorität ist meine erste Sorge, die Notwendigkeit auszuschalten, von ihr Gebrauch zu machen.“⁶⁵ Nur ein einziges Mal läßt Rousseau den Erzieher sich auf den Vertrag berufen, als er von Emil fordert, er solle sich von Sophie trennen, und auch das geschieht erst nach einem langen vergeblichen Versuch, ihn durch Vernunftgründe und eine suggestive Rede zu gewinnen und geschieht letztlich, um Emil den Abschied zu erleichtern; kann er doch nun Sophie sagen, daß er sie nur gegen seinen Willen verläßt⁶⁶.

⁶³ Gegen Pufendorf, der die Sklaverei durch den Verzicht (etwa des besiegten Feindes) auf die eigene Freiheit rechtlich zu begründen suchte, hat Rousseau leidenschaftlich die Illegalität der Sklaverei angeprangert. Kein Mensch habe das Recht, auf seine Freiheit zu verzichten, weil diese einen integrierenden Bestandteil seiner natürlichen Existenz und seiner moralischen Person bildet. Vgl. Disc. sur l'inégalité, Vaugh. I, 187. Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. C. S. I, IV; Vaugh. II, 28.

⁶⁴ (102) II, 324.

⁶⁵ Ém. IV, p. 300.

⁶⁶ Pour guérir vos scrupules, je vois que vos délais doivent être *involontaires*; il faut que vous puissiez dire à Sophie que *vous la quittez malgré vous*. He bien! soyez content, et, puisque vous n'obéissez pas à la raison, reconnaissez un autre maître. *Vous n'avez pas oublié l'engagement que vous avez pris avec moi*. Émile, il faut quitter Sophie; je le veux. Ém. V, p. 420—421.

DER BILDUNGSGANG

1. Rousseau hat im *Émile* einen Bildungsplan entworfen, der dem Gesetz der natürlichen Entwicklung genau entsprechen soll. Nichts in Emils Erziehung ist dem Zufall überlassen, alles ist gewollt, berechnet, vorausgesehen, eben weil der „Gang der Natur“ selbst nicht zufällig, sondern rational und einsichtig ist. Also entnimmt Rousseau auch nichts der bloßen Tradition, sondern erfindet sozusagen von neuem alles, was in dieser Erziehung Geltung haben soll. Ohne jede Rücksicht auf Volkstum, Stand und individuelle Eigenart konstruiert er in einem geschichtslosen Raume eine Erziehung, die bis in jede Einzelheit hinein aus wenigen allgemeinen Grundsätzen abgeleitet ist. So betrachtet erscheint uns der *Émile* als ein typisches Produkt der Aufklärung, viel radikaler nur und konsequenter als alle anderen pädagogischen Entwürfe dieser zu systematischen Entwürfen ja besonders aufgelegten Zeit.

Dennoch ist es nicht leicht, die Systematik des Rousseauschen Entwurfs in Begriffe zu fassen. Rousseau selbst hat den Bildungsgang Emils ja nur in Form einer Erzählung beschrieben. Aber die Hauptschwierigkeit liegt nicht in der Darstellungsweise, sondern darin, daß unsere herkömmlichen didaktischen Kategorien auf Rousseaus Entwurf nicht recht passen. Wir pflegen, wenn wir einen Bildungsplan didaktisch beurteilen, zunächst einmal nach Stoffauswahl und Stoffanordnung zu fragen; wir beurteilen ihn also vorwiegend nach materialen Prinzipien. Was aber Art, Umfang und Ordnung der Bildungsgüter anbetrifft, gibt Rousseau im *Émile* sehr unvollständige Auskunft, so daß man in Verlegenheit geriete, wollte man so etwas wie einen Gesamtplan des Unterrichts konstruieren, den Emil erhält. Rousseau begnügt sich mit Beispielen, unter denen die traditionellen Unterrichtsfächer wie Mathematik und Physik, Geographie und Geschichte, Religion, Leibesübungen, Musik und Zeichnen auftauchen. Aber dies sind gewiß nicht alle Studienfächer; nach der Vorliebe des Jünglings für antike Literatur¹,

¹ En général, *Émile* prendra plus de goût pour les livres des anciens que pour les nôtres ... *Ém.* IV, p. 316.

nach seiner Kenntnis der Odyssee² zu schließen, muß er Unterricht in griechischer Sprache und Literatur erhalten haben; aber wir hören nur, daß Rousseau den Unterricht in den fremden, besonders den alten Sprachen für das Knabenalter ablehnt³, nicht aber wann und wie er im Jugendalter erteilt werden soll. Setzt Emil seine physikalischen Experimente und mathematischen Studien, die den Hauptinhalt seines theoretischen Unterrichts im „Lernalter“ vor der Pubertät bilden (vgl. S. 350), auch nach der Pubertät fort? Und vollends was den Umfang des Bildungstoffes anbetrifft, so sind wir auf bloße Vermutungen angewiesen. Daß Rousseau diesen Umfang reduziert sehen möchte, daß er in gewisser Weise die Methode des „exemplarischen“ Lernens inauguriert hat, davon werden wir noch sprechen; aber wie weit er die Reduzierung und diese Methode treiben wollte, bleibt unbestimmt. Denn man wird ja wohl nicht ernsthaft glauben, daß sich Emils historische Bildung auf Plutarch und seine geographische auf einige Grundsätze der physikalischen Geographie beschränken sollte!

Immerhin fällt auf, wie reichhaltig Rousseaus Bildungsprogramm ist, und daß Rousseau, wenn er auf den Inhalt von Emils Studien zu sprechen kommt, sich ungefähr an das Schema der üblichen Unterrichtsfächer hält. Inhaltlich betrachtet unterscheidet sich also Emils Bildung nicht sonderlich von der damals für gebildete Edelleute üblichen, nur daß Rousseau sich gewisse weitverbreitete Reformvorschläge, z. B. im Sprachunterricht, zu eigen macht. Von hier aus scheint es also unmöglich, den originalen Gedanken von Rousseaus Bildungsplan zu erfassen.

Bleibt also nur der formale oder psychologische Gesichtspunkt. Unter ihm werde ich denn auch den Bildungsgang Emils darstellen. Wenn ich dabei drei Hauptlinien unterscheide, die intellektuelle, die emotionale und die soziale Bildung, so leugne ich nicht, daß diese Einteilung als Interpretationsschema des *Émile* künstlich ist. Denn die dem Aufbau des *Émile* allein angemessene Betrachtungsweise ist die nach Altersstufen, wie wir sie im 8. und 11.—13. Kapitel durchgeführt haben. Aber um gewisse Einzelheiten zu Gesicht zu bekommen, ist es unumgänglich, daß wir nach der entwicklungspsychologischen auch eine formalpsychologische Analyse durchführen. Man darf diese freilich nicht im Sinne des üblichen Begriffs der „formalen Bildung“ verstehen. Denn es handelt sich im *Émile* niemals um die Bildung seelischer Fähigkeiten als solcher, sondern stets um ihre Entwicklung im Lebenszusammenhang, aus und für bestimmte Lebensinteressen. Hierin sehe ich auch den fundamentalen Unterschied des Rousseauschen Bildungsplans zu Pestalozzis Elementarmethode. Pestalozzi glaubte an innerseelische „Kräfte“, die „keimartig“ in uns liegen und

² Mais *Émile* connaît l'*Odyssee*, et n'a point lu *Télémaque*. *Ém.* V, p. 385.

³ Vgl. *Ém.* II, p. 77.

nach Entfaltung drängen, und die daher unabhängig von der Situation gebildet werden können, in der sie vom Erwachsenen und im Ernstfall gebraucht werden. So sollte seine Elementargymnastik zur Geschicklichkeit in der „Industrie“ vorbereiten, so sollten die Gefühle der Liebe und des Vertrauens, die das Kind gegenüber der Mutter entwickle, vom Manne auf Gott übertragen werden. Rousseaus Pädagogik kennt keine solche „Übertragung“. Unsere Fähigkeiten bleiben vielmehr gebunden an die Situationen und Bedürfnisse, von denen sie gefordert werden. Sie sind, so können wir auch sagen, weltbezogen, wenn wir unter „Welt“, im Sinne der „natürlichen Umwelt“, die Lebenswelt des Menschen verstehen, die Welt seines Handelns und Leidens, und nicht etwa eine unabhängige Gegenstandswelt, zu der ich erst nachträglich durch mein Erkenntnisvermögen in Beziehung trete. Gewiß bildet sich diese Welt nicht ohne meine Einsicht und Erkenntnis, gewiß erschließt sie sich nur meinem sehenden Auge, meinem fühlenden Herzen, meiner urteilenden Vernunft, aber sie ist doch darum nie eigentlich Objekt mir gegenüber, sondern ist Raum meines Lebens. Man kann diesen Weltbegriff daher nicht besser kennzeichnen als mit dem Heideggerschen Terminus „In der Welt Sein“, ohne daß damit behauptet sein soll, Rousseaus Philosophie habe eine besondere Verwandtschaft zur modernen Existenzphilosophie.

Im Sinne Rousseaus darf man also strenggenommen weder von der Entwicklung seelischer Fähigkeiten sprechen noch von der Aneignung von Bildungsgütern, sondern von der Entstehung bestimmter „Weltbezüge“. In dem Maße, in dem Emils tätige oder leidende Anteilnahme wächst, öffnet sich ihm die Welt in immer weiteren Kreisen. Darum ist sein „Bildungsgang“ recht eigentlich ein „Lebensgang“, eine Stufenfolge von Daseins- und Verhaltensweisen, darinnen jeweils der ganze Mensch engagiert ist. „Leben und Lernen sind hier noch zwei Seiten desselben Vorgangs“ (Röhrs)⁴. In der bekannten Unterscheidung Gundolfs könnte man sagen: jedes seiner „Bildungserlebnisse“ ist ein „Urerlebnis“, eben weil „Bildung“ hier nicht die Begegnung mit der überlieferten Kultur, sondern die Geschichte der Menschwerdung selbst bedeutet. Das unterscheidet den Bildungsgang Emils radikal von allen früheren und späteren Entwürfen mehr oder weniger schulischer „Lehrgänge“⁵, und darum bezieht Rousseau in diesen geplanten Bildungsgang Erfahrungen ein, die nach üblicher Meinung völlig außerhalb pädagogischer Maßstäbe liegen: Erfahrungen des Leidens und der Liebe, der inneren Not und Selbstüberwindung. So wie ein Biograph rückschauend den

⁴ (50) p. 183.

⁵ Vgl. zu diesem Begriff die auch für die Einsicht in Rousseaus didaktische Planung wertvolle Arbeit von H. Schwager, *Wesen und Formen des Lehrgangs im Schulunterricht* (Diss., Hamburg 1956), Päd. Studien, hrsg. von G. Geißler, H. 1.

Bildungsgang seines Helden beschreibt und dabei ohne Unterschied die gewollten und nichtgewollten, die stetigen und geordneten und die zufälligen und einmaligen Einflüsse zusammen sieht und in ihrem Sinnzusammenhang zu verstehen sucht, wobei nun nichts mehr als zufällig und nichts als unwesentlich gilt, jedes vielmehr als unentbehrliches Moment eines einheitlichen pädagogischen Prozesses, so schildert Rousseau den Bildungsgang Emils; aber freilich nicht als individuelles Schicksal, sondern als Prototyp des menschlichen Bildungsweges überhaupt. Der innere Widerspruch dieser Betrachtung liegt darin — jeder unbefangene Leser stößt sich daran —, daß dieses lebendige Leben pädagogisch geplantes Leben sein soll. So absurd, wie die Lenkung von Wilhelm Meisters Bildungsgang durch die Männer vom Turm, ja absurder noch, weil der Lenker dieses jugendlichen Lebens stets gegenwärtig ist und überall seine Hand im Spiele hat. Und doch, so möchte ich fragen, wie sollte anders das Problem des Bildungsganges dargestellt werden? Wie sollte anders sichtbar werden, daß dieser Bildungsgang als ganzer unter pädagogischer Verantwortung steht, welche also nicht an den Grenzen direkter Erziehung Halt machen und das übrige in den vagen Bereich eines unverantwortlichen „Zufalls“ abschieben kann? Wobei die Erzieher stets geneigt sind, die pädagogischen Mißerfolge der apädagogischen Umwelt zuzuschieben! Wer gegenüber solcher pragmatischer Begrenzung des pädagogischen Problems — wie sie auch Herbart vertritt⁶ — an einer allumfassenden pädagogischen Verantwortung festhält, sieht sich, will er seinem Gedanken anschaulichen Ausdruck geben, fast zwangsläufig zu der Rousseauschen Utopie einer totalen Erziehung gedrängt, die nicht den geringsten Spielraum für den Zufall oder sonst eine „force majeure“ läßt. Verantwortet werden kann nur, was voraussehbar und planbar ist.

Die intellektuelle Bildung

2. Wie wenig Rousseaus Theorie der Bildung vom Schema der psychologischen „Kräftebildung“ aus zu verstehen ist, das zeigt sich sehr deutlich an seiner Auffassung von der Bildung der Vernunft. Denn Rousseau versteht unter „Vernunft“ nicht eine klar umgrenzte, angeborene Fähigkeit und unter

⁶ Herbart hat sich zwar gegen die billige Klage der Erzieher über die „widrigen Umstände“ gewandt, aber die Unterscheidung zwischen Leben und Erziehung mit Nachdruck betont. „Denn das Schicksal, die Umstände, die miterziehende Welt, worüber die Pädagogen so laut zu klagen pflegen, wirken nicht allemal, und fast nie in aller Rücksicht ungünstig“, Päd. Schr. I, 126. Es sei, behauptet er, durchaus möglich, daß ein Mensch auch ohne Erziehung gedeihe (II, 186) und warnt davor, „zu viel zu erziehen“ (I, 258), „als sollte der Zögling ganz und gar ein Geschöpf des Erziehers werden“ (I, 220). Vgl. auch die Parallele zwischen Ärzten und Pädagogen hinsichtlich der Grenzen ihrer Kunst, III, 592.

intellektueller Bildung also nicht bloß deren Übung und Entwicklung, sondern ihren Erwerb und ihre mit den verschiedenen Altersstufen sich vollziehende Wandlung. Es sind sehr verschiedenartige Fähigkeiten und Verhaltensweisen, in denen sich die Intelligenz des Menschen kundtut; es ist ein weiter Bereich, den die intellektuelle Bildung Emils zu durchlaufen hat: Sprache, Sinneswahrnehmung, Gedächtnis, praktisches Erfahrungswissen, logisches Schluß- und Urteilsvermögen, moralische Urteilskraft, Sinn für metaphysische und religiöse Fragen und vieles andere gehört dazu. Das, was wir mit Rousseau Vernunft i. e. S. nennen können, und weshalb er von einem „Alter der Vernunft“ spricht, das der Kindheit folgt, ist nur der Gipfelpunkt dieser langen geistigen Entwicklung, die mit den einfachsten Raumerfahrungen des Kleinkindes beginnt. „Von allen Fähigkeiten des Menschen entwickelt sich die Vernunft, die sozusagen nur eine Zusammenfügung (un composé) aller anderen Fähigkeiten ist, am schwierigsten und spätesten.“⁷ „Sie setzen voraus“, schreibt Rousseau an den Erzbischof von Paris, „daß der Mensch seine Vernunft fertig gebildet mitbringe und es sich nur darum handelt, wie er sie zu betätigen vermag. Aber das stimmt nicht; vielmehr gehört die Vernunft zu den Erwerbungen des Menschen, und zwar zu seinen langwierigsten Erwerbungen.“⁸

Von Emils intellektueller Bildung sprechen, heißt also von der Wandlung seiner Vernunft sprechen, heißt ihre Geschichte nachzeichnen, deren Epochen in Art und Dauer genau den Altersstufen entsprechen müssen, die auch sonst der Heranwachsende durchläuft. Wir haben früher zwei solcher Hauptepochen unterschieden: die der *existence* und die der *affection*. Deren Wesensart spiegelt sich denn auch genau in der intellektuellen Bildung Emils wieder. Auf der Stufe der *existence* erwirbt sich Emil die Fähigkeit zum vernünftigen Handeln in der dinglichen Welt, auf der Stufe der *affection* dagegen die in der moralischen Welt; dort steht die Vernunft mit dem Selbsterhaltungstrieb, hier mit dem Gewissen im Bunde. Ich nenne die erste die sachliche, die zweite die moralische Vernunft.

Nun kreuzt sich mit dieser Einteilung freilich eine andere, nämlich die von konkreter oder praktischer und abstrakter oder theoretischer Erkenntnis. Der Übergang von der ersten zur zweiten aber fällt nach Rousseau in die Vorpubertät und wird im 3. Buch des *Émile* geschildert, als „die Zeit der Arbeit, des Unterrichts, des Studiums“⁹. Aber dies „friedliche Alter der Intelligenz“¹⁰, das Rousseau hier als kurze Ruhe vor dem Sturm der er-

⁷ *Ém.* II, p. 57.

⁸ Lettre à M. de Beaumont; H. III, 75.

⁹ *Ém.* III, p. 136.

¹⁰ *ibid.* p. 142. Terminologisch unterscheidet Rousseau *intelligence* und *raison*, ohne übrigens diese Unterscheidung streng durchzuhalten. Das späte Knabenalter nennt er *l'âge de l'intelligence*, das Jünglingsalter *l'âge de la raison*. Das entspricht älterem (la-

wachenden Leidenschaften kennzeichnet, stellt offenbar nur ein Bindeglied dar zwischen dem äußerlich bewegten Knabenleben und dem innerlich bewegten Jünglingsalter. Genau dieser Zwischenstellung entspricht auch Art und Gebrauch der Vernunft in dieser Zeit, denn die Vernunftbildung dieser Epoche ist, weil nach wie vor auf die äußere, sachliche Welt bezogen, doch nur die Krönung der bisherigen intellektuellen Bildung. Darum schließt sich das naturwissenschaftliche Studium dieser Phase aufs engste an die *physique expérimentale* des spielenden Knaben an. Kein Bruch, sondern ein kontinuierlicher Übergang von konkreter zu begrifflicher Erkenntnis, wobei der Lehrer streng darauf zu achten hat, daß die sinnliche Anschauung auch im wissenschaftlichen Unterricht gewahrt bleibt¹¹. Wie wenig Rousseau daran gelegen war, hier einen deutlichen Einschnitt zu markieren, zeigt beispielsweise die Tatsache, daß vom Geometrieunterricht bereits im 2. Buch die Rede ist¹². Das Prinzip der „Nützlichkeit“, das diese Studien beherrscht, ist ja auch nichts anderes als die Rationalisierung des urtümlichen Prinzips der „Lust“ und der urtümlichen Erfahrung der (äußeren) „Notwendigkeit“.

Aber freilich durch diese Rationalisierung und Theoretisierung seines Verhältnisses zur Welt soll der Schritt vorbereitet werden, da die Vernunft sozusagen auf eigenen Füßen steht und sich auch gegen die Sinnlichkeit zu behaupten vermag. Damit die Vernunft mit Moral und Religion einen Bund eingehen kann, muß sie sich aus der Verbindung mit der sinnlichen Erfahrung weitgehend gelöst haben. „Seht, wie wir uns Stufe für Stufe den moralischen Begriffen nähern, die Gut und Böse unterscheiden. Bis jetzt haben wir als Gesetz nur das der Notwendigkeit gekannt; nun schauen wir auf das, was nützlich ist, und bald kommen wir zu dem, was anständig und gut ist.“¹³ Treffend bemerkt Ravier: „Die Stunde ist noch nicht gekommen, Emil durch die Idee und durch die Vernunft zu bilden; wir sind noch dabei, in ihm Idee und Vernunft zu bilden.“¹⁴

Ich glaube daher, daß wir trotz dieser Wendung zur begrifflichen Erkenntnis im 3. Buch die intellektuelle Bildung Emils bis zur Pubertät (1. bis 3. Buch) als eine innere Einheit betrachten müssen. Beherrscht wird die intellektuelle Bildung in dieser Periode der „existence“ von zwei Prinzipien: dem pragmatischen und dem sensualistischen. Das erste bedeutet: alle unsere Erkenntnisse haben Sinn und Berechtigung nur, soweit sie unser Handeln zu leiten vermögen — dieser Grundsatz gilt im übrigen auch und

teinischem) Sprachgebrauch; im Zusammenhang mit der moralischen Erkenntnis („praktische Vernunft“) spricht denn auch Rousseau stets von *raison*.

¹¹ Transformons nos sensations en idées, mais ne sautons pas tout d'un coup des objets sensibles aux intellectuels. C'est par les premiers que nous devons arriver aux autres. *Dans les premières opérations de l'esprit, que les sens soient toujours ses guides.* p. 138.

¹² Vgl. Ém. II, p. 116.

¹³ Ém. III, p. 138.

¹⁴ (102) II, 90.

gerade für die moralischen Erkenntnisse und ergibt daher keine Unterscheidung zwischen der Vernunft des Knaben — *la raison puérile* — und der des Jünglings. Anders das sensualistische Prinzip, das nur für die Stufe der *existence* gültig ist und die Vernunft auf dieser Stufe recht eigentlich kennzeichnet. In scheinbar völliger Übereinstimmung mit dem philosophischen Sensualismus seiner Zeit stellt Rousseau im *Émile* dar, wie alle Erkenntnisse, die der Knabe gewinnt, nicht nur aus Sinnesempfindungen hervorgehen, sondern diesen ihren sinnlichen Charakter bewahren. Darum spricht er von einer *raison sensitive*, die sich erst langsam zur *raison intellectuelle* entwickle¹⁵. Die „sensitive“ Vernunft ist im übrigen zugleich „pragmatische“ Vernunft: sie übt sich nur im tätigen Umgang mit den Dingen. Schritt für Schritt erobert sich das Kind die Welt: all seine Welterfahrung erwächst aus seinem Tun und dient diesem Tun.

3. Wir können innerhalb dieser „sachlichen“ Intelligenzbildung drei Stufen unterscheiden: 1. Die vorrationale Stufe, in der die kindliche Erfahrung der Welt in nichts besteht als in Sinnesempfindungen, ihrem Zusammenspiel und im sinnlichen Gedächtnis; 2. die eigentliche Stufe der „*raison sensitive*“, in welcher der Knabe sich durch Vergleich seiner Sinneswahrnehmungen Vorstellungen bildet und Urteile fällt, also „denkt“, ohne daß sein Denken freilich schon den Grad von Abstraktion und Systematik besäße, der eine wissenschaftliche Erkenntnis, z. B. die von Naturgesetzen, kennzeichnet und 3. die Stufe des naturwissenschaftlichen Studiums, der „*raison intellectuelle*“¹⁶.

Die zweite Stufe unterscheidet sich von der ersten dadurch, daß der Knabe seine einzelnen Sinneseindrücke miteinander zu verbinden und in Beziehung zu setzen imstande ist. Aus diesem *rapport* entstehen nach Rousseaus Anschauung erst Vorstellungen und Urteile. (Ähnlich hat bekanntlich Pestalozzi das „Denken“ von der „Anschauung“ unterschieden.) „Vor dem Vernunftalter hat das Kind keine Vorstellungen (*idées*), sondern nur Bilder (*images*). Der Unterschied zwischen den ersteren und den letzteren

¹⁵ Comme tout ce qui entre dans l'entendement humain y vient par les sens, la première raison de l'homme est une *raison sensitive*; c'est elle qui sert de base à la *raison intellectuelle*: nos premiers maîtres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux. *Ém. II*, p. 94.

¹⁶ Ich folge hier der sehr klaren Darstellung von Derathé in dem 1. Kapitel seines Buches über den „Rationalismus J.-J. Rousseaus“: «Le développement de la raison chez l'homme», (27) p. 25—29. Derathés Darstellung leidet freilich unter dem Mangel, daß er die intellektuelle Bildung Emils nicht genug in den jeweiligen Lebenszusammenhang stellt. Die von uns hier herausgearbeitete Unterscheidung einer Periode der „sachlichen“ und einer Periode der „moralischen“ Vernunftbildung aber kommt auch bei Derathé deutlich zum Ausdruck: Während das 1. Kapitel der ersteren gewidmet ist, handeln die beiden folgenden von der letzteren („La raison et la religion“ und „La raison et la conscience“); vgl. besonders auch p. 32.

besteht darin, daß die ‚Bilder‘ nichts sind als bloße Abbilder der sinnlichen Gegenstände, während die ‚Vorstellungen‘ Begriffe (notions) der Gegenstände sind, die durch Beziehungen (rapports) bestimmt sind. Ein Bild kann für sich allein in dem Geiste, der es sich vergegenwärtigt, existieren; aber jede Vorstellung setzt noch weitere voraus. Wer Anschauungen hat, der schaut; wer begreift, der vergleicht.“¹⁷ Dabei ist es Rousseau vor allem um die Aktivität des Geistes zu tun, die sich in diesem „Vergleichen“ kundtut und offensichtlich nicht auf Konto der passiven *sensation* selbst geht, sondern auf ein eigenes aktives geistiges Prinzip hinweist.

Freilich „passiv“ sind die Sinnesempfindungen nur in sich; das Kind, das sie empfängt, ist von Anfang an aktiv und gewinnt um so mehr und beherrschendere Sinnesempfindungen, je aktiver es ist. Schon die einfache Sinnes-schulung — und sie ist ja Beginn und Grundlage der intellektuellen Bildung — verlangt daher die körperliche Bewegung und Betätigung. „In dem Maße, in dem das sensible Wesen aktiv wird, gewinnt es ein seinen Kräften angemessenes Unterscheidungsvermögen . . . Willst du also die Vernunft deines Schülers bilden, so bilde die Kräfte, die sie beherrschen muß. Übe beständig seinen Körper; um ihn weise und vernünftig zu machen, mache ihn stark und gesund; laß ihn arbeiten, handeln, laufen, schreien, laß ihn stets in Bewegung sein: möge er Mensch werden durch seine Stärke und er wird es bald durch seine Vernunft sein.“¹⁸ Gerade das Betasten der Dinge und u. U. das Zerstören ist ein Zeichen des kindlichen Interesses und die erste Lehrzeit seiner Vernunft¹⁹. Nur durch Bewegung gewinnen wir überhaupt ein Bewußtsein der Außenwelt und des Raumes²⁰. Das alles muß erworben werden, ebenso wie die uns Erwachsenen selbstverständlich erscheinende Koordinierung der verschiedenen Sinnesempfindungen, insbesondere des Tast- und Gesichtssinnes²¹, oder der Körperbewegungen²². Es ist ein weiter Weg

¹⁷ Ém. II, p. 76.

¹⁸ Ém. II, p. 87.

¹⁹ Il (l'enfant) veut tout toucher, tout manier: ne vous opposez point à cette inquiétude; elle lui suggère un apprentissage très nécessaire. C'est ainsi qu'il apprend à sentir la chaleur, le froid, la dureté, la mollesse, la pesanteur, la légèreté des corps; à juger de leur grandeur, de leur figure et de toutes leurs qualités sensibles, en regardant, en palpant, écoutant, surtout en comparant la vue au toucher, en estimant à l'oeil la sensation qu'ils feraient sous ses doigts. Ém. I, p. 33. Über den Zerstörungsdrang der Kinder, der nur aus ihrer Lust an Tätigkeit hervorgehe, vgl. p. 36.

²⁰ Ce n'est que par le *mouvement* que nous apprenons qu'il y a des choses qui ne sont pas nous; et ce n'est que par notre propre mouvement que nous acquérons l'idée de l'étendue. *ibid.*

²¹ Vgl. im vorletzten Zitat: „vor allem indem es die Gesichtsempfindung mit der Tastempfindung vergleicht“ — es gibt also, auch auf dieser Stufe, ein „Vergleichen“, das freilich ganz in der sinnlichen Anschauung bleibt.

²² Rousseau veranschaulicht das an der Fiktion eines Neugeborenen, der die volle Körpergröße und -stärke eines Erwachsenen besäße. Ein solcher könnte sich nicht einmal

intellektueller Bildung, den das kleine Kind vor jedem eigentlichen Unterricht zurücklegt: von der Beschränktheit seiner sinnlichen Lust- und Unlustgefühle²³ bis zur (sinnlichen) Orientierung in einer geordneten Welt. Auch dieser früheste Lernprozeß soll nach Rousseaus Anschauung gelenkt werden, und zwar mit Hilfe der „indirekten“ Methode (vgl. S. 339). Der Erzieher vermag z. B. Auswahl und Reihenfolge der sinnlichen Ersteindrücke zu bestimmen, so daß diese der objektiven Ordnung möglichst entspricht²⁴. Auch wenn das „sensitive“ Gedächtnis nur Einzelbilder aufbewahrt, so bilden sich so doch gewisse Assoziationen, die eine spätere geordnete Naturerkenntnis vorbereiten. „Da die Sinnesempfindungen die ersten Materialien seiner (des Kindes) Kenntnisse sind, heißt, sie ihm in der passenden Ordnung darbieten, sein Gedächtnis so vorbereiten, daß es sie einmal in derselben Ordnung seinem Verständnis (entendement) darbieten wird.“²⁵ Das ist, wie man sieht, schon der Grundgedanke von Pestalozzis ausgeführter Didaktik der Anschauung. Die spätere Sinnesschulung Emils, über die sich Rousseau im 2. Buch so ausführlich ausläßt, führt also nur fort, was hier in scheinbar zufälligem Erfahrungserwerb begonnen wurde. Es geht hier wie dort um die sinnliche Wachheit des Kindes. Die witternde Katze²⁶ und der den Feind beschleichende Indianer sind die Vorbilder eines solchen Lebens mit offenen Sinnen. Hier wird die Beziehung der „physique expérimentale“ zur Selbsterhaltung augenscheinlich²⁷. Der „Wilde“, dessen freies Jäger- und Kriegerleben für diese Altersstufe nicht weniger Vorbild ist als die nicht weniger auf sich gestellte, aber auf technische Geschicklichkeit und Erfindungsgabe gegründete Existenz Robinsons für das spätere Knabenalter (3. Buch), ist, im Unterschied zu dem „Wilden“ des 2. Discours, ein ausgesprochen intelligentes Wesen und unterscheidet sich eben durch seine Wachheit und Klugheit vom stumpfsinnigen Bauern, der bei all seinem Tun Sklave ist, sei es eines tyrannischen Herrn, sei es der nicht weniger tyrannischen Gewohnheit. Freiheit und Intelligenz, Unfreiheit und Stumpfheit fördern sich gegenseitig. „Beim Wilden verhält es sich ganz anders: an

aufrichten, nicht das Gleichgewicht halten; er müßte inmitten von Nahrungsmitteln verhungern, weil es „keine unmittelbare Kommunikation zwischen den Magenmuskeln und den Arm- und Beinmuskeln gibt“. p. 30.

²³ Les premières sensations des enfants sont purement affectives; ils n'aperçoivent que le plaisir et la douleur. p. 31.

²⁴ Dès que l'enfant commence à distinguer les objets, il importe de mettre du *choix* dans ceux qu'on lui montre. *ibid.*

²⁵ *ibid.* p. 32.

²⁶ Voyez un *chat* entrer pour la première fois dans une chambre: il visite, il regarde, il flaire, il ne reste pas un moment en repos, il ne se fie à rien qu'après avoir tout examiné, tout connu. Ainsi fait un enfant commençant à marcher, et entrant pour ainsi dire dans l'espace du monde. *Ém. II*, p. 94.

²⁷ ... sa première étude est une sorte de *physique expérimentale relative à sa conservation*. *ibid.*

keinen Ort gebunden, ohne vorgeschriebene Aufgabe, ohne jemandem zu gehorchen, ohne irgendein Gesetz als das seines eigenen Willens, ist er gezwungen, bei jeder Handlung seines Lebens zu überlegen; er macht nicht eine Bewegung, er tut nicht einen Schritt, ohne deren Folgen ins Auge zu fassen.“²⁸

Alles, was Rousseau über die Schulung der verschiedenen Sinne im 2. Buch berichtet, zielt auf solch überlegtes Handeln, und insofern ist diese Sinnes-
schulung ausgesprochen intellektuell und eine unmittelbare Vorbereitung
des folgenden naturwissenschaftlichen Studiums. Bezeichnend, wie
Emil durch selbständiges Probieren die zweckmäßige Handhabung eines
Hebels findet, gewiß noch ohne jede Einsicht in die zugrunde liegenden
Gesetze der Mechanik, aber diese doch de facto vorwegnehmend²⁹. Über-
haupt betreffen die Naturerfahrungen Emils, von denen Rousseau spricht,
fast ausschließlich die Phänomene der Physik, insbesondere der Me-
chanik; es fehlen erstaunlicherweise fast völlig die biologischen Er-
fahrungen. (Den Gegenpol bildet hier die sonst Rousseau so weitgehend
verwandte Methode Decrolys.) Von Tieren, ihrer Beobachtung oder dem
Umgang mit ihnen, ist nie die Rede, wovon doch z. B. Salzmann so lebendig
zu berichten weiß³⁰, und die gärtnerischen Arbeiten Emils werden für seine
intellektuelle Bildung nicht genutzt. Man könnte diese Einseitigkeit auf ein
einseitiges Interesse Rousseaus für die exakten Naturwissenschaften zurück-
führen; tatsächlich hatte er zu der Zeit, als er den *Émile* schrieb, seine frühe-
ren botanischen Studien (in Chambéry)³¹ fast vergessen; er nahm sie erst
später wieder in Motiers auf. Aber es hat doch wohl noch tiefere, sachliche
Gründe. Zunächst ist zu bemerken, daß Rousseaus botanische Studien in
bloßem „Botanisieren“, d. h. Sammeln und Bestimmen von Pflanzen, be-
standen und so weniger Gelegenheit zu bieten schienen zur Schulung der fra-
genden und urteilenden Intelligenz als die Erfahrungen und Experimente auf
physikalischem und chemischem Gebiet. Aber auch von der Chemie, mit der
sich Rousseau etwa zehn Jahre zuvor eingehend beschäftigt hatte, ist im *Émile*
nicht die Rede. Der Grund kann offenbar nur der sein, daß alle diese Studien
Rousseau zu wenig rational schienen. Auf die Erfassung der rationalen
Struktur der gegenständlichen Welt aber kam es ihm bei Emils intellek-
tueller Bildung allein an.

So hat denn auch bereits die Sinnesschulung Emils — mit einer bezeich-
nenden Ausnahme, von der gleich zu sprechen sein wird — ausschließlich die
Richtigkeit der Sinneswahrnehmung zum Ziel. Rousseau sieht in jeder

²⁸ *Ém.* II, p. 87.

²⁹ Vgl. *Ém.* II, p. 102.

³⁰ Konrad Kiefer gewinnt bekanntlich von früh an ein besonders inniges Verhältnis zu Tieren.

³¹ Vgl. Conf. V; H. VIII, 128.

Sinneswahrnehmung einen Urteilsakt, und eben diese sinnliche Urteilsfähigkeit zu bilden ist das Hauptanliegen der Sinnesschulung. Dem dient z.B. die Schätzung von Größenmaßen wie Höhe oder Entfernung eines Gegenstandes³², dem dienen gewisse Erfahrungsregeln, z.B. der Orientierung im Dunkeln³³, der Beurteilung der Entfernung eines Schalles³⁴ usw. Zur Orientierung des Naturmenschen in der Welt würde ja ebenso die Kenntnis von heilsamen oder giftigen Pflanzen, vom Verhalten der Tiere, von Vorzeichen des Wetters gehören — aber solchem Erfahrungswissen mangelt offenbar in Rousseaus Augen jene durchsichtige Rationalität, die es ermöglicht, auf der nächsten Stufe — der „raison intellectuelle“ — das Erfahrungswissen Emils zu wissenschaftlicher Einsicht zu erheben. „Mest, zählt, wiegt, vergleicht! Braucht niemals eure Kraft, ehe ihr den Widerstand geschätzt habt; handelt so, daß die Schätzung der Wirkung stets dem Gebrauch der Mittel vorgeht. Weckt im Kinde das Interesse, niemals unzureichende oder überflüssige Kräfte anzuwenden. Wenn ihr es derart gewöhnt, die Wirkung all seiner Bewegungen vorausszusehen und seine Irrtümer durch Erfahrung zu korrigieren, muß es dann nicht, je mehr es handelt, desto urteilsfähiger werden?“³⁵ *Plus il agira, plus il deviendra judicieux*: das ist die Formel für Rousseaus pragmatische Bildungslehre dieser Stufe. Es ist der *homo faber*, der für diese Bildung Modell gestanden hat und der auch die eigentlich theoretischen Studien der folgenden Jahre bestimmt.

Aber ehe ich auf die letzte Stufe der sachlichen Intelligenzbildung zu sprechen komme, möchte ich noch auf einen auffallenden Mangel dieses rationalistischen Entwurfs der Sinnesschulung hinweisen: die Gleichgültigkeit gegen den Sinnengenuss. Abgesehen vom Geschmackssinn kommt Rousseau nur gelegentlich darauf zu sprechen, obwohl doch gerade dieser Zug an der Sinneswahrnehmung ihm, der die (sinnliche) Daseinslust so gepriesen hat, hätte am Herzen liegen sollen. So erwähnt er wohl einmal die *Feinheit* des Tastgefühls, die in einem gewissen Gegensatz zur notwendigen Abhärtung unserer Hautempfindung steht, und spricht von dem *sentiment exquis* qui donne à connaître (hier schon wieder die rationale Kennzeichnung!) *quels sont les corps sur lesquels on la (d. i. la peau) passe, et, selon l'espèce de contact, nous fait quelquefois, dans l'obscurité, frissonner (!) en diverses manières.* *Ém. II*, p. 109. Im allgemeinen aber wird die Sinnesschulung einseitig unter dem Gedanken ihrer Nützlichkeit betrachtet.

Eine Ausnahme macht, wie gesagt, der Geschmackssinn (vgl. auch S. 237). Und zwar aus zwei Gründen: 1. verbietet sich hier sowieso eine Rationalisierung im Sinne der physikalischen Erkenntnis wie bei den anderen Sinnen; 2. bleibt hier die Kultivierung von Lust- und Unlustgefühlen streng im Rahmen des einfachen Lebens der *existence* und kann nicht in eine verfrühte ästhetische und emotionale Feinfühligkeit ausarten. Bezeichnenderweise spricht Rousseau auch dem Gesang der Kinder jede seelische Ausdruckskraft ab: «leur chant n'a jamais d'âme» (p. 120). Die Regeln, die er für den Musikunterricht Emils gibt, halten sich streng im Rahmen einer rein melodischen, nicht

³² Vgl. *Ém. II*, p. 111. Eine Vorübung der Distanzschätzung beim Säugling. *Ém. I*, p. 33.

³³ Vgl. p. 103.

³⁴ Man schätzt die Entfernung eines Gewitters oder Kanonenschusses nach der Zeit, die zwischen der Gesichts- und der Gehörswahrnehmung verstreicht. *Ém. II*, p. 120.

³⁵ p. 102.

expressiven Musik. So wie Emil einfach, klar und deutlich sprechen soll, ohne irgendwelchen Gefühlsausdruck, so soll er auch singen: *rendez sa voix juste, égale, flexible, sonore; son oreille sensible à l'harmonie, mais rien de plus. La musique imitative et théâtrale n'est pas de son âge. ibid.*

4. Unter dem Leitbild des „homo faber“ steht denn auch die naturwissenschaftliche Bildung Emils, die das 3. Buch beschreibt. An ihrem Anfang steht die Lektüre Robinson Crusoes, und sie mündet in die Erlernung eines Handwerks: technisches Können und naturwissenschaftliche Einsicht gehören zusammen. Auch innerhalb des naturwissenschaftlichen Studiums selbst spielt die handwerkliche Arbeit eine gewisse Rolle: Lehrer und Schüler bauen sich z.B. selbst die für ihre physikalischen Experimente nötigen Apparate. Rousseau polemisiert dabei gegen die kunstvolle und komplizierte Apparatur eines Physiksaals (*cabinet de physique expérimentale*); der Schüler würde dadurch nur verwirrt, und zudem werde so die natürliche Reihenfolge im physikalischen Lernprozeß umgekehrt: statt daß dem Schüler aus der Beobachtung in der Natur ein Problem erwächst, dessen Lösung nun das Experiment bringen soll, ist mit einer solchen fertigen Experimentiereinrichtung Problem und Lösung vorgezeichnet und vorweggenommen. Es fehlt also, mit Kerschensteiner zu reden, das echte Problembewußtsein und es fehlt die eigene Planung des Experiments. Daher fordert Rousseau, man solle die ersten physikalischen Versuche dem Alltagsleben entnehmen und mit möglichst natürlichen Mitteln durchführen, auch wenn diese Mittel, im Vergleich zu einer technisch vollkommenen physikalischen Apparatur, recht grob erscheinen³⁶.

Ein zweiter Gesichtspunkt, der mir in diesem Entwurf einer „natürlichen“ Naturlehre besonders beachtenswert erscheint, ist der bewußte Verzicht auf Systematik im herkömmlichen Sinne. Rousseau sieht weder auf Vollständigkeit physikalischer Kenntnisse noch auf ihren systematischen Aufbau. Die einzelnen Beobachtungen und Experimente scheinen vielmehr sowohl in ihrer Auswahl wie in ihrer Reihenfolge vom bloßen Zufall bestimmt.

Aber das war gewiß nicht Rousseaus Meinung. Was er zu zeigen suchte, war vielmehr ein durchaus neuartiger Ordnungsgedanke für den Unterrichtsstoff, wenn man auch zugeben muß, daß ihm dies nur in wenigen Fällen

³⁶ Vgl. *Ém. III*, p. 146—147. Das Beispiel freilich, das Rousseau für solche *expériences grossières* bringt, enthält einen krassen Irrtum, was uns gegen das Verfahren selbst ein wenig mißtrauisch macht. Es handelt sich um den Beweis für die Schwere der Luft. „Liegst du ausgestreckt im Bade und hältst die Arme in horizontaler Lage außerhalb des Wassers, so meinst du, sie seien mit einem schrecklichen Gewicht belastet: die Luft ist also ein Körper mit Gewicht (*un corps pesant*).“ Ganz abgesehen davon, daß es nicht gerade zweckmäßig ist, physikalische Tatbestände durch eine so vage und tausendfachen Täuschungen unterworfenen Erfahrung wie die der inneren Körperempfindung zu beweisen, besagt die von Rousseau beschriebene Erscheinung genau das Gegenteil: nur weil der übrige Körper vom „schweren“ Wasser getragen wird, empfindet man die von der „leichten“ Luft kaum unterstützten Arme als Last.

gelungen ist. Was die Auswahl anbetrifft, so gilt hier wie auch sonst im *Émile* das Gesetz des exemplarischen Lernens. Da die Beispiele hierzu innerhalb der sozialen Bildung mir sehr viel überzeugender erscheinen, werden wir erst dort davon handeln (vgl. S. 419 ff.). Im übrigen versteht sich diese Methode von selbst bei dem Unterrichtsziel, das Rousseau sich steckt: da Emil nicht so sehr naturwissenschaftliche Kenntnisse als den Weg lernen soll, sich selbst solche Kenntnisse zu erwerben, muß sein Studium „exemplarisch“ sein³⁷ — denn wissenschaftlich arbeiten hat noch stets jeder Student auch im altmodischsten Universitätsunterricht allein auf diese Weise gelernt. Wichtiger scheint mir, gerade in bezug auf Emils naturwissenschaftliche Studien, ein anderer Gedanke, den Rousseau freilich nur andeutet: nämlich, welche Ordnung der Unterrichtsstoffe sich aus diesem Lernen ergibt. Jede systematische Ordnung scheidet ja aus, weil diese Vollständigkeit verlangt und dem Prinzip widerspricht, daß der Schüler die Wissenschaft selbst „finden“ solle. Diesem Prinzip entspricht offenbar nur eine Ordnung, wie sie in der wissenschaftlichen Arbeit selbst befolgt wird, wo der Forscher von Gegenstand zu Gegenstand, von Frage zu Frage geführt wird, scheinbar planlos und ohne im voraus den Gang seiner Arbeit festlegen zu können und doch von einer in der Sache selbst liegenden Notwendigkeit geleitet. An die Stelle der Ordnung fertiger Erkenntnisse im wissenschaftlich-philosophischen System tritt also die Ordnung sich entwickelnder Erkenntnisse in der wissenschaftlich-empirischen Forschung. Dasselbe Ordnungsprinzip aber herrscht auch im freien, geselligen Bildungserwerb, im Gespräch und in der wissenschaftlichen Diskussion, daher auch in unserem sogenannten „freien Gesamtunterricht“. An diese Methode denkt offenbar Rousseau. „Es gibt eine Kette allgemeiner Wahrheiten, durch die alle Wissenschaften an gemeinsamen Prinzipien hängen und sich auseinander entwickeln: diese Kette ist die Methode der Philosophen. Um sie handelt es sich hier nicht. Es gibt nämlich noch eine ganz andere Kette, durch die jeder einzelne Gegenstand einen anderen nach sich zieht und auf den hinweist, der ihm folgt. Diese Ordnung, die durch ständige Neugier die Aufmerksamkeit wach hält . . . wird von der Mehrzahl der Menschen befolgt und sie eignet sich allein für Kinder.“³⁸ Pestalozzi hatte ähnliches im Sinn, als er seinen Begriff einer „Analogie der Anschauung“ prägte.

³⁷ Bezeichnend ist, was wir über den Geographieunterricht Emils erfahren: es wird nur vom Erwerb formaler Einsichten, nie aber von der Gewinnung positiver Kenntnisse gesprochen. Emil lernt beispielsweise Sinn und Wesen der geographischen Karte dadurch, daß er selbst eine Karte seiner Heimat zeichnet (*Ém.* III, p. 141), während Rousseau in den „*Considerations sur le gouvernement de Pologne*“ verlangt, jeder Polenknabe solle alle Städte und Straßen seines Vaterlandes kennen (vgl. das Zitat S. 164). Zur Idee des „exemplarischen Lernens“ bei Rousseau vgl. auch Röhrs (50) p. 198 f.

³⁸ *ibid.* p. 142 f. Im Wortlaut anders, in der Sache gleich: mais, sans les (enfants) faire entrer bien avant dans *la physique systématique*, faites pourtant que toutes leurs ex-

5. Wir sagten, daß die intellektuelle Bildung Emils auf dieser ersten Stufe der sensualistischen Erkenntnistheorie folge: die *raison intellectuelle* entwickelt sich Schritt für Schritt aus der *raison sensitive* und behält auch in ihrem rein wissenschaftlichen Stadium engste Fühlung mit der sinnlichen Anschauung. Aber diese Behauptung bedarf nun doch einer Ergänzung und gewissen Berichtigung. Denn durch alle Ausführungen Rousseaus, die sich mit der Entwicklung der menschlichen Vernunft beschäftigen, zieht sich wie ein roter Faden die Polemik gegen den reinen Sensualismus hindurch, eine Polemik, die freilich erst im „Glaubensbekenntnis“ explizit wird und ihren tieferen anthropologischen und metaphysischen Sinn gewinnt. Es ist die Behauptung von der Aktivität unseres Geistes, die gerade nicht aus der Sinnesempfindung stamme, sondern ihren eigenen Ursprung habe, eine Behauptung, mit der Rousseau, wie besonders seine neukantianischen Interpreten hervorgehoben haben, in gewissem Sinne Kants Lehre vom apriorischen Charakter unserer Erkenntnis vorweggenommen hat³⁹. Mas-son nun hat gezeigt, wie diese These in der inneren Auseinandersetzung mit dem Buche „De l'Esprit“ von Helvétius erwachsen ist, das Rousseau gelesen und kommentiert hat. In die ersten Bücher des Émile ist, wie wir früher (S.75) schon sagten, die Polemik gegen Helvétius von Anfang an eingearbeitet. Da nun aber Rousseau in diesen Büchern den Gang der intellektuellen Bildung Emils so weitgehend, wie wir gesehen haben, dem Schema der sensualistischen Erkenntnistheorie folgen läßt, muß er offenbar keinen Gegensatz zwischen einem „rechten“ Sensualismus und dem von ihm vertretenen „Idealismus“ gesehen haben. Oder anders gesagt: seine Polemik gegen den extremen Sensualismus eines Helvétius schließt den Glauben an die Berechtigung der sensualistischen These als solche nicht aus. Vielleicht an keinem anderen Punkte wie an diesem zeigt sich die eigentümliche Zwischenstellung Rousseaus zwischen Sensualismus und Idealismus, zwischen Condillac und Descartes, von der wir in diesem Buche schon verschiedentlich gesprochen haben. Man wird von Rousseau gewiß keine Lösung, ja nicht einmal einen besonders originalen Beitrag zu dieser zentralen erkenntnistheoretischen Frage erwarten, wohl aber vermögen seine in sich wohlgedachten Gedanken uns noch einmal seine philosophische Grundüberzeugung

périences se lient l'une à l'autre par quelque sorte de déduction, afin qu'à l'aide de cette chaîne ils puissent les placer par ordre dans leur esprit . . . *ibid.* p.148. Dazu die Anmerkung: „In der Untersuchung der Naturphänomene beginne stets mit den allgemeinsten (soll heißen: allgemein verbreitetsten) und anschaulichsten“, wie dem Fallen eines Steines.

³⁹ So besonders Görland in dem ausgezeichneten Abschnitt „Der intellektuelle Apriorismus“ seines sonst recht anfechtbaren Aufsatzes über Rousseaus Sozialpädagogik; (96) p. 17—20.

zu verdeutlichen: die Synthese der sinnlich-leiblichen und der geistig-sittlichen Existenz des Menschen.

Masson hat in seinem Artikel „Rousseau contre Helvétius“ (Nr. 69) Rousseaus Randbemerkungen zum Buche „De l'Esprit“ veröffentlicht. Ich gebe im folgenden eine kurze Übersicht über die wichtigsten uns hier interessierenden Thesen von Helvétius, zitiert nach den Oeuvres complètes, 1777 (Nr. 211), zusammen mit den Anmerkungen Rousseaus.

Hinzuzunehmen ist noch der Artikel „Évidence“ im 6. Band der Encyclopédie, p. 146 bis 157, erschienen 1756. Rousseau hat diese beiden Arbeiten, von denen er die letztere freilich — und mit Recht! — sehr viel höher schätzte, als Gegenposition zusammengesehen. In einer, wie Masson vermutet, nachträglichem Bemerkung zu „De l'Esprit“ heißt es: „Der Autor (Helvétius) leitet in den folgenden Kapiteln die natürliche Gleichheit der Geister von dem Prinzip ab, das er gleich zu Beginn seines Werkes aufzustellen versucht hat, nämlich, daß die menschlichen Urteilsakte rein passiv seien. Dieses Prinzip wurde aufgestellt und mit sehr viel Philosophie und Tiefe in dem Artikel Évidence der Encyclopédie diskutiert. Ich weiß nicht, wer der Verfasser dieses Artikels ist; aber es ist zweifellos ein sehr großer Metaphysiker. Ich vermute den Abbé de Condillac oder Herrn von Buffon. Wie dem auch sei, ich habe es zu bekämpfen und die Aktivität unserer Urteile zu erweisen versucht, sowohl in den Bemerkungen zum Anfang dieses Buches wie vor allem im ersten Teil des Glaubensbekenntnisses des savoyischen Vikars. Habe ich recht und ist das Prinzip des Helvétius und des Autors dieses Artikels falsch, so sind auch die Begründungen der folgenden Kapitel hinfällig.“ Masson (69) p. 10.

Helvétius hielt nur zwei menschliche Fähigkeiten für ursprünglich und für die einzige Wurzel unserer Vernunft: *la sensibilité physique* und *la mémoire*. Beide sind rein passiv. Da aber das Gedächtnis nach ihm nur in der Fähigkeit besteht, frühere Sinneseindrücke zurückzurufen, ist es letztlich die *sensibilité* allein, der alle unsere Vorstellungen und Denkkakte entspringen. Je dis que la sensibilité physique et la mémoire, ou, pour parler plus exactement, que la sensibilité seule produit toutes nos idées. En effet, la mémoire ne peut être qu'un des organes de la sensibilité physique: le principe qui sent en nous, doit être nécessairement le principe qui se ressouvient; puisque *se ressouvenir*, comme je vais le prouver, n'est proprement que *sentir*. I, 10. Dazu Rousseau: Je ne sais pas encore comment il va prouver cela; mais je sais bien que sentir l'objet présent et sentir l'objet absent sont deux opérations dont la différence mérite bien d'être examinée. (69) p. 3. Der Verfasser des Artikels Évidence läßt sich übrigens über das Gedächtnis sehr viel umsichtiger aus als der billig simplifizierende Helvétius, so daß er in manchem mit Rousseau übereinstimmt. Nach ihm ist es das Gedächtnis, welches „in verschiedener Weise alle Sinnesempfindungen miteinander verbindet“ (p. 148) und welches damit erst ein kontinuierliches Existenzbewußtsein hervorruft: Or, sans la certitude, la fidélité de la mémoire, nous aurions aucune évidence de l'existence successive de notre être sensitif (p. 152). Sans la mémoire l'être sensitif n'aurait que la sensation, ou l'idée de l'instant actuel; il ne pourrait pas tirer de cette sensation la conviction de sa propre existence; car il ne pourrait pas développer les rapports de cette suite d'idées, je pense donc je suis, ibid.

Ähnlich Rousseau: Das neugeborene Kind hat, weil kein Gedächtnis, „nicht einmal das Gefühl seiner eigenen Existenz“. Ém. I, p. 29. Erst mit dem Gedächtnis wird es ein seiner selbst bewußtes Wesen, „un être moral“: La mémoire étend le sentiment d'identité sur tous les moments de son existence; il devient véritablement un, le même et par conséquent déjà capable de bonheur et de misère. Ém. II, p. 45.

Rousseaus eigentliche Lehre vom Gedächtnis geht freilich darüber hinaus und steht in Zusammenhang mit seiner Lehre vom Urteil, und hier als dem entscheidenden Punkte fühlte er sich in Widerspruch zu beiden Autoren. Denn beide verstanden das Inbeziehung-setzen verschiedener Sinnesempfindungen, wie es im Urteil geschieht, nicht als einen arteigenen und neuen Akt des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern als bloße Summierung der Sensationen, und daher als nur passive Fähigkeit der Seele.

Helvétius: „Wenn ich die Größe oder die Farbe von Gegenständen beurteile, die man mir darbietet, so ist es evident, daß das Urteil, das ich über die verschiedenen Eindrücke fälle, die diese Gegenstände auf meine Sinne gemacht haben, eigentlich nur eine Sinnesempfindung ist; daß ich gleichermaßen sagen kann: ich urteile oder ich empfinde (je sens), von zwei Gegenständen mache der eine, den ich Klafter* nenne, auf mich einen anderen Eindruck als der, den ich Fuß nenne; die Farbe, die ich rot nenne, wirke auf meine Augen anders als die, die ich gelb nenne, und ich schließe daher, daß in einem solchen Falle urteilen niemals et was anderes ist als empfinden.“ Dazu Rousseau: „Hier gilt es einen sehr feinen und wichtigen Sophismus aufzuklären. Denn eines ist, einen Unterschied zwischen einem Klafter und einem Fuß zu empfinden, und ein anderes, diesen Unterschied zu messen. Bei der ersten Operation ist der Geist rein passiv, aber bei der zweiten ist er aktiv. Derjenige, der mehr Geistesstärke hat, um in Gedanken den Fuß auf den Klafter zu übertragen und zu sehen, wieviel mal er darin enthalten ist, hat in dieser Hinsicht den klareren Kopf und urteilt besser.“ (69) p.4. Man erkennt auch hier wieder, welche Bedeutung für Rousseau die Meßbarkeit der Sinnesindrücke besitzt.

Auch Helvétius nennt „Geist“ das Inbeziehung-setzen der Vorstellungen, aber er trennt dies nicht von der sinnlichen Wahrnehmung: ... tout l'esprit, par conséquent, consiste à *comparer* et nos sensations et nos idées, c'est-à-dire, à voir (!) les ressemblances et les différences, les convenances et les disconvenances qu'elles ont entr'elles. Or, comme le jugement n'est que cette appercevance elle-même, ou du moins que le prononcé de cette appercevance, il s'ensuit que toutes les opérations de l'esprit se réduisent à sentir. I, 12. Dazu Rousseau, indem er die billige Äquivokation des Wortes „appercevance“ aufdeckt: appercevoir les objets c'est sentir; appercevoir les rapports c'est juger (69) p.4.

Genau wie Helvétius der Artikel *Evidence*: ... juger n'est autre chose qu'appercevoir et reconnaître les rapports, les quantités et les qualités ou façons d'être des objets ... une porte fermée, fait naître la sensation d'une porte fermée; un ruban blanc, la sensation d'un ruban blanc; un grand bâton et un petit bâton vus ensemble, font naître la sensation du grand bâton et le sensation du petit bâton: ainsi, *juger* qu'une porte est fermée, qu'un ruban est blanc, qu'un bâton est plus grand qu'un autre, n'est autre chose que sentir et appercevoir ces sensations telles qu'elles sont. Il est donc évident que ce sont les sensations elles-mêmes qui produisent les jugements, p.148. Alle diese Wahrnehmungen sind „nur rein passive Funktionen des empfindenden Wesens“.

Es ist leicht zu erkennen, wo der „Sophismus“ in dieser Argumentation steckt: beim Übergang von der isolierten Sinneswahrnehmung („geschlossene Tür“, „weißes Band“) zum Vergleich verschiedener Sinneswahrnehmungen („größerer und kleinerer Stock“). Eben dies Beispiel hat Rousseau gewählt, um den Unterschied zwischen Sinnesempfindung und Urteil klarzumachen. „Zwei Gegenstände auf einmal sehen, das heißt nicht etwa ihr Verhältnis sehen oder über ihre Verschiedenheit urteilen; mehrere Gegenstände nebeneinander bemerken heißt nicht sie zählen. Ich kann im gleichen Augenblick die Vorstellung eines großen Stockes und eines kleinen Stockes haben, ohne sie zu vergleichen, ohne zu urteilen, daß der eine kleiner ist als der andere, so wie ich mit einmal meine eine ganze Hand sehen kann, ohne mir der Anzahl der Finger bewußt zu werden.“ Prof. p. 83. Ebenso *Ém.* III, p. 175. Und noch einen anderen, von den Sensualisten geflissentlich übersehenen Unterschied stellt Rousseau heraus: die Sinnesempfindung enthält kein Existenzurteil. Um das Beispiel des Artikels „*Evidence*“ zu nehmen: die Sinneswahrnehmung einer offenen Tür und das Urteil, daß die Tür offen sei, sind artverschiedene Akte. Unser Realitätsbewußtsein folgt also gerade nicht aus der Sinnesempfindung. Selon moi la faculté distinctive de l'être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce mot est. Prof. p. 81. Während der extreme Sensualismus, gerade wenn er wie bei Condillac oder im Artikel „*Evidence*“ sich von materialistischen Konsequenzen freihält, eine auffallende Affinität

* toise, altes französisches Längenmaß = 6 Fuß.

zum Idealismus Berkeleys besitzt (vgl. S. 176), war für Rousseau die Realität der Außenwelt und also die klare Unterscheidung der Sinnesempfindung und des sie verursachenden Gegenstandes Voraussetzung jeder gesunden Philosophie. „Ich begreife also in voller Klarheit, daß meine Sinnesempfindung, die in mir ist, und ihre Ursache oder ihr Gegenstand, der außer mir ist, nicht dasselbe sind.“ Prof. p. 77.

Auf dem Hintergrund dieser Auseinandersetzung mit Helvétius ist also die Erörterung über den Unterschied von Wahrnehmung und Urteil zu sehen, die Rousseau in das „Glaubensbekenntnis“ eingefügt hat und deren Grundsätze auch seine Darstellung der intellektuellen Bildung Emils beherrschen. Rousseaus These ist in dem einen Satz zusammengefaßt: *Appercevoir, c'est sentir; comparer, c'est juger; juger et sentir ne sont pas la même chose*⁴⁰. Es kommt Rousseau bei dieser Unterscheidung auf zweierlei an: erstens auf die Aktivität des urteilenden Subjekts und zweitens auf seine Freiheit. Das zweite hat das erste zur Voraussetzung: nur ein aktives Subjekt kann frei sein. Diese Freiheit im Urteil erklärt erst den Irrtum⁴¹ und setzt die Verantwortlichkeit des Urteilenden. Urteilen ist — hier folgt Rousseau der cartesianischen, ja augustinischen Tradition — ein Willensakt und greift damit in den moralischen Bereich über. Ich kann mein Urteil suspendieren, ich bin gehalten, durch Aufmerksamkeit und Unbefangenheit bei der Beobachtung und durch Vorsicht und Überlegung bei der Beurteilung auch als erkennender Mensch recht zu handeln und lade im Gegenfalle Unrecht auf mich. Von hier aus lassen sich zwei scheinbar widersprechende Tendenzen in Rousseaus Ausführungen über die intellektuelle Bildung als wohl übereinstimmend verstehen. Rousseau sucht nämlich einmal möglichst viele der kognitiven Akte als aktive Urteilsakte zu erweisen, um zu zeigen, wieweit die Macht des aktiven Prinzips in der menschlichen Seele reicht. So beim Zusammenspiel der Sinne⁴², so bei dem allen Wahrnehmungsakten inhärierenden Realitätsbewußtsein, so auch beim Gedächtnis. Für Rousseau ist das Gedächtnis nicht ein bloßes Magazin empfangener Sinnesindrücke, sondern besteht in der Fähigkeit, aus verschiedenen Sinnesindrücken das Gemeinsame herauszuheben und festzuhalten

⁴⁰ Prof. p. 79.

⁴¹ Irren kann nur das Urteil, nicht die Sinnesempfindung. *Ce n'est donc point la sensation qui le trompe, mais le jugement qu'il en porte.* Ém. III, p. 175. Irren kann ich beispielsweise in bezug auf die Größenverhältnisse der zwei gleichzeitig wahrgenommenen Stücke: „Wäre das Urteil über dieses Verhältnis nur eine Sinnesempfindung und käme mir unmittelbar vom Gegenstande, so könnten meine Urteile niemals irren, da es niemals falsch ist, daß ich empfinde, was ich empfinde.“ Prof. p. 87.

⁴² ... si nous étions purement passifs dans l'usage de nos sens, il n'y aurait entre eux aucune communication; il nous serait impossible de connaître que le corps que nous touchons et l'objet que nous voyons sont le même. Ou nous ne sentirions jamais rien hors de nous, ou il y aurait pour nous cinq substances sensibles, dont nous n'aurions nul moyen d'appercevoir l'identité. Prof. p. 89.

und auf diese Weise allgemeine Vorstellungen und Begriffe zu bilden. Darum bildet sich das Gedächtnis nur zusammen mit der Urteilsfähigkeit⁴³.

Zum anderen aber ist Rousseau bemüht, die Erkenntnis Emils so lange und so viel wie möglich in der Sphäre sinnlicher Anschaulichkeit zu halten, wie er denn fortgesetzt gegen die Abstraktionen und Allgemeinbegriffe der Philosophen polemisiert. Wenn die Irrtumsfähigkeit allein am Urteil hängt, dann ist es eine naheliegende pädagogische Folgerung, den Knaben möglichst wenig urteilen und möglichst viel anschauen zu lassen⁴⁴. Dieser uns von Pestalozzi her wohl bekannte Gedanke wird von Rousseau erkenntnistheoretisch im Sinne des von ihm vertretenen Realismus gewandt: „Ich weiß, daß die Wahrheit in den Dingen ist und nicht in meinem Geist, der sie beurteilt: je weniger ich also von dem Meinigen in das Urteil lege, das ich fälle, desto sicherer bin ich, mich der Wahrheit zu nähern.“⁴⁵ Die Folgerung, die Rousseau aus dieser Maxime zieht, ist freilich nur aus der Äquivokation des Wortes *sentir* (sentiment) zu verstehen: «ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la

⁴³ Quoique la mémoire et le raisonnement soient deux facultés essentiellement différentes, cependant l'une ne se développe véritablement qu'avec l'autre. *Ém.* II, p. 76. Daraus folgt Rousseaus Polemik gegen das Auswendiglernen, wobei die Kinder angeblich nur isolierte Worte (analog den isolierten „Bildern“ der Sensation) und keinen Vorstellungszusammenhang behalten. S'ils n'ont pas de vraies idées, ils n'ont pas de véritable mémoire; car je n'appelle pas ainsi celle qui ne retient que des sensations. p. 80. Dazu ist zu vergleichen, was Rousseau *Ém.* III, p. 75 über die „einfachen Vorstellungen“ sagt: les idées simples ne sont que des sensations comparées.

⁴⁴ Puisque toutes nos erreurs viennent de nos jugements, il est clair que, si nous n'avions jamais besoin de juger . . . nous ne serions jamais dans le cas de nous tromper. *Ém.* III, p. 176. La meilleure manière de bien juger est celle qui tend le plus à simplifier nos expériences . . . *ibid.* p. 177.

Vergleiche auch die dort angeführten Beispiele von Fehlurteilen: der von den vorüberziehenden Wolken zuweilen verdeckte Mond scheint sich zu bewegen, der Stock im Wasser scheint gebrochen usw. An diesen Beispielen wird zweierlei deutlich: 1. Rousseau sucht ein durch falsch ausgelegte Wahrnehmung entstandenes Fehlurteil durch andere Wahrnehmungen zu erschüttern — also: er führt den Schüler gerade zur Anschauung zurück. 2. Er versteht das Urteil über das, was wirklich ist, als einen Schluß aus den Sinneswahrnehmungen. Vous me direz qu'il n'y a pas seulement ici des jugements, mais des raisonnements en forme. Il est vrai, mais ne voyez-vous pas que, sitôt que l'esprit est parvenu jusqu'aux idées, tout jugement est un raisonnement? *La conscience de toute sensation est une proposition*, un jugement. Donc, sitôt que l'on compare une sensation à une autre, on raisonne. L'art de juger et l'art de raisonner sont exactement le même. p. 178. Inwiefern Rousseau in dem „Bewußtsein der Sinnesempfindung“ eine Behauptung (proposition) sehen kann, zeigt die vorangehende Erörterung über die einfachen und die zusammengesetzten Sinnesempfindungen (p. 175). Danach ist auch in der einfachen Sinnesempfindung ein „Urteil“ enthalten, denn „man behauptet, daß man empfindet, was man empfindet“. Von dieser Behauptung der Tatsächlichkeit meiner Sinnesempfindungen gehe ich, so meint Rousseau, bei jedem Realitätsurteil aus: insofern bilden sie die Prämisse, das Realitätsurteil den Schluß.

⁴⁵ Prof. p. 91. Hier, in seinem ungebrochenen erkenntnistheoretischen Realismus, liegt denn auch wohl die Grenze jeder kantianischen Deutung seiner Erkenntnistheorie.

raison même.» Denn in diesem Zusammenhang kann *sentiment* nicht viel anderes bedeuten als *sensation*: je mehr ich im Empfangsbereich der Wahrnehmung bleibe, um so objektiver und irrtumsfreier ist meine Wahrnehmung; je mehr ich mit meiner Ratio vergleichend, verknüpfend, folgernd darüber hinaus gehe, desto subjektiver und irrtbarer. Aber gewiß hat Rousseau, verführt durch den Doppelsinn des Wortes *sentir*, hier auch an das „innere Gefühl“ (*sentiment intérieur*) gedacht, welches als Richtschnur und Führer der Vernunft dienen soll (vgl. S. 527 ff.).

So führt von der Analyse unserer sinnlichen Wahrnehmung ein direkter Weg zum Freiheitsproblem und dem moralischen Begriff des „inneren Gefühls“ und Gewissens. Und dies eben scheint mir der tiefere und umfassendere Sinn dieser erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung, die letztlich eine anthropologische war: die These von der „Aktivität“ des menschlichen Erkenntnisvermögens erlaubte es Rousseau, die Überzeugung vom sinnlichen Ursprung unserer Erkenntnis, die er mit den Sensualisten teilte und auf die er wegen seines genetischen Verständnisses des Menschen und wegen seiner Hochschätzung der natürlichen Existenz nicht verzichten konnte, mit der scheinbar entgegengesetzten, der „idealistischen“ These von der Unsinnlichkeit und Unsterblichkeit unserer Seele, ihrem göttlichen Ursprung und ihrer göttlichen Bestimmung zu verbinden. So tiefgehend daher der Wandel ist, den die Vernunft beim Übergang von der Stufe der *existence* zu der der *affection* durchmacht, so sehr in ihrem Gegenstand wie in ihrer Methode die Bildung der moralischen Intelligenz von der der sachlichen sich unterscheidet, einen eigentlichen Bruch bedeutet dies alles nicht, weil die Bildung der Intelligenz von den ersten Sinnesschulungen an auf die Kräftigung ihrer „Aktivität“ und also auf die Freiheit des Menschen hinzielt. Dieser Freiheit dient sie freilich ausschließlich erst auf jener zweiten Stufe, von der wir nun zu handeln haben: als moralische Intelligenz.

6. Die Vernunft bildet im Jugendalter das Gegengewicht zur Leidenschaft, ihre Bildung ist daher nichts anderes als moralische Bildung. Dies ist der Grund, weshalb der Knabe noch keiner (moralischen) Vernunft bedarf: *Connaître le bien et le mal, sentir la raison des devoirs de l'homme, n'est pas l'affaire d'un enfant . . . En effet, à quoi lui servirait la raison à cet âge? Elle est le frein de la force, et l'enfant n'a pas besoin de ce frein.*⁴⁶ Man beachte, wie Rousseau hier *connaître* und *sentir* gleichwertig nebeneinander braucht: die sittliche Erkenntnis ist ebenso moralisches Gefühl wie moralische Kenntnis. Damit ist schon gesagt, daß die Bildung der moralischen Vernunft in engstem Zusammenhang mit der Bildung des Gefühls erfolgt. Und zwar in einem doppelten Sinne und in einem nur dia-

⁴⁶ Ém. II, p. 57.

lektisch zu verstehenden Verhältnis: denn einmal ist die Vernunft der große Widerpart, der „Zügel“ des jetzt aufbrechenden (leidenschaftlichen) Gefühls, zum anderen aber geht sie selbst über in das „innere“ Gefühl, das Gewissen. Von der Bildung der moralischen Intelligenz des Jugendlichen handeln, heißt daher von dem gegenseitigen Verhältnis seiner intellektuellen und seiner emotionalen Bildung sprechen. Denn niemals ist für Rousseau die menschliche Ratio ein isoliertes und isolierbares Vermögen; stets ist sie eingebettet in einen weiteren Seelen- und Lebenszusammenhang; auf der Stufe der *existence* in die Bildung der Sinne und den Umgang mit den Dingen, auf der Stufe der *affection* in die Bildung der Gefühle und den Umgang mit den Menschen. Es ist daher kein Widerspruch, wenn Rousseau das Jugendalter ebensowohl als Alter des Gefühls und der Leidenschaft wie als Alter der Vernunft bezeichnet. Gefühl und Leidenschaft verlangen, sollen sie nicht entarten, des Maßes und der Führung durch die Vernunft: so gilt auch hier das große Gesetz des Bedürfnisses, das die innere Entwicklung beherrscht. Besonders deutlich ist dies an der religiösen Bildung Emils abzulesen. Wenn Rousseau diese bis in das Jugendalter verschiebt, so führt er zwar zunächst — und hier in Übereinstimmung mit mehreren seiner Zeitgenossen, z.B. Crousaz⁴⁷ und Bonnet⁴⁸ — einen rein rationalistischen Grund an: Das Kind könne in einem früheren Alter den geistigen Sinn der religiösen Begriffe noch nicht verstehen⁴⁹. Aber das ist doch nur ein Grund; von dem anderen, wesentlicheren spricht er nicht vor, sondern nach dem „Glaubensbekenntnis“: „Indem wir zum (höchsten) Prinzip der Dinge aufsteigen, haben wir ihn (den Jüngling) der Herrschaft der Sinne entzogen . . . welche neue Macht ist uns damit über unsern Jüngling gegeben! welche neue Mittel, um zu seinem Herzen zu sprechen! Nun erst empfindet er ein wirkliches Interesse, gut zu sein . . .“⁵⁰ Der religiöse Glaube, den Emil annimmt, ist ja ein vernünftiger Glaube und darum geeignet, die Macht der Vernunft in ihm zu stärken, aber er ist zugleich von einem das „Herz“ anrührenden Gefühlsgelalt, und darum fähig, der Leidenschaft Widerstand zu leisten. Meditation und moralische Selbstdisziplin bilden die beiden sich ergänzen-

⁴⁷ Vgl. z. B. Crousaz (192) II, 257 ff. On est toujours un peu anthropomorphe dans l'enfance: on avertit bien les jeunes gens que Dieu est esprit; mais la vérité est que, sous ce mot, ils ne savent encore rien saisir. Schon Dom Cajot hat auf diese Übereinstimmung mit Crousaz hingewiesen. (183) p. 89 f.

⁴⁸ Bonnet hat noch energischer und ironischer sich gegen eine Verfrühung der religiösen Erziehung gewandt: un Esprit infini et tout parfait, éternel, tout puissant, présent partout . . . Quoi donc! un seul de ces attributs suffirait pour absorber le philosophe le plus profond, et vous voulez en faire entrer toute la collection dans la tête d'un enfant! Er verlangt daher, daß man dem Kinde von Gott erst sprechen solle, wenn seine Vernunft eine gewisse Reife erlangt habe. Vgl. (177) p. 313 ff.

⁴⁹ Vgl. Ém. IV, p. 226 ff.

⁵⁰ Ém. IV, p. 287.

den und gegenseitig fordernden Seiten dessen, was im Émile als religiöse Bildung beschrieben wird. Zum ersten heißt es, Emil werde ein „Träumer“⁵¹, er werde „ein Philosoph, ein wahrer Theologe“⁵²; zum zweiten heißt es, nun er Mann werde, setze er seine Ehre darein, „sich unter das Joch der erwachenden Vernunft zu beugen“⁵³. Rousseau begnügt sich auf dieser Stufe nicht mit dem bloßen moralischen Appell, sondern er fordert gerade jetzt das „Raisonnement“, das er einst so verpönt hatte. Denn Emil soll auch jetzt nichts, weder theologische noch moralische Sätze, ungeprüft übernehmen. Seine intellektuell-moralische Bildung ist in erster Linie philosophische Bildung, welche Grund und Recht der moralischen Wertgebiete aufzuzeigen hat: des gesellschaftlichen und politischen Lebens, der Ehe, der Religion; und diese philosophische Bildung Emils ist nicht weniger „pragmatisch“, d. h. auf sein Handeln bezogen, wie die naturwissenschaftliche des Knabenalters. Sie ist „Aufklärung über das gelebte Leben“, anknüpfend an die Lebenserfahrungen Emils, sie begleitend und führend und nur in diesem steten und unlöslichen Zusammenhang mit seinen Lebenserfahrungen zu verstehen. Ich wiederhole die Formel vom Anfang dieses Kapitels: Emils „Bildungsgang“ ist sein „Lebensgang“.

Die Gefühlsbildung

7. Die Gefühlsbildung Emils beginnt erst mit der Pubertät⁵⁴. Rousseau setzt die Parallelität von sexueller Reifung und emotionalem Erwachen als eine nicht weiter zu begründende Tatsache voraus; er deutet diese doppelte Pubertät im Hinblick auf die allgemeine Ergänzungsbedürftigkeit des (erwachsenen) Menschen, die ihn von dem sich selbst genügenden Kinde unterscheidet. Mit der Pubertät, so meint er, tritt der Mensch aus seiner naturgegebenen Einzelexistenz heraus und wird ein geselliges Wesen. « Sitôt que l'homme a besoin d'une compagne, il n'est plus un être isolé, son cœur n'est plus seul. Toutes ses relations avec son espèce, toutes les affections

⁵¹ p. 288 f. Rousseau zitiert hierzu eine Bemerkung von Le Beau („Aventures du Sr C. Le Beau ou voyage curieux et nouveau parmi les sauvages de l'Amérique septentrionale“, 1732), wonach auch die Primitiven, die als Knaben lebhaft und nur zu Bewegungsspielen aufgelegt seien, bei Beginn der Pubertätszeit still und verträumt würden. Das ist in nuce unser heutiges Problem einer Bildungs- und einer Primitivpubertät! Rousseau sieht die beiden nicht im Gegensatz, sondern als gleichartig.

⁵² un contemplatif, un philosophe, un vrai théologien, p. 288.

⁵³ Émile . . . s'honore de se faire homme, et de s'assujettir au joug de la raison naissante . . . Ainsi l'âge de raison n'est pour les uns que l'âge de la licence; pour l'autre il devient l'âge du raisonnement. *ibid.*

⁵⁴ Siehe S. 195; vgl. zu dem Thema der Emotionalität außer dem 8. Kapitel vor allem auch das 13. und 14. Kapitel.

de son âme naissent avec celle-là.»⁵⁵ Allerdings ist dieses Ziel dem Jugendlichen zunächst noch nicht bewußt; das neue Leben kündigt sich vielmehr durch eine allgemeine innere Erregung und Aufgewühltheit, eine scheinbar gegenstandslose Empfindsamkeit an: « Il devient sensible avant de savoir ce qu'il sent. »⁵⁶ Diese gegenstandslose „Sensibilität“ ist zwar die Basis für das sich entwickelnde Gefühlsleben, aber noch nicht dieses selbst; sie ist bloße Gefühlsfähigkeit und als solche angeborenes Naturell.

Rousseau unterscheidet zwei Arten von „sensibilité“: die *sensibilité physique*, d. h. die Feinfühligkeit in bezug auf sinnliche oder Natureindrücke, und die *sensibilité morale*, d. h. die Feinfühligkeit in den menschlichen Beziehungen.

Wenn Rousseau den Begriff der *sensibilité* so weit faßt, daß darunter auch die *sensibilité physique* fällt, welche der Mensch mit den Tieren als empfindenden Wesen gemein hat, so zeigt dies deutlich, daß er die *sensibilité* rein psychologisch versteht, als eine allgemeine menschliche Fähigkeit, die anlagemäßig in den einzelnen Individuen, freilich in recht verschiedener Stärke, vorhanden ist und daher nicht mit „Empfindsamkeit“ im Sinne der romantischen Gefühlsverherrlichung seiner Zeit verwechselt werden darf. Unser Fremdwort „sensibel“ entspricht dieser Bedeutung am ehesten, besser jedenfalls als das vielfach belastete „empfindsam“. Auf diesen Begriff wendet nun Rousseau sein uns bereits von der Erkenntnistheorie her bekanntes Schema von passiven Sinnesempfindungen und aktiven seelisch-geistigen Funktionen an (vgl. S. 397). „Es gibt eine physische und organische Sensibilität, die völlig passiv ist und durch den Anreiz von Lust und Unlust nur die Erhaltung unseres Körpers und unserer Art zum Ziele hat, und es gibt eine andere Sensibilität, die ich die aktive oder seelische (morale) nenne, und die nichts anderes ist als die Fähigkeit, unsere Gefühle (nos affections) Wesen zuzuwenden, die uns fremd sind.“ Dial. II, H. IX, 196. Diese *sensibilité morale* ist ein natürlicher Ausfluß der Selbstliebe, ist ihre „Ausdehnung“ auf die Mitmenschen (vgl. S. 123). „Es ist ganz natürlich, daß wer sich selber liebt, sein Dasein und seine Freuden auszudehnen und durch Verbundenheit (mit andern Menschen) sich das anzueignen sucht, von dem er glaubt, es müsse ein Gut sein.“ *ibid.* Das eigentliche Objekt der *sensibilité (morale)* ist also das Gute, Schöne und Erfreue in unseren menschlichen Beziehungen und nicht das Betrübende und Hassenswerte. Ganz ähnlich wie Rousseau auch sonst in den Dialogues „Selbstliebe“ und „Eigenliebe“ dadurch unterscheidet, daß er der ersten die positiven oder liebenden Gefühle und der zweiten die negativen oder hassenden Gefühle entspringen läßt (vgl. S. 124), setzt er auch hier das positive Gefühlsverhältnis zu den Menschen als ursprünglich und spontan und das negative als sekundär und reaktiv. Zwar vergleicht er die *sensibilité* mit der Anziehungskraft der Körper, welche „bald positiv durch Anziehung, bald negativ durch Abstoßung wirkt, wie ein Magnet durch seine Pole (!)“, aber er korrigiert diese scheinbare Gleichordnung alsbald wieder, wenn er fortfährt: „Die positive oder anziehende Aktion ist das einfache Werk der Natur ... Die negative oder abstoßende ist dagegen ein Zusammengesetztes, von der Reflexion hervorgerufen.“ „Zusammengesetzt“ nämlich aus der naturgegebenen „Expansion“ und der nachträglichen „Reflexion“, welche diese Expansion zum Streben nach Überlegenheit, Herrschaft und Ansehen verbiegt und damit zwangsläufig die enttäuschenden Erfahrungen der Unterlegenheit heraufbeschwört, welche ihrerseits die Gefühle des Neides, der Eifersucht, des Hasses usw. wecken. Mais sítot que cet amour *absolu* dégénère en amour-propre et *comparatif*, il produit la *sensibilité négative*, parce qu'aussitôt qu'on prend l'habitude de se mesurer avec d'autres, et de se transporter hors de soi pour s'assigner la première et meilleure place, il est impossible de ne pas prendre en aversion tout ce qui nous surpasse, tout ce qui, étant quelque chose, nous empêche d'être tout. *L'amour-propre est toujours irrité et*

⁵⁵ *Ém.* IV, p. 184.

⁵⁶ *ibid.* p. 181. On désire sans savoir quoi. *ibid.* p. 190.

mécontent, parce qu'il voudrait que chacun nous préférât à tout et à lui-même, ce qui ne se peut.» p. 196f. So hat die „Eigenliebe“ notwendigerweise das Minderwertigkeitsgefühl (le sentiment d'infériorité) zur Folge, welches der eigentliche Grund der „sensibilité négative“ ist.

Wichtig scheint mir aus diesem Gedankengang vor allem die selbstverständliche Identifizierung der (positiven) *sensibilité* mit der *affection*. Daß Emil „empfindsam“ wird, heißt für Rousseau nichts anderes, als daß er liebefähig und liebebedürftig wird. Eine solche liebende Empfindsamkeit hat Rousseau im übrigen sich selbst zugeschrieben und hat es für eine grausame Ironie des Schicksals gehalten, daß er, „le plus sociable et le plus aimant des humains“⁵⁷, in die radikale Vereinsamung getrieben wurde. Emil soll glücklicher sein: er soll Liebe üben und Liebe empfangen — bis ihm Rousseau, in der Fortsetzung seines Romans, sein eigenes grausames Schicksal zudiktiert! Aber davon ist hier und bei seiner Gefühlsbildung noch nicht die Rede. Diese steht ganz und gar unter dem Vorzeichen einer positiven Beziehung zu den Menschen und führt so geradlinig zur Liebe: zur Menschenliebe wie zur erotischen Liebe.

8. Wir könnten die seelische Sensibilität auch als eine Art von emotionaler „Stimmung“ bezeichnen, welche eben durch das Fehlen bestimmter intentionaler Objekte sich von den Gefühlen und Strebungen (Leidenschaften) unterscheidet⁵⁸. Ihr Objekt erhält sie erst durch die Einbildungskraft. *La source de toutes les passions est la sensibilité, l'imagination détermine leur pente*⁵⁹. Die Vorstellungen, die ein Mensch besitzt, geben seinem Gefühlsleben Art und Richtung, und da er diese Vorstellungen nicht aus sich selber schöpft, sondern von der Gesellschaft und der Erziehung empfängt, ist sein Gefühlsleben nicht nur ein ursprüngliches, sondern auch ein abgeleitetes und gesellschaftliches Phänomen. Es ist hier genauso wie bei der geschlechtlichen Liebe. Nur der blinde Geschlechtstrieb als solcher ist „natürlich“, die auswählende Liebe dagegen „künstlich“ (vgl. S. 305). Aber wie in der Liebe gibt es auch hier ein „Künstliches“, das genau der Richtung und Norm der Natur folgt, und insofern kann Rousseau mit Recht von „natürlichen“ (positiven) und „unnatürlichen“ (negativen) Gefühlen und Leidenschaften sprechen. Die Natürlichkeit der Gefühle auch des hochkultivierten Menschen darzustellen, war ja ein Hauptanliegen der Nouvelle Héloïse⁶⁰; ihr folgt auch die Theorie der Gefühlsbildung im *Émile*.

⁵⁷ *Rêv. I*; R. p. 7.

⁵⁸ Vgl. zu dem Begriff der „Stimmung“ als der Basis des emotionalen Lebens überhaupt Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, 1943².

⁵⁹ *Ém. IV*, p. 189.

⁶⁰ Vgl. sein Urteil über die Nouvelle Héloïse in den „Confessions“: *Il faut, à travers tant de préjugés et de passions factices, savoir bien analyser le cœur humain pour y démêler les vrais sentiments de la nature.* Conf. XI, H. XI, 2.

Wenn nun Rousseau im 4. Buch des *Émile* von der Einbildungskraft und ihrer Bedeutung für die Gefühlsbildung handelt, so nimmt er damit ein Thema wieder auf, das er im 2. Buch schon behandelt hatte, da, wo er von der Unsinnigkeit und Unseligkeit der *prévoyance* spricht⁶¹. Seine dortige Kritik geht ja weit über das hinaus, was man traditionellerweise gegen den Widersinn des Sorgens einwandte; sie betrifft die maß- und grenzenlose Ausdehnung unserer Existenz durch die Einbildungskraft überhaupt⁶². „Jeder dehnt sein Dasein sozusagen über die ganze Erde aus und wird auf dieser ganzen großen Oberfläche empfindlich. Ist es erstaunlich, daß sich damit unsere Leiden um all die Stellen vervielfachen, wo man uns verletzen kann?“⁶³ „Weite“ bedeutet also nach Rousseau Künstlichkeit der Existenz und vermehrt unsere Leiden, „Enge“ bedeutet Natürlichkeit und sichert unser Glück: „O Mensch, ziehe deine Existenz in dir zusammen und du wirst nicht mehr elend sein!“⁶⁴

Gewiß denkt Rousseau dabei vor allem an Machtgier, Geltungsbedürfnis und Besitzstreben des tätigen Menschen, aber mit gleichem Recht können, ja müssen wir seine Analyse auch auf die persönlichen Gefühlsbeziehungen der Menschen anwenden; gerade für sie gilt doch der Satz, daß unser Dasein um so verletzlicher ist, je „ausgedehnter“ es ist. Daß es im fremden Ich nun ebenso getroffen werden kann wie im eigenen, das macht das Glück der Liebenden so „zerbrechlich“ und vergänglich⁶⁵ und schafft ihnen mehr Leid als dem in sich befangenen, lieblosen Egoisten. Eben diese Leiden (und Freuden), die nicht unmittelbar im Ich selbst ihren Ursprung haben, sondern im Schicksal anderer Menschen, an denen unser Herz hängt, sind — wie die Liebe selbst — nach Rousseaus Behauptung bloß eingebilddete Leiden und Freuden⁶⁶. Damit scheint die Parallelität seiner Kritik der Einbildungskraft im 2. Buch und seiner Theorie der Gefühlsbildung im 4. Buch vollkommen und die *affection* wäre insgesamt nichts anderes als eine solche Ausweitung des Ich ins Imaginäre. Die Konsequenz wäre, mit den stoischen

⁶¹ Vgl. *Ém.* II, p. 45—52.

⁶² So sehr Rousseau sich in seiner Kritik der *prévoyance* in den Gedankengängen Montaignes bewegt — was ihm schon Dom Cajot vorgehalten hat (183) p. 119 ff., und was Rousseau, wie die Zitate der Bemerkungen beweisen, nicht leugnete —, so original ist er in der Ausweitung dieser Kritik auf die Unwirklichkeit unserer gesellschaftlichen Existenz überhaupt.

⁶³ *ibid.* p. 49.

⁶⁴ p. 50.

⁶⁵ Von der „Zerbrechlichkeit“ dieses Glückes spricht Rousseau daher folgerichtigerweise zu Anfang und zum Abschluß von Emils Erziehung zur Liebe: zu Beginn des 4. Buches (*Ém.* IV, p. 191, vgl. S. 261) und in der Rede des Erziehers im 5. Buch (vgl. S. 318 f.).

⁶⁶ „Sieht man von der Kraft, der Gesundheit und dem guten Gewissen ab, so beruhen alle Güter dieses Lebens auf bloßer Meinung; sieht man von den körperlichen Schmerzen und den Gewissensqualen ab, so sind alle unsere Leiden bloße Einbildung.“ *Ém.* II, p. 47.

Worten des jungen Goethe: „Sei gefühllos, denn ein leichtbewegtes Herz ist ein elendes Gut auf der schwankenden Erde.“⁶⁷ «O Julie! que c'est un fatal présent du ciel qu'une âme sensible!» klagt Saint-Preux⁶⁸. Aber dieser Klage über das Leiden der empfindsamen Seele hält doch der Stolz auf ihren inneren Reichtum die Waage: „Ja, meine süße Freundin“, schreibt derselbe Saint-Preux, „trotz der Trennung, der Entbehrung, der Ängste, ja trotz der Verzweiflung, birgt das Feuer, mit dem zwei Herzen sich füreinander verzehren, in sich eine Seligkeit, von der die ruhigen Seelen nichts ahnen. Es ist dies eins der Wunder, von denen die Liebe voll ist, daß sie uns selbst noch das Leiden genießen läßt, derart, daß wir einen Zustand der Gleichgültigkeit und des Vergessens, der uns jedes Gefühl unserer Leiden nähme, als das furchtbarste Unglück ansehen müssen. Beklagen wir daher unser Unglück, Julie, aber beneiden wir niemanden. Vielleicht gibt es, alles in allem genommen, kein Dasein, das dem unsrigen vorzuziehen wäre, und wie die Gottheit all ihr Glück aus sich selber zieht, so finden die Herzen, die ein himmlisches Feuer durchglüht, in ihren eigenen Gefühlen eine Art von reiner und köstlicher Daseinsfreude, die vom Schicksal und der übrigen Welt unabhängig ist.“⁶⁹ «... une sorte de jouissance pure et délicieuse, indépendante de la fortune et du reste de l'univers»: man sieht, wie Rousseau aus dem Gefühlsüberschwang selbst, der scheinbar das Ich entäußert und fremden Mächten ausliefert, eine Autarkie des Glückes zu entwickeln sucht, ganz ähnlich wie in seiner Lehre vom Daseinsgenuß (vgl. S. 260f.). Sogar der Vergleich mit der sich selbst genügenden Gottheit kehrt hier wieder. Abhängigkeit und Unabhängigkeit, Entäußerung und Verinnerlichung, Ausweitung und Konzentration, Unseligkeit und Seligkeit unseres Daseins: jeweils beides gilt also für das Gefühlserleben, das die Nouvelle Héloïse beschreibt. Auf dem Hintergrund dieser dialektischen Auffassung der *sensibilité* haben wir auch die Theorie der Gefühlsbildung zu sehen, die der Émile bietet. Wie auch sonst nutzt Rousseau im Émile die „Lehre“ der Nouvelle Héloïse, hier um aus den beiden Extremen, zwischen denen er sich dort bewegt, einen mittleren Weg zu entwickeln, dessen betonte Nüchternheit uns freilich nicht über den Ernst der Problematik hinwegtäuschen darf, die nach Rousseaus Überzeugung jeder Gefühlsbildung anhaftet. Denn nicht nur in der Nouvelle

⁶⁷ Ode an Behrisch.

⁶⁸ „O Julie, was für eine verhängnisvolle Gabe des Himmels ist eine empfindsamen Seele! Wer sie empfangen hat, muß darauf gefaßt sein, nichts als Qual und Schmerzen auf dieser Erde zu erleben... Er allein reicht hin, sich selbst unglücklich zu machen, unbedacht, wie er sich dem göttlichen Zauber des Guten und Schönen hingibt, während ihn die drückenden Ketten in der Schmach festhalten. Er verlangt nach der höchsten Seligkeit und denkt nicht daran, daß er Mensch ist; sein Herz und seine Vernunft liegen unablässig im Streite, und seine grenzenlosen Wünsche bereiten ihm endlose Entbehrungen.“ N.H. I, XXVI; M. II, 95 f.

⁶⁹ N.H. II, XVI; M. II, 328.

Héloïse, auch im Émile haben wir es mit einem jungen Menschen zu tun, der voll inneren Feuers ist⁷⁰ und an diesem Feuer sich innerlich verzehren könnte, wie es Saint-Preux und Julie tun. Gefühlsbildung heißt ja nicht nur das Gefühl leiten, sondern auch es wecken und gleicht daher einem Spiel mit dem Feuer, dem „Feuer“ der Leidenschaft. Der „mittlere“ Weg, den Rousseau seinen Zögling führen möchte, ist in Wahrheit ein Weg über einen Vulkan!

9. Das Gefühlsleben wecken, das also ist die eigentliche Aufgabe der Einbildungskraft. Sie erst aktualisiert die latente Gefühlsfähigkeit des Pubertierenden, sie erst verschärft und verdichtet seine vage Gestimmtheit zu leidenschaftlicher Gefühlserregung und zur Bewährung im Leben. Wie das in bezug auf die geschlechtliche Liebe vor sich geht, haben wir früher gezeigt (vgl. S. 316f.); wie es in bezug auf die allgemeine Menschenliebe geschieht, werden wir im folgenden darstellen. Hier möchte ich nur auf zwei allgemeine Wesensmerkmale dieser Gefühlsbildung hinweisen, welche sich scheinbar widersprechen, in Wirklichkeit ergänzen: daß die Gefühlsbildung ausgerichtet ist auf wirkliche, nicht auf geträumte und erdichtete menschliche Beziehungen und also zu echter menschlicher Bindung führen solle — das ist ihr Realismus; und daß sie doch die reale Gegenwart zugunsten bloßer Vorstellungsbilder ausschaltet — das ist ihr Irrealismus.

Was das erste anbelangt, so frappiert der Unterschied zu Rousseaus eigenem Gefühlsleben. Ihn freilich hatte eine übersteigerte Einbildungskraft von früher Kindheit an in ein Zauberland idealer Gestalten gelockt und ihm so den Zugang zur Welt der Menschen versperrt, und noch dem reifen Mann diente sie als bequemer Ersatz für wirkliches Leben⁷¹. Eine solche weltflüchtige Einbildungskraft hat allerdings in Emils Erziehung keinen Platz. Denn Emil soll kein Dichter werden; und ist er als Jüngling ein „Träumer“,

⁷⁰ Man beachte, wie oft im Verlauf des 4. Buches das Wort *feu* — und stets im lobenden Sinne! — erscheint.

⁷¹ Von seiner frühen Romanlektüre berichtet Rousseau gleich zu Anfang der *Confessions*, um daraus den Schluß zu ziehen: *Je n'avais aucune idée des choses, que tous les sentiments m'étaient déjà connus. Je n'avais rien conçu, j'avais tout senti. Ces émotions confuses . . . me donnèrent de la vie humaine des nations bizarres et romanesques, dont l'expérience et la réflexion n'ont jamais bien pu me guérir. Conf. I; H. VIII, p. 3. Cet amour des objets imaginaires et cette facilité de m'en occuper achevèrent de me dégoûter de tout ce qui m'entourait, et déterminaient ce goût pour la solitude qui m'est toujours resté depuis ce temps-là. On verra plus d'une fois dans la suite les bizarres effets de cette disposition si misanthrope et si sombre en apparence, mais qui vient en effet d'un cœur trop affectueux, trop aimant, trop tendre, qui, faute d'en trouver d'existants qui lui ressemblent, est forcé de s'alimenter de fictions. ibid. p. 27. Vgl. zur Einbildungskraft als Ersatz für das nicht gelebte Leben vor allem die bekannte Beschreibung vom Ursprung der Nouvelle Héloïse aus seinen erotischen Träumereien in der *Ermitage*, *Conf. IX; H. VIII, p. 305—306.**

so nur, um sich als Mann desto inniger an die Menschen anzuschließen. Seine Menschenliebe soll nicht blind sein, sondern sehend, nicht die eines Idealisten, sondern die eines Realisten. Dazu soll ihm u. a. seine historische Bildung dienen, welche daher gerade nicht irgendeinen jugendlichen Enthusiasmus entzünden soll. Denn obwohl Rousseau dabei seinen geliebten Plutarch zugrunde legt, der sein eigenes Herz von früh an entflammt hatte, ist doch an keiner Stelle auch nur von einer möglichen Begeisterung Emils für die großen Gestalten und Taten der Geschichte die Rede, sondern nur von dem zu erwartenden Befremden, ja von Abscheu und Widerwillen⁷². Wie weit sind wir hier von jener romantischen Geschichtsbegeisterung entfernt, wie sie uns schon in Jean Pauls „Levana“⁷³ entgegentritt. Man möchte einwenden, seine geschichtliche Bildung solle Emil ja gerade gegen die Leidenschaften einnehmen⁷⁴; gewiß, aber sie soll andererseits als Menschenkunde (*cours de philosophie pratique*) ihn für die Menschen einnehmen⁷⁵. Auf die *bien-faisance* zielt sie nicht weniger als die Erweckung des Mitgefühls. Daß Gefühl und Kenntnis, sein warmes Herz, das ihn zu seinen Brüdern hinzieht, und sein kritisches Urteil, das ihre Schwächen und Torheiten bloßlegt, zusammen wirken, das erst schafft eine realistische Menschenliebe, welche allein wahrhaften Nutzen stiften kann. Die Gefühlsbildung Emils vollzieht sich also nicht in einem abgeschlossenen Raum reiner Emotionalität, sondern in steter Verbindung mit seiner Vernunftbildung; realistisch ist sie dadurch und in dem Maße, als sie rationalistisch ist.

Aber diesem realistischen Zug in Emils Gefühlsbildung steht andererseits die Tatsache entgegen, daß sich seine Bildung in der Jugendzeit zunächst im Bereich purer Vorstellungen bewegt. Mit den Dingen, denen Emils Interesse bisher galt, stand er in unmittelbarer Berührung, ohne daß Worte, Bücher oder Bilder sich zwischen ihn und die Welt schoben, mit den Men-

⁷² Émile ne se reconnaîtra guère dans les étranges objets qui frapperont ses regards durant ses nouvelles études. *Ém.* IV, p. 214. ... bientôt à sa première surprise succéderont des mouvements de honte et de dédain pour son espèce. *ibid.* p. 212.

⁷³ Im Zusammenhang mit der sittlichen Bildung und in Beziehung auf die Erweckung des jugendlichen Idealismus: „Erfüllt nur den Knaben mit der verklärten Heldenwelt, mit liebend ausgemalten Großmenschen der verschiedensten Art: so wird sein angeborenes nie erst zu erwerbendes Ideal ... rege und munter werden.“ *Levana*, § 108, 4. Aufl. 1861, p. 354.

⁷⁴ Seine geschichtliche Bildung soll „im voraus die Illusion der Leidenschaften beseitigen, ehe diese erwachen.“ p. 214.

⁷⁵ Ganz unromantisch und ganz im Sinne Rousseaus schreibt Herbart: In der Geschichte „soll der Jüngling immer weniger Menschen als vielmehr Menschheit dargestellt erblicken. Daß es ein und dieselbe Natur sei, die durch so viele Verwandlungen laufe, soll ihm gelten als ein Aufschluß über seine eigene Person. Bewegt von der furchtbaren Möglichkeit des Irrtums und der Verderbnis — selbst noch rein und voll Kraft und ausgerüstet mit dem, was sicher ist im menschlichen Denken ... so ist er fähig und reif zur Teilnahme an dem Gang der Menschheit, sich frei und fest zu entschließen.“ Diktat zur Pädagogik, *Päd.Schr.*I, 173.

schen dagegen, denen jetzt sein Herz und sein Geist gehört, soll er auf lange Zeit fast nur durch die Vermittlung von Erzählungen und Büchern in Beziehung treten (vgl. S.199). Begründet ist dieser didaktische Umweg in der Weltkunde zunächst darin, daß die direkte Menschenerfahrung, weil sie auch Erfahrung menschlicher Bosheit in sich schlösse, eine zu harte Schule für den Heranwachsenden wäre. Wir müssen hier aber noch von einem zweiten, tiefer liegenden Grunde sprechen, der im Wesen der Emotionalität selbst liegt. Damit nämlich ein Gegenstand der realen Umwelt zum Objekt einer Gefühlsbewegung werden kann, muß er eine eigentümliche Verwandlung durchmachen, eine Umkehrung ins Subjektive, so daß er gleichsam ein Teil des fühlenden Ich selber wird. Diese Umwandlung von distanzierter Gegenständlichkeit zu existentieller Nähe und Bedeutsamkeit hatte Rousseau offenbar im Sinn, als er die Gefühlsbildung an das Erwachen der Einbildungskraft koppelte. Die reine, objektive Gegenständlichkeit ist gefühlsindifferent; nur wenn die Wirklichkeit von der Einbildungskraft ins Un- und Überwirkliche erhoben wird, wird sie gefühls-geladen. Sollen also die wirklichen Dinge und Menschen unser Herz rühren, so muß die Einbildungskraft über sie ihren Zauber breiten: sie erst gibt ihnen jene Größe und Macht, die unsere Liebe und unsern Haß, unser Entzücken und unser Entsetzen erwecken. Es bedarf dazu freilich eines gewissen Abstandes. Daher kommt es, daß das allzu Nahe, Vertraute und Alltägliche uns relativ kalt läßt — wir sagen: Gewohnheit stumpft ab⁷⁶ —; daher sind die beiden Daseinsmodi, in denen die Welt zur Vorstellung verblaßt und uns ferne rückt: Erinnerung und Erwartung, die bevorzugten Medien für das Gefühlsleben und also auch für die Gefühlsbildung des Jugendlichen.

Ich darf zur Erläuterung dieses von Rousseau nur angedeuteten (allerdings in seiner Theorie der Liebe weiter ausgeführten) Gedankens auf zwei neuere Philosophen verweisen, die die innere Verbindung von Gefühl und Einbildungskraft genau in diesem Sinn gesehen haben: M. Palagy und J.-P. Sartre. Palagy unterscheidet von der „direkten“ Phantasie, die unser Bewußtsein an das Gegenwärtige bindet und uns zum Handeln befähigt, die „inverse“ Phantasie, durch welche unser Bewußtsein der Gegenwart „entrisen“ und zum „Fremdling in der realen Umgebung“ werde. (Wahrnehmungslehre, 1925, p.80ff.). So wie die „direkte Phantasie aus dem Bewegungsbewußtsein, den ‚virtuellen‘ Bewegungen, und dem Empfindungsbewußtsein sich entwickelt, so wächst die inverse aus dem Gefühlsleben empor“ (Naturphilos. Vorlesungen, 1924², p.35) und bildet damit die große Gegenbewegung gegen das bewußte und willentliche Realitätsbewußtsein. „Es ist eins der größten Rätsel unseres Lebensprozesses, wieso sich Gefühle mit Einbildungen verbinden und eine Phantasiewelt ausgestalten können, die unsern Geist aus den sinnlichen Fesseln der Umgebung zu befreien vermag“ (Wahrnehmungslehre,

⁷⁶ En toute chose, l'habitude tue l'imagination ... et voilà la raison de l'axiome « ab assuetis non fit passio », car *ce n'est qu'au feu de l'imagination que les passions s'allument*. Ém.II, p. 105. Ähnlich in bezug auf das Mitleid, das durch häufige Begegnung mit dem Leiden anderer Menschen abgestumpft wird, wie das Beispiel der Priester und Ärzte beweise. Ém.IV, p. 201.

p. 83). Von ganz anderen philosophischen Voraussetzungen aus hat J.-P. Sartre in seinem (noch vorexistentialistischen) Buche „L'imaginaire“ die Einbildungskraft als *nihilisation* der Realität gekennzeichnet. Vorstellung und Wahrnehmung schließen sich, so behauptet Sartre, wesentlich aus. « Le réel et l'imaginaire, par essence, ne peuvent coexister. Il s'agit de deux types d'objets, de sentiments et de conduits entièrement irréductibles. » p. 188. Für die Vorstellungsbilder nun ist nach Sartre kennzeichnend ihre „affektive Struktur“; ein Vorstellungsbild ist nicht einfach die begriffliche, sondern vor allem die emotionale Essenz der Realerlebnisse. Eben darum vermag es nicht nur ein Gefühlserlebnis auszulösen, sondern ist selbst wesentlich gefühlsdurchtränkt.

10. Wenn unsere Analyse der Gefühlsbildung stimmt, dann muß sie sich auch am Gegenfalle bewahrheiten, nämlich der Gefühlsauflösung: in dem Maße, in dem eine Vorstellung der Wirklichkeit, ein Erinnerungsbild der Gegenwart weicht, muß das dieser Vorstellung zugeordnete Gefühl nachlassen. Einen solchen Fall schildert Rousseau in der *Nouvelle Héloïse*. Es handelt sich um den Versuch des Herrn von Wolmar, Saint-Preux von seiner unglücklichen Liebe zu heilen, bzw. diese Liebe in Freundschaft umzuwandeln. Diese Wandlung seines Gefühls, so meint Wolmar, müsse sich mit Notwendigkeit aus der Veränderung seines Objekts ergeben: Saint-Preux liebt in Wahrheit nicht die jetzige, sondern die frühere Julie, nicht die Frau v. Wolmar und Mutter ihrer Kinder, sondern die junge Julie d'Étange. Es kommt also nur darauf an, ihn aus seinem Leben in der Vergangenheit herauszureißen und in die Wirklichkeit der Gegenwart zu stellen⁷⁷.

Wolmar lädt bekanntlich Saint-Preux nach Clarens ein, ja er läßt alsbald dort die Liebenden miteinander allein. In einem Briefe an Claire gibt er eine psychologische Erklärung für sein zunächst so befremdliches Verhalten (vgl. IV, XIV). « Ce n'est pas de Julie de Wolmar qu'il est amoureux, c'est de Julie d'Étange . . . il aime dans le temps passé; voilà le mot d'énigme: ôtez-lui la mémoire, il n'aura plus d'amour » (M. III, p. 272). Der Umgang mit der gealterten und gewandelten Julie, der Frau und Mutter, wird „andere Vorstellungen an die Stelle derer setzen, die ihm so teuer sind“. p. 273. „Ich will ihn zwingen, anstelle seiner Geliebten stets die Gattin eines Ehrenmannes und die Mutter meiner Kinder zu sehen; so lösche ich ein Bild durch das andere aus und überdecke die Vergangenheit durch die Gegenwart.“ p. 274.

Ob Wolmar seiner „Methode“ oder der Tugend seiner Frau zu danken hat, daß deren Liebe zur Freundschaft sich abkühlt, wollen wir dahingestellt sein lassen. Wohl aber möchte ich noch auf eine Szene hinweisen, in der „die Methode des Herrn von Wolmar“ ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hat. (Gilson hat sie in seinem Aufsatz merkwürdigerweise nicht erwähnt.) Es ist der Kuß, den Julie auf Geheiß ihres Gatten Saint-Preux im Wäldchen von Clarens gibt, demselben Wäldchen, in dem dieser einst den verhängnisvollen ersten Kuß von ihr empfangen hatte und das sie seitdem als einen „gefährlichen Ort“ ängstlich mied. „Gift habe ich von deinen Lippen getrunken; es setzt mein Blut in Gärung und Feuer“, so hatte er damals von diesem Erlebnis geschrieben (N. H. I, XIV; M. II, 55). „O unvergängliche Erinnerung dieses Augenblicks voll Illusion, voll Rausch und Entzückung, niemals, niemals wird dein Eindruck in meiner Seele ausgelöscht werden.“ Ihn dennoch auszulöschen, das nun ist Wolmars Absicht. So führt er die beiden an diesen Platz, so spricht er, der sonst so Schweigsame, ihnen gerade hier von sich selbst: seinem Schicksal, seinem Charakter, seiner Liebe zu Julie, seinem Vertrauen in Saint-Preux. „Meine Kinder . . . wagt zu sein, was ihr seid (soyez ce que vous êtes),

⁷⁷ Ich folge hier der geistvollen Deutung von Gilson (77) p. 287 ff.

und wir werden alle zufrieden sein. Die Gefahr besteht nur in der Meinung: habt keine Angst und ihr habt nichts zu fürchten; denkt nur an die Gegenwart und ich stehe euch für die Zukunft.“ N.H. IV, XII; M. III, 256. Julie fährt in ihrer Schilderung an ihre Freundin fort: „Er stand auf und küßte uns und verlangte, daß auch wir uns küßten; o Claire, an diesem Ort, an diesem Ort, wo einst . . . ! Ich wagte keine Einwendungen zu erheben, ach, ich hätte auch sehr unrecht daran getan! Denn dieser Kuß hatte auch nicht die geringste Ähnlichkeit mit dem, der mir einst dieses Wäldchen zu einem so gefährlichen Ort gemacht hat. Fast mit Wehmut beglückwünschte ich mich deshalb; ich erkannte, daß mein Herz sich noch viel tiefer gewandelt hatte, als ich es bisher zu glauben gewagt hätte. Als wir auf dem Heimweg aus dem Wäldchen herauskamen, faßte mich mein Mann bei der Hand, deutete zurück und sagte lachend: Julie, nun brauchst du diesen Ort nicht mehr zu fürchten: wir haben ihn soeben entweiht!“ p. 257.

„Profanierung“: das ist das Mittel der Gefühlsauflösung wie „Verzauberung“ das der Gefühlsbildung. Hier wie dort entscheidet die Vorstellung: ob die Phantasie dazwischen- oder ob sie zurücktritt.

Die soziale Erziehung

11. Die soziale Erziehung Emils verläuft, genau wie die intellektuelle, in zwei wohl voneinander unterschiedenen Phasen: bis zur Pubertät sachlich-nüchtern, als Begrenzung seiner natürlichen Selbstliebe und als erste Einordnung in die gesellschaftlichen Beziehungen und Abhängigkeiten, nach der Pubertät als gefühlvolle Anteilnahme am Los der Mitmenschen und als sittliche Verantwortung für ihr Wohl. Die erste Phase steht unter dem Prinzip der „negativen Moral“ (vgl. S. 230) und gipfelt in der Tugend der Rechtlichkeit; die zweite Phase steht unter dem Prinzip der „positiven Moral“ und gipfelt in der Tugend der Menschlichkeit.

Die weitverbreitete Anschauung, die soziale Erziehung Emils beginne erst im Jünglingsalter, ist ein offensichtliches Mißverständnis, beruhend auf einem allzu äußerlichen Verständnis seiner „Isolierung“ im Kindesalter. Auch als Kind kommt Emil mit Menschen zusammen und soll zu ihnen ein rechtes Verhältnis gewinnen. Freilich deutet Rousseau diese soziale Erziehung auf der Stufe der *existence* nur an wenigen Beispielen an — aber eben damit veranschaulicht er zugleich jene Methode exemplarischen Lernens, auf die wir schon zu Anfang dieses Kapitels hingewiesen haben und die gerade hier von Rousseau in besonders gelungener Weise dargestellt wird. Es sind vor allem zwei solche exemplarische Fälle, an denen Rousseau zeigt, in welcher Weise Emil ein inneres Verständnis für das gesellschaftlich-rechtliche Zusammenleben gewinnen soll: Eigentum und Arbeitsteilung.

Bekannt ist die Szene mit dem Gärtner Robert im 2. Buch: Emil hat auf einem Stück Land, auf dem der Gärtner kostbaren Melonensamen gesät hatte, Bohnen gepflanzt und ist nun außer sich, als er sein Bohnenbeet von ihm zerstört sieht. An diesem Erlebnis macht Emil zwei Grunderfahrungen,

die Rousseau miteinander verknüpft: in der Erfahrung des Besitzrechtes die Erfahrung von Recht und Unrecht überhaupt. Eine wirkliche Erfahrung von Recht und Unrecht, behauptet Rousseau, gewinnen wir zunächst da, wo wir selbst betroffen sind, und erst davon abgeleitet in bezug auf andere. „Unsere ersten Pflichten gelten uns; unsere ursprünglichen Gefühle konzentrieren sich in uns selbst; alle unsere natürlichen Strebungen beziehen sich zunächst auf unsere eigene Erhaltung und auf unser eigenes Wohlbefinden. Darum entspringt unser erstes Gefühl für Gerechtigkeit nicht dem Recht, das wir schulden, sondern dem, das man uns schuldet, und es gehört auch dies zu den Widersinnigkeiten unserer gewöhnlichen Erziehung, daß man den Kindern zunächst von ihren Pflichten und niemals von ihren Rechten spricht.“⁷⁸ Das mag uns zunächst nur als eine kinderpsychologische Einsicht gelten. Rousseau kommt auf diese kindliche „Urerfahrung“ des Unrechts auch sonst zu sprechen, so beim Wutgeschrei eines von seiner Amme geschlagenen Säuglings⁷⁹ und bei seinem eigenen Erlebnis im Pfarrhause von Bossey⁸⁰. Bei diesem Erlebnis nun im älteren Knabenalter — Rousseau war damals 12 Jahre alt — weitete sich die Empörung über das erlittene Unrecht zu einer Empörung über das Unrecht auf der Welt schlechthin. „Dieses erste Gefühl von Vergewaltigung und Unrecht hat sich meiner Seele so tief eingepägt, daß alle damit zusammenhängenden Vorstellungen jene erste Erregung in mir wieder aufleben lassen, und es hat in sich selbst einen solchen Bestand gewonnen und sich derart von jedem persönlichen Interesse losgelöst, daß mein Herz beim Anblick oder beim Bericht einer ungerechten Tat in solche Erregung gerät . . . als sei sie mir selbst zugefügt.“⁸¹ Hier wird deutlich, wieso das Gefühl erlittenen Unrechts wirklich ein sittliches Gefühl sein oder werden kann. Entsprechend hätten wir auch das kindliche Bewußtsein vom eignen Recht und das entschiedene Geltendmachen dieses Rechtes nicht einfach als Selbstsucht, sondern als ein echtes Gefühl für Gerechtigkeit zu werten, das, so ichbefangen es zunächst sein mag, fähig ist, sich zu einem allgemeinen Rechtsbewußtsein zu entwickeln.

Nun hat aber diese Zurückführung des Rechtsbewußtseins auf die natürliche Selbstliebe für Rousseau sehr viel mehr als kinderpsychologische Bedeutung; er glaubt vielmehr — wie die anfangs zitierten Sätze zeigen —

⁷⁸ Ém. II, p. 65.

⁷⁹ „Der Unglückliche erstickte vor Wut, er hatte den Atem verloren; ich sah ihn rot anlaufen. Einen Augenblick später ertönte sein durchdringendes Geschrei: alles von Schmerz, Wut, Verzweiflung, dessen dieses Alter fähig ist, kam darin zum Ausdruck . . . Hätte ich je daran gezweifelt, daß das Gefühl für Recht und Unrecht dem menschlichen Herzen angeboren ist, so hätte mich dieses Erlebnis allein davon überzeugt. Ém. I, p. 34.

⁸⁰ Vgl. Conf. I; H. VIII, 11f. Ganz ähnlich in bezug auf Emil: *Ce jeune cœur se soulève; le premier sentiment de l'injustice y vient verser sa triste amertume* (p. 66).

⁸¹ Conf. I; H. VIII, p. 12.

daß hier die Wurzeln des Rechtsbewußtseins überhaupt liegen. Dieses ist damit als Naturrecht verstanden; aus dem naturgegebenen Anspruch eines jeden Wesens auf Selbsterhaltung und Wohlsein leiten sich die beiden für Rousseau wichtigsten Rechtsgrundsätze ab, denen daher auch der Gesellschaftsvertrag genüge leisten soll: der Anspruch auf Freiheit und der Anspruch auf Eigentum⁸². Von diesen beiden Fundamentalrechten, meint Rousseau, könne der Knabe nur von dem zweiten eine Erfahrung und ein rechtes Verständnis gewinnen, weil es die Beziehung zu Dingen betreffe und nur indirekt das Verhältnis zu anderen Menschen, während die Freiheit sich auf das unmittelbare Miteinanderleben von Mensch zu Mensch bezieht und die Erfahrung persönlicher Abhängigkeit zur Voraussetzung hat, eine Erfahrung, die Emil auf dieser Stufe noch nicht gemacht hat und nicht machen soll.

Das Eigentumsrecht in seinem Wesen verstehen, heißt für Rousseau, es in seinem Ursprung verstehen. Emil aber soll von diesem Ursprung nicht durch die Erzählung und Erklärung seines Lehrers, sondern durch seine eigene Erfahrung einen Begriff bekommen, soll ihn handelnd und leidend nacherleben. Die Situation, die der Erzieher dafür wählt, muß also der Ursprungssituation möglichst ähnlich sein, was verhältnismäßig leicht zu bewerkstelligen ist, weil — jedenfalls für Rousseau — dieser Ursprung ein einfacher und anschaulicher Vorgang ist: die Inbesitznahme eines freien Landes auf Grund von seiner Bearbeitung (*le droit de premier occupant par le travail*)⁸³.

Allein diese Erklärung des Eigentums erhellt in den Augen Rousseaus dessen inneres Recht. Denn weder die einfache Inbesitznahme einer Sache durch den Stärkeren — man denke an das Beispiel der Trommel in der „Nouvelle Héloïse“ (S. 374) — noch gar die konventionelle Zueignung durch Erwachsene — das Geschenk — schafft eine innere Verbindung zwischen Person und Sache. Auf diese Verbindung aber kommt es Rousseau an. Dadurch, daß der Knabe mit seinem Erzieher-Gefährten zusammen das Stück Land bebaut und bepflanzt und lebhaften Anteil nimmt an dem Gedeihen seiner Pflanzung, versteht er erst, was das heißt: „Es gehört Dir.“ „Indem ich ihm dieses Wort „gehören“ erkläre, mache ich ihm begreiflich, daß er in dies Land seine Zeit, seine Arbeit, seine Mühe, kurzum seine Person hineinsteckt hat; daß in diesem Lande etwas von ihm selber steckt, was er gegen jeden, wer es auch sei, zurückfordern könne, so wie er seinen Arm aus der

⁸² Das Problem, das der Gesellschaftsvertrag lösen soll, definiert Rousseau wie folgt: *Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé ... C. S. I, VI („Du pacte social“); Vaugh. II, 32.*

⁸³ *Ém. II, p. 67.*

Hand eines anderen Mannes zurückziehen kann, der ihn gegen seinen Willen zurückhalten möchte.“⁸⁴

Diese Erklärung des Eigentumsrechtes ist nun nicht etwa von Rousseau als kindertümliche Simplifizierung gemeint, sondern gibt genau den naturrechtlichen Begriff des Eigentums wieder, wie er sich übrigens auch bei Locke findet, dem Rousseau hier offensichtlich folgt⁸⁵. Aber dies ist doch nur die eine Seite der Lehre, die der Knabe Emil hier erhält; die andere, noch wichtigere, folgt aus dem Zusammenstoß mit dem Rechtsanspruch des Gärtners Robert. Dieser Zusammenstoß wäre ziemlich sinnlos, wenn es dabei nur um die Frage ginge, wer der frühere, wer also wirklich der erste und rechtmäßige Besitzer des Landes ist. Was Emil aus dem Zusammenstoß lernen soll, ist vielmehr die harte Tatsache, daß jedes Eigentumsrecht die Abgrenzung gegen die Ansprüche und Rechte anderer einschließt, also, wenn auch über die Dinge, mich meinen Mitmenschen konfrontiert. Um diese Konfrontierung und Abgrenzung geht es. Hatte ihm der Erzieher vorher gesagt, er könne seinen Anspruch auf dieses Land gegen jedermann so aufrechterhalten wie den Anspruch auf ein Glied seines Körpers, so sieht Emil auf einmal diesen Grundsatz gegen sich selbst gekehrt. „Niemand rührt an den Garten seines Nachbarn“, sagt ihm der Gärtner; „jeder respektiert die Arbeit der anderen, damit auch die seinige gesichert sei.“⁸⁶ M. a. W. Eigentum ist ein wechselseitiges Rechtsverhältnis und hat überhaupt nur Sinn als gegenseitige Anerkennung und Abgrenzung der Rechte. Es gilt also eigentlich nur unter Besitzenden, nicht aber zwischen Besitzenden und Besitzlosen. Das ist zweifellos Rousseaus Meinung, und so legt er denn auch in den Mund des ahnungslos-ahnungsvollen Knaben eine bittere Kritik an dieser *Maxime der beati possidentes*: „Aber ich besitze ja keinen Garten“, antwortet Emil. Der Ausweg, den der Erzieher findet — die Pachtung eines Stückes Gartenland — ist von Rousseau gewiß nicht als prinzipielle Lösung dieser Frage gemeint; wohl aber als eine weitere Lektion im Eigentumsrecht, nämlich als das Recht auf entgeltliche Benutzung eines „Produktionsmittels“, womit Emil eine erste Anschauung von der Abhängigkeit des arbeitenden Menschen gewinnt.

12. Dieser Gedanke nun wird im 3. Buche ausgeführt, das von der Berufarbeit handelt. Auch hier geht Rousseau wieder auf den Ursprung

⁸⁴ p. 66.

⁸⁵ Vgl. das 5. Kapitel der 2. Abhandlung über die Regierung: „Of Property“, besonders ... *every man has a property in his own person: this nobody has any right to but himself. The labour of his body, and the work of his hands, we may say, are property his. Whatever then he removes out of the state that nature hath provided, and left it in, he hath mixed his labour with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his property* (226) V, 353 f.

⁸⁶ *Ém.* II, p. 67.

zurück und läßt Emil diesen Ursprung selbst nacherleben. Den Ausgangspunkt bildet dabei die Existenz Robinsons, an der der Knabe Nutzen und Notwendigkeit der Werkzeuge und Werkzeugarbeit verstehen lernt. Von da aber ist nur ein Schritt zum Verständnis der verschiedenen Handwerke und der mit ihnen gegebenen Differenzierung und Teilung der Arbeit. Diese Arbeitsteilung aber bedingt, wie Rousseau schon im 2. Discours gezeigt hatte, „die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen“; sie soll Emil auf dieser Stufe jedoch nicht von ihrer moralischen Seite begreifen und verurteilen, sondern in ihrer Zweckmäßigkeit verstehen⁸⁷. So gilt also auch hier das den theoretischen Unterricht Emils beherrschende Prinzip des „A quoi cela est-il bon?“⁸⁸ Darum vermeidet der Lehrer hier jede voreilige moralische Bewertung oder gar Entrüstung. Emil soll die gesellschaftlichen Lebensformen und Institutionen zunächst so kennen und verstehen lernen, wie er die Natur kennen und verstehen lernt: in ihrer sachlichen Gesetzmäßigkeit. Der Sozialunterricht Emils besteht also vorzugsweise in nationalökonomischen Belehrungen, wobei sich Rousseau übrigens alles andere denn als doktrinärer Physiokrat erweist, als den man ihn so gerne ausgibt. Das Prinzip der Gesellschaft ist vielmehr nach seiner Anschauung der Austausch. „Die Gesellschaft der Handwerker besteht im Austausch von Produkten (industrie), die des Handels im Austausch von Gütern, die der Banken im Austausch von Noten und Geld. Alle diese Vorstellungen schließen sich aneinander an, und die Grundbegriffe sind bereits gewonnen; den Grund für dies alles aber hatten wir bereits im frühen Knabenalter mit Hilfe des Gärtners Robert gelegt.“⁸⁹ Und so mündet denn dieser nationalökonomische Kurs in einer Belehrung über die entscheidende Rolle des Geldes als des großen „Gleichmachers“ — auch hier ist man an Marx erinnert! — und eigentlichen „Bandes der Gesellschaft“; als solches steht es dem Rechte ebenbürtig an der Seite⁹⁰.

Bildet die „Nützlichkeit“ das Prinzip zum Verständnis der gesellschaftlichen Berufsdifferenzierung, so ergibt sich daraus auch ein natürlich-sachlicher Maßstab ihrer Bewertung, nämlich nach ihrer Lebensnotwendigkeit. Da steht natürlicherweise der Beruf des Landwirts voran, es folgt der Schmied, der Zimmermann usw.⁹¹ Im Grunde stimmt diese Wertung mit

⁸⁷ ... la mutuelle dépendance des hommes, au lieu de la lui montrer par le côté moral, tournez d'abord toute attention vers l'industrie et les arts mécaniques, qui les rendent utiles les uns aux autres. Ém. III, p. 157.

⁸⁸ p. 150.

⁸⁹ p. 160.

⁹⁰ Nulle société ne peut exister sans échange, nulle échange sans mesure commune, et nulle mesure commune sans égalité. Ainsi, toute société a pour première loi quelque égalité conventionnelle, soit dans les hommes, soit dans les choses.

L'égalité conventionnelle entre les hommes ... rend nécessaire le droit positif, c'est-à-dire le gouvernement et les lois ... *L'égalité conventionnelle entre les choses a fait inventer la monnaie ... et en ce sens la monnaie est le vrai lien de la société.* ibid.

⁹¹ Vgl. p. 159.

der naiven des Kindes überein, für das, wie Rousseau sagt, der Kuchenbäcker ein höchst geschätzter, ein Juwelier oder Kupferstecher dagegen ein recht überflüssiger Mann ist⁹². Aber die eigentliche Tendenz dieses Unterrichts zielt auf etwas anderes, nämlich auf eine Begründung der Arbeitspflicht. Hier greift Rousseau wieder auf den fundamentalen Unterschied des Natur- und Gesellschaftszustandes zurück. „Außerhalb der Gesellschaft hat der Mensch, der isoliert lebt und niemandem etwas schuldet, das Recht zu leben, wie es ihm paßt; aber in der Gesellschaft, wo der Mensch notwendigerweise auf Kosten der anderen lebt, schuldet er ihnen Arbeit als Preis für seinen Unterhalt, und das ohne jede Ausnahme. Arbeiten ist also für den gesellschaftlichen Menschen eine Pflicht, von der ihn niemand entbinden kann.“⁹³ Nun ist dieser Begriff der Pflicht oder Schuldigkeit (*le devoir*) — das Gegenstück zu dem früher gewonnenen Begriff des Rechtes — offensichtlich genauso juristisch gemeint, und bedeutet daher nichts prinzipiell Neues, sondern nur Folgerung und Steigerung jener ersten Einsicht in die „gegenseitige Abhängigkeit der Menschen“, die der Knabe zuerst in seinem Zusammenstoß mit dem Gärtner Robert erfahren hatte. Beides, Recht und Pflicht, ja die Existenz der Gesellschaft selbst, wird hier von Rousseau in bewußter Einseitigkeit aus ihrem Nutzen und ihrer Notwendigkeit für den materiellen Lebensunterhalt und Wohlstand begründet. Der pädagogische Sinn dieser Reduzierung ist offensichtlich: Emil soll lernen, sich dieser sozialen Abhängigkeit als einer sachlichen Notwendigkeit zu fügen, ganz so, wie er sich der Abhängigkeit von den Dingen (*dépendance des choses*) zu fügen gelernt hatte. Darum betont Rousseau die Unentrinnbarkeit dieser gesellschaftlichen Abhängigkeit. Man erkennt aus all dem, wie folgerichtig Rousseau die soziale Belehrung und Erziehung in dieser Epoche dem Grundprinzip und dem Gesamtcharakter der Stufe der *existence* einordnet. Eine Sozialerziehung, so könnte man sagen, in der die Menschen nicht als Mitmenschen, sondern als bloße Partner und Rechtspersonen auftreten und die zwischenmenschliche Beziehung unter dem Stichwort „Austausch“ rein dinglich verstanden wird. Aber ist das wenig? Daß der Mensch lernt zu geben, was er von Rechts wegen schuldet, nicht sein Herz, sondern seine Leistung, das ermöglicht ja erst ein geordnetes Zusammenleben auch sich innerlich fremd bleibender Mitbürger. Gilt Rousseau die Stufe der *existence* ganz allgemein als das Fundament auch der höheren, moralisch-emotionalen Lebensformen, so gilt ihm insbesondere die Einhaltung des Rechtes, und sei sie noch so äußerlich, als ein Fundamentalgebot, das durch keine noch so innerliche und innige Herzensneigung ersetzt oder gar außer Kraft gesetzt werden kann. Ein kleines Beispiel dafür findet sich im *Émile* selbst, nämlich im Verhalten des jungen Mannes seinem Meister gegenüber:

⁹² Vgl. p. 158.

⁹³ p. 167.

als die Frauen ihn auffordern mitzukommen, der Meister aber ihm keinen Urlaub geben will, zögert er keinen Augenblick, seinen Vertrag zu halten, obwohl es ihm finanziell ein Leichtes gewesen wäre, sich davon freizukaufen. Das große und allzeit gültige Modell aber für die Vertragstreue als Fundament der menschlichen Beziehungen für Rousseau ist die Ehe; gerade die sentimentale Julie rühmt sie als solche, als eine bürgerliche, als eine öffentliche Institution⁹⁴.

13. Man könnte sich gut vorstellen, daß diese Art von sachlicher Sozialerziehung auch im Jugendalter Emils fortgesetzt würde. Erfahrung im Umgang mit den Mitmenschen, sachliche Anerkennung und Berücksichtigung ihrer Ansprüche und Interessen, Arbeitserziehung und wachsende ökonomische Leistung wären die Prinzipien einer solchen Sozialerziehung, die von einem ebenso sachlichen Sozialunterricht begleitet sein könnte, so wie ihn Rousseau im 3. und dann wiederum zum Schlusse des 5. Buches (politische Bildung) geschildert hat. So hat sich beispielsweise Montessori die Erziehung im Jugendalter als geradlinige Fortsetzung ihrer Kindererziehung gedacht, welche doch so frappante Parallelen mit der Rousseaus aufweist⁹⁵.

Statt einer solchen geradlinigen Fortsetzung schildert nun aber Rousseau im 4. Buche des *Émile* einen völligen Neuanfang der Sozialerziehung: die Erweckung und Bildung des Sozialgefühls. Auch jetzt soll Emil seine Abhängigkeit von den anderen Menschen erfahren, aber nicht als eine rechtliche und ökonomische, sondern als eine emotionale und moralische, als Liebe. Diese Liebe hat zu ihrem Objekt zunächst nicht so sehr den einzelnen Menschen als die Menschheit, gemäß jenem früher besprochenen Prinzip der Adoleszenzerziehung: vom Allgemeinen zum Konkreten (vgl. S. 196).

Uns erscheint heute die Idee der allgemeinen Menschenliebe als typisches Produkt des 18. Jahrhunderts ein wenig blaß und abgestanden. Aber was Rousseau darüber im *Émile* sagt, geht nun doch weit über jede aufklärerische Schwärmerei hinaus, weil er dieser Idee der *humanité* eine pädagogisch-psychologische Bedeutung und eine soziale Tendenz gibt, die von einer erstaunlichen Tiefe und Aktualität sind. Die pädagogische Überzeugung, die Emils emotionaler Sozialerziehung zugrunde liegt, könnte man in den

⁹⁴ Chaque fois que deux époux s'unissent par un nœud solennel, il intervient un engagement tacite de tout le genre humain de respecter ce lien sacré, d'honorer en eux l'union conjugale; et c'est, ce me semble, une raison très forte contre les mariages clandestins, qui, n'offrant nul signe de cette union, exposent des cœurs innocents à brûler d'une flamme adultère. *Le public est en quelque sorte garant d'une convention passée en sa présence* . . . N. H. III, XVIII; M. III, 70.

⁹⁵ Vgl. ihre Konzeption eines Landerziehungsheimes mit „selfhelp“, d.h. produktiver Arbeit, die die jungen Menschen wirtschaftlich unabhängig machen und ihnen ein eigenes gesellschaftliches Leben ermöglichen soll. So in dem Kapitel „L'enfant à la terre“ in „De l'enfant à l'adolescent“ (o. J.), p. 105 ff.

Satz zusammenfassen: seine höheren sozialetischen Ideen und Impulse gewinnt der junge Mensch nicht im Alltag und im Gemeinschaftsleben, sondern dadurch, daß ihm als einzelnen, in seltenen, ihn tief aufwühlenden Bildern Not und Elend der Armen entgegentritt, wobei es übrigens nur einen geringen Unterschied macht, ob er das Elend selber sieht oder nur in anschaulichen Schilderungen davon hört. Die Gefühlsbildung dient hier also nicht eigentlich der Vertiefung und Bereicherung des seelischen Innenlebens, sondern der Weckung des sozialen Gewissens. Auch und gerade ein innerlich veranlagter und sensibler junger Mensch kann dadurch zu sozialer Verantwortung und Tat aufgerufen, ja zu seiner sittlich-sozialen Lebensaufgabe erweckt werden⁹⁶.

Rousseau beginnt daher die neue Phase von Emils Sozialerziehung mit der Erweckung des Mitleids. Denn das Mitleid ist nach seiner Ansicht das erste und ursprüngliche „Gefühl einer Beziehung“ (*sentiment relatif*)⁹⁷. Schon der Naturmensch empfindet Mitleid; freilich unterscheidet es sich von dem Mitgefühl, das der junge Emil empfinden soll, durch das Fehlen der Einbildungskraft (vgl. S. 133). Bei der Bildung des Mitgefühls dagegen, um das es sich hier im Jugendalter handelt, geht wie bei jeglicher Gefühlsbildung der Weg allein über die Einbildungskraft. Als Kind kann Emil „sich nicht vorstellen, was andere fühlen, und weiß daher nur von eigenen Leiden; aber wenn das erste Erwachen der Sinnlichkeit in ihm das Feuer der Einbildungskraft entfacht, fängt er an, sich selbst in Seinesgleichen zu fühlen, von ihren Klagen ergriffen zu werden und ihre Schmerzen zu leiden. Das ist der Zeitpunkt, wo das traurige Bild der leidenden Menschheit in seinem Herzen die erste Rührung wecken soll, die er bis jetzt erlebt hat.“⁹⁸ Es handelt sich dabei, wie überall auf dieser Stufe, um das „Studium des Menschen“; wesentlich, daß Emil dabei von vorneherein ein wahres, ein ungeschminktes Bild des Menschseins gewinnt. Ein solches Bild aber gewinnt man nicht in der vornehmen Gesellschaft, sondern da, wo der Mensch bloß als Mensch, in seiner unverhüllten Menschlichkeit uns vor Augen tritt. „Die Menschen sind von Natur weder Könige noch Große, weder Höflinge noch

⁹⁶ Hermann Lietz berichtet von einem sensiblen zehnjährigen Knaben, der bei der Besichtigung einer Zuckerfabrik beim Anblick eines Sudraumes und der darin arbeitenden Männer bis zu Tränen erschüttert war. „Wenige waren so starken Mitleids und sittlichen Zornes fähig wie dieses Kind“ („Die drei ersten deutschen Landerziehungsheime“, 1910, p. 83). Wir wissen nicht, ob und wie weit dieser frühe Eindruck weitergewirkt hat; wir kennen aber analoge Erlebnisse aus dem Leben manchen sozialen Reformers oder Revolutionärs. Es wäre einer eigenen Studie wert, den Anstoß und die Motivationskraft solch innerlicher sozialer Gefühlserlebnisse in bezug auf die Erweckung des „sozialen Gewissens“ im Bürgertum des 19. Jahrhunderts zu untersuchen.

⁹⁷ Ainsi naît la pitié, *premier sentiment relatif* qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature. *Ém.* IV, p. 193.

⁹⁸ p. 192.

Reiche. Alle sind sie nackt und arm geboren, alle den Schicksalsschlägen des Lebens ausgesetzt, den Kümmerissen, den Übeln, den Entbehrungen, den Schmerzen aller Art; alle sind schließlich verurteilt zu sterben. Das ist der wirkliche Mensch, das ist das Schicksal, dem kein einziger von uns entgeht. Beginnt also das Studium des Menschen mit dem, was dem Menschen wesentlich zugehört, das, was am besten seine Menschlichkeit bildet.“⁹⁹ «Ce qui constitue le mieux l'humanité» — in diesem Satz ist das Wort *humanité* in einer sehr tiefsinnigen Weise äquivok: bezeichnet es doch ebenso die Menschlichkeit oder Humanität wie das Menschsein oder das Humanum. So dürfen wir den Gedanken Rousseaus wie folgt interpretieren: Konstituiert das Leid das gemeinsame und gleiche Wesen der „Menschheit“, so weckt und bildet es zugleich das Gefühl für diese Gemeinsamkeit im Mit-leid. Das Mitleid geht also nicht nur auf den einzelnen Leidenden, sondern auf die Menschheit als solche; es ist das Gefühl der menschlichen Leidgemeinschaft und insofern das Sozialgefühl κατ' ἔξοχην. Dabei verschmilzt für Rousseau der Begriff der „Menschheit“ mit dem des „Volkes“. Soll Emil mit den Armen des Volkes Mitleid haben, so soll er sie in ihrem Elend nicht als Fremde, sondern als Seinesgleichen (ses semblables) begreifen. Man darf diesen antiaristokratischen Akzent dabei nicht überhören: Sozialerziehung bedeutet für Rousseau stets demokratische Erziehung, Erziehung zur Einordnung unter die Menge der einfachen Leute. Darum sollte Emil als Knabe ein Handwerk lernen und Handarbeit leisten¹⁰⁰; darum soll er als Jüngling mit dem einfachen Volk mitfühlen und mitleiden. „Es ist das Volk, das das Menschengeschlecht bildet; was nicht Volk ist, ist so wenig, daß es nicht zählt . . . Habt also Achtung vor eurem Geschlecht; bedenkt, daß es wesentlich von der Masse des Volkes gebildet wird; nähme man alle Könige und alle Philosophen fort, so wäre das kaum zu merken.“¹⁰¹

Nun kreuzt sich aber mit diesem sozialen Begriff des Mitgeföhls ein psychologischer und rein individueller: Mitgeföhls besteht darin, daß ich mich mit Hilfe der Einbildungskraft in ein fremdes Wesen und seine Geföhle hineinversetze. „Niemand wird empfindsam, ehe nicht seine Einbildungskraft erwacht und ihn außer sich selbst zu versetzen beginnt.“¹⁰² Das ist die bekannte Theorie der Einföhlung, die uns heute, nach ihrer scharfsinnigen Kritik

⁹⁹ ibid.

¹⁰⁰ . . . moi, je lui veux donner un rang qu'il ne puisse perdre, un rang qui l'honore dans tous les temps, je veux l'élever à l'état d'homme . . . Il s'agit moins d'apprendre un métier pour savoir un métier, que pour vaincre les préjugés qui le méprisent. Ém. II, 167.

¹⁰¹ p. 196.

¹⁰² En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant, en quittant, pour ainsi dire, notre être pour prendre le sien? . . . ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons. Ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et

durch Scheler, recht unbefriedigend erscheint. Noch unbefriedigender erscheint uns, wie Rousseau das an sich richtig beobachtete Phänomen zu erklären versucht, daß Mitleid nicht selbst ein Leidgefühl sei, sondern sogar eine gewisse innere Beglückung zu bieten vermag¹⁰³.

In Rousseaus moralisch-psychologischem System aber spielt die Einfühlungstheorie eine durchaus zweitrangige Rolle. Worauf es ihm ankam, war vielmehr die Tatsache, daß durch das Mitgefühl die jugendliche Seele aus der Enge ihrer Ichbefangenheit befreit, daß sie geweitet wird. Es gilt dem erwachenden Gefühlsleben des Jugendlichen Vorstellungen und Gegenstände darzubieten, welche „die expansive Kraft seines Herzens“ zu wecken vermögen, „die es weiten, die es auf andere Wesen sich erstrecken lassen“, und es gilt diejenigen fernzuhalten, „die es zusammenziehen, es in sich konzentrieren“¹⁰⁴. So kehrt hier der Grundgedanke von Rousseaus Ethik wieder: die Nächstenliebe als Ausdehnung der Selbstliebe (vgl. S. 123). Und von diesem Grundgedanken der „Ausdehnung“ erhellt sich nun auch zwanglos die Tatsache, daß das Mitleid den Mitleidenden eher erhebt als niederdrückt, daß es ein süßes und kein bitteres Gefühl ist. Der Mitleidende nämlich fühlt in sich eine überströmende seelische Kraft¹⁰⁵; das ist der uns schon bekannte Gedanke eines „Kraftüberschusses“, hier aber nicht auf das Handeln, sondern auf das Fühlen bezogen. Weil Mitleid eine „Expansion“ der Seele, weil es eine Form der Liebe ist, darum ist es ein „positives“, ein beglückendes Gefühl¹⁰⁶. In diesem Grundgedanken der „Ausweitung“ über die engen Grenzen meines Ich verbinden sich nun auch die beiden verschiedenen Konzeptionen des Mitgefühls, die Rousseau hier ununterschieden darbietet: die „soziale“: Mitgefühl als Leidgemeinschaft, und die psychologische: Mitgefühl als „Einfühlung“ oder Teilhabe am fremden Leid.

commence à le transporter hors de lui. Ibid. Ce n'est que l'imagination qui nous fait sentir les maux d'autrui. p. 201. Vgl. auch das Zitat aus „De l'origine des langues“ (H. I, 384 f.) S. 133 f.

¹⁰³ Rousseau erklärt das Wohlgefühl im Mitleid daraus, daß der Mitleidende sehe, von wieviel Leiden er selbst verschont sei und darum das Glück seines eigenen Lebens mehr zu schätzen wisse. (p. 199).

¹⁰⁴ p. 193.

¹⁰⁵ Il se sent dans cet état de force qui nous étend au delà de nous, et nous fait porter ailleurs l'activité superflue à notre bien-être. p. 199.

¹⁰⁶ Ich darf hierzu ein Wort von Klages anführen, das diesen Gedanken der „expansion“ in einer anderen Begriffssprache, aber im gleichen Sinne ausdrückt: „Der gefühlte und mitgefühlte Seelenschmerz, welcher der Wehmut eigen, wird vom Wehmütigen als ein nicht nur dem eigenen oder fremden Ich, sondern überdies einigermaßen dem Wesen der Welt eigentümlicher erlebt und als solcher bejaht. Nicht zu vergleichen dem immer bloß persönlichen Unglücklichsein, ist die Wehmut eine Art von Weltleidgefühl, das seinen Träger unter anderem beglückt durch Ausspannung seiner Seele weit über die Schranken seiner Person hinaus.“ Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck, 7. Aufl. 1950, p. 345.

14. Emils Mitleid bliebe ein „steriles“ Gefühl¹⁰⁷, wenn es nicht von vorneherein auf hilfreiches Handeln zielte. So gipfelt denn die Erziehung zur *humanité* in der *bienfaisance* (das Wort war übrigens vom Abbé de Saint-pierre gebildet und in den französischen Sprachgebrauch eingeführt worden)¹⁰⁸. „Indem man das Gute tut, wird man gut: ich kenne keine sicherere Methode. Euer Schüler soll sich darum mit allen guten Taten befassen, die in seinem Vermögen liegen; das Interesse der Notleidenden soll stets sein eigenes sein; aber er soll sie nicht nur mit seinem Geldbeutel, sondern durch sein fürsorgendes Tun unterstützen; er soll ihnen dienen, sie beschützen, ihnen seine Person und seine Zeit widmen.“¹⁰⁹ Rousseau hatte sich früher darüber mokiert, daß man Kinder zur Wohltätigkeit anzuleiten suche, indem man sie Almosen geben läßt, als ob sie schon ein Verständnis für den Wert des Geldes oder für die Not der Armut besäßen¹¹⁰. Anders beim Jüngling. Gibt er Geld, so gibt er wirklich aus seinem eigenen Besitz¹¹¹; vor allem aber ist er fähig und gehalten, gerade mehr zu geben als Geld: sein Mitgefühl, sein Verständnis, seine Arbeit. Emil soll zum „Anwalt“ der Armen werden¹¹². Aber diese soziale Betätigung ist im Bildungsgang Emils nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zu seiner eigenen Bildung¹¹³. Folgerichtig schließt der Abschnitt über die Wohltätigkeit unmittelbar an die Abschnitte an, die von der Bedeutung der Geschichte und der Fabeln für Emils Menschenkenntnis handelten. Denn hier wie dort geht es um die Einsicht in die menschliche Wirklichkeit: hier wie dort kommt es darauf an, daß der Jüngling nicht durch den falschen Glanz der „Welt“ geblendet werde und so der Welt ver falle. Daher das merkwürdige Distanz- und Überlegenheitsgefühl dieses Jünglings, der „ohne die menschlichen Leidenschaften selbst erlebt zu haben, ihre Illusionen und ihr Spiel durchschaut“¹¹⁴. Daher die eigentümliche Rationalisierung oder Intellektualisierung des Mitgefühls selbst. Dieses Mitgefühl nämlich und die daraus erwachsende Wohltätigkeit wird von Rousseau gänzlich unter das Prinzip gestellt, das den Bildungsgang auf der Stufe der „affection“ beherrscht:

¹⁰⁷ Je n'ai pas supposé qu'en voyant des malheureux il n'aurait pour eux que cette *pitié stérile* et cruelle qui se contente de plaindre les maux qu'elle peut guérir. *Ém.* IV, p. 222. Zur „*pitié stérile*“ vgl. auch Rousseaus Bemerkung im Brief an d'Alembert, S. 150, Anm. 15.

¹⁰⁸ Vgl. „Avertissement“ zum „*Projet pour perfectionner l'éducation*“.

¹⁰⁹ *Ém.* IV, p. 221.

¹¹⁰ Vgl. *Ém.* II, p. 71 f.

¹¹¹ Rousseau knüpft in einer Bemerkung (p. 200) die Übung in Wohltätigkeit an die pädagogische Aufgabe, den jungen Mann mit seinem (ererbten) Besitz recht umgehen zu lehren; doch tritt diese Aufgabe erst gegen Ende des 5. Buches in den Vordergrund (vgl. S. 321).

¹¹² Vgl. p. 221.

¹¹³ Emil soll also keineswegs sich übermäßig sozialen Aufgaben widmen; „er weiß, daß seine erste Pflicht ihm selber gilt“. *ibid.*

¹¹⁴ p. 224.

„das Studium des Menschen“. Emil soll an allem, was er sieht und was er tut, lernen: en le rendant bienfaisant au profit des autres je travaille à sa propre *instruction*¹¹⁵. Emil soll daher das Unglück derer, denen sein Mitleid und seine Hilfe gilt, studieren, soll es in seinen individuellen wie in seinen gesellschaftlichen Ursachen durchschauen lernen. So wird das Bild, das er von der Menschenwelt gewinnt, ein sehr nüchternes, realistisches sein; seine Menschenliebe soll, um einen Pestalozzi teuren Ausdruck zu gebrauchen, nicht eine blinde, sondern eine „sehende“ Liebe sein.

Dies also ist der Grund, warum Emils Weg in die Welt bei den Armen und Elenden beginnt, bei denen, die in dieser Welt schlecht weggekommen sind. Rousseau war sich der Kühnheit dieser Konzeption wohl bewußt: „Unglückliche, Sterbende, Bilder voller Schmerz und Elend! Welch Glück, welch Genuß für ein junges Herz, das zum Leben erwacht!“¹¹⁶ Scheint dies nicht ein Widerspruch zu dem obersten Grundsatz von Emils Erziehung: ihn auf jeder Stufe seiner Entwicklung glücklich zu machen? Aber diesen Grundsatz hat Rousseau ja auch früher nicht so eng gefaßt, daß er nicht dem Knaben das Ertragen von Schmerzen, Krankheit und Entbehrung zumutete; gerade das Leid nicht aus dem Leben des Heranwachsenden auszuschließen, ist ein Hauptanliegen seiner Pädagogik. So wendet er sich denn auch an dieser Stelle gegen eine Anschauung vom Glück des Kindes und Jugendlichen, die lärmende Heiterkeit mit echtem Glücksgefühl verwechselt. „Die wahre Zufriedenheit ist weder lustig noch ausgelassen; eifersüchtig wacht man über ein so süßes Gefühl; man schmeckt und kostet es mit vollem Bewußtsein und hütet sich, es verfliegen zu lassen. Ein wahrhaft glücklicher Mensch spricht wenig und lacht kaum; er verschließt das Glück sozusagen in seinem Herzen. Die lärmenden Spiele, die ausgelassene Freude verschleiern meist nur Lebensüberdruß und Ekel. Die Schwermut ist die Schwester der Wollust: Rührung und Tränen begleiten unsere süßesten Freuden und die äußerste Seligkeit entreißt uns eher Tränen als Lachen.“¹¹⁷ Aber diesem Zeugnis des „sentimentalen“ Rousseau muß man nun doch gleich die sehr nüchternen Worte anfügen, mit denen er im weiteren das Maßhalten in diesem emotional-sozialen Erleben empfiehlt: nur selten darf dem Jüngling „das traurige Bild der leidenden Menschheit“ vor Augen kommen; „ein einziger, wohl ausgewählter Gegenstand und an einem passenden Tage dargeboten, gibt ihm einen ganzen Monat Stoff zur Rührung und zur Re-

¹¹⁵ p. 224. Sa bienfaisance active lui donne bientôt des *lumières* qu'avec un cœur plus dur il n'eût point acquises ... p. 222. „Es kann nicht ausbleiben, daß er, der solchen Anteil an seinen Mitmenschen nimmt, schon früh ihre Handlungen, ihre Neigungen, ihre Vergnügen zu wägen und zu werten lernt und den wahren Wert dessen, was dem Glück der Menschen nützt oder schadet, eher erkennt als diejenigen, die an niemandem Anteil nehmen und für ihren Nächsten nie etwas tun.“ p. 223.

¹¹⁶ p. 197.

¹¹⁷ p. 199.

flexion“¹¹⁸. Überhaupt bildet das Mitgefühl nur den Auftakt dieser Sozialerziehung; schon in der praktischen Wohltätigkeit mit viel Reflexion und nüchterner Überlegung verknüpft, zielt sie letztlich auf die Idee der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit aber fordert Distanz zum Nächsten, Freisein von dessen Privatinteresse, das nicht weniger blind und ausschließlich zu sein pflegt wie mein eigenes. Es kann ja nicht der Sinn einer Bildung zur Menschenliebe sein, daß der Liebende die Subjektivität seines eigenen Aspektes und Anspruchs mit der nicht weniger einseitigen, nicht weniger täuschenden Subjektivität des fremden vertauscht. „Je weniger ein Gegenstand unserer Sorge uns unmittelbar am Herzen liegt, desto weniger ist die Illusion des Privatinteresses zu fürchten; je mehr man dieses Interesse verallgemeinert, desto gerechter wird es; die Liebe zum Menschengeschlecht ist ja nichts anderes als die Liebe zur Gerechtigkeit . . . Um also zu verhindern, daß das Mitleid in Schwäche entartet, muß man es verallgemeinern und auf das ganze Menschengeschlecht ausdehnen. Dann gibt man sich ihm nur soweit hin, als es mit der Gerechtigkeit übereinstimmt, weil die Gerechtigkeit von allen Tugenden am meisten auf das gemeinsame Wohl der Menschen zielt. Man muß also aus Vernunft, aus Liebe zu uns selbst mit unserm Geschlecht mehr Mitgefühl haben als mit unserm Nächsten.“¹¹⁹ Mit keinem der Armen, denen sein Mitgefühl und seine Hilfe gilt, verbindet Emil ein besonderes, ein persönliches Interesse; einer zählt so viel wie der andere, ein Leid wiegt so schwer wie das andere; es ist „der“ Mensch, es ist die Menschheit, der er sich verbunden weiß. Wir sind hier noch nicht aus der Sphäre des Allgemeinen herausgetreten, obwohl der wohltätige Emil ja mit wirklichen Menschen und nicht mit Vorstellungen handelt; denn Allgemeinheit ist das Charakteristikum der *humanité* als der allgemeinen Menschenliebe.

Nicht Ich und Du, sondern Ich und die Menschheit ist für Rousseau die beherrschende Kategorie der Sozialerziehung. Darum vermag er die Menschenliebe auch ohne Schwierigkeit mit der „Selbstliebe“ in Einklang zu bringen. Denn es handelt sich in der sozialen Erziehung Emils gerade nicht wie in der christlichen Forderung der Nächstenliebe darum, daß er sein Ich „verlieren“ lernt, sondern daß er es ausweite zum Ganzen, zum „gemeinsamen Ich“. Dem größtmöglichen Glück aller, nicht dem partikularen Glück eines einzelnen gehöre „das erste Interesse des Weisen nach (!) seinem eigenen Interesse“, sagt Rousseau; „denn ein jeder ist zwar Teil seines Geschlechts aber nicht eines anderen Individuums“¹²⁰.

Diese Ausschaltung des Individuellen, diese „Generalisierung“ ermöglicht es Rousseau, die staatsbürgerliche Erziehung, d.h. die Erziehung zur Verantwortung für das „Allgemeinwohl“ (dies der tragende Begriff des *Contrat social*) als geradlinige Fortentwicklung der Erweckung des Mitleidsgefühls

¹¹⁸ p. 201.

¹¹⁹ p. 223 f.

¹²⁰ p. 224.

zu begreifen. Denn diese Generalisierung ist offensichtlich im Wesen des Mitleids selbst angelegt, sofern dieses ja nicht so sehr auf den Leidenden als Person denn auf sein Leiden als ein allgemein menschliches Schicksal gerichtet ist. In dieser Hinsicht ist Mitleid nicht Liebe; denn diese meint den Mitmenschen in seinem Personsein, seiner „Jemeinigkeit“ und Einzigartigkeit. Dies scheint mir auch der tiefere Grund dafür, daß das Mitgefühl so leicht zu „sozialisieren“ und zu organisieren ist, wie die neuere Geschichte mit ihrer Entwicklung vom sozialen Gewissen zum Wohlfahrtsstaat zeigt, eine Entwicklung, die durchaus in der Richtung der rousseauschen „Generalisierung“ des Mitgefühls liegt. Daß mit dem allen der moralische und psychologische Subjektivismus nicht überwunden ist, ja gar nicht überwunden werden soll, dürfte nach dem, was wir von Rousseaus Anthropologie bisher wissen, klar sein; die nächsten Kapitel werden es weiter bestätigen.

Ich wiederhole: Das Subjekt in seiner Beziehung zum Ganzen (und zu Gott als dem Ordner und Lenker dieses Ganzen) und nicht das Ich in seiner Beziehung zum Du ist die Grundanschauung, von der Rousseau ausgeht. Darum sieht er den Mitmenschen nicht als einen, der mir gegenübersteht, sondern der mit mir zusammensteht in der uns alle umfassenden Menschheit. Wie ich ein Glied dieser Menschengemeinschaft, spricht er mich gerade nicht als „der Andere“, sondern als „meinesgleichen“ an. Von hier aus gewinnt auch die „Einfühlungstheorie“, wonach sich der Mitleidende gleichsam in das fremde Ich versetzt und mit ihm identifiziert, einen über ihre psychologische Bedeutung hinausgehenden, allgemein philosophischen Sinn und wird zum prägnanten Ausdruck des rousseauschen Subjektivismus.

15. Wir kommen damit zur politischen Bildung Emils, die seinen Bildungsgang beschließt. (Die im engeren Sinne gesellschaftliche oder mondäne Bildung übergehe ich, da ich darüber ausführlich im 10. und 14. Kapitel gehandelt habe.) Diese politische Bildung sollte, so müßte man meinen, den eigentlichen Höhepunkt von Emils Erziehung überhaupt bilden; Rousseau bezeichnet sie wohl auch als eine dritte Entwicklungsstufe: ging es in der ersten um die leibliche Beziehung zu den Dingen und in der zweiten um die moralische Beziehung zu den Menschen, so jetzt um die politische Beziehung zu den Mitbürgern¹²¹. Was nun aber Rousseau in diesem Abschnitt über Emils politische Bildung zu sagen weiß, erscheint höchst unbefriedigend. Zunächst fällt auf, daß diese politische Bildung Emils, sehr im Unterschied zu der vorangegangenen sozialen Erziehung, bloß rezeptiv und intellektuell ist: ein politischer Anschauungsunterricht mündend in politischer Theorie.

¹²¹ Or, après, s'être considéré par ses rapports *physiques* avec les autres êtres, par ses rapports *moraux* avec les autres hommes, il lui reste à se considérer par ses rapports *civils* avec ses concitoyens. Ém. V, p. 427.

Auf seiner politischen Bildungsreise ist Emil ja nie selbst engagiert, bleibt bloßer Zuschauer. So konnte Rousseau denn auch diesen Abschnitt über die politische Bildung Emils nutzen, um den Inhalt seiner geplanten „Institutions politiques“ zu referieren. Unsicher ob und wie er dieses Werk werde publizieren können, mag er diesen Weg einer vorläufigen, freilich auch nur skizzierenden Darstellung gewählt haben. Der eigentliche Grund aber für sein seltsames Verfahren scheint mir doch in der Schwierigkeit der Aufgabe selbst zu liegen, vor die er sich gestellt sah; nämlich auf die natürliche, individuelle Erziehung Emils eine politische aufzustocken. Allein die Tatsache, daß Emil kein Heimat- und Vaterland hat, sondern sich eins suchen soll, zeigt den tiefen Widerspruch zu der Idee einer nationalpolitischen Erziehung, die Rousseau sonst vertreten hatte. Emil geht ja nicht etwa auf Reisen, um in der Fremde sich nur seiner eigenen Heimat und Heimatliebe tiefer bewußt zu werden, sondern als ein im wahrsten Sinne Staaten- und Heimatloser, der die Welt durchstreift, um sich da niederzulassen, wo es ihm am besten gefällt. Sein persönliches Ziel ist gar kein Vaterland, sondern ein in tiefer Abgeschiedenheit liegendes Stück Land, das er bewirtschaften und auf dem er mit seiner künftigen Frau leben kann. „Ich kenne kein anderes Glück“, sagt er zu seinem Erzieher, „als in voller Unabhängigkeit mit dem zusammenzuleben, was man liebt . . . Ich wünsche mir als ganzes Hab und Gut nur eine kleine Meierei in irgendeinem Winkel der Erde. Meine Habsucht wird sich darauf beschränken, sie hochzubringen. Sophie und mein Land: das wird mein Reichum sein!“¹²² Der Erzieher geht auf diesen Gedanken Emils willig ein, nur daß er ihm klar zu machen sucht, daß eben die Wahl jenes stillen Winkels in der Welt keine so leichte Sache ist. Diese Anknüpfung des politischen Bildungsganges Emils an seine bevorstehende Heirat und Vermögensverwaltung rückt die politische Frage von vorneherein unter einen privaten Aspekt, worin die Spannung zwischen dem Anspruch des Staates und dem Glücksstreben des einzelnen deutlich hervortritt.

Noch deutlicher wird diese Inkongruenz von politischer und natürlicher Erziehung, wenn wir auf das Ende und den Ertrag von Emils politischer Bildungsreise schauen. Nachdem Emil zwei Jahre lang die Sitten und Staatsformen der verschiedenen Völker studiert hat, kehrt er mit völlig apolitischen, ja fast anarchistischen Lebensanschauungen zurück. Kein Staat, keine Nation hat ihn für sich gewonnen; stärker als je bekennt er sich zu dem Grundsatz einer reinen Naturexistenz. Er kennt und anerkennt nur zwei Prinzipien: die persönliche Unabhängigkeit einerseits und die Notwendigkeit andererseits, eben jene Prinzipien, die sein Leben in der Kindheit, auf der Stufe der *existence*, beherrscht haben. *C'est vous, ô mon maître! qui m'avez fait libre en m'apprenant à céder à la nécessité*¹²³. Gewiß, er hat

¹²² p. 428.

¹²³ p. 444.

nun gelernt, daß sein Plan eines unabhängigen Landlebens ein schöner Traum ist; wo immer er sich ansiedeln wird, wird sein Leben unter die Macht der Menschen geraten¹²⁴. Die Konsequenz, die er aus seiner pessimistischen Überzeugung zieht, radikalisiert nur noch seine Absage an jede politische Bindung: wenn er nämlich, so folgert er, durch seinen Landbesitz abhängig werde, so müsse er eben darauf innerlich Verzicht leisten¹²⁵. Nichts soll ihn binden, nicht einmal das Land, das er bebauen will und das ihm und seiner Sophie zur Heimat werden soll. Schon früher einmal, als es darum ging, Emil ein Handwerk lernen zu lassen, hatte Rousseau auf den Unterschied zwischen dem in seinem Landbesitz verwundbaren Bauern und dem unabhängigen Handwerker hingewiesen¹²⁶. Es liegt in der Linie dieser Unterscheidung und in der rousseauschen Tendenz zur vagabondage, daß Emil tatsächlich — in der Fortsetzung „Émile et Sophie“ — nach einigen Jahren sein heimatliches Gut verläßt und als fahrender Handwerker durch die Welt zieht.

Keine Bindung an den Boden, aber auch keine Bindung an das Volk. Emil schließt seinen politischen Bildungsgang mit dem entschiedenen Bekenntnis zum Weltbürgertum. „Was kümmert mich, wo ich lebe? Überall wo es Menschen gibt, bin ich bei meinen Brüdern.“¹²⁷ Nun wissen wir zwar seit Meinecke, daß die nationalstaatliche Idee mit der des Weltbürgertums vielfach verknüpft war, aber wir wissen ebenso, daß gerade Rousseau in seinen politischen Schriften diese Verknüpfung nicht mitgemacht, sondern behauptet hatte, im Wesen der politischen Gemeinschaft liege es, ausschließlich zu sein und sich gegen alle Fremden abzuschließen¹²⁸. Um so mehr überrascht es, daß der Erzieher sich mit Emils Anschauung durchaus einverstanden erklärt, ja seinen Individualismus womöglich übertrumpft: „Die Freiheit hängt an keiner Staatsform, sondern ruht im Herzen des freien Mannes. Er trägt sie überall mit sich, so wie der gemeine Mensch seine Knechtschaft. Der eine wäre Sklave in Genf, der andere ein Freier in Paris.“¹²⁹ Das scheint nun doch die genaue Umkehrung des Satzes, mit dem Rousseau in den Confessions Ursprung und Absicht seines politischen Werkes charakterisiert

¹²⁴ J'ai cherché dans nos voyages si je trouverais quelque coin de terre où je pusse être absolument mien: mais en quel lieu parmi les hommes ne dépend-on plus de leurs passions? *ibid.*

¹²⁵ Que ferai-je donc avec la fortune que mes parents m'ont laissée? Je commencerai par n'en point dépendre; je relâcherai tous les liens qui m'y attachent. *ibid.*

¹²⁶ Vgl. *Ém.* III, p. 167; vgl. auch S. 369.

¹²⁷ *Ém.* V, p. 400.

¹²⁸ Gleich zu Anfang des *Émile* setzt Rousseau den Patriotismus dem Weltbürgertum entgegen: „Jede Teilgemeinschaft löst sich, wenn sie eng und wohlgeint ist, aus der großen. Jeder Patriot ist hart gegen Fremde; sie sind nur (!) Menschen, sie sind nichts in seinen Augen . . .“ *Ém.* I, p. 6.

¹²⁹ *Ém.* V, p. 445.

hat: „Ich sah ein, daß alles radikal von der Politik abhängt, und daß, man mag sich stellen wie man will, ein Volk nur immer das ist, wozu es seine Staatsform macht.“¹³⁰

Es kann aber wohl kaum Rousseaus Absicht gewesen sein, Emils Unterricht in Politik zu einem bloß negativen Ende zu führen; der Erzieher sucht denn auch, nachdem er Emils kritischen Äußerungen zunächst zugestimmt hat, sie durch positive zu ergänzen. Nachdrücklich fordert er von seinem Schüler die Bereitschaft, politische Verantwortung zu übernehmen und dem Staate zu dienen. So ergibt sich für die Interpretation die Aufgabe, den inneren Zusammenhang dieser beiden sich scheinbar widersprechenden Wertungen des Politischen zu klären. Es ist dies, wie wir sehen werden, das Problem der politischen Bildung im *Émile* überhaupt: Wie ist politische Bildung im Rahmen einer „natürlichen“ Erziehung möglich? Daß hier eine Spannung besteht, liegt auf der Hand; Rousseau, weitentfernt sie zu vertuschen, versucht sie gerade für die politische Bildung seines Schülers fruchtbar zu machen. Ausgangspunkt bildet Emils kritische Erfahrung, daß sich die Menschen in ihrem politischen Sicherheitsbedürfnis selbst um ihre Freiheit bringen. „Je mehr ich das Werk der Menschen in ihren Institutionen prüfe, desto deutlicher sehe ich, daß sie gerade dadurch, daß sie unabhängig sein wollen, zu Sklaven werden, ja daß sie ihre Freiheit in ihren leeren Bemühungen sie zu sichern verbrauchen.“¹³¹ Der Erzieher bestätigt ihm diese Erfahrung: Freiheit gibt es nirgends auf Erden; keine Staatsform vermag sie zu sichern¹³².

Der Staat, wie ihn der Erzieher und Emil hier sehen, ist denn auch nichts als eine Seite der Gesellschaft; kein Wunder also, daß ihn die radikale Gesellschaftskritik trifft. Die für Rousseaus Staatsphilosophie grundlegende Unterscheidung von Gesellschaft und Staat fehlt hier und mußte fehlen, weil sie Sinn und Geltung nur hat, soweit man das Politische vom Staat und nicht vom einzelnen aus sieht, wie dies denn Rousseau auch stets in seinen staatsphilosophischen Schriften getan hat. So und nur so konnte er ihm als eine eigenständige Wesenheit höherer Ordnung erscheinen, verkörpert im „Gesetz“, das mit einem Schlage aus dem Machtkampf vieler einzelner und ihrer Interessengruppen eine überindividuelle Ordnung schafft. Hier, wo er vom Individuum aus sieht, fällt diese eigentümliche Verwandlung von Eigennutz in Gemeingeist fort und rückt der Staat auf eine Ebene mit allen übrigen gesellschaftlichen Institutionen. Damit aber verschmilzt auch die politische Erziehung mit der sozialen insgesamt.

¹³⁰ Conf. IX; H. VIII, 289.

¹³¹ *Ém.* V, p. 444.

¹³² „Vergeblich trachtet man nach Freiheit unter dem Schutze der Gesetze. Der Gesetze! wo gibt es sie? und wo werden sie geachtet?“ p. 445.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir auf das Argument sehen, mit dem der Erzieher dem jungen Anarchisten die Staatsbürgerpflicht begründet. Es ist die Schuld, in der jeder einzelne gegenüber der Gesellschaft steht, welche ihm erst sein Leben ermöglicht. Genau diesem Argument begegneten wir bei der moralischen Begründung der Arbeitspflicht: da wir nur durch die Arbeit der anderen leben, haben wir ihnen den Entgelt in unserer Arbeit zu leisten (vgl. S. 424). Eine solche, nur noch unvergleichlich höhere Schuld aber besteht auch dem Staate gegenüber. Wir schulden ihm nicht nur unsere äußere Sicherheit, sondern vor allem unsere Moralität. „O Emil! wo ist ein rechtschaffener Mann, der seinem Lande nichts schuldet? Wer es auch sei, er schuldet ihm das, was für den Menschen das allerkostbarste ist: die Moralität seiner Handlungen und die Liebe zur Tugend. Wäre er in der Tiefe der Wälder geboren, so hätte er wohl glücklicher und freier leben können; aber frei seinen Neigungen folgend und ohne inneren Kampf wäre er ohne jedes Verdienst gut gewesen und also nicht tugendhaft, während er es jetzt trotz seiner Leidenschaften zu sein vermag . . . er lernt sich selbst bekämpfen, sich selbst zu besiegen, sein Interesse dem allgemeinen Interesse zu opfern. Es ist nicht wahr, daß er aus den Gesetzen keinen Nutzen zieht; sie geben ihm Mut gerecht zu sein, selbst unter Bösewichtern. Es ist nicht wahr, daß sie ihn nicht frei gemacht hätten: sie haben ihn gelehrt, sich selbst zu beherrschen.“¹³³ Man erkennt die enge Verknüpfung von Staatsidee und Tugendethik, von der wir früher schon gesprochen haben (vgl. S. 202). Aber allein daran, daß das Politische hier unter das Prinzip der sittlichen Selbstüberwindung gestellt ist, wird sichtbar, wie weit entfernt diese politische Bildung davon ist, echte politische Leidenschaft zu erwecken, irgendeine innerliche Hingabe an das Vaterland. Gewiß wird Emil dem Lande, worin er wohnt, und seinem Fürsten, wenn dieser es fordert, dienen, aber er tut es in Selbstüberwindung, als Opfer; der Erzieher hofft mit ihm, daß ihm dieses Opfer erspart bleibe. Als wirkliche Erfüllung seines Lebens stellt sich auch der Erzieher nur ein privates Leben auf dem Lande vor. Es ist die Idylle von Clarens, deren Bild hier, zum Abschluß der politischen Ausführungen, noch einmal beschworen wird.

Wenn der Erzieher dabei seinen Zögling nun doch an ein bestimmtes Land, nämlich sein Heimatland verweist, dem er in erster Linie seine Dienste schulde, so liegt auch dies gänzlich in der Richtung der bisherigen Argumentation. „Sag nicht: Was kümmert’s mich, wo ich lebe? Es muß dich kümmern, da zu leben, wo du alle deine Pflichten erfüllen kannst, und eine deiner Pflichten ist die Anhänglichkeit an den Ort deiner Geburt. Deine Mitbürger beschützen dich als Kind, du sollst sie dafür als Mann lieben.“¹³⁴ Diese Worte erinnern an die Mahnung des Vikars an den Proselyten im

¹³³ p. 445 f.

¹³⁴ p. 446.

„Glaubensbekenntnis“: „Kehre in dein Vaterland zurück und nimm die Religion deiner Väter wieder an.“¹³⁵ Es ist dies mehr als nur eine äußerliche Parallele. Rousseau nämlich zog gerade aus der Relativierung aller positiven Bekenntnisse den Schluß, man solle seinem angestammten treu bleiben (vgl. S. 539). Genau das gleiche gilt hier. Eben weil Emil kein Vaterland hat und keines gefunden hat, das ihm mit einem Absolutheitsanspruch entgegen treten könnte, weil Nation und Staat vielmehr hier im Rahmen der natürlichen Erziehung und ihrer Gesellschaftskritik radikal entmächtigt sind, darf und soll er sich an das nächstliegende, an sein Geburtsland halten. Rousseau macht dabei einen feinen terminologischen Unterschied: Habe Emil, so sagt der Erzieher, schon kein Vaterland (*patrie*) so doch ein Heimatland (*pays*)¹³⁶. Einem Heimatland aber sich verbunden fühlen und zugleich „Weltbürger“ sein, erschien Rousseau so wenig widerspruchsvoll wie Protestant sein und den Glaubenssätzen der natürlichen, also allgemein menschlichen Religion anhängen. Nur das Vaterland ist — wie die Offenbarungsreligion — ausschließlich, weil es den ganzen Menschen fordert.

16. Vergleicht man diesen Entwurf einer politischen Bildung mit dem, den ich im 6. Kapitel dargestellt habe, so springt der Unterschied in die Augen. Die dort geschilderte politische Erziehung geht von der Existenz des Vaterlandes aus, in die die des jungen „Bürgers“ von früh an eingebettet ist. Da gibt es keine Wahl, sondern das Vaterland ist schicksalhafte Gegebenheit; da gilt zuerst der Bürger und erst dann der Mensch; da ist politische Erziehung nicht nur eine Seite der Bildung, sondern umfaßt diese gänzlich. Gegenüber der geschlossenen Systematik und Überzeugungskraft des dortigen Entwurfs erscheint der im *Émile* in sich recht zwiespältig und brüchig. Aber das liegt, wie wir nun gesehen haben, nicht an der nachlassenden Kraft des Autors, sondern an der Sache, die mit einer unlösbaren Spannung belastet ist: der „solitaire“ als „citoyen“! Rousseau war zu ehrlich und ein zu konsequenter Denker, als daß er diese Spannung hätte vertuschen wollen; ja vielleicht geschah es sogar gegen seinen Willen, unter dem Zwang der gedanklichen Systematik, daß sie derart kraß hervortritt. Gerade um dieser Spannung und inneren Widersprüchlichkeit willen, meine ich, sei diese Theorie der politischen Bildung im *Émile* vorbildlich. Denn wer es unternimmt, politische Bildung nicht vom Anspruch des Staates aus, sondern als Teil einer freien Menschenbildung zu begreifen, kann nicht anders als gegen sich selbst arbeiten und gewissermaßen mit der einen Hand wegnehmen,

¹³⁵ Prof. p. 439.

¹³⁶ ...qui n'a pas une patrie a du moins un pays; *Ém. V*, p. 445. Die Übersetzung mit „Heimatland“ ist freilich zu eng; gemeint ist zunächst ganz einfach das Domizil, das, wie im Falle Rousseaus, auch ein Gastland (Frankreich) sein kann.

was er mit der anderen eben gebaut hat. Er, der seinen Zögling zum Staate führen, in ihm staatsbürgerliche Verantwortung und Dienstwilligkeit wecken will, muß doch den Gegenstand dieser Verpflichtung gerade jedes höheren Nimbus entkleiden, muß ihn aufs gründlichste profanieren. Wie leicht und geradlinig erschien dagegen die Erziehung zur *humanité*: hier galt es nur, das Gemüt des Zöglings anzusprechen, seine natürlichen Sympathiegefühle zu wecken und zu bilden. Der Staat im *Émile* aber ist kein Gegenstand der Sympathie, geschweige denn der Liebe, sondern ein Gegenstand harter Pflicht. Das bedeutet freilich, wenn wir an unsere frühere Unterscheidung von „natürlicher Güte“ und „Tugend“ denken, in Rousseaus Augen keine Abwertung, vielmehr den Gipfel der sittlichen Entwicklung. Die politische Bildung Emils erscheint, so betrachtet, als Teil seiner Gewissensbildung und erhält erst damit ihre eigentlich humane Bedeutung.

Sehen wir von hier zurück auf die gesamte soziale und sittliche Entwicklung Emils, dann erkennen wir einen einheitlichen Grundgedanken, der genau dem Prinzip der „natürlichen Entwicklung“ entspricht: Es kommt darauf an, die sittliche Forderung an den Heranwachsenden, nicht nur was ihr Maß anbetrifft — das ist eine Banalität —, sondern was ihre Art, ihren Inhalt anbetrifft, genau der jeweiligen Könnensstufe des Zöglings anzupassen. Darum beginnt die sittliche Erziehung Emils mit äußerer Rechtlichkeit, geht dann über zum sittlichen Gefühl, um in der Bildung des Gewissens zu gipfeln. Es ist Rousseaus tiefer Gedanke gewesen, in diese ganz innerlich verstandene Gewissensbildung die ganz äußerlich verstandene Staatsordnung als anschauliches Modell der moralischen Ordnung überhaupt einzubauen. An der sichtbaren Ordnung des Staates soll der Heranwachsende das Bewußtsein der moralischen Ordnung überhaupt gewinnen, am äußerlichen Gehorsam gegen die Staatsgesetze das Bewußtsein vom inneren Gehorsam gegen das moralische Gesetz. Eben weil Staatsordnung und Staatsgesetze nicht selbst die Moralität bilden, sondern nur in äußerer Repräsentanz darstellen, kann diese moralische Funktion nicht nur vom rechten, sondern von jedem Staate erfüllt werden. Auch in Zeiten, wo kein „Vaterland“ mehr existiert, auch im Frankreich Ludwigs XV. kann es geschehen, daß dem Heranwachsenden an der staatlichen und rechtlichen Ordnung der Sinn für die sittliche aufgeht. „Der bloße Anschein der Ordnung“, heißt es in einem erstaunlich unidealistischen Wort, „bringt ihn dazu, sie zu kennen, sie zu lieben.“¹³⁷

¹³⁷ p. 445.

Fünfter Teil

DIE GLAUBENSFRAGE

DAS GENETISCHE VERSTÄNDNIS DES BÖSEN UND DIE CHRISTLICHE ERBSÜNDEULEHRE

1. Rousseaus Idee der natürlichen Entwicklung hing aufs engste an der weltanschaulichen These von der ursprünglichen Güte des Menschen, und sie geriet damit in Widerspruch zu dem kirchlichen Erbsünden-dogma. Man pflegt gemeinhin diese Überzeugung und diesen Widerspruch auf Konto des aufklärerischen „Optimismus“ zu setzen, jenes Glaubens an die „Würde“ des Menschen, der sich durch die Lehre von der Verderbtheit der Menschennatur beleidigt fühlte. Nun hat aber gerade Rousseau, sehr im Unterschied zu den meisten seiner menscheits- und fortschrittsgläubigen Zeitgenossen, die Verderbtheit des Menschengeschlechts in den Mittelpunkt seiner philosophischen Betrachtungen gerückt. Sein ganzes Denken kreiste ja um die Frage, wie das Böse in die Welt gekommen sei; es hat wenige Denker gegeben, die dem Bösen mit so schonungslosem Eifer bis in alle seine Schlupfwinkel und Tarnungen gefolgt sind. Seine Zeitgenossen haben Rousseau denn auch nicht für einen Menschen voll Vertrauen in die Güte der Menschen, sondern für einen Misanthropen gehalten, und Rousseau selber zeigte für den Helden des Molièreschen Lustspiels ein Verständnis und eine Zuneigung, die sich nur dadurch erklären, daß er sich in Alceste selber wiederfand. Er hat es denn auch Molière sehr verübelt, Alceste lächerlich gemacht zu haben; für Rousseau ist Molières Misanthrop keine komische, sondern eine tragische Figur. „Was ist denn der Misanthrop von Molière? Ein Biedermann, der die Sitten seines Jahrhunderts und die Boshaftigkeit seiner Zeitgenossen verabscheut, der, eben weil er seine Mitmenschen liebt, die Übeltaten haßt, die sie sich gegenseitig antun, und die Laster, deren Folge diese Übeltaten sind . . . Er ist also nicht der Feind der Menschen, sondern der Feind der Niedertracht der einen und der Unterstützung, die diese Niedertracht bei den andern findet. Gäbe es weder Spitzbuben noch Schmeichler, so liebte er das ganze Menschengeschlecht.“¹ Wenn Rousseau

¹ Lettre à d'Alembert, H. I, 202.

dennoch zu den markantesten Gegnern des Erbsündengedankens gehört und wenn er im *Émile* uns die Utopie einer fehllosen Entwicklung gegeben hat, so muß dies andere Gründe haben als eine Bagatellisierung des Bösen. Das eigentümlich Erregende seines Widerspruchs liegt vielmehr darin, daß er die Macht des Bösen in der Welt nicht geringer eingeschätzt hat als die christlichen Theologen.

Übrigens lag ihm, als er zuerst jene These entwickelte, nichts so fern als ein Angriff auf das christliche Menschenverständnis. Von Anfang an hat Rousseau die These von der ursprünglichen Güte des Menschen in engstem Zusammenhang mit der von der menschlichen Freiheit und Verantwortung gesehen. Die aber waren in seinen Augen zwar durch den philosophischen Determinismus, aber nicht durch ein kirchliches Dogma bedroht. Schon im 2. Discours und ausführlicher noch in dem großen Brief an Voltaire hatte er zu zeigen versucht, wieviel von dem Unheil, das die Menschen gemeinhin der Vorsehung zuschreiben, auf ihr eigenes Konto kommt, nicht Schuld der Natur oder des Schöpfers, sondern der Gesellschaft ist. Es geht dabei stets um den Erweis der menschlichen Verantwortung: „Mensch, suche nicht weiter den Urheber des Übels; dieser Urheber bist du selber.“²

Sieht man auf die Entstehung von Rousseaus These, dann wird deutlich, wie wenig sie von Haus aus mit dem theologischen Streit, der sich später an sie knüpfte, zu tun hat. Entstanden ist sie offensichtlich aus den kulturkritischen und staatsphilosophischen Gedankengängen: sie bezieht sich also zunächst auf das Menschengeschlecht und nicht auf das Individuum.

Den ersten Hinweis findet man in der Kontroverse, die sich an den 1. Discours angeschlossen. Dieser selbst implizierte übrigens noch nicht die These von der ursprünglichen Güte. Denn so sehr Rousseau auch dort betont, daß die Zivilisation mit der gesellschaftlichen Verderbnis zusammenhängt, so entschieden bestreitet er, daß daraus folge, Unbildung müsse mit Güte verbunden sein: „Ich kann mich eines Lächelns nicht enthalten, wenn ich sehe, wie hochgelehrte Leute, die mich ihrer Kritik würdigen, mir die Laster einer Menge ungebildeter Völker vorzuhalten pflegen, als ob das mit der Frage das geringste zu tun hätte. Denn inwiefern folgt aus meiner These, daß Wissenschaft notwendigerweise Unsittlichkeit hervorbringt, die andere, daß Unbildung notwendigerweise Tugend erzeugt?“ (*Rép. à M. Bordes*, H. I, 50 Anm. 1). Ebenso schon in der Antwort an Gautier: *M. Gautier prend la peine de m'apprendre qu'il y a des peuples vicieux qui ne soient pas savants . . . Partout il m'a fait raisonner comme si j'avais dit que la science est la seule source de corruption parmi les hommes. (Lettre de J. J. Rousseau à M. Grimm; H. I, 24; vgl. auch in der Réponse au roi de Pologne H. I, 44 Anm. 1, und in der Préface de Narcisse H. V., 103 Anm. 1.)* Auch daß Rousseau in der „Antwort an den König von Polen“ der weisen und humanen „Unwissenheit“, die er an Sokrates rühmt, eine „wüste und brutale Unwissenheit“ gegenübergestellt, die die Menschen den Tieren ähnlich mache (H. I, 44), spricht dafür, daß er damals im Naturzustand noch keineswegs das Modell menschlicher Unschuld erblickte.

Dagegen vertritt Rousseau in der Antwort an Bordes bereits mit voller Entschiedenheit die These von der „natürlichen Güte“. „Wenn man behauptet, daß die ersten Menschen böse waren, so folgt daraus, daß der Mensch von Natur böse ist. Das ist eine Behauptung von weittragender Bedeutung, und es scheint mir, man hätte sich schon die Mühe machen

² Prof., p. 197.

müssen, sie zu beweisen. Die Annalen all der Völker aber, die man als Beweis anzuführen wagt, sprechen viel eher für die entgegengesetzte Annahme, und doch könnten nur zahlreiche Zeugnisse mich bewegen, eine solche Absurdität zu glauben“ (H. 1, 53). Die Gegenthese der natürlichen Güte erscheint ihm also schon damals als *absurdité*. Ausführlich nimmt er in einer Anmerkung zu der Frage Stellung: Si l'homme est *méchant par sa nature*, il est clair que les sciences ne feront que le rendre pire; ainsi voilà leur cause perdue par cette seule supposition. Mais il faut bien faire attention que, quoique l'homme soit *naturellement bon*, comme je le crois, et comme j'ai le bonheur de le sentir, il n'es'ensuit pas pour cela que les sciences lui soient salutaires; car toute position qui met un peuple dans le cas de les cultiver annonce nécessairement un commencement de corruption qu'elles accélèrent bien vite. Alors le vice de la *constitution* fait tout le mal qu'aurait pu faire celui de la *nature*, et les *mauvais préjugés* tiennent lieu des *mauvais penchants* (ibid.).

Diese Anmerkung zeigt deutlich, daß Rousseau die These seines ersten Discours für unabhängig hielt von der Frage nach der natürlichen Güte. Sie zeigt aber auch des weiteren, daß er diese Frage bereits damals von der Sozialphilosophie aus betrachtete und gelöst glaubte: Grund der menschlichen Verderbnis sind nicht irgendwelche bösen „Neigungen“, sondern ist die schlechte „Verfassung“ (constitution) der Gesellschaft. So bietet er denn auch andeutungsweise eine Erklärung des „Lasters“, die die ausführliche „Genealogie“ im zweiten Discours vorwegnimmt: das Laster entsteht erst mit der Ungleichheit des Besitzes, durch die sich Herren wie Diener gegenseitig korrumpieren. Es scheint mir daher nicht zweifelhaft, daß Rousseau zu der Zeit, da er Borde antwortete, also im Jahre 1752, schon die Probleme des Naturzustandes meditierte, die den Hauptinhalt des zweiten Discours ausmachen. (Dieser selbst kann nicht vor 1753 begonnen sein, da erst in diesem Jahre die Akademie von Dijon die Preisfrage stellte, auf die er antwortet.) Auch in der unvollendeten Schrift „L'état de guerre“, die wohl noch vor dem zweiten Discours in Auseinandersetzung mit Hobbes entworfen ist, dürfen wir annehmen, daß Rousseau seinen Gedanken von der natürlichen Güte vor allem in Widerspruch zu dessen „hassenswertem Gemälde“ (Vaugh. I, 293) entwickelt hat.

Die These von der natürlichen Güte stammt also ursprünglich aus Rousseaus Sozialphilosophie und hat erst nach und nach ihren psychologischen Sinn gewonnen, der später der vorherrschende wurde (vgl. S. 205 ff.). Den Verbindungspunkt der beiden Betrachtungsweisen bildete die Annahme eines naturhaften Mitgefühls, das schon der „Wilde“, ja das schon das Tier besitzt (vgl. S. 133). Erst zuletzt bildete sich die pädagogische Bedeutung dieser These heraus, die nun zur Grundlage für die Theorie der natürlichen Entwicklung und negativen Erziehung wird: das Kind hat in sich nur natürlich-gute Anlagen und Neigungen; das Böse entsteht in ihm durch Fehlerziehung. Erst damit aber geriet die These in Widerspruch zum kirchlichen Erbsündendogma.

Es ist nützlich, sich die theologische Situation zur Zeit Rousseaus näher zu vergegenwärtigen.

1. Von seiten der Kirchen, ganz besonders der katholischen Kirche, gab es ein vordringliches Interesse, an der stringenten These der Erbsünde festzuhalten: die Kinder t a u f e, die ja von Anfang an in der Argumentation gegen die pelagianische Häresie eine entscheidende Rolle gespielt hatte. Es war daher nicht nur ein dialektischer Kunstgriff, es war ein echter, freilich mit einer guten Dosis Ironie gewürzter theologischer Gegenzug, wenn Rousseau dem Erzbischof antwortete, dieser müsse seine Theorie von der bewahrenden Erziehung doch zumindestens für die g e t a u f t e n Kinder gelten lassen. „Was kann im Grunde jene Lehre (von der Erbsünde) dem Autor des *Émile* anhaben? Obwohl er freilich glaubte, sein Buch besitze Bedeutung für das ganze Menschengeschlecht, so hat er sich schließlich

doch an Christen gewandt ... Nach christlicher Lehre aber haben wir alle in unserer Kindheit die ursprüngliche Unschuld wiedergewonnen; wir sind alle aus der Taufe so reinen Herzens hervorgegangen wie Adam aus den Händen Gottes“ (Lettre à M. de Beaumont, H. III, 66). Rousseau wußte nicht, daß ein anderer Pädagoge vor ihm, dem die Idee der natürlichen Entwicklung nicht weniger teuer war als ihm, daß Comenius denselben Gedanken ausgesprochen hatte, freilich nicht in polemisch-ironischer Weise, sondern als gläubiger Christ: die „Natur“, von der die rechte Erziehung aus ihrem Prinzip auszugehen habe, sei nicht die des Sündenstandes, sondern die durch Christi Erlösungswerk wiedergewonnene ursprüngliche Natur (Didactia magna, 5. Kap. 1 und 23).

2. Für Rousseau hängt im übrigen das Dogma von der Erbsünde aufs engste mit dem der P r ä d e s t i n a t i o n zusammen; er lehnt beide gleichermaßen ab, weil sie ihm widersinnig erscheinen: sie widersprechen, so behauptet er, der Idee von Gottes Gerechtigkeit und Güte und der menschlichen Freiheit und Verantwortung. Diese Anschauung und diese Ablehnung war im 18. Jahrhundert weitverbreitet, und die Gegenmeinung wagte sich nur schwach hervor. Auf k a t h o l i s c h e r Seite wirkte die Verdammung des radikalen Augustinismus von Jansenius nach. Unter den aufgeklärten l u t h e r i s c h e n Theologen aber war Augustin, wie Aner sagt, geradezu „der meistgehaßte Mann“. Im Genf Calvins aber war zur Zeit Rousseaus von der Prädestination überhaupt nicht die Rede.

3. Es lag überhaupt nahe, daß Rousseau das Erbsündendogma für eine spezifisch k a t h o l i s c h e Angelegenheit hielt. Wenn er daher in seinem Brief an den Erzbischof sich betontermäßig als protestantischer Christ gibt und so tut, als stütze jener seine Verurteilung nur auf die katholische Lehre, so sehe ich auch darin mehr nur als einen geschickten Schachzug, um in den Augen seiner Genfer Glaubensgenossen als ein Opfer des großen Erbfeindes zu erscheinen. Die Art, wie er die Erbsündenlehre inhaltlich bestimmt, zeigt, daß er sie in ihrer spezifisch katholischen (thomistischen) Fassung im Auge hatte und wahrscheinlich überhaupt nur in ihr kannte. Et le moyen de concevoir que Dieu crée tant d'âmes innocentes et pures, tout exprès pour les joindre à des corps coupables, pour leur y faire contracter la corruption morale, et pour les condamner toutes à l'enfer, sans autre crime que cette union, qui est son ouvrage! (H. III, 66). Es ist thomistische Lehre, daß die Seelen der neugeborenen Kinder unmittelbar von Gott und also rein geschaffen und nicht etwa unrein von ihren Eltern gezeugt werden (Kreatianismus gegen Traduzianismus), daß sie aber, weil im und für den K ö r p e r geschaffen, dessen sündhafte Anlage sich zuziehen. Die Übertragung der Sünde von Generation zu Generation beruht einerseits auf der leiblichen Fortpflanzung, dem „Samen“, wie Thomas sagt, andererseits auf der Vereinigung der Seele mit dem Körper, dessen „Form“ und Lebensprinzip sie ist. (Vgl. J.-B. K o r s, La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas, 1922, bes. p. 155). Diese thomistische Lehre findet sich z. B. wörtlich wieder in einem Dictionnaire théologique des 18. Jahrhunderts: Adam a communiqué nécessairement à ses enfants *in corps corruptu . . . les âmes* étant jointes au moment qu'elles sont créées, à ces corps corrompus, elles *contractent* les inclinations conformes aux traces et aux vestiges imprimés dans ces corps. Nach Groethuysen (144) I, 326.

Weder Luther noch Calvin hat m. W. die Fortpflanzung der Sünde Adams in dieser Weise mit dem Leib-Seeleproblem in Verbindung gebracht. Calvin hat im Gegenteil, allen solchen Theorien gegenüber, die Teilhabe jedes Menschen an Adams Sünde ganz einfach auf den Beschluß Gottes zurückgeführt: Neque enim in substantia carnis aut animae habet contagio, sed quia a deo fuit ordinatum (Inst. II, 1, 7).

4. Auf p r o t e s t a n t i s c h e r Seite war gerade das Erbsündendogma das erste Angriffsziel der f o r t s c h r i t t l i c h e n Theologen des 18. Jahrhunderts, der sog. „Neologen“, und zwar auch solcher, die sich im übrigen noch streng an die überlieferte Glaubenslehre hielten. „Jerusalem's Predigten von 1745 enthalten ein ungeschmälertes Bekenntnis zur Inspiration, Trinität, Zweinaturenlehre, Satisfaktion — aber im Lehrstück von Urstand und Erbsünde findet sich die erste Häresie.“ Aner (133) p. 158. Sogar orthodoxe Theologen, die das Erbsündendogma verteidigten, wie G. F. Seiler, fühlen sich zu dem Zugeständnis bewogen, hierin andersdenkende Theologen nicht als Feinde, sondern als Brü-

der anzusehen, nicht aus einem grundsätzlichen Bekenntnis zur Toleranz, sondern weil man dieses Dogma (im Unterschied etwa zum Lehrstück vom Versöhnungstode Jesu Christi) nicht mehr für zentral und verpflichtend hielt; ausdrücklich betont Seiler, daß er weit davon entfernt sei, Augustin verteidigen zu wollen (p. 299). Das Prädestinationsdogma, das in der lutherischen Kirche ja niemals Geltung erlangt hatte, stand zu jener Zeit vollends außer Diskussion, und das auch im calvinistischen Genf. In Rousseaus Streit mit den Genfer Theologen hat denn auch weder das Prädestinations- noch das Erbsünden-dogma eine Rolle gespielt. Es scheint mir daher fast zu wenig gesagt, wenn Cassirer behauptet, das Erbsündendogma sei der „gemeinsame Gegner“, in dessen Bekämpfung sich die verschiedenen Grundrichtungen der Aufklärungsphilosophie vereinen (137) p. 188; in Wahrheit lag es für die Philosophen wie für viele Theologen außerhalb jeder ernsthaften Diskussion. In der Auseinandersetzung mit der Offenbarungstheologie der Kirche, wie sie auch Rousseau führte, stehen denn auch ganz andere Fragen im Vordergrund.

Rousseau befand sich also mit seinem Widerspruch gegen das Erbsündendogma in Übereinstimmung mit vielen Theologen und wohl fast allen Philosophen seiner Zeit. Gerade auch die christliche Apologetik des 18. Jahrhunderts hütete sich wohl, das Schwergewicht auf solche anstößigen Lehren zu legen; sie war vielmehr bemüht, ganz im Gegensatz zu Pascal, den christlichen Glauben nicht als Widerpart, sondern als Stütze und Krönung des natürlichen Selbstverständnisses des Menschen zu empfehlen³. Überhaupt scheint mir der offene oder heimliche Gegensatz zu Augustins und Pascals Menschenbild ein Grundzug der Philosophie des 18. Jahrhunderts, auch der bewußt christlichen. „Will man einen Namen nennen, der in allem und jedem grundsätzlich den Gegensatz zu der Geistesrichtung des 18. Jahrhunderts in Frankreich bezeichnet, so kann es nur Augustinus sein“, sagt Groethuysen⁴. Er setzt dabei Augustinismus und Jansenismus gleich und sieht in diesem die große Gegenmacht gegen die rationalistische und „bürgerliche“ Erweichung des christlichen Glaubens, bei der die Jesuiten als die entscheidenden Gegenspieler der Jansenisten kräftig mitwirkten. In die gleiche Richtung zielte, wie gesagt, jene apologetisch-theologische Literatur, von deren Einfluß auf Rousseau wir gleich zu Anfang gesprochen haben. So falsch es auch ist, diese rationale Theologie mit dem Deismus in einer Front zu sehen, wie dies die Jansenisten taten, für die die Jesuiten die Schrittmacher der Deisten und „Philosophen“ waren, so wichtig ist es, sich den ungeheuren Abstand vor Augen zu halten, in dem die offizielle damalige Kirche zum intransigenten Augustinismus und Jansenismus stand. Man muß sich daher hüten, den Gegensatz des 18. Jahrhunderts zum „Augustinismus“ der Jansenisten und insbesondere zu Pascal allein oder vorzugsweise von dem massiven Angriff aus zu sehen, den Voltaire damals gegen diesen „erhabenen Misanthropen“ startete.

Das Verhältnis Rousseaus zu Pascal verdiente eine besondere Untersuchung, denn es dürfte nicht weniger aufschlußreich sein als beispielsweise sein Verhältnis zu Mon-

³ Vgl. hierzu bei Hazard das Kapitel „Die Apologetik“. (146) p. 121 ff.

⁴ (144) I, p. 174.

taigne, über das sehr viel eingehendere Studien vorliegen (vgl. bes. Nr. 108). Daß Rousseau Pascal namentlich kaum erwähnt, besagt dabei nicht viel; verschmäht er es doch auch sonst, fremde Autoren zu zitieren, auch wenn er ihnen viel verdankt. Studiert hat er Pascal zweifellos; einige Hinweise beweisen eine intime Kenntnis der Pensées, so der Hinweis in einer Fußnote des 2. Discours (Vaugh. I, 169) auf Pensées, éd. Brunshvicg, Nr. 295, oder der im Brief an Voltaire, C. G. No. 300, II, 313. Aus einer Buchrechnung seines Verlegers Duchesne wissen wir, daß Rousseau ein Exemplar der Pensées bestellt hat, was bei den relativ geringen Buchanschaffungen des bescheiden lebenden Autors schon etwas bedeutet (Brief an Rousseau vom 12. 3. 1763; C. G. No. 1724, IX, 163).

Im wesentlichen ist man auf einen Vergleich einzelner Stellen angewiesen. Dabei aber ist Vorsicht geboten. Denn eine äußerliche Übereinstimmung, ja selbst eine zu vermutende direkte Beeinflussung besagt wenig, ja kann geradezu in die Irre führen, wenn man nicht von der Gesamtauffassung der beiden Denker ausgeht. Beider Grundauffassungen vom Menschen aber stehen, eben wegen der völlig verschiedenen Wertung des Erbsündendogmas, in schroffem Gegensatz. Dieses Dogma war für Pascal der Schlüssel zum Verständnis des Menschen: *Chose étonnante, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes! . . . de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme* (Nr. 434, éd. Brunshvicg, p. 532). Für Rousseau dagegen trug das Erbsündendogma kaum etwas zum Verständnis des Menschen bei, verdunkelte aber das von Gottes Wesen. *Je ne dirai pas si (comme vous vous en vantez) vous éclaircissez par ce système le mystère de notre cœur; mais je vois que vous obscurcissez beaucoup la justice et la volonté de l'Être suprême. Si vous levez une objection, c'est pour en substituer de cent fois plus fortes* (Lettre à M. de Beaumont, H. III, 66).

Auch Masson, obwohl er — entsprechend seiner Tendenz, Rousseau als Inaugurator der katholischen Restaurationsbewegung zu werten — alles tut, ihn in die geistige Nachbarschaft Pascals zu rücken, muß zugeben, daß die beiden in diesem entscheidenden Punkte entgegengesetzt fühlten. „Wir finden bei Pascal ein Erschrecken vor der Sünde, eine Angst um sein Seelenheil, eine Glut der ganzen Seele, die Jean-Jacques zweifellos niemals gekannt hat“ (68) I, 101. Geht man von diesem Unterschied aus, dann erscheinen aber alle die Parallelen, die Masson und andere Rousseauinterpreten gezogen haben, in einem recht zweifelhaften Licht. Mit der bekanntesten, dem anthropologischen Dualismus, werden wir uns noch einmal auseinandersetzen (S. 489). Aber selbst eine auf den ersten Blick so einleuchtende Parallele wie die vom Eigenrecht des „Herzens“ gegenüber der Vernunft, erweist sich bei näherem Zusehen als nur scheinbar. Pascal nämlich denkt dabei vor allem an das Eigenrecht des Glaubens und insbesondere an sein eigenes Bekehrungserlebnis. Rousseaus Lehre vom „inneren Gefühl“ aber schließt solchen Bruch mit dem natürlichen Denken und solche Umkehr des Herzens gerade aus; dieses „Gefühl“ bedeutet ihm vielmehr die geradlinige Fortsetzung natürlichen Strebens und steht also durchaus im Einklang mit der rechten Vernunft und im Widerspruch zum Paradox des Glaubens. Wenn daher Masson schreibt, in dem Kampfe, den Voltaire und die Enzyklopädisten gegen Pascal eröffneten, habe Rousseau sich auf die Seite des letzteren gestellt (ibid.), so ist diese Behauptung weder durch Zeugnisse zu belegen noch durch Rousseaus Gesamtanschauung zu stützen. Es scheint mir vielmehr eine völlige Verkennung, wenn man aus Rousseaus Gegnerschaft gegen den „Hochmut“ der Philosophen eine innere Verwandtschaft zu Pascal herausliest. Gerade die Denkform Pascals: die paradoxe Antithese von Erniedrigung und Erhöhung des Menschen — wodurch er (ob zu Recht oder zu Unrecht) uns so „protestantisch“ anmutet und zu den geistigen Vätern der dialektischen Theologie rechnet — ist Rousseau fremd und am allerfremdesten seinem religiösen Denken.

Schließlich spricht gegen Massons Versuch, Rousseau in die Linie pascalschen Christentums einzuordnen, dessen ausgesprochene Antipathie gegen die Jansenisten, worin er übrigens ebenfalls mit Voltaire und anderen fortschrittlichen Geistern seiner Zeit kon-

form geht. In seinem Mißtrauen gegen die Rachsucht dieser frommen Eiferer glaubte er sogar, er habe die Verurteilung des Émile ihrem Einfluß zuzuschreiben (Lettre à M. de Beaumont; H. III, 62). Hatte er doch in einer übrigens ganz beiläufigen Anmerkung in der Nouvelle Héloïse, in der er die Jansenisten in einem Atem mit pietistisch-protestantischen Sekten nennt, behauptet, sollten sie jemals zur Macht kommen, so würden sie sich noch härter und unduldsamer erweisen als ihre Gegner (N.H. VI, VIII; M. IV, 252). Die Jansenisten verkörperten für ihn den Typ des düsteren und engstirnigen religiösen Eiferers; umgekehrt hat er den Jesuiten gegenüber zeitlebens eine gewisse Sympathie und Zuneigung bewahrt, die auf die Eindrücke zurückgeht, die er von ihnen in seiner Jugendzeit bei Frau v. Warens empfing. Damals hatte ihn einer von ihnen, der Pater Hémet, der Beichtvater von maman, durch seine „milde Moral“ zurechtgebracht, als er durch die Lektüre jansenistischer Schriften mit ihrer „harten Theologie“ in quälende Angst um sein Seelenheil gestürzt worden war (vgl. Conf. VI; H. VIII, 173). Der freigeistige Katholizismus, den der junge Jean-Jacques im Hause von Frau v. Warens sich aneignete, vertrug sich eben nur mit der Lebens- und Denkweise der Jesuiten, aber nicht mit der der Jansenisten. Damals wie später, als dem liberalen Katholizismus von Chambéry der liberale Protestantismus von Genf gefolgt war, war für Rousseau „Bigotterie“ der ärgste Vorwurf, den man einem Menschen machen konnte — und er ging ziemlich freigebig mit diesem Vorwurf um!

Sein Liebling war denn auch zeitlebens der „gute“ Fénelon, nicht wegen seiner mystisch-quietistischen Tendenzen, sondern wegen der Liberalität seines Wesens; mehrfach hat er seine Bewunderung für ihn ausgesprochen, zuletzt in etwas emphatischer Weise gegenüber Bernardin de Saint Pierre: „Hätte ich zu seiner Zeit gelebt, so hätte ich sein Lakai sein wollen, um zu verdienen, daß ich sein Kammerdiener würde.“ (241) p. 108.

2. Um den Gegensatz zwischen der Rousseauschen und der christlichen These zu verstehen, müssen wir zunächst einmal ihre Gemeinsamkeit uns vergegenwärtigen. Gemeinsam ist zunächst der Schöpfungsglaube; auf ihn als die Grundlage seiner Theorie der Entartung hat denn auch Rousseau mit Nachdruck hingewiesen, so in den berühmten Eingangsworten des Émile, so auch im Brief an den Erzbischof: „Der Mensch wurde gut geschaffen, darin stimmen wir, denke ich, beide überein.“⁵ Gemeinsamkeit besteht ferner in der Überzeugung, daß das Böse keine eigene Substantialität besitze. Überhaupt ist Rousseaus Naturbegriff in dieser Hinsicht nicht seine Erfindung, sondern uraltes Erbe und ohne die Grundlinien der natürlichen Theologie nicht zu verstehen, die Rousseau durch seine ausgedehnte Lektüre der apologetischen Literatur in sich aufgenommen hatte. Vor allem der Gedanke, das moralische Gesetz habe eine naturgegebene Grundlage in der menschlichen Seele und entspreche also einem menschlichen Bedürfnis⁶, weist auf die natürliche Theologie zurück, welche stets eine natürliche Psychologie einschloß; wir werden insbesondere bei Rousseaus Anschauung vom „Gewissen“ auf diese Dependenz stoßen. In dem allen steht Rousseau der Tradition der philosophia perennis viel näher als man gemeinhin annimmt.

⁵ H. III, 67.

⁶ Je ferais voir que justice et bonté ne sont point seulement des mots abstraits . . . mais de véritables affections de l'âme éclairée par la raison . . . et que tout le droit de la nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au cœur humain. Ém. IV, p. 205.

Wo aber liegt nun der eigentliche Unterschied zur kirchlichen Anthropologie und insbesondere zur Erbsündenlehre? Der Unterschied scheint mir zunächst in nichts anderem zu bestehen als darin, daß Rousseau eine i. e. S. philosophische oder immanente Erklärung des Bösen versuchte, bei der die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu Gott zwar nicht ausgeschlossen, aber nebenrangig wurde. Nun ist es aber gemein-christliche Überzeugung, daß die menschliche Verderbnis und der Sündenfall Adams primär das Verhältnis des Menschen zu Gott betrifft, in Empörung, Ungehorsam, Hochmut, Abfall von Gott besteht, von welchem Abfall der Abfall des Menschen von seiner eigenen Natur erst die Folge oder das Symptom ist. So betrachtet mußte Rousseaus These allerdings als eine Verkennung des Bösen erscheinen, wobei die Folge für die Ursache, das Symptom für die Krankheit ausgegeben wird. Überhaupt hat die christliche Theologie stets eine innerweltliche Erklärung des Bösen als ein in sich widerspruchsvolles und fruchtloses Unterfangen abgelehnt. Denn für sie überschreitet das Böse den innermenschlichen Bereich: einmal, weil es seinen Grund in der Verkehrung des Gottesverhältnisses hat, zum anderen, weil man es nicht ohne Zusammenhang mit dem Wirken Satans verstehen kann, „das“ Böse nicht ohne „den“ Bösen, weshalb man denn schon früh dem Fall Adams den Fall der Engel vorangehen ließ. So ist nach christlicher Anschauung die Verderbtheit des Menschengeschlechtes sozusagen nur ein Akt in dem großen Drama, das nicht auf Erden, sondern im Himmel seinen Anfang nahm, wie es auch im Himmel seinen Abschluß finden wird.

Was nun aber für das Wesen des Bösen gilt, gilt auch für seine Erkenntnis. Die Verderbtheit hat ja auch den menschlichen Geist ergriffen, so daß der Mensch unfähig ist, das ganze Ausmaß seiner Schuld und seines Elends zu begreifen. Es ist daher ein gemein-theologischer Satz, daß der Mensch natürlicherweise seine Sünde gar nicht recht erkennen und bereuen könne. Erkenntnis der Sünde setzt den Glauben an die Erlösung voraus. Damit ist aber jede rein philosophische Theorie über das Böse a limine abgewiesen. Um eine solche aber handelt es sich bei Rousseau. Aus diesem grundsätzlichen Unterschied erklären sich nun zwanglos alle seine Differenzen mit der kirchlichen Erbsündenlehre im einzelnen.

Erstens: Rousseau sieht im „Fall“ des Menschengeschlechtes nicht etwa einen Akt des Ungehorsams gegen das gottgegebene Moralgesetz, sondern eine Entartung des vormaligen Naturzustandes. Das moralische Gesetz ist ja seinerseits erst die Antwort auf diese Entartung. Dieser Überzeugung entspricht die pädagogische Forderung, das Kind bis zur Pubertät durch die „negative Erziehung“ vor allem Bösen zu bewahren, statt in ihm von früh an das sittliche Bewußtsein zu wecken und zu bilden. Dieser Überzeugung entspricht weiterhin die unbekümmerte Anerkennung der „Selbstliebe“ als

eines Grundtriebes, den Gott dem Menschen wie allen Lebewesen eingepflanzt habe. Gerade in der unentrinnbaren Naturhaftigkeit der Selbstliebe aber, mit der sich diese bis in das Gottesverhältnis hinein durchsetzt, erblickte die reformatorische Theologie das Wesensmerkmal des „natürlichen“ = sündigen Menschen⁷. Indem Luther als des Menschen eigentliche Ur- und Hauptsünde seine Abwendung von Gott und Zuwendung zu sich selbst hinstellte, hat er, schärfer noch als Augustin oder gar Thomas, bei denen von einem berechtigten Glücksverlangen und einer „geordneten“ Selbstliebe die Rede ist, zum Ausdruck gebracht, daß das Wesen der Sünde in der Umkehrung des Denkens, Fühlens und Wollens bestehe, wodurch Gott als der zentrale Beziehungspunkt allen Handelns und Denkens ausgeschaltet und durch des Menschen Ich ersetzt werde. „Die Richtung der Existenz ist jetzt die umgekehrte. Gott ist aus dem Zentrum gerückt, und wir sind im Zentrum“ (E. Brunner)⁸. „Cor incurvatum in se“⁹ — in diese eindrucksvolle Formel hat Luther die Ichbezogenheit des gefallen Menschen gefaßt. Wir haben schon verschiedentlich darauf hingewiesen, daß Rousseau eine solche Ichbezogenheit für natürlich und auch im moralischen Leben für unvermeidbar hielt.

Zweitens: Rousseau meint, wenn er von der „Entartung“ des Menschengeschlechtes spricht, einen geschichtlichen Vorgang, dessen Subjekt die Menschheit selber ist. Mag dieser Vorgang, sowie er ihn im 2. Discours erzählt hat, auch nur als Hypothese entworfen sein, an seiner prinzipiellen Geschichtlichkeit ändert dies nichts. Diesem „Fall“ der Menschheit entspricht in der christlichen Lehre der Fall Adams. Nun versteht der christliche Glaube gewiß Adams Sündenfall nicht als ein bloß „privates“ Schicksal, sondern als ein Ereignis, das die ganze Menschheit betrifft. Adam ist der Mensch, das „Haupt“ der sündigen Menschheit, so wie Jesus Christus das Haupt der erlösten Menschheit ist (vgl. Röm. 15, 18—19). Aber eben diese Gegenüberstellung von Adam und Christus zeigt doch andererseits sehr deutlich, daß Adam als eine Person und nicht nur als Inbegriff oder Sinnbild vorgestellt ist und in dieser theologischen Betrachtung auch gar nicht anders vorgestellt werden kann. Eben darum erscheint die Entartung des Menschengeschlechtes, von der Gen. 6 und weiterhin die Rede ist, nur als die Folge des adamitischen Sündenfalls. Oder anders gesagt: der vor-geschichtliche Abfall von Gott begründet erst die geschichtliche Verderbnis.

⁷ *Omnis actus concupiscentiae erga deum est malum et fornicatio spiritus.* Luther, WA I, 225. Als extremen Erweis einer völlig selbstlosen Gottesliebe forderte Luther, daß der Gläubige bereit sein müsse, in die Hölle verdammt zu sein, wenn sich damit Gottes Wille erfülle. Vgl. Römerbrief, Ficker II, 217. Besonders K. Holl hat diese *autieudämonistische* Einstellung Luthers herausgearbeitet (Ges. Aufs. z. Kirchengesch. I, 1927⁴, p. 53 ff. u. passim).

⁸ „Der Mensch im Widerspruch“, 1937, p. 129; vgl. das ganze 6. Kapitel.

⁹ Römerbrief, Ficker II, p. 184.

Die repräsentative und übergeschichtliche Stellung Adams hat neuerdings vor allem K. Barth betont. „Adam, der Übertreter, ist die von Gott gesetzte Überschrift über die ganze Weltgeschichte . . . Sie ist adamitische, sie ist Adams Geschichte. Denn in und mit seiner Geschichte hob sie an, um dann — und das eben ist Gottes Wort und Urteil über sie, das ist der Grund ihrer erschütternden Monotonie, darum kann es in ihr keinen „Fortschritt“ geben — immer aufs neue seiner Geschichte zu entsprechen, ihr gleich zu sein, sie in unzähligen Variationen zu wiederholen . . . Es gab kein goldenes Zeitalter . . . Der Urmensch war sofort der Ursünder“ (Barth, Die kirchliche Dogmatik, IV, 1, p. 567).

Adam als Repräsentant und Prototyp der sündigen Menschheit: dieser Gedanke macht freilich den Gedanken einer geschichtlichen Folge, durch welche die späteren Generationen an seiner Sünde teilhaben, überflüssig, weshalb denn auch Barth wie andere protestantische Theologen das Wort „Erb“sünde und die darin liegende Idee einer wie immer gearteten Fortpflanzung der Sünde für denkbar unglücklich hält, um die genannte Einheit des Menschengeschlechts mit ihrem „Haupt“ zu kennzeichnen. Es handelt sich nicht um eine biologische oder historische Kausalität, sondern um das Urteil Gottes, durch das wir als adamgleich erkannt werden und uns selbst zu erkennen haben. „Wir sind von Gott in Adam . . . erkannt. In ihm haben wir also schlicht uns selbst zu erkennen, in ihm die Menschheit, in ihm die Weltgeschichte. Adam ist nicht das von Gott über uns verhängte Schicksal. Adam ist aber die von Gott erkannte und uns gesagte Wahrheit über uns selbst. Der Zusammenhang zwischen ihm und uns, uns und ihm, ist also kein in einer innerweltlichen Pragmatik begründeter und aufzuweisender . . . Zusammenhang“ (p. 569).

Rousseau aber kennt nicht eine solche Solidarität aller menschlichen Generationen mit dem ersten Menschen. Seine Hypothese eines schuldlosen Naturzustandes hat daher nichts zu tun mit dem biblischen Bericht vom Paradieseszustande und seine Schilderung der Entartung nichts zu tun mit dem biblischen Bericht vom adamitischen Sündenfall (vgl. S. 135 f.).

3. Überhaupt sollte man sich hüten, den Rousseauschen Hypothesen so etwas wie einen mythischen Charakter zuzusprechen; sie sind nicht als Mythos, sondern als Rekonstruktion des realen geschichtlichen Verlaufs gemeint. Der Anklang von Rousseaus Hypothese an den Mythos eines goldenen Zeitalters darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich um zwei völlig inkommensurable Ideen handelt. Wenn ein Philosoph wie Plato sich des Mythos vom Urzustande bedient, so tut er dies, weil dieser ihm gerade durch seine Ungeschichtlichkeit geeignet scheint, die Situation des wirklichen Menschen wie durch ein Gegenbild zu erhellen. Dasselbe tut der Theologe, wenn er Gen. 2 und 3 dogmatisch auslegt. Die Form des Mythos oder der Sage gilt hier als die adäquate Darstellungsweise für ein Ereignis, das wesentlich nicht zur Geschichte gehört, sondern aller menschheitlichen Geschichte voraus und zugrunde liegt. Wenn Rousseau aber vom Urzustande spricht, dann will er nicht ein Gegenbild malen, an dem die Unnatur des entarteten Menschen sichtbar wird, sondern den Anfang setzen, von dem die Entwicklung ausgegangen ist. Das Fortschreiten vom Urzustande bis zum heutigen Zustande bildet für ihn die wahre Geschichte der Menschheit. Diese Geschichte im-

pliziert daher eine radikale Veränderung des Menschen und ist alles andere als „monotone Wiederholung“, alles andere als bloße Variation eines ihr vorausliegenden Themas. Man kann daher in Rousseaus Sinne eigentlich gar nicht von dem Menschen schlechthin sprechen¹⁰. Denn zwischen dem Menschen im Naturzustand und dem im Gesellschaftszustand, und wiederum zwischen dem Bürger der Republik und dem Untertan despotischer Großstaaten besteht jedesmal ein Hiatus. Keine dieser vier Haltungen läßt sich mit den anderen in eins bringen, keine darf man für sich nehmen: erst alle zusammen, in ihrer unumkehrbaren Folge, ergeben das wahre und volle Bild der Menschheit.

Ich möchte dies den historischen Sinn Rousseaus nennen. Dieser bewährte sich noch in einer anderen Hinsicht. Rousseau hat nämlich neben jener „Urgeschichte“ der Entartung, von der der 2. Discours handelt, auch von den historischen Entartungen der Völker gehandelt, so im 1. Discours¹¹. Zweifellos besteht nun zwischen der einen und der anderen Form der Entartung eine gewisse Verwandtschaft. Aber nur in recht uneigentlichem Sinne kann man bei Rousseau von einer Wiederholung der Urentartung in der Völkergeschichte sprechen. Denn im Grunde handelt es sich um zweieradezu konträre Vorgänge: bei der universalen Urentartung um die Vergesellschaftung des einzelgängerischen Naturmenschen, bei den Entartungen der einzelnen Völker um das Auseinanderfallen der politischen Gemeinschaft und den Verfall der patriotischen Gesinnung. Soweit ihn überhaupt die Möglichkeit einer Regeneration beschäftigt hat (vgl. S. 81 f.), hat Rousseau diese stets nur als Wiedergesundung einzelner Völker im Auge gehabt. An eine universale Wiedergeburt der Menschheit, durch die die „Urentartung“ gleichsam wieder aufgehoben werden sollte, hat er nie auch nur von ferne geglaubt. Gerade darin unterscheidet sich seine Geschichtsphilosophie auf tiefste von der späteren idealistisch-romantischen mit ihrem bekannten Dreischritt: Unschuldszustand, Verderbnis und Wiederherstellung der Menschheit (welcher Dreischritt im Grunde nur das Schema der christlichen Heilsgeschichte in säkularisierter Form reproduziert). Man sollte daher ein für

¹⁰ Vgl. S. 104. In einer Anmerkung im Vorwort zu *Narcisse* wendet sich Rousseau gegen die billige Maxime, daß die Menschen sich überall gleich seien und überall und allzeit denselben Leidenschaften folgen: *partout l'amour propre et l'intérêt le conduisent; donc ils sont partout les mêmes.* „Ein Wilder ist ein Mensch, und ein Europäer ist ein Mensch. Der Halbphilosoph zieht daraus den Schluß, daß der eine so viel wert sei wie der andere.“ Der Philosoph aber erkenne den grundlegenden Unterschied im Verhalten des einen und des anderen, der durch die gegensätzlichen gesellschaftlichen Zustände hervorgerufen werde. „Unter den Wilden spricht das persönliche Interesse genau so stark mit wie bei uns; aber es sagt nicht dasselbe!“ (H. V, 106—107 Anm. 2.)

¹¹ Ebenso im Brief an d'Alembert und C. S. III, X.

allemaal davon absehen, Rousseaus Theorie von Naturzustand und Entartung in dieses Schema pressen zu wollen¹².

Wenn Rousseau in die Zukunft sieht, so niemals gläubig, sondern sorgend, niemals schwärmerisch, sondern eher skeptisch. Stellt er sich z. B. die Frage, ob und wie ein heutiges Volk, etwa das Genfer oder das polnische, vor der allgemeinen europäischen Dekadenz bewahrt werden könnte, ja ob es durch eine glückliche innere und äußere Revolution seinen verlorenen Zustand wiederzugewinnen vermag, so stellt er sie sich höchst nüchtern auf dem Hintergrund der nachprüfbaren Geschichte, und bringt sie nicht, wie Fichte die deutsche Wiedergeburt, in Verbindung mit welt-eschatologischen Ideen. Er, der sich selbst wohl gerne einen „Visionär“ nannte und den man mit Vorliebe als solchen gescholten hat und heute wiederum als solchen darzustellen versucht, unterschied sich von jenen geschichtsphilosophischen Träumern gerade durch seinen klaren Blick für historische Wirklichkeit und Möglichkeit.

4. Wäre es aber nun nicht denkbar und sinnvoll, in der Entartung der Menschheit eine Art Gegenstück zum adamitischen Sündenfall zu sehen, zumal dieser auch in der kirchlichen Lehre nicht so sehr als eine private denn als eine repräsentative und „öffentliche“ Tat verstanden wird? So ergäbe sich also eine Parallelität in dem Gedanken, daß die Bosheit des einzelnen Menschen ihren Ursprung nicht in seiner individuellen Seele, sondern in seiner Zugehörigkeit zur menschlichen Gesellschaft hat (Cassirer)¹³. In diesem Sinn hat Masson von der Idee einer „kollektiven“ oder „sozialen Sünde“ bei Rousseau gesprochen^{13a}.

¹² So E. Boutroux in einem oft erwähnten Aufsatz: *Remarques sur la philosophie de J. J. Rousseau*, 1912. Er stellt die drei Phasen der „mythischen“ Geschichte der Menschheit, die Rousseau unterscheidet, unter die theologischen Begriffsworte: *innocence, péché, rédemption* (20) p. 266; vgl. S. 135. Sieht man näher zu, so gelten diese Termini doch nur in recht uneigentlichem Sinne, jedenfalls der dritte: denn die „Erlösung“, durch die die Reinheit des Naturzustandes wiederhergestellt werden soll, besteht nach Boutroux in der Bildung des *States*, liegt also nicht wie in der christlich-eschatologischen Geschichtsphilosophie in der Zukunft. Eben das völlige Fehlen des eschatologischen Aspektes unterscheidet die dialektische Geschichtsphilosophie Rousseaus radikal von allen säkularisiert-eschatologischen Geschichtsphilosophien, wie sie im 18. Jahrhundert in Deutschland aufkommen: Lessing, Schiller, Fichte usw. Wenn daher im Anschluß an Boutroux auch andere Rousseauinterpreten dieses Schema aufgreifen, so z. B. Höffding, R. Hubert und Burgelin, so ist jedesmal zu fragen, ob sie es im eschatologischen Sinne verstehen: wenn ja, so ist dies falsch, wenn nein, dann ist es mißverständlich und irreführend.

¹³ „Rousseaus ethisch-politische Theorie rückt die Verantwortung an eine Stelle, an der sie vor ihm niemals gesucht worden war. Ihre eigentliche historische Bedeutung und ihr systematischer Wert besteht darin, daß sie ein neues Subjekt der Zurechnung, der ‚Imputabilität‘ schafft. Dieses Subjekt ist nicht der einzelne Mensch, sondern die menschliche Gesellschaft.“ (137) p. 209.

^{13a} *Il n'y a donc pas, dans chaque âme humaine, un péché originel, qui s'oppose à son salut individuel, mais il pèse sur l'humanité un péché collectif: le péché social.* (68) II, 278.

Gehen wir diesem Gedanken einer „sozialen Sünde“ nach, so müssen wir zunächst ein Mißverständnis abweisen: als solle damit die Verantwortung und Schuld vom einzelnen auf die Gesellschaft abgewälzt werden. Schon die Sätze Cassirers legen dieses Mißverständnis nahe, aber erst Weinstock hat in seiner Rousseaukritik diesen Vorwurf in aller Schärfe ausgesprochen¹⁴. Wenn Weinstock Rousseau das Pestalozziwort entgegenhält: „Die Umstände machen den Menschen, aber: der Mensch macht die Umstände“, so scheint mir dieses Wort freilich genau das zu treffen, was Rousseau gemeint hat: die menschheitliche Entartung — von der individuellen ist hier noch nicht die Rede — ist nicht irgendein Verhängnis, das über die Menschen gekommen ist, sondern ihr eigenstes Werk und also ihre eigenste Schuld. Wie hätte er auch anders denken können, da er den Menschen für frei hielt und für seine gesellschaftliche Lebensform verantwortlich?

Von dieser Verantwortung der Völker für ihren zivilisatorischen Fortschritt, wie er sich im Aufkommen der Wissenschaften und Künste manifestiert, handelt bereits der 1. Discours; von dieser Verantwortung handeln alle sozialphilosophischen Schriften. Den „Zirkel“ aber, von dem Weinstock im Zusammenhang mit dem Pestalozziwort spricht, hat gerade Rousseau deutlich gesehen: es ist die Entsprechung von Lebensform und Mentalität (vgl. S. 105 f.). Aus diesem „Zirkel“ erklärt es sich, daß Rousseau das eine Mal die innere Verderbnis auf die äußeren Zivilisationserscheinungen zurückführt, das andere Mal die äußeren Zivilisationserscheinungen auf die innere Verderbnis. Nur wenn man beide Erklärungen zusammennimmt, wird man seiner Theorie der Entartung gerecht.

Ich gebe einige Beispiele. In der Antwort an den König von Polen beschreibt Rousseau das Thema des 1. Discours und die darin gegebene „Genealogie der Entartung“ folgendermaßen: „Die erste Wurzel des Bösen ist die Ungleichheit: aus der Ungleichheit kam der Reichtum . . . Aus dem Reichtum entstanden der Luxus und Müßiggang; aus dem Luxus sind die schönen Künste, aus dem Müßiggang die Wissenschaften gekommen“ (H. I, 41). In der Vorrede zu „Narcisse“ faßt Rousseau den Grundgedanken derselben Schrift (!) wie folgt zusammen: „Ich zeigte, daß die Wurzel unseres Irrtums in dieser Hinsicht darin liegt, daß wir unsere eiteln und trügerischen Kenntnisse mit der höchsten Vernunft verwechseln; die mit einem Blick die Wahrheit aller Dinge erkennt“ (H. V, 103). D. h. das eine Mal argumentiert Rousseau soziologisch und sozialpsychologisch und führt den eiteln Wissenschaftsbetrieb auf gesellschaftliche Zustände zurück, das andere Mal metaphysisch oder theologisch, indem er als ihre eigentliche Wurzel den „wissenschaftlichen Hochmut“ (H. I, 37) erkennt. Aber schließlich laufen beide Argumentationen doch auf dasselbe hinaus: die Anmaßung einer ihre Grenzen

¹⁴ „Sein eigener so tief greifender Begriff von der verdächtigen Perfektibilität des Menschen, die, von Vernunft und Freiheit befruchtet, den Bastard der Eigenliebe gebiert, hätte ihm doch die Zweideutigkeit der menschlichen Natur erschließen müssen, und dann hätte er sein Denken nicht so verrenken brauchen, um die Verderbnis des ursprünglich guten Menschen auf die Umstände abzuschieben, die doch niemand anders geschaffen haben kann als eben dieser Mensch.“ (163) p. 262.

überschreitenden Vernunft hat ihr Korrelat in dem Ehrgeiz und der Rechthaberei der Gelehrten.

Im 2. Discours hatte Rousseau mit großer Einseitigkeit den Akzent auf die „Umstände“ gelegt. Aus der Veränderung der äußeren Lebensumstände erklärt er die seelische Veränderung. Die Arbeitsteilung z.B., die sich mit der Entstehung der Techniken einstellt, und die in ihrer Folge wachsende ökonomische und soziale Abhängigkeit ruft jenes gesellschaftliche Scheinwesen hervor, das in Rousseaus Augen das Grundübel des gesellschaftlichen Menschen ist: „Sein und scheinen werden zwei völlig verschiedene Dinge . . . So frei und unabhängig der Mensch vorher war, nun ist er durch eine Fülle von Bedürfnissen . . . allen seinen Mitmenschen unterworfen und wird deren Sklave, selbst wenn er ihr Herr ist: ist er reich, bedarf er ihrer Dienste, ist er arm, ihrer Unterstützung . . . So muß er sie ständig an seinem Schicksal interessiert machen, muß bestrebt sein, daß sie, ob in Wahrheit oder nur scheinbar, ihren Vorteil finden, wenn sie für den seinen arbeiten. All das macht ihn listig und hinterhältig . . .“ (Vaugh. I, 179). Aber diese Depravation der Seele durch die gesellschaftlichen Verhältnisse hat doch ihr Gegenstück in der Depravation der gesellschaftlichen Verhältnisse durch die Seele. Seelische Begehrlichkeit, Leidenschaft, Eigensucht verkehrt das Miteinanderleben der Menschen zu einem Gegeneinanderleben, ihre wechselseitige Abhängigkeit zu wechselseitiger Ausnutzung. Erst beides zusammen ergibt das wirkliche Bild der Entartung. Hatte Rousseau von dieser anderen Seite im 2. Discours geschwiegen, so hat er davon um so ausführlicher und eindrucksvoller in seinen staatsphilosophischen Schriften gesprochen; so wenn er in der 1. Fassung des Contrat social der rechten politischen Gemeinschaft die verdorbene vorstaatliche Gesellschaft gegenüberstellt. Auch hier hebt er das Auseinanderklaffen von Sein und Scheinen hervor: die Menschen leben zwar in äußerer Nähe, aber in innerer Ferne, arbeiten zwar einer für den andern, in Wahrheit aber denkt jeder nur an seinen Vorteil. „Unsere Bedürfnisse bringen uns um so näher, je mehr unsere Leidenschaften uns voneinander trennen; je weniger wir einander entbehren können, desto mehr hassen wir uns“ (Vaugh. I, 447). Rettung aus dieser Entartung ist daher nur möglich, wenn mit und in der staatlichen Ordnung sich eine sittliche Umsinnung vollzieht. Wie wenig Rousseau geglaubt hat, die äußere Ordnung könne als solche diese Umsinnung bewirken, zeigt sich u. a. darin, daß er im Contrat social ausführlich von den historischen und charakterlichen Bedingungen handelt, unter denen die Politisierung eines Volkes allein Erfolg verspreche; ein bereits durch Reichtum oder Tyrannei seelisch korrumpiertes Volk könne durch keine noch so gute Verfassung zu einem rechten Staatsvolk geformt werden (vgl. C. S. II, VIII: Du peuple).

Endlich wäre hier auf den Brief an d'Alembert zu verweisen, in dem das Ineinanderverwirken äußerer und innerer Faktoren bei der Entartung, bzw. Bewahrung eines Volkes immer wieder zur Sprache kommt. Schon die Rolle des neuzeitlichen Theaters spiegelt dieses Doppelverhältnis: das Theater wird für Genf abgelehnt, weil es die Sitten verderben würde; es selber aber ist ja nicht so sehr Ursache als Folge der Sittenverderbnis, ist nur Spiegelbild des gesellschaftlichen „Scheinwesens“ überhaupt. Rousseaus Vorwurf trifft daher nicht eigentlich das Theater überhaupt, sondern das französische Theater seiner Zeit als ein durch den Zeitgeist verdorbenes Theater. Die griechische Tragödie war anderer Art, weil das gelebte Heldenentum das dargestellte bei weitem übertraf (vgl. H. I, 198). „Diese großen und erhabenen Schauspiele, unter freiem Himmel und im Angesicht einer ganzen Nation aufgeführt, stellten nur solche Gegenstände dar, die geeignet waren, in den Griechen einen leidenschaftlichen Wetteifer auszulösen und in ihren Herzen die Gefühle für Ehre und Ruhm zu entzünden“ (p. 230). Rousseau kennt also nicht nur eine Entartung durch das Theater, sondern auch eine Entartung des Theaters (décadence du théâtre, p. 208), deren Ursache nichts anderes als der allgemeine Zeitgeist ist. So stammt beispielsweise die Vorherrschaft der erotischen Stoffe im neuzeitlichen Theater aus der Effeminierung der Gesellschaft, welche nun aber ihrerseits durch das effeminierte Theater verstärkt wird. Auf diesen *circulos vitiosus* hatte Rousseau schon im 1. Discours in bezug auf die Wissenschaften und Künste hingewiesen, welche, aus dem Müßiggang einer

übersättigten Gesellschaft geboren, diesen ihrerseits unterstützen: Nées dans l'oisivité, elles la nourrissent à leur tour (H. I, 11). Genau so in einem Brief an Voltaire: Le goût des lettres et des arts naît chez un peuple d'un vice intérieur qu'il augmente (10. Sept. 1755, C. G. No. 244; 2, 207). Das alles steht nicht im Widerspruch, sondern könnte geradezu als Erläuterung dienen zu dem Pestalozziwort, das Weinstock Rousseau vorhält: „Die Umstände machen den Menschen, aber: der Mensch macht die Umstände.“

Mit dem allen ist freilich keineswegs geleugnet, daß in Rousseaus Genealogie des Bösen den „Umständen“ eine entscheidende Rolle zufällt. Der Versuch, das Böse ohne Berücksichtigung der gesellschaftlichen Verhältnisse erklären zu wollen, ginge nach Rousseaus Überzeugung an der Grundtatsache vorbei, daß dieses Böse die menschlichen Beziehungen betrifft, welche eben nicht nur seelische, sondern ökonomische, soziale und politische sind. Insofern trifft Massons Ausdruck von der „sozialen Sünde“, die wie ein Fluch über allen Menschen lastet, zu. Das Böse ist nicht rein individuell zu verstehen. Hier scheint sich nun ein Berührungspunkt zwischen dem rousseauschen und dem christlichen Verständnis des Bösen zu ergeben. Gemeinsam, so könnten wir sagen, ist beiden die Überzeugung von der überindividuellen Mächtigkeit des Bösen, gegen die kein einzelner guter Wille aufzukommen vermag. Eben darum kann es „natürliche“ (rechte) Entwicklung nur außerhalb der Gesellschaft geben. Ob Rousseau ein solches Außerhalb für realisierbar gehalten hat, diese Frage soll uns hier nicht noch einmal beschäftigen (vgl. S. 61 ff.); wir unterstellen ihm vielmehr die Überzeugung, das Böse, einmal in die menschliche Gesellschaft eingetreten, sei unausrottbar. Dann bestünde der eigentliche Sinn des Émile darin, am utopischen Gegenbild zu zeigen, wie das Kind durch die Erziehung entartet.

5. Das Kind entartet durch Erziehung. Denn Erziehung ist ja der Weg, auf dem es gesellschaftlich wird. Nichts falscher daher, als die Erziehung aus der allgemeinen Verderbtheit der Gesellschaft auszuspüren, wie das eine Pädagogik tut, die, den anthropologischen Aspekt der Erziehung negierend, sich bloß als Theorie erzieherischen Handelns versteht. Dabei fällt freilich alles, was der Norm dieses Handelns widerspricht, als apädagogisch aus der Betrachtung aus. Eine solche Verengung aber des pädagogischen Problems verbietet sich angesichts der Weite der pädagogischen Verantwortung, die eben nicht nur unser bewußtes und beabsichtigtes erzieherisches Tun, sondern alles umfaßt, was im guten wie im bösen auf das Kind einwirkt und seine Entwicklung bestimmt. Rousseau unterscheidet daher nicht wie üblich den Einfluß der Erziehung und den des gesellschaftlichen Milieus. Als ob nicht der Erzieher selber in seinem ganzen Dasein mit der Gesellschaft verwoben wäre, der er als Erwachsener angehört — „der Erzieher“ ist ja eine bloße Abstraktion! —¹⁵, als ob vor allem nicht

¹⁵ Vgl. W. Flitner, Allgemeine Pädagogik, p. 65 u. 70.

Erziehung selbst als ein Bezugssystem zwischen Erwachsenen und Kindern ein gesellschaftlicher Vorgang wäre, in dem notwendigerweise eben jene Entartungen auftreten, die auch sonst das gesellschaftliche Leben im großen wie im kleinen durchziehen. Es ist also billig, die Fehlentwicklung auf das schlechte Vorbild der Nichterzieher zurückzuführen, statt ihren Grund im erzieherischen Verhältnis selbst zu suchen. „Hört auf, euch an die anderen zu halten für die Fehler, die ihr selbst begeht: das Böse, das die Kinder sehen, verdirbt sie weniger als das, was ihr sie lehrt.“¹⁶ Der *Émile* ist denn auch voll von Beispielen für die Tatsache, daß die Erziehung selbst das Böse in die kindliche Seele pflanze: die Lüge¹⁷ etwa oder die Eitelkeit¹⁸, die hämische und respektlose Krittellei an Erwachsenen¹⁹, die Launenhaftigkeit und Herrschsucht²⁰ und endlich jenes gesellschaftliche Scheinwesen, in dem Rousseau das Grundübel der Menschheit sah: angefangen vom unverständenen Wortwissen — man denke an seine bissigen Worte über das Auswendiglernen Lafontainescher Fabeln²¹ oder über den Katechismusunterricht²² — bis hin zur Einpflanzung unechter Gefühle und Gefühlsäußerungen²³. Fast alles, was Rousseau gegen die Verfrühungen sagt, gehört hierher: Verfrühung heißt für ihn Erziehung zur Unechtheit, zum Scheinwesen.

Die Erziehung läßt sich aus der gesellschaftlichen Verderbnis nicht herauslösen. Wir müssen also Rousseaus Gedanken radikalisieren und von dem utopischen Ideal einer fehllosen Erziehung befreien, um seinen tieferen Wahrheitsgehalt ans Licht zu bringen. Erziehung ist Beziehung; es gibt aber keine menschliche Beziehung, die von dem inneren Widerspruch unserer gesellschaftlichen Existenz ausgenommen wäre. Das „reine“ erzieherische Verhältnis existiert so wenig wie eine „reine“ Ehe oder ein „reiner“ Staat. Dies aber gilt zunächst nur für die Seite des erziehenden Erwachsenen,

¹⁶ *Ém.* II, p. 63. Der gleiche Gedanke findet sich übrigens bei Locke: man verderbe die Kinder nicht nur durch schlechte Beispiele, sondern dadurch, „daß man ihnen das Laster ganz eigentlich lehrt.“ „Gedanken über Erziehung“, § 37. Er erwähnt als Beispiel dafür Grausamkeit, Eitelkeit, Lüge, Unenthaltbarkeit (ibid.) und Ziererei (§ 66).

¹⁷ Il suit de là que les mensonges des enfants sont tous les ouvrages des maîtres ... *Ém.* II, p. 70; vgl. auch p. 58.

¹⁸ Vgl. *Ém.* II, p. 96.

¹⁹ Un des premiers soins des enfants est ... de découvrir le faible de ceux qui les gouvernent. Ce penchant porte à la méchanceté, mais il n'en vient pas: il vient du besoin d'éluder une autorité que les importune.

²⁰ Le caprice des enfants n'est jamais l'ouvrage de la nature, mais d'une mauvaise discipline; c'est qu'ils ont obéi ou commandé. *Ém.* II, p. 90; vgl. auch *Ém.* I, p. 34f. über das Schreien des Säuglings.

²¹ Vgl. *Ém.* II, p. 81 ff.

²² Si j'avais à peindre la stupidité fâcheuse, je peindrais un pédant enseignant le catéchisme à des enfants ... *Ém.* IV, p. 228. Vgl. auch das Urteil über den zu frühen Geschichtsunterricht *Ém.* II, p. 78 ff.

²³ So etwa des ästhetischen Naturgefühls, *Ém.* III, p. 139, des Dankbarkeitsgefühls, *Ém.* IV, p. 204 f.

welcher die pädagogische Beziehung stiftet, nicht aber für das Kind, welches in sie hineingenommen wird. Denn das Kind ist ja zunächst kein gesellschaftliches Wesen; es wird es erst im Umgang mit seinen Erziehern. Sehen wir von dem problematischen Phänomen der Erbanlage ab, durch die das Kind in unbewußter Weise mit seinen Vorfahren verbunden ist, so kann das neugeborene Kind tatsächlich als jener isolierte „Naturmensch“ gelten, von dem Rousseau im 2. Discours als dem Nullpunkt der Entwicklung und Entartung ausgegangen war. Es ist eine Banalität, aber eine Banalität, die der Pädagoge nicht oft genug sich und anderen ins Gedächtnis rufen kann, daß Kinder als Einzelwesen zur Welt kommen! Ihr gesellschaftliches Wesen ist stets unser Werk.

So steht der pädagogische Prozeß unter einer eigentümlichen Spannung zwischen der gesellschaftlich-geschichtlichen Existenz des Erziehers, aus der er lebt, und der ungesellschaftlichen und ungeschichtlichen des Kindes, an die er anknüpft. Diese Spannung kommt in der pädagogischen Theorie in einer polaren Fassung des Erziehungsvorganges zum Ausdruck: Erziehung als Neubeginn und Erziehung als Tradierung. Es handelt sich bei diesen beiden Prinzipien, wie gerade das Beispiel Rousseaus zeigt, nun keineswegs um eine einfache Polarität, sondern um einen in der Sache selbst liegenden Widerspruch und insofern um ein antinomisches Verhältnis. Denn vom Prinzip des Neubeginns aus muß es ja als die einzigartige Chance der Erziehung gelten, daß das Kind von dem gesellschaftlichen Erbe und der mit ihm verflochtenen „sozialen Sünde“ unbelastet ist, und bedeutet daher Erziehung als Tradierung nichts anderes, als daß die Erzieher in ihrer blinden Voreingenommenheit für ihre gesellschaftliche Existenz diese Chance verscherzen. Es bleibt daher der gültige Sinn von Rousseaus pädagogischer Utopie, daß sie uns Erwachsenen dieses „Verscherzen“ ins Gewissen schiebt. Daß das Kind so wird wie wir, daß es ein üblicher Mensch wird, das eben ist unsere unaufhebbare Schuld. „Sie behaupten: so ist eben der Mensch! Gewiß, so ist der Mensch, den ihr gemacht habt.“²⁴

Wie sich das Verhältnis der beiden Prinzipien: Erziehung als Neubeginn und als Tradierung, ansieht, wenn es allein von der Seite der Gesellschaft aus betrachtet wird, wie dabei die tiefgehende Spannung verharmlost, ja das ganze Problem banalisiert wird, dafür bietet sich ein gutes Beispiel in Schleiermachers Pädagogik, die jedenfalls in diesem Punkte weit hinter dem Tiefgang Rousseauscher Gedanken zurückbleibt. Schleiermacher spricht von der Spannung zweier der Erziehung innewohnender Forderungen: „Die Erziehung soll die heranwachsende Jugend so ausbilden, daß sie tüchtig ist und geeignet für den Staat, wie er eben ist“ und „das Ziel der Pädagogik sei, da jede Generation nach vollendeter Erziehung den Trieb und das Geschick in sich habe, die Unvollkommenheiten auf allen Punkten des gemeinsamen Lebens zu verbessern“; er findet die Lösung dieser Spannung zwischen „Erhalten“ und „Verbessern“ in der Formel: „Die Erziehung soll so eingerichtet werden, . . . daß die Jugend tüchtig werde einzutreten, in

²⁴ Ém. II, p. 59.

das, was sie vorfindet, aber auch tüchtig in die sich anbietenden Verbesserungen mit Kraft einzugehen“ (Vorlesungen 1826, hrsg. von Platz, 1849, p. 42—44).

Genau so hat Dewey das Verhältnis der Erziehung zur Gesellschaft beschrieben. Im Unterschied zur Erziehung in „ruhenden“ Gesellschaften, die die heranwachsende Generation nur zur Wiederholung ihrer eigenen Lebensart erziehen, gehe das pädagogische Bestreben in „fortschreitenden“ Gesellschaften dahin, „die Erfahrungen der Jungen so zu gestalten, daß sie nicht die laufenden Gewohnheiten erneuern, sondern daß bessere entstehen, damit die zukünftige Gesellschaft besser sei als die gegenwärtige“. „Demokratie u. Erziehung“, p. 111.

Der Vergleich mit diesen beiden sonst doch wahrhaftig nicht als banal zu bezeichnenden Denkern läßt deutlich erkennen, daß man die Rousseausche Idee des „Neubeginns“ nicht unterdrücken darf. Erst von ihr aus wird die tragische Schuld sichtbar, daß wir unsere Kinder in unsere verdorbene Erwachsenenexistenz hineinerziehen.

6. Kehren wir von hier zu unserer Gegenüberstellung der Rousseauschen These mit der christlichen Erbsündenlehre zurück, so müssen wir uns noch einmal ins Bewußtsein rufen, daß beiden der Glaube an Gottes gute Schöpfung gemeinsam ist, gemeinsam daher auch die Überzeugung, daß die Verflechtung des einzelnen Menschen in die „soziale Sünde“ keineswegs als ein unentrinnbares Verhängnis betrachtet werden darf. Denn gerade das behauptet die Lehre von der Erbsünde, daß der Mensch nicht bloß die Folgen von Adams Sündenfall zu tragen habe, sondern an seiner Sünde teilhabe; das aber kann er nur, wenn sein Bösessein und Bösewerden in Freiheit geschieht. Adam „hat uns nicht vergiftet und krank gemacht . . . Es mußte niemand wieder und noch einmal Adam sein. Wir werden und sind es alle in eigener Verantwortung und aus freien Stücken“ (Barth)²⁵.

Von hier aus ergibt sich zwar keine Übereinstimmung, wohl aber eine erstaunliche Annäherung der beiden scheinbar so schroff sich widersprechenden Thesen. In jedem neugeborenen Kinde, so hätten wir Rousseaus These theologisch zu interpretieren, schenkt Gott der verdorbenen Menschheit einen Neubeginn, aber jedesmal gleicht diese das Kind ihrem eigenen Sündenstande an. So wiederholt sich in jeder individuellen Entwicklung der Fall Adams. Aber es wiederholt sich auch in jeder Geburt die Erschaffung Adams.

Diese These fände ihre theologische Begründung in der Auffassung von Gottes Schöpfung als *creatio continua*. Versteht man nämlich Gottes Schöpfung nicht als bloße Erhaltung, sondern als sich stets wiederholende Erneuerung der Kreatur, dann muß in besonderem Maße die Geburt eines neuen Menschenkindes als solche Erneuerung der Menschheit erscheinen. So hat sie ja auch der Kreatianismus verstanden, freilich dieses sein Verständnis durch den Gedanken entwertet, daß in der leiblichen Generation die Grundlage für die Fortpflanzung seelischer Verderbnis liege. Es wäre also zu fragen, ob der Theologe nicht genauso wie der Pädagoge von der Voraus-

²⁵ Dogmatik IV, 1, p. 568.

setzung ausgehen könnte, daß das neugeborene Kind die Menschheit nicht nur fortsetzt, sondern auch neu anfängt. So erst würde m. E. dem Geheimnis und, wenn es erlaubt ist zu sagen: der Gnade der Geburt in der christlichen Anthropologie ihr volles Recht. Das Verhältnis der kindlichen Fehlentwicklung zur Ursünde wäre dabei in genauer Entsprechung zu denken zu dem Verhältnis der gegenwärtigen zur ersten Schöpfung. Genau so wie die Erneuerung der Kreatur zurückweist auf ihre erstmalige und einmalige Erschaffung, genauso weist die Erneuerung der Sünde zurück auf die Erstsünde Adams. Erst durch sie erhält die kindliche Fehlentwicklung ihre universale Bedeutung und Rätselhaftigkeit, die sie für eine glaubenslose Betrachtung gerade nicht besitzt. Muß doch dieser die Tatsache, daß sich wie überall in der Menschenwelt so auch in der kindlichen Entwicklung Gutes und Böses mischen, als platte Selbstverständlichkeit erscheinen. Daß das schuldlose Kind schuldig wird, daß Eifersucht und Neid, Haß und Machtgier, Lüge, Sorge und Angst, daß Eigensucht und Grausamkeit in seine unbefleckte Seele einziehen, das freilich kann nur demjenigen einen Schauer einjagen, der die Unnatur in diesen Fehlhaltungen zu spüren vermag — wie dies gerade Rousseau getan hat. So sehr Rousseau als Kulturphilosoph, als Psychologe und Pädagoge sich bemüht hat, das Phänomen des Bösen aus innerweltlichen Ursachen zu erklären, so untheologisch denn auch seine Theorie gewesen ist, das Erschrecken vor diesem Bösen und vor dieser Fortpflanzung und Erneuerung in jeder Generation hat er gerade mit seinen theologischen Gegnern gemein. Es wäre darum an der Zeit, daß man theologischerseits seine These ernster nähme, als dies bisher geschehen ist.

Nach der hier skizzierten Deutung des Erbsündendogmas würde die „Übertragung“ der Sünde durch die gesellschaftliche Überlieferung und nicht durch die physische Zeugung erfolgen. Ich bin mir natürlich bewußt, daß dies der hergebrachten Auffassung widerspricht, glaube aber, daß man sich die Sache zu leicht macht, wenn man das Problem wie üblich von der Alternative: „Nachahmung“ oder „Fortpflanzung“ aus entscheidet, wie dies z. B. das Tridentinum tut: *hoc Adae peccatum . . . propagatione, non imitatione transfusum omnibus*. Denn die „Nachahmung“ des bösen „Vorbildes“ verschiebt das Problem gerade von der „sozialen Sünde“ auf die persönliche Sündentat und von der Sünde als „Personensünde“ (Luther) auf die einzelne Tatsünde. Darum ist diese Auffassung stets und mit Recht als pelagianisch abgelehnt worden. Die von uns aus Rousseaus These gezogene Folgerung, daß die Menschwerdung des Kindes identisch mit seiner Sünderwerdung sei, weil es als Individuum dadurch, mit Kierkegaard zu sprechen, „an dem ganzen Geschlecht partizipiert“, macht die Sünde gerade zu einem konstituierenden Element unseres Menschseins.

In der neueren protestantischen Theologie ist die Auffassung von der Erbsünde als einer „sozialen Sünde“ vor allem von Ritschl vertreten worden, freilich in einer Form, die denn doch ihre Problematik entschieden verharmlost. (Vgl. „Unterricht in der christlichen Religion“, 2. Aufl. 1881, § 36—40). Ritschl ist, wie in seiner ganzen Theologie, so auch in bezug auf das Problem der Sünde bemüht, gegenüber der individualistischen Verengung, wie sie insbesondere der Pietismus gebracht hat, das überindividuelle Moment in den Vordergrund zu rücken. So spricht er nicht von der sündigen „Anlage“ des (einzelnen) Menschen, sondern vom „Reich der Sünde“, ein Begriff, den er offenbar dem des

„Reich Gottes“ nachgebildet hat. (Letzterer bildet ja den Kernbegriff seiner Dogmatik.) Ritschl erklärt daher die gewisse Zwangsläufigkeit der menschlichen Sündhaftigkeit aus der Verflechtung des Einzellebens mit dem Gesamtleben. „Weil auch das partiale Gute . . . nur sichergestellt ist durch den Bestand des Ganzen“, lastet die gemeinsame Sünde auf uns allen als „eine fast unwiderstehliche Macht der Versuchung“, nämlich „in gemeinsamen Gewohnheiten und Grundsätzen, in stehenden Unsitten und sogar in bösen Institutionen“.

Ritschl sieht auch den Zusammenhang dieser sozialen Macht der Sünde mit dem pädagogischen Problem. Besonders der Mensch in der Entwicklung, so meint er, der noch nicht über die Festigkeit des Charakters und die Einsicht in das „Gewebe der Beweggründe zum Bösen“ verfügt, sei der Einwirkung des sozialen Bösen ausgesetzt. „Demgemäß erhält das Reich der Sünde oder die (unsittliche Menschen-)Welt ihren Zuwachs in jeder neuen Generation.“ Aber wie alle diese Begriffe: „Versuchung“, „böses Beispiel“ usw. zeigen, ist Ritschl weit entfernt von der Einsicht in die Identität von Menschwerdung und Sünderwerdung. Letzten Endes steht bei ihm der einzelne Mensch doch diesseits der Gesellschaft und ihrer Sünde, welche nur von außen an ihn als Versuchung und Beispiel herantritt.

7. Wir vergegenwärtigen uns noch einmal den methodischen Sinn von Rousseaus These (vgl. S. 108). Das Böse verstehen, so sagten wir, heißt es in seiner Entstehung begreifen. Seine Entstehung begreifen, heißt, einen Zustand voraussetzen, in welchem der Mensch nicht böse ist. Damit ist jede Erklärung des Bösen aus einer angeborenen Anlage zum Bösen, wie immer man sich diese vorstellen mag, ausgeschlossen. Wir tun auch hier gut, wie wir es bisher getan haben, alle Wertungen beiseite zu stellen, mit denen diese These oder ihre Gegenthese damals wie heute belastet zu sein pflegen. Keine Frage, daß solche Wertungen auch bei Rousseau mitspielten; keine Frage, daß auch er wie so viele große oder kleine Geister seiner Zeit des Glaubens war, die christliche Erbsündenlehre taste Wert und Würde des Menschen an. Letzten Endes aber ist Rousseaus These und ihr Verhältnis zur christlichen Erbsündenlehre von solchen Wertungen unabhängig. Es geht hier nicht um die „Würde“ des Menschen, sondern es geht um das genetische Verständnis des Bösen. Rousseau ist überzeugt, daß die moralisch verwerflichen Gefühle, Leidenschaften und Willensentschlüsse des Menschen eine seelische Verkehrung und Verkrampfung darstellen und so den Stempel ihrer Unnatur auf der Stirn tragen. Er ist überzeugt, daß der Mensch unter dieser Verkrampfung wie unter einer schmerzvollen Krankheit leidet. Er ist überzeugt, daß man diese Krankheit nur verstehen und ihr steuern kann, wenn man zu ihrem Anfang, der Er-krankung, zurückgeht. Diese Anschauung ist übrigens nicht wesensmäßig gekoppelt an die Idee der „negativen“ oder vorbeugenden Erziehung; sie bestimmt gerade auch die neuere Heilpädagogik, obwohl diese doch sich umgekehrt mit bereits verdorbenen Kindern beschäftigt. Denn „heilen“ heißt für den Seelenarzt oder für den Fürsorgeerzieher nicht: die bestehende Fehlhaltung bekämpfen, sondern sie lösen, nämlich als seelische Verkrampfung, die dem eigentlichen Bedürfnis und Streben des Zöglings widerspricht und wie ein fremder Zwang auf seiner

Seele lastet. Derart „lösen“ aber kann ich die Fehlhaltung nur, indem ich auf ihre Wurzel zurückgehe, auf den Punkt, wo die natürliche Haltung in die unnatürliche umschlug. Sonst kuriere ich nur wie ein schlechter Arzt an den Symptomen herum. Alle Heilpädagogik lebt daher vom genetischen Verständnis des Bösen.

Ein solches Verständnis aber bietet die christliche Erbsündenlehre nicht. Sie enthält statt dessen eine theologische Erklärung, die das Problem in eine jenseitige Dimension verlegt und so den Vorgang, wie das Böse im Leben und in der Seele der Menschen entsteht, unerklärt läßt. Rousseau hat gerade dies dem Erzbischof von Paris vorgehalten: „Sie vermögen nur zu zeigen, daß der Mensch in die Hand des Teufels gefallen ist, ich aber zeige, wie er da hineingeraten ist. Die Ursache des Übels ist nach ihrer Meinung die verdorbene Natur, während diese Verderbnis selbst ein Übel ist, deren Ursache man suchen müßte. Der Mensch wurde gut geschaffen: darin stimmen wir beide, denke ich, überein; aber Sie sagen, daß er böse ist, weil er böse geworden ist, und ich zeige, wie er böse geworden ist. Wer von uns hat nach Ihrer Meinung es besser verstanden, auf den Ursprung des Bösen zurückzugehen?“²⁶ Nun sind diese Worte allerdings wörtlich genommen falsch. Rousseau hat nicht gezeigt, wie der Mensch in die Hände des Teufels gefallen, ja nicht einmal, wie er von Gott abgefallen ist. Seine Genealogie des Bösen übergeht ja gerade die theologische Frage und hält sich im Bereich der Immanenz. Umgekehrt will die Erbsündenlehre gar nicht den Ursprung oder das „Prinzip“ des Bösen aufklären; das überläßt der Theologe, wenn er recht beraten ist, dem Philosophen, dem Soziologen, dem Psychologen. Nicht dadurch entsteht die Kollision, daß der Theologe „behauptet“, wo der Philosoph „erklärt“, sondern dadurch, daß die eine Erklärung in den Bereich der andern hinübergreift. In welcher Weise Rousseaus genetisches Verständnis des Bösen in die theologische Problematik übergreift, haben wir zu zeigen versucht; es bleibt uns die Aufgabe, den umgekehrten Übergriff darzustellen. Denn es gibt nicht nur einen Übergriff des Pädagogen in die theologische Fragestellung und Lehre, sondern auch einen Übergriff des Theologen in die pädagogische Fragestellung und Theorie. Wenn von letzterem im allgemeinen viel seltener die Rede ist, so darum, weil die Pädagogen diesen Übergriff meist nicht mit spezifisch pädagogischen Überlegungen und Argumenten abgewehrt, sondern sich auf einen theologisch-philosophischen Disput eingelassen haben — wie dies ja auch zur Genüge und nicht gerade mit Erfolg Rousseau versucht hat. Sie haben das Erbsündendogma als solches bekämpft, es mit dem tiefsten Anliegen und Glauben der Erziehung für unvereinbar

²⁶ Lettre à M. de Beaumont, H. III, 67.

erklärt, statt die falschen psychologischen und pädagogischen Konsequenzen abzuwehren, die manche Theologen aus diesem Dogma gezogen haben.

Der „Übergriff“ in den pädagogischen Bereich aber besteht in der Lehre vom angeborenem Hang zum Bösen. Gegen diese These richtet sich denn auch Rousseaus Gegenthese: „Stellen wir als unantastbaren Grundsatz auf, daß die ersten Bewegungen der Natur stets richtig sind: es gibt keine ursprüngliche Verkehrtheit im menschlichen Herzen; es findet sich dort nicht ein einziger Fehler, von dem man nicht nachweisen könnte, wie und woher er dort hineingekommen ist.“²⁷

Die These vom angeborenem Hang zum Bösen hängt von alters mit dem Begriff der *concupiscentia* zusammen. Dieser Begriff ist freilich sehr umfassend und vieldeutig. Er wird, besonders im populären Verständnis als „böse Lust“, mit der menschlichen Sinnlichkeit identifiziert, insbesondere der sexuellen Begierde. Zweifellos stellt dies eine unstatthafte Verengung und Verflachung der Anschauung dar, die die ältere Theologie in diesem Begriff zusammenfaßt. Man sollte daher auf dieses naturalistische Mißverständnis nicht allzu viel Wert legen, am wenigsten in jener absurden Theorie, die sich bei Schülern Augustins und einigen Frühscholastikern findet, daß es gar das Libidoerlebnis der zeugenden Eltern selbst sei, durch welches das *peccatum originale* vererbt werde. Augustin und erst recht Thomas verstehen unter der *concupiscentia* jedenfalls nicht die sexuelle Begierde als solche, sondern ihre Maßlosigkeit, durch die die seelische Ordnung und Vorherrschaft der Vernunft bedroht ist. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß für Augustin die Selbstliebe das eigentliche Prinzip der Sünde ist; diese aber tritt viel deutlicher und gefährlicher in geistigen Akten hervor als in den sinnlichen Begierden. Hochmut, Kältherzigkeit, Ehrgeiz, Neid, ja sogar eine so geistige Stimmung wie Schwermut und Verzweiflung, sind daher von der christlichen Theologie mindestens ebenso, wenn nicht gar in viel höherem Maße als Sünde gewertet worden als die sexuellen Verfehlungen. Wie sie, wie alle Leidenschaften überhaupt, mit der *concupiscentia* als dem verderbten Grundtrieb der menschlichen Seele zusammenhängen, das zu zeigen, war allezeit ein Hauptanliegen der christlichen Anthropologie.

Im übrigen hat der *concupiscentia*-Begriff niemals im Vordergrund der Erbsündenlehre gestanden. Schon Anselm hatte, im Gegensatz zu Augustin, eine Erbsündenlehre vertreten, in dem der Begriff der *concupiscentia* keine Rolle mehr spielt. Es war die Idee der *iustitia originalis*, der „heiligmachenden Gnade“, die für ihn einen ganz anderen Aspekt der Erbsünde ergab: ihr Wesen liegt danach im Verlust der Urstandsgnade. Thomas hat die beiden Gedankengänge verbunden, indem er die *concupiscentia* als das Materiale, den Verlust der *iustitia originalis* als das Formale der Erbsünde bezeichnet (S. Th. I. II qu. 82 a. 3).

Erbsünde ist in thomistischer (und wohl gemein katholischer) Sicht daher nicht eine Neigung zur Sünde, sondern eine Unsicherheit und Schwäche der Seele, „jene Schwäche (*destitutio, desolutio*) unserer Natur, die notwendig entsteht, wenn ein gottbezogenes Geschöpf aus seiner gnadenhaften Gottbeziehung heraustritt und nur als das wirkt und lebt, was es aus sich ist“ (Gustav Sieverth in Feuerer: Adam und Christus, 1939, p. 172). Mit dem Verlust der Gnade ist eine Art Desintegration der Seele eingetreten, weil die letzte Einheit der Seele nur in ihrer Beziehung zu Gott gewonnen und erhalten werden kann (*ibid.* p. 176). Die Sinnlichkeit spielt bei dieser „*desolutio*“ nur insofern

²⁷ Ém. II, p. 60. Fast wörtlich wiederholt im Brief an den Erzbischof v. Beaumont: *Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits, et que j'ai développé dans ce dernier (Émile) avec toute la clarté dont j'étais capable est que l'homme est un être naturellement bon . . . qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits.* H. III, 64.

eine besondere Rolle, als sie jetzt erst sich ungebührlich auszuweiten vermag. Der eigentliche Fehler liegt also nicht so sehr in der Übermacht der Sinnlichkeit, als in der Schwäche des diese Sinnlichkeit in Schranken haltenden Geistes.

Damit legt die thomistische Erbsündenlehre das Schwergewicht auf den Verlust der Gnade. Dasselbe gilt in noch stärkerem Maße von den nachtridentinischen Theologen, die z. T. auf den Begriff der *concupiscentia* innerhalb der Erbsündenlehre ganz verzichtet haben. Dabei war zweifellos bereits der Gegensatz zur reformatorischen Theologie mit bestimmend. Denn diese hatte die Idee der Urstands-gnade als unbiblisch fallen gelassen und mußte daher den Verlust, der durch den adamitischen Fall eingetreten war, als Verlust schöpfungsmäßiger Qualitäten deuten: nämlich der Fähigkeit zu rechter Gottesfurcht und rechtem Gottesglauben. Die *concupiscentia*, soweit dieser Begriff überhaupt beibehalten wird, wird nun nicht so sehr als Sinnlichkeit denn als Selbstsucht aufgefaßt; Luther spricht geradezu von einer *concupiscentia erga deum* (vgl. das Zitat S. 449 Anm. 7). So formuliert die *Confessio Augustana*: *Docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascuntur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia.*

Gegenüber dem Einwand der katholischen Theologen, man könne beim unmündigen Kinde unmöglich den Mangel an Gottesfurcht und -glauben als Sünde bezeichnen, da doch Gottesfurcht und Glaube ein gewisses Maß von Vernunftbildung voraussetzen, erläuterte die Apologie den strittigen Satz dahin, es sei hier nur von der Fähigkeit oder Anlage die Rede: *Hic locus testatur, nos non solum actus, sed potentiam, seu dona efficiendi timorem et fiduciam ergo Deum adimere propagatis secundam carnalem naturam.* In dieser vorsichtigen Formulierung hat man sich streng auf das Gottesverhältnis des Menschen beschränkt und alles vermieden, was darüber hinaus die allgemein seelische Struktur des gefallenen Menschen betrifft. Aber eben weil die protestantischen Theologen, anders als die katholischen, die Erbsünde nicht im Verluste einer Übernatur, sondern in der Verkehrung der Natur selbst sahen, gerieten sie in dem Bestreben, diese Verkehrung als angeboren und unentrinnbar zu kennzeichnen, doch allzuleicht in allgemein psychologische oder anthropologische Behauptungen, wobei bezeichnenderweise die alte Lehre von der *concupiscentia* wieder auftaucht. So beispielsweise bei Melancthon: *Peccatum originale est nativa propensio et quidam genialis impetus et energia, qua ad peccatum trahimur . . . Sicut in igni est genuina vis, qua sursum fertur, sicut in magnite est genuina vis, qua ad se ferrum trahit, ita est in homine nativa vis ad peccandum* (Loci, nach Barth, a.a.O. 556). *Est enim et originale peccatum plane actualis (!) quaedam prave cupiditas* (ibid.).

8. Die Anschauung, die sich in solchen Worten wie „Kraft zu sündigen“, „wirkliche böse Lust“ kundtut, entspricht weitgehend der populärchristlichen Auffassung vom „angeborenen Hange zum Bösen“. Besonders der Pietismus mit seiner Neigung, die christlichen Begriffe individualistisch-psychologisch zu verstehen, hat dieser Anschauung Vorschub geleistet. Einem primitiven Verständnis lag es nur allzu nahe, die mancherlei bösen Neigungen des Kindes auf einen solchen ihm angeborenen Hang zurückzuführen. Die Erbsünde trat damit unter den Oberbegriff der „Anlage“. Auf diese Version des Erbsündendogmas gründet nun gerade jene philosophische Deutung, die diesem Dogma mitten im Zeitalter der Aufklärung eine unerwartete Stützung bot: Kants Lehre vom radikalen Bösen. Kein Wunder, daß diese Lehre besonders bei protestantischen Theologen sich, wenn auch mit mancherlei Einwänden und Vorbehalten, einer besonderen

Hochschätzung erfreut²⁸. Es scheint mir daher nützlich, auf Kants These hier kurz einzugehen, weil sie gewissermaßen den philosophischen Gegenpol der Rousseauschen bildet.

Kant geht wie Rousseau von der allgemeinen Verderbnis des Menschengeschlechts als einem unbestreitbaren Faktum aus (wobei er sich freilich die Widerlegung der These vom „guten Wilden“ sehr leicht macht). Auch er sucht wie Rousseau nach einer allgemeinen Erklärung für diese Verderbnis, nach einem „Ursprung“. Aber er sucht diesen Ursprung weder in einer geschichtlichen Entwicklung noch in den gesellschaftlichen Beziehungen, sondern in der Seele des einzelnen Individuums, und so wählt er denn auch jene populäre Formel vom „angeborenen Hange zum Bösen“ als Leitbegriff seiner transzendental-moralischen Untersuchung. Es ist ein „Hang“ und nicht nur eine potentielle Disposition (wie in Rousseaus *perfectibilité*). Damit ist zugleich die Auffassung des Bösen als einer bloßen Verkehrung eines ursprünglich Guten (wie sie Rousseau mit der katholischen Tradition gemeinsam hat), ausgeschlossen. Der Hang zum Bösen ist vielmehr ebenso ursprünglich existent, ja in gewisser Weise ursprünglicher als der zum Guten. Gewiß will Kant damit nicht eine empirische Priorität der bösen Neigungen behaupten. Ausdrücklich unterscheidet er vielmehr den intelligiblen „Hang“ zum Bösen (*propensio*) von den bösen Neigungen (*habitueller Begierde, concupiscentia*), welche empirisch feststellbar seien. Der „Hang“ dagegen ist „bloß der Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar“²⁹. Diese Ausschaltung des Zeitmomentes ist für Kants Lehre vom „radikalen Bösen“ charakteristisch; gerade der Ausdruck „angeboren“ soll diese seine grundsätzliche Unzeitlichkeit kennzeichnen.

Diese Ausschaltung des Zeitmomentes hängt mit Kants Freiheitsbegriff zusammen: „Von den freien Handlungen als solchen den Zeitursprung (gleich als von Naturwirkungen) zu suchen . . . ist ein Widerspruch“ (p. 41). Daher kann auch das moralisch Böse „nicht von irgendeinem vorhergehenden Zustande abgeleitet werden“ (p. 40). Jede böse Tat entspringt daher neu und unmittelbar der menschlichen Freiheit, ohne durch die Folgen früherer Taten determiniert zu sein (vgl. hierzu S. 235 Rousseaus gegensätzliche Meinung über den Verlust der Freiheit durch die Entstehung schlechter Gewohnheiten). „Eine jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunftsprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre“ (p. 42).

Jede andere Betrachtung führt, so meint Kant, zu einem regressus ad infinitum, analog dem, den er in der 1. Antinomie beschrieben hat. Überhaupt liegt diese Analogie nahe: da Kant alles nichtmoralische Geschehen als ein kausal-mechanisches auffaßt (vgl. S. 502), muß er auch die psychische Motivation als eine Kette von Ursache und Wirkung verstehen, welche aber, da es sich hier um die moralische Zurechnungsfähigkeit handelt, mit der Geburt notwendigerweise ihren Anfangspunkt nehmen muß: eben darum die Be-

²⁸ Typisch dafür E. Brunner: „Kants Idee des radikalen Bösen bleibt das Ernsthafteste, was je ein — nicht auf die christliche Offenbarungslehre abstellender — Philosoph über das Böse gesagt hat“ (a.a.O. p. 119).

²⁹ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Reclam, p. 31.

hauptung, der Hang zum Bösen sei „angeboren“. (Daß damit jeder Gedanke einer Vererbung eines solchen „Hanges“ ausgeschlossen ist, versteht sich von selbst.) „Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als daß, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen, seinem Zeit an fange nach, einlassen wollen, wir bei jeder vorsätzlichen Übertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unseres Lebens bis zurück in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, mithin bis zu einem Hange (als natürliche Grundlage) zum Bösen, welcher darum angeboren heißt, die Quelle des Bösen verfolgen müßten“ (p. 44).

Gerade in diesem Punkte sieht K. Barth die Übereinstimmung von Kants Lehre vom radikalen Bösen mit der christlichen Erbsündenlehre. Anknüpfend an das bekannte Wort Gen. 8, 21 „Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“, das als locus classicus der Erbsündenlehre zu fungieren pflegt, und Ps. 51, 7 „Siehe, in Schuld bin ich geboren und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen“, interpretiert Barth: „Was heißt das? das heißt offenbar, daß es in Sachen der menschlichen Übertretung und also Verderbnis kein ‚Vorher‘ gibt, in welchem der Mensch noch nicht Übertreter und also unschuldig wäre. Er lebt vielmehr, mit Kant zu reden, aus einem ‚bösen Prinzip‘, in einem ‚Hang zum Bösen‘, von einem ‚radikalen Bösen‘ her, das sich, indem er lebt, als virulent und wirksam erweist . . . Er war immer auf jenem Wege und also immer schon an jenem Ziel“ (a.a.O. p. 551—552).

Der Anschauung von der Geschichtslosigkeit des Bösen begegneten wir bei Barth bereits früher in bezug auf die Menschheitsgeschichte (vgl. S. 450). Sie kehrt hier also in bezug auf die individuelle Entwicklung wieder. Hier wie dort erscheint Barth das zeitlich auftretende Böse nur als das Offenbarwerden eines ihm vorausliegenden zeitlosen Bösen, das keinen historisch bestimmaren Anfang hat und also keine eigentliche Entwicklung durchmacht. In dem Sinne ist die menschliche Natur unveränderlich, während Rousseau doch gerade ihre qualitative Wandlung behauptet hat.

Die Kantische Theorie vom Urbösen mag ihre philosophische Berechtigung haben — darüber ist hier nicht zu streiten. Aber nicht zu bestreiten scheint mir, daß sie für ein psychologisches Verständnis des Bösen nichts beiträgt. Denn halten wir uns an Kants Unterscheidung zwischen dem zeitlosen (angeborenen) Hange als bloßem „Grunde der Möglichkeit“ des Bösen und den empirisch feststellbaren und zeitlich sich entwickelnden Neigungen zum Bösen, dann erweist sich seine Theorie als psychologisch und pädagogisch steril. Durch sie mag der Grund für die allgemeine Möglichkeit der bösen Neigungen und Taten aufgewiesen sein, nicht erklärt, ja unerklärbar bleibt dabei deren konkrete Wirklichkeit. Warum dieses Kind und zu diesem Zeitpunkt zu lügen beginnt und verstockt wird, warum in jenem Kind und in jener Situation sich Neid und Eifersucht entwickeln, warum mit fortschreitender Vergesellschaftung und Zivilisation bestimmte Laster auftreten, auf diese konkreten Fragen gibt die Theorie vom „radikalen Bösen“ nicht nur keine Antwort, sondern verhindert geradezu, daß wir danach fragen. Denn das moralisch Böse ist ja danach außer der Zeitfolge.

Ich möchte zum Schluß noch auf einen weiteren Einwand hinweisen, den man von theologischer Seite aus gegen Kants (und Barths) agenetischen Begriff des Bösen erheben könnte, nämlich aus der paulinischen Sündenlehre, wie sie Röm. 7 entwickelt wird. Ich bin gewiß nicht so verstiegen, irgendeine allgemeine Übereinstimmung zwischen der Paulinischen und der Rousseauschen Auffassung vom Bösen behaupten zu wollen, aber in diesem einen Punkte sehe ich allerdings eine erstaunliche Verwandtschaft: in der

Überzeugung von der Geschichtlichkeit des Bösen. Rousseau hat das Böse als eine Reaktion des Menschen auf eine Anforderung verstanden, der er in seiner natürlichen Güte nicht gewachsen sei, nämlich der Anforderung durch die gesellschaftlichen Beziehungen. Diese reißen den Naturmenschen aus seiner Naivität und reizen ihn zum Bösen. Eben dies, daß die Sündhaftigkeit des Menschen nicht wie ein böser Drang hervorquellte, sondern herausgefordert wird, hat Paulus in seiner dialektischen Verknüpfung von Sünde und Gesetz behauptet. „Ich hätte die Sünde nicht kennengelernt wenn nicht durch das Gesetz . . . Die Sünde erhielt den Anstoß durch das Gebot und bewirkte nun in mir jedwedes Begehren; denn ohne das Gesetz ist die Sünde tot. Ich aber war einst lebendig, als kein Gesetz da war. Da kam das Gebot, und nun lebte die Sünde auf und ich starb“ (Röm. 7, 7—9). In deutlicher Anspielung auf Gen. 3 spricht Paulus hier von einer inneren Geschichte der Sünde im Leben jedes Menschen: einem, sei es auch nur fiktiv zu verstehenden Zustand der Unschuld, in dem die Sünde „tot“ ist, folgt das Aufleben der sündigen Begierde als Reaktion auf die Herausforderung des Gebotes. Gerade die *concupiscentia* erscheint in dieser Darstellung nicht als gegeben, sondern als geworden, nicht als Drang, sondern als Antwort. (Man konfrontiere mit dem S. 463 zitierten Wort Melanchthons!)

9. Seit Rousseau haben es fast alle Pädagogen abgelehnt, aus dem Erb-sündendogma pädagogische Konsequenzen zu ziehen, ja nicht wenige haben sich mit Leidenschaft gegen dieses Dogma gewandt. Das gilt nicht nur für Fichte und Jean Paul, für Pestalozzi und Fröbel; selbst ein kirchlich engagierter Pädagoge wie Schwarz geht von der These aus, daß das Kind von Geburt unschuldig sei. Diese Frontstellung wäre wohl nicht so einhellig und entschieden gewesen, wenn man nur das Dogma in seiner abstrakten Form und nicht zugleich jene recht handfesten pädagogischen Konsequenzen vor Augen gehabt hätte, die gerade in den vorangegangenen Zeiten pietistischen Gepräges daraus gezogen worden waren, ohne daß sich die Kirchen und ihre Vertreter dagegen verwahrt hätten. Im Gegenteil, gegenüber der tiefen Beunruhigung, die Rousseau und seine Nachfolger angesichts der durchgängigen Falscherziehung und Fehlentwicklung befiel, trugen sie eine erstaunliche Gleichgültigkeit zur Schau, weil für sie das alles kein Problem darstellte: das Böse „wächst“ eben im Kinderherzen und Kinderdasein, in dem es von Geburt virtuell vorhanden ist. Daß mit dieser Auffassung nicht nur die Problematik des Bösen selbst abgestumpft, sondern auch jede pädagogische Kritik abgewehrt wurde, ist offensichtlich. Rousseau hat denn auch diese satte geistliche Selbstzufriedenheit dem Erzbischof von Paris recht bissig angemerkt. Hatte dieser geschrieben: „Trotz der vernünftigsten und moralischsten Prinzipien der Erziehung, trotz der herrlichsten Verheißungen und furchtbarsten Drohungen der Religion sind die Verirrungen der Jugend noch allzu häufig, allzu zahlreich!“ so antwortete ihm Rousseau: „Ich habe bewiesen, daß die Erziehung, die Sie die gesündeste nennen, die unsinnigste ist; daß die Erziehung, die Sie die sittlichste nennen, den Kindern alle Laster einpflanzt . . . ich habe bewiesen, daß die Verirrungen der Jugend, deren man, wie Sie selbst beklagen, mit allen Mitteln der Erziehung

nicht Herr wird, das Werk eben dieser Erziehung sind. Sie schreiben: ‚In welche Verirrungen, in welche Ausschweifungen würde gar diese Jugend fallen, überließe man sie sich selbst!‘ — Ich antworte: Die Jugend verirrt sich nie von selber, vielmehr kommen alle ihre Verirrungen daher, daß sie schlecht geleitet wird: die Kameraden und Mätressen vollenden, was die Priester und Lehrer begonnen haben — das habe ich bewiesen! Übrigens scheint es, als ob Sie trotz ihrer häufigen und zahlreichen Verirrungen — häufig und zahlreich nach Ihrer Ansicht wegen des menschlichen Hanges zum Bösen — im Grunde mit dieser Jugend nicht allzu unzufrieden sind, da Sie sich ja ganz wohl fühlen bei der ‚heiligen und tugendsamen Erziehung‘, die ihr in unserer Zeit die von Ihnen gerühmten ‚Lehrer voller Tugend, Weisheit und Ehre‘ angeidehen lassen! Es scheint, als glaubten Sie, diese Jugend könne nur verlieren, wenn sie anders erzogen würde, und als dächten Sie überhaupt im Grunde nicht so schlecht von unserm Jahrhundert — der ‚Hefe der Jahrhunderte!‘ —, wie Sie zu Beginn Ihres Hirtenbriefes sich den Anschein geben.“³⁰

Daß die Erbsündenlehre, statt die Gewissen zu wecken, sie oft genug beruhigt und die Verantwortung abgestumpft hat, das ist ja eine alte Erfahrung, an der schon der Mönch Pelagius Anstoß nahm. Und es gehört ebenso zu den unleugbaren Erfahrungen, daß das Erbsündendogma gewissen konservativen und reaktionären Mächten als Schild gegen Reformforderungen diene, wie auf politischen so auf pädagogischem Gebiet. Jedenfalls bleibt es eine jener Ironien oder Paradoxien der Geschichte, daß man den Philosophen und Pädagogen, der wie kein zweiter auf die Verderbnis der menschlichen Existenz und Erziehung hingewiesen hat, mit dem Bemerkten widerlegt zu haben glaubte, er verstünde nichts von dieser Verderbnis, weil er sie anders erklärte als die christlichen Theologen. Gewiß ist, daß damals nicht die konservativen Lehrer, sondern dieser revolutionäre Leugner des Erbsündendogmas aus einem „erschrockenen Gewissen“ dachte, welchem doch nach dem schönen Wort der Confessio Augustana allein der Trost des Evangeliums gilt.

³⁰ Lettre à M. de Beaumont; H. III, 69—70.

In einer der zahlreichen Gegenschriften zum *Émile* heißt es, nachdem der Verf. gegen Rousseaus These von der ursprünglichen Güte des Menschen die traditionellen Gründe für das Erbsündendogma wiederholt hat, in deutlicher Anspielung auf diesen Vorwurf Rousseaus: „Gott behüte, daß ich behaupte, die Art, wie man heute die Jugend erziehe, sei ohne Fehler! Aber statt auf neue Erziehungssysteme zu sinnen, wäre es vielleicht angebrachter, zu den alten zurückzukehren. Unsere Väter waren zumindest so tüchtig wie wir; hätte man uns so wie sie erzogen, so ist anzunehmen, daß wir soviel taugten wie sie.“ Bergier (173) II, 41. Man sieht, diese uns wohl bekannte Argumentation kann sich auf eine lange Tradition berufen!

DAS „GLAUBENSBEKENNTNIS“

1. Einer solchen tieferen und gerechteren Wertung Rousseaus von seiten der Theologen steht nun freilich ein Werk entgegen, das, jedenfalls nach gemeinüblicher Überzeugung, Inbegriff des flach rationalistischen Aufklärungsglaubens ist: Das „Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars“. Und dies wiegt um so schwerer, als es sich nicht um eine beliebige Schrift Rousseaus handelt, sondern um die abschließende und sorgfältig durchdachte Formulierung seiner Glaubensüberzeugung, an der er bis zu seinem Lebensende festgehalten hat. So hat sie denn auch in seinen eigenen Augen eine besondere Bedeutung gehabt. Als während der Drucklegung des *Émile* in ihm der Argwohn hochstieg, die Jesuiten hätten sich des Manuskriptes bemächtigt, um es zu vernichten oder zu verunstalten, lag ihm vor allem am Herzen, das „Glaubensbekenntnis“ zu retten¹.

Es ist freilich zu fragen, mit welchem Recht man Rousseaus „Glaubensbekenntnis“ in die Literatur der deistischen Aufklärungsbewegung einreicht. Ob es überhaupt und in welchem Sinne es dazu gehört, das kann uns doch wohl nur eine eingehende Interpretation lehren, die ständig die zeitgenössischen Anschauungen und Strömungen in Betracht zieht, mit denen Rousseau sich auseinandersetzt². Was Rousseau anbetrifft, so wissen wir, daß er seinen philosophisch-theologischen Traktat nicht etwa als eine Wiederholung der zahlreichen Schriften zu diesem Thema ansah (von denen er eine

¹ An Moultou: Dans cet intervalle j'ai travaillé à remettre au net le morceau le plus important de mon livre et je voudrais trouver quelque moyen de vous l'envoyer secrètement. Brief vom 12. XI. 1761; C. G. No. 1204; VI, 350. Ebenso im folgenden Brief vom 18. I. 1762 (nachdem sich sein Argwohn als völlig unbegründet herausgestellt hatte): Durant mes longues inquiétudes je suis enfin venu à bout de transcrire le morceau principal, et quoique je n'aie plus des mêmes raisons de le mettre en sûreté, je suis pourtant déterminé à vous l'envoyer. C. G. No. 1255; VII, 62.

² Gerade diese Strömungen erscheinen übrigens, von Rousseaus Glaubensbekenntnis aus gesehen, vielfach in neuem Licht, so insbesondere der Gegensatz einer jüngeren, irrationalen und einer älteren, rationalen Aufklärung, welcher keineswegs mit dem Gegensatz des Deismus zur konservativen Kirchenlehre zusammenfällt.

große Reihe kannte), sondern im Gegenteil als das Ergebnis seiner eigenen einsamen Meditationen und also als ein höchst persönliches Werk. Sollte er sich darin so völlig getäuscht haben? Warum nennt er es eigentlich eine *profession*? Was hat ihn bewogen, ein solches „Bekenntnis“ abzulegen? An wen und gegen wen ist es gerichtet? Auf diese Frage gibt es nur eine Antwort, die uns zugleich in die innere Motivation des „Glaubensbekenntnisses“ einführt: Adressat und Gegner dieser Bekenntnisschrift sind dieselben: die „Philosophen“. Mit ihnen setzt sich Rousseau auseinander und an sie wendet er sich. Auf sie war er innerlich eingestellt, ihre Sprache sprach er; ihnen stand er, trotz oder wegen seiner Gegnerschaft, sehr viel näher als den Theologen. Denn bei ihnen war er zu seinem eigenen Denken erwacht, mit ihnen hatte er gelebt und philosophiert, an ihren hitzigen und kühnen Diskussionen über die Religionsfrage hatte er, wenn auch meist als schweigender und grollender Zuhörer, teilgenommen; ihre Gedanken, ihre Fragen, Zweifel, Einwände hatten schließlich in seiner Seele Wurzel geschlagen. Die Auseinandersetzung mit den Philosophen war daher für Rousseau letzten Endes ein Selbstgespräch, und das „Glaubensbekenntnis“, das als Antwort auf diese Herausforderung entstand, sollte vor allem der eigenen Klärung dienen.

Dennoch ist der Gesprächspartner in diesem Bekenntnis nicht nur in seinen umstrittenen Anschauungen gegenwärtig, sondern wirklich als Hörer, zu dem Rousseau spricht. Es ist kein Zufall, daß Rousseau für alle seine religiösen Erörterungen — und es sind ihrer nicht wenige — sei es imaginäre, sei es reale Adressaten gewählt hat; darum benutzt er die Form des Briefes (an Voltaire, an Malesherbes, an Sophie d’Houdetot, an Franquières) oder die des Gespräches (Julie, der Vikar). Indem er vor seinen Hörern den Prozeß seines eigenen Zweifelns und zum Glauben-Findens nachzeichnet, möchte er in ihnen einen analogen Prozeß auslösen. „Meine Absicht ist nicht, dir (den Glauben) zu beweisen, ich möchte vielmehr aus dem Grunde deines Herzens die Argumente heraufholen, die allein dich überzeugen können. So will ich dir denn sagen, was in dem meinen vorgeht, und wenn du dasselbe empfindest, dann müssen die gleichen Prinzipien für uns passen, muß derselbe Weg uns auf der Suche nach dem wahren Glücke leiten“ — so Rousseau an Sophie³. „Ich will nicht mit dir argumentieren und will nicht versuchen, dich zu überzeugen; ich begnüge mich, das, was ich denke, dir in aller Einfachheit meines Herzens auseinanderzusetzen. Befrage dein eigenes Herz, während ich rede: das ist alles, was ich von dir verlange.

³ Lettres morales, C. G. III, 361. Nicht zufälligerweise braucht Rousseau für die Ausführungen in diesen Briefen, die ja auch inhaltlich in vielen Punkten das „Glaubensbekenntnis“ vorwegnehmen, den Ausdruck „profession de foi“: En vous exposant mes sentiments sur l’usage de la vie, je prétends moins vous donner des leçons que vous faire ma profession de foi. p. 348.

... Denke ich richtig, so ist die Vernunft uns gemeinsam und wir haben das gleiche Interesse sie zu hören: warum also solltest du nicht so wie ich denken?“ so der Vikar zum Proselyten⁴. Und dieser antwortet am Schluß der Reden, ganz im Sinne der geforderten Selbstbesinnung: „Ich trage Eure Reden in meinem Herzen, ich muß über sie nachdenken. Wenn ich sorgfältig mit mir zu Rate gegangen bin und dann ebenso überzeugt bleibe, wie Ihr es seid, so sollt Ihr mein letzter Apostel und ich werde Euer Jünger sein bis zum Tode.“⁵

Es handelt sich also nicht um eine rein intellektuelle Erörterung, sondern um ein Gespräch, das den Hörer gewissermaßen in die Entscheidung stellt. Konnte er vorher für seine Gleichgültigkeit die Entschuldigung ins Feld führen, daß ihm die Glaubensfrage niemals ernsthaft begegnet sei, nun, da seine Vernunft aufgeklärt und sein Gewissen angesprochen ist, gibt es keine solche Entschuldigung mehr. In einem Wort des Vikars zum Schluß seiner Rede, das Rousseau freilich nicht in die endgültige Redaktion des „Glaubensbekenntnisses“ aufgenommen hat, tritt dieser Entscheidungscharakter des Gespräches in fast biblischer Eindringlichkeit hervor: „Mein Kind, ich habe früher darunter gelitten, wie du in dein Verderben stürztest ... und mich nach dem Augenblick gesehnt, wo du fähig wärest mich zu hören. Damit, daß ich mein Herz dir geöffnet habe, habe ich es von einer großen Last befreit, aber ich habe sie dem deinen aufgeladen. Denke daran, daß dieses Gespräch, wenn du es nicht beachtest, dich dein ganzes Leben hindurch belasten wird; es kann dir zur Quelle des Glückes aber auch der bittersten Selbstvorwürfe werden — niemals aber kann es künftighin für dich gleichgültig sein.“⁶

2. Ich sagte, daß Rousseau die glaubensfeindlichen Thesen seiner philosophischen Freunde als „Anfechtung“ empfunden habe. Das setzt voraus, daß er zu jener Zeit „gläubig“ war, gläubig jedenfalls im Sinne des Glaubens, den er später im „Glaubensbekenntnis“ formuliert hat. Rousseau selbst hat es jedenfalls so dargestellt und behauptet, er sei sein ganzes Leben hindurch ein gläubiger Mensch gewesen: in seiner Kindheit der Autorität folgend, in seiner Jugend dem Gefühl und in seinem Mannesalter der Vernunft⁷. Die Glaubenszweifel, die in ihm durch die Gespräche mit den „Philosophen“ geweckt wurden, seien nur kurze, wenn auch heftige Krisen gewesen — längere Zeit hindurch hätte er auch einen solchen quälenden Zustand nicht ausgehalten. Zweifeln hieß für ihn verzweifeln⁸.

⁴ Prof. p. 39.

⁵ p. 303.

⁶ p. 440 u. 442.

⁷ Lettre à Franquières (1769), C. G. XIX, 48.

⁸ Combien de fois dans ces moments de doute et d'incertitude, je fus prêt à m'abandonner au désespoir! Si jamais j'avais passé dans cet état un mois entier, c'était fait de ma vie et de moi. Mais ces crises, quoique autrefois assez fréquentes, ont toujours été

Welcher Art und welchen Inhalts war der „Glaube“, den Rousseau durch die „Philosophen“ bedroht fühlte? Es liegt nahe, an die traditionell christlichen Glaubensüberzeugungen zu denken, die Rousseau als Kind in kalvinistischer und als Jüngling in katholischer Form sich angeeignet hatte. Aber der Katholizismus, dem er bei Frau v. Warens begegnete, war bereits ein in vieler Hinsicht gemäßigter und „liberaler“ Katholizismus und vollends seine eigenen theologisch-philosophischen Studien in Les Charmettes trugen den Charakter eines aufgeklärten, mehr oder weniger rationalen Christentums, das es mit den Konfessionsunterschieden nicht sonderlich genau nahm. Immerhin war Rousseau damals praktizierender Katholik, während er in den folgenden Jahren, vor allem in Paris, jede Fühlung mit seiner Kirche verlor⁹. Aber er hat diese Emanzipation aus den traditionell-kirchlichen Bindungen offenbar nicht als Bruch empfunden. Die Menschen, mit denen er in Paris verkehrte, waren viel zu aufgeklärt und weltlich, als daß ihm eine streng kirchliche Frömmigkeit als ernsthafte Lebensmöglichkeit hätte erscheinen können. Wo ihm eine solche begegnete, wie in seinem Freunde Altuna, wußte er sie sich wohl vom Leibe zu halten. Altuna, der mit einem intransigenten spanischen Katholizismus ein Höchstmaß persönlicher Toleranz verband¹⁰, mag aus freundschaftlicher Sorge doch einmal die Grenzen des religiösen Burgfriedens überschritten und Rousseau seine freidenkerischen Ansichten vorgehalten haben; er holte sich dabei eine kräftige Abfuhr: „Sie kennen meine Anschauungen über einen gewissen Punkt; sie sind unabänderlich, denn sie sind auf Evidenz und Beweis gegründet, die einzigen Mittel, um eine Lehre, welche es auch sein mag, aufzustellen. Denn wenn schon mein Glaube mich zwar mancherlei lehrt, was über meine Vernunft geht, so ist es doch zunächst meine Vernunft, die mich gezwungen hat, mich meinem Glauben zu unterwerfen. Wir wollen daher in keine Diskussion eintreten . . . Haben Sie im übrigen zum Herzen und Geist Ihres Freundes genug Zutrauen, um zu glauben, daß er mehr als einmal über die Gemeinplätze nachgedacht hat, die Sie ihm zuschreiben, und daß seine Moral, wenn auch vielleicht nicht in der Lebensführung, so doch in ihren Grundsätzen, der Ihren nicht nachsteht und Gott gewiß nicht weniger angenehm ist. Ich bin daher in diesem Punkte unheilbar. Die schrecklichsten Schmerzen und die Nähe des Todes bergen für mich nichts, was mich nicht in

courtes. Rêv. III; R. p. 45 f. Vgl. auch im Brief an Voltaire die Bemerkung, daß der Zustand des Zweifels ein für seine Seele zu gewaltsamer Zustand sei, als daß er lange in ihm verweilen könne (C. G. II, 319) und die Bemerkung des Vikars: *Le doute sur les choses qu'il nous importe de connaître, est un état trop violent pour l'esprit humain; il n'y résiste pas longtemps, il se décide malgré lui de manière ou d'autre, et il aime mieux se tromper que ne rien croire.* Prof. p. 51.

⁹ Vgl. im einzelnen dazu Masson (68) I, 5. Kap.

¹⁰ Vgl. Conf. VII; H. VIII, 232—233.

meinem Glauben bestätigen und in meiner Hoffnung auf eine ewige Seligkeit trösten könnte, deren ich mich mit Ihnen im Schoße meines Schöpfers zu erfreuen hoffe.“¹¹

Aus diesen Worten geht deutlich hervor, daß Rousseau zu der Zeit eine feste Glaubensüberzeugung besaß, die auf Vernunftüberzeugung gegründet war und sich also tiefgehend von dem Offenbarungsglauben seines katholischen Freundes unterschied, und daß er sich dieses Unterschiedes auch sehr wohl bewußt war. Wir dürfen annehmen, daß sich der Inhalt dieses Glaubens im wesentlichen mit dem der „natürlichen Religion“ deckte, die um jene Zeit auch noch Diderot vertreten hat. (So in seiner Shaftesburyübersetzung „Essai sur le mérite et la vertu“ 1745 und in seinen „Pensées philosophiques“ 1746.) Eben diesen „aufgeklärten“ Gottesglauben sah Rousseau in den folgenden Jahren durch die Philosophen des Holbach-Kreises in Frage gestellt. Daß er dies als eine wirkliche innere Bedrohung empfand, können wir nach den obigen Worten an Altuna wohl verstehen: denn die natürliche Religion garantierte Rousseau all das, woran sein Herz wesentlich hing, nämlich Sinn und Ordnung der Welt, der physischen wie der moralischen. Was bedeuteten dagegen die rein theologischen Dogmen, wie die Trinitäts- oder die Zweinaturenlehre, die Rechtfertigungslehre oder die Lehre von der Gnadenwahl! Seit seinen theologisch-philosophischen Studien der savoyischen Zeit war für Rousseau die Glaubensfrage einseitig und eindeutig auf die Themen der natürlichen Theologie beschränkt. Ihnen allein galt daher auch die spätere Auseinandersetzung in Behauptung und Zweifel, in Glaube und Unglaube. Es mag uns heute, es mag insbesondere dem gläubigen Christen schwerfallen, den inneren Ernst dieser Auseinandersetzung zu begreifen, weil wir geneigt sind, die „natürliche Religion“ bloß als Abstrich vom lebendigen Christentum zu werten. Aber Rousseau zeigt uns, daß diese Auseinandersetzung so ernst, so „existentiell“ war wie je die eines gläubigen Christen. Wir haben daher m. E. das Recht, solche uns aus dem christlichen Glaubensleben vertrauten Ausdrücke wie „Anfechtung“, „Entscheidung“ und „Bekenntnis“ auch auf Rousseaus Glaubensleben anzuwenden. Die historische Bedeutung von Rousseaus „Glaubensbekenntnis“ liegt also nicht darin, daß darin zum soundsovielten Male die Glaubenssätze der „natürlichen Religion“ vorgetragen und kritisch gegen die der christlichen Offenbarungsreligion abgesetzt sind. Die historische Bedeutung liegt vielmehr umgekehrt darin, daß hier, vom Standpunkt der älteren natürlichen Religion aus, gewisse weitergehende, zum Pantheismus und zum Atheismus führende Strömungen und Anschauungen zurückgewiesen werden und daß diese Auseinandersetzung — „nach links“, wenn dieser politische Vergleich gestattet

¹¹ 30. Juni 1748; C. G. No. 100; I, 282—283.

ist — alle Kennzeichen einer echten Glaubenskrise und einer echten Glaubensentscheidung trägt. So und nur so werden wir Rousseaus Anliegen gerecht; so und nur so erwacht sein „Glaubensbekenntnis“, von dem er sich für später einmal eine „Revolution“ in der Glaubensfrage versprochen hat¹², aus dem Moder antiquierter Aufklärungstheologie zum Leben: als das Zeugnis eines echten und, wie ich meinen möchte, beispielhaften Ringens um den Glauben.

Man kann also das „Glaubensbekenntnis“ Rousseaus nicht von seiner historischen Situation lösen: nur aus ihr gewinnt es seine existentielle Bedeutung und der anspruchsvolle Name einer „profession de foi“ seine innere Berechtigung. Das gilt jedenfalls für seinen ersten Teil. (Denn daß der zweite Teil, die Kritik am christlichen Offenbarungsglauben, nicht aus einer gleichen inneren Anfechtung geboren ist und keine originale Auseinandersetzung bietet, versteht sich nach dem Gesagten von selbst; vgl. hierzu auch das letzte Kapitel.) In diesem ersten, positiven Teil sehen wir denn auch den Denker Rousseau in „mühevollen Untersuchungen“ begriffen, sehen ihn die mannigfachen Behauptungen, Beweise, Einwände gegeneinander abwägen, um aus dem Chaos gegensätzlicher und sich gegenseitig aufhebender Lehrmeinungen die eine und reine Wahrheit zu finden; selbst der Mangel an straffer Gedankenführung spricht hier noch von der Unmittelbarkeit dieser schweren Gedankenarbeit. Nur wer sich die Mühe macht, dem Autor dabei gewissenhaft zu folgen, vermag etwas von der existentiellen Dringlichkeit nachzufühlen, die diese Gedankenarbeit für Rousseau besessen hat. Es ging ihm um eine wirkliche Glaubensentscheidung, aber eine Entscheidung, die er vor seinem Gewissen nur verantworten zu können meinte, wenn sie in der äußersten Sorgfalt rationaler Prüfung (« l'examen le plus réfléchi »)¹³ erfolgte.

So hat Rousseau die Entstehung des „Glaubensbekenntnisses“ in den *Rêveries* beschrieben. Seine ungläubigen Freunde, schreibt er, „hatten mich zwar nicht überzeugt, aber sie hatten mich beunruhigt. Ihre Argumente hatten mich (in meiner Überzeugung) erschüttert, ohne mich doch jemals überzeugt zu haben; ich fand darauf keine rechte Antwort, aber ich fühlte, daß es eine geben müsse. Ich klagte mich weniger des Irrtums als der Unfähigkeit an, und mein Herz antwortete ihnen besser als meine Vernunft. Endlich sagte ich mir: Lasse ich mich ewig zum Besten haben von den Sophismen der Klugredner, von denen ich nicht einmal sicher bin, daß die Anschauungen, die sie verkünden und die sie mit so viel Eifer den andern aufzudrängen suchen, wirklich die ihren sind? . . . Ihre Philosophie ist für die anderen bestimmt; ich brauche eine für mich selbst. Laß sie mich mit allen Kräften suchen, solange es noch Zeit ist, damit ich eine feste Regel meiner Lebensführung für den Rest meiner Tage habe. Jetzt stehe ich in der vollen Reife des Alters, in der vollen Kraft meines Erkenntnisvermögens. Schon nähere ich mich dem Abstieg . . .

¹² . . . *la profession de foi du Vicaire savoyard*, ouvrage indignement prostitué et profané dans la génération présente, mais qui peut faire un jour révolution parmi les hommes si jamais il y renaît du bon sens et de la bonne foi. *Rêv.* III; R. p. 42.

¹³ *ibid.* p. 46.

Ich führte diesen Plan langsam und in verschiedenen Anläufen aus, aber mit aller Kraft und Hingabe, deren ich fähig war. Ich fühlte lebhaft, daß die Ruhe meiner kommenden Tage und mein ganzes Geschick davon abhing. Ich fand mich freilich zunächst in einem solchen Labyrinth von Verwirrung, Schwierigkeiten, Einwänden, Winkelzügen, Dunkelheiten, daß ich wohl zwanzigmal versucht war, alles im Stich zu lassen und nahe daran war, auf diese eiteln Untersuchungen zu verzichten und mich . . . an die Regeln der üblichen Lebensklugheit zu halten . . . Ich beharrte: zum erstenmal in meinem Leben bewies ich Mut . . . Nach den eifrigsten und ernsthaftesten Untersuchungen, die vielleicht je ein Sterblicher angestellt hat, entschied ich mich für mein ganzes Leben in bezug auf alles, worüber eine feste Meinung zu haben für mich wichtig ist; und wenn ich mich in diesem oder jenem Ergebnis geirrt haben sollte, so bin ich gewiß, daß mein Irrtum mir nicht zur Last gelegt werden darf, denn ich habe alles getan, um mich davor zu schützen.“ Rêv. III; R. p. 38—40.

3. Das „Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars“, in dem sich diese „*recherches ardentés et sincères*“ endgültig niedergeschlagen haben, diente denn auch Rousseau zeitlebens als *regula fidei*. Aber wie eine kirchliche Bekenntnisschrift erst verständlich und lebendig wird, wenn wir sie nicht so sehr als fertig formuliertes Dogma denn in ihrer Entstehung und als Antwort auf die Herausforderung eines Unglaubens oder Irrglaubens begreifen, so auch Rousseaus „Glaubensbekenntnis“. Die Eingangsworte des Vikars, in denen er den bangen Zustand seines Zweifels, die vergeblichen Versuche und endlich die gültige Regel der Wahrheitsfindung beschreibt, bilden daher keine bloße Einleitung, sondern das Fundament der ganzen Untersuchung. Überall tritt dabei die enge und unlösliche Verknüpfung von Erkenntnis und Leben hervor: Die Wahrheitserkenntnis, deren wir bedürfen, weil wir ohne sie in unserem Leben führungs- und richtungslos bleiben, ist nicht Selbstzweck, sondern soll dem Leben dienen. Das bedingt ihre radikale Beschränkung auf die lebensnotwendigen Erkenntnisse, das bedingt aber zugleich die innere Einheit von Wahrheitsfindung und Lebensführung (vgl. hierzu insbes. das 22. Kapitel). Es wiederholt sich dabei nur am Pol der Erkenntnis, wovon wir am Pol des Zweifels schon ausführlich gesprochen haben: daß in der echten Glaubensfrage sich das Rationale und das Existentielle decken. Das Angefochtensein durch Zweifel und Unglauben und das Suchen und Finden der erlösenden Wahrheit sind, obwohl durch und durch Akte der überlegenden, reflektierenden Vernunft, Akte des totalen inneren Einsatzes der Person. Es geht dabei um Sein oder Nichtsein, Heil oder Verlorenheit. Rousseau jedenfalls war überzeugt, daß von seinen philosophischen Untersuchungen sowohl der Frieden seiner Seele in diesem Leben wie sein Heil in jenem abhinge.

Darum erscheint mir der Streit zwischen dem rationalen und dem emotionalen Verständnis von Rousseaus Religion, wie er zwischen Schinz und Masson ausgetragen wurde, müßig und auf einem gemeinsamen Mißverständnis beruhend, nämlich dem, daß Rationalität und Emotionalität sich in der Glaubensentscheidung ausschließen. Geht man von dieser Voraussetzung aus, dann besteht freilich nur die Alternative, entweder

die rationale Begründung des Glaubens für eine nachträgliche und letztlich belanglose Zutat zu dem ursprünglichen religiösen „Erlebnis“ zu erklären — so Masson — oder umgekehrt die „sentimentale“ Religion als ein auf die rationale „daraufgesetztes Schmuckstück“ — so Schinz. Für Masson ist es ausgemacht, daß das originale und fundamentale Stück des „Glaubensbekenntnisses“ in der noch von keiner philosophischen Beweisführung erkälteten „Theologie des Herzens“ bestehe (68) I, 249; daß das „Glaubensbekenntnis“ uns in erster Linie als ein *manifeste sentimental* zu gelten habe, „worin wir nicht allzusehr nach intellektuellem Zusammenhang suchen sollten, sondern das uns vor allem die Emotionen einer vielfältig und doch stets in gleicher Weise bewegten Seele bietet“ II, 84. Vgl. auch Prof. p. 125 Anm. 2. Auch Röhrs spricht, Masson folgend, von Rousseaus „Herzensreligion“ (50) p. 134 ff. Man kann einer solchen Deutung gegenüber nur immer wieder die Gegenfrage stellen, warum Rousseau mit seinen komplizierten philosophischen Erörterungen es sich und uns denn unnütz so schwer gemacht habe. Seltene Interpretation, die, wo ihr Autor sachlich zu philosophieren meint, von seinen Gefühlserlebnissen und -bekenntnissen handelt!

Umgekehrt Schinz. Natürlich leugnet er so wenig die emotionale Seite des „Glaubensbekenntnisses“ wie Masson die rationale, nur daß er, umgekehrt wie dieser, die rationale für die wesentliche hält. Denn sie allein stehe in innerem Zusammenhang mit Rousseaus sonstigen philosophischen Anschauungen. „Die sentimentale Religion besitzt in Wirklichkeit keine organische oder auch nur indirekte Verbindung zu Rousseaus philosophischen Diskussionen über das Ziel der Existenz, das Glück der Menschen und seine Verwirklichung im privaten und öffentlichen Leben. Es ist eine Religion des Dichters und nicht des Philosophen; sie ist hier, im *Émile* und im „Glaubensbekenntnis“, nur ein daraufgesetztes Schmuckstück. Umgekehrt schließt sich die pragmatische Religion des „Glaubensbekenntnisses“, mit ihren präzisen Dogmen, rationalen Postulaten der eudämonistischen Philosophie Rousseaus aufs engste an“ (52) p. 487.

Der Fehler von Schinz scheint mir ein doppelter zu sein: 1. daß er Rousseaus „Rationalismus“ einseitig als „Pragmatismus“ begreift, und 2. daß er ihn auf den Inhalt seiner Glaubenssätze beschränkt, statt ihn vor allem in der Beweisführung zu erblicken. Beides hängt offenbar zusammen. Denn weil Schinz meint, Rousseau sei im „Glaubensbekenntnis“ mehr der „pragmatischen Vernunft“ als der „reinen philosophischen Vernunft“ gefolgt (p. 460), mußte es ihm belanglos erscheinen, ob er sich durch die Glaubensfrage im Zentrum seiner Existenz getroffen fühlte und wie er sich der Beweislast seines Glaubens unterzog. Von einer Identität des Existentiellen und Rationalen kann bei einem pragmatischen Verständnis des Rationalen naturgemäß nicht die Rede sein. Daher sieht Schinz in der erregenden Gefühlsbeteiligung Rousseaus an seiner philosophischen Untersuchung nur eine lyrische Beigabe.

Diese ganze Alternative: entweder vorwiegend „sentimental“ oder vorwiegend „rational“ beruht auf einem seit dem Pietismus weitverbreiteten Vorurteil, daß nämlich Religion nicht Sache des „Kopfes“, sondern des „Herzens“ sei. Schließlich verwechselte man gar rationalen Inhalt und intellektuelle Haltung. Als ob die vernünftige Gottesandacht eines Gellert nicht genauso von innigen Herzensempfindungen getragen wäre wie die sentimentale Jesusliebe eines Zinzendorf. Daß das „Herz“ sich nur am Irrationalen erwärmen könne, ist erst eine Erfindung der Romantik. Man braucht nur an den Zauber zu denken, den Spinozas glasklare Beweisführung auf den jungen Goethe ausgeübt hat, um zu erkennen, daß nicht nur das Unbegreifliche zu ergreifen vermag.

Ich darf zu diesem Verhältnis von Gefühl und Vernunft Hegel zitieren, der in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion eben diesen Streit der sentimental und

der rationalen Religionsauffassung vor Augen hatte, als er sagte: „Die Religion muß gefühlt werden, muß im Gefühl sein, sonst ist sie nicht Religion; der Glaube kann nicht ohne Gefühl sein, sonst ist er nicht Religion. — Dies muß als richtig zugegeben werden; denn das Gefühl ist nichts anderes als meine Subjektivität in ihrer Einfachheit und Unmittelbarkeit; Ich selbst als diese seiende Persönlichkeit. Habe ich die Religion nur als Vorstellung . . . , so ist ihr Inhalt vor mir, er ist noch Gegenstand gegen mich, ist noch nicht identisch mit Mir, als einfachem Selbst; Ich bin nicht durchdrungen von ihm, so daß er meine qualitative Bestimmtheit ausmachte. Es ist die innigste Einheit des Inhalts des Glaubens mit Mir gefordert, auf daß ich Gehalt, seinen Gehalt habe. So ist er mein Gefühl . . . Damit aber sind wir von selbst sogleich auf die Reflexion geführt, daß das Fühlen und das Herz als solches nur die eine Seite sind, die Bestimmtheiten des Gefühls und Herzens aber die andere Seite. Und da müssen wir sogleich weiter sagen, daß ebensowenig die Religion die wahrhafte ist darum, weil sie im Gefühl oder im Herzen ist als sie darum die wahrhafte ist, weil sie geglaubt . . . wird. Alle Religionen, die falschesten, unwürdigsten sind gleichfalls im Gefühl und Herzen, wie die wahre . . . Ist das Gefühl religiöses Gefühl, so ist die Religion seine Bestimmtheit . . . diese seine Bestimmtheit ist das, was Inhalt für das Bewußtsein ist . . . Dieser Inhalt muß zum voraus, unabhängig vom Gefühl, wahrhaft sein, wie die Religion für sich wahrhaft ist; — er ist das in sich Notwendige und Allgemeine, — die Sache, welche sich zu einem Reiche von Wahrheiten wie von Gesetzen, wie zu einem Reiche der Kenntnis derselben und ihres letzten Grundes, Gottes entwickelt . . .“ Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Anhang: „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes.“ Jubiläumsausgabe 1928, XVI, p. 385—387 (Sperrungen im Original).

4. Die ganze Frage: Gefühl oder Vernunft, ist also falsch gestellt und verkennt zudem die historische Situation. Denn in dem Streit zwischen traditionellem Kirchenglauben und „natürlicher Religion“ einerseits und zwischen dieser und Skeptizismus und Atheismus andererseits standen sich keineswegs Anhänger des Gefühls und der Vernunft gegenüber. Auf die Vernunft beriefen sich vielmehr ebenso die Gläubigen wie die Ungläubigen; gerade die theologisch-apologetische Literatur bediente sich durchweg einer streng rationalen Argumentation. Dabei setzten diese Apologeten nur eine alte kirchliche Tradition fort: die der „natürlichen“ oder rationalen Theologie. Von ihr aus haben wir denn auch die Untersuchungen des „Glaubensbekenntnisses“ zu verstehen. Die „natürliche“ Theologie bildete bekanntlich im mittelalterlichen Glaubenssystem den philosophischen Unterbau, auf dem sich die Theologie der Offenbarung aufstockte; sie beschränkte sich daher auf Glaubenssätze, welche der Vernunft des Menschen direkt, auch ohne Offenbarung, einsichtig seien, wie Dasein und Attribute Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die *lex naturalis* usw. Die sogenannte „natürliche Religion“ bestand also eigentlich nur darin, daß man diese philosophische und allgemeine Gotteserkenntnis als genügend ansah und auf das Obergeschoß der Offenbarungstheologie verzichtete. Deren Dogmen schienen sowieso gegenüber den umstrittenen fundamentalen Glaubensfragen belanglos¹⁴. Gerade die apologetische Literatur, welche gegenüber den

¹⁴ Mit besonderer Schärfe Ém. V, p. 352: Qu'une vierge soit la mère de son Créateur, qu'elle ait enfanté Dieu, ou seulement un homme auquel Dieu s'est joint; que la sub-

groben Einwänden der Freidenker sich vor allem mit diesen elementaren Glaubensfragen und -streitigkeiten beschäftigte, mußte die Gläubigen in der Gleichgültigkeit für die „höheren“ theologischen bestärken. So war es jedenfalls bei Rousseau. Wir wissen, vor allem durch die sorgfältigen Untersuchungen Massons, wie stark der Einfluß dieser Literatur auf die religiöse Bildung des jungen Rousseau war und wie sie im „Glaubensbekenntnis“ nachwirkt. Wie eng sich Rousseau mit ihr verbunden fühlte, das beweist allein sein überschwengliches Lob Clarkes¹⁵, dessen Buch über „die Existenz und die Attribute Gottes“ in apologetisch recht geschickter, aber wenig originaler Weise die traditionellen Thesen und Beweise der rationalen Theologie vorbrachte. In gewisser Weise gehört auch „das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars“ zu dieser Apologetik, und dies gerade auch nach dem Willen seines Verfassers. Die Beziehungen zur älteren rationalen Theologie im „Glaubensbekenntnis“ werden uns daher noch vielfach beschäftigen.

Aber diese Übereinstimmung ist begrenzt. Denn die Beschränkung auf Methode und Thematik der natürlichen Theologie und der Verzicht auf die Offenbarungstheologie bedeutete nicht nur eine völlige Verschiebung des Schwergewichts (welches ja von alters her auf der „höheren“ und eigentlich theologischen Glaubenslehre lag), sondern geradezu einen Bruch mit dem gesamten gelebten Christentum der Gemeinde. Denn deren Leben, in Gottesdienst, Bibellektion und Gebet, in den Festen des Kirchenjahres und zahllosen kirchlichen Bräuchen, war doch unlöslich mit den Themen der „Offenbarungstheologie“ verknüpft. Das alles verlor nun den Zusammenhang mit der Glaubenslehre und Existenz der Kirche, galt bloß als äußere Sitte, die ihre religiöse Rechtfertigung allein in der Andächtigkeit des einzelnen Frommen findet: als *culte du cœur*¹⁶. Verloren ging vor allem der Zusammenhang mit der heiligen Schrift. Hinter den rationalen Glaubenssätzen und Beweisen der älteren natürlichen Theologie hatte, ausgesprochen oder unausgesprochen, die Glaubensanschauung der Bibel gestanden. Daß Gott nur einer sei, wußte man nicht nur von Plato und Aristoteles, sondern auch vom 1. Gebot; daß er der Schöpfer der Welt war, nicht nur

stance du Père et du Fils soit la même, ou ne soit que semblable; que l'esprit procède de l'un des deux qui sont le même, ou de tous deux conjointement . . . que chacun pense là-dessus comme il lui plaira; j'ignore en quoi cela peut intéresser les autres; quant à moi, cela ne m'intéresse point du tout. Vgl. auch im „Projet de l'éducation de M. Sainte-Marie“ (5) p. 370—371.

¹⁵ Vgl. Prof. p. 65 ff.

¹⁶ Vgl. Prof. p. 309 u. p. 419. Muß ich noch ausdrücklich betonen, daß der „culte du cœur“ nicht das leiseste mit der angeblichen „Herzensreligion“ Rousseaus zu tun hat, wie neuerdings wiederum Röhrs (p. 135) behauptet? Rousseau selbst interpretiert seinen Ausdruck übrigens mit dem Bibelwort, daß Gott „im Geist und in der Wahrheit“ angebetet sein wolle (Prof. p. 311), was eine durchaus legitime und in der Kirche übliche Auslegung ist.

aus dem kosmologischen Gottesbeweis, sondern auch aus dem Genesisbericht und den Schöpfungspsalmen. In der älteren religiösen Literatur — noch in Leibniz' „Theodizee“ — spielt der Schriftbeweis eine große Rolle. Das fällt nun fort und würde als stillos empfunden werden. Auch Rousseau, obwohl ein eifriger Bibelleser und Kenner der heiligen Schrift, denkt nicht daran, seine religionsphilosophischen Thesen durch Bibelzitate zu stützen oder zu schmücken. Dieses äußere Merkmal kennzeichnet aber nur die innere Emanzipation: Die Bibel hat aufgehört ein Kriterium der Wahrheit zu sein. Geriet man bei einem Gedankengang in Widerspruch zu einem Bibelwort, so schiebt man es souverän beiseite — die älteren hatten sich noch die Mühe gemacht, es umzudeuten! Denn in dem Falle, daß heilige Schrift und Vernunftkenntnis sich widersprechen, ist jene im Unrecht. So erst wurde die natürliche Theologie eigenständig, allein ihren eigenen Prinzipien folgend. Das zeigt sich beispielsweise in der Wunderfrage. Malebranche, obwohl gerade er aus seinem rationalen Gottesbegriff und seinem mechanistischen Naturverständnis heraus die Lehre von den *volontés générales* aufgestellt hatte (vgl. hierzu S. 504), machte doch selbstverständlich für die Wunder eine Ausnahme, indem er sie auf jeweilige *volontés particulières* Gottes zurückführte¹⁷. Es wäre ihm nie in den Sinn gekommen, um der Konsequenz seines Systems willen den biblisch so wohl bezeugten und kirchlich sanktionierten Wunderglauben zu opfern. Anders Rousseau. Ohne Bedenken erklärt er in der Konsequenz der These von Gottes „allgemeinem“ Willen und der Unverbrüchlichkeit seiner Naturgesetze den Glauben an einzelne Wunder, Gebetserhörungen, persönliche Führungen und dgl. als abergläubisch (vgl. S. 507). So kann er die These Malebranches konsequenter durchführen als dieser selbst!

Diese größere Folgerichtigkeit ward freilich mit einer verhängnisvollen Entleerung der natürlichen Theologie erkaufte. Ich darf dies wiederum am Beispiel von Malebranches Schöpfungstheorie erläutern. Wenn dieser behauptete, Gott lasse seit den Tagen der Schöpfung den Weltprozeß in der von ihm vorgesehenen Ordnung und nach den von ihm aufgestellten Naturgesetzen ablaufen, so stand hinter dieser, gewisse deistische Thesen anscheinend vorwegnehmenden Theorie doch die traditionelle und gemein-christliche Überzeugung von der *creatio continua* und also der Abhängigkeit alles Seienden von Gott als seinem Urquell. Ohne Gottes Schöpfungs- und Erhaltungswillen muß jegliches Seiende ins Nichts zurück-sinken¹⁸. In dem Augenblick, wo sich diese Überzeugung verlor und man der Substanz — philosophisch zu Recht, theologisch zu Unrecht — innere

¹⁷ Vgl. dazu Gouhier (229) p. 55 ff.

¹⁸ L'univers étant tiré du néant, il dépend si fort de la cause universelle, qu'il y retomberait nécessairement si Dieu cessait de le conserver. Entretiens VII, VIII; (228) p. 151.

Selbständigkeit zuerkannte, mußte sich die tiefsinnige Lehre Malebranches von der „Ruhe Gottes“ in jenen flachen Deismus auflösen, wonach Gott nur die Aufgabe zufällt, die Naturordnung auszudenken und dem Weltprozeß den ersten Anstoß zu geben, damit alsdann die Welt wie eine große Maschine selbständig weiterarbeite: Gott als „Ingenieur im Ruhestand“, wie ein Witzbold dies treffend genannt hat. Schließlich kehrte man, in der Konsequenz reiner Vernunftvorstellungen, zur aristotelischen These einer ewigen und ungeschaffenen Materie zurück, als dem „zweiten Prinzip“ neben Gott, wie dies Rousseau, in naiver Unbekümmertheit um die theologischen Konsequenzen, ausdrückte (vgl. S. 490).

Andererseits wurde diese theologische Verarmung durch eine vertiefte und reichere anthropologische Erkenntnis ausgeglichen. Denn mit und seit Pascal hatte die apologetische Literatur eine neue Methode entwickelt: sie wählte als Ausgangspunkt nicht mehr die abstrakten Begriffe der Glaubenslehre, sondern wohlbekanntes und konkrete anthropologische Phänomene (wie die Dualität von Leib und Seele, von sittlichem Wollen und sittlicher Schwachheit usw.), um für sie in den Sätzen der Glaubenslehre gleichsam als in Hypothesen eine überzeugende Erklärung zu finden — eine Methode, die der naturwissenschaftlichen genau nachgebildet war¹⁹. Damit ging der ganze Reichtum an psychologischer Erkenntnis, damit ging insbesondere die Einsicht in die innere Widersprüchlichkeit der menschlichen Seele, wie sie besonders die Moralisten des 16. und 17. Jahrhunderts erarbeitet hatten, in die Fragestellung und Gedankenführung der rationalen Theologie ein. An die Stelle streng logischer Deduktion trat denn auch der lockere Essai. Von den Denkern, die Rousseau unmittelbar beeinflußt haben, ist dafür typisch auf katholischer Seite der Pater Buffier und auf protestantischer Abbadie, während Clarke die ältere Richtung repräsentiert. Bis in die Komposition des „Glaubensbekenntnisses“ hinein kann man die Verbindung dieser doppelten, untereinander vielfach verknüpften Thematik verfolgen: der eigentlich theologischen (von der wir im nächsten Kapitel handeln werden) und der psychologisch-moralischen (die uns im 21. und 22. Kapitel beschäftigen wird).

Alle diese psychologischen Betrachtungen aber betreffen den ganzen Menschen und nicht speziell seine „Religiosität“. Dieser Begriff ist Rousseau, wie seiner Zeit überhaupt, fremd; fremd ist ihm daher auch jene religionspsychologische Methode, mit der Hume in seinem ungefähr gleichzeitigen Traktat „The Natural History of Religion“ (1755) erstmalig das Phänomen Religion von seinen primitiven Ursprüngen her zu begreifen versucht hatte — ein Versuch, mit dem er seiner Zeit weit vauseilte und der eigentlich erst in Feuerbach seine Fortsetzung fand. Man möchte wohl meinen, gerade

¹⁹ Vgl. hierzu Cassirer (137) p. 189 f.

dieser Gedanke, die Religion genetisch zu verstehen, hätte Rousseau reizen müssen²⁰. Daß ihm ein solcher Gedanke wohl in den Sinn gekommen ist, zeigt im übrigen eine Stelle im *Émile*, da, wo er sich mit Lockes religionspädagogischer Methode auseinandersetzt²¹. Rousseau erwähnt dabei die bekannte animistische Gottesvorstellung als die den Menschen ursprüngliche. Die Menschen hätten zunächst das ganze Weltall mit sinnlich wahrnehmbaren Gottheiten beseelt: „Die Sterne, die Winde, die Berge, die Flüsse, die Städte, selbst die Häuser: alles hatte seine Seele, seinen Gott, sein Leben.“²² So erklärte sich der Polytheismus; der Monotheismus dagegen bedürfe einer fortgeschrittenen Vernunftbildung, die den Menschen zu abstrakter Begriffsbildung befähige. Die Kinder, weil ohne solches Abstraktionsvermögen, können daher Gott sich nur in dieser primitiven Art vorstellen²³. Eben dies soll unter allen Umständen vermieden werden. Denn für Rousseau war, wie noch für das ganze 18. Jahrhundert, die Frage der Religion eine Frage der Wahrheit²⁴. Weil es für Rousseau in der religiösen Bildung seines Zöglings nicht um die Entwicklung einer sogenannten religiösen Anlage geht, sondern um die rechte Gotteserkenntnis und das rechte Gottesverhältnis, darum läßt er sie erst im „Alter der Vernunft“ beginnen. Denn es handelt sich ja für ihn nicht einfach darum, daß der Schüler gewisse Glaubenssätze — und seien es auch die richtigen — in sich aufnimmt, sondern darum, daß er den Denkprozeß, der zu ihnen führt, nachzudenken imstande und willens ist. Nur so wird die religiöse Wahrheit wirklich ihm eigen²⁵. Emil wird daher unter dem Eindruck des „Glaubensbekenntnisses“ „un contemptatif, un philosophe, un vrai théologien“²⁶.

²⁰ Humes Buch wurde 1759 ins Französische übertragen, war also Rousseau wahrscheinlich vor Vollendung des *Émile* bekannt.

²¹ Vgl. *Ém.* IV, p. 226; Locke (226 b) p. 282.

²² p. 227.

²³ Tout enfant qui croit en Dieu est donc nécessairement idolâtre, ou du moins anthropomorphite *ibid.*

²⁴ Es ist daher nicht nur, ja nicht in erster Linie gegen die kirchliche Überzeugung gesagt, sondern weitgehend mit ihr konform, wenn Rousseau behauptet: Il vaudrait mieux n'avoir aucune idée de la Divinité que d'en avoir des idées basses, fantastiques, injurieuses, indignes d'elles; c'est un moindre mal de la méconnaître que de l'outrager. *Ém.* IV, 230. Daß eine falsche Gottesvorstellung und ein falscher Gottesdienst eine Blasphemie sei, das ist allgemein christliche Überzeugung und ist insbesondere typisch calvinistisch.

²⁵ Leur philosophie est pour les autres; il m'en faudrait une pour moi. *Rêv.* III; R. p. 39. Vgl. Prof. p. 57 ff. und S. 535.

²⁶ *Ém.* IV, p. 288.

GOTTESBEGRIFF UND GOTTESBEWEIS

1. Wir haben von der Übereinstimmung des Existentiellen und des Gedanklichen im „Glaubensbekenntnis“ gesprochen. Nirgends muß sich diese Übereinstimmung mehr beweisen als im Kern des „Glaubensbekenntnisses“: beim Gottesbegriff. Wir verstehen darunter die innere Einheit jener inhaltlichen Bestimmungen oder „Gedanken“, welche sowohl dem religiösen Gefühl wie der religiösen Vorstellungswelt ihre feste Form geben. Beides, die scharfe Profilierung und innere Stimmigkeit des Gotteserlebens und der Gottesvorstellung, steht in einem notwendigen Wechselverhältnis. Die übliche Entgegensetzung von Gefühl und Gedanke ist gerade hier besonders fehl am Platze. Ebenso fehl geht der Versuch, den Gottesbegriff auf ein ihm zugrunde liegendes, unbegriffliches Erlebnis zurückzuführen, dessen intellektueller und sprachlicher Niederschlag er wäre, als ob nicht jedes religiöse Andachtsgefühl bereits durch feste Vorstellungen, Gedanken und Worte im voraus bestimmt wäre, es sei denn, man verstehe darunter, mit Hegel zu sprechen, „ein Ziehen von Linien der Sehnsucht ins Leere hinaus“¹. Gerade das aber war es bei Rousseau nicht. Wir lehnen es daher ab, mit Masson und anderen die innere Einheit der Gottesanschauung Rousseaus in einem angeblich vorausliegenden religiösen Gefühlserlebnis zu sehen statt in der inneren Geschlossenheit ihrer Begriffsbestimmungen selbst. Freilich vergeht eben damit auch der Anschein romantischer Originalität, die man Rousseaus Religion so gerne hat zuschreiben wollen, und es erweist sich, daß seine Gottesvorstellung verblüffend traditionell ist. Rousseau teilt diese Unoriginalität im übrigen mit fast allen christlichen Denkern, denn es gibt kaum ein zweites Gebiet der theologischen Lehre, das durch die Jahrhunderte hindurch so konstant blieb wie die Lehre von Gott. Die natürliche Theologie, deren Hauptgegenstand sie bildete, ist denn auch ein fast geschichtsloses Kontinuum, diesseits der großen theologischen Kontroversen, und gerät erst durch das Aufkommen pantheistischer

¹ a.a.O. p. 396.

Ideen in Bewegung. Rousseau aber war ein erklärter Gegner des Pantheismus. Diese traditionelle Gotteslehre ist vor allem rational, entsprechend dem Prinzip selbst der natürlichen Theologie, wonach die Erkenntnis Gottes der menschlichen Vernunft entspringt. Ihre Rationalität zeigt sich nicht nur in jedem einzelnen der „Attribute“, mit denen man Gottes Wesen zu umschreiben suchte, sondern vor allem in deren innerlicher Übereinstimmung. In Gott ist danach kein Platz für Gegensätze und Widersprüche. Es ist ganz aus dieser Tradition heraus gedacht, wenn Hegel in den schon erwähnten Vorlesungen betont, daß die einzelnen Bestimmungen des Gottesbegriffs nicht nur dadurch geeint seien, daß sie sämtlich Prädikate eines Subjektes seien — so etwa wie die verschiedenen und vielleicht gegensätzlichen Charaktereigenschaften eines Menschen —, „sondern ihre Einheit ist eine ihnen selbst wesentliche, das heißt . . . daß diese unterschiedlichen Bestimmungen als solche an ihnen selbst dies sind, untrennbar voneinander zu sein, sich selbst in andere überzusetzen, und für sich genommen ohne die anderen keinen Sinn zu haben“².

In diesem Sinne sprechen wir also von Rousseaus „Gottesbegriff“ und behaupten, daß er sich in allem wesentlichen an die traditionelle Gotteslehre anschließt. So wird denn auch im „Glaubensbekenntnis“ die theologische Erörterung in üblicher Weise an den göttlichen „Attributen“ aufgehängt und in ihnen wie in Lehrsätzen oder Dogmen zusammengefaßt. Rousseau nennt im Verlauf des kosmologischen Gottesbeweises die drei Attribute Vernunft, Macht, Wille³, im Verlauf des Theodizeeproblems Güte und Gerechtigkeit⁴. Andere charakteristische Attribute wie die Allgemeinheit und die Unveränderlichkeit des göttlichen Wollens und Wirkens spielen, wie wir sehen werden, eine nicht geringere Rolle. Rousseau wollte also in seiner Darstellung der natürlichen Theologie wirklich eine Lehre von Gott bieten, auch wenn er diese Lehre als einen Versuch bezeichnet, der eigentlich das menschliche Fassungsvermögen übersteigt: „Ich behaupte sie (die Attribute Gottes), ohne sie zu begreifen und das heißt im Grunde nichts begreifen.“⁵ Gerade diese Einsicht in die Unvollkommenheit der menschlichen Gotteserkenntnis ist eine alte Überzeugung der rationalen Theologie selbst. Thomas z. B. betont nachdrücklich, daß alle unsere Gottesvorstellungen durch die Sinnlichkeit unseres Vorstellungsvermögens ihrem Gegenstande inadäquat seien⁶.

² a.a.O. p. 409.

³ Vgl. Prof. p. 145. Es ist ebenfalls traditionell, wenn Rousseau die göttliche Intelligenz als intuitives Erkennen im Unterschied zum diskursiven Denken des Menschen kennzeichnet. *ibid.* p. 227.

⁴ Vgl. Prof. p. 229.

⁵ *ibid.*

⁶ Alle unsere Gottesvorstellungen sind nach Thomas entweder Negationen menschlich-sinnlicher Vorstellungen (*theologia negativa*) oder Analogieschlüsse. *Contra Genitiles I*, 30 ff. Denn „was nicht in den Bereich der Sinne fällt, kann vom menschlichen

Auch die Wendung von der Erkenntnis zur Anbetung liegt in der gleichen Richtung und trägt keinerlei antirationalen Akzent⁷.

Die natürliche Theologie der Aufklärungszeit hatte diesen rationalen Charakter der herkömmlichen Gotteslehre noch radikalisiert, indem sie jede Gottesbestimmung, die über den Kreis der natürlichen Gotteserkenntnis hinausragt, geflissentlich vermied. So denn auch Rousseau. Kein Wort also von Gott dem „Vater“, kein Wort von Gottes Liebe oder gar seiner Gnadenwahl. Es genügt ein Blick auf die Gotteslehre eines Malebranche oder Leibniz, um zu erkennen, wie sehr sich nun schon jene Restriktion des Glaubensgutes ausgewirkt hat, von der wir im vorigen Kapitel gesprochen haben. Aber ich wiederhole, was ich dort gesagt habe: diese „Restriktion“ lag gewissermaßen in der Konsequenz der rationalen Theologie selbst. Anders versteht man weder die Intention Rousseaus noch das tragische Mißverständnis, dem sowohl Rousseau wie seine kirchlichen Gegner erlegen sind: er, indem er sich für ein gläubiges Glied der christlichen Kirche hielt und sein „Glaubensbekenntnis“ für den größten Dienst, den er ihr erweisen konnte, sie, indem sie nicht ahnten, wie sehr er ihre eigene theologische Position folgerichtig zu Ende gedacht hatte.

2. Rousseaus persönliches Gotteserleben entsprach genau diesem rationalen Gottesbegriff, und dies nicht, weil dieser jenem als sein „Ausdruck“ angepaßt wäre, sondern weil umgekehrt das Gotteserlebnis sich in der Luft dieser traditionellen Gottesanschauung entwickelt hatte. Insofern vermag uns dieses Gotteserleben nun seinerseits zur Illustration von Rousseaus Gottesanschauung zu dienen. Wenn wir daher im folgenden den Versuch machen, Rousseaus Gottesanschauung aus Zeugnissen außerhalb des „Glaubensbekenntnisses“, durch direkte Analyse seines religiösen Erlebens darzustellen, so darf man uns nicht mißverstehen. Es soll damit keineswegs der Versuch gemacht werden, nun doch im Sinne Massons das Persönliche und

Geist nicht begriffen werden“. Daher kann der Mensch Gottes Wesenheit nicht inhaltlich erfassen (*quid sit*), sondern nur die Gründe, warum Gott so ist (*quia sit*). *Contra Gent.* I, 3. Vgl. auch Sertillanges, *Der heilige Thomas von Aquin*, dtsh. von R. Grosche, 1929, p. 621 f. *Que si je viens à découvrir successivement ces attributs dont je n'ai nulle idée absolue, c'est par des conséquences forcées, c'est par le bon usage de ma raison: mais je les affirme sans comprendre.* Prof. p. 229. Zur Sinnlichkeit der menschlichen Gottesvorstellung vgl. auch das Geständnis Julies, *N. H. V.*, V (zitiert S. 487).

⁷ *Enfin plus je m'efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois; mais elle est, cela me suffit; moins je la conçois plus je l'adore.* Prof. p. 229. *Elle est* — damit wird die objektive, die Erkenntnis transzendierende Wirklichkeit der göttlichen Wesenheit behauptet, und eben vor dieser transzendenten Wirklichkeit — und nicht etwa vor der immanenten Gewißheit eines religiösen Gefühls — soll sich die menschliche Vernunft demütigen: „Der würdigste Gebrauch meiner Vernunft ist, vor Dir zu vergehen: es ist das Entzücken meines Geistes, es ist der Zauber meiner Schwäche, daß ich mich von deiner Größe überwältigt fühle.“ *ibid.*

Gefühlshafte als Quelle und Ursprung des philosophischen Gedankenganges diesem voranzustellen, sondern wir wollen damit nur die im vorigen Kapitel dargelegte Identität des Existentiellen und Gedanklichen speziell für den Gottesbegriff nachweisen und dessen Darstellung durch eine Art von theologischem „Vorverständnis“ vorbereiten. Das „Glaubensbekenntnis“ bleibt als solches für die Beurteilung von Rousseaus Religion allein maßgebend, wie sich denn auch Rousseau zeitlebens allein daran gehalten hat. Denn mag er in seiner Jugend seinen Glauben in mehr lyrischer Form, in (übrigens recht konventionellen) Gebeten ausgesprochen haben⁸, als reifer Mann hat er ihn nur in Form philosophischer Darlegungen bekannt und hat sich, nach vollendetem „Glaubensbekenntnis“, immer wieder auf dieses als maßgebend berufen⁹.

In den Memoiren der Mme d'Épinay wird eine Szene beschrieben, die ein bezeichnendes Licht auf Rousseaus innere Haltung wirft, von der wir im vorigen Kapitel sprachen: Ablehnung des als frivol empfundenen Atheismus und doch Zweifel und Anfechtung. In einem Kreise der Philosophen im Salon der Frau von Épinay kam das Gespräch auf die Religionen, und man überbot sich in sarkastischer und ironischer Kritik. Als eine der Damen bat, man solle wenigstens die natürliche Religion verschonen, antwortete Saint-Lambert in übermütigem Tone: „Sie so wenig wie die anderen.“ Da protestierte Rousseau: „Ist es schon eine Gemeinheit, von einem abwesenden Freunde Übles zu reden, so ist es ein Verbrechen, wenn man duldet, daß von Gott übel geredet wird, der doch anwesend ist. Und ich, meine Herren, ich glaube an Gott. Ich gehe, wenn Sie noch ein Wort sagen.“ Hinter dieser Entrüstung aber verbarg sich in Wahrheit eine quälende innere Unsicherheit. Als einige Tage später Frau von Épinay mit Rousseau allein zusammentraf und auf seinen „Ausfall“ gegen Saint-Lambert zu sprechen kam, antwortete er ihr: „Zuweilen, in der Enge meines Studierzimmers, beide Fäuste gegen die Augen gepreßt, oder mitten in der dunklen Nacht, da bin auch ich seiner Ansicht. Aber sehen Sie dieses da“ — und er wies mit der Hand auf den Himmel, das Haupt erhoben und mit dem Blick eines Inspirierten: „Wenn die Sonne aufgeht und die Nebel zerteilt, die die Erde bedecken, verscheucht sie auch die Nebel meines Geistes. Dann finde ich meinen Glauben wieder, meinen Gott, mein Vertrauen zu ihm; ich bewundere ihn, ich bete ihn an und beuge mich vor seiner Gegenwart.“¹⁰

⁸ Diese Gebete, die Rousseau wahrscheinlich in der Zeit der Charmettes schrieb, sind zuerst von Dufour in den *Annales* veröffentlicht worden (1905; I, 221 ff.).

⁹ So in dem Brief an den Erzbischof von Paris (1762), in den *Lettres de la montagne* (1764), in dem großen Brief an Herrn von Franquières (1769) und in der 3. Promenade der *Rêveries* (1777).

¹⁰ *Mémoires de Mme d'Épinay* (202) I, 378.

Dieses Gespräch, ob nun wortgetreu oder dem Sinne nach überliefert, entspricht so sehr allem, was wir auch durch Rousseau selber über seine religiösen Kämpfe und Erlebnisse wissen, daß wir es als authentisch ansehen dürfen. Typisch und höchst aufschlußreich für Rousseaus religiöses Empfinden scheint mir zunächst die äußere Situation, in der sein Zweifel und in der sein Glaube beheimatet ist: Der Zweifel entspricht der künstlichen Stubenexistenz, der Glaube dem Leben in der freien Natur. „Ich verstehe wohl“, sagt Rousseau in den Confessions, „daß die Städter, die nur Mauern, Straßen und Verbrechen zu sehen bekommen, wenig Glauben haben; aber ich kann nicht verstehen, wie Landleute, vor allem solche, die einsam leben, ungläubig sein können. Wie ist es möglich, daß sich ihre Seele nicht hundertmal am Tage in Ergriffenheit zu dem Schöpfer der Wunder erhebt, die ständig ihr Herz berühren?“¹¹ An der einzigen Stelle im *Émile*, wo nach dem Bekenntnis des Vikars noch von Gott und Gebet die Rede ist, wird von einer solchen Anbetung in der freien Natur berichtet: „Zuweilen, wenn sie auf ihren Spaziergängen die Wunder der Natur betrachten, wagen ihre unschuldigen und reinen Herzen, sich bis zu ihrem Schöpfer zu erheben; sie fürchten nicht etwa seine Gegenwart, sie öffnen ihm gemeinsam ihre Herzen.“¹²

Aber noch aufschlußreicher erscheint mir der andere Gegensatz: Dunkel der Nacht und aufgehende Sonne. Sonnenaufgang und Morgenstimmung ist Sinnbild und Atmosphäre seines Gotteserlebens. So berichtet er von seinen Gebeten auf morgendlichen Spaziergängen in *Les Charmettes*¹³; und das „Glaubensbekenntnis“ selbst wird durch die Schilderung des grandiosen Sonnenaufgangs über der savoyischen Landschaft eingeleitet. Ein Zwiegespräch der Seele mit Gott dagegen „im tiefsten Dunkelsein“, wie es ein Tersteegen bekannt hat, oder das religiös-romantische Erlebnis der Nacht, von dem Novalis gesungen hat, sind Rousseau tief fremd. Nicht Geheimnis, sondern Klarheit, nicht die mystische Bildlosigkeit, sondern die Anschauung der Natur lösen bei ihm die Andachtsgefühle aus. So stimmen im „Glaubensbekenntnis“ der Rahmen und der Inhalt¹⁴, die Andachtsstimmung und die Rationalität des Gottesbegriffes und Gottesbeweises zusammen. Denn es gibt nichts Amystischeres und Unromantischeres als Rousseaus „Glaubens-

¹¹ Conf. XII; H. IX, 72.

¹² *Ém.* V, p. 398.

¹³ Conf. VI; H. VIII, 168.

¹⁴ Eine handschriftliche Variante der letzten Worte der Einleitung lautet: (On eût dit que la nature étalait à nos yeux toute sa magnificence) pour écarter de nous les pensées basses et nous élever aux sublimes contemplations. Prof. p. 34. Es ist nicht ohne Reiz, mit dieser Einleitung des „Glaubensbekenntnisses“ die der „Entretiens sur la métaphysique“ von Malebranche zu vergleichen, wo Théodore seinen Gesprächspartner auffordert, „diesen entzückenden Ort zu verlassen, der unsere Sinne bezaubert“ und sich einzuschließen in dessen Studierzimmer, „damit wir desto leichter in uns selbst einkehren“.

bekennnis“, und dies trotz der unbezweifelbaren Gemütsbewegung, von der es getragen ist.

Nun hat Rousseau allerdings, so besonders in dem 3. Brief an Malesherbes, von ekstatischen religiösen Naturerlebnissen berichtet, bei denen jeder Gedanke, jede klare Vorstellung zunichte wurde vor der Übermacht des Gefühls, so daß er Gott nur noch stammelnd anzurufen vermochte; wo er mit tiefer Lust sich von dem All überwältigt fühlte und mit Entzücken sich in seine Unendlichkeit hätte stürzen mögen — aber solche Überschwenglichkeiten stehen doch nur am Rande und nicht im Mittelpunkt seiner Frömmigkeit. Und selbst diese Ekstasen sind noch weit entfernt von ausgesprochen pantheistischen Naturerlebnissen, wie wir sie etwa beim jungen Goethe finden, und haben daher den Zusammenhang mit den Ideen der natürlichen Theologie noch nicht verloren. „Von der Oberfläche der Erde erhob ich meine Vorstellungen . . . zu der universalen Ordnung der Dinge“, so beginnt Rousseau seine Schilderung, und der Anruf Gottes, mit dem er sie endet, besteht in einer Bezeichnung, die gerade der philosophischen Gottesanschauung des 18. Jahrhunderts geläufig ist: « O grand Être, ô grand Être! »¹⁵

Auch hier kann also keine Rede davon sein, daß sich das Ich in der Gottheit verliert — was doch stets das Merkmal eines pantheistischen Gotteserlebnisses ist. Es verliert sich nicht, sondern es erhebt sich. „Erhebung“ scheint mir der einzig adäquate und ist daher auch der von Rousseau mit Vorliebe gebrauchte Ausdruck für seine religiösen Erlebnisse. Solche Er-

¹⁵ „Nun erhob ich meine Gedanken von der Oberfläche der Erde zu allen Naturwesen, zu der universalen Ordnung aller Dinge, zu dem unbegreiflichen Wesen, das alles umfaßt. Da verlor sich mein Geist in dieser Unermeßlichkeit; ich dachte nicht, ich grübelte nicht, ich philosophierte nicht, sondern ich fühlte mich mit einer Art von Wollust von dem Gewicht dieses Alls überwältigt, ich gab mich mit Entzücken dem unbestimmten Eindruck dieser großen Ideen hin, ich genoß es, wie sich meine Einbildungskraft in der Weite der Räume verlor . . . diese betäubende Ekstase, die in höchstem Entzücken mich die Worte stammeln ließ: oh großes Wesen! oh großes Wesen! ohne daß ich mehr hätte sagen oder denken können.“ Brief an Malesherbes, 26. Jan. 1762; C. G. No. 1260; VII, 73.

Was diesem Gotterlebnis einen mystischen oder pantheistischen Charakter zu geben scheint, ist nur die Art des Naturerlebens, nämlich das undifferenzierte Ganze des Natureindrucks. In der 7. Promenade der *Rêveries* hat sich der alternde Rousseau darüber ausgesprochen, wie sich sein Naturerleben von solchem ekstatischen Allgefühl zum beschaulichen Erlebnis der einzelnen Dinge gewandelt habe. Er könne sich nicht mehr wie ehemals „kopfüber in diesen weiten Ozean der Natur stürzen“, er fühle nicht mehr die Kraft in sich, „um im Chaos seiner früheren Ekstasen zu schwimmen“ (R. p. 113). Gesteigerte Empfindsamkeit und Einbildungskraft (und nicht etwa eine besondere religiöse Disposition) gilt ihm als Grund für das ekstatische Naturerlebnis, bei dem dem Betrachtenden „alle einzelnen Gegenstände entgehen; er sieht und fühlt nur im Ganzen“ (p. 108). Erst seit im Alter seine Gefühls- und Phantasiekraft nachgelassen, seine Sinnenfreude sich aber eher gesteigert habe, genieße er die Schönheit der einzelnen Naturobjekte, z. B. beim Botanisieren. Dieser Wechsel im Naturerlebnis bedingt also keineswegs einen Wechsel des Gotteserlebnisses: denn ob Rousseau „das universale System der Dinge“ oder die einzelnen „Teile dieses Systems“ betrachtet, stets sieht er darin das Werk des transzendenten Welt schöpfers.

hebung zu Gott als Geist ist selbst ein geistiger Akt und verlangt daher eine Überwindung der sinnlichen Natur des Menschen. Dies bringt eine Spannung in die Gottesanbetung, sofern der Mensch hier einerseits sich über sich selbst „erheben“ soll, andererseits doch auch nicht ungestraft seine Natur verleugnen kann.

Von dieser Schwierigkeit handelt in sehr aufschlußreicher Weise eine Reflexion Julies, und ich möchte glauben, daß wir in ihren nüchternen und bescheidenen Worten mindestens ebenso Rousseaus Erfahrung und Überzeugung wiederfinden wie in dem Bekenntnis seiner eigenen ekstatischen Naturerlebnisse. Julie gesteht, sie sei zu einer rein geistigen, alle sinnlichen Eindrücke und Vorstellungen ausschaltenden Gottesanbetung unfähig und müsse sich daher mit dem „groben Gottesdienst“ begnügen, Gott in seinen sichtbaren Werken anzubeten. Denn sie wolle nicht der Gefahr verfallen, die alle Mystiker bedrohe, daß sich ihre Vernunft in Phantomen und ihre Seele im Nichts verliere; „wenn ich es wagen darf, andere nach mir selbst zu beurteilen, so fürchte ich, daß die Ekstasen der Mystiker weniger einem vollen Herzen als einem leeren Kopfe entspringen.“¹⁶

Etwa in der Mitte zwischen der betont nüchternen Frömmigkeit Julies und den religiösen Gefühlsekstasen des jüngeren Jean-Jacques steht, was der Vikar im „Glaubensbekenntnis“ über seine „erhabenen Betrachtungen“ sagt, in denen er sich zu Gott zu erheben suche. Hier übrigens wird diese Erhebung, welche ja, wie ich sagte, stets zugleich eine Erhebung über die gewöhnliche Menschennatur bedingt, ausdrücklich mit der Erwartung und Vorbereitung auf die künftige Seligkeit in Verbindung gebracht. „Um mich im voraus soweit wie möglich zu diesem Zustand von Glück, Stärke und Freiheit zu erheben, übe ich mich in erhabenen Betrachtungen. Ich sinne über die Ordnung des Universums nach, nicht um es in eitlen Systemen zu erklären, sondern um es unaufhörlich zu bewundern und den weisen Schöpfer anzubeten, der sich in ihm fühlen läßt.“¹⁷ *Qui s’y fait sentir:*

¹⁶ Saint-Preux schreibt über Julies Gottesliebe: *On a beau faire, dit-elle souvent, le cœur ne s’attache que par l’entremise des sens ou de l’imagination qui les représente, et le moyen de voir ou d’imaginer l’immensité du grand Être! Quand je veux m’élever à lui je ne sais où je suis; n’appercevant aucun rapport entre lui et moi, je ne sais par où l’atteindre, je ne vois ni ne sens rien, je me trouve dans une espèce d’anéantissement, et si j’osais juger d’autrui par moi-même, je craindrais que les extases des mystiques ne vissent moins d’un cœur plein que d’un cerveau vide.*

Que faire donc, continua-t-elle, pour me dérober aux fantômes d’une raison qui s’égaré? Je substitue un culte grossier mais à ma portée à ces sublimes contemplations qui passent mes facultés. Je rabaisse à regret la majesté divine; j’interpose entre elle et moi des objets sensibles; ne pouvant la contempler dans sa substance, je la contemple au moins dans ses œuvres, je l’aime dans ses bienfaits . . .

Rousseau hat in einer Anmerkung hierzu die anschaulichen Formen katholischer Devotion gerühmt. N.H. V, V; M.IV, 107.

¹⁷ Prof. p. 293.

Dieses Fühlen steht keineswegs im Gegensatz zum Denken, so wenig es im Gegensatz zum sinnlichen Empfinden steht. Es ist viel weniger ein mystisches als ein sinnliches Anschauen Gottes, und gerade als solches dem auf Realität bedachten Denken parallel.

3. Wenn wir uns nun dem „Glaubensbekenntnis“ selbst zuwenden, so fällt eins sofort auf: von dem Wesen Gottes und der Erkenntnis dieses Wesens ist hier verhältnismäßig wenig die Rede, um so mehr von seiner Existenz. Damit ordnet sich Rousseaus Schrift in die Reihe apologetischer Traktate seiner Zeit ein, in denen gläubige Philosophen und Theologen gegenüber dem um sich greifenden Skeptizismus und Atheismus die Existenz Gottes zu beweisen suchten. Aber das ist doch nur die eine Seite. Wir sagten schon früher, daß die gelehrte religiöse Literatur des 18. Jahrhunderts, ob theistisch, deistisch oder christlich, vor allem als Fortsetzung der natürlichen Theologie zu verstehen sei. Zu dieser Theologie aber gehörten von alters her die Gottesbeweise als ein unentbehrlicher Bestandteil der Gotteslehre; sie sind also keineswegs in erster Linie aus apologetischen Gründen entwickelt worden. Denn die Erörterung über das Wesen und über das Sein Gottes läßt sich nicht trennen. Die Existenz Gottes wird stets mitgesetzt, wo über sein Wesen nachgedacht wird, und umgekehrt wird, wo Gottes Existenz behauptet und bewiesen wird, stets ein bestimmter Gottesbegriff mitgesetzt. „Somit ergibt sich, daß in den unterschiedenen Beweisen vom Dasein Gottes auch unterschiedene Bestimmungen von Gott resultieren“ (Hegel)¹⁸. Wenn man, wie es häufig geschieht, diese Gottesbeweise von den allgemeinen Erörterungen über das Wesen Gottes abtrennt und allein nach ihrem Beweischarakter wertet, so verfälscht man ihr eigentliches Anliegen. Die verschiedenen Gottesbeweise stellen wie die verschiedenen Attribute Gottes jeweils eine Seite seines Wesens in den Blickpunkt. Für den Historiker ist daher nicht so sehr von Interesse, ob ein Denker einen neuen Gottesbeweis gefunden hat, sondern wie er die einzelnen Gottesbeweise, die sich in der Tradition der natürlichen Theologie herausgeformt haben, ordnet, welchem er den Vorzug gibt, welche er zurückstellt oder ausläßt usw. In dieser Akzentuierung enthillt sich im übrigen ein in der Sache selbst liegendes Ordnungsprinzip. Denn es gibt offenbar eine natürliche Verwandtschaft gewisser Gottesbeweise untereinander, so etwa des anthropologischen mit dem ontologischen, so der verschiedenen Varianten des kosmologischen. Mit diesem steht wiederum das Theodizeeproblem in engster sachlicher Verbindung, und es ist daher kein Zufall, daß beide im Mittelpunkt des Denkens des 18. Jahrhunderts standen.

4. Nun beginnt Rousseau aber den kosmologischen Gottesbeweis mit einer Untersuchung über das Wesen des Menschen. Warum dieser Umweg?

¹⁸ a.a.O. p. 417.

Der erste Grund ist, daß er, der eben von ihm aufgestellten methodischen Regel folgend¹⁹, mit einer evidenten Wahrheit beginnen will, und da stand für ihn wie für andere nachcartesianische Philosophen das eigene Existenzbewußtsein an erster Stelle. Er versteht im übrigen dieses Existenzbewußtsein in ausgesprochen sensualistischem Sinne: J'existe, et j'ai des sens par lesquels je suis affecté (vgl. S. 177)²⁰. Aber er erhebt sich alsbald über diesen sensualistischen Ausgangspunkt zu einer dualistischen Anthropologie — und eben dies ist der zweite Grund, warum er die metaphysischen Betrachtungen über das Wesen der Welt an die anthropologischen anknüpft: die Zweiheit von Geist und Materie, ursprünglich aus der anthropologischen Erörterung entwickelt, wird zum Leitgedanken der kosmologischen. Es geht hier wie dort um die Widerlegung einer monistischen Auffassung, die den Menschen rein als Sinneswesen und die Welt rein als Materie begreifen möchte.

Beide, der anthropologische und der metaphysische Dualismus, entsprechen sich in der Konfrontierung eines aktiven und eines passiven Prinzips. Der Passivität in der Affizierung der Sinne entspricht die Passivität der „trägen“ Materie²¹, der Aktivität im Denken und Wollen entspricht die Aktivität der ursprünglichen oder spontanen Bewegung. Überall geht Rousseau dabei vom evidenten Erlebnis des Ich aus: aus der Passivität der Sinnesempfindung schließt er auf die Realität der Außenwelt²²; aus der Selbsterfahrung einer „von innen“ verursachten Bewegung auf ein von der Materie unabhängiges bewegendes Prinzip, die spontane Bewegung. „Fragst du mich, woher ich weiß, daß es spontane Bewegungen gibt, so antworte ich dir: Ich weiß es, weil ich es fühle. Ich will meinen Arm bewegen und bewege ihn, ohne daß diese Bewegung eine andere unmittelbare Ursache hätte als meinen Willen.“²³

Freilich ist die Parallelität von Anthropologie und Ontologie in bezug auf diese beiden Prinzipien brüchig. Beim sich selbst bewegenden Organismus, wie Mensch und Tier, hat nämlich die Bewegung ihren Ursprung in diesem selbst; übertrüge man diese Anschauung auf die Natur insgesamt, so käme man zu der Lehre, die gerade Rousseau leidenschaftlich bekämpft: daß die Bewegung der Materie inhärent, die Natur ein großer Organismus sei (vgl. unten S. 493).

¹⁹ Prof. p. 69; vgl. hierzu S. 529.

²⁰ p. 73.

²¹ Zur Idee der „Trägheit“ (inertia) der Materie vgl. die Hinweise bei Masson, Prof. p. 95.

²² Mes émotions se passent en moi, puisqu'elles me font sentir mon existence; mais leur cause m'est étrangère, puisqu'elles m'affectent malgré que j'en aie, et qu'il ne dépend de moi ni de les produire, ni de les anéantir. Je conçois donc clairement que ma sensation qui est moi, et sa cause ou son objet qui est hors de moi, ne sont pas la même chose. p. 77.

²³ Prof. p. 101. Ein wenig später kommt Rousseau noch einmal ausführlich auf das Phänomen der spontanen, d. h. vom Willen hervorgerufenen Bewegung zurück: p. 111.

Rousseau lehnt diese Anschauung vor allem aus weltanschaulichen Gründen ab, weil sie zum Pantheismus oder zum Atheismus führe. Darum sucht er zu beweisen, daß die beiden Prinzipien bereits in ihrem Ursprung verschieden sind. Das geht ohne Schwierigkeiten für den Menschen — und auf den anthropologischen Dualismus kam es ihm ja auch recht eigentlich an —, aber nicht für das All: denn ein kosmologischer oder metaphysischer Dualismus widerspricht ja der christlichen Schöpfungslehre. In der Tat drückt sich Rousseau, getrieben von der Konsequenz seiner dualistischen Argumentation, hier merkwürdig unbestimmt aus: „Ist die Welt ewig oder geschaffen? Gibt es ein einziges Prinzip der Dinge? Gibt es zwei oder mehrere und welches ist ihre Natur?“²⁴ In einer Variante des „Glaubensbekenntnisses“ tritt der Zusammenhang mit der vorangehenden Erörterung über das Verhältnis von Materie und Bewegung noch deutlicher hervor: „Existiert ein passives Prinzip der Dinge an sich oder dankt alles seine Entstehung dem einzigen aktiven Prinzip?“²⁵

Mit dieser Fragestellung geriet Rousseau freilich in einen bedenklichen Gegensatz zum christlichen Schöpfungsglauben, wonach Gott die Materie nicht nur geformt, sondern erschaffen hat²⁶. Aber das focht ihn wenig an: „Ob er die Materie, die Körper, die Geister, die Welt geschaffen hat: das weiß ich nicht. Die Idee einer Schöpfung verwirrt mich und übersteigt meine Vorstellungskraft; ich glaube zwar an sie, soweit ich sie begreifen kann. Aber was ich weiß, das ist, daß er die Welt und alles was existiert, geformt hat, daß er alles gemacht, alles geordnet hat.“²⁶ Gott ist also für Rousseau viel weniger der Schöpfer als der Ordner und Lenker der Welt. Er lenkt aber die Welt durch die gesetzmäßige Bewegung. „Wenn die bewegte Materie mir einen Willen zeigt, so zeigt mir die nach bestimmten Gesetzen

²⁴ Prof. p. 143.

²⁵ *ibid.* Anm. 2.

²⁶ Der Erzbischof von Paris hat in seinem Mandement denn auch nicht verfehlt, Rousseaus Ketzerei ans Licht zu ziehen, und er versuchte ihn überdies eines inneren Widerspruchs zu überführen: *S'il y a une volonté puissante et sage qui gouverne le monde, est-il concevable qu'elle ne soit pas l'unique principe des choses? ... L'unité de Dieu lui paraît une question oiseuse et supérieure à sa raison; comme si la multiplicité des dieux n'était pas la plus grande de toutes les absurdités!* H. III, 50. Rousseaus Antwort zeigt, wie sehr er bei seinen religiösen Überzeugungen rein philosophischen Überlegungen folgte. Die Zweiheit der Substanzen ist für ihn unumstößliche Tatsache und Ausgangspunkt auch für die theologische Argumentation. Wir können, so meint er, auch den Ursprung des Seins nur unter diesen beiden verschiedenen Aspekten begreifen: als Schöpfungstat und Schöpfungsgeschehen, als Intelligenz (+ Wille) und als Materie. Auch wenn wir beide Prinzipien einem höchsten Wesen zuschreiben, sind wir nicht imstande, die beiden Vorstellungen zu einen. *De plus, il est certain que nous avons l'idée de deux substances distinctes: savoir, l'esprit et la matière, ce qui pense et ce qui est étendu; et ces deux idées se conçoivent très bien l'une sans l'autre.* Lettre à M. de Beaumont, H. III, 78. Aus der Tatsache, daß sich jede dieser beiden Ideen sehr wohl ohne die andere denken läßt, folgert Rousseau, daß die These, beide Prinzipien seien gleich ursprünglich, mindestens so widerspruchlos und in

bewegte Materie eine Vernunft“²⁷, so leitet der Vikar von dem Problem der Bewegung zu dem der Naturordnung über. Diese Argumentation steht gänzlich unter dem Einfluß des Weltbildes der klassischen Physik: die Naturgesetzlichkeit besteht in Bewegungsgesetzen, die Physik in Mechanik.

5. Diese relative „Rückständigkeit“ des „Glaubensbekenntnisses“ in den naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Anschauungen ist nicht etwa zufällig, sondern folgt aus dem Prinzip der rationalen Theologie selbst. Es ist daher wichtig, daß wir uns die Kontroverse der älteren und der jüngeren Naturanschauung vergegenwärtigen, welche die Geister des 18. Jahrhunderts aufs tiefste beschäftigte und in der Rousseau im „Glaubensbekenntnis“ eindeutig für die ältere Partei ergreift. Es ging bei diesem großen Gegensatz, den man bis in spezielle Diskussionen verfolgen kann, letzten Endes stets um die gleiche Entscheidung, nämlich zwischen einem rationalen und statischen Naturbilde auf der einen Seite, das unter dem Prinzip einer ewigen „Ordnung“ gerade die Unterschiede der verschiedenen Seinsweisen und -bereiche hervorhob (und zwar meist nach einem dualistischen Schema: Geist und Körper, lebendige und tote Materie, Bewegung und Materie usw.) und einer dynamischen und mehr oder weniger irrationalen Naturanschauung auf der anderen Seite, in der umgekehrt diese Unterschiede zugunsten einer durchgehenden Einheit und kontinuierlichen Entwicklung abgeflacht oder gar geleugnet wurden.

Diese Kontroverse aber hing ganz offensichtlich mit dem Kampf des „alten“ und des „neuen“ Glaubens zusammen, auch wenn die Fronten im einzelnen sich nicht immer decken. Zumindest die bewußt fortschrittlichen und antikirchlichen Denker wie La Mettrie, Diderot oder Helvétius haben keinen Augenblick geschwankt, auf welche Seite sie sich zu schlagen hätten. Sie alle waren Anticartesianer. Dabei entsteht das sonderbare und auf den ersten Blick verwirrende Schauspiel, daß sie gegen Descartes und die mechanistische Naturanschauung die vorcartesianische, also antike Naturphilosophie, ob mehr aristotelischer oder stoischer Färbung, ausspielen. Andererseits verbindet sich mit dieser Wiederbelebung energetischer Thesen (bei denen auch Leibniz, auf den sich beispielsweise La Mettrie beruft, eine Rolle

sich sinnvoll sei wie die umgekehrte der *creatio ex nihilo*. Or, l'idée de *création*, l'idée sous laquelle on conçoit que, par un simple acte de volonté, rien devient quelque chose, est, de toutes les idées qui ne sont pas clairement contradictoires, la moins compréhensible à l'esprit humain. *ibid.* p.79. Noch schärfer im Brief an Franquières (1769), wo er behauptet, er habe stets die Anschauung einer „ewigen Koexistenz zweier Prinzipien“ vertreten: *l'un actif, qui est Dieu; l'autre passif, qui est la matière*, que l'être actif combine et modifie avec une pleine puissance, mais pourtant *sans l'avoir créée* et sans la pouvoir anéantir. C. G. XIX, 57.

²⁷ p. 121.

spielt) in schwer durchschaubarer Weise²⁸ ein extremer Sensualismus, obwohl dieser, wie ich im 7. Kapitel gezeigt habe, von Haus aus cartesianisch ist. Aus der Verflechtung dieser verschiedenartigen Strömungen, mit denen sich Rousseau auseinandersetzt, wird erst seine Stellungnahme verständlich. Die Grundposition ist dabei durchweg die cartesianische: die Zweisubstanzenlehre, das mechanistische Weltbild²⁹, der Ausgang vom Cogito. Aber es ist dies bei Rousseau kein ungebrochener Cartesianismus. Der Verfasser des „Glaubensbekenntnisses“ war ja der Verfasser des 2. Discours, und er dachte nicht daran, dessen Entwicklungsidee zu verleugnen. Nur wenn wir die Entscheidung des „Glaubensbekenntnisses“ gegen die neuere Naturphilosophie auf dem Hintergrund von Rousseaus gesamtphilosophischer Anschauung verstehen (in der gerade das genetische Prinzip die erste Stelle einnimmt), begreifen wir sie in ihrer inneren Spannung. Daß damit in Rousseaus Philosophie ein Widerspruch tritt, scheint mir unleugbar. Freilich erscheint mir dieser Widerspruch aus dem innersten Anliegen dieser Philosophie, dem anthropologischen Dualismus, unvermeidbar und daher eher ein Zeichen ihrer Bedeutsamkeit als ihrer Schwäche. Es gibt auch hier, wie ich früher sagte, eine „innere“ Systematik, die sehr viel überzeugender sein kann als die logische Widerspruchslosigkeit.

Um die Polemik in der Naturphilosophie des „Glaubensbekenntnisses“ besser zu verstehen, wollen wir kurz die wichtigsten Diskussionspunkte dieser Kontroverse darstellen. Es sind: 1. Der Begriff der Materie und ihr Verhältnis zur Bewegung und zur Sensibilität. 2. Die Idee der Evolution, bzw. die These von der Unveränderlichkeit der Arten. 3. Der Naturdeterminismus.

1. Der Begriff der Materie.

Die beiden Probleme: Verhältnis der Materie zur Bewegung und zur Sensibilität gehen von früh an ineinander über, auch wenn sie als solche wohl unterscheidbar sind. So hatte Toland bereits 1704 in seinen „Letters to Serena“ die Ansicht vertreten, „Ruhe“ und „Bewegung“, „Aktivität“ und „Passivität“ seien nur relative Begriffe, in Wahrheit befinde sich die Materie in steter innerer Bewegung; dementsprechend leugnete er einen grundsätzlichen Unterschied von mechanischer und spontaner Bewegung. La Mettrie stellt diesen Gedanken gleich an die Spitze seines Buches „Traité de l'âme“ (1745, ursprünglich unter dem Titel „Histoire naturelle de l'âme“ erschienen) und verbindet ihn mit der These von der Sensibilität: *De la puissance motrice de la matière* (5. Kap.) und *De la faculté sensitive de la matière* (6. Kap.). Gerade er beruft sich dabei gegen die Cartesianer auf Schritt und Tritt auf die antike Naturphilosophie. Alle vorcartesianischen Begriffe wie die Unterscheidung der anima vegetativa und sensitiva (8. u. 9. Kap.), oder wie die formae substantiales (7. Kap.) tauchen dabei wieder auf! Dies alles dient der Begründung des Materialismus: aus der Sensibilität und Aktivität der Materie soll begründet werden, daß die Sensibilität und Aktivität der Seele materieller Art ist (vgl. das 9. Kap.: *Que l'être sensitif est par conséquent matière*).

²⁸ Es scheint mir unbestreitbar, daß die Materialisten wie La Mettrie oder Helvétius die hier vorliegende Problematik selbst nicht durchschaut haben; ständig gehen bei ihnen die sensualistischen in die materialistischen Argumente über.

²⁹ Natürlich, wie durchweg im 18. Jahrhundert, in der Form, die ihm Newton gegeben hatte. Aber der Unterschied der cartesianischen und newtonschen Physik ist in dieser Hinsicht ohne Belang.

Aber der Anstoß zu der Diskussion um die Sensibilität der Materie ging nicht so sehr von diesen radikalen Behauptungen La Mettries aus (dessen Werk m. W. ein verhältnismäßig geringes Echo zu seiner Zeit gefunden hat) als von einer gelegentlichen und eigentlich nur beiläufigen Bemerkung Lockes, der in seinen erkenntniskritischen Untersuchungen behauptet hatte, es wäre an sich nicht undenkbar, daß der Schöpfer der Materie die Fähigkeit zu empfinden verliehen habe. *Essay of human understanding*, IV, 3, 6; (226) II, p. 331, 358 f. Vorausgegangen war übrigens Hobbes mit einer ähnlichen Behauptung; gegen ihn hatte sich Clarke mit großer Leidenschaft gewandt. (185) p. 158 ff. Schon von daher war also Rousseau diese Kontroverse wohl vertraut.

Auf Locke berief sich Maupertuis, als er in seinem „*Système de la nature*“ (1754 unter dem Pseudonym Baumann in Berlin, bzw. Paris veröffentlicht) den Gedanken von der ursprünglichen Sensibilität der Materie weiter ausführte, und seine Ideen griff wiederum Diderot in den „*Pensées sur l'interprétation de la nature*“ (1754) auf. Maupertuis hatte in ausdrücklicher Wendung gegen die cartesianische Zweisubstanzenlehre behauptet, man müsse jedem Element der Materie bis zu einem gewissen Grade „Begehrung, Abneigung und Gedächtnis“ zuschreiben (230) II, 157, was er durchaus als Bewußtsein (*pensée*) verstanden wissen will; vgl. p. 148 u. p. 155, wo er sogar von „*intelligence*“ spricht (Maupertuis war kein Materialist und versuchte nicht, wie La Mettrie, die psychischen Vorgänge auf physiologische zu reduzieren). Aus der von Maupertuis sehr vorsichtig als Hypothese vorgetragenen Anschauung zieht Diderot seine kühnen metaphysischen Konsequenzen, die er zwar „erschreckend“ nennt, aber doch, wie Maupertuis nicht ohne Bosheit bemerkt, recht gerne zieht, vgl. p. 165 (Man muß dieses gegenseitige Versteckspiel angesichts des gefährlichen Vorwurfs der Religionsfeindschaft stets mit in Rechnung ziehen, um die eigentliche Absicht der Autoren zu erraten). Wenn die Welt, so folgert Diderot, in allen ihren Elementen Sensibilität und Intelligenz besitze, dann gleiche sie „einem großen Tier“ und sei, sofern sie unendlich gedacht werde, gleich Gott. Er schließt also aus der These von der Beseeltheit der Materie geradewegs auf den Pantheismus, eine Schlußfolgerung, in der ihm Rousseau, freilich mit umgekehrter Wertung, folgt. Diderots Wort vom „großen Tier“ nimmt dieser als Stichwort in das „Glaubensbekenntnis“ auf (Prof. p. 103). Schließlich hat Diderot in seiner allerdings erst 1768 geschriebenen Schrift „*Le Rêve de D'Alembert*“ alle diese Ideen in seiner genial tief sinnigen Weise ausgesprochen; aber es ist ja anzunehmen, daß er solchen „Träumen“ auch in Gesprächen im intimen Freundeskreis mehr als einmal nachhing. Gleich zu Anfang dieser Schrift nennt er als das Thema ihres Gesprächs die *sensibilité* als eine *qualité générale et essentielle de la matière* (195) II, 105. Und ganz wie La Mettrie und Maupertuis wendet er sich dabei gegen die Zweisubstanzenlehre: „*Vous en voulez à la distinction des deux substances*“, läßt er d'Alembert sagen und antwortet: „*Je ne m'en cache pas.*“ *ibid.* p. 114.

Als Stichwort dieser Naturerscheinung diene anscheinend die paradox zugespitzte Behauptung, daß Bäume und Steine „denken“ (so im *Rêve de D'Alembert*; weitere Beispiele bei Masson Prof. p. 173 ff.). Ähnlich Rousseau in einem Brief an Vernes vom 18. Febr. 1758, zu einer Zeit also, da Rousseau seine *Lettres morales* geschrieben hatte und wahrscheinlich schon mit der ersten Niederschrift des „Glaubensbekenntnisses“ beschäftigt war. Er berichtet in diesem Brief von seiner Auseinandersetzung mit den „Philosophen“: „Auf ihrer Seite endlose Argumentationen gegen die Unterscheidung der beiden Substanzen; auf meiner Seite die Überzeugung, daß ein Baum und mein Bewußtsein nichts gemein haben. Dabei war es recht belustigend anzusehen, wie sie sich durch ihre eigenen Sophismen derart selbst zurücksetzten, daß sie lieber den Steinen Empfindung zusprachen als dem Menschen eine Seele zuzugestehen.“ C. G. No. 474; III, 287. Das ist fast wörtlich Prof. p. 173—177.

Sieht man von solchen paradoxen Zuspitzungen ab, so steckt in der Kontroverse ein uraltes Problem: das des Substanzbegriffes. Denn dieses traditionellen Begriffes bedienten sich beide Parteien, aber sie verstanden ihn in sehr verschiedener Weise. Die älteren Metaphysiker legten vor allem Wert auf die klare Abgrenzung und Definition des Substanzbegriffes, und dieser Forderung schien am besten die Zweisubstanzenlehre zu

genügen. Die Monisten versuchten umgekehrt den Substanzbegriff möglichst weit und unbestimmt zu halten. So Maupertuis (vgl. II, p. 150 f.), der die Vereinbarkeit von Denken und Ausdehnung in einer Substanz behauptet. So Diderot, der ausdrücklich von der Heterogenität der materiellen Substanz spricht, vgl. De l'interprétation de la nature LVII; (195) II, 56. Gegenüber diesen Versuchen lag der Einwand nahe; ein solcher Substanzbegriff vermenge Unvereinbares und hebe sich durch seine eigenen Widersprüche auf. So auch Rousseau in einem nachgelassenen Bruchstück zum „Glaubensbekenntnis“ (abgedruckt bei Masson, Prof. p. 501 ff.). Nachdem er zuvor eine psychologische Genese des Substanzbegriffes zu geben versucht hat, kommt er zum Schluß auf die entscheidende Frage: ein oder zwei Substanzen? Interessanterweise wählt er diesmal nicht den herkömmlichen Weg der cartesianischen Selbstbesinnung, um die Existenz der denkenden Substanz zu beweisen, sondern versucht durch eine Analyse des Substanzbegriffes selbst die innere Widersprüchlichkeit der monistischen Auffassung darzutun. Jede Substanz, so sagt er, sei durch ihre „Modi“ gekennzeichnet, d.h. die Eigenschaften, die ihr notwendig zukommen und also aus ihrem Begriff nicht wegzudenken sind. Für die Materie sind das nach allgemeiner Überzeugung Ausdehnung und Gestalt. Soll es also nur eine Substanz geben, dann müssen Empfinden und Denken ebenfalls deren unverlierbare und nicht wegzudenkende „Modi“ sein. Dem widerspricht aber die Erfahrung vom Unterschied zwischen toten und lebenden, d.h. empfindenden Körpern, und daß ein Lebewesen, das mit dem Tode zu denken und zu fühlen aufhört, darum keineswegs seine materielle Substantialität, d.h. Ausdehnung und Gestalt, verliert. Ist aber die Empfindungs- und Denkfähigkeit kein wesenhaftes Merkmal der materiellen Substanz, dann liegt es nahe, „eine andere Substanz anzunehmen ... der Denken und Fühlen als notwendige Eigenschaften zugehören, so wie Ausdehnung und Gestalt notwendige Eigenschaften der ausgedehnten Substanz sind“. Prof. p. 504. Einiges von diesen Reflexionen ist in den Abschnitt Prof. p. 171 eingegangen. Wie immer man über diesen, gewiß nicht gerade originalen Versuch, das Problem nach den Regeln einer strengen Schulphilosophie zu lösen, urteilen mag, jedenfalls zeigt er, daß Rousseau sich des philosophischen Charakters der Diskussion und der zentralen Bedeutung, die in ihr dem Substanzbegriff zufiel, wohl bewußt war.

2. Der Streit um die Unveränderlichkeit der Arten.

Aus dem metaphysischen Monismus ergab sich mit innerer Notwendigkeit der „Transformismus“. Auch hier war es wiederum Diderot, der mit dem ihm eigenen Sensorium für die fortschrittlichen Ideen, aber auch mit der ihm nicht weniger eigenen Unbekümmertheit und Freude an paradoxen Hypothesen diesen Gedanken ausmalt. Si la foi ne nous apprenait que les animaux sont sortis des mains du créateur tels que nous les voyons ... le philosophe abandonné à ses conjectures ne pourrait-il pas soupçonner que l'animalité avait de toute éternité ses éléments particuliers, épars et confondus dans la masse de la matière; qu'il est arrivé à ces éléments de se réunir, parce qu'il était possible que cela se fit; que l'embryon formé de ces éléments passe par une infinité d'organisations et de développements ... qu'il s'est écoulé des millions d'années entre chacun de ces développements; qu'il a peut-être encore d'autres développements à subir et d'autres accroissements à prendre, qui nous sont inconnus ... (195) II, 57 f.

Wenn Rousseau demgegenüber an der Unveränderlichkeit der Arten festhielt, so befand er sich in Übereinstimmung nicht nur mit den Theologen, sondern auch mit der Mehrheit der Philosophen und Naturwissenschaftler seiner Zeit. Vor allem aber die Gründe, mit denen er die transformistischen Hypothesen ablehnte, werfen ein bezeichnendes Licht auf seine Naturanschauung. Was ihm nämlich an diesen Hypothesen absurd, ja wie eine Beleidigung der Natur erschien, war die Ungestalt der von den Evolutionisten angenommenen älteren Lebewesen, die wegen ihrer Unvollständigkeit und Unvollkommenheit sich nicht erhalten hätten, aber die Ahnen der heutigen vollkommenen Lebewesen seien. „Mägen ohne Münder, Füße ohne Köpfe, Hände ohne Arme!“ spottet er (Prof. p. 127). Die Unvermischbarkeit der heutigen Arten gilt ihm demgegenüber als

Beweis der Unverbrüchlichkeit der Naturordnung selbst. „Daß die Natur zwischen die verschiedenen Arten eine unüberschreitbare Schranke aufgerichtet hat, so daß sie sich nicht vermischen können, zeigt uns mit äußerster Klarheit ihre Absichten. Nicht genug, eine Ordnung gegründet zu haben, hat sie auch dafür Sorge getroffen, daß dies durch nichts umgestoßen werden kann.“ Prof. p.139.

3. Der Naturdeterminismus.

Die herrschende Anschauung der älteren Aufklärung war ein strenger Naturdeterminismus, der jedes Walten eines „Zufalls“ im Bereich des Naturgeschehens ausschloß. Dieser Determinismus hatte im übrigen zwei Aspekte: einen kausalen und einen finalen.

Die Lückenlosigkeit der kausalen Determinierung ist ein Argument, das Rousseau im Zusammenhang mit seinem rationalen Gottesbegriff gegen Voltaires Skeptizismus anführt. Hatte dieser behauptet, das Naturgeschehen sei voller Zufälligkeiten, Unregelmäßigkeiten und Unstimmigkeiten, so antwortet ihm Rousseau, diese Unregelmäßigkeiten seien nur scheinbar und beruhten „auf Gesetzen, die wir noch nicht kennen, die die Natur aber genau so strikt befolgt wie die, die uns bekannt sind“. „Weit entfernt zu meinen, die Natur sei nicht völlig der Präzision der Größen und Formen unterworfen, glaube ich im Gegenteil, daß sie allein in aller Strenge dieser Präzision folgt.“ C. G. No. 300; II, 311. Vgl. S. 505.

In bezug auf sein theologisches System aber spielt die Idee der finalen Determinierung eine größere Rolle. Freilich schien das finale Naturverständnis seit Descartes durch das kausal-mechanische abgelöst. Ausdrücklich hatte dieser jede teleologische Naturerklärung aus der naturwissenschaftlichen Betrachtung ausgeschlossen. „Wir halten uns nicht dabei auf, die Ziele zu untersuchen, die Gott sich gesteckt hat, als er die Welt schuf, und wir verbannen völlig aus unserer Philosophie die Untersuchung der Zweckursachen (causes finales).“ Principes I, 28; (194) ■, 37. Indessen bereits Malebranche hatte der teleologischen Betrachtung wieder ihren alten Platz in der Naturphilosophie zurückgegeben und es auf ingeniose Weise verstanden, den cartesianischen Kausalmechanismus mit dem älteren Finalismus zu verbinden. Historisch gesehen zu Recht. Denn die Erkenntnis der Natur als eines großen Mechanismus war von Haus aus ebenso an den Absichten ihres Erfinders und Schöpfers als an den Gesetzen ihres Ablaufs interessiert. In dem Keplerschen Gedanken des „kosmischen Uhrwerks“ waren von Anfang an diese beiden Gesichtspunkte verbunden. „Ein Uhrmacher beurteilt sein Uhrwerk in der Tat im selben Akt kausal und final; er richtet seine Räder gerade so ein, daß sie kraft ihrer mechanischen Eigenschaft den ihnen gesetzten Zweck von selbst erfüllen. So ist zwischen Kausalität und Finalität des Weltgeschehens vor Gott kein Unterschied.“ C. F. v. Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik, 1951⁵, p.166. Das Weltuhrwerk aber bildete die Modellvorstellung für diese gesamte rationale und theologische Naturanschauung und spielt auch im „Glaubensbekenntnis“ eine wichtige Rolle (vgl. Prof. p.123).

Eine besondere Bedeutung kam der teleologischen Naturbetrachtung in bezug auf das Verständnis der organischen Welt zu. Die kunstvolle Zweckmäßigkeit der Organismen und ihr gegenseitiges Zusammenspiel diente den Apologeten des 18. Jahrhunderts als Hauptargument für den Schöpfungsglauben. Es entstand eine reiche erbauliche Literatur, in der die Existenz Gottes „durch die Wunder der Natur bewiesen wurde“ (so der Titel des repräsentativen Buches von Nieuwentyt; 1716 holländisch, 1727 in französischer Übersetzung). Vgl. Mornet, (157) p.29ff. und Masson, Prof. p.135. Wenn Rousseau wie die meisten seiner Zeitgenossen sich von Nieuwentyt und ähnlichen Werken distanziert, so nur wegen deren Übertreibungen und der peinlichen und spitzfindigen Anwendung des teleologischen Prinzips. Er möchte vielmehr den Blick auf „die Harmonie und den Zusammenklang des Ganzen“ lenken (Prof. p.137). Damit trat der Gedanke der Zweckmäßigkeit oder gar Nützlichkeit der Schöpfung zurück hinter ihrer ästhetischen Ordnung. Für Rousseau galt als Wesensmerkmal der ästhetischen Anschauung das Gefühl für die Beziehungen der einzelnen Erscheinungen zueinander und ihren Zusammenklang, weshalb er dem Kinde das ästhetische Vermögen absprach.

L'enfant aperçoit les objets; mais il ne peut apercevoir les *rappports* qui les lient, il ne peut entendre la douce harmonie de *concert*. Ém. II, p. 139. Ähnlich schon in den *Institutions chimiques*, wo Rousseau gegenüber der primitiven Bewunderung einzelner schöner Gegenstände es als höheres ästhetisches Verständnis preist, „die Beziehungen aller Teile“ zu erkennen und „von da die allgemeine Harmonie“ des Ganzen zu beurteilen. Ann. XII, p. 45. Quand on considère d'un œil de philosophe le jeu de toutes les parties de ce vaste univers, on s'aperçoit bientôt que la plus grande beauté de chacune des pièces qui le composent ne consiste pas en elle-même; et qu'elle n'a pas été formée pour demeurer seule et indépendante, mais pour *concourir avec toutes les autres à la perfection de la machine entière*. Histoire des mœurs; Vaugh. I, 338. Daß die Schönheit nicht in der einzelnen Erscheinung, sondern in den Beziehungen der Teile untereinander bestehe, ist eine Grundüberzeugung der klassizistischen Ästhetik, welche, wie Cassirer gezeigt hat, der Naturtheorie jener Zeit Zug für Zug nachgebildet ist (137) p. 380 ff. Die Ordnung der Natur besteht also in den allgemeinen Beziehungen, durch die alle Wesen aufeinander bezogen sind und ein geschlossenes Ganzes bilden. Sucht der Mensch diese Ordnung zu verstehen, so vermißt er sich nicht, die einzelnen Ziele Gottes zu erkennen, sondern er begreift die Sinnhaftigkeit seiner Schöpfung im allgemeinen. So kann die Sinnhaftigkeit einer Maschine auch derjenige begreifen, dem ihr Zweck völlig unbekannt bleibt. „Ich urteile über die Ordnung der Welt, obwohl ich ihr Ziel nicht kenne; denn um über diese Ordnung zu urteilen, genügt es mir, die Teile untereinander zu vergleichen, ihr Zusammenwirken, ihre Beziehungen zu studieren, ihren Zusammenklang (*concert*) zu bemerken.“ Prof. p. 123. Die kausale und die finale Naturbetrachtung stimmen also darin überein, daß sie nur vom Allgemeinen handeln: von der allgemeinen Gesetzlichkeit; der die Dinge im Kausalnexu unterworfen sind, und von der allgemeinen Ordnung, in die sie, jedes an seinem Platze und nach seiner Funktion, eingefügt sind. Diese Universalität des Gesetzes- und Ordnungsbegriffes gab der rationaltheologischen Naturbetrachtung der ältern Aufklärung ihre innere Größe und Geschlossenheit.

Aber freilich war die Zeit längst über sie hinweggeschritten. Und zwar erfolgte der Angriff von zwei Seiten. Einmal von seiten des kausalen Determinismus, der sich vom finalen löste. Was Descartes begonnen hatte — die Ausschaltung der finalen Betrachtung aus der Naturwissenschaft —, vollzog sich mit unerbittlicher Konsequenz. Erst diese Beschränkung des Naturdeterminismus auf den Kausalprozeß, erst die Verbindung kausaler Notwendigkeit mit finaler Kontingenz ergab das neue Weltbild, in dem für den Gedanken einer göttlichen Vor-sehung kein Platz mehr war. In den Augen des Kausalisten ist die Zukunft der Welt nicht durch Gottes Schöpfungsplan, sondern allein durch ihre Vergangenheit bestimmt. Wäre mir diese in ihrem ganzen Umfange bekannt, so könnte ich, nach dem bekannten Wort von Laplace, ihre Zukunft bis in jede Einzelheit voraussehen, ohne von Gottes Schöpfungsabsichten die geringste Ahnung zu haben.

Der andere Angriff erfolgte von der Seite der reinen Erfahrungswissenschaft und richtete sich gegen den Allgemeinheitsscharakter der Naturgesetzlichkeit; er traf damit den Naturdeterminismus insgesamt. Schon in Buffons kritischer Gegenüberstellung einer empirischen Naturerkenntnis, die keine absolute Evidenz und Allgemeingültigkeit erreichen könne, zur zwar evidenten, aber doch nur formalen mathematischen Erkenntnis (vgl. S. 96) zeigt sich diese Tendenz. Es ist aber wiederum erst Diderot, der dem neuen Gedanken zum Durchbruch und consequenten Ausdruck verhilft. Anknüpfend an Descartes lehnt Diderot die „Zweckursachen“ ab, weil man damit menschliche Vermutungen an die Stelle der Wirklichkeit von Gottes Schöpfung setzte. Vgl. bes. den Abschnitt „Des causes finales“ in „De l'interprétation de la nature“; (195) II, 53 f. Aber das klingt nur fromm und stimmt nur scheinbar mit Descartes überein. Behauptet nämlich Diderot, der Naturforscher habe allein nach dem „Wie“ und nicht nach dem „Warum“ der Naturerscheinungen zu fragen, so versteht er unter dem „Wie“ gerade nicht mit Descartes die allgemeinen und ewigen (= göttlichen) Naturgesetze, sondern das konkrete Einzelphänomen und also das sich Wandelnde, das Neue in der Natur: *rerum novis nascitur ordo* (195) II, 132. Darum wendet er sich gegen die Sentenz, daß es nichts Neues unter der

Sonne gebe, eine Sentenz, die doch genau die Meinung des kausal-finalen Determinismus wiedergibt. Denn danach hat Gott mit seinem einmaligen Schöpfungsakt alles, was im Laufe der Zeiten hervortritt, vorausbestimmt und v o r g e s c h a f f e n .

Der hier besprochene Gegensatz von Determinismus und Evolutionismus kam vor allem in einer speziellen Streitfrage zum Ausdruck, nämlich der der Fortpflanzung: „Präformation“ oder „Epigenesis“. Es war Malebranche, der die alte Lehre einer virtuell in Präformation zur Lehre von der realen Präexistenz des Lebewesens umformte. „Es gibt also in jedem Keime eine unendliche, an Größe abnehmende Zahl von Keimen, die einer im anderen enthalten sind, und in jedem Keime findet sich, materialiter und aktualiter präformiert, das künftige Lebewesen, das sich allein in Konsequenz der allgemeinen Gesetze der Mechanik entwickeln wird“, so faßt P. Schrecker die Ansicht von Malebranche zusammen. «Malebranche et le préformisme biologique», *Revue internationale de philosophie* I, 1938—39, p.85. Malebranche hat seine Theorie der Fortpflanzung, die später die anschauliche Bezeichnung „emboîtement“ erhielt, zuerst als mögliche Hypothese in der 1. Auflage der *Recherche de la vérité* (1674) vorgetragen (1. Buch, 6. Kap.). «Nous devons donc penser . . . que tous les corps des hommes et des animaux, qui naîtront jusqu'à la consommation des siècles, sont peut-être *produits dès la création du monde.*» (227) I, 29. Ausführlicher und entschiedener später in den *Entretiens sur la métaphysique* (1688), XI, § 1—3; (228) II, 247 ff. Im „*Dernier Éclaircissement*“ der 6. Ausgabe der *Recherche* (1712) resumierte Malebranche noch einmal diese Idee der präexistenten Samen mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die Konstanz der Arten und die „Ruhe“ Gottes — eine seiner theologisch-metaphysischen Fundamentalideen: En effet nous ne voyons point que Dieu fasse maintenant des animaux et des plantes de nouvelle espèce, et nous voyons tous les jours que les derniers naissent des premiers . . . Maintenant *Dieu se repose*, comme nous l'apprend l'Écriture, non qu'il cesse d'agir . . . mais c'est qu'il ne fait plus que suivre les lois générales qu'il a établies. (227) III, 217. Leibniz schloß sich der Anschauung der Präformation ausdrücklich an; vgl. *Théodicée*, § 91 u. 92; (225) p. 152.

Unter Rousseaus Zeitgenossen vertrat die These des Präformismus vor allem B o n n e t , für den sie von nicht geringerer theologischer Bedeutung war wie für Malebranche. Vgl. hierzu R. Savioz (177) p. 52 ff. La volonté efficace a réalisé par un seul acte tout ce qui pourrait être. *Elle ne crée plus, mais elle conserve.* Palingénésie, IV, ch. II (vgl. [177] 82 — das ist die genaue Antithese zu Diderots „*rerum novus nascitur ordo*“!

Die evolutionistische Gegenthese war zuerst von dem englischen Physiologen William H a r v e y 1651 in einem gelehrten Werke vertreten worden, aber sie gewann erst im Streit mit dem Präformismus im Laufe des 18. Jahrhunderts eine philosophische Tendenz, die in mancher Hinsicht der des modernen Vitalismus entspricht. So z. B. in B u f f o n s Hypothese der „*molécules organiques*“, bei seinem Mitarbeiter N e e d h a m („*force végétatrice*“) und vor allem bei M a u p e r t i u s in dessen Aufsehen erregendem Buch „*Vénus physique*“ (1745). Unter Berufung auf Harvey und andere Forscher behauptet er den Präformismus durch die Tatsachen widerlegt. Wichtig für uns sind seine daran anknüpfenden p h i l o s o p h i s c h e n Bemerkungen, die genau auf den hier beschriebenen Gegensatz der beiden Parteien zielen: „Die Mehrzahl der neueren Naturforscher können nicht begreifen, wie ein Organismus hervorgebracht werden soll; diese Naturforscher wollen jegliche Fortpflanzung auf eine einfache Entwicklung reduzieren. Sie glauben, es sei einfacher anzunehmen, daß alle Tiere jeder Art bereits völlig geformt in einem einzigen Vater oder einer einzigen Mutter enthalten sind, als irgendeine N e u e r z e u g u n g (production nouvelle) anzunehmen“ (230) II, 64. Es ist dann nur folgerichtig, daß Maupertius im folgenden auf die „*Varietäten*“ innerhalb einer Art und auf die mögliche Entstehung n e u e r Arten zu sprechen kommt. „Die Natur enthält den Stoff für alle diese Spielarten, aber der Zufall oder die Kunst setzen sie ins Werk . . . Wir sehen Rassen von Hunden, Tauben, Kanarienvögeln entstehen, die es vorher in der Natur nicht gab. Zuerst sind es nur zufällige Individuen; Kunst und vielfache Geschlechtsfolge machen daraus Arten.“ (230) II, 110. Noch entschiedener „*Système de la Nature*“: Ne pourrait-on expliquer par là comment de deux seuls individus la multiplication des espèces les plus dissemblables aurait pu s'ensuivre? Elles n'auraient dû

leur première origine qu'à quelques productions fortuites (!), dans lesquelles les parties élémentaires n'auraient pas retenu l'ordre qu'elles tenaient dans les animaux pères et mères: chaque degré d'erreur aurait fait une nouvelle espèce, et à force d'écartés répétés serait venue la diversité infinie des animaux que nous voyons aujourd'hui; qui s'accroîtra peut-être encore avec le temps. (230) II, 148.

Zusammenfassend können wir sagen: die Idee einer ewigen, unverbrüchlichen Naturordnung folgte mit innerer Folgerichtigkeit aus der Idee der *praescientia* und *immutabilitas dei*. Die traditionelle Vorstellung von der Unveränderlichkeit von Gottes Willen hatte zu ihrem Spiegelbild die Vorstellung von der Unveränderlichkeit der Naturordnung³⁰. Die Ordnung der Natur bildet sich nach dieser Auffassung nicht erst im Laufe des Weltprozesses, sondern ist von Anfang an gegeben und bleibt stets dieselbe; da aber die rationale Naturerkenntnis nur diese allgemeine Ordnung und nicht etwa die veränderlichen Einzelphänomene zum Gegenstande hat, ist sie wesenhaft Erkenntnis des Unwandelbaren, genau wie die Erkenntnis Gottes selbst. Rationalität und Konstanz stehen sowohl in der Naturanschauung wie in der Gottesanschauung in einem unlösbaren Wechselverhältnis und bilden die tragenden Prinzipien der Theologie und der Naturwissenschaft. Das Bündnis, das seit Kepler die natürliche Theologie und die mathematische Naturwissenschaft eingegangen waren, hatte zur Voraussetzung deren beider unbezweifelbare Rationalität. Es mußte daher in dem Augenblick zerbrechen, da entweder der Gottesbegriff oder der Naturbegriff seine Rationalität verlor. Beides geschah zu Rousseaus Zeiten, und jedesmal versuchte Rousseau das Alte zu halten. Wir haben gesehen, wie er das Bündnis von Theologie und Naturanschauung gegenüber dem amathematischen und evolutionistischen Naturbegriff Diderots verteidigt; wir werden sehen, wie er dasselbe tut gegenüber der irrationalen Gottesanschauung Voltaires. Denn beide zerstörten die Grundlagen der natürlichen Theologie, indem sie bestritten, daß die göttliche Intelligenz in der Natur oder die göttliche Güte in der Menschenwelt einsichtig seien. Auf der Verbindung dieser beiden Ideen aber: der Einsichtigkeit der göttlichen Intelligenz und der göttlichen Güte beruhte die Möglichkeit einer rationalen Theologie überhaupt. Darum folgt innerhalb des „Glaubensbekenntnisses“ logischerweise dem kosmologischen Gottesbeweis die Erörterung der Theodizee.

³⁰ „Die von der Physik und Astronomie vorausgesetzte Unveränderlichkeit der Gesetze der Bewegung, d. h. also der Naturgesetze überhaupt, weist nach Descartes über die Naturerkenntnis auf Tieferes. Die Naturgesetze, welche mathematisch definierte Regeln für die Veränderungen in der Körperwelt aussprechen, können unmöglich selber als schaffende Mächte verstanden werden. Sie beruhen auf etwas, das jenseits ihrer liegt, auf dem die ganze Welt setzenden und erhaltenden Willen Gottes. Das heißt, in der Unveränderlichkeit der Naturgesetze schauen wir die Unveränderlichkeit Gottes, die schlechthin in sich ruhende Ewigkeit des göttlichen Geistes, die Einigkeit seines Willens mit sich selber.“ E. Hirsch, (148) I, p.165.

21. Kapitel

THEODIZEE UND WILLENSFREIHEIT

1. Der Ordnung der Natur steht die Unordnung der Menschenwelt gegenüber. Da Gott aber nicht nur der Lenker der außermenschlichen, sondern auch der menschlichen Welt ist, scheint es unbegreiflich, wieso der Gott der Ordnung solche Unordnung zulassen kann. „Das Bild der Natur zeigte mir nur Ordnung und reine Verhältnisse, das des Menschengeschlechts zeigt nur Verwirrung und Unordnung! Harmonie herrscht in den Elementen und die Menschen sind im Chaos! . . . O Weisheit, wo sind deine Gesetze? o Vorsehung, regierst du so die Welt?“¹

Das Theodizeeproblem, das Rousseau damit aufwirft, erscheint ihm also zunächst unter dem Aspekt des moralischen, nicht des physischen Übels, des Bösen und nicht des Leidens. Aber diese Trennung ist doch nur scheinbar; denn nach Rousseaus Überzeugung geht das physische Übel zum großen Teil auf das moralische Übel zurück, weil die Leiden der Menschen in der Mehrzahl durch die gesellschaftlichen Zustände verursacht werden.

In diesem Sinne hatte Rousseau das Problem der Theodizee bereits ausführlich in seinem großen Briefe an Voltaire erörtert², ehe er es im „Glaubensbekenntnis“ wieder aufgriff. Wir haben daher beide Ausführungen zusammenzunehmen, ja wir tun gut, vom Briefe auszugehen, weil hier der Kontroverspunkt noch deutlicher hervortritt.

Es lohnt sich, die Frage zu stellen, aus welchem Grunde Rousseau diesen Brief an Voltaire geschrieben hat. Über den äußeren Anlaß, nämlich die Übersendung des kleinen Buches, das die Gedichte *La loi naturelle* und *Le désastre de Lisbonne* enthielt, hat er sich in den Einleitungsworten des Briefes sowie Conf. IX; H. VIII, 307, geäußert. Aber was waren die inneren Gründe, die ihn zu einer so ausführlichen und ernsthaften Entgegnung bewogen haben? Die oft angeführte Erklärung, er habe mit diesem Briefe seine Selbständigkeit, ja Gleichberechtigung gegenüber dem Haupte der Aufklärung erweisen wollen, übergeht — abgesehen davon, daß sie Rousseaus Verhalten reichlich streberhaft deutet — die entscheidende Frage, warum denn gerade Voltaires Angriff auf die Leibniz-Popesche Theodizee ihn zur Kontroverse veranlaßt hat. Wenn in dieser Debatte nicht etwas gewesen wäre, was ihn unmittelbar anging, ist kaum anzunehmen, daß er sich auf

¹ Prof. p. 167.

² Brief vom 18. August 1756; C. G. No. 300; II, p. 303 ff.

ein ihm bisher so fremdes Gebiet wie das der theologischen Diskussion gewagt hätte. Auch kann dies kaum ein bloßes Stimmungsmoment gewesen sein, weder ein vages Mißfallen an Voltaires Skeptizismus noch, wie Ducros vermutet, die glückliche und dem Optimismus günstige Stimmung bald nach seiner Übersiedlung in die Ermitage.

Nun kann man zunächst darauf hinweisen, daß Rousseau durch seinen Genfer Aufenthalt und die folgende Korrespondenz mit seinen Genfer theologischen Freunden ernsthafter als bisher auf die religiöse Frage gestoßen wurde. Das Genfer Christentum aber, das er kennenlernte, war durchdrungen von dem optimistischen und rationalen Geist der älteren Aufklärung, wie sie in der Leibniz-Popeschen Theodizee ihren Ausdruck fand. Voltaires religiöser Skeptizismus und Agnostizismus stand diesem Geist schnurstracks entgegen.

Aber entscheidender erscheint mir der Anstoß, den Rousseau von der These des 2. Discours aus an Voltaires Gedicht nehmen mußte. Hatte er dort bewiesen, daß das Übel eine Folge der menschheitlichen Entwicklung war, so lag darin auch eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Übels: « Je ne crois pas qu'on puisse chercher *la source du mal* ailleurs que dans l'homme libre, perfectionné, partant (!) corrompu », so beginnt er die Diskussion (p. 306).

Hatte der 2. Discours bewiesen, daß Leiden und Bosheit der Menschen genetisch erklärbar waren, so konnte man sie nicht Gott und seinem unbegreiflichen Ratschluß zuschreiben. Anders gesagt: die Theorie der Entartung forderte zu ihrer Voraussetzung nicht nur die Idee von der ursprünglichen Güte des Menschen, sondern auch von der wesenhaften Güte Gottes. Das „alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers kommt“, bedeutet: wie es aus den Händen des guten Schöpfers kommt. In diesem Punkte nun trafen sich die kulturkritischen und die theologischen Anschauungen Rousseaus, ja hier liegt der Angelpunkt seines ganzen Systems und eine undiskutierte Grundüberzeugung seiner Religion. Wenn man Gott überhaupt denken kann, so kann man ihn sich nur gut denken. „Wenn Sie durch die Schwierigkeit, den Ursprung des Übels zu erklären“, schreibt er an Voltaire, „gezwungen wurden, eine von Gottes Vollkommenheiten preiszugeben, warum haben Sie dann versucht, seine Macht auf Kosten seiner Güte zu retten? Muß man schon zwischen zwei Irrtümern wählen, so hätte ich den ersten vorgezogen.“³ Später, aus seinem Hasse gegen Voltaire, hat er dann diesen Vorwurf in die lapidare Behauptung gefaßt: „Voltaire scheint nur an Gott zu glauben; in Wirklichkeit hat er stets nur an den Teufel geglaubt; denn sein angeblicher Gott ist ein böses Wesen, voller Lust, seinen Geschöpfen zu schaden.“⁴

Aus dem gleichen Grunde erschien ihm aber auch die kirchliche Lehre von der Erbsünde und Prädestination unvereinbar mit einem geläuterten Gottesbegriff und noch unerträglicher als Voltaires skeptische Haltung. Es ist daher doch wohl mehr als nur eine konziliante Wendung seinem großen Gegner gegenüber, es entspricht vielmehr seiner damaligen Überzeugung, wenn er Voltaire schreibt: „Ich ziehe einen Christen nach Ihrer Art bei weitem einem nach Art der Sorbonne vor.“⁵ Einem solchen Christen „nach

³ p. 305.

⁴ Conf. IX; H. VIII, 307.

⁵ C. G. II, 318.

Art der Sorbonne“, dem Erzbischof von Paris, wird er daher später gerade das Erbsündendogma vorhalten: „Wie kann man sich vorstellen, Gott schaffe so viele unschuldige und reine Seelen eigens um sie mit schuldbeladenen Leibern zu vereinigen, damit sie durch deren sittliche Verderbnis angesteckt werden und er sie alle zur Hölle verdammt, ohne irgendeine andere Sünde als diese Vereinigung, die doch sein Werk ist.“⁶

2. Hier wie dort, dem Agnostizismus wie dem Dogmatismus gegenüber, vertritt Rousseau die rationale Gottesanschauung. Diese aber schließt die Überzeugung von der Begreifbarkeit des Leides und der Erklärbarkeit des Bösen ein. Im Rahmen einer solchen rationalen Theologie mußten die Probleme von Leid und Sünde ihre Rätselhaftigkeit verlieren, genauso wie der Gottesbegriff selbst. Der Abstand zur reformatorischen Theologie und insbesondere zu Luthers Begriff des deus absconditus kann nicht größer sein. Leibniz' „Theodizee“, in deren Nachfolge sich doch Rousseau hier bewegt, erscheint wegen ihrer größeren Nähe zum lutherischen Denken — ein Anstoß zu diesem Werk war ja die frühe Lektüre von Luthers *De servo arbitrio* — geradezu abgründig gegenüber der gewollten Simplizität von Rousseaus „Glaubensbekenntnis“.

Aber wenn in dieser Hinsicht Rousseau nichts anderes ist als ein verspäteter Apostel und Simplifikator der älteren rationalen Theologie, so ist er andererseits von ihr durch eine völlig neue Fragestellung geschieden. Entsprechend der psychologischen Methode (vgl. S. 479) geht er nicht mehr von theologischen Voraussetzungen aus, sondern von unbestreitbaren, jedermann zugänglichen empirischen Phänomenen. Ein solches Phänomen war ja das Leid oder „physische Übel“, um dessen Verständnis er sich mit Voltaire stritt. Daß das Leid überhaupt derart in den Vordergrund des Blickpunktes trat und zu einer Anfechtung für den Gottesglauben wurde, zeigt allein schon, wie sich die geistige Situation verändert hatte. In der älteren Theologie und wohl auch im gelebten Christentum des 16. und 17. Jahrhunderts — einer Zeit besonders vieler und bitterer Leiden — galt das Elend dieser Welt als ein selbstverständlicher Zug ihrer Nichtigkeit und das persönliche Leiden des Christen als Teil seiner Pilgerschaft und Nachfolge Christi. Davon ist weder bei Voltaire noch bei Rousseau mehr die Rede. Die innere Verbindung des Leidens zur Heilslehre war längst abgerissen — eben darum war das Leiden überhaupt erst zum Ärgernis geworden. In früheren Zeiten bildete ja auch gar nicht das Leiden, sondern die Sünde das eigentliche Thema der Theodizee⁷. Wie sich die Freiheit des Menschen zu seiner

⁶ Lettre à M. de Beaumont; H. III, 66; vgl. auch S. 444.

⁷ Bezeichnenderweise erscheint in der älteren Theologie als Beispiel für das physische Übel traditionell die Existenz der „monstra“, der abscheulich-seltsamen Tiere, der Mißgeburten usw. So schon bei Augustin, ebenso bei Malebranche und bei Leibniz. Gemessen

Abhängigkeit von Gott, wie sich sein Bösessein zu Gottes Allwirksamkeit verhalte, das war das Zentralproblem der christlichen Heilslehre und Anthropologie — typisch für eine Anthropologie „von oben her“. Da alles Sein und alle menschlichen Akte ihren Ursprung allein in Gottes Wirken haben, bedurfte es des ganzen Scharfsinns und Tiefsinns der Theologen, das moralisch Böse nicht Gott, sondern dem Menschen zuzurechnen. In den großen historischen Antithesen von Pelagius-Augustin bis zu Erasmus-Luther und in den mannigfachen Vermittlungsversuchen waren hier wohl alle Lösungsmöglichkeiten durchdacht und formuliert worden.

Diese Fragestellung verschwindet im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts und macht einer ganz neuen Platz, die man freilich mißverständlicherweise ebenfalls mit dem Stichwort von der Willensfreiheit zu bezeichnen pflegt. Jetzt aber versteht man darunter nicht die Freiheit des Willens in bezug auf Gottes Omnipotenz und Gnadenwahl, sondern die Freiheit des moralischen Wollens gegenüber den natürlichen Trieben und Neigungen, letzten Endes also gegenüber der Sinnlichkeit — eine Freiheit „nach unten“ also, welche bisher auch von den entschiedensten Vertretern des Prädestinationsglaubens nicht bestritten worden war und also gar kein ernsthaftes Problem gebildet hatte⁸. Zu einem solchen aber wird sie jetzt, weil man das physische und das psychische Geschehen unter dem Prinzip der kausalen Notwendigkeit sah, als „Mechanismus der Natur“ (Kant). Schon die Lückenlosigkeit des physischen Kausalnexus warf das Problem auf, wie sich darin eine aus freiem Willensentschluß entsprungene Handlung einordnen läßt, z. B. eine willentliche Bewegung des Körpers, die als ein neues Element in den universalen Bewegungsablauf der Welt eintritt. Noch unlösbarer aber schien das Problem der Willensfreiheit in bezug auf die psychische Motivation. War man nämlich erst einmal überzeugt, daß die einzelnen seelischen Regungen als Wirkung der von außen kommenden Reize nach Richtung und Stärke genau bestimmt seien — genauso wie die Bewegungen eines Körpers durch die auf ihn wirkenden Stöße oder Kräfte⁹ —,

an der Voltaireschen Frage nach dem unschuldigen Leiden der Kreatur erscheint eine solche Frage von fast komisch wirkender Belanglosigkeit.

⁸ Luther in „De servo arbitrio“: „Dem Menschen steht ein freier Wille demgegenüber nicht zu, das höher als er, sondern nur demgegenüber, das niedriger ist als er.“ W. A. XVIII, 638; dtsh. von O. Schumacher, 1937, p. 57. Der Mensch gehört nämlich zwei Herrschaftsbereichen an. „In dem einen ist er auf den eigenen Willen und Rat gestellt . . . Hier handelt es sich um die Dinge, die unter ihm stehen. Hier ist er Herr und Gebieter.“ p. 672 (bzw. 91). Der „freie Wille“ aber, von dem die Theologie handelt, bezieht sich selbstverständlich auf den „Herrschaftsbereich“, der über dem Menschen steht; er ist daher nichts „Alltägliches“, sondern „ein göttlicher Titel“ (p. 636).

⁹ Als charakteristisches Beispiel für diese weitverbreitete These ein Wort von Toland: „Die Bestimmungen der Bewegung in den Teilen der festen und ausgedehnten Materie bilden das, was wir die Naturerscheinungen nennen . . . allein wir benennen sie nicht immer nach ihren wirklichen Ursachen oder nach der Art, wie sie einander hervor-

so war es nicht einzusehen, daß der Wille eine Ausnahme machen und „frei“ sein solle. Der erlebte Konflikt zwischen dem Willen und den Leidenschaften oder Trieben reduzierte sich zu einem bloß „mechanischen Spiel feinerer, mit den gröbereren bisweilen in Zwist geratenen Neigungen“ (Kant)¹⁰.

Den Philosophen nun, die wie Rousseau und Kant gegen diesen universalen Kausaldeterminismus an der Freiheit des Willens festhielten, rückte wie selbstverständlich die Idee Gottes auf die Seite des menschlichen Freiheitsbewußtseins. Daher kommt es, daß sie sämtlich „pelagianisch“ dachten. Freilich ist es kein echter Pelagianismus; denn die These des Pelagius hatte ihren Platz nur innerhalb der älteren, theologisch-anthropologischen Fragestellung; außerhalb ihrer fehlt ihr mit ihrem Widerpart zugleich ihr Sinn.

Die Verquickung des Theodizeeproblems mit der Frage der Willensfreiheit hat daher in der älteren und in der neueren rationalen Theologie eine ganz andere Bedeutung. Dort war die Fragestellung letztlich auf die Prädestination bezogen: nur angesichts der Behauptung, daß er das Heil nicht nach Verdienst, sondern nach Willkür vergebe, bedurfte Gott einer Rechtfertigung. Noch in Leibniz' „Theodizee“ spielt daher das Dogma der Prädestination eine entscheidende Rolle. Für Rousseau aber und für Voltaire stand es außer Diskussion. An seine Stelle war dafür eine ganz andere Frage getreten: die nach dem Werte der menschlichen Freiheit. Wenn die Gabe der Freiheit dem Menschen eher zum Verderben als zum Heile ausschlug, so geriet letztlich Gott als der Geber in Verdacht, es nicht sehr weise oder nicht sehr gütig mit dem Menschengeschlechte gemeint zu haben.

Es ist demgegenüber, wie wir sehen werden, Rousseaus Anliegen, die Freiheit des Willens als eine zentrale und unabdingbare Bestimmung des Menschen zu erweisen, ohne die der Mensch nicht Mensch wäre. Darum sind für ihn das Problem der Willensfreiheit und das der Theodizee unlöslich miteinander verbunden.

3. Um Voltaires Angriff auf den „Optimismus“ zu verstehen, ist es nötig, daß wir uns dessen Grundgedanken vergegenwärtigen. Sie kehren im übrigen sämtlich in Rousseaus Antwort wieder. Die Hauptthese ist die, daß

bringen, . . . Im Gegenteil schreiben wir häufig manche Besonderheiten der Bewegung gar keiner Ursache zu, wie die willkürlichen Bewegungen der Tiere. Denn wiewohl diese Bewegungen vom Gedanken begleitet sein mögen, so haben sie doch, als Bewegungen betrachtet, ihre physischen Ursachen. Wenn ein Hund einen Hasen verfolgt, so wirkt die Gestalt des äußern Objektes mit ihrer ganzen Gewalt von Stoß oder Anziehung (!) auf die Nerven, welche so mit den Muskeln, Gelenken und anderen Teilen geordnet sind, daß sie mannigfache Bewegungen in der tierischen Maschine möglich machen.“ Letters to Serena, nach Lange (151) I, 275.

¹⁰ Kritik der prakt. Vernunft, Reclam, p. 55.

Gott nicht das einzelne Lebewesen und einzelne Geschehen im Auge habe, sondern das Universum und seine Ordnung, wogegen das Übel, das der Mensch Gott vorwirft, stets nur ein partikulares und subjektives sei. Gott liebt „vom Ganzen her“, sagt Pope¹¹.

Besonders Malebranche hatte diesen Gedanken in den Vordergrund seiner Gotteslehre gerückt. Er geht von dem Gedanken aus, daß Gott als das unendliche und unendlich vollkommene Wesen nur sich selbst liebt und daß also auch seine Schöpfung kein anderes Ziel haben kann als ihn selbst oder seine „Ehre“. *Ne voyez-vous pas, Ariste, que c'est humaniser la Divinité que de chercher hors d'elle le motif et la fin de son action? Entretiens sur la métaphysique, IX, III; (228) II, p. 197.* Zur Vollkommenheit der Schöpfung und zur Ehre des Schöpfers aber gehört nicht nur der unendliche Reichtum an Formen und Prozessen, sondern daß diese Fülle auf möglichst einfachem Wege, durch wenige, allgemeine Naturgesetze zustande kommt. Dieser Gedanke, daß die Gesetze, die das Weltall bis in die kleinste Einzelheit beherrschen, höchst einfach und höchst „fruchtbar“ seien, dient nun Malebranche dazu, die Existenz der Übel zu begründen: sie sind die notwendige Folge der allgemeinen Gesetzmäßigkeit und könnten nur durch deren Aufhebung im Einzelfall vermieden werden. Der Wert aber der allgemeinen Gesetzmäßigkeit übersteigt bei weitem den einzelner Güter bzw. der Vermeidung einzelner Übel. Wenn durch einzelne Fehler der Wert des Universums und der Ruhm des Schöpfers ein wenig vermindert wird, „so wird er unsagbar vermehrt durch die Einfachheit, Fruchtbarkeit und Weisheit der Wege oder Gesetze, die Gott befolgt.“ *Entretiens IX; (228) II, p. 212.* Leibniz hat gerade diesen Gedanken in seine „Theodizee“ übernommen (vgl. bes. 204ff.). Auch die Zulassung eines moralischen Übels, etwa eines Verbrechens, ist damit gerechtfertigt. „Es besteht kein Grund zu der Ansicht, daß Gott wegen irgendeines moralischen Übels einiger Menschen die ganze Naturordnung umwerfen würde“ (225) p. 168.

Der zweite Grundgedanke war der von der Notwendigkeit aller Geschehnisse des Weltlaufs; keines sei entbehrlich, keines dürfe anders sein, solle nicht das Ganze dadurch verändert werden. Hat Gott den Weltlauf vorausgesehen, so auch die unzähligen Ketten und Verkettungen von Ursachen und Wirkungen, „alle Folgen und alle Kombinationen von Folgen, nicht nur alle körperlichen Kombinationen, sondern auch alle Kombinationen des Körperlichen mit dem Moralischen und des Natürlichen mit dem Übernatürlichen“ (Malebranche)^{11a}. Auch nicht das kleinste physische Ereignis ist wegen dieser unlösbaren Verflochtenheit der Glieder ohne Wirkung auf das Ganze¹².

Gegen diese beiden Thesen richtete sich Voltaires Kritik. Was die zweite These anbetrifft, so haben wir schon davon gesprochen (vgl. S. 495): er behauptet gegenüber dem durchgehenden Determinismus einen gewissen

¹¹ God loves from Whole to Parts . . . *Essay on Man IV: () III, 147*
Remember, Man, "the Universal Cause
Acts not by partial, but by gen'ral laws;"
And makes what Happiness we justly call
Subsist not in the good of one, but all. *ibid.* p. 116

^{11a} *Entretiens X; (228) p. 244.*

¹² *Prenez garde qu'un grain de matière, poussé d'abord à droite au lieu de l'être à gauche, poussé avec un degré de force plus ou moins grand, pouvait tout changer dans le*

Spielraum des Kontingenten und Folgelosen; er ist also gerade hier kein radikaler Determinist.

Voltaire: La nature n'agit jamais rigoureusement. Ainsi on n'a aucune raison d'assurer qu'un atome de moins sur la terre serait la cause de la destruction de la terre. Il en est de même des événements: chacun d'eux a sa cause dans l'événement qui précède: c'est une chose dont aucun philosophe n'a jamais douté. Si on n'avait pas fait l'opération césarienne à la mère de César, César n'aurait pas détruit la république . . . Maximilien épouse l'héritière de la Bourgogne et des Pays-Bas, et ce mariage devient la source de deux cents ans de guerre. Mais que César ait craché à droite ou à gauche, que l'héritière de Bourgogne ait arrangé sa coiffure d'une manière ou d'une autre, cela n'a certainement rien changé au système général.

Il y a donc des événements qui ont des effets, et d'autres qui n'en ont pas . . . Les roues d'un carrosse servent à le faire marcher; mais qu'elles fassent voler un peu plus ou un peu moins de poussière, le voyage se fait également. Tel est donc l'ordre général du monde que les chaînons de la chaîne ne seraient point dérangés par un peu plus ou un peu moins de matière, par un peu plus ou un peu moins d'irrégularité. Anmerkung a zum Gedicht über den Untergang Lissabons (250) XII, 126 f.

Rousseau antwortet: Vous distinguez les événements qui ont des effets de ceux qui n'en ont point: je doute que cette distinction soit solide. Tout événement me semble avoir nécessairement quelque effet, ou moral, ou physique, ou composé des deux, mais qu'on n'aperçoit pas toujours, parce que la filiation des événements est encore plus difficile à suivre que celle des hommes. Comme en général on ne doit pas chercher les effets plus considérables que les événements qui les produisent, la petitesse des causes rend souvent l'examen ridicule, *quoique les effets sont certains; et souvent aussi plusieurs effets presque imperceptibles se réunissent pour produire un événement considérable . . .* Ainsi, la poussière qu'élève un carrosse peut ne rien faire à la marche de la voiture et influer sur celle du monde . . .

Ainsi, Monsieur, vos exemples me paraissent plus ingénieux que convainquants. Je vois mille raisons plausibles pourquoi il n'était peut-être pas indifférent à l'Europe qu'un certain jour l'héritière de Bourgogne fut bien ou mal coiffée, ni au destin de Rome que César tournât les yeux à droite ou à gauche, et crachât de l'un ou de l'autre côté, en allant au sénat qu'il y fut puni. p. 312f.

Wichtiger ist noch der erstgenannte Streitpunkt: Gott habe bei seinem Planen und Wirken nur das Wohl und die Schönheit des Ganzen im Auge und frage nicht nach den geringfügigen einzelnen Übeln und Schmerzen. Es sind zwei Einwände, die Voltaire gegen diese These erhebt. Erster Einwand: Was helfe dem Leidenden der Gedanke an die Schönheit und Ordnung des Universums, da er doch durch seine Schmerzen gerade ganz auf sich geworfen werde und in seinem Herzen kein Platz bleibe für überpersönliche Gedanken und Gefühle.

Sehr schön kommt dieses Dilemma in einem Kapitel des Romans Zadig zum Ausdruck. Zadig ist auf der Flucht aus Babylon, weil der eifersüchtige König ihm und der von ihm in aller Unschuld geliebten Königin Astarte nach dem Leben trachtet. Auf seiner

physique, de là dans le moral, que dis-je! dans même le surnaturel. *ibid.* Leibniz, Théodicée § 9: Il faut savoir que tout est lié dans chacun des mondes possibles: l'univers tel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un océan; le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit . . . De sorte que rien ne peut être changé dans l'univers . . . sauf son essence . . . Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus ce monde. (225) p. 107 f.

nächtlichen Wanderung „bewunderte er die gewaltigen Himmelskörper, die unseren Augen doch nur wie schwache Funken erscheinen, während die Erde, die in Wahrheit nichts ist als ein scheinbarer Punkt im Universum, unsern begehrliehen Augen etwas gar Großes und Erhabenes scheint. So erkannte er die Menschen, wie sie in Wirklichkeit sind: Insekten, die sich gegenseitig auf einem kleinen schmutzigen Atom verschlingen. Diese Vorstellung schien sein Unglück zunichte zu machen, indem es ihm die Nichtigkeit seines eigenen kleinen Daseins, ja die von ganz Babylon lebhaft vor Augen stellte. Und er erhob seine Seele zum unendlichen All und betrachtete, frei von der Herrschaft der Sinne, dessen unwandelbare Ordnung. Aber in dem Augenblick, wo er sich wieder auf sich selbst besann und in seinem Herzen bedachte, daß Astarte vielleicht um seinetwillen ermordet worden sei, da verschwand das ganze Universum vor seinen Augen und er sah in der weiten Welt nur Astarte in Todesqualen und Zadig im Unglück.“ Zadig, ch. IX; (250) XLIV, 38.

Zweiter Einwand: Es sei nicht wahr, daß das Leid in der Welt nur eine seltene Ausnahme bilde und also für eine Gesamtbetrachtung nicht in Frage komme, vielmehr sei es ein integrierender Bestandteil aller kreatürlichen Existenz. Denn das Dasein jedes Lebewesens ist ja auf der Vernichtung anderer aufgebaut. Welche Absurdität, die Idee eines universalen Glückes aus der Verquickung zahlloser Einzelleiden bilden zu wollen!

Et vous composerez, dans ce chaos fatal,
Des malheurs de chaque être un bonheur général?¹³

Man muß also die Tatsache des Leides anerkennen, auch wenn uns dessen Ursprung unerklärlich ist¹⁴. Als Lösung bleibt für Voltaire schließlich nur die resignierte Unterwerfung unter die unbegreifliche Vorsehung: „leiden, sich schweigend unterwerfen, anbeten und sterben“¹⁵.

Gewiß ist Voltaire nicht der erste gewesen, der wegen des Leides gegen Gott Anklage erhoben hat und allen rationalen Sinndeutungen entgegen dessen Rätselhaftigkeit betont hat. Er selbst beruft sich auf Bayle¹⁶. Bedenkt man, daß Leibniz seine „Theodizee“ insbesondere gegen die skeptischen Argumente Bayles gerichtet hatte, dann spürt man etwas von der historischen Verflechtung, in der Voltaires Angriff und Rousseaus Verteidigung stehen.

¹³ XII, 121. Noch bissiger im „Candide“: Les malheurs particuliers font le bien général, de sorte que plus il y a de malheurs particuliers, et plus tout est bien. Candide, ch. IV: (250) XLIV, 235. Ähnlich im „Dictionnaire philosophique“: Voilà un singulier bien général, composé de la pierre, de la goutte, de tous les crimes, de toutes les souffrances, de la mort et de la damnation. Artikel: „Bien, tout est bien“; (250) XXXVIII, 287. Voltaire polemisiert insbesondere gegen den Mißbrauch des Begriffs „Ordnung“ bei den Optimisten. Gewiß alles in der Natur zeige eine wohlgefügte und bewundernswerte Ordnung, auch wie die Tiere sich gegenseitig fressen oder wie sich ein Stein im menschlichen Körper bilde! Wären wir ohne Empfindung, so wäre an dieser Naturordnung nichts auszusetzen, aber eben daß jedes Einzelwesen empfindet und leidet: das sei das Problem.

¹⁴ Il le faut avouer, le *mal* est sur la terre: Son principe secret ne nous est point connu.

¹⁵ So schloß das Gedicht ursprünglich (vgl. p. 130); Voltaire gab ihm in einer späteren Fassung einen versöhnlichen Schluß: die Hoffnung, daß sich das Rätsel des Leidens im jenseitigen Leben lösen werde.

¹⁶ Im Vorwort: p. 115.

Der Glaube an die Rationalität des Weltgeschehens begann eben damals zu wanken — feinfühligte Gemüter wie das des jungen Goethe empfanden an eben dem Ereignis, das Voltaire zum Anlaß seines Poems genommen hatte, die Fragwürdigkeit des rationalen Vorsehungsglaubens überhaupt. Seltsam, ja für das landläufige Rousseaurteil unbegreiflich, daß der alternde Voltaire in diesem Falle mit der Zukunft, der junge Rousseau mit der Vergangenheit fühlte!

4. Rousseaus Gegenargumente bewegen sich denn auch zunächst auf der traditionellen Linie der rationalen Theologie. Mit Nachdruck hebt er den universalen Gesichtspunkt hervor: es handle sich nicht um die Existenz des partikularen Übels, die niemand bestreite, sondern ob das Universum insgesamt wert sei zu bestehen¹⁷. In Gottes Augen gelte nur das Heil des Ganzen. „Es ist anzunehmen, daß die einzelnen Geschehnisse in den Augen des Meisters des Alls nichts sind; daß seine Vorsehung nur universal ist; daß er sich begnügt, die Arten und Gattungen zu erhalten und allem vorzustehen, ohne sich darüber zu beunruhigen, auf welche Weise jedes Individuum sein kurzes Leben zubringt.“¹⁸ Da es Gott vor allem an der Ordnung, dem „System“ des All gelegen sei, könne man nicht von ihm erwarten, daß er, um ein einzelnes Übel zu verhindern, die universale Ordnung umstoße¹⁹. Aus eben diesem Grunde polemisiert Rousseau auch gegen den Glauben, Gott greife mit einzelnen Wundertaten in den Weltlauf ein, ebenso wie gegen jeglichen individuellen Vorsehungsglauben²⁰.

Seine Kritik am Wunderglauben, die in der späteren Kontroverse mit den Vertretern der Kirchen eine entscheidende Rolle spielen sollte, ist also von Anfang an in seinem rationalen Gottesglauben angelegt. Während die ältere rationale Theologie den Glauben an einzelne Wundertaten nicht ohne

¹⁷ Pour revenir, Monsieur, au système que vous attaquez, je crois qu'on ne peut l'examiner convenablement sans distinguer avec soin le mal particulier, dont aucun philosophe n'a jamais nié l'existence, du mal général que nie l'optimiste. Il n'est pas question de savoir si chacun de nous souffre ou non, mais s'il était bon que l'univers fût. C. G. II, 316.

¹⁸ p. 317.

¹⁹ Sans doute cet univers matériel ne doit pas être plus cher à son auteur qu'un seul être pensant et sentant; mais le système de cet univers, qui produit, conserve et perpétue tous les êtres pensants et sentants, lui doit être plus cher qu'un seul de ces êtres; il peut donc, malgré sa bonté, ou plutôt par sa bonté même, sacrifier quelque chose du bonheur des individus à la conservation du tout. p. 315. Vgl. Leibniz, Theodizee 118: Il n'y a pas lieu de juger que Dieu, pour quelque mal moral de moins, renverserait tout l'ordre de la nature. (225) p. 168.

²⁰ Les premiers qui ont gâté la cause de Dieu sont les prêtres et les dévots, qui ne souffrent pas que rien se fasse selon l'ordre établi, mais font toujours intervenir la justice divine à des événements purements naturels, et, pour être sûrs de leur fait, punissent et châtient les méchants, éprouvent ou récompensent les bons indifféremment avec des biens ou des maux, selon l'événement. p. 316f.

Mühe mit der Überzeugung von einer universalen göttlichen Naturordnung zu versöhnen gesucht hatte, zog Rousseau unbekümmert um die christliche Tradition die Konsequenz aus der Rationalität der Gottesvorstellung und verbannte den Wunder- und individuellen Vorsehungsglauben gänzlich aus der Religion. Einen gewissen theologischen Scharfblick bewies er andererseits darin, daß er, deutlicher als die meisten seiner Vorgänger und Gegner, das Theodizeeproblem auf den Gottesbegriff zurückführte. Erst die Überzeugung nämlich von Gottes wesenhafter Güte mache, so führt er aus, die Tatsache des Übels zu einem Anstoß für das menschliche Fühlen und Denken — auch Voltaires Skepsis setzt ja im Grunde diese christliche Überzeugung voraus. Umgekehrt freilich löst sich dieser Anstoß im Glauben an die Existenz (des guten) Gottes, so daß die Theodizee als rationale Rechtfertigung Gottes eigentlich nur nachzuzeichnen versucht, was der Glaube vorentworfen hat. Über Wohl und Übel von Gottes Schöpfung insgesamt vermag sowieso kein endlicher Geist zu urteilen; unser menschliches Urteil darüber, der „Optimismus“ oder „Pessimismus“ unserer Weltanschauung, hängt daher notwendigerweise von unserer Gottesanschauung ab²¹.

5. Bleibt Rousseau mit diesen Argumenten durchaus im Rahmen der herkömmlichen natürlichen Theologie, so geht er mit zwei weiteren über sie hinaus und liefert einen originalen Beitrag zur Diskussion des Theodizeeproblems. Beide hängen denn auch aufs engste mit seiner Kultur- und Lebensanschauung zusammen und gewinnen erst auf diesem Hintergrund ihr volles Gewicht. Das erste Argument ist: die physischen Übel, unter denen die Menschen leiden, sind zum größten Teil Folge ihres gesellschaftlichen Lebens und der wachsenden Zivilisation und also gar kein Verhängnis sondern Schuld, wenn auch nicht des einzelnen Menschen, so doch der Gesellschaft insgesamt. „Die Mehrzahl unserer Leiden sind unser eigenes Werk; wir hätten sie fast alle vermeiden können, wenn wir die einfache, einförmige und einsame Lebensart bewahrt hätten, die uns durch die Natur vorgeschrieben war“, so hatte er schon im 2. Discours geschrieben und dabei auf die vielen Gesundheitsschädigungen, Entartungen und Verweichlichungen unseres zivilisierten Lebens hingewiesen²². Der Naturmensch kenne keine Krankheiten und brauche keine Ärzte; er sei, weil natürlicherweise genügsam und ohne

²¹ Alors il est très évident qu'aucun homme ne saurait donner de preuves directes ni pour ni contre, car ces preuves dépendent d'une connaissance parfaite de la constitution du monde et du but de son auteur, et cette connaissance est incontestablement au-dessus de l'intelligence humaine. Les vrais principes de l'optimisme ne peuvent se tirer ni des propriétés de la matière, ni de la mécanique de l'univers, mais seulement *par induction des perfections de Dieu* qui préside à tout: de sorte qu'on ne prouve pas l'existence de Dieu par le système de Pope, mais le système de Pope par l'existence de Dieu, et c'est, sans contredit, de la question de la Providence qu'est dérivée celle de l'origine du mal. p. 316.

²² Discours sur l'inégalité, Vaugh. I, 146.

sorgende Voraussicht, ganz anders fähig, sein Leben zu genießen als der Zivilisierte. Lebensüberdruß und Selbstmord gebe es nur unter diesen, nicht unter jenen²³. Voltaires Anklage gegen die Vorsehung gehe also von der falschen Voraussetzung aus, daß Gott dieses gesellschaftliche Leben gewollt habe und die Ordnung der Natur darauf hätte abstellen müssen. Denn nur die Anhäufung so vieler Menschen an einem Orte machte ja das Erdbeben zur Katastrophe. „Hätten die Einwohner dieser großen Stadt gleichmäßig auf dem Lande zerstreut und in leichten Hütten gewohnt, so wäre der Schaden sehr viel geringer oder gleich null gewesen.“²⁴ Hatte Voltaire in seinem Gedicht u. a. Gott den Vorwurf gemacht, warum er das Erdbeben nicht in einer unbewohnten Gegend hätte ausbrechen lassen, so antwortete Rousseau, es gebe gewiß auch dort Erdbeben, „aber wir sprechen nicht davon, weil sie den Herren Städtern nichts antun, und das sind doch in unsern Augen die einzigen Menschen, die zählen“²⁵. An der eigentlichen Frage, die Voltaire aufgeworfen hatte, der Frage nach der unbegreiflichen Zufälligkeit und daher Ungerechtigkeit des Leides geht der rationalistische Moralist Rousseau also fast gefühllos vorüber. „Welches Verbrechen“, so hatte Voltaire gefragt, „haben denn diese Kinder begangen, die blutig und zerschlagen auf dem Schoße ihrer Mutter liegen?“ Und waren etwa die Menschen in Lissabon schlechter als die in London oder Paris?

Lisbonne est abymée, et l'on danse à Paris.

Aber es ist nicht nur starrer Rationalismus, der Rousseau für diese Frage unempfänglich macht, sondern sein anderes und in diesem Falle tiefer schürfendes Verständnis der menschlichen Existenz. Das gesellschaftliche Leben, das am Leiden der heutigen Menschheit schuld ist, gilt ihm nicht als bloß zufällige äußere Situation, sondern als eine Art Verwandlung der menschlichen Natur selbst und also als unablösbar von den Wertungen und Strebungen des einzelnen zivilisierten Menschen. Das ist im Grunde ein ähnliches Verhältnis, wie es das christliche Dogma der Erbsünde zwischen dem einzelnen Menschen und der Verlorenheit des Menschengeschlechtes postuliert hatte, und so trat die „soziale Sünde“ in das Theodizeeproblem ein und diente dazu, das partikulare Übel aus einer universalen Schuld abzuleiten. Verantwortlich ist in jedem Falle nicht Gott, sondern der Mensch, aber der Mensch nicht als isolierter einzelner, sondern als Glied und Teilhaber der menschlichen Gesellschaft²⁶.

²³ Je demande laquelle, de la vie civile ou naturelle, est la plus sujette à devenir insupportable à ceux qui en jouissent. Nous ne voyons presque autour de nous que des gens qui se plaignent de leur existence, plusieurs même qui s'en privent autant qu'il est en eux; et la réunion des lois divines et humaines suffit à peine pour arrêter ce désordre. Je demande si jamais on a ouï dire qu'un sauvage en liberté ait seulement songé à se plaindre de la vie et à se donner la mort. *ibid.* p. 158.

²⁴ p. 306.

²⁵ p. 307.

²⁶ Vgl. hierzu insbes. die Zitate von Cassirer und Masson S. 452 Anm. 13 u. 13 a.

Das zweite originale Argument, das Rousseau zur Theodizeefrage beisteuert, besteht in der unbedingten Hochschätzung des Daseins. Die Frage, die nach seiner Überzeugung letzten Endes über die Theodizee entscheidet, ist diese: Ist es besser, daß diese Welt sei oder daß sie nichtsei? ²⁷, und ihr entspricht hinsichtlich des Einzeldaseins die Frage: ziehe ich das Dasein dem Nichtsein vor? „Ist es für uns besser zu sein als nicht zu sein, so würde dies bereits genügen, um unsere Existenz zu rechtfertigen, selbst wenn wir keine Entschädigung für die Leiden zu erwarten hätten, die wir erdulden mußten, ja selbst wenn diese Leiden so groß wären, wie Sie sie schildern. Aber es ist schwierig, in dieser Hinsicht ein aufrichtiges Urteil bei den Menschen und eine richtige Bewertung bei den Philosophen zu finden, weil diese, wenn sie Güter und Übel des Lebens gegeneinander aufrechnen, stets das süße Gefühl des Daseins vergessen, was von jeder anderen Empfindung unabhängig ist.“ ²⁸ In der landläufigen Diskussion also, ob im menschlichen Leben die Freuden oder die Leiden überwiegen, werde, so meint Rousseau, gerade die größte und dauerhafteste Freude übersehen: *le doux sentiment de l'existence indépendant de toute autre sensation. Je ärmer das Leben an Sensationen und Stimulantia ist, um so reiner und stärker tritt dieses pure Daseinsgefühl hervor, weshalb es beim Naturmenschen ungleich stärker ist als beim Zivilisierten, in der Einsamkeit stärker als in der Gesellschaft.*

Freilich setzt diese Daseinslust Gesundheit und leibliches Wohlbehagen voraus; eben darum steht sie nach Rousseaus Ansicht nicht im Widerspruch zur Tatsache des Todes. Denn der Tod trete natürlicherweise erst ein, wenn dieses Wohlbehagen aufhöre; er kommt also nicht als Feind und Berauber, sondern als Freund und Erlöser. Das scheint freilich eine sophistische Argumentation — in der die Übel Krankheit und Schmerz dazu dienen müssen, das Übel Tod zum Gut umzufälschen —, aber sie wird sinnvoll auf Grund von Rousseaus Lehre von der „Notwendigkeit“.

Danach ist die Resignation vor den natürlichen Übeln Schmerz und Tod selbst „natürlich“ — sie findet sich ja auch vorzugsweise bei Tieren und Naturmenschen —, während umgekehrt die uns geläufige Protesthaltung gegen Schmerz und Tod eine Erscheinung der gesellschaftlichen Existenz ist, eine Folge der Verweichlichung, künstlichen Bedürfnissteigerung und Reflexion des zivilisierten Menschen. Der scheinbar naive Wunsch, das (irdische) Leben solle ewig dauern, wäre danach gerade nicht von Natur gegeben, sondern ein „Phantasiebedürfnis“ — worauf schon seine Maßlosigkeit deutet. Umgekehrt entspräche eine so hochgezüchtete sittliche Haltung wie die philosophische Resignation vor dem Unabänderlichen dem natürlichen Empfinden (vgl. S. 246). *La nécessité de mourir n'est à l'homme sage qu'une raison pour supporter les peines de la vie. Si l'on n'était pas sûr de la perdre une fois, elle coûterait trop à conserver. Ém. II, p. 48.* „Wer möchte ewig leben? der Tod ist das Heilmittel gegen die Leiden, die ihr euch selbst zufügt; die Natur wollte, daß ihr nicht ewig leiden müßt.“ Prof. p. 195.

6. Wir kommen nun zu dem zweiten Thema der Theodizee: dem moralischen Übel. Das „Ärgernis“ ist hierbei die Ungerechtigkeit in der mensch-

²⁷ Il n'est pas question de savoir si chacun de nous souffre ou non, mais *s'il était bon que l'univers fût.* p. 316.

²⁸ p. 308.

lichen Welt — daß es dem Bösen gut und dem Guten schlecht geht —, und so steht hier nicht so sehr Gottes Güte als Gottes Gerechtigkeit zur Debatte. Eng verbunden mit diesem Problemkreis ist die Frage der menschlichen Willensfreiheit. Ihr wenden wir uns zunächst zu.

Die menschliche Willensfreiheit, verstanden als Freiheit gegen den „Mechanismus der Natur“, war, wie wir früher ausführten, in dem Maße fraglich geworden, als das körperliche und seelische Geschehen kausalmechanisch verstanden wurde. In einer kausal streng determinierten Welt blieb kein Platz für spontane Handlungen. So begegnen wir denn im Gefolge der naturwissenschaftlichen Weltanschauung des 17. und 18. Jahrhunderts einer breiten Strömung deterministischen Denkens, die dann besonders in der Mitte des 18. Jahrhunderts aggressiv hervortritt: nicht nur bei den ausgesprochenen Materialisten wie La Mettrie, Helvétius und Holbach, sondern auch bei Diderot und dem späteren Voltaire. Rousseau stand zu dieser Strömung in entschiedenem Gegensatz, und ein gut Teil seiner Bemühungen im „Glaubensbekenntnis“ diente, sie zu widerlegen. Für die Tatsache der Willensfreiheit beruft er sich zunächst auf das unmittelbare Zeugnis unseres Selbstbewußtseins. Danach ist die Freiheit unseres Wollens eine evidente Tatsache, so daß es absurd scheint, sie zu bestreiten. „Kein materielles Wesen ist von sich aus aktiv: ich bin es. Man mag mir das bestreiten, ich fühle es dennoch, und dies Gefühl, das so unzweideutig zu mir spricht, ist stärker als die Vernunft, die es bekämpft.“²⁹ „Ich kenne den Willen nur durch das Gefühl meines eigenen Wollens.“³⁰ Wille und freier Wille sind für das menschliche Selbstbewußtsein identische Begriffe; eben diese erlebte Identität scheint als Beweis zu genügen³¹.

Aber das ist eben die Frage, ob der Rückgriff auf die Evidenz der inneren Wahrnehmung genügt, um die Freiheit des Willens philosophisch zu begründen. Es bleiben doch auf jeden Fall zwei Fragen offen, nämlich erstens die Frage, wie diese Freiheit des Willens gegenüber der durchgängigen Kausaldetermination der Naturphänomene zu verstehen sei, und zweitens die Frage, was diese Freiheit innerhalb des seelischen Lebens bedeutet, wieso also gerade in bezug auf unsere Willensakte die psychische Kausaldetermination aufgehoben sein soll.

In bezug auf die erste Frage nun stand die Behauptung der Willensfreiheit in deutlichem Gegensatz zu der These von der göttlichen Ordnung der Natur. Wenn diese Ordnung in Gottes Vorsehung festgelegt und durch

²⁹ Prof. p. 183.

³⁰ *ibid.* p. 185.

³¹ Der Beweis der Willensfreiheit aus dem inneren Selbstbewußtsein findet sich u. a. schon bei Descartes: *Quod autem sit in nostra voluntate libertas, et multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus, adeo manifestum est, ut inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae, sit recensendum. Principia, I, 39. (194) VIII, 19—20.*

die lückenlose Kette von Ursache und Wirkung realisiert ist, müssen spontane menschliche Handlungen als eine Durchbrechung dieser Ordnung erscheinen. Nun, Rousseau machte sich die Lösung dieses Problems, an die ein Leibniz seinen ganzen philosophischen Scharfsinn gewendet hat, offenbar recht leicht: er behauptete einfach, Gott habe dem Menschen einen Bereich freier Handlung wie einen Spielplatz konzidiert, wo er nach Belieben tun und walten könne, ohne daß dies die große Ordnung des Universums störe; ja seine Willkür vermöge nicht einmal die physische Erhaltung seines eigenen Geschlechts ernsthaft zu tangieren. „Ist der Mensch aktiv und frei, so handelt er aus sich; alles was er tut, geht daher nicht in das Ordnungssystem der Vorsehung ein und kann ihm nicht zugerechnet werden . . . Die Vorsehung hat ihn zwar instand gesetzt, eine Wahl (zwischen gut und böse) zu treffen, indem er die Fähigkeiten nützt, mit dem sie ihn begabt hat, aber sie hat seine Kräfte so beschränkt, daß der Mißbrauch der Freiheit, den sie ihm gestattet, die allgemeine Ordnung nicht stören kann. Das Übel, das der Mensch tut, fällt auf ihn zurück, ohne das geringste an der Weltordnung zu ändern, ja ohne zu verhindern, daß das Menschengeschlecht sich trotz alledem erhält.“³² Wir werden gewiß Rousseau nicht vorwerfen, daß er, der ja unsere Erfahrung von der fast unbegrenzten Zerstörungsmacht des Menschen noch nicht besaß, sich in solchem Optimismus gewiegt hat, wohl aber müssen wir ihm den Vorwurf machen, daß er hier in Widerspruch gerät zu seiner eigenen These von der durchgehenden Determination des Naturgeschehens. Denn so gering die Einwirkung des Menschen auf dieses Geschehen sein mag, wenn dieses, wie gerade er behauptete, ein bis in jede Einzelheit determiniertes System bildet, bei dem die kleinste Veränderung die Ordnung des Ganzen verändert (vgl. S. 505), dann ist schlechterdings nicht zu begreifen, wieso die freien Handlungen des Menschen diese Ordnung nicht verändern sollen.

7. Daß Rousseau diesen Widerspruch übersehen und über das ganze Problem so leicht hinweggehen konnte, das hatte freilich einen tieferen Grund, nämlich die Eigenart seines anthropologischen Dualismus. Anknüpfend an die cartesianische Zweisubstanzenlehre hat er das Verhältnis von freiem Willen und Kausaldetermination als ein innermenschliches, ja innerseelisches Verhältnis von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung gesehen. Von Descartes übernahm er insbesondere das Schema: aktiv-passiv, das eine so große Rolle in seinem kosmologischen Gottesbeweis spielte (vgl. S. 489) und hier, beim Problem der Willensfreiheit, wiederkehrt. Dieses Gegensatzpaar ist bei Descartes bekanntlich mit dem metaphysischen Unterschied von Seele und Körper verknüpft. Denn „aktiv“ ist die Seele nur, soweit sie aus

³² Prof. p. 191.

sich heraus lebt; soweit sie dagegen vom Leibe abhängig ist, ist sie „passiv“. Prototyp der aktiven Akte, der *actions*, sind für Descartes die voluntativen (les *volontés*), Prototyp der passiven Akte, der *passions*, die perzeptiven (*perceptions*)³³. Es ist offensichtlich, daß hier, eingezwängt in das Schema der Zweisubstanzenlehre, die alte Unterscheidung „höherer“ und „niederer“ Seelenteile wiederkehrt, wobei „höher“ soviel bedeutet wie vom Leibe (relativ) unabhängig, „nieder“ soviel wie vom Leibe abhängig, der leiblichen Existenz verhaftet. Wenn dabei unter dem Schema „aktiv-passiv“ nicht die Vernunft, sondern der Wille als Prototyp der höheren Akte erscheint, so darf man darin keinen antirationalen „Voluntarismus“ sehen. Die (traditionelle) Verbindung von Willensentscheid und Urteil zeigt zur Genüge, daß dabei Wille und Vernunft durchaus zusammen und in Einklang gesehen sind³⁴.

Rousseau bewegt sich ganz auf dieser Linie, wenn er im „Glaubensbekenntnis“ die Willensentscheidung durch das Urteil determiniert sein läßt³⁵. Nicht irgendwelche irrationalen Triebe bestimmen meinen Willensentscheid, sondern die Überzeugung, daß das Begehrte ein Gut sei. Gewiß kann ich in dieser Beurteilung irren; eben an der Möglichkeit des Irrtums hängt die Möglichkeit des Unrechts. „Wenn er falsch urteilt, wählt er schlecht.“³⁶ Unfrei also ist mein Wollen darin, daß es stets auf mein Wohl gerichtet ist³⁷; frei dagegen darin, was ich als mein Wohl erstrebe. So besteht letztlich die Freiheit im Urteil des Wollenden, also in der intellektuellen Seite seines Willensaktes. Dieses Urteil, ob recht oder falsch, ist unter allen Umständen ein „aktives“, vom Subjekt ausgehendes Tun und darum ohne jeden Vergleich mit der Sinneswahrnehmung. Weil, so können wir den Gedankengang Rousseaus zusammenfassen, der Intellekt aktiv ist — man erinnert sich

³³ „Les passions de l'âme“, Art. 17 (194) XI, 342. Dasselbe Schema kehrt übrigens in bezug auf die *volontés* wieder; sie zerfallen ihrerseits in solche, die gänzlich im seelischen Bereich bleiben (wie die Liebe zu Gott), und in solche, die in den körperlichen hinübergreifen (wie die willentlichen Bewegungen); analog die *perceptions* in solche, deren Grund in der Seele liegt (wie die innere Wahrnehmung), und in solche, deren Grund im Leibe liegt (wie die äußere, d.h. sinnliche Wahrnehmung). Der Bogen spannt sich also bei Descartes von den rein geistigen Akten wie der Gottesliebe als dem äußersten „aktiven“ Pol zu den rein sinnlichen Akten wie den Sinnesempfindungen als dem äußersten „passiven“ Pol. Die Bedeutung dieses cartesianischen Schemas für Rousseaus Anthropologie kann nicht wohl überschätzt werden.

³⁴ Zum Verhältnis von Wille und Urteil bei Descartes vgl. bes. die 3. Meditation.

³⁵ Quand on me demande quelle est la cause qui détermine ma *volonté*, je demande à mon tour, quelle est la cause qui détermine mon *jugement*: car il est clair que ces deux causes n'en font qu'une. Prof. p.187.

³⁶ *ibid.*

³⁷ Sans doute je ne suis pas libre de ne pas vouloir mon propre bien, je ne suis pas libre de vouloir mon mal. Prof. p.189. Auch das ist traditionell.

an diesen für Rousseaus Erkenntnistheorie fundamentalen Satz (vgl. S. 403) —, darum ist der Wille frei³⁸.

Die „Aktivität“ des Intellekts und die „Freiheit“ des Willens machen für Rousseau also recht eigentlich das Wesen des Ich aus. Auf eine Erkenntnis der Ichhaftigkeit der Willensakte läuft die ganze Argumentation Rousseaus hinaus. Ichhaftigkeit und Aktivität (Spontaneität) ist für ihn ein und dasselbe. Schon bei der Analyse der Sinnesempfindung war das Ichproblem aufgetaucht (vgl. S. 178), aber erst in bezug auf das Wollen tritt Rousseaus Anschauung im Sinne seines anthropologischen Dualismus rein hervor: der Weg von der sinnlichen zur geistigen Existenz ist ein Weg steigender Ichhaftigkeit. Denn rein bei sich selbst ist das Ich erst bei den Akten des Denkens und Wollens.

Dem entspricht es, daß Rousseau den traditionellen Begriff des „bonum“ vorwiegend subjektiv versteht: als das, was ich für mich für gut halte³⁹. Das „Gut“ oder „Wohl“ existiert also nur in bezug auf mich als Subjekt, wird erst durch meinen Urteils- und Willensakt konstituiert. Daß ich stets nur dieses mein „Wohl“ wollen kann, bedeutet somit keineswegs eine Einschränkung meiner subjektiven Freiheit. „Gewiß steht es nicht in meinem Belieben, nicht mein eigenes Wohl zu wollen. Aber meine Freiheit besteht ja gerade darin, daß ich nur das wollen kann, was mir vorteilhaft ist oder was ich dafür halte, ohne daß ich von irgend etwas mir Fremdem in meinem Willensentscheid bestimmt werde. Folgt daraus, daß ich nicht mein eigener Herr bin, weil ich nicht Herr bin, ein anderer zu sein, als ich bin?“⁴⁰

Aber so unantik diese Subjektivierung des bonum-Begriffes sein mag, so bleibt Rousseau mit ihr doch in der großen Tradition des anthropologischen Eudämonismus. Das Streben nach „Glück“, das dem menschlichen Herzen eingepflanzt ist und die Triebfeder all seines Begehrens bildet, ist auch der Motor des menschlichen Wollens. Erst auf diesem Hintergrund erscheint das liberum arbitrium als die Freiheit, den Weg zu diesem naturgegebenen Ziele zu wählen. Wir müssen uns daher wohl hüten, Rousseaus These von der Willensfreiheit im Sinne von Kants Autonomie des morali-

³⁸ Si l'on comprend bien que l'homme est *actif dans ses jugements*, que son entendement n'est que le pouvoir de comparer et de juger, on verra que *sa liberté n'est qu'un pouvoir semblable, ou dérivé de celui-là*: il choisit le bon comme il a jugé le vrai; s'il juge faux il choisit mal. Quelle est donc la cause qui détermine son jugement? C'est *sa faculté intelligente*, c'est sa puissance de juger; *la cause déterminante est en lui-même*. Passé cela, je n'entends plus rien. Prof. p. 187/189.

³⁹ Das französische *le bien* ist wie das lateinische *bonum* zweideutig und bezeichnet ebenso objektiv das „Gut“ wie subjektiv mein „Wohl“ („was mir gut tut“). Diese subjektive Bedeutung kommt Rousseaus Gedanken am nächsten.

⁴⁰ Prof. p. 189.

schen Willens zu verstehen. Für Rousseau (wie für Augustin oder Thomas) ist Willensfreiheit ein allgemein anthropologisches Attribut und keineswegs auf den moralischen Willen beschränkt. Auch der Mensch im Naturzustand, obwohl er nur physische Bedürfnisse kennt und kein moralisches Bewußtsein besitzt, ist in seinem Wollen frei; allein diese Freiheit unterscheidet ihn vom Tier, mit dem er in bezug auf seine Existenz doch eigentlich auf einer Stufe steht. Das Tier „wählt oder verwirft aus Instinkt“, der Mensch aber „durch einen Akt der Freiheit“, heißt es vom Naturmenschen im 2. Discours⁴¹.

8. Wille und Intellekt sind also in der Psychologie Rousseaus die eigentlich ichhaften Akte, womit er die These der modernen Schichtenpsychologie vorweggenommen hat. Aber die Unterscheidung ichhafter und nichtichhafter (aktiver und passiver) Akte hat bei ihm, wie bei Descartes, den metaphysischen Dualismus zum Hintergrund und schließt eine Wertung ein, die der heutigen Psychologie fremd ist. Aus dem metaphysischen Dualismus stammt insbesondere die Abwertung der leiblich-sinnlichen Existenz im „Glaubensbekenntnis“, die an Schärfe geradezu an Platons „Phaidon“ erinnert⁴². „Nachsinnend über die Natur des Menschen, glaube ich in ihr zwei unterschiedliche Prinzipien zu entdecken, deren eines meine Seele zur Erkenntnis der ewigen Wahrheiten, zur Liebe der Gerechtigkeit und des moralisch Schönen und zu den Regionen der geistigen Welt erhob, die zu betrachten die Wonne des Weisen ist, während das andere mich in die Niedrigkeit meiner selbst herabzog, der Herrschaft der Sinne und Leidenschaften unterwarf, die deren Diener sind, und damit all dem entgegenarbeitete, wozu mich das Gefühl des ersteren antrieb. Hin und her gerissen im Widerstreit dieser beiden gegensätzlichen Strömungen, sprach ich zu mir: Nein, der Mensch ist nicht einer: ich will und will nicht, ich fühle mich zugleich Sklave und frei, ich erkenne und liebe das Gute und tue doch das Böse; ich bin aktiv, wenn ich auf die Vernunft höre, passiv, wenn die Leidenschaften mich hinreißen, und wenn ich unterliege, so ist die schlimmste Pein das Bewußtsein, daß ich hätte widerstehen können.“⁴³

Masson hat recht, wenn er in diesen Worten mehr als eine rhetorisch wirksame Paraphrase des banal gewordenen „Video meliora proboque,

⁴¹ Vaugh. I, ... (I, 89) Ce n'est donc pas tant l'entendement qui... fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme. ibid. p. 90. Vgl. S. 181 f.

⁴² ... un autre principe que ce corps étroit dans lequel tu te sens enchaîné. Prof. p. 183. ... délivrés des illusions que nous font le corps et les sens. p. 209.

⁴³ Prof. p. 167. Auf den Widerspruch des guten Willens zur moralischen Schwachheit kommt Rousseau im „Glaubensbekenntnis“ mehrfach zu sprechen, so p. 277/279, 287 ff.

deteriora sequor“, wenn er in ihnen vielmehr eine Reminiszenz an Röm. 7 sieht oder an entsprechende Schilderungen seelischen Widerstreites bei Racine⁴⁴, und wir könnten hinzufügen bei Pascal oder Augustin. Jedenfalls scheint es mir nicht zweifelhaft, daß Rousseau diesen Dualismus christlich verstanden hat. Aber ich muß nun doch gleich hinzufügen, daß er sich darin gründlich getäuscht hat. Denn der Widerstreit, den Paulus beschreibt, entsteht nicht aus dem Kampf zweier anthropologischer Prinzipien, sondern aus der Dialektik von Gesetz und Sünde. Davon ist hier keine Rede, ist doch das „höhere“ Prinzip für Rousseau gerade des Menschen „Aktivität“. Die platonischen Wendungen am Anfang und die paulinischen am Ende dieses Abschnitts dürfen uns daher nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir es hier weder mit Platonismus noch mit Paulinismus zu tun haben, sondern mit einem ins Subjektive gewandten Cartesianismus. Es geht hier nicht um das Verhältnis des Menschen zu Gott oder zur Welt der Ideen, sondern um sein Verhältnis zu sich selber, um seine reine Ichhaftigkeit.

Der Unterschied zu Röm. 7 wird besonders offensichtlich, wenn man auf das Ziel sieht, auf das als Erlösung aus dem heillosen Zwiespalt der Blick des Menschen hier wie dort gerichtet ist: bei Paulus auf die Geburt des neuen Menschen, bei Rousseau auf die Verwirklichung seines Ich. „Ich lechze nach dem Augenblick, wo ich, befreit von den Fesseln des Körpers, Ich sein werde, ohne Widerspruch, ohne Halbheit, und nur meiner selbst bedarf, um glücklich zu sein.“⁴⁵

Wenn wir derart die dominierende Rolle des „Ich“ in Rousseaus Philosophie hervorheben, müssen wir uns freilich gegen ein Mißverständnis wahren, dem viele Rousseauinterpreten, so z. B. Masson und Brunschvicg verfallen sind: als handele es sich bei Rousseau um eine „Apotheose“, eine „Vergottung“ des Ich⁴⁶. Ist, wie wir früher ausführten, der Grundzug von Rousseaus Frömmigkeit Erhebung (vgl. S. 486), so Erhebung „zu den Regionen der geistigen Welt“, zur Anschauung Gottes und seiner ewigen Wahr-

⁴⁴ Prof. p. 169, Anm. 2.

⁴⁵ Prof. p. 291.

⁴⁶ *L'apothéose du moi* überschreibt Brunschvicg das entscheidende Kapitel über Rousseaus Weltanschauung. In Umkehrung der Mystik Fénelons wolle Rousseau nicht auf seinen Eigenwillen verzichten und von keiner Selbstaufgabe wissen; Gott diene nur zur Bestätigung seines Ichgefühls. « Il pose le moi d'abord, ensuite un Dieu qui se définit par rapport à l'homme, ou mieux par rapport à Rousseau, et auquel il ne fait appel que pour consacrer sa propre apothéose. » (136) I, 271.

Auch Masson spricht von einer *déification* des Ich bei Rousseau. „Das ewige Leben, wie es Rousseau auffaßt, besteht in der vollen Entfaltung jener Göttlichkeit, die er in sich fühlt“ Prof. p. 209, Anm. 1. „Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß Jean-Jacques sich selbst genügen würde, um sein Paradies auszufüllen und daß er selbst dessen hauptsächliche, ja fast einzige Seligkeit bilden würde“ p. 291. „In dem Paradies von Jean-Jacques wird Gott selbst auf diskrete Weise verschwinden, um Jean-Jacques Platz zu machen.“ (68) II, 120. Vgl. auch S. 260f.

heiten⁴⁷. Das Ich ist auch nach Rousseaus Überzeugung nicht Selbstzweck, ja es nimmt nicht einmal die Kraft zu seiner „Erhebung“ aus sich selbst. „In der Betrachtung dieses göttlichen Vorbildes“, schreibt Julie nach ihrer Bekehrung an ihren Freund, „reingt und erhebt sich die Seele, lernt ihre niedrigen Triebe verachten und ihre gemeinen Neigungen überwinden. Ein Herz, das von diesen erhabenen Wahrheiten durchdrungen ist, versagt sich den kleinlichen Leidenschaften des Menschen; Gottes unendliche Größe verleidet ihm den Hochmut der Menschen; der Zauber der Versenkung reißt ihn von allen irdischen Wünschen los.“⁴⁸

Aber so wenig in Rousseaus Anschauung die Befreiung des Ich von der Erhebung zu Gott getrennt werden darf, so wenig diese von jener: das Ziel der Erhebung ist kein Sterben, sondern gerade höchste Verwirklichung und Bestätigung meines Ich⁴⁹. Darum erscheint Rousseau das Gedächtnis als unumgängliche Voraussetzung für die ewige Seligkeit, denn dieses Gedächtnis ist ja das Fundament des Selbstbewußtseins (vgl. S. 404).

In der *Nouvelle Héloïse* diskutiert die sterbende Julie mit ihrem Pastor über diesen ihren Lieblingsgedanken: „Ich glaube, daß ein Teil meines Glückes in dem Zeugnis eines guten Gewissens bestehen wird. Ich werde mich also dessen erinnern, was ich auf Erden getan habe; ich werde mich auch der Menschen erinnern, die mir lieb gewesen sind, und sie werden es noch sein.“ N.H. VI, XI; M. IV, 318. Eine interessante Erläuterung hierzu bietet eine Bemerkung, die Rousseau hier in seiner persönlichen Abschrift hinzugefügt hat: *Une autre preuve du sentiment de Mme de Wolmar sur ce point est que, pour être les mêmes dans l'autre vie il faut nécessairement que nous nous souvenions de ce que nous avons été dans celle-ci. Car on ne conçoit point à quoi ce mot de même peut s'appliquer dans un être essentiellement pensant, si ce n'est à la conscience de l'identité et, par conséquent, à la mémoire. S'il ne se souvient plus d'être le même il ne l'est plus.* ibid.. Rousseau richtet diese Beweisführung speziell gegen die pantheistische These, daß die Seele des Menschen nach seinem Tode in der Allseele aufgehe. On voit par là que ceux qui disent qu'à la mort d'un homme son âme se résout dans la grande âme du monde ne disent rien qui ait du sens. Ils font un pur galimatias. Diese Behauptung einer völligen Identität des Ich im jetzigen und im jenseitigen Dasein widerspricht aber nicht nur der pantheistischen, sondern auch der genuin christlichen Jenseitsvorstellung und schließt eine Wandlung oder Neugeburt des Ich und dessen völlige Loslösung von seinen irdischen Interessen und Bindungen a limine aus. Julie will auch im Jenseits Mutter, Ehefrau, ja die Geliebte ihres Freundes bleiben und mit ihrem Herzen bei den ihr lieben Menschen verweilen, während doch das Wort des Evangeliums uns sagt, daß es im Himmelreich kein Geschlecht mehr gebe! Um den Unterschied dieser irdisch-ichhaften Jenseitsvorstellung von der christlichen geht es in der Diskussion zwischen Julie und ihrem Pfarrer, der gegen

⁴⁷ ...délivrés des illusions que nous font le corps et les sens, nous jouirons de la contemplation de l'Être suprême et des vérités éternelles dont il est la source. Prof. p.209.

⁴⁸ N.H. III, XVIII; M. III, 68.

⁴⁹ Weil man diese scheinbar widersprüchliche Behauptung nicht ernst nehmen will, verfallen so viele Rousseauinterpreten in entgegengesetzte Mißdeutungen: die einen, wie Masson und Brunschvicg (s. die obigen Zitate), machen ihn zum puren Subjektivisten, andere, wie Hendel, zum Platoniker. Aber abgesehen davon, daß sich in Rousseaus Philosophie weder eine Andeutung noch auch ein Platz für so etwas wie eine Ideenlehre findet, trennt allein die Betonung der Ichhaftigkeit Rousseaus Philosophie von jedem Platonismus.

ihre allzu sinnlich-gemütvolle Anschauung einwendet, „daß die Unermeßlichkeit, der Glanz und die Eigenschaften der Gottheit der einzige Gegenstand seien, womit sich die Seelen der Seligen beschäftigen und daß diese erhabene Betrachtung jede andere Erinnerung auslösche, daß man sich also auch im Himmel nicht wiedersehe und wiedererkenne und daß man angesichts dieses beseligenden Anblicks an nichts Irdisches mehr denke.“ *ibid.* p.317. Rousseau war sich also des Widerspruchs seiner Jenseitsvorstellung zur kirchlichen Lehre von der *visio beatifica* sehr wohl bewußt.

Im „Glaubensbekenntnis“ nimmt er das Argument der *Nouvelle Héloïse* wieder auf, gibt ihm aber nun einen christlichen Anstrich, indem er es zur Erklärung von Seligkeit und Höllenqual benutzt. „Ich weiß sehr wohl, daß die Identität des Ich nur im Gedächtnis anhält und daß ich, um auch künftig wirklich derselbe zu sein, mich erinnern muß, gewesen zu sein. Wie aber sollte ich nach dem Tode mich an das erinnern, was ich während des Lebens gewesen bin, wenn ich mich dabei nicht an das erinnerte, was ich gefühlt und getan habe? Ich zweifle daher nicht, daß diese Erinnerung eines Tages die Glückseligkeit der Guten und die Qual der Bösen bilden wird. Prof. p. 209.

9. Die cartesianische Zweisubstanzenlehre diente Rousseau dazu, in herkömmlicher Weise den Unsterblichkeitsglauben philosophisch begrifflich zu machen. „Wenn die Seele immateriell ist, vermag sie den Körper zu überleben ... Ich bin freilich, wenn ich ehrlich sein soll, in einer gewissen Verlegenheit, wie ich mir vorstellen soll, was vom Menschen bleibt, wenn alles, was er an Sinnlichem besaß, zerstört ist. Aber diese Frage bietet in dem Augenblick für mich keine Schwierigkeit mehr, wo ich die beiden Substanzen anerkannt habe. Nichts ist ja natürlicher als daß während meines körperlichen Lebens, als ich allein mittels der Sinne wahrnahm, mir das entging, was ihnen nicht unterworfen ist. Ist einmal die Verbindung von Leib und Seele gelöst, so wird leicht begrifflich, daß der Leib sich auflösen kann, während die Seele erhalten bleibt. Warum sollte auch die Zerstörung des einen die des andern nach sich ziehen? Im Gegenteil, da sie verschiedenen Naturen angehören, befand sich jeder von ihnen durch ihre Verbindung in einem gewaltsamen Zustand; hört diese Verbindung auf, so kehren sie jeder in ihren natürlichen Zustand zurück. Die aktive und lebendige Substanz erlangt all die Kraft wieder, die sie dafür aufwenden mußte, um die passive und tote Substanz zu bewegen. Ach! ich fühle es nur allzu sehr durch meine eigenen Laster: der Mensch lebt nur halb während seines Lebens; das Leben der Seele beginnt erst mit dem Tode des Leibes.“⁵⁰

Das sind gewiß weder sehr originale noch sonderlich überzeugende Ausführungen; allein die Unklarheit des Seelenbegriffs — Seele als Lebensprinzip, den Leib bewegend: was eine aristotelische und ganz und gar uncartesianische Vorstellung ist, und Seele als vom Leibe gesonderte Substanz — macht die Beweisführung fragwürdig. Interessant an ihr ist dagegen wiederum die Ineinssetzung von geistiger Substanz und Aktivität. Von hier aus erscheint das Leben selbst — im Unterschied zur Materie — als geistiges Prinzip, und eben in dieser immateriellen Aktivität, in dieser Lebendig-

⁵⁰ Prof. p. 207.

keit sei es des beseelten Leibes, sei es der denkenden und wollenden Seele liegt das Gemeinsame beider Existenzweisen: der sinnlich-vitalen und der unsinnlich-moralischen. So betrachtet stehen die leibfeindlichen Äußerungen des „Glaubensbekenntnisses“ auch nicht im Widerspruch zum Lobpreis der leiblichen Existenz im *Émile*; denn was Rousseau daran preist, ist ja gerade ihre Aktivität. „Leben heißt nicht bloß atmen, es heißt handeln, heißt unsere Organe, unsere Fähigkeiten brauchen, alles in uns, was uns das Gefühl des Daseins gibt.“⁵¹ Der Fortschritt in der seelischen Entwicklung *Emils* besteht, von hier aus gesehen, darin, daß er diese Lebensaktivität in immer immaterielleren Lebensformen verwirklicht: vom Spieltrieb und Bewegungsdrang des Kindes über das Interesse und den Lerntrieb des Knaben und die ernste Arbeit in der Vorpubertät bis zum Erwachen des Gewissens und dem Kampf des Willens mit der Sinnlichkeit im Jugendalter. Es führt also ein geradliniger Weg von dem Vorsatz des Erziehers bei Beginn seines Erziehungswerkes: „Leben ist der Beruf, den ich ihn lehren will“⁵² bis zu dem Bekenntnis des Vikars: „Das Leben der Seele beginnt erst mit dem Tode des Leibes“, welches Bekenntnis der Erzieher gegen Ende des Romans wörtlich aufnimmt⁵³.

10. Aber mit der Zweisubstanzenlehre ist für Rousseau nur die Denkmöglichkeit des Unsterblichkeitsglaubens erwiesen; begründet hat er diesen mit der *Theodizee*. Die „Unordnung“, die durch die Willensfreiheit in die Welt gekommen ist, löst sich nur, wenn das jenseitige Leben den Ausgleich bringt und so die gestörte Weltordnung wiederherstellt.

„Hätte ich keinen anderen Beweis für die Immaterialität der Seele als den Triumph des Bösen und die Unterdrückung des Gerechten in dieser Welt, so würde dies allein mich daran hindern, sie zu bezweifeln. Eine so schreiende Dissonanz innerhalb der universalen Harmonie ließe mich nach einer Lösung suchen. Ich sagte mir: alles endet nicht für uns mit diesem Leben, alles kehrt mit dem Tode in die Ordnung zurück.“⁵⁴ Schon in dem (auf S. 484 zitierten) Gespräch mit Frau von *Épinay* hatte er in tiefer Erbitterung über die ungesühnten Untaten der Großen dieser Welt eine ausgleichende Gerechtigkeit gefordert: „Meine Seele ist nicht rachsüchtig, aber wenn ich sehe, daß es für diese Ungeheuer keine Gerechtigkeit in dieser Welt gibt, dann labe ich mich an dem Gedanken, daß es für sie eine Hölle gibt.“⁵⁵

⁵¹ *Ém.* I, p. 8; vgl. S. 286.

⁵² *ibid.*

⁵³ Prof. p. 207. La mort est la fin de la vie du méchant, et le commencement de celle du juste. *Ém.* V, p. 418.

⁵⁴ Prof. p. 205/207. Bernardin de Saint-Pierre berichtet folgenden Ausspruch: Il y a un si bel ordre physique et tant de désordre dans l'ordre moral, qu'il faut de toute nécessité qu'il y en ait un autre. (241) p. 101.

⁵⁵ (202) p. 401.

Aber ein solch primitives Argument mag ihm als spontane Gefühls-äußerung wohl enschlüpft sein, und es ist gewiß auch charakteristisch für den tiefen Ingrim, mit dem er auf die „Reichen“ sah: in sein gedankliches System ist es kaum eingetreten. Auch hatte es sein natürliches Gegengewicht in dem Mißbehagen, das er wie viele seiner Zeitgenossen bei dem Gedanken ewiger Höllenstrafen empfand. Schon Frau v. Warens hatte darüber ihre eigenen Gedanken, die nicht ohne Einfluß auf den jungen Jean-Jacques geblieben waren. Rousseaus Ansichten über das Los, das die Bösen in Gottes Gericht erleiden würden, schwankte. Jedenfalls lag bei der Idee einer ausgleichenden Gerechtigkeit für ihn der Akzent nicht auf der Verdammnis der Bösen, sondern auf der Seligkeit der Guten. „Was geht es mich an, was aus den Bösen wird? Ich habe wenig Interesse an ihrem Geschick.“⁵⁶ Unmerklich aber hat sich damit die christliche Idee des Gerichts radikal verschoben: aus der Idee einer Umkehrung des diesseitigen Zustandes, wie sie etwa in der Paradoxie der Seligpreisungen zum Ausdruck kommt, ist eine Bestätigung und Vollendung der Existenz geworden, die die Menschen schon in diesem Leben sich erwählt haben. Damit ist auch der übliche Lohngedanke ausgeschlossen: „Ich sage nicht, daß die Guten belohnt werden; denn welches andere Gut kann ein ausgezeichnetes Wesen erlangen als das, seiner Natur gemäß zu existieren?“⁵⁷ Darum kann der Vikar behaupten, er genieße schon in diesem Leben die Seligkeit des jenseitigen, ja, der Genuß des puren Daseins, so sinnlich die Form ist, in der gerade Rousseau ihn beschrieben hat, ist im Grunde nichts anderes als die vorempfundene Seligkeit. Denn auch zu diesem Daseinsgenuß gehört ja das gute Gewissen. Wie eigentlich nur der Gute das Dasein verdient und von Gott daher die Erhaltung dieses Daseins über den Tod hinaus erwarten darf, so verdient umgekehrt der Böse die Vernichtung. Diese schien ihm als ausgleichende Gerechtigkeit einleuchtender als die ewige Verdammnis. „Was die Ewigkeit der Pein anbetrifft, so scheint sie mir weder der Schwäche des Menschen noch der Gerechtigkeit Gottes angemessen; daher lehne ich sie ab. Allerdings gibt es so schwarze Seelen, daß ich mir nicht vorstellen kann, daß sie jemals diese ewige Seligkeit kosten können, deren süßestes Gefühl die Zufriedenheit mit sich selbst sein muß. Das läßt mich vermuten, daß die Seelen der Bösen bei ihrem Tode vernichtet werden.“⁵⁸ Beide Vorstellungen, die der Vernichtung der Bösen und die ihrer Gewissensqual, finden sich nebeneinander in der

⁵⁶ Prof. p. 215. Zu der Ansicht von Frau v. Warens über eine fegefeuerähnliche Hölle bemerkt Rousseau ein wenig ironisch, sie hätte ihren Grund darin, daß die gute Frau nicht recht wußte, was sie mit den Seelen der Bösen anfangen sollte; „und man muß in der Tat zugeben, daß in dieser wie in jener Welt die Bösen immer recht lästig sind“. Conf. VI; H. VIII, 163.

⁵⁷ Prof. p. 213.

⁵⁸ Brief an Vernes, vom 18. Febr. 1758; C. G. No. 474; III, 287.

Theologie Rousseaus; ihnen ist gemeinsam die Überzeugung, daß das göttliche Gericht nur bestätigt und vollendet, was der Mensch in seinem hiesigen Leben gewählt hat; die Unseligkeit des bösen Gewissens und die Nichtigkeit seines Daseins. Daraus folgt eine gewiß höchst einseitige, aber in sich folgerichtige philosophische Betrachtung des so unphilosophischen Themas vom göttlichen Gericht, wobei das eschatologische Moment so gut wie ausgeschieden und der Unterschied von Gegenwart und Zukunft, Diesseits und Jenseits fast aufgehoben ist. Folgerichtig zu Ende gedacht würde nämlich Rousseaus These besagen, daß die Störung der Ordnung nur eine scheinbare ist. In Wahrheit erleben die Menschen genau das, was sie verdienen: die einen die Seligkeit des guten Gewissens, die anderen die „Rache“ ihrer verzehrenden Leidenschaften. Nur als geringe Korrektur einer noch verbleibenden Ungerechtigkeit, nämlich des physischen Leidens auch des Guten, bedarf es der Unsterblichkeit. Ja, allein schon der Trost, den diese Hoffnung gibt, vermag den unschuldig Leidenden zu entschädigen. „Sollte ich mich in dieser Hoffnung täuschen, so ist sie doch selbst ein Gut, das mich leichter all meine Leiden ertragen läßt. So erwarte ich in Frieden die Erhellung dieser großen Wahrheiten, die mir verborgen sind, in der festen Überzeugung, daß der Mensch, mag auch die Tugend ihn nicht immer glücklich machen, in jedem Falle zumindest ohne sie nicht glücklich ist und daß die Leiden des Gerechten also nicht ohne eine gewisse Entschädigung, ja daß selbst die Tränen der Unschuld dem Herzen süßer sind als das Gedeihen des Bösen.“⁵⁹ Das ist kein billiger „Pragmatismus“, sondern das ist der exakte Ausdruck einer Ethik des guten Gewissens, die dieses nicht bloß psychologisch, sondern anthropologisch, ja metaphysisch versteht: als die innere Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst und seinem Schöpfer. Auch hier vertritt Rousseau jene alte, freilich gerade im protestantischen Bereich weithin verlorengegangene Überzeugung, daß das Sein gut und das Böse ein Nichtsein ist. Darum wird eine rationale Lehre vom „Gericht“ primär nicht von der Verdammnis, sondern von der Seligkeit als der natürlichen Zuordnung von Gutsein und Dasein handeln. Die bekannte Reduzierung des christlichen Gerichtsgedankens auf die Hoffnung des ewigen Lebens — wobei die Angst vor der Verdammnis so gut wie ausgelöscht ist — erscheint mir daher bei Rousseau nicht als bloße Vulgarisierung — so viel vulgär Aufklärerisches ihr beigemischt sein mag —, sondern als die Konsequenz jener Radikalisierung der rationalen Theologie überhaupt, von der wir zu Anfang gesprochen haben. Dabei blieb von der kirchlichen Lehre des Jüngsten Gerichtes nur der Gedanke einer Bestätigung und Vollendung der „Natur“ des Menschen: seines Glückseligkeitsstrebens, seines Daseinsgefühls, seiner bleibenden Identität und inneren Übereinstimmung mit sich selbst.

⁵⁹ p. 288.

Rousseau hat also die Idee vom göttlichen Gericht einzig und allein von dieser Idee des guten Gewissens aus entworfen. Darum war ihm das Schicksal der Bösen gleichgültig und begriff er es nur als Negation des Schicksals der Guten. Darum war ihm auch wenig gelegen an der Ewigkeit des jenseitigen Daseins⁶⁰. In dem allen hat er den traditionellen Gedanken des Gerichts radikal „verinnerlicht“: an die Stelle der Vorstellungen von einem dramatischen Gerichtsakt und einer ewigen Dauer mit ihren kosmologischen Folgerungen (die jede rationale Theologie in Verlegenheit bringen) tritt bei Rousseau die Metaphysierung des guten Gewissens: ihm mehr als subjektiv-psychologische, ihm eine metaphysische Bedeutung zu geben, in ihm den Ort aufzuzeigen, wo die gestörte Ordnung der Welt wiederhergestellt und somit Gott gerechtfertigt wird, das war die eigentliche Absicht seiner Theodizee. Gerade darin war er nun wirklich original und alles andere als ein beflissener Schüler von Leibniz und Pope. Die Menschenwelt, so könnte man Rousseaus Glaubensbekenntnis zusammenfassen, ist um des guten Gewissens willen geschaffen: in ihm hat sie ihr inneres Telos, in ihm liegt ihr göttlicher Sinn. In ihm also auch die Rechtfertigung der menschlichen Freiheit. Auf die Frage nach dem Wert dieser Freiheit (vgl. S.503) antwortet Rousseau ganz schlicht, daß diesen Wert nur der bezweifle, der ihrer nicht wert sei, der schuldige, der böse Mensch. „Was! um zu verhüten, daß der Mensch böse werde, hätte man ihn auf den Instinkt beschränken und zum Tiere machen sollen? Nein, Gott meiner Seele, ich werde dir niemals daraus einen Vorwurf machen, daß du mich zu deinem Ebenbilde geschaffen hast, damit ich wie du frei, gut und glücklich sei!“⁶¹ Sogar die Hemmung der Freiheit durch die schicksalhafte Sinnlichkeit des Menschen muß ihm dazu dienen, ihren Wert noch zu steigern, weil erst sie, indem sie das sittliche Handeln zu einer Tat der Selbstüberwindung, zur Tugend macht (vgl. S.214), dem guten Gewissen mit dem Gefühl des Verdienstes den höchsten Grad von Beglückung verleiht. „Warum ist meine Seele meinen Sinnen unterworfen und an diesen Leib gefesselt, der sie knechtet und hemmt? Ich weiß es nicht... aber ich vermag in aller Bescheidenheit Vermutungen zu äußern. Ich sage mir nämlich: Wäre der Geist des Menschen frei und rein geblieben, welches Verdienst hätte er dann, die (moralische) Ordnung zu lieben und zu befolgen, die... zu stören er dann ja nicht das geringste Interesse hätte? Er wäre glücklich, gewiß, aber seinem Glücke fehlte der höchste Grad: der Ruhm der Tugend und das gute Zeugnis seiner selbst.“⁶²

⁶⁰ Je crois que l'âme survit au corps assez pour le maintien de l'ordre; qui sait si c'est assez pour durer toujours? Prof. p.207.

⁶¹ Prof. p.193.

⁶² p.287.

22. Kapitel

DAS GEWISSEN

1. Wir kommen damit zu dem Höhepunkt des „Glaubensbekenntnisses“: der Lehre vom Gewissen. Es ist ein verhältnismäßig komplexes Phänomen, das Rousseau im Auge hat, und er bezeichnet es daher auch mit verschiedenen Ausdrücken: *conscience*, *sentiment* (auch *jugement*) *intérieur*, *voix de la nature* (auch *du cœur*), *instinct divin* u. a. Die beiden häufigst gebrauchten Termini sind *sentiment intérieur* und *conscience*; an sie werden wir uns in unserer Darstellung vor allem halten, zumal sie zwei verschiedene Seiten des umfassenden Begriffs bezeichnen.

Wir tun auch hier wieder gut, uns kurz die Entstehung des Begriffs in Rousseaus philosophischer Entwicklung zu vergegenwärtigen. Die erste Stelle, die hier zu nennen wäre, findet sich in der „Antwort an den König von Polen“. Das scheint mir nicht zufällig; denn in diesem Schreiben betont Rousseau mehr als sonst die religiöse Seite seiner Wissenschaftskritik und stellt dem eiteln Wissenschaftsbetrieb die *docta ignorantia* des wahrhaft Weisen und die Einfalt der urchristlichen Apostel entgegen. In diesem Zusammenhang nun kommt er auf das Gewissen zu sprechen, das uns, besser als alle Bücher, über Recht und Unrecht belehre. *Nous avons un guide intérieur, bien plus infaillible que tous les livres, et qui nous abandonne jamais dans le besoin. C'en serait assez pour nous conduire innocemment, si nous voulions l'écouter toujours.* H. I, 35.

Aber mit dieser Äußerung geht Rousseau offenbar nicht über das allgemein übliche Verständnis des Gewissens hinaus. Das tut er erst mit einer Bemerkung in der *Nouvelle Héloïse*: „Gott“, so schreibt Saint-Preux an Julie, „hat uns die Vernunft gegeben, um das Gute zu erkennen, das Gewissen, um es zu lieben, und die Freiheit, um es zu wählen“ N.H. VI, VII; M. IV, 246. (Die Formel kehrt übrigens wörtlich wieder Prof. p. 295.) Rousseau fügt zu diesem Satz die bezeichnende Anmerkung hinzu: *Saint-Preux fait de la conscience morale un sentiment, et non pas un jugement, ce qui est contre les définitions des philosophes. Je crois pourtant qu'en ceci leur prétendu confrère a raison.*

Wir werden freilich sehen, daß diese Kennzeichnung, zumindest in ihrer Negative, einseitig ist und der Rousseauschen Theorie vom „inneren Gefühl“ nicht gerecht wird; denn Rousseau spricht dort gerade von einem Urteil über das Rechte und Gute und nicht nur von der Liebe zu ihm. Aber daß hier überhaupt das Gewissen mit der Liebe zum Guten in Verbindung gebracht und von der Vernunft unterschieden wird, zeigt, daß Rousseau zu der Zeit bereits seine eigenen Gedanken über dieses Problem hegte.

In den nur wenig späteren *Lettres morales* tritt uns denn auch seine Theorie vom Gewissen bereits in völlig ausgereifter Form entgegen, weshalb Rousseau auch ganze Abschnitte daraus wörtlich in das „Glaubensbekenntnis“ übernehmen konnte. Wir erinnern

uns, daß diese Briefe das erste wichtige Dokument für Rousseaus Auseinandersetzung mit der sensualistischen Anthropologie bilden, den ersten Versuch, gegenüber deren Nivellierung eine neue, der „höheren“ Natur des Menschen gerecht werdende Lehre vom Menschen zu begründen (vgl. S. 185 ff.). Es liegt deshalb nahe, Rousseaus Begriff des Gewissens von vornherein im Hinblick auf diese philosophische Auseinandersetzung zu verstehen.

Eins aber ist überraschend: Wenn schon Rousseau gegenüber der Anthropologie „von unten her“ die höhere Natur des Menschen nachzuweisen suchte, warum berief er sich dabei nicht, der Tradition entsprechend, auf die menschliche Vernunft, statt ein so umstrittenes und schwer faßbares seelisches Organ wie das Gewissen ins Feld zu führen? Viele möchten geneigt sein, diese Eigenwilligkeit mit Rousseaus angeblichem Antirationalismus in Verbindung zu bringen. Aber abgesehen davon, daß es damit, wie wir gesehen haben, nicht weit her ist, stellt Rousseau das Gewissen gar nicht der Vernunft entgegen. Ausdrücklich betont er vielmehr, daß sich die Bildung des Gewissens nur mit und durch die Bildung der Vernunft vollzieht. Wenn er dennoch bemüht ist, die Selbständigkeit des Gewissens gegenüber der Vernunft zu erweisen¹ und diese damit ihrer moralischen Führerrolle beraubt, so muß dies andere Gründe haben.

Das innere Gefühl

2. Den ersten Grund für diese Entthronung der Vernunft sehe ich in Rousseaus Mißtrauen gegen die Wissenschaft. Im Zusammenhang mit seiner Kritik der Wissenschaften erwähnt er ja zum erstenmal das Gewissen als den „inneren Führer“ (in der „Antwort an den König von Polen“). Im gleichen Zusammenhang erscheint dieser Begriff in den „Moralischen Briefen“. In schroffem Gegensatz zu der üblichen Meinung seines aufgeklärten Jahrhunderts behauptet Rousseau hier, gerade die Vernunft-erkenntnis könne die Menschheit nicht mit Stolz und Zutrauen zu sich selbst erfüllen, sondern müsse sie niederdrücken und beschämen, weil in ihr der Mensch überall auf unübersteigbare Grenzen und unlösbare Schwierigkeiten stoße. Wenn dagegen etwas uns Menschen zu erheben imstande sei, so sei es allein unser moralisches Bewußtsein. Nachdem er die Begrenztheit und Schwäche des menschlichen Erkenntnisstrebens drastisch geschildert hat, fährt er fort: „Dies mag genügen, den Menschen zu demütigen, der mit Fähigkeiten stolz tut, die er gar nicht besitzt. Aber es bleiben ihm noch genug andere, die in ihm einen würdigeren und berechtigteren Stolz zu nähren vermögen: Wenn ihn die Vernunft niederschlägt und demütigt, so erhebt und ehrt ihn das innere Gefühl. Der unwillkürliche Respekt, den der Böse in

¹ Ne pensez donc pas, o Sophie, qu'il fût impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe de la conscience, *indépendant de la raison même*. Lettres morales, 5. Brief; C. G. III, p. 367. Fast wörtlich übernommen Prof. p. 271.

seinem Herzen dem Guten zollt, das ist der wahre Adelsbrief, den die Natur in das Herz des Menschen geschrieben hat.“²

Zu diesem aus dem Bereich der Gesellschaftskritik stammenden Einwand trat nun ein anderer aus dem Bereich der Erkenntniskritik und Psychologie. Der Sensualismus hatte die menschliche Vernunftkenntnis aus der sinnlichen Wahrnehmung abzuleiten versucht und sie damit vorwiegend unter den Gesichtspunkt der Lebensnützlichkeit gestellt. Gerade diesen Gedanken hatte Rousseau aufgegriffen, weil er zu seiner Kritik der Wissenschaften als einer eiteln Luxusbeschäftigung paßte. Auch in den *Lettres morales*, in denen doch mit Emphase von der höheren Bestimmung des Menschen die Rede ist, unterstreicht er diesen biologischen Ursprung und Zweck unserer Vernunftkenntnis und zeigt, in welchem heillosen Widerspruch das menschliche Erkenntnisstreben geraten müsse, wenn der Mensch die Vernunft, die ihm von der Natur als ein Organ der praktischen Weltorientierung und vitalen Selbsterhaltung gegeben sei, zu einer abstrakten, rein theoretischen Erkenntnis benutze. Auf diese abstrakte theoretische Erkenntnis aber hatte ja die ältere Anthropologie gerade die Würde der Vernunft und des Menschen als eines vernünftigen Wesens begründet! Gottähnlich ist nach ihrer Meinung der Mensch nur, soweit seine Vernunftkenntnis sich über alle Sinnlichkeit und Nützlichkeit erhebt — genau das also, was Rousseau als törichte Vermessenheit verwirft.

Damit ist der zweite Grund gegeben, warum Rousseau nicht, wie in der idealistischen Anthropologie, die Vernunft als höchsten und führenden „Seelenteil“ anerkennt. Es fällt auf, daß Rousseau den Abschnitt über das Gewissen, der in den berühmten pathetischen Worten: „Gewissen, Gewissen, göttlicher Instinkt, unsterbliche und himmlische Stimme . . .“ gipfelt, mit einer sehr nüchternen, der sensualistischen Anthropologie entstammenden Erklärung einleitet: « Exister, pour nous, c'est sentir; et notre sensibilité est incontestablement antérieur à notre raison même. »³ Worin besteht die Verbindung dieses Satzes zu der Behauptung von der Ursprünglichkeit des Gewissens? Die Antwort geben die folgenden, nicht ganz leicht verständlichen Sätze: „Wer auch immer der Urheber unserer Existenz sein mag, er hat für unsere Erhaltung gesorgt, indem er uns Gefühle gab, die unserer Natur entsprechen, und man kann nicht leugnen, daß zumindest diese angeboren sind. Diese Gefühle sind, in bezug auf das Individuum, die Selbstliebe, die Furcht vor Schmerz und Tod und das Verlangen nach Wohlbefinden. Aber wenn, woran man nicht zweifeln kann, der Mensch ein von Natur gesell-

² 4. Brief, p. 360.

³ *Lettres morales*, 5. Brief, p. 367; Prof. p. 265. Zur Äquivokation des Wortes sentir S. 179.

schaftliches Tier ist⁴, oder zumindest geschaffen um es zu werden, so kann er nur durch andere angeborene Gefühle existieren, die sich auf seine Art beziehen. (Denn was das physische Bedürfnis allein angeht, so muß es die Menschen weit eher voneinander entfernen als sie einander nähern.) Und aus dem moralischen System, das durch diesen doppelten Bezug auf mich selbst und auf meinesgleichen gebildet ist, erwächst der natürliche Impuls des Gewissens.“⁵

Dieser Text läßt recht deutlich die Schwierigkeiten erkennen, denen sich Rousseau gegenüber sah, als er die Eigenständigkeit des Gewissens im Sinne seines Angeborensens zu beweisen suchte. Er geriet nämlich mit dieser Behauptung in Widerspruch zu zwei Thesen, denen er selbst anhing: 1. der Leugnung der *ideae innatae*, 2. der Beschränkung der fundamentalen seelischen Funktionen auf solche, die zur Selbsterhaltung des Menschen unumgänglich sind — beides charakteristische Thesen der „Anthropologie von unten her“. Unumgänglich aber ist das Gewissen gerade nicht für den einzelgängerischen Wilden, und so versucht Rousseau hier eine Ableitung aus der sozialen Natur des Menschen. Aber ist Gesellschaft überhaupt in seinem Sinne Natur und nicht eher Denaturierung? Auf jeden Fall bildet sie doch in der Menschheitsentwicklung ein nicht-ursprüngliches, späteres Stadium. Man erkennt die Schwierigkeit, in die er bei seinem Gedankengang geriet, an der Art, wie er sich hier selbst verbessert: „Der Mensch von Natur ein gesellschaftliches Wesen, oder vielmehr bestimmt es zu werden!“ Man muß also, um diesen Satz in Rousseaus Sinne zu verstehen, seine Lehre von der *perfectibilité* hinzunehmen (vgl. S. 130ff.). Es bleibt dennoch erstaunlich, daß Rousseau hier das Gewissen auf die Soziabilität des Menschen gründet, er, der diesen Begriff so scharf abgelehnt und die Moralität des Menschen streng individualistisch verstanden hat (vgl. S. 219ff.). Und doch, so möchte ich meinen, steht dieser Passus nicht eigentlich im Widerspruch zu seinen übrigen Äußerungen. Denn auch Rousseau bezweifelt ja nicht, daß sich die Sittlichkeit des Individuums nur im Zusammenleben mit seinen Mitmenschen entwickeln kann und auf deren Recht und Wohl bezieht. In ihrem Gegenstand ist also Sittlichkeit und Gesellschaftlichkeit nicht verschieden; verschieden sind sie nur in ihrem Motiv. Denn nicht der Nächste und meine Beziehung zu ihm gilt Rousseau als Motiv des sittlichen Aktes, sondern mein eigenes moralisches Interesse, d. h. die Befriedigung meines Gewissens. Das

⁴ Im endgültigen Text des „Glaubensbekenntnisses“ hat Rousseau den Ausdruck *animal* gestrichen, wahrscheinlich, wie Masson vermutet, um jeden Anklang an die materialistische Ausdrucksweise eines Helvétius zu vermeiden. Aber *animal sociable* ist ja in Wahrheit nur der traditionell gewordene aristotelische Terminus, und entspricht zudem dem des *animal rationale*.

⁵ Lettres morales, 5. Brief, p. 367. Prof. p. 267/269. Die in Klammern gesetzten Sätze finden sich nur im „Glaubensbekenntnis“.

soll wohl der etwas unklare Satz besagen, mit dem Rousseau diese Erörterung beschließt: «Et c'est du système moral formé par *le double rapport à soi-même et à ses semblables* que naît l'impulsion naturelle de la conscience.» Im „Glaubensbekenntnis“ fügt er noch einen Satz hinzu, der das Verhältnis des Gewissens zur Vernunft schärfer beleuchten und jeden Verdacht abweisen soll, er wolle die von Locke überwundene These der *idea innatae* wieder aufnehmen: Die Kenntnis des Guten erwirbt sich der Mensch durch seine Vernunft, aber die Liebe zum Guten, welche in und mit dieser Kenntnis sich entwickelt, ist ein angeborener „Trieb“. Damit wird genau die Unterscheidung der *Nouvelle Héloïse* aufgenommen: das Gute kennen, ist Sache der Vernunft, es lieben, Sache des Gewissens.

3. Aber auch abgesehen von dieser Frage nach dem Ursprung glaubt Rousseau im Phänomen des Gewissens selbst Gründe genug zu sehen, um es als ein eigenes, von der Vernunft unabhängiges Organ zu postulieren. Es handelt sich dabei um eine nicht ganz leicht zu erhellende erkenntnistheoretische Überlegung. Die Erkenntnis des Menschen, so könnten wir Rousseaus These kurz zusammenfassen, bedarf neben der Vernunft als ihrem eigentlichen Organ noch einer kritischen Instanz, die die Vernunft zu korrigieren imstande ist: eben das nennt er das „innere Gefühl“. Wir könnten, obwohl sich die Begriffe gewiß nicht decken, an den uns geläufigen Begriff vom „intellektuellen Gewissen“ erinnern. Auf die enge Verbindung, die eben in diesem Begriff zwischen Sittlichkeit und weltanschaulicher Überzeugung gesetzt ist, werden wir im folgenden noch eingehen.

Zunächst möchte es freilich den Anschein haben, als meine Rousseau mit dem „inneren Gefühl“ nicht viel mehr als den *bon sens*. „Ich bin kein großer Philosoph und lege keinen Wert darauf es zu sein. Aber ich besitze zuweilen gesunden Menschenverstand, und ich liebe immer die Wahrheit“, mit diesen Worten führt sich der Vikar im „Glaubensbekenntnis“ ein⁶, und Rousseau wiederholt diese Selbstcharakteristik an zahllosen Stellen. Nun war freilich ein solches, mehr oder weniger ironisch gemeintes Eingeständnis der eigenen Durchschnittlichkeit seit Descartes und seiner Distanzierung von der Schulphilosophie Mode, aber Rousseau hat diese Distanzierung zweifellos sehr viel ernster gemeint als die meisten seiner Zeitgenossen. Für ihn waren es nicht nur die pedantischen Schulphilosophen, sondern die Philosophen schlechthin, welche durch überspitzte Problematik, verstiegene Behauptungen und spitzfindige Beweise „alle Axiome der schlichten Vernunft erschüttern“. Der überintellektuelle Philosoph erschien ihm daher von der wahren Erkenntnis so weit entfernt wie der vernunftlose Wilde: beiden fehlt der vernünftige Glaube. In der Mitte zwischen dem areligiösen Wilden

⁶ Prof. p. 39.

und dem atheistischen Philosophen steht der Mensch des bon sens als der „wahrhafte Mensch“: „Dieser Mensch, der weder stumpfsinnig noch genial ist, ist der eigentliche Mensch, die Mitte zwischen den beiden Extremen, und aus ihm bestehen neunzehn Zwanzigstel des Menschengeschlechtes. Dieser Klasse ist es natürlich, den Psalm zu singen *Coeli enarrant* — und sie singt ihn auch.“⁷ Die schlichte Gläubigkeit des einfachen Volkes und dessen gesunder Menschenverstand gehören für Rousseau innerlich zusammen; beides steht in schroffem Gegensatz zu den eitlen Spekulationen und der zersetzenden Skepsis der „Philosophen“. Sieht man auf die philosophischen Thesen, gegen die Rousseau unter Berufung auf das „innere Gefühl“ eine bündige Entscheidung fällt, so sind es denn auch durchweg solche, die dem einfachen Menschen absurd erscheinen müssen oder die direkt oder indirekt seinen schlichten Glauben bedrohen: die Leugnung der Bewegung und der Realität der Außenwelt, die Leugnung der Willensfreiheit, der vernünftigen Ordnung des Kosmos usw.

Mit Genugtuung erwähnt Rousseau die Anekdote, wie Diogenes Zenons Leugnung der Bewegung einfach damit beantwortet habe, daß er — ging! Brief an Franquières, C. G. XIX, 54.

Das Problem der Realität der Außenwelt war durch das idealistische System Berkeleys in das allgemeine philosophische Bewußtsein gerückt worden. Daß eine solche These nicht zu widerlegen sei, hatte schon Diderot für eine Schande der Philosophie erklärt, und er hatte Condillac zu einer Widerlegung aufgefordert, die dieser denn auch versuchte (vgl. S. 177). Rousseau behauptet, man könne Berkeley überhaupt nur mit Berufung auf das innere Gefühl widerlegen. «... tandis que toute la philosophie moderne rejette les esprits, tout d'un coup l'évêque Berkeley s'élève et soutient qu'il n'y a point de corps. Comment est-on venu à bout de répondre à ce terrible logicien? ôtez le sentiment intérieur, et je défie tous les philosophes modernes ensemble de prouver à Berkeley qu'il y a des corps. *ibid.* Auch der scharfsinnigen Beweisführung seines Freundes Condillac hat er also nicht getraut!

Zum Verhältnis von Willensakt und Körperbewegung: Comment une volonté produit-elle une action physique et corporelle? je n'en sais rien, mais j'éprouve en moi qu'elle la produit. Prof. p. 111. Je veux mouvoir mon bras et je le meus, sans que ce mouvement ait d'autre cause immédiate que ma volonté. C'est en vain qu'on voudrait raisonner pour détruire en moi ce *sentiment*, il est plus fort que toute évidence; autant vaudrait me prouver que je n'existe pas. *ibid.* p. 101.

Zur Leugnung der Willensfreiheit vgl. auch die Zitate S. 511 ff.

Zur These, der Kosmos sei das Produkt eines Zufalls, nämlich der zufälligen Konfiguration der Atome, hatte sich Rousseau schon in seinem großen Brief an Voltaire geäußert und dabei auf Diderot berufen, der in seinen *Pensées philosophiques* XXI das Argument eines Professors gegen diese atheistische These erwähnt: „Genau so gut könnte man behaupten, die Ilias des Homer und die Henriade des Voltaire sei das Resultat zufälliger Würfe von Lettern“ (195) I, 135. Aber Diderot hielt dieses Argument für nicht stichhaltig, weil unter der Voraussetzung einer unendlichen Zahl von „Würfen“ jede mögliche Kombination zumindest einmal in Erscheinung treten müsse. Bezeichnenderweise hatte jedoch Rousseau nur das Argument und nicht das Gegenargument im Gedächtnis behalten und führte es daher gegen Voltaire als Diderots eigene Ansicht an (C. G. II, 319). Im „Glaubensbekenntnis“ und im Brief an Franquières aber, in denen er darauf zurückkommt, setzt er sich mit Diderots Gegeneinwand auseinander, freilich nur,

⁷ An Franquières (15.1.1769). C. G. XIX, p. 52.

um ihn (doch wohl mit Recht) für einen bloßen Sophismus zu erklären. Demjenigen, der die Entstehung der Aneis aus einer zufälligen Kombination von Buchstaben erklären wolle, müsse man antworten: „Mein Herr, das ist zwar nicht unmöglich, aber Sie lügen.“

Man sieht an diesen Beispielen, daß es sich für Rousseau bei der Berufung auf das „innere Gefühl“ doch noch um mehr als um die Berufung auf die Durchschnittsmeinung handelt. Er ist vielmehr der Meinung, daß der gesunde Menschenverstand des Volkes den bleibenden Ertrag der menschlichen Vernunftkenntnis bewahre. An diesen bleibenden Ertrag müsse man sich halten, wolle man nicht jede Grundlage für die Bildung einer vernünftigen Weltanschauung verlieren und schließlich an der menschlichen Vernunft selbst irrewerden. „Wer wüßte nicht, daß ohne das innere Gefühl bald gar keine Spuren der Wahrheit auf Erden übrig blieben, daß wir alle vielmehr zum Spielball der einander ablösenden absurdesten Behauptungen würden . . . und schließlich so weit kämen, überhaupt nicht mehr zu wissen, was wir glauben und denken sollen.“⁸ Allein die Tatsache, daß jedes philosophische System, so unwiderlegbar es zunächst erscheine, nach kurzer Zeit widerlegt und durch ein anderes abgelöst werde⁹, müsse uns veranlassen, nach einem Grunde zu suchen, der fester stehe als diese sich widersprechenden Lehrmeinungen.

4. Dieser Grund aber kann nur eine evidente Wahrheit sein, und auf eine Theorie der Evidenz läuft denn auch Rousseaus Lehre vom „inneren Gefühl“ hinaus. Nachdem der Vikar alle Bücher der Philosophen durchblättert und alle ihre sich widersprechenden Meinungen im Geiste durchlaufen hat, gibt er sich eine Regel, um die verschiedenen Probleme zu ordnen und ihre Lösungen prüfen zu können. Diese Regel umfaßt zwei Grundgebote: 1. alle Probleme ausscheiden, die nicht unmittelbar von ethischer und religiöser Dringlichkeit sind und 2. — darauf kommt es uns hier an — sich nur an die evidenten und die aus ihnen unmittelbar abgeleiteten Sätze halten. „Als Inbegriff der Philosophie trage ich in mir die Liebe zur Wahrheit, als Inbegriff der Methode eine leichte und einfache Regel, die mich von der eitlen Spitzfindigkeit der Beweise befreit. Auf Grund dieser Regel nehme ich die Prüfung der Fragen wieder auf, die mich wirklich angehen, entschlossen, alle diejenigen Erkenntnisse als evident anzunehmen, denen ich in aller Ernsthaftigkeit meines Herzens meine Zustimmung nicht zu versagen vermag, als wahr alle die, die mir eine notwendige Beziehung mit den ersteren zu besitzen scheinen, und alle übrigen in der Schwebe zu lassen, ohne sie zu verwerfen oder anzunehmen und ohne

⁸ An Franquières, p. 54.

⁹ In den *Lettres morales* exemplifiziert Rousseau die Vergänglichkeit aller philosophischen Systeme bezeichnenderweise an dem Schicksal des cartesianischen, das durch Lockes Kritik widerlegt sei. 3. Brief, p. 357.

mich zu quälen, um sie weiter zu erhellen, wenn sie zu nichts führen, was für mein Handeln von Bedeutung wäre.“¹⁰

Das Prinzip der Evidenz als Grundlage aller Erkenntnis und Kriterium der Wahrheit ist sehr alt — es hat seinen Ursprung bekanntlich bei Aristoteles und ist von dort in die scholastische Tradition übergegangen; aber erst Descartes hat es in der neueren Philosophie wieder zu voller Geltung gebracht. Es scheint mir nicht zweifelhaft, daß Rousseau vor allem an ihn denkt, wenn er für seine Methode eine Regel sucht — schon dieser Ausdruck weist darauf hin. Vgl. bei Descartes im *Discours de la Méthode* die „erste Regel“: *de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle . . . Disc. de la Méth. II; (194) VI, 18.* Noch auffällender ist die Übereinstimmung mit den *Regulae ad directionem ingenii*. Denn hier findet sich genau jene Zweiteilung, die Rousseau im Auge hat: von fundamentalen Erkenntnissen, die unmittelbar einleuchten, und sekundären, die aus ihnen abzuleiten sind. Freilich nennt sie Descartes nicht „evidente“ und „wahre“, sondern „intuitive“ und „deduzierte“ — zweifellos eine sehr viel treffendere Bezeichnung. „*Per intuitum intelligo . . . mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior . . . Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum . . . Hinc jam dubium esse potest, quare, praeter intuitum, hic alium adjunximus cognoscendi modum, qui fit per deductionem: per quam intelligimus, illud omne quod et quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur. Sed hoc ita faciendum fuit, quia plurimae res certo sciuntur, quamvis non ipsae sunt evidentes, modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cognitionis motum singula perspicue intuentis . . . Regula III; (194) X, 368 f.* Die intuitive Erkenntnis besteht in einer „praesens evidētia“, die deduktive dagegen in einer Kette von Schlüssen und enthält insofern nur eine Gewißheit des „Gedächtnisses“.

Ganz ähnlich Pascal, und zwar gerade auch in der Terminologie Rousseau merkwürdig verwandt: *Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement qui n'y a point part, essaie de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point; quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car la connaissance des premiers principes comme il y a espace, temps, mouvement, nombres, (est) aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct (!) qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours . . . Les principes se sentent, les propositions se concluent . . .*

Cette impuissance ne doit donc servir qu'à *humilier la raison*, qui voudrait juger de tout, *mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire.* Plût à Dieu que nous n'en eussions aux contraire jamais besoin, et que nous connussions toutes choses *par instinct et par sentiment!* Mais la nature nous a refusé ce bien; elle ne nous a au contraire donné que très peu de connaissances de cette sorte; toutes les autres ne peuvent être acquises que par raisonnement. *Pensées*, éd. Brunshvicg, 282.

Die cartesianische Unterscheidung intuitiver und deduzierter Erkenntnis findet sich wieder in Lockes „*Essay concerning human understanding*“, und war also auch von daher Rousseau wohl vertraut. Im 2. Kap. des 4. Buches über die „Grade unserer Erkenntnis“ handelt Locke zunächst vom „intuitiven Erkennen“ (intuitive knowledge). „Hierbei braucht sich der Geist nicht der Mühe eines Beweises oder einer Prüfung zu

¹⁰ Prof. p. 69.

unterziehen, sondern er nimmt die Wahrheit auf wie das Auge den Lichtstrahl, einfach indem er sich ihr zuwendet. So nimmt der Geist wahr, daß weiß nicht schwarz, daß ein Kreis kein Dreieck, daß drei mehr als zwei und gleich eins plus zwei ist.“ Diese Erkenntnis ist direkt, ohne daß irgendwelche weitere Vorstellungen dazwischenträten, und sie ist „die klarste und gewisste, deren wir schwachen Menschen fähig sind“. Sie ist „unwiderstehlich . . . läßt keinen Raum für Zögern, Zweifel oder Nachprüfung“. „Auf dieser Intuition beruht alle Gewißheit und Evidenz unseres gesamten Wissens.“ (226) II, 320; vgl. (226 a) II, p. 171. Von dieser intuitiven Erkenntnis unterscheidet Locke die *demonstrative*, d.h. eine Erkenntnis aus Beweisen, welche im Unterschied zur unmittelbaren Gegebenheit der Intuition Gedankenarbeit verlangt und Zweifel und Irrtum nicht ausschließt (p. 321 ff.). „Solche durch Beweise ermittelte Erkenntnis ist zwar gewiß, doch ist ihre Evidenz nicht so klar und hell, und die Zustimmung nicht so selbstverständlich wie bei der intuitiven Erkenntnis“ (p. 322). Sie bedarf zudem für jeden Schritt ihrer Beweisführung den Rückgang auf eine evidente Erkenntnis (p. 323 f.).

Wir finden dieselbe Unterscheidung wieder bei d'Alembert unter den Stichworten „*évidence*“ und „*certitude*“: *L'évidence* appartient proprement aux idées dont l'esprit aperçoit la liaison tout d'un coup; *la certitude* à celles dont la liaison ne peut être connue que par le secours d'un certain nombre d'idées intermédiaires. Disc. préliminaire de l'Encyclopédie, (170) I, 42f.

Dennoch besteht zwischen dem Evidenzbegriff bei Descartes und bei Rousseau ein tiefgehender Unterschied. Dieser liegt freilich nicht darin, wie Masson behauptet, daß die cartesianische Evidenz rein intellektuell sei und das „Wahre“ suche, während sich Rousseau mit einer „Evidenz des Herzens“ begnüge (Prof. p. 69, Anm.). Der Vikar bzw. Rousseau hätte sich seine Arbeit wahrhaftig leichter machen können, wenn er sich so einfach auf die Zustimmung seines Herzens berufen wollte. Auch ihm ging es vielmehr, genau wie Descartes, um einen allgemein gültigen Erweis des Wahren. Aber er befand sich gegenüber Descartes in einer ganz neuen und schwierigeren Lage, wollte er auf dem Wege der Evidenz theologische Thesen beweisen. Wenn Descartes als Kriterium der evidenten Wahrheit angegeben hatte, daß sie *clare et distincte* gegeben sein müsse, so hatte er zwar dabei die mathematische Erkenntnis als Paradigma vor Augen, war aber weit entfernt davon, sie als einzige dieser Art anzuerkennen. Vielmehr galten ihm gerade die Urteile über Gottes Existenz und Attribute als solche Wahrheiten, und das vermöge seiner These von den *ideae innatae*. Eben diese These aber fiel für Rousseau nach Lockes Widerlegung aus. So galt denn Locke auch die Kenntnis Gottes nicht als angeboren und nicht als evidente, sondern „demonstrative“ Wahrheit. „We have an *intuitive knowledge of our own existence; and a demonstrative knowledge of the existence of God*“ (4. Buch, 3. Kap., § 21; [226] II, 372) — genau diese Unterscheidung bestimmt den Gedankengang des „Glaubensbekenntnisses“.

An die Stelle eines Beweises aus der Ursprünglichkeit und Klarheit der Gottesidee tritt damit die Deduktion, und zwar die Deduktion aus i. e. S. evidenten Sätzen nichttheologischer Art. Sie und nur sie allein können durch das „innere Gefühl“ begründet werden. So häufig und gern Rousseau sich in seiner Argumentation auf das „innere Gefühl“ beruft, niemals ist es ihm in den Sinn gekommen, aus ihm direkt die Existenz Gottes abzuleiten. Es hätte dies ja auch einen Bruch mit derjenigen Grundüberzeugung bedeutet, die er mit der sensualistischen Anthropologie teilte und auf die er im „Glaubensbekenntnis“ ausdrücklich zurückgreift, daß nämlich als erste und fundamentale Evidenz das Bewußtsein unserer Existenz zu gelten hat, und zwar als einer sinnlichen Existenz (vgl. S. 177f.). Auf diese Evidenz kann allein ein Gottesbeweis aufbauen, der vor dem kritischen Geist Bestand

hat. Die natürliche Theologie, die Rousseau vertritt, ist aus seiner Anthropologie abgeleitet, und insofern, um es zugespitzt zu sagen: eine „Theologie von unten her“. Sie besteht, logisch betrachtet, nicht in der Explikation evidenter Einsichten, sondern in Deduktionen, ja nicht einmal in unmittelbaren Deduktionen aus der anthropologischen Urevidenz des Cogito (= sentio), sondern aus deren Folgerungen; in der Terminologie Rousseaus also aus Deduktionen aus „wahren“ und nicht aus „evidenten“ Erkenntnissen, wie es die Überzeugung von der Realität der Außenwelt und die von ihren beiden Prinzipien, Materie und Bewegung, ist oder die Überzeugung von der doppelten Natur des Menschen. Daher der eigentümlich indirekte, abgeleitete Charakter von Rousseaus natürlicher Theologie — der so gar nicht zu seiner angeblichen Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens paßt! Was Descartes mit seinem anthropologischen Gottesbeweis mit einem Satze erreicht, das muß Rousseau mühsam Schritt für Schritt, Folgerung für Folgerung gewinnen, ohne doch je über eine große Wahrscheinlichkeit hinauszukommen. Auch in dieser Hinsicht ist die alte Form des Gottesbeweises erheblich erweicht und entkräftet.

Dasselbe gilt mutatis mutandis für den moralischen Gottesbeweis. Auch er ist nicht eine evidente Erkenntnis, sondern baut auf einer durchaus untheologischen Evidenz des Selbstbewußtseins auf: dem Gewissen. Aus ihm und seinem Gerechtigkeitsgefühl folgert Rousseau die Unsterblichkeit der Seele und die ausgleichende Gerechtigkeit nach dem Tode. Hat man sich dieses methodische Prinzip einmal klargemacht, dann wird einem die so unbeholfen wirkende Beweisführung im „Glaubensbekenntnis“ durchsichtig. Mag es ihr im einzelnen an Straffheit und Stetigkeit der Gedankenführung fehlen, in ihrem grundsätzlichen Aufbau ist sie von bewundernswerter Konsequenz.

5. Damit hängt nun ein weiterer Unterschied zusammen, der das Evidenzproblem bei Rousseau in ein neues Licht rückt. Es handelt sich nämlich für Rousseau nicht nur darum, die fundamentalen Wahrheiten erst selbst einmal ans Licht zu heben, sondern sich vor allem mit vorhandenen Meinungen auseinanderzusetzen. Zwar ahmt Rousseau im „Glaubensbekenntnis“ das Vorgehen des Descartes nach: auf den radikalen Zweifel, der alle Vorurteile ausräumen soll, folgt die Besinnung auf die primären, unbezweifelbaren Wahrheiten: die Existenz des Ich, die Realität und Ordnung der Außenwelt, das Bewußtsein der Freiheit und moralischen Verantwortung. Aber quer durch diesen systematisch-deduktiven Gedankengang zieht sich ein polemischer: die Kritik an den materialistischen Thesen und die Verteidigung der theistischen. Und erst hier, in der Diskussion von These und Gegenthese, wird die Frage nach der „Regel“ als dem Kriterium unserer Vernunftkennt-

nis wirklich akut¹¹. Denn wie sich in dem Für und Wider der Meinungen zu rechtfinden ohne eine feste Regel? Bei dieser Prüfung aber von Meinung und Gegenmeinung stellt sich heraus, daß es eine reine Evidenz für die weltanschaulichen Thesen letzten Endes gar nicht gibt. Will man über sie ein Urteil fällen, so muß man vielmehr die Gründe, die für eine jede sprechen, und die Einwände, die gegen sie erhoben werden, sowie die Fragen, die sie offenläßt, gegeneinander abwägen. Dabei wird man die Erfahrung machen, daß man gegen jedes System Einwände erheben kann. Den Ausschlag gibt daher schließlich doch der positive Eindruck eines Systems¹², wozu Rousseau neben dessen moralischer Tragfähigkeit auch seine innere Geschlossenheit rechnet¹³; in der Hinsicht, so meint er, könne kein System auch nur von ferne an das theistische heranreichen, wie es von Clarke überzeugend dargestellt sei¹⁴. Darum kann Rousseau, so fest er von der Richtigkeit des theistischen Systems überzeugt ist, doch behaupten, er beanspruche für seine Meinung nicht Unfehlbarkeit und lehne jeden Dogmatismus ab¹⁵. „Der dogmatische Ton in diesen Materien paßt nur zu Charlatanen.“¹⁶

Rousseau fährt an dieser Stelle fort: „Aber es ist wichtig, daß man sich für sich selbst eine eigene Meinung bildet und daß man sie mit der ganzen Reife des Urteils wählt, deren man fähig ist.“ Gefordert wird also eine persönliche Glaubensentscheidung, aber eine Entscheidung, welche nicht außerhalb rationaler Prüfung, geschweige denn gegen die Vernunft zu fällen ist, sondern gerade die ernsthafteste rationale Prüfung voraussetzt.

¹¹ Sehr gut sagt Beaulavon in seinem Aufsatz „La philosophie de J.-J. Rousseau et l'esprit cartésien“: „Das (innere) Gefühl zeigt sich nicht als eine Idee, die einer anderen entgegengesetzt ist, sondern ... es tut sich kund durch unsere Reaktion gegenüber Ideen, die unsere Vernunft, unter seinem Impuls, faßt und uns vorschlägt; es widersteht oder bekräftigt, es gibt oder verweigert seine Zustimmung“ (18) p.339. Ich möchte nur einwenden, daß das „innere Gefühl“ genau so reagiert auf Ideen, an denen es nicht beteiligt ist — wie sollte es sonst auch seine Zustimmung verweigern? — und möchte fragen, ob denn dies, wie Beaulavon zu meinen scheint, cartesianisch ist?

¹² J'adoptai dans chaque question le sentiment qui me parut *le mieux établi directement*, le plus croyable en lui-même, sans m'arrêter aux *objections* que je ne pouvais résoudre, mais *qui se rétorquaient par d'autres objections non moins fortes dans le système opposé*. Rêv. III; R. p. 41.

¹³ Dans des matières si supérieures à l'entendement humain, une objection que je ne puis résoudre renversera-t-elle *tout un corps de doctrine si solide, si bien liée* et formée avec tant de méditation et de soin ...? *ibid.* p.42.

¹⁴ Vgl. Prof. p.63/67. An dieser Stelle schränkt denn auch Rousseau seine vorher aufgestellte Regel über die „evidenten“ Wahrheiten ein und behauptet nur, dieses System enthalte „weniger, was für den menschlichen Geist unverständlich sei, als man Absurdes in den anderen Systemen findet“ (p.67).

¹⁵ So der Vikar gleich zu Anfang des „Glaubensbekenntnisses“, Prof. p.39. Gerade die skeptischen und atheistischen „Philosophen“ schlagen einen dogmatischen Ton an: Prof. p.53; Rêv. p.38.

¹⁶ Rêv. p.41.

Bei der religiösen Entscheidung, von der hier die Rede ist, fallen für Rousseau daher zwei Extreme aus, bei denen diese Entscheidung allein von irrationalen Motiven bestimmt ist: die Entscheidung aus Tradition (sofern hier von „Entscheidung“ überhaupt die Rede sein kann) und die Entscheidung aus der religiösen Erfahrung, etwa einem Bekehrungserlebnis. Rousseau, der doppelte Konvertit, hat nicht das geringste Verständnis für eine rein traditionelle Konfessionsbindung; über den Vorentscheid des persönlichen Glaubensbekenntnisses durch Heimat und Geburt mokiert er sich vielmehr nicht weniger als es schon Montaigne getan hatte und alle Deisten taten¹⁷. In diesem Sinne gehört Rousseau mit seinem „Glaubensbekenntnis“ unzweifelhaft zum Zeitalter des religiösen Individualismus, das die Epoche der großen politischen Konfessionskämpfe ablöste. Aber andererseits liegt es Rousseau völlig fern, sich in der religiösen Diskussion auf seine religiöse „Erfahrung“, auf irgendwelche besonderen Erlebnisse oder gar „Führungen“ zu berufen, wie dies den religiösen Individualisten jener Zeit, den Mystikern, Pietisten usw. nahelag. Für ihn zählen — wie für die ältere Theologie — nur solche Gründe, die allgemein menschlich sind und daher von jedem denkenden und fühlenden Menschen nachgeprüft werden können.

Rousseaus Lehre vom „inneren Gefühl“ entspricht daher genau der Glaubenssituation seiner Zeit und der Art von Glaubensentscheidung, die sie verlangte. Er lebte in einer glaubensmäßig gespaltenen Zeit, in der der einzelne nicht mehr geborgen war in einer, sei es auch örtlich begrenzten, konfessionellen Tradition, sondern sich vor die Notwendigkeit gestellt sah, selbst zu wählen. Aber andererseits war diese Gesellschaft noch von der Vernünftigkeit und rationalen Beweisbarkeit ihrer jeweiligen Entscheidung so überzeugt, daß man untereinander eine lebhafte Diskussion führte. An dieser Diskussion beteiligten sich gerade auch die christlichen Theologen, und zwar auch dann, wenn sie für die Wahrheit der christlichen Religion das Argument einer göttlichen Stiftung und Offenbarung in Anspruch nahmen. Denn dieses Argument war in der Theologie des 18. Jahrhunderts selbst ein Stück eines Beweises, mit dem man die Zweifelnden zu überzeugen suchte. Alle, die damals in die religiöse Diskussion pro oder contra eingriffen, hatten diese Methode des „Beweisens“ und „Überzeugens“ gemeinsam. Rousseau, dessen eigene philosophisch-theologische Gedankengänge gänzlich aus dieser Diskussion geboren waren, hat daher mit seinem Begriff des „inneren Gefühls“ als einer Instanz und einer Methode der weltanschaulichen Entscheidung einen damals höchst aktuellen Vorgang getroffen. Auch wenn man überzeugt ist, daß die religiöse Entscheidung sich heute in gänzlich anderer Weise vollzieht, ja selbst wenn man in der damaligen Form der religiösen Entscheidung eine bedenkliche Verharmlosung dessen sieht, was theologisch mit

¹⁷ Vgl. Prof. p. 365 ff. Vgl. auch p. 439 und S. 539, Anm. 30.

„Entscheidung“ gemeint ist, muß man diese besondere historische Situation respektieren und der Rousseauschen These vom „inneren Gefühl“ daher zumindest einen historisch-heuristischen Wert zubilligen.

6. Eigenart und Problematik dieser Entscheidung bestimmen nun auch die einzelnen Momente, die Rousseau am Phänomen des „inneren Gefühls“ hervorhebt.

Das erste, von dem hier zu sprechen ist, ist die Überzeugung, daß die gewählte Anschauung wirklich meine eigene sein muß. Die Wahrheit, so läßt sich dies allgemein formulieren, ist nur in einem Akt persönlicher Selbstbesinnung zu gewinnen; insofern ist sie stets „meine“ Wahrheit. Die anderen sind es, die mich in die Irre führen; ich selber dagegen werde in meinem Wahrheitssuchen, auch wenn ich die Wahrheit als Ziel verfehle, doch niemals vom Wege zur Wahrheit abirren. Das scheint mir der Sinn der folgenden Worte des Vikars zu sein: „Ich begriff, daß die Philosophen, weit entfernt, mich von meinen unnützen Zweifelsfragen zu befreien, sie nur noch vermehrten . . . So wählte ich denn einen anderen Führer und sagte mir: Ich will das innere Licht befragen; es wird mich weniger in die Irre führen als sie es tun, oder wenigstens wird mein Irrtum der meine sein, und ich werde weniger zugrunde gehen, wenn ich meinen eigenen Illusionen folge als wenn ich mich ihren Lügen ausliefere.“¹⁸

Als zweites wäre der Unterschied zum Gefühlsleben im allgemeinen hervorzuheben. Daß der Begriff des „inneren Gefühls“ durchaus nicht mit Rousseaus Anschauung des Gefühls und der Gefühlsbildung übereinstimmt, dürfte aus dem Vorangegangenen klar geworden sein. Vor allem fehlen die beiden Züge, die für Rousseau recht eigentlich das Wesen und die Macht des Gefühls ausmachen: das Dazwischentreten der Einbildungskraft und die Verwandtschaft mit der Leidenschaft. Wo immer Rousseau vom Gefühlsleben des Menschen handelt, sind diese beiden: Einbildungskraft und Leidenschaft, mitgesehen und mitgemeint. Spricht er aber vom „inneren Gefühl“, sind diese gerade ausgeschlossen. Denn das „innere Gefühl“ ist ein Organ, um die Wahrheit zu erkennen, und hat also nicht das leiseste zu tun mit dem freien Walten der Imagination. Und die Stimme des „inneren Gefühls“ kann nur vernommen werden, wenn die Leidenschaften schweigen: *dans le silence des passions* ist dafür die stereotype Formel.

Eben deshalb ist das „innere Gefühl“ allein ein zuverlässiger Führer des Menschen. Wenn wir früher sagten, daß nach Rousseaus Anschauung die

¹⁸ Prof. p. 61/63. Vgl. Rêv. III: Je mes dis enfin: me laisserai-je éternellement balloter par les sophismes des mieux disants, dont je ne suis pas même sûr que les opinions qu'ils prêchent . . . soient bien les leurs à eux-mêmes? *Leur philosophie est pour les autres; il m'en faudrait une pour moi.* R. p. 38 f.

höheren menschlichen Fähigkeiten wie Vernunft, Einbildungskraft, Gefühl und Leidenschaft „zweideutig“ sind (vgl. S. 313), so gilt dies nicht für das „innere Gefühl“ oder Gewissen. In ihm als dem eigentlichen Führungsorgan des kultivierten Menschen setzt sich daher die Geradlinigkeit und Unbeirrbarkeit des Daseins fort, die der Naturmensch auf Grund seines Selbsterhaltungstriebes besitzt. Darum nennt Rousseau das Gewissen einen „Instinkt“: „Das Gewissen ist für die Seele, was der Instinkt für den Körper ist; wer ihm folgt, folgt der Natur selber und braucht nicht zu fürchten, er könne vom rechten Wege abirren.“¹⁹

Aber man muß diese Unterscheidung des Gewissens von den übrigen seelischen Funktionen, insbesondere also von Vernunft und Gefühl, recht verstehen. Sie ist nicht einfach psychologisch gemeint, so als sei das Gewissen ein eigenes seelisches Vermögen neben Vernunft und Wille. Für eine rein psychologische Betrachtung fällt das Gewissen vielmehr einerseits unter die voluntativen Akte (als Liebe zum Guten) und andererseits unter die kognitiven Akte (als Erkenntnis des Guten). Die Akte des Gewissens sind also in den Akten des Gefühls und der Vernunft verborgen. Eben dieser Umstand ermöglicht es dem Menschen, sich über die wahre Stimme des Gewissens zu täuschen. Bald gibt er die Stimme seines „Herzens“²⁰, d. i. seiner Vorlieben und Leidenschaften, für die seines Gewissens aus, bald die Vorurteile der Gesellschaft. So erscheint das Gewissen selbst als wankelmütig, wechselnd mit den wechselnden Meinungen des Menschen. „Weiß man nicht, daß die ungezügelten Neigungen unser Urteil nicht weniger korrumpieren als unsern Willen, und daß das Gewissen sich unmerklich in jedem Jahrhundert, jedem Volke, jedem Individuum, je nach der Unbeständigkeit und Verschiedenheit der Urteile wandelt?“²¹ Wo gibt es gegen diese Haltlosigkeit unseres sittlichen Urteils einen Schutz? Das ist die existentielle Frage, auf die Rousseau mit seiner Lehre vom „Gewissen“ antwortet. Er steht dabei in deutlichem Gegensatz zu den rationalistischen Vertretern der älteren Aufklärung, welche die Vernunft dem schwankenden Gefühl entgegensetzten. Rousseau teilt dieses Vertrauen in die Macht der Vernunft nicht: «La raison prend à la longue le pli que le cœur lui donne.»²² Sucht man also im Gewissen diesen Halt gegen die Unbeständigkeit der Meinungen und gegen den Irrtum der Vorurteile, so muß man es gerade in seiner Unterschiedenheit von Vernunft und Gefühl begreifen. Auf die Stimme des Gewissens hören, heißt nichts anderes als es in dieser seiner Verschiedenheit von

¹⁹ Prof. p. 233.

²⁰ Der Ausdruck „Herz“ ist bei Rousseau zweideutig, weil er damit bald unsere gefühlsmäßigen Neigungen, bald auch die Stimme des Gewissens und inneren Gefühls bezeichnet. Vgl. Burgelin (24) p. 105.

²¹ N. H. III, XVIII; M.

²² Brief an Franquières, C. G. XIX, p. 53.

allen anderen seelischen Stimmen vernehmen. Das geschieht offenbar da am leichtesten und die innere Stimme ist denn da auch am unzweideutigsten, wo sie den Strebungen unseres Herzens und den Rasonnements unserer Vernunft widerspricht. Das „schlechte“ Gewissen, d.h. der Protest und die Anklage des Gewissens scheint danach dessen reiner Fall. So hat es denn auch gerade die reformatorische, aber auch die volkstümliche Auffassung verstanden. Auch Rousseau verschmäht dieses Argument nicht²³. Aber wenn er an das Gewissen denkt, denkt er doch weniger an den „Schrei“ des bösen Gewissens, nicht an das Gewissen als *sentiment tyrannique*, sondern an die leise innere Stimme, die wohl warnt, aber auch bestätigt und beruhigt. Die Stimme des Gewissens ist „schüchtern“, wie der Vikar so anschaulich sagt²⁴. Kein Wunder, daß sie bei den Menschen verstummt, die im Getriebe der Welt aufgehen. Es ist darum nur folgerichtig, daß Rousseau die populäre Wendung, das Gewissen sei „Gottes Stimme“, vermeidet. Sie knüpft ja vor allem an die Erfahrung vom anklagenden Gewissen an. Gewissen und Gesetz, Gewissen und Gericht gehören in der reformatorischen Lehre notwendig zusammen. Diese Verbindung ist Rousseau fremd. Seine Lehre vom Gewissen ist ausgesprochen untheologisch.

7. Nun wird auch verständlich, wieso Rousseau der inneren Stimme einerseits Unfehlbarkeit zusprechen kann und doch andererseits eine solche Unfehlbarkeit für seine eigenen Gewissens- und Glaubensentscheidungen gerade nicht in Anspruch nimmt²⁵. Unfehlbar ist das innere Gefühl in seiner Wesenheit. „Sie wollen, man solle ihm mißtrauen“, schreibt er an Herrn von Franquières; „ich kann Ihnen darin nicht zustimmen, im Gegenteil, ich finde in diesem inneren Urteil natürlichen Schutz gegen die Sophismen der Vernunft. Ich fürchte, Sie verwechseln hierbei die geheimen Neigungen unseres Herzens, die uns irreführen, mit dieser noch geheimen, noch innerlicheren Stimme, die gegen unsere interessierten Entscheidungen murt und sich auflehnt und uns, uns zum Trotz, auf den Weg der Wahrheit zurückführt.“²⁶ *Ce dictamen plus secret, plus interne encore*: Das ist nicht nur als Feststel-

²³ Ce sentiment intérieur est celui de la nature elle-même . . . et ce qui le prouve est qu'il ne parle jamais plus fort que quand notre volonté cède avec le plus de complaisance aux jugements qu'il s'obstine à rejeter. An Franquières, p. 53. Vgl. über das schlechte Gewissen und den „cri des remords“ Prof. p. 251.

²⁴ *La conscience est timide*, elle aime la retraite et la paix; le monde et le bruit l'épouvantent; les préjugés dont on la fait naître sont ses plus cruels ennemis, elle fuit ou se taît devant eux . . . Elle se rebute enfin à force d'être éconduite; elle ne nous parle plus, elle ne nous répond plus. Prof. p. 277.

²⁵ Damit löst sich m.E. die von Glum, im Anschluß an einen Einwand von Kuhn, erörterte Frage, ob Rousseau die Irrtumslosigkeit des Gewissens behauptete. (115) p. 99.

²⁶ C. G. XIX, 53.

lung, sondern auch als Appell gemeint. Man kann die reine Stimme des Gewissens niemals vernehmen, wenn man sie neben den anderen seelischen Bewegungen als bloße psychologische Gegebenheit feststellen möchte, sondern nur, wenn man sich ihr in einem Akt der inneren Einkehr zuwendet²⁷. Aufzufinden nur im konkreten Akt der Selbstbesinnung, ist das Gewissen daher nie „beweisbar“; jeder, der sein Gewissen „prüft“, steht in Gefahr, es schließlich doch mit irgendeiner geheimen Neigung seines Herzens zu verwechseln. Ein Rest subjektiver Voreingenommenheit läßt sich darum auch aus der gewissenhaftesten Selbstprüfung des Wahrheitssuchenden nicht ausscheiden. Rousseau hat dies in bezug auf seine eigene religiöse Überzeugung offen zugegeben. „Ich bezweifle nicht“, schreibt er rückblickend in den *Rêveries*, „daß die Vorurteile meiner Kindheit und die geheimen Wünsche meines Herzens die Waage nach der Seite ausschlagen ließen, die mir die tröstlichste schien. Man kann sich ja schwerlich enthalten zu glauben, was man mit Inbrunst wünscht, und wer könnte daran zweifeln, daß es schließlich unser Interesse ist, das entscheidet, ob wir die Idee eines jenseitigen Gerichtes annehmen oder ablehnen, je nachdem nämlich ob sie uns Hoffnung oder Furcht einflößt.“²⁸ Auch sonst betont Rousseau gerne, daß ihm der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit der tröstlichere schien, und er ohne solchen Trost nicht zu leben vermöchte²⁹. Aber gerade dieses Bedürfnis nach einem trostreichen Glauben macht die Frage nach dessen Wahrheit nur um so dringender. Denn nicht weniger als die Trostlosigkeit der Glaubenslosigkeit mußte Rousseau die Täuschung durch einen grundlosen Glauben fürchten. „All das“, fährt er an der angeführten Stelle fort, „konnte, wie ich gerne zugebe, wohl mein Urteil beeinflussen, aber vermochte nicht meinen Wahrheitssinn zu beugen. Denn ich mußte fürchten, mich so oder so zu täuschen. Bestand alles wirklich nur im Genuß dieses Lebens, dann war dies von höchster Bedeutung für mich, damit ich wenigstens von jetzt ab, soweit es an mir lag, das Beste aus diesem Leben herauszuholen suchte und nicht ganz und gar als der Dumme dastand. Aber was ich in der Lage, in der ich mich befand, vor allem zu fürchten hatte, war doch dies: sollte ich das ewige Los meiner Seele für die Güter dieser Welt aufs Spiel setzen, die mir niemals besonders begehrenswert erschienen waren?“

²⁷ *Commençons par redevenir nous, par nous concentrer en nous . . . commençons en un mot par nous rassembler où nous sommes . . . Lettres morales*, 6. Br., p. 369.

²⁸ *Rêv. III*; R. p. 40.

²⁹ So schon in dem Brief an *Voltaire*, der mit den Worten schließt: „Nein, ich habe in diesem Leben zu viel gelitten, als daß ich nicht ein anderes erhoffe. Alle Subtilitäten der Metaphysik können darum nicht bewirken, daß ich auch nur einen Augenblick an der Unsterblichkeit der Seele und an einer gütigen Vorsehung zweifle. Ich fühle sie, ich glaube sie, ich will sie, ich hoffe auf sie und werde sie bis zum letzten Atemzug verteidigen. Das wird von allen Kämpfen, die ich ausgefochten habe, der einzige sein, bei dem meine Anteilnahme nicht vergessen werden wird.“ C. G. No. 300; II, 324.

In unsere Glaubensentscheidung gehen nicht nur rationale Momente ein, sagten wir (S.533). Wir haben diese nun kennengelernt: es ist dies einerseits die aus Kindheitseindrücken, Familientradition und anderen Faktoren unserer seelischen Entwicklung erwachsene, mehr oder weniger bewußte Vorliebe für eine bestimmte Glaubensform³⁰, und es ist dies andererseits das, was wir uns von diesem Glauben an Lebenshilfe und -förderung versprechen. Zwar können diese irrationalen Faktoren unseren Glauben nicht begründen und die rationale Prüfung ersetzen, aber wenn im Streit der Glaubensmeinungen unsere Vernunft mit ihrem Urteil in der Schwebe bleibt, dann können sie den Ausschlag geben, vor allem wenn sie — wie dies bei Rousseau der Fall war — sämtlich nach der einen Seite tendieren. (Die Glaubensunentschiedenheit des modernen Menschen hat ihren Grund denn auch meist nicht nur darin, daß seine Vernunft sich nicht entscheiden kann, sondern daß sein Herz hin und hergezogen wird.) So hat Rousseau schon in seinem Briefe an Voltaire seine Glaubensentscheidung motiviert: „Ich gestehe Ihnen offen“, schreibt er über den Glaubensdisput der Theisten und Atheisten, „daß mir weder das Für noch das Wider allein durch das Licht der Vernunft bewiesen scheint. Gründet nämlich der Theist seine Meinung auf bloße Möglichkeiten, so der Atheist . . . die seinige nur auf die

³⁰ Die Tatsache, daß jede Glaubensprüfung und -entscheidung durch Erziehung und Umwelt vorbeeinflusst ist, wird von Rousseau durchaus akzeptiert. Der liberale Protest gegen diese Vorbeeinflussung — wie er etwa in dem Kampf gegen den konfessionellen Religionsunterricht und die konfessionelle Schule im 19. Jahrhundert zutage trat (typisch dafür Diesterweg!), kann sich also nicht auf Rousseau berufen. Wenn Emil erst im reiferen Alter Religionsunterricht erhält und selber seinen Glaubensstandpunkt wählen soll, so nicht, um ihn vor dieser Vorbeeinflussung zu schützen, sondern weil er nach Rousseaus Anschauung vorher überhaupt noch nicht fähig ist, religiöse Begriffe zu erfassen. Sophie erhält dagegen schon als Kind Religionsunterricht, selbstverständlich in der Konfession ihrer Eltern. Daß dieser Unterricht im wesentlichen die Sätze der natürlichen Religion zum Inhalt hat und insofern relativ konfessionslos ist, steht auf einem anderen Blatt. Denn Rousseaus Antikonfessionalismus, wenn man von einem solchen überhaupt sprechen kann, wendet sich nicht gegen die Konfession als „geistige Heimat“ (vgl. zu diesem Begriff mein „Handbuch für den biblischen Unterricht“ 1948³, I, p. 89 ff.), sondern als parteiisches Bekenntnis mit Absolutheitsanspruch. Ich sehe daher keinen Widerspruch darin, daß der Vikar im „Glaubensbekenntnis“ gegenüber den Offenbarungsgläubigen ironisch die geographische Bedingtheit jedes Glaubens hervorhebt (Prof. p. 315/317; 375 ff.; bereits Ém. IV, p. 229: *La foi des enfants et de beaucoup d'hommes est une affaire de géographie*), eine These, die seit Montaigne zu den beliebten Argumenten der Skeptiker und Deisten gehörte, und andererseits seinen Schüler ermahnt, den Glauben seiner Väter wieder anzunehmen (Prof. p. 439); auch der Vikar bleibt ja in seiner katholischen Konfession, obwohl er die protestantische höher schätzt. Denn das erstmal relativiert Rousseau ein Faktum, das sich als absolut gibt, das zweitemal akzeptiert er ein Faktum in seiner Relativität. In dem Maße, in dem dogmatische Rechtgläubigkeit als religiöser Maßstab ausgescheidet, kann jeder in seiner Konfession selig werden. So hat schon Zinzendorf in bezug auf die christlichen Konfessionen geurteilt. Bei Rousseau wird diese konfessionelle Toleranz noch durch die Überzeugung von der Unsicherheit der religiösen Wahrheiten gestärkt: *Vous sentirez que dans l'incertitude où nous sommes, c'est une inexcusable présumption de professer une autre religion que celle où l'on est né.* Prof. p. 441.

entgegengesetzten . . . Nun ist aber der Zustand des Zweifels ein zu quälender Zustand für meine Seele, und so kommt es, daß, während meine Vernunft hin und herschwankt, mein Glaube nicht länger in der Schwebelage zu bleiben vermag und sich ohne sie entscheidet; schließlich gibt es tausend Gründe der Vorliebe, die mich zu der tröstlicheren Seite hinziehen und das Gewicht der Hoffnung dem Gleichgewicht der Vernunft hinzufügen.“³¹ Beim „Gleichgewicht der Vernunft“ pflegten die Philosophen die Frage offen zu lassen; in solcher skeptischen Haltung gefiel sich vor allem Voltaire. Rousseau aber glaubte sich entscheiden zu müssen; das *non liquet* des Skeptikers ließ er nur für periphere Fragen gelten. Daß er im Unterschied zu den Skeptikern Partei ergreift, erklärt er Voltaire gegenüber aus der Schwäche seiner Seele, die den Zustand des Zweifels nicht aushalte; mit demselben, ja mit größerem Recht hätte er es als Stärke seiner Seele auslegen können, welche es in der Lauheit und Halbheit der philosophischen Unentschiedenheit nicht litt.

8. Dennoch, trotz dieser Entschiedenheit seines Glaubens, rechnet Rousseau sehr bestimmt mit der Möglichkeit eines Irrtums. Aber ein solcher Irrtum hat für ihn nichts Erschreckendes, weil ihn, der mit Ernst nach der Wahrheit strebt, nichts von Gott zu trennen vermag. Er betont in diesem Zusammenhang zu wiederholten Malen die *bona fides*, welche den Irrenden genügend rechtfertigt³². Er will damit zunächst einmal den absoluten Wahrheitsanspruch der Kirchen und deren Glaubensforderung abweisen, und darum bildet seine Lehre von der *bona fides* einen Hauptbestandteil seiner Lehre von der Toleranz. Aber darüber hinaus scheint sie mir doch noch eine positiv-religiöse Bedeutung zu haben: in ihr liegt so etwas wie ein Appell, ja ein Anspruch an Gott, daß er dem ernstesten Glaubenssucher die Wahrheit schulde. „In dem berechtigten Mißtrauen gegen mich selbst erbitte ich von ihm nur ein einziges Gut, oder erwarte es vielmehr von seiner Gerechtigkeit: daß er meinen Irrtum zurechtrückt, falls dieser mir gefährlich werden könnte. Denn wenn ich auch guten Willens bin, so halte ich mich nicht etwa für unfehlbar: vielleicht sind sogar gerade diejenigen meiner Ansichten, die ich für die allerwahrsten halte, lauter Lügen; welcher Mensch hängt nicht an

³¹ C. G. No. 300; II, 318 f.

³² Zum Glaubensbekenntnis insgesamt schreibt Masson: „Von einem Ende zum andern des Glaubensbekenntnisses kehren die Versicherungen der *bona fides*, die Appelle an die *bona fides* wie ein Refrain immer wieder“, und er verweist außer auf die Schlussbemerkung p. 437, auf p. 39, 169, 297, und 305.

Schon die sterbende Julie beruft sich in gleicher Weise auf ihre *bona fides*: *J'ai pu me tromper dans ma recherche; je n'ai pas l'orgueil de penser avoir eu toujours raison; j'ai peut-être eu toujours tort, mais mon intention a toujours été pure, et j'ai toujours cru ce que je disais croire. C'était sur ce point tout ce qui dépendait de moi. Si Dieu n'a pas éclairé ma raison au-delà, il est clément et juste: pourrait-il demander compte d'un don qu'il ne m'a pas fait?* N. H. VI, XI; M. IV, 296 f.

den seinen . . . ? Kommt die Täuschung aus mir selbst, so vermag er allein mich von ihr zu heilen. Ich habe getan, was ich konnte, um die Wahrheit zu erreichen, aber ihre Quelle ist mir zu hoch. Fehlen mir die Kräfte, um weiterzukommen, worin sollte ich schuldig sein? — es ist nun an ihr, sich mir zu nähern.“³³ Man mag in der Art, wie hier Rousseau auf seiner bona fides besteht, wiederum den Ausdruck jener Selbstzufriedenheit erblicken, die ihn insbesondere christlichen Denkmälern verdächtig erscheinen läßt: die *bonne foi* als Analogie zur *bonté naturelle*. Aber ich glaube, daß man in diesen Worten doch noch einen anderen Ton mithören sollte, den einer wirklichen Demut: das Eingeständnis seiner intellektuellen Hilfsbedürftigkeit. Gott, die Quelle der Wahrheit, muß zum Menschen kommen, weil der Mensch nicht zu ihm zu kommen vermag; das ist ein neuer Ton in Rousseaus religiösen Aussagen! Nicht zufälligerweise taucht denn auch hier der Gedanke des Bittgebetes auf, von dem Rousseau doch sonst nichts wissen will (vgl. S. 552 ff.): « la seule chose que je lui *demande* » — wenn sich der Vikar freilich auch gleich wieder verbessert: « ou plutot que j'attends de sa *justice*. » Aber ist der Appell an Gottes Gerechtigkeit nicht auch eine Form des Gebetes, ja fast so etwas wie ein Gebetskampff, wie wir aus dem Hiobbuche wissen? Es mag abwegig erscheinen, solche biblischen Reminiszenzen hier ins Spiel zu bringen, dennoch möchte ich glauben, daß der Wahrheitssucher Rousseau dem biblischen (freilich mehr alttestamentlichen als neutestamentlichen) Gottesverhältnis relativ nahe gestanden hat, jedenfalls unvergleichlich viel näher als der auf die „natürliche Güte“ vertrauende Moralist. Rousseau hat offenbar schwerer unter der intellektuellen als unter der moralischen Schwäche des Menschen gelitten; er hat in bezug auf die menschliche Blindheit Worte gefunden, die von Pascal stammen könnten: „Wir wissen nichts, meine liebe Sophie, wir sehen nichts; wir sind nur ein Haufe von Blinden, aufs ungefähr in dieses weite Universum geworfen . . . Wir sind in allem blind, aber blindgeboren, so daß wir nicht einmal eine Vorstellung von dem besitzen, was Sehen heißt. Überzeugt, daß uns keine Fähigkeit abgeht, wollen wir die Enden der Welt ausmessen, während unser beschränktes Licht doch, gleich unsern Händen, nicht weiter reicht als zwei Fuß weit.“³⁴ An keiner Stelle hat denn auch Rousseau so nachdrücklich den Abstand betont, der den Menschen von Gott trennt. „Wenn ich sagen höre, daß meine Seele geistig sei und Gott Geist, so empöre ich mich über eine solche Entwürdigung der göttlichen Wesenheit, als ob Gott und meine Seele von gleicher Natur wären“ — dies Wort ist nicht in bezug auf das moralische, sondern das Erkenntnisvermögen des Menschen gesagt!³⁵

³³ Prof. p. 297.

³⁴ Lettres morales, p. 353 f.

³⁵ Prof. p. 223. Vgl. auch S. 487 Julies Bemerkung über die Unzulänglichkeit ihrer Gottesvorstellung.

9. Wir haben von der Rolle gesprochen, die das „innere Gefühl“ bei der Glaubensentscheidung spielt. Nicht weniger wichtig aber ist seine Bedeutung für die moralische Entscheidung. Terminologisch ist zu bemerken, daß Rousseau für die weltanschaulichen Entscheidungen den Ausdruck *sentiment intérieur* bevorzugt, für die moralischen den traditionellen *conscience*. Reinlich geschieden aber sind beide Begriffe bei Rousseau nicht.

Wir wollen bei unserer Analyse dieses Begriffes wiederum von der Frage der Eigenständigkeit ausgehen (vgl. S. 524). Hatte Rousseau die Eigenständigkeit des „inneren Gefühls“ gegen seine Verwechslung mit der Vernunft verteidigen müssen, so sah er die Eigenständigkeit des sittlichen Gewissens durch eine andere Verwechslung bedroht: die Verwechslung mit den gesellschaftlichen Meinungen. Die uns geläufige These, daß das sittliche Gewissen nur Resultat von Erziehung und gesellschaftlicher Beeinflussung sei, ein pädagogisches und soziologisches Phänomen also und nicht eigentlich ein ethisches, geschweige denn ein metaphysisches, das ist die Front, gegen die sich Rousseaus Lehre vom Gewissen in erster Linie richtet. Da mit dieser pädagogisch-soziologischen Erklärung des Gewissens auch damals schon die Überzeugung von der Relativität der ethischen Anschauungen Hand in Hand ging, ist Rousseaus Lehre vom moralischen Gewissen in erster Linie gegen sie gerichtet.

Denn Rousseau sah in dieser Anschauung von der Relativität der moralischen Normen eine Leugnung des Gewissens überhaupt; auch war er sich bei seinem Kampfe sowohl der Tragweite dieser destruktiven These wie ihrer Beliebtheit und Verbreitung wohl bewußt. „Irrtümer der Kindheit, Vorurteile der Erziehung! schreien sie von allen Seiten wie verabredet. Es gibt nichts im menschlichen Erkenntnisvermögen, als was durch die Erfahrung hineingekommen ist, und wir urteilen über jede Sache nur nach erworbenen Vorstellungen. Sie tun mehr, sie wagen diese augenscheinliche, allgemeine Übereinstimmung der Völker abzulehnen und suchen gegen diese eklatante Gleichheit des moralischen Urteils aller Menschen irgendein obskures, nur von ihnen gekanntes Gegenbeispiel, als ob die allgemeinen Neigungen der Natur durch die Entartung einiger einzelner widerlegt würden . . . Aber was nützt dem Skeptiker Montaigne, daß er sich abmüht, in irgendeinem Winkel der Welt eine Sitte auszugraben, die den allgemeinen Begriffen des Guten widerspricht? Was nützt es ihm, daß er den erbärmlichsten und verdächtigsten Reisenden eine Autorität zuerkennt, die er den achtenswertesten Schriftstellern abspricht? Sollten wirklich einige unsichere seltsame Bräuche, die besondere, uns unbekannte Gründe haben mögen, die Folgerung widerlegen, die wir aus der moralischen Übereinstimmung aller Völker ziehen . . .? O Montaigne, du, der du dich deines Freimutes und deiner Wahrhaftigkeit rühmst, sei ehrlich und wahrhaftig — wenn dies ein Philosoph je sein kann, und sage mir, ob es auf der Erde irgendeinen Himmelsstrich gibt, wo es als Verbrechen gilt, sein Wort zu halten, milde, wohlthätig, edelmütig zu sein, wo der anständige Mensch als verächtlich gilt und der Verbrecher geehrt wird!“ *Lettres morales*, 5. Brief, p. 366. (Dieser ganze Abschnitt ist wörtlich in das „Glaubensbekenntnis“ übernommen worden: Prof. p. 257—261.)

Rousseau erwähnt hier Montaigne, aber er meinte zweifellos auch Locke. Denn auch dieser hatte auf die Widersprüche in den moralischen Anschauungen der Völker hin-

gewiesen, um damit die Behauptung von moralischen *ideae innatae* ad absurdum zu führen. „Wo zeigt sich eine praktische Wahrheit, die überall ohne Zweifel und Unsicherheit anerkannt wird, wie es der Fall sein müßte, wenn sie angeboren wäre?“ (226) I, 35. Tötung der Eltern, Aussetzung von Kranken, Kastrieren und Verzehren der eigenen Kinder, der Kannibalismus, geschlechtliche Ausschweifungen jeder Art, kurzum die ganze Liste der seitdem sattsam wiederholten moralischen Ungeheuerlichkeiten führt Locke auf, wohlbelegt durch verschiedene Gewährsmänner, und zieht daraus die Folgerung: „Wer die Geschichte der Menschheit sorgfältig liest, sich unter den verschiedenen Völkern umsieht und ihre Handlungen unvoreingenommen prüft, kann sich davon überzeugen, daß kaum ein moralisches Prinzip sich nennen kann, kaum eine Tugendregel sich denken läßt . . ., die nicht irgendwo von der herrschenden Sitte ganzer menschlicher Gemeinschaften geringschätzt oder verworfen würde“ — (p. 42). Man sieht, das ist bereits das ganze Arsenal jener Argumente, mit denen man auch heute noch die Absolutheit der sittlichen Sätze zu bestreiten pflegt.

10. Dieser ethische Relativismus war freilich keineswegs die herrschende Anschauung unter den Philosophen der Aufklärung, und zwar weil er in offensichtlichem Widerspruch stand zu einer ihrer Lieblingsideen, der vom Naturrecht. Denn gerade dieses setzt ja voraus, daß die moralischen und rechtlichen Grundforderungen bei allen Menschen und Völkern und von Anbeginn der Menschheitsentwicklung an die gleichen sind. So hat denn auch Voltaire, sonst doch dem philosophischen Relativismus und Skeptizismus nur zu geneigt, mit Nachdruck den Standpunkt vertreten, daß die moralischen Gesetze universale Geltung besitzen. „Die Moral erscheint mir derart universal . . ., daß ich von Zarathustra bis Lord Shaftesbury alle Philosophen die gleiche Moral lehren sehe, so verschieden ihre Vorstellungen von den Prinzipien der Dinge sind“³⁶, und er wies ausdrücklich Lockes Ausführungen über den ethischen Relativismus zurück³⁷. Die These von den *ideae innatae* wurde zwar von niemandem mehr ernsthaft aufrechterhalten; schon Pufendorf bringt die Anschauung von dem „in die Herzen geschriebenen Gesetz“ nicht mehr mit ihnen in Verbindung³⁸. Vielmehr galt als selbstverständlich, daß das Kind die Begriffe von gut und böse nicht von Geburt an besitzt, sondern erwirbt, erwirbt mit dem Erwachen seiner Vernunft. „In welchem Alter erkennen wir Recht und Unrecht? In dem Alter, in dem wir erkennen, daß zwei mal zwei vier sind“ (Voltaire)³⁹. Aber eben weil die moralischen Begriffe nicht der Willkür, sondern der Vernunft entstammen, sind sie universal, nicht anders als die mathematischen Gesetze. Apriorität im erkenntnistheoretischen Sinne und Entwicklung im psychologisch-pädagogischen brauchen sich ja keineswegs auszuschließen.

Universalität und Rationalität der Ethik gehen daher in der typischen Aufklärungsethik Hand in Hand und schließen den Gedanken an eine Will-

³⁶ (250) XXXII, p. 139.

³⁷ Le philosophe ignorant, 35 („Contre Locke“), XXXII, p. 133 ff.

³⁸ Vgl. Les devoirs de l'homme et du citoyen, trad. par Barbeyrac, I. Buch, 3. Kap., 11; (236) I, p. 151.

³⁹ (250) XXXII, p. 138.

kürlichkeit moralischer Satzungen, wie ihn Locke vertreten hatte, aus. Aber noch aus einem anderen, gerade der jüngeren Aufklärung vertrauten Gedanken kam man, im Gegensatz zu Locke, zu der Überzeugung von der Universalität der Moral. In jedem Menschen, so behauptete man, liegt von Natur ein Hang zur Gemeinschaft, und aus ihm erklärt sich zwanglos sein moralisches Bedürfnis. Es ist dies die bekannte These von der angeborenen „Soziabilität“ des Menschen, von der wir schon früher ausführlich gesprochen haben (vgl. S. 125 ff.). Freilich ist dieser Geselligkeitstrieb zunächst nur etwas Instinktartiges und bedarf daher der intellektuellen Bildung, um sich zu sittlichem Bewußtsein zu entwickeln. Gefühl und Vernunft, Trieb und Einsicht zusammen bilden also erst unser moralisches Bewußtsein⁴⁰. Es ist, so meint Voltaire, beim Menschen ähnlich wie bei den in Gemeinschaft lebenden Tieren: wie diesen Gott den Instinkt gab, der sie zu ihrem Zusammenleben leitet, so dem Menschen das soziale Gefühl. Instinkt wie Gefühl entwickeln sich aber erst auf der ihnen angemessenen Wachstumsstufe und durch Übung: « Tout mûrit par le temps, et s'accroît par l'usage. »⁴¹ „Gott hat nicht wirklich zu den Menschen gesagt: Das sind die Gesetze, die ich euch durch meinen Mund gebe, durch die ihr euch regieren sollt, sondern er hat mit dem Menschen genau das getan, was er mit vielen anderen Lebewesen getan hat: Er hat den Bienen einen starken Instinkt gegeben, durch den sie miteinander arbeiten und sich nähren, und er hat dem Menschen gewisse Gefühle gegeben, von denen er sich niemals freimachen kann und welche die ewigen Bande und die fundamentalen Gesetze der Gesellschaft bilden.“⁴²

Das ist die philosophische Grundüberzeugung, die zu Rousseaus Zeiten herrschte. Sie enthält die beiden Prinzipien: Universalität des Sittengesetzes einerseits und natürliche Entwicklung des sittlichen Bewußtseins andererseits. Sie ist daher ebenso weit entfernt von der älteren Fassung des Naturrechts (*ideae innatae* oder Uroffenbarung) wie von dem Lockeschen Relativismus. Sie versucht eine natürliche Erklärung des sittlichen Bewußtseins aus den allen Menschen gemeinsamen seelischen Grundkräften: des (sozialen) Gefühls und der Vernunft. Ersteres bildet den angeborenen Teil des sittlichen Bewußtseins oder dessen Triebgrundlage; die letztere gibt dazu die nach den gesellschaftlichen Umständen variierende inhaltliche Bestimmung.

Auf den ersten Blick scheint es, als ob Rousseaus Theorie des Gewissens mit dieser Anschauung im wesentlichen übereinstimme: auch er verteidigt

⁴⁰ Comment donc avons-nous acquis l'idée de la justice? ... par le sentiment et la raison. Voltaire, *ibid.*, p. 137.

⁴¹ Aus dem Gedicht „La loi naturelle“ (1755); XII, 93.

⁴² *Traité de la métaphysique*, ch. IX; (250) XXXII, 70.

gegenüber der Relativierung der Ethik deren Absolutheit und Universalität; auch er behauptet, daß das sittliche Bewußtsein sich aus Gefühl und Vernunft bilde, daß zwar das sittliche Gefühl angeboren sei, die sittliche Erkenntnis aber durch Erziehung erworben werde. Sieht man aber näher zu, dann erweist sich diese Übereinstimmung nur als äußerlich. Denn gerade im wesentlichen weicht Rousseau von der Ethik der Aufklärung ab; darin nämlich, welcher Art denn das dem sittlichen Bewußtsein zugrunde liegende Gefühl sei. Die „Philosophen“ verstanden darunter den angeborenen Trieb zur Gesellschaft, Rousseau dagegen die angeborene Liebe zum Guten. Sie bauten daher die Ethik auf das Prinzip des gesellschaftlichen Nutzens, er dagegen auf das des individuellen „Interesses“. Rousseaus Ethik ist eudämonistisch, die der Aufklärer dagegen utilitaristisch. Der Gegensatz zu diesem Utilitarismus beherrscht Rousseaus gesamtes moralisches Denken und besonders seine Lehre vom Gewissen.

Der Utilitarismus der typisch aufklärerischen Moral zeigt sich sowohl in der Wertung des Sittlichen für die Gesellschaft wie für das Individuum. Denn die Sittengesetze („Naturgesetze“) haben ihren Sinn ebenso im Wohl der Gesellschaft, deren Bestand sie erhalten, wie im Wohl des einzelnen, der nur durch ihre Befolgung am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen vermag.

„Die Gesetze dieser Soziabilität oder die Maximen, die man befolgen muß, um ein umgängliches und nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft zu sein, nennt man Naturgesetze“: so Pufendorf (226) I, 147. Voici donc la loi fondamentale du *droit naturel*: c'est que *chacun doit travailler*, autant qu'il dépend de lui, à *procurer et à maintenir le bien de la société en général* . . . Les autres maximes ne sont toutes que des conséquences de cette loi générale, conséquences évidentes, que les seules lumières de la raison naturelle, commune à tous les hommes, nous découvrent aisément. *ibid.* p. 148.

Voltaire: „Das Wohl der Gesellschaft ist der einzige Maßstab des moralisch Guten und Bösen“ (250) XXXII, 71. Darum hat man die gesellschaftlichen Umstände in Betracht zu ziehen, unter denen moralische Gesetze Geltung haben. Außerordentliche Situationen ändern das normale sittliche Urteil. So gelte Inzest gemeinhin als verwerflich; aber um den Bestand einer sonst aussterbenden Kolonie zu retten, dürfe der Vater mit der Tochter, der Bruder mit der Schwester Kinder zeugen! So versucht Voltaire die Unterschiede in den moralischen Anschauungen der Völker, auf die Locke seine These von der Relativität der Moral gestützt hatte, gerade als Konsequenz des universalen Zweckes der Ethik, des gesellschaftlichen Nutzens, zu erweisen. Bei allen Völkern und zu allen Zeiten gelten denn auch alle diejenigen moralischen Überzeugungen, an denen der Bestand der Gesellschaft hängt: über Ehebruch und Knabenliebe zwar urteilen die Völker verschieden, aber nicht über Verrat und Wortbruch, „weil eine Gesellschaft zwar wohl zwischen Ehebrechern und Knabenliebhabern bestehen kann, aber nicht zwischen Menschen, die ihre Lust daran haben, sich gegenseitig zu betrügen.“ *ibid.* p. 70. La vertu et le vice, le bien et le mal est donc en tout pays *ce qui est utile à la société*, p. 69. Vgl. auch die analogen Äußerungen von d'Alembert, Diderot u. a. S. 126 f.

Der einzelne nun wird in seinen moralischen Anschauungen und Bestrebungen seinerseits genau so vom Nutzen bestimmt wie die Gesellschaft. Treibt ihn das unbestimmte Gefühl zum Zusammenleben mit seinesgleichen, so sagt ihm seine Vernunft, daß er ohne sie nicht leben kann, daß aber ein solches Zusammenleben nur möglich ist, wenn er sich ihren Forderungen unterwirft. „So muß jeder vernünftige Mensch den Schluß ziehen, es liege offensichtlich in seinem eigenen Interesse, ein anständiger Mensch

zu sein“, mit dieser Folgerung beendet Voltaire seine oben zitierten Ausführungen über den instinktiven Trieb zur Gemeinschaft.

Pufendorf bringt dies in die knappe Formel: *Plus on s'aime soi-même d'un amour éclairée, plus on doit tâcher de se faire aimer des autres en leur rendant de bons offices* (226) I, 228.

11. Vergleicht man mit dieser Moral des gesellschaftlichen Nutzens und der „aufgeklärten Selbstliebe“ die Rousseausche Gewissensethik, dann spürt man erst, welch anderer Geist hier weht. Es ist, als ob man aus den Niederungen platter Nützlichkeits und Berechnung zu den Höhen einer wirklich ethischen Betrachtung aufsteige. Und man spürt zugleich, wie sehr gerade hier Rousseau an die christliche Tradition anknüpft. Das Gewiesensein des einzelnen Menschen auf sich selbst und seine Verantwortung, die ihm niemand abnimmt und die er mit keinem andern teilt, ist ja eine Grundüberzeugung gerade der christlichen Ethik. Aber wir müssen nun doch gleich hinzufügen, daß dieser Rückgriff auf die christliche Tradition keineswegs einen Bruch mit den philosophischen Überzeugungen seines Jahrhunderts, insbesondere keine Rückkehr zu der vor-philosophischen, der theologischen Ethik früherer Zeiten bedeutet. Indem Rousseau die Sittlichkeit im Gewissen des Menschen begründet sein läßt, leitet er sie, genauso wie dies auch seine Gegner taten, aus seiner Natur ab. Auch die Rousseausche Ethik ist also eine immanente, eine philosophische Ethik, die zwar die Gottesbeziehung nicht ausschließt, aber das sittliche Phänomen keineswegs in ihm aufgehen läßt. Begriffe der theologischen Ethik wie Gottes Gesetz, Gehorsam gegen Gottes Gebot usw. würden denn auch in Rousseaus Ethik nicht weniger einen Fremdkörper bilden als in der Voltaires oder Pufendorfs. Ein Naturrecht im Sinne einer der vorgeschichtlichen Menschheit gegebenen Uroffenbarung kennt auch er nicht. Recht und Sittlichkeit entstehen vielmehr im Laufe der Menschheitsentwicklung. Als Antwort auf die (unnatürliche) Vergesellschaftung sind sie nicht nur ganz und gar Menschenwerk, sondern auch in sich zweideutig: Das Böse entsteht dabei notwendigerweise mit und neben dem Guten. Gesellschaftlichkeit ist also zwar auch für Rousseau Voraussetzung der Sittlichkeit: „Wenn... die Menschen ihre Mitmenschen beachten lernen, dann beginnen sie auch... die Ideen des Anstandes, der Gerechtigkeit und Ordnung zu fassen, das moralisch Gute beginnt ihnen fühlbar zu werden und das Gewissen regt sich: dann besitzen sie Tugenden, aber freilich auch Laster...“⁴³ — aber Gesellschaftlichkeit ist nicht Wurzel des Sittlichen; denn die Wurzel des Sittlichen kann nur in einer reinen Beziehung zum Guten bestehen. Rousseau nennt diese Beziehung Liebe zum Guten (oder auch Achtung, Bewunderung, Wohlgefallen am Guten) und er hält diese Liebe für „angeboren“, d. h. in der Natur des Menschen liegend.

⁴³ Lettre à M. de Beaumont; H. III, 65.

Wäre es anders, wäre das Böse natürlich und Sittlichkeit Überwindung der Natur, so wäre ja gerade der sittliche und menschliche Mensch ein entartetes Geschöpf⁴⁴. Als Beweis für diese ursprüngliche und daher unaufhebbare Gerichtetheit des Menschen auf das Gute führt Rousseau nicht nur die Tatsache des Gewissens i. e. S. an, sondern auch die bekannte Erscheinung, daß auch die ruchlosesten Verbrecher untereinander Treue halten oder sich gegen Arme edelmütig erweisen können, und daß alle Menschen, ob gut oder böse, da, wo nicht ihr eigenes Interesse berührt wird, für das Recht und gegen das Unrecht Partei ergreifen⁴⁵. Originaler scheint mir ein anderes Argument, das Rousseau im 4. Buch des *Émile* beibringt, wo der Erzieher den Jüngling vor den verführerischen Worten des moralischen Zynikers warnt. Der moralische Zynismus, so meint er, führe sich selbst ad absurdum, weil niemand ihn sich selbst gegenüber angewandt wissen wolle. „Glaubst du etwa, sie meinten es mit ihren tollen Maximen wirklich ernst? Nicht einmal das, lieber Emil, sondern sie betrügen sich selbst, um dich zu betrügen, sie sind nicht einmal mit sich selbst einig; ihr Herz straft sie unausgesetzt Lügen, und oft genug widersprechen sich auch ihre Worte. Da macht einer alles lächerlich, was anständig ist, und er geriete doch in Verzweiflung, wenn seine Frau so dächte wie er. Ein anderer treibt die Verachtung der guten Sitten so weit, daß er nicht einmal seine Frau ausnimmt... aber gehe noch einen Schritt weiter, sprich ihm von seiner Mutter und sieh, ob es ihm nichts ausmacht, als das Kind einer Ehebrecherin und der Sohn einer Hure zu gelten... Wer von ihnen wünschte wohl, daß man seine Tochter so entehre wie er die Tochter eines anderen entehrt?... So offenbaren sie alle ihre Inkonsequenz, und man erkennt, daß keiner von ihnen glaubt, was er sagt.“⁴⁶

12. Trotz ihres tiefgehenden Gegensatzes aber besteht zwischen der These Rousseaus und der Voltaires eine gewisse formale Ähnlichkeit: beide

⁴⁴ Si la bonté morale est conforme à notre nature, l'homme ne saurait être sain d'esprit ni bien constitué qu'autant qu'il est bon. Si elle ne l'est pas, et que l'homme soit méchant naturellement, il ne peut cesser de l'être sans se corrompre, et la bonté n'est en lui qu'un vice contre nature. Fait pour nuire à ses semblables comme le loup pour égorger sa proie, un homme humain serait un animal aussi dépravé qu'un loup pitoyable. Prof. p. 241.

⁴⁵ Dies zeige sich beispielsweise in der moralischen Sympathie für die Helden des Theaters: *L'amour du beau est un sentiment aussi naturel au cœur humain que l'amour de soi-même*; il n'y naît point d'un arrangement de scènes; l'auteur ne l'y porte pas, il y trouve; et de ce pur sentiment qu'il flatte naissent les douces larmes qu'il fait couler. Lettre à d'Alembert, H.I, 192. Dazu die Anmerkung: C'est du beau moral qu'il est ici question. Quoi qu'en disent les philosophes, cet amour est inné dans l'homme, et sert de principe à la conscience. *ibid.* — Quel spectacle nous flatte le plus, celui des tourments ou du bonheur d'autrui? ... Pour qui nous intéressons-nous sur nos théâtres? Est-ce au forfait que vous prenez plaisir? Entre le héros malheureux et le tyran triomphant, duquel des deux vos vœux secret vous rapprochent-ils sans cesse? Prof. p. 249.

⁴⁶ *Ém.* IV, p. 505.

führen das sittliche Bewußtsein auf eine in der menschlichen Natur liegende Neigung zurück. Wenn Rousseau vom Gewissen als einem „Instinkt“ oder einem dem tierischen Instinkte analogen Trieb spricht, so begründet er die Sittlichkeit genau wie Voltaire aus der immanenten Natur des Menschen. Die Beziehung zu Gott oder irgendwelche theologische Deutung dieses moralischen „Instinktes“ erscheint demgegenüber durchaus sekundär. Daran ändert auch nichts die bekannte Formel vom „*instinct divin*“, die Rousseau wahrscheinlich dem Buche von Muralt entnommen hat⁴⁷; sachlich hat seine These mit der Muralts denkbar wenig gemeinsam⁴⁸. Wie allein schon die formale Übereinstimmung mit Voltaire zeigt, lag sie vielmehr in der Konsequenz seines ethischen Universalismus. Wer im sittlichen Bewußtsein mehr als das zufällige Produkt von Erziehung und gesellschaftlicher Beeinflussung sah und doch nicht auf die These von den *ideae innatae* zurückkommen wollte, der wurde zwangsläufig darauf geführt, es in irgendeinem angeborenen „Trieb“ begründet zu sehen. Es lag in derselben Konsequenz, daß Rousseau — genau wie Voltaire — behauptet, dieser angeborene „Trieb“ entfalte sich erst durch Bildung und Aufklärung zum eigentlichen sittlichen Bewußtsein; das Gewissen ist also die Frucht eines Zusammenwirkens von angeborener Neigung und erworbener Einsicht. Erst wenn dem Zögling die Vorstellungen des Guten gegeben werden, kann ja in ihm die Liebe zum Guten erwachen. Darum setzt das Gewissen, gerade sofern es in einer gefühlsmäßigen Wertung von Gut und Böse besteht, die intellektuelle Anschauung des Guten und Bösen voraus. „Das Gewissen entwickelt sich nur

⁴⁷ „L'Instinct divin recommandé aux hommes“, 1727. Über den „Mystizismus“ Muralts äußert sich Rousseau, bzw. Sain-Preux sehr kritisch: N. H. VI, VII; M. IV, 253. Vgl. auch S. 487.

⁴⁸ Wenn Brunschvicg behauptet, Rousseau habe im „Glaubensbekenntnis“ in einigen unvergeßlichen Formeln die Schriften seiner pietistischen Landsleute zusammengefaßt (136) I, 260, und dabei insbesondere Muralt zitiert, so muß man annehmen, daß er Muralts Büchlein selbst niemals gelesen hat, und es zeigt, wie bedenklich die Art ist, mit der sein Gewährsmann Masson in seinem Kommentar zum „Glaubensbekenntnis“ einzelne Sätze von Autoren, die Rousseaus Gedankengängen völlig fern stehen, als Parallelen heranzieht. Wenn nämlich Muralt vom *instinct divin* spricht, so meint er das „innere Wort“ (dieser Ausdruck wird von ihm sehr viel häufiger gebraucht als der vom „Instinkt“), und dieses „innere Wort“ ist — Christus! Er wendet sich dabei gegen die kirchlichen Theologen, die das göttliche Wort in ihren spitzfindigen Erklärungen der heiligen Schrift eingeengt und rationalisiert haben, während es doch ein lebendiges und gegenwärtiges Wort sei, das Gott allzeit in den Mund und in die Herzen der von ihm Erleuchteten lege. Diese mystisch-pietistische Anschauung hineingestellt in einen eschatologischen Rahmen — Muralt sieht das Ende der Zeiten nahe bevorstehend —: das ist nun wirklich das gerade Gegenteil von Rousseaus philosophischer und psychologischer Analyse des Gewissens.

Etwas anders steht es um die innere Verwandtschaft mit Marie Huber. Diese Pietistin denkt, trotz manch schwärmerischer Züge, sehr viel nüchterner, philosophischer und anthropologischer als Muralt (vgl. dazu S. 121 über ihre Unterscheidung von *amour propre* und *amour de nous-mêmes*).

und kann nur wirksam werden mit der Bildung des Menschen. Nur durch seine Bildung kommt er dazu, die (sittliche) Ordnung kennenzulernen, und erst wenn er sie kennt, treibt ihn das Gewissen dazu, sie zu lieben.“⁴⁰

Die Unterscheidung von moralischer Vorstellung (*idée*) und moralischem Gefühl (*sentiment*) und der Nachweis, wie sie sich gegenseitig bedingen, scheint mir ein wesentliches Verdienst von Rousseaus Lehre vom Gewissen. In unserm modernen Begriff des „Wertgefühls“ oder der „Werteinsicht“ sind offenbar beide Faktoren enthalten, ohne freilich stets so sauber voneinander abgegrenzt zu werden wie bei Rousseau. Daß keines von beiden fehlen kann, das aber vermag man sich gerade an der modernen Wertethik deutlich zu machen. Denn ein moralisches Wertgefühl ohne entsprechende Werteinsicht wäre ja offenbar gegenstandslos; aber eine Werteinsicht ohne Wertgefühl wäre es nicht weniger, denn sie wäre alles andere als eine Einsicht in den betreffenden Wert; sie bestünde vielmehr nur in einem intellektuellen Reden über, bei dem gerade der sittliche Charakter des Gegenstandes außer Betracht bliebe. Weil alle sittliche Bildung das sittliche Gefühl als eine jeder Erfahrung vorgegebene Disposition voraussetzt, nennt es Rousseau mit Recht „angeboren“. „Die Erfahrung entwickelt die moralischen Prinzipien der menschlichen Natur; es ist absurd zu behaupten, daß sie sie konstituiere“ (Maine de Biran).

In einer Notiz seines Tagebuches hat Maine de Biran Rousseaus These in überzeugender Weise erläutert, so daß sie uns als Kommentar dienen kann. Seine Stellungnahme ist um so lehrreicher, als sie die Korrektur früherer sensualistischer Ansichten einschließt, die er unter dem Einfluß von Locke und Condillac gefaßt hatte; seine eigene philosophische Entwicklung entsprach also genau der rousseauschen Überwindung des anthropologischen Sensualismus und Empirismus. „Ich verwechselte fortgesetzt ... die Vorstellungen (*idées*) mit den Gefühlen (*sentiments*); nicht die Vorstellung der Gerechtigkeit ist der Seele angeboren, wie dies J.-J. Rousseau sehr richtig gesagt hat, sondern das Gefühl, das Bedürfnis nach Gerechtigkeit. Derart daß beim ersten Anblick einer ungerechten Handlung sich der Mensch zurückgestoßen fühlt, empört, genau so wie er beim ersten Eindruck eines unangenehmen Gegenstandes, eines Gegenstandes, der einen äußeren Sinn reizt oder verletzt, eine Schmerzempfindung hat.

Das peinvolle Gefühl der Ungerechtigkeit und die sinnliche Unlustempfindung bestehen also auf Grund der Gesetze unserer moralischen und physischen Organisation als solche, völlig unabhängig von jeder Erfahrung; ganz im Gegenteil; eine wiederholte Erfahrung oder die Gewohnheit bewirkt gerade, daß das sittliche Gefühl und die sinnliche Empfindung abstumpfen.

⁴⁰ Lettre à M. de Beaumont; H. III, 64. Genau so im „Glaubensbekenntnis“: Il ne faut pour cela que vous faire distinguer nos *idées acquises* (Gegensatz zu den *ideae innatae*!) de nos *sentiments naturels* ... Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des *sentiments* (man erinnert sich an das gleichlautende Wort der N. H. S. 523); *quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au dedans de nous* ... *Connâître le bien, ce n'est pas l'aimer*: l'homme n'en a pas la connaissance innée; mais *siôt que sa raison le lui fait connâître, sa conscience le porte à l'aimer*; c'est ce sentiment qui est innée. Prof. p. 265—269.

Man kann auch sagen, daß wir mit sehr viel größerer Stärke (moralisch wie physisch) das erleben, was den Gesetzen unserer Natur entgegen ist, als was ihnen entspricht. Das Gefühl der Ungerechtigkeit, die uns trifft, lehrt uns die Gerechtigkeit kennen und lieben, so wie der körperliche Schmerz uns erst die Lust und die körperliche Krankheit uns erst die Gesundheit recht fühlen lehrt . . . Die ganze Theorie von der Tugend und vom höchsten Gut ist auf diesen angeborenen Gefühlen begründet.“ Journal III, hrsg. von H. Gouhier, 1957, p. 212.

13. Aber wenn auch Rousseau und Voltaire darin übereinstimmen, daß das moralische Bewußtsein sich aus angeborenem Gefühl und vernünftiger Einsicht bilde, so unterschieden sie sich doch darin, auf welchen der beiden Faktoren sie den Nachdruck legten. Voltaire war auch als Ethiker Rationalist; das lag schon im utilitaristischen Charakter seiner Ethik. Ist es doch ein allgemeines Gesetz: je utilitaristischer, desto rationalistischer. Rousseau dagegen legte den Nachdruck auf das angeborene Gefühl als den eigentlichen Motor des sittlichen Handelns. Bestand doch, wie wir gesehen haben, für ihn Sittlichkeit in Selbstüberwindung; zu solcher Selbstüberwindung aber bedarf es mehr als bloß vernünftiger Einsicht, bedarf es vielmehr einer Kraft, die der Kraft der Leidenschaften gewachsen ist. „Tugend ist Stärke“ — wir erinnern uns dieses Kernwortes seiner Ethik — und so ist das eigentliche ethische Problem, woher wir schwachen Menschen diese „Stärke“ nehmen. Gerade dieses Problem übersahen die Vertreter des Naturrechts und der utilitaristischen Ethik. Sehr gut sagt Derathé: „Man sieht, was Rousseau von Pufendorf und den (Natur-)Rechtslehrern unterscheidet (wir könnten hinzufügen: und von Voltaire und den ‚Philosophen‘): diese beschäftigte vor allem die Frage, wie wir das Gute erkennen, während Rousseau sich fragt, wie wir es zu tun vermögen.“⁵⁰ Rousseau sah — darin sehr viel nüchterner als seine Gegner — zu deutlich die Schwäche unserer vernünftigen Überlegungen und Einsichten gegenüber der Macht unserer Leidenschaften und selbstischen Interessen, als daß er hätte glauben können, aus der Vernunft könnten wir die Kraft zur sittlichen Selbstüberwindung schöpfen. Ist Tugend „Stärke“, dann kann sie vielmehr nur der gleichen Quelle entspringen wie die Leidenschaften selbst: dem menschlichen „Herzen“. Das Naturrecht, so folgert er, sei eine bloße Chimäre, wenn es nicht auf ein solch ursprüngliches Gefühl (nämlich das Mitleid) gegründet sei; Gerechtigkeit und Güte seien bloße Worte, wenn sie nicht „wirkliche Gefühle (affections) der durch die Vernunft aufgeklärten Seele seien“⁵¹.

Man sieht, wie sich hier seine allgemein anthropologischen Überzeugungen von der „Natur“ des Menschen mit den spezifisch ethischen über das Wesen der „Tugend“ begegnen und wie erst so die ihn beschäftigende Zentralfrage lösbar wird, die Frage nach der Kraft des sittlichen Bewußtseins. An diesem

⁵⁰ (27) p. 106.

⁵¹ Ém. IV, p. 205.

Punkte — und er scheint mir ein Integrationspunkt der gesamten rousseauischen Philosophie — tritt der Gegensatz zum Rationalismus der Aufklärung besonders deutlich in Erscheinung, ebenso wie eine unverkennbare Verwandtschaft zur ethischen Fragestellung christlicher Denker. Macht und Ohnmacht und nicht Erkenntnis und Irrtum sind ja bei beiden die beherrschenden Prinzipien der sittlichen Frage.

Die These von der Ohnmacht der bloßen Vernunft wird von Rousseau an vielen Stellen seines Werkes und mit Nachdruck vertreten. So z. B. von Wolmar in der „Nouvelle Héloïse“: Comment réprimer la passion même la plus faible quand elle est sans contrepoids? Voilà l'inconvénient des caractères froids et tranquilles. Tout va bien tant que leur froideur les garantit des tentations; mais s'il en survient une qui les atteigne, ils sont aussitôt vaincus qu'attaqués; et la raison, qui gouverne tandisqu'elle est seule, n'a jamais de force pour résister au moindre effort . . . Il n'y a que des âmes de feu qui sachent combattre et vaincre . . . la froide raison n'a jamais rien fait d'illustre, et l'on ne triomphe des passions qu'en les opposant l'une à l'autre. Quand celle de la vertu vient à s'élever, elle domine seule et tient tout en équilibre. N.H.IV, XII; M. III, 253. Ähnlich im Émile: La seule raison n'est point active; celle retient quelquefois, rarement elle excite, et jamais elle n'a rien fait de grand. Ém.IV, p. 294. . . je ferais voir . . . que par la raison seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle; et que tout le droit de la nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au cœur humain. ibid. p. 205. «État de guerre»: Si la loi naturelle n'était écrite que dans la raison humaine, elle serait peu capable de diriger la plupart de nos actions. Vaugh. I, 294.

Brief an den Marquis von Mirabeau (26. Juli 1767): Supposons toute cette théorie des lois naturelles toujours parfaitement évidente, même dans ses applications (was Rousseau vorher bestritten hatte) . . . comment des philosophes qui connaissent le cœur humain peuvent-ils donner à cette évidence tant d'autorité sur les actions des hommes? Comme s'ils n'ignoraient que chacun se conduit très rarement par ses lumières et très fréquemment par ses passions. . . Messieurs, permettez-moi de vous le dire, vous donnez trop de force à vos calculs, et pas assez aux penchants du cœur humain et au jeu des passions. Votre système est très bon pour les gens de l'Utopie; il ne vaut rien pour les enfants d'Adam. C. G. No. 3423; XVII, 156 f.

Nur die von Natur gegebene Liebe zum Guten vermag als eine wirkliche seelische Kraft der Selbstsucht und den Leidenschaften die Waage zu halten. Den Beweis für ihre Ursprünglichkeit hatte Rousseau freilich zunächst an einem Falle geführt, da diese Liebe noch nicht mit entgegenwirkenden Leidenschaften zu kämpfen hat und also noch keine besondere „Kraft“ besitzen muß: an der uninteressierten Parteinahme gegenüber Handlungen Dritter oder der bloßen Imagination. „Es ist doch gewiß für uns ohne jede Bedeutung, ob ein Mensch vor zweitausend Jahren böse oder gut war, und doch empfinden wir eine solche Anteilnahme an den Taten der alten Geschichte, als ob sie sich in unsern Tagen zutrügen. Was gehen mich persönlich die Verbrechen Catilinas an? Fürchte ich etwa sein Opfer zu werden? Warum also spüre ich den gleichen Abscheu, als wenn ich sein Zeitgenosse wäre? Wir hassen die Schurken nicht nur darum, weil sie uns schaden, sondern weil sie Schurken sind.“⁵² Gewiß, solche moralischen Gefühle, die uns

⁵² Prof. p. 247/249.

nichts kosten⁵³, können noch nicht als sittlich oder tugendhaft i. e. S. gelten. Aber sie sind der Anfang der Sittlichkeit, und es führt von ihnen eine geradlinige Entwicklung bis zur eigentlichen Tugendhaftigkeit. In der Mitte dieses Weges steht die Liebe zur Tugend (die ja oft genug mit sittlicher Schwachheit verbunden ist; vgl. S. 209). Sie entwickelt sich fast zwangsläufig aus diesem unengagierten Wertgefühl, weil die Bewunderung guter Menschen und Handlungen natürlicherweise in den Willen zur Nacheiferung mündet. „Wenn mich eine Tat der Milde oder Großmut tief beeindruckt . . . , wer spräche da nicht zu sich selber: Ich möchte wohl ebenso handeln.“⁵⁴ So folgt auch hier Rousseau dem Prinzip der „natürlichen Entwicklung“ und baut seine Ethik „von unten auf“.

14. Damit ist nun zugleich der tiefe Gegensatz bezeichnet, in dem Rousseaus moralische Anschauungen zur christlichen Ethik stehen. Denn wenn auch Rousseau gegenüber der utilitaristischen Gesellschaftsethik in entscheidenden Punkten die Linie der christlichen Tradition hält, wenn er insbesondere mit ihr das Problem der sittlichen „Kraft“ und „Ohnmacht“ gemeinsam hat, so versteht er doch diese „Kraft“ und diese „Ohnmacht“ völlig anders. Wenn die christliche Ethik behauptet, der Mensch sei aus eigener Kraft zum Guten nicht fähig und bedürfe des göttlichen Beistandes — wir können die konfessionell verschiedenartigen Fassungen dieser These dabei aus dem Spiele lassen —, wenn sie also das Gebet um sittliche Einsicht und Kraft an den Anfang ihrer Sittenlehre stellt, so lehnt Rousseau mit einem uns nun wiederum sehr aufklärerisch anmutenden Überlegenheitsgefühl diese Auffassung ab. Er war sich dabei des Gegensatzes zur genuin christlichen Auffassung sehr wohl bewußt, wie die Diskussion zwischen Julie und Saint-Preux über das Bittgebet zeigt. Daß er gerade in Julie den christlichen Standpunkt verkörpert, hat übrigens seinen guten Grund. Sie ist ja die einzige von Rousseaus Gestalten, in deren Leben so etwas wie eine Bekehrung stattfindet. Ihre innere Wandlung, von der sie in dem ergreifenden 18. Brief des 3. Teiles berichtet, versteht sie selbst als eine von Gott bewirkte Bekehrung, eine Bekehrung von dem oberflächlichen Tugendglauben ihrer Zeit zu dem Glauben an den gegenwärtigen Gott und seine Hilfe. Mit bitteren Worten kritisiert sie ihre frühere laue religiöse Haltung und Erziehung. „Ich besuchte zwar gewissenhaft den öffentlichen Gottesdienst, aber ich vermochte mir daraus nichts für die Wirklichkeit meines Lebens zu entnehmen . . . Da ich den Geist des Evangeliums nicht mit dem der Welt, den Glauben nicht mit den Werken in Einklang bringen konnte,

⁵³ Vgl. hierzu Rousseaus Kritik an dieser billigen Tugendbegeisterung im Briefe an d'Alembert, S. 150.

⁵⁴ Prof. p. 247.

hatte ich mir einen mittleren Weg zurechtgemacht, der meine eitle Weisheit befriedigte: ich hatte Grundsätze für den Glauben und andere für das Handeln . . . ich war in der Kirche fromm und zu Hause Philosoph!“ Bis dieser „mittlere Weg“ sich in der Nacht von Schuld und Reue als ausweglose Sackgasse enthüllt. Woran soll sich nun ihr schwankendes Herz halten? Das ist Julies Kernfrage, und auf sie findet sie jetzt eine klare Antwort: „Bete das ewige Wesen an, mein würdiger und weiser Freund, und mit einem Atemzug wirst du all diese Trugbilder der Vernunft verscheuchen . . . wie einen Schatten, der vor der unvergänglichen Wahrheit flieht.“ Diese Wahrheit aber hat Julie nicht in philosophischen Reflexionen gefunden, sondern im Gebet. Als sie in ernster Gewissensprüfung ihr bisheriges Leben bedachte, als sie sich die moralische Gefahr vorstellte, in die sie ihre Ehe mit einem ungeliebten Mann und bei einer noch nicht erstorbenen Liebe bringt, da wirft sie sich zum Gebete nieder: „Ich hob meine Hände hilfeflehend zum Himmel und rief den an, . . . der nach seinem Belieben die Freiheit, die er uns gibt, durch unsere eigenen Kräfte stützt oder zerstört. Ich will, sagte ich ihm, das Gute, das du willst, und dessen einzige Quelle du bist . . . Ich stelle mein Herz unter deine Hut und lege meine Wünsche in deine Hand. Mache du, daß all mein Tun mit meinem tiefsten und steten Wollen, welches das deinige ist, übereinstimme und dulde nicht, daß wiederum der Irrtum eines Augenblicks mehr wiegt als die Wahl meines ganzen Lebens.“ Dieses Gebet, das erste, das sie mit wahrer Inbrunst gebetet habe, habe sie innerlich so gestärkt, „daß ich klar erkannte, wo ich künftig die Kraft suchen sollte, deren ich bedarf, um meinem eigenen Herzen zu widerstehen und die ich nicht in mir selber finden kann“⁵⁵. Kein Wunder, daß Julie sich von den „philosophischen“ Einwänden Saint-Preux' gegen das Bittgebet nicht tief beeindruckt zeigt. „Du behauptest . . . Gott habe uns mit dem Gewissen alles gegeben, was uns zum Guten zu leiten vermag, und überließe uns nun uns selbst, damit wir in Freiheit handeln können. Du weißt wohl, daß dies nicht die Lehre des heiligen Paulus ist, auch nicht die, die wir in unserer Kirche bekennen. Wir sind frei, gewiß, aber wir sind auch unwissend, schwach, zum Bösen geneigt. Von wo sollte uns denn die Erleuchtung und die Kraft kommen, wenn nicht von ihm, der ihre Quelle ist? Und mit welchem Recht sollten wir sie erlangen, wenn wir uns nicht einmal die Mühe machen darum zu bitten?“⁵⁶

Gewiß entsprechen diese Worte nicht Rousseaus eigener religiöser Anschauung, wie die Gegenäußerung Saint-Preux' und vor allem deren Wiederholung im „Glaubensbekenntnis“ beweist. Aber es muß uns doch zu denken geben, daß Rousseau diese ausgesprochen christlichen Worte über das Gebet seiner Heldin in den Mund legt. Zumindest zeigt es, daß ihm der von ihr

⁵⁵ N.H. III, XVIII; M. III, 65 f.

⁵⁶ N.H. VI, VI; M. IV, 228f.

vertretene Standpunkt nicht unsympathisch war. Auch darf man nicht die typisch Rousseausche Färbung übersehen, in der hier die traditionelle Lehre vom Bittgebet erscheint. Auch für Julie besteht der christliche Glaube im christlichen Leben⁵⁷, auch für sie ist daher das letzte Ziel des Bittgebetes nicht so sehr ein religiöses als ein ethisches: den Menschen zur besseren Erfüllung seiner sittlichen Pflichten fähig zu machen. Jeder Quietismus, jede mystische Versenkung ist ihrer tatkräftigen Natur zuwider⁵⁸. Auch sie bezweifelt also nicht, daß dem Menschen die Fähigkeit gegeben sei, gut zu sein. Insofern unterscheiden sich die beiden Standpunkte nur graduell. Und doch hat dieser graduelle Unterschied auch seine prinzipielle Seite, nämlich in bezug auf jene rationale Gottesanschauung, die, wie wir sahen, die gesamte theologische Argumentation Rousseaus beherrscht. Sie fühlte er durch die christliche Lehre vom Bittgebet bedroht. Denn nach dieser rationalen Gottesanschauung ist Gott in erster Linie der Stifter und Erhalter einer universalen, keine Ausnahme duldenden Ordnung; jegliches direkte, partikulare Eingreifen in den gesetzlich geordneten Weltlauf widerspricht der Unverbrüchlichkeit dieser Ordnung. Und jede Erwartung eines speziellen göttlichen Beistandes widerspricht der Idee der absoluten menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit, erscheint als der Versuch, sich der Last dieser Verantwortung auf fromme Weise entledigen zu wollen. „Wenn ich Böses tue, . . . tue ich es, weil ich es will; ihn (Gott) bitten, meinen Willen zu ändern, heißt von ihm fordern, was er von mir fordert, heißt wünschen, daß er mein Werk vollbringe, ich aber den Lohn einheimse.“⁵⁹

Wir müssen uns, um die Diskussion zwischen Saint-Preux und Julie über das Bittgebet zu verstehen, also jene theologischen Ideen Malebranches ins Gedächtnis rufen, wonach Gott seit der Schöpfung nicht mehr durch einzelne Akte, sondern nur durch „allgemeine Gesetze“ wirkt. Rousseau hatte, in der Konsequenz dieser Lehre, insbesondere den Glauben an eine individuelle „Führung“ oder „Vorsehung“ abgelehnt (vgl. S. 507). Gerade aber an eine solche Führung ihres Lebens durch Gottes „helfende Hand“ glaubt Julie (vgl. bes. M. III, 65). Was sie daher gegen Saint-Preux einwendet, richtet sich vor allem gegen die philosophische Gotteslehre Malebranches. Ausgerechnet dieser Lehre, die doch den Anschein besonderer Demut trägt, wirft sie Hochmut vor, den Hochmut der menschlichen Vernunft nämlich, die sich Gottes Wirken nur nach dem Maßstab menschlicher Fähigkeit und Wertung vorzustellen vermag. „Sieh dich vor, mein Freund, daß sich nicht in die erhabenen Vorstellungen, die du dir von dem großen Wesen machst, durch menschlichen Hochmut sehr niedrige und allzu menschliche

⁵⁷ Vgl. zu dieser Überzeugung, daß das Christentum nicht Lehre, sondern Leben sei, die Schilderung der theologischen Überzeugungen des 18. Jahrhunderts bei K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 1952², (17) p. 73 ff.

⁵⁸ Vgl. ihr Urteil über sich und ihr Gebetsleben N. H. VI, VIII, und insbesondere ihre absprechende Bemerkung über Madame Guyon, „die besser getan hätte, ihre Pflichten als Mutter zu erfüllen, ihre Kinder christlich zu erziehen und ihren Haushalt mit Klugheit zu führen, statt fromme Bücher zu schreiben, mit Bischöfen zu disputieren und sich in der Bastille einsperren zu lassen für Träumereien, von denen man nichts begreift.“ M. IV, 269.

⁵⁹ Prof. p. 295.

Vorstellungen mischen. Als ob die Mittel, die für unsere Schwachheit geeignet sind, der göttlichen Macht entsprächen, als ob er einen Kunstgriff nötig hätte, um wie wir die Dinge im allgemeinen zu regeln, damit sie sich leichter lenken lassen. Wenn man dich hört, dann scheint es geradezu, als sei es für Gott allzu schwierig, über jedes einzelne Individuum zu wachen, als fürchtestest du, wenn er seine Aufmerksamkeit ständig auf viele Individuen verteilen müsse, so müsse er ermüden, und du findest es viel edler, wenn er alles durch allgemeine Gesetze bewirkt, sicherlich, weil ihm das weniger Mühe kostet! O, ihr großen Philosophen! wie dankbar muß Gott euch sein, daß ihr ihn so bequeme Methoden lehrt und ihm seine Arbeit abkürzt!“ N.H. VI, VI; M. IV, 229.

Saint-Preux sucht sich in seiner Antwort nicht nur gegen den Vorwurf des philosophischen „Hochmuts“ zu verteidigen — es fällt auf, wie vorsichtig er seine These als eine bloße Denkmöglichkeit einführt —; als Hauptargument für seine ketzerische Ansicht führt er an, der Glaube an das Bittgebet widerspreche dem Glauben an die absolute Freiheit und Gleichheit der Menschen vor Gott, dem doch auch Julie anhänge. Denn mit der Behauptung, Gott stärke den Betenden in seiner sittlichen Kraft, mache man die Sittlichkeit von der Willkür der göttlichen Erhörung und Erwählung abhängig. (Hatte nicht auch Julie geschrieben, Gott erhalte und zerstöre die Freiheit der Menschen „wie es ihm gefällt“?) Die göttliche Gnade komme allen Menschen gleichmäßig zu, was nur der Fall sei, wenn sie in nichts bestehe als dem, was dem Menschen von Natur gegeben sei, also in der Freiheit selbst. So verbindet er die beiden Hauptthesen der rationalen Theologie: die These von den „allgemeinen Gesetzen“ und die von der menschlichen Freiheit. „Ohne aufs neue mich mit dir in eine Diskussion über die Ordnung des Alls . . . einzulassen, möchte ich dir sagen, daß der Mensch über Fragen, die seine Urteilskraft weit übersteigen, nur aus Induktion urteilen kann, ausgehend von dem, was er sieht, und daß dabei alle Analogien für die allgemeinen Gesetze sprechen, die du zu verwerfen scheinst. Die Vernunft selbst und die gesündesten Vorstellungen, die wir uns von dem höchsten Wesen bilden können, sprechen für diese Anschauung. Wenn auch Gott in seiner Macht gewiß nicht einer Methode bedarf, die ihm seine Arbeit abkürzt, so scheint es doch seiner Weisheit allein würdig, die einfachsten Wege zu wählen (das ist wörtlich Malebranche!), damit sein Handeln weder in seinen Mitteln noch in seinen Wirkungen etwas Unnützes an sich habe. Als er den Menschen schuf, hat er ihn mit allen nötigen Fähigkeiten ausgestattet, um das, was er von ihm fordert, zu erfüllen; wenn wir ihn also um die Kraft bitten recht zu tun, so bitten wir ihn nur um das, was er uns bereits gegeben hat. Er hat uns die Vernunft gegeben, um zu erkennen, was recht ist, das Gewissen, um es zu lieben, und die Freiheit, um es zu wählen. In diesen erhabenen Gaben besteht die göttliche Gnade, und da wir sie alle empfangen haben, sind wir alle dafür Rechenschaft schuldig . . . Ich glaube daher nicht, daß Gott, nachdem er den Bedürfnissen des Menschen durchaus genug getan hat, nun noch dem einen mehr als dem andern durch eine außerordentliche Hilfe beisteht. Wer die allen gemeinsame Hilfe mißbraucht, wäre der besonderen sowieso unwürdig, und wer sie recht braucht, bedarf ihrer nicht. Ein solches Ansehen der Person scheint mir der göttlichen Gerechtigkeit auch ganz und gar unwürdig“ (es folgt eine Polemik gegen die „harte und entmutigende Lehre“ von der Prädestination). „Folgt daraus, daß das Gebet unnütz sei? Gott bewahre, daß ich mich dieser Hilfsquelle gegen meine eigene Schwachheit beraube! Alle geistigen Akte, die uns zu Gott erheben, erheben uns über uns selbst; indem wir seine Hilfe erflehen, lernen wir sie finden. Nicht er wandelt uns, sondern wir wandeln uns, indem wir uns zu ihm erheben. Alles, was man von ihm in rechter Weise erbittet, gibt man sich selbst.“ N.H. VI, VII; M. IV, 245 ff. Rousseau distanziiert sich von diesen subjektivistischen Formeln freilich selbst in einer Anmerkung, indem er sie als die häretische Anschauung Abälards hinstellt (ohne daß sich bis jetzt nachweisen ließe, wieso; vgl. M. IV, p. 250, Anm. 3). Sie ist ja auch zumindest mißverständlich, da man sie so deuten kann, als ob das Bittgebet in bloßer Autosuggestion bestehe.

15. Man pflegt Rousseaus Ansicht in die knappe Formel zu fassen, er habe das Bittgebet abgelehnt, aber das Gebet als Anbetung und Danksagung an-

erkannt. Diese Formel ist gewiß nicht falsch, aber sie ist wenig geeignet, die eigentliche Meinung Rousseaus verständlich zu machen. Denn Anbetung und Danksagung sind, jedenfalls nach christlicher Auffassung, Gottesdienst, sind schuldige „Opfer“, die die Gemeinde ihrem Herrn darbringt; ihr Schwerpunkt liegt also, psychologisch betrachtet, im Objektiven. Gerade davon aber weiß Rousseau nichts. Umgekehrt ist das Bittgebet seinem Wesen nach „subjektiv“ oder, wenn dieser Terminus theologisch passabler klingt: „existentiell“. Es ist Ausdruck der persönlichen Not und Bedürftigkeit des Menschen und zielt daher auf die Behebung dieser Not, also auch auf die seelische Beruhigung und Stärkung des Betenden. Genau diesen „existentiellen“ Charakter nun besitzt in Rousseaus Augen das Gebet überhaupt, also auch die Anbetung Gottes. Gebet heißt für Rousseau Erhebung — Erhebung zu Gott, gewiß aber auch und nicht weniger: über mich!

Das gilt nun in besonderem Maße für das Gebet, von dem hier, zwischen Julie und Saint-Preux, die Rede ist: das Gebet um Stärkung des moralischen Willens. Geht es doch in diesem Gebet um das Verhältnis des menschlichen zum göttlichen Willen. Es setzt voraus, daß der Mensch sich grundsätzlich Gottes Willen fügen, sein Gebot halten möchte — warum wollte und wieso könnte er sonst zu Gott beten? Es soll bewirken, daß diese grundsätzliche Übereinstimmung sich gegenüber den Anfechtungen des Augenblicks durchsetzt: „Ich will das Gute, was du willst“, sagt die betende Julie; „mache du, daß all mein Tun mit diesem meinem tiefsten und steten Willen übereinstimme . . . und dulde nicht, daß der Irrtum eines Augenblicks mehr wiegt als die Wahl eines ganzen Lebens“ (vgl. S. 553). Das Gebet hält also den Menschen bei sich selber fest, indem es ihn bei Gott festhält. Das aber ist ja für Rousseau überhaupt der letzte Sinn der Religion: sie gibt dem Menschen einen Halt, den er weder bei sich noch bei seinesgleichen findet. Darüber besteht denn auch zwischen Julie auf der einen und Saint-Preux und dem savoyischen Vikar auf der anderen Seite gar keine Meinungsverschiedenheit. Ihnen allen geht es um die Frage, wie der schwache Mensch davor geschützt werde, sich selbst zu verlieren, und sie alle sehen die Lösung nur darin, daß er seinen Willen mit dem Gottes vereinige. Höchstens die Akzentuierung ist verschieden, was m.E. weniger am Unterschied der Theologie als an dem des Geschlechtscharakters liegt: was bei Julie mehr weibliche Selbstaufgabe, ist beim Vikar mehr männliche Selbstbehauptung. Aber beiden schwebt dasselbe Ziel vor: die innere Selbsterfüllung durch die Verbindung mit Gott⁶⁰. Das alles hat — ich wiederhole es — nicht das geringste mit jener „Apotheose des

⁶⁰ Julie: Ne trouvant donc rien ici bas qui lui suffise, mon âme avide cherche ailleurs de quoi la remplir: en s'élevant à la source du sentiment et de l'être, elle y perd sa sécheresse et sa langueur . . . elle y puise une nouvelle vie, elle y prend une autre existence qui ne tient point aux passions du corps; ou plutôt *elle n'est plus en moi-même, elle est*

Ich“ zu tun, die man Rousseau vorgeworfen hat. Für Rousseau ist das Gebet — und in gewisser Weise ist auch für ihn das Gebet das Zentrum seiner Frömmigkeit — gerade Teilhabe an Gottes Willen. „Quelle der Gerechtigkeit und Wahrheit, guter und gnädiger Gott! In meinem Vertrauen zu dir ist es der höchste Wunsch meines Herzens, daß dein Wille geschehe. In dem ich den meinen mit ihm vereinige, tue ich, was du tust, und füge mich deiner Güte . . .“⁶¹

Diese Teilhabe an Gottes Willen macht auch das Wesen des Gewissens aus. „Alle Pflichten des natürlichen Gesetzes, die durch die Ungerechtigkeit der Menschen aus meinem Herzen wie ausgelöscht waren, graben sich jetzt im Namen der ewigen Gerechtigkeit wieder ein, die mir diese Pflichten auferlegt und sieht, wie ich sie erfülle. Ich fühle mich nur noch als Werk und Werkzeug des großen Wesens, welches das Gute will und tut und auch mein Heil verwirklichen wird, dadurch daß mein Wille mit dem seinen zusammenarbeitet.“⁶² *Par le concours de mes volontés aux siennes*: mit dieser so pelagianisch klingenden Formel ist doch weniger eine „Zusammenarbeit“ von Mensch und Gott gemeint (bei der dann die Theologen über Art und Maß des gegenseitigen Anteils streiten könnten) als eine Einfügung des kleinen Menschenwillens in den großen Gotteswillen, eine Abstimmung der Ordnung des menschlichen Lebens auf die des Weltalls. Daß damit der Akzent auf das Ich gelegt würde, wie es Masson behauptet, davon kann ganz und gar nicht die Rede sein. Es scheint mir bezeichnend, daß Rousseau an dieser Stelle den Begriff der Ordnung gebraucht, welcher nach der einige Seiten später folgenden Definition bedeutet, daß sich der Gerechte in das Ganze einordnet⁶³. Wir erinnern uns, daß der Vikar seine Betrachtungen über das moralische Übel und die Theodizee mit der Bemerkung eingeleitet hatte, daß allein der Mensch aus der unverbrüchlichen Ordnung des Weltalls herausfalle (vgl. S. 499). Nun schließt sich der Riß, indem der Mensch, betend wie handelnd, sich der göttlichen Ordnung wieder einfügt.

16. Hier nun taucht ein neuer Aspekt in der Lehre vom Gebet auf, dessen christlicher Ursprung außer Zweifel ist: der eschatologische. Gebet und

toute dans l'être immense qu'elle contemple, et, *dégagée un moment de ses entraves*, elle se console d'y rentrer par cet essai d'un état plus sublime qu'elle espère être un jour le sien. VI. VIII; M. IV, 267 f.

Der Vikar: J'aspire au moment ou, *délibéré des entraves du corps*, je serai moi sans contradiction, sans partage. Prof. p. 291.

⁶¹ Prof. p. 297.

⁶² Prof. p. 285.

⁶³ Der Böse macht sich zum Zentrum seiner eigenen „Ordnung“, der Gerechte dagegen ordnet sich in die Ordnung des Ganzen ein und betrachtet sich nur als Punkt der Peripherie, der, als Endpunkt eines Radius, auf das Zentrum gerichtet ist: Prof. p. 283. Über die Bedeutung des Begriffes „Ordnung“ für Rousseaus Philosophie vgl. auch Glum (115) bes. p. 59.

Hoffnung gehören in der christlichen Tradition von Anfang an zusammen; so auch bei Rousseau. Während die göttliche Ordnung als Naturordnung gegenwärtig und sichtbar ist, ist sie als moralische Ordnung unsichtbar und wird sich erst in der Zukunft als ausgleichende Gerechtigkeit enthüllen. Der Betende also, der sich im Gewissens- und Gebetsakt dieser göttlichen Ordnung einzufügen sucht, kann dies nur im Vorblick auf diese Zukunft. Dies ist für Rousseau der eigentliche und tiefste Sinn des Gebetes überhaupt: die Erhebung in das jenseitige als das künftige Dasein. Das Gebet ist eine Antizipation der künftigen Seligkeit. „Um mich im voraus soweit wie möglich zu diesem Zustand der Seligkeit, der Kraft und der Freiheit zu erheben, übe ich mich in erhabenen Betrachtungen. Ich sinne nach über die Ordnung des Weltalls . . .“⁶⁴

Genau dies gilt für das Gewissen. Es fällt auf, daß Rousseau, wenn er vom Gewissen handelt, in erster Linie das gute Gewissen meint, sehr im Gegensatz sowohl zu der populären wie zu der reformatorischen Gewissensauffassung. Jene versteht unter Gewissen ja im allgemeinen überhaupt nur die „Gewissensbisse“; ist der Mensch mit sich im reinen, so „schweigt“ das Gewissen. Diese hat das Gewissen vorwiegend in Zusammenhang mit Gottes Gericht gesehen; es ist die Stätte, da Gott „mit uns durch das Gesetz richtet“ (Luther)⁶⁵. Natürlich gibt es auch bei Rousseau Stellen, an denen er von dem „Vorwurf“ des Gewissens spricht; Julie gesteht, daß „die heimliche Stimme, die nie aufhörte im Grunde meines Herzens zu raunen, sich erhebt und mit Macht in dem Augenblick zu donnern beginnt, da ich bereit war, mich ins Verderben zu stürzen“⁶⁶. Im „Glaubensbekenntnis“ spricht der Vikar vom *cri des remords*⁶⁷, der die geheimen Untaten rächt. Aber die Qual des schlechten Gewissens ist für Rousseau doch nur das Negativ der Seligkeit des guten Gewissens. Auf sie ist seine ganze Lehre vom Gewissen abgestellt.

Es sind zwei verschiedene, wenn auch zusammenhängende Gedankengänge, die Rousseau zu diesem einseitigen Gewissensbegriff geführt haben: ein anthropologischer und ein theologischer. Der erste geht von der Überzeugung aus, daß nur ein harmonischer Seelenzustand ein natürlicher sei. Der Zustand des schlechten Gewissens aber ist gerade ein Zustand inneren Widerstreits und erscheint daher Rousseau so unerträglich und unhaltbar

⁶⁴ Prof. p. 297. . . j'acquiesce à l'ordre qu'il établit, sûr de jouir moi-même *un jour* de cet ordre et d'y trouver ma félicité; car quelle félicité plus douce que de se sentir ordonné dans un système où tout est bien? Prof. p. 285 . . . je fais ce que tu fais, j'acquiesce à ta bonté; je crois partager *d'avance* la suprême félicité qui en est le prix. p. 297.

⁶⁵ Vgl. den für die protestantische Gewissensauffassung und die Geschichte des Gewissens noch immer in erster Linie in Betracht kommenden Artikel von M. Kähler, „Das Gewissen“, in der Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 6, p. 646 ff.

⁶⁶ N. H. III, XVIII; M. III, 65.

⁶⁷ Prof. p. 251.

wie der Zustand des intellektuellen Zweifels. Wie der Mensch aus diesem herausdrängt, sei es zum festen Glauben, sei es zu völliger Glaubenslosigkeit, so aus dem Zustand des schlechten Gewissens, sei es zur Tugend, sei es zur Amoralität. Hat der Mensch nicht den Willen oder die Kraft sich zu bessern, so wird er alles tun, um sein schlechtes Gewissen loszuwerden. „Man möchte diese tyrannische Stimme, die uns soviel Qual bereitet, ersticken . . . der Böse fürchtet sich selbst und sucht sich zu entfliehen; er kann nur vergnügt sein, wenn er sich von sich fort nach außen wendet . . . ohne bittere Satire, ohne sich über die andern lustig zu machen, ist er stets traurig; das Lachen des Spötters ist seine einzige Freude.“⁶⁸ So wie Pascal die Vergnügungen des gesellschaftlichen Menschen, *le divertissement*, als Flucht vor sich selbst deutet, so Rousseau dessen Frivolität. Und so stehen sich letztlich nicht gutes und schlechtes Gewissen gegenüber, sondern (gutes) Gewissen und Amoralität. Das schlechte Gewissen ist ontologisch sekundär, ein Zwischenzustand. Denn es setzt bereits moralische Empfänglichkeit voraus. Beim völlig Verkommenen kann man nicht auf Gewissen rechnen. „Es gibt eine Stufe der Vertierung, die der Seele das Leben nimmt; wer nur daran denken muß, wie er sein Leben fristet, dem kann sich die innere Stimme nicht vernehmbar machen.“⁶⁹ Und genauso wenig, so dürfen wir dieses Wort in Rousseaus Sinn ergänzen, bei dem, der im gesellschaftlichen Treiben aufgeht. „Das Gewissen ist schüchtern, es liebt die Zurückgezogenheit und die Stille; der Lärm der Welt verscheucht es.“⁷⁰ Gewissen und Einsamkeit gehören zusammen. So ordnet sich Rousseaus Lehre vom Gewissen seiner Lehre vom natürlichen Leben ein. Es ist höchst charakteristisch, wie Rousseau am Schluß der *Lettres morales* von den hohen philosophischen Gedankengängen zu ganz schlichten Ratschlägen an Sophie für ein natürliches Leben übergeht. Denn was nützen ihr die tiefsinnigsten Gedanken, wenn ihr tatsächliches Leben ihnen ständig widerspricht? Auf die Einheit des Daseins kommt es an, und die verlangt die Übereinstimmung von Lebenssituation und Gesinnung, von Seelenstimmung und Gedanken. Aller Philosophie, so meint Rousseau, muß die gelebte innere Einkehr vorausgehen⁷¹, allen tiefen Meditationen die Ruhe der Seele⁷². Nicht weniger schlicht sind seine seelsorgerlichen Ratschläge für die sittlichen Aufgaben, die ihrer auf dem Lande warten. Es gibt da tausend Gelegenheiten zum Wohltun, aber freilich auch allerlei Widerstände, die die feinfühlig

⁶⁸ Prof. p. 251/253.

⁶⁹ Prof. p. 19.

⁷⁰ Prof. p. 277.

⁷¹ *Pensez-vous en effet que la philosophie nous apprenne à rentrer en nous-mêmes? . . . C'est tout le contraire, ma charmante amie; il faut commencer par rentrer en soi pour philosopher.* 6. Brief, p. 370.

⁷² Je ne demande pas que vous vous livriez d'abord à des méditations profondes, je demande seulement que vous puissiez maintenir votre âme dans un état de langueur et de calme qui *la laisse replier sur elle-même*, et n'y ramène rien d'étranger à vous. p. 372.

Stadtdame wird in sich überwinden müssen: die seelische Grobheit und Stumpfheit vieler Armen, der Schmutz ihrer Wohnungen, Undankbarkeit und Enttäuschungen aller Art. Rousseau weiß, daß die ersten Schritte auf dem Wege der Tugend die schwersten sind; man muß schon bis zu einem gewissen Grade tugendhaft sein, um die Süßigkeit der Tugend zu empfinden! „Nichts ist so freundlich wie die Tugend, aber sie erscheint so nur denen, die sie bereits besitzen. Will man sie ergreifen, so nimmt sie zunächst, wie der Proteus der Fabel, tausend erschreckende Gestalten an: in ihrem wahren Wesen erscheint sie nur denen, die nicht nachgelassen haben.“⁷³ Es gibt eben einen Beweis der sittlichen Wahrheit, der ganz einfach darin besteht, daß man sie tut — eine alte Weisheit, die durch das Wort des Evangeliums bestätigt wird.

Hier enthüllt sich ein eigentümlicher Zirkel im Verhältnis von Gewissen und Sittlichkeit. Um überhaupt die Stimme des Gewissens zu vernehmen, darf der Mensch nicht durch seine Leidenschaften betäubt sein. Das Gewissen spricht nur *dans le silence des passions*, wie die fast formelhafte Wendung lautet. Aber wer hätte das Gewissen so nötig als gerade der von Leidenschaften Verblendete? So scheint das Gewissen ebenso kraftlos wie unnütz: der Leidenschaftliche vernimmt es nicht und der Leidenschaftslose bedarf seiner nicht! Für die Frage also, die den Ethiker Rousseau vor allem beschäftigt: woher wir die Kraft zum Sittlichsein nehmen, scheint das Gewissen so wenig eine Lösung zu bieten wie die Vernunft. In der Tat ist für Rousseau sittliche Bildung nicht primär Wissensbildung, wie wir am Beispiel Emils gesehen haben. Erst mußten sehr viel schlichtere Haltungen geübt und gefestigt sein, Gewohnheiten des Lebens, Grundsätze der „negativen Moral“, Gefühle des Mitleids und der Menschlichkeit, ehe die eigentliche Wissenserziehung Emils einsetzte. Das Gewissen ist in der sittlichen Bildung nicht der Anfang, sondern die Krönung. Daher tritt denn auch das Gewissen im Entwicklungsgang Emils nicht als Reue in Erscheinung, sondern als Bestätigung des rechten Weges, d. h. also als gutes Gewissen. Sehr im Unterschied zur inneren Entwicklung Julies vollzieht sich die Emils ohne Bruch, ohne Schuld und Bekehrung. Man möchte wohl glauben, in einem solchen fehllosen und wohlbehüteten Dasein spiele das Gewissen überhaupt nur eine recht nebensächliche Rolle. Das Gegenteil aber ist der Fall. Die gesamte sittliche Erziehung Emils zielt auf die Erweckung seines Gewissens, d. h. seines guten Gewissens, oder — was dasselbe besagt — auf die Gewinnung seines inneren Friedens. Friede oder Friedlosigkeit — das ist für Rousseau das entscheidende moralische Kriterium⁷⁴. Die beiden

⁷³ *ibid.* p. 374.

⁷⁴ Womit er übrigens nur ein altes, von Augustin stammendes Thema aufgegriffen und in seiner Weise abgewandelt hat. Zur Bedeutung des Begriffs „Frieden“ für die

großen moralischen Fragen, die Rousseau in erster Linie beschäftigen: das Problem der Gesellschaftlichkeit und das der (Liebes-)Leidenschaft, haben ja die Friedlosigkeit und innere Widersprüchlichkeit unseres Lebens zum Thema. Denn friedlos ist nach Rousseau nicht nur derjenige, der durch Leidenschaft „außer sich“ und durch Schuld mit seinem Gewissen uneins ist, sondern auch und gerade der kalte Gesellschaftsmensch, der von und in der Meinung der andern lebt und dessen veräußerlichte Existenz daher ständig seiner inneren Natur widerspricht. Von hier aus erscheint die Frage nach der inneren Einheit der *Nouvelle Héloïse* in einem neuen Licht. Die beiden Themen, die Rousseau in diesem Roman anscheinend sehr oberflächlich verbunden hat: der Roman der Seelen und die Analyse des gesellschaftlichen Lebens, stimmen nämlich in diesem entscheidenden Punkte überein, so daß der Roman gewissermaßen auf zwei Ebenen ein und dieselbe Entwicklung darstellt: vom Unfrieden zum Frieden, vom Außersichsein zur Einkehr. Die Briefe des friedlosen Saint-Preux über Paris und die Briefe des befriedeten Saint-Preux über Clarens spiegeln genau diese Entwicklung wider.

Der innere Friede, äußerlich sichtbar und symbolisiert in der Idylle von Clarens, ist also das eigentliche Thema der *Nouvelle Héloïse*, ein Thema, das übrigens nicht erst mit der Bekehrung Julies auftaucht, sondern viel früher schon und mitten in der ersten stürmischen Entwicklung ihrer Liebe⁷⁵. Mit Julies Bekehrung dreht sich alles um diese Frage. An dem Frieden, den sie in ihrem Herzen spürte, erkannte sie das Ausmaß ihrer inneren Verwandlung. „Mein Herz war bewegt“, schreibt sie von dieser Stunde, „aber mein Gewissen und meine Sinne waren ruhig: von diesem Augenblick an wußte ich, daß ich wirklich verwandelt war. Welch Strom reiner Freude überflutete da meine Seele! Welch Gefühl des Friedens, seit so langer Zeit in mir erloschen, erweckte mein von Schmach gebrandmarktes Herz zum Leben und verbreitete in meinem ganzen Wesen eine neue Heiterkeit.“⁷⁶ Von Julie lernt schließlich auch der leidenschaftliche Saint-Preux diese „Ruhe, die der Unruhe auch der verführerischsten Leidenschaften vorzuziehen ist“. Dieses „Wohlbefinden, das die bösen Menschen niemals kennenlernen: sich in sich selbst wohlzufühlen“ (*se plaire avec soi-même*)⁷⁷. Einig mit sich selbst, sich seiner selbst erfreuend und sich selbst genügend erreicht also der Mensch guten Gewissens genau jenen Zustand, den der Vikar als den der jenseitigen Seligkeit erhofft: „Ich werde Ich sein ohne Widerspruch, ohne Halbheit, und nur meiner selbst bedürfen, um glücklich zu sein.“⁷⁸

augustinische Philosophie vgl. W. K a m l a h, Christentum und Geschichtlichkeit, 1951², p. 261 ff.

⁷⁵ So in der allerdings relativ kurzen Periode, da Julie ihre noch unschuldige Liebe im Frieden eines guten Gewissens genießt; vgl. S. 309.

⁷⁶ N. H. III, XVIII; M. III, 65.

⁷⁷ N. H. IV, XI; M. III, 245.

⁷⁸ Prof. p. 291.

17. Damit stehen wir bereits in dem theologischen Gedankengang, der zu Rousseaus Begriff des Gewissens führt. Das gute Gewissen ist eine Vorwegnahme der ewigen Seligkeit, sagten wir; besteht doch in ihm recht eigentlich die Seligkeit des ewigen Lebens. Denn nur der im guten Gewissen mit sich selbst einig Mensch kann, nach der Meinung Rousseaus, mit Gott einig sein; nur wer sich seiner selbst zu erfreuen vermag, kann sich Gottes erfreuen. Es gibt für Rousseau im Grunde nur ein mögliches Gottesverhältnis: das Verhältnis des Menschen guten Gewissens zum gerechten Gott. Womit schon gesagt ist, wie radikal „ungebrochen“ diese Frömmigkeit im Vergleich zu der spezifisch christlichen ist, dem „gebrochenen“ oder dialektischen Verhältnis des Sünders zum gnädigen Gott. Natürlich weiß auch Rousseau etwas von Gottes vergebender Güte dem schwachen Menschen gegenüber. Aber der „Schwache“ ist ja gerade nicht der „Böse“, nicht der Sünder, der sich im Herzen unrein fühlt. Denn unsere Schwäche bezieht sich ja nur auf unser Tun und nicht auf unsere Gesinnung, nicht auf unseren guten Willen, und sie vermag eben darum den Einklang unseres Gemütes mit Gott nicht zu trüben. Gott sieht auf unser Wollen und nicht auf unser Vollbringen. „Ich bin schwach, gewiß, aber was tut das, wenn meine Absichten und nicht meine Handlungen zählen? Um gerecht zu sein, brauche ich es nur sein zu wollen, da alles Gute, was ich tun wollte, gerechnet wird, als hätte ich es getan. Die Guten wollen stets das Gute und tun nur zuweilen aus Schwachheit das Schlechte. So also ist die göttliche Gnade im Grunde nur Gerechtigkeit. Gott fordert nicht wie ein ungerechter Herr mehr als er gegeben hat. Der Böse allein will das Böse, will es mit voller Absicht; der Böse allein wird darum bestraft werden.“⁷⁹ Rousseau hat diese merkwürdigen Sätze über die Rechtfertigung des Schwachen aus seinem guten Willen zwar nicht in die endgültige Redaktion des „Glaubensbekenntnisses“ aufgenommen, aber sie entsprachen zweifellos seiner eigentlichen Ansicht. Hatte er doch ganz ähnlich seine Julie argumentieren lassen: auch sie behauptet, Gott müsse aus Gerechtigkeit dem schwachen Menschen gegenüber gnädig sein⁸⁰.

Von hier aus wird nun auch ohne weiteres verständlich, warum Rousseau, wenn er über sich und sein Verhältnis zu Gott urteilt, keinen Augenblick daran zweifelt, daß Gott ihm — aus Gerechtigkeit! — alle seine Fehler

⁷⁹ Urfassung des „Glaubensbekenntnisses“; Prof. p. 284.

⁸⁰ „Der Gott, dem ich diene, ist ein gnädiger Gott, ein Vater; was mich rührt, ist seine Güte; sie überstrahlt in meinen Augen alle seine anderen Eigenschaften; ist sie doch die einzige, die ich begreife. Seine Macht bringt mich zum Staunen, seine Unermeßlichkeit bestürzt mich, seine Gerechtigkeit ist nicht für den Menschen, denn dieser ist zu schwach, sie zu ertragen. Gott hat den Menschen schwach geschaffen: da er gerecht ist, ist er gnädig. Der rächende Gott ist der Gott der Bösen, ich kann ihn weder für mich fürchten noch gegen einen anderen seine Rache erleben.“ N.H. VI, VIII; M. IV, 268.

vergeben müsse, die er so freimütig vor ihm und den Menschen bekannt hat. Wie er es mit Pathos gleich zu Beginn der Confessions verkündet: „Möge die Posaune des jüngsten Gerichtes erschallen, wann sie will, so werde ich, dieses Buch in der Hand, vor den höchsten Richter treten und mit lauter Stimme sprechen: Sieh' hier, was ich getan und was ich gedacht habe, was ich gewesen bin . . . Ich habe mein Innerstes enthüllt, so wie du es selbst erblickt hast. Ewiges Wesen, versammle um dich die unzählige Menge meiner Mitmenschen: sie sollen meine Bekenntnisse anhören, sie sollen über meine Abscheulichkeiten seufzen, über meine Erbärmlichkeit erröten. Jeder von ihnen möge seinerseits mit gleicher Aufrichtigkeit sein Herz vor den Stufen deines Thrones bloßlegen, und dann mag auch nur ein einziger die Stirn haben und sagen: Ich war besser als dieser Mensch da!“⁸¹ Gewiß, dieses moralische Selbstbewußtsein ist nicht der ganze Rousseau; uns begegnen zuweilen in seinen Bekenntnissen und vor allem in seinem Roman Stellen eines echten und tiefen Schuldgefühls, das nicht wie hier sogleich in Selbstrechtfertigung umschlägt. Aber wir haben nun doch, ob uns dies lieb ist oder nicht, diese penetrante Selbstgerechtigkeit als einen Wesenszug Rousseaus anzuerkennen, und zwar als einen Wesenszug, der sich nicht nur aus seinem Charakter erklärt, sondern aus seiner Philosophie ergibt. Auch diese weiß im Grunde so wenig wie der Rousseau der Confessions davon, daß der Mensch ein anderer sein möchte und sein sollte, als er ist. Auch diese folgt dem Satz der Selbstbejahung, den uns Bernardin de Saint-Pierre überliefert hat: « Il faut être soi. »⁸² « Il s'accepte » sagt Maritain in seiner Studie über Rousseau als den „Heiligen der Natur“, « comme le fidèle accepte la volonté de Dieu. »⁸³ Diese Selbstbejahung entspringt bei Rousseau weniger einer eitlen Selbstgefälligkeit — obwohl er von dieser gewiß nicht freizusprechen ist — als der Überzeugung, daß der Mensch, der sich in der Einsamkeit und „im Schweigen der Leidenschaften“ mit sich wohl fühlt, im Einklang mit sich sein muß. Und warum sollte ein solcher nicht sich lieben?

Wenn derart aus dem Gottesbegriff der Gedanke an das Gericht oder den „Zorn“ Gottes eliminiert ist, so entspricht dies zwar einer allgemeinen Tendenz der Aufklärungstheologie, hat aber bei Rousseau seine eigenen Gründe, die, wie wir gezeigt haben, tief in seiner gesamten anthropologischen und ethischen Konzeption liegen. Die innere Einkehr als Antwort auf alle Nöte, sei es äußerer Verfolgung, sei es innerer Versuchung oder Verschuldung, das ist ihm Quintessenz auch des religiösen Friedens. Denn das Gewissen als das eigentliche Zentrum unseres Seins steht nicht nur jenseits aller Unruhe der Welt, sondern auch jenseits aller Unruhe unseres eigenen Herzens. Man könnte dies die „innerseelische Transzendenz“ nennen — eine Transzen-

⁸¹ Conf. I; H. VIII.

⁸² (241) p. 98.

⁸³ J. Maritain, „Trois réformateurs“, 1935; (45) p. 139.

denz, die der reinen „Immanenz“ des Existenzgefühls (vgl. S. 262) in eigen-tümlicher Weise entspricht. Beiden gemeinsam ist ja die Konzentration des Menschen auf sich und sein Selbstbewußtsein, beiden gemeinsam das Lustgefühl dieser Konzentration („se plaire avec soi-même“), nur das eine Mal in einer-Höhe, die allein dem moralischen Willen erreichbar ist, das andere Mal in der willenslosen Hingabe an das sinnlich erlebte Dasein.

Man darf also die Rousseausche Selbstbejahung gewiß nicht mit der flachen Selbstzufriedenheit der Aufklärung gleichsetzen. Sie hat ihre eigene Tiefe. Aber es bleibt doch zu fragen, ob nicht eine Lehre vom Menschen, die das Phänomen des guten Gewissens zum Schlüsselpunkt macht, den Menschen in bedenklicher Weise verharmlost. Eine bedenkliche Verharmlosung ist offenbar auch der Versuch, sich selbst in rückhaltloser Offenheit darzustellen, wie er es in jenem „Unternehmen ohne Beispiel“, das er seine „Bekenntnisse“ nannte, getan zu haben behauptet. Als ob es dem Menschen möglich, ja als ob es ihm erlaubt wäre, sich mit eigenen Augen in jener Nacktheit zu sehen, in der der gläubige Christ meint, vom gnädigen Gott gesehen zu werden.

Es ist daher begreiflich, daß christlich empfindende Denker an Rousseaus moralischer Selbstbejahung Anstoß genommen haben. Es handelt sich dabei nicht eigentlich um die theologischen Differenzen, sondern um eine Gegensätzlichkeit des Gefühls. Als eine solche Stimme, die von der christlichen „Psychologie“ her Rousseau ablehnt, möchte ich das Urteil anführen, das H.-F. Amiel am Ende seines Lebens in sein Journal intime eingetragen hat. Obwohl es viel zu summarisch und kraß ist, als daß ich es mir zu eigen machen könnte, scheint es mir doch den Gegensatz richtig zu treffen. Auch wiegt es um so schwerer, als man Amiel, der ja selbst Genfer Protestant war, nicht jene nationalistische und katholische Voreingenommenheit vorwerfen kann, die das Urteil so mancher fran-zösischer Antirousseauisten trübt. Amiel hat besonders in jüngeren Jahren Rousseau sehr verehrt; zu seiner radikalen Ablehnung kam er erst auf Grund einer sich bei ihm steigernden christlichen Grundhaltung. „Antipode der christlichen Psychologie. Weder Demut noch Reue, weder Bekehrung noch Heiligung. Der natürliche Mensch verherrlicht den natürlichen Menschen; der Sünder zieht aus seiner Sünde den Beweis, daß er der beste der Menschen sei! Im krassen Gegensatz zum Zöllner macht er sein Schuldbekennnis auf Kosten der anderen. Wenn er einen Fehltritt gesteht, so ist es der Nächste oder es sind die Umstände, die dessen eigentliche Ursache bilden: er ist also das Opfer und nicht der Schuldige. Ein falscher Begriff vom Bösen und der Sünde, ein Begriff, der seine Entstehung dem Widerstand des Ich gegen jede Selbstdemütigung verdankt, bildet die Achse seines Lebens und den Ursprung all seiner Irrtümer. Sein Ich hat es niemals vermocht, sich zu entsagen, sich abzutöten, sich zu kreuzigen. Das Phänomen der Wiedergeburt ist ihm unbekannt geblieben. Er hat sich bis zu seinem Lebensende geliebt, bejaht, mit Nachsicht betrachtet. Er hat mit Entrüstung zuerst die ungerechten Beschuldigungen seiner Zeitgenossen, dann aber auch die gerechten Vorwürfe seines Gewissens zurückgewiesen. Er hat durch die Zaubermacht seiner Verteidigungsrede sein eigenes Gewissen einzulullen versucht, selbst bis zur Strenge des göttlichen Gerichtes. Das ist nicht ein Weiser, der die Wahrheit liebt, sondern ein wortgewaltiger Advokat, der seine Sache gewinnen will.“ Fragments d'un Journal intime, hrsg. von B. Bouvier, 1949, p. 420f.

18. Aber der tiefe Gegensatz zur christlichen Idee der Selbstverneinung darf uns nicht verführen, die Affinität von Rousseaus Gewissenslehre zur

christlichen Tradition zu leugnen. Es wäre dies historisch betrachtet ein doppelter Irrtum. Denn einmal ist es unstatthaft, das geschichtliche Phänomen des Christentums mit der einseitigen Betonung der „mortification“ gleichzusetzen, wie wir sie bei Amiel und verwandten, vom Pietismus her beeinflussten Denkern finden. Auch die rationale Theologie, in der jener Gedanke wenn auch nicht fehlt, so doch weit zurücktritt hinter anderen „positiveren“ Seiten des Gottesverhältnisses, gehört nicht weniger zum geschichtlichen Christentum als der Jansenismus oder der Pietismus. Zum andern muß Rousseaus Lehre vom Gewissen in erster Linie in ihrem Verhältnis zur Ethik der „Philosophen“ und Naturrechtslehrer gesehen werden, gegen die sie ja auch gemünzt ist, und ist dann als eine ausgesprochene Reaktion gegen deren Areligiosität zu werten. Denn die Lehre vom Naturrecht, obwohl ihrem Ursprung nach religiös und in einer langen christlichen Tradition theologisiert, war mit Pufendorf radikal verweltlicht⁸⁴. Auch wenn man die theologischen Termini und die biblischen Reminiszenzen nach Möglichkeit beibehielt, hatte man die Lehre vom Naturrecht in dem Augenblick von jeder religiösen Begründung gelöst, als man es unternahm, die Sittlichkeit des Menschen allein aus seiner Gesellschaftlichkeit abzuleiten: aus seiner natürlichen Soziabilität als Triebkraft und den Erfordernissen der Gesellschaft als Inhalt. Hier ist wirklich, so muß man sagen, die Gesellschaft an die Stelle Gottes getreten, auch wenn Pufendorf die Gesellschaftlichkeit des Menschen aus Gottes Schöpfungswillen erklärt. Aus Rousseaus Ethik dagegen ist die Beziehung des Menschen zu Gott nicht wegzudenken; erscheint ihm doch ohne sie jede Gewissensregung und jede gute Tat als pure Torheit (vgl. S. 218 ff.). Darum fordert er den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit auch für den „Bürger“, weil ohne sie der Mensch wesentlich *in-sociable* sei⁸⁵.

Die Liebe zum Guten ist Hinwendung des Menschen als Geschöpf zu Gott seinem Schöpfer. Darum ist sie so spontan, so unausrottbar in uns verwurzelt wie der Lebenstrieb selbst. Sie entsteht nicht aus irgendeiner Reflexion, sie ist nicht wie das moralische Urteilsvermögen Ergebnis unserer

⁸⁴ Vgl. die scharfe und gewiß einseitige Kritik, die von katholischer Seite J. Sauter an Pufendorf übt: „Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts“, 1932 (Lit. Verz. Nr. 160). Wesentlich positiver urteilt begreiflicherweise E. Hirsch (148) I, 78 ff. Obwohl auch Hirsch betont, Pufendorf gründe die natürliche Moral allein in der Gesellschaftlichkeit des Menschen, scheint er die Tragweite dieses Satzes in bezug auf die absolute Säkularisierung der Ethik gering zu achten.

⁸⁵ Wer nicht die Anschauungen der *religion civile* teilt, kann aus der Staatsgemeinschaft ausgestoßen werden, non comme impie, mais comme *insociable*, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. C. S. IV, VIII; Vaugh. II, 132. Noch schärfer in der 1. Fassung: Dans tout État qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie, celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche ou un fou. Vaugh. I, 500.

Bildung, sondern umgekehrt: unser sittliches Urteil ist nur die Spiegelung dieser viel tieferen, elementaren Gerichtetheit auf das Gute schlechthin. In der „Evidenz“, die das sittliche Urteil begleitet, tritt diese aller moralischen Reflexion voraus- und zugrunde liegende Bezogenheit des Menschen auf das Gute deutlich hervor. Das ist die Quintessenz von Rousseaus Lehre vom Gewissen. Ihr moralischer „Optimismus“ ist gerade nicht der der Aufklärung (welcher sich auf die veredelnde Wirkung der Gesellschaft und Zivilisation stützte), sondern ist der „Optimismus“ der rationalen Theologie und christlichen Philosophie. Denn Rousseau hat mit seiner Auffassung vom Gewissen, gewiß ohne es zu ahnen, eine sehr alte, zu seiner Zeit fast vergessene Lehre in erstaunlicher Kongenialität wiederbelebt: die scholastische Lehre vom Gewissen, insbesondere von der *Synderesis*. Auch dies ein Beweis, wie sehr er, in der Abwehr der glaubenslosen Philosophie seiner Zeit, unwillkürlich zu den Gedanken der älteren, gläubigen Philosophen zurückgeführt wurde.

Die scholastische Lehre vom Gewissen steht in engstem Zusammenhang mit der von der *lex natura* und stellt gewissermaßen deren subjektiven Pol dar. Vgl. hierzu und zum folgenden die oben zitierte Schrift von Sauter. Ausgangspunkt war die thomistische Unterscheidung einer apriorischen Einsicht in die „allgemeinen und unbeweisbaren Prinzipien“ der praktischen Vernunft einerseits und der daraus durch Schlußfolgerung zu gewinnenden einzelnen moralischen Vorschriften andererseits, eine Unterscheidung, die also für die praktische Vernunft genau die gleiche Ordnung voraussetzte wie sie für die theoretische seit Aristoteles anerkannt war. Evidenz und Unfehlbarkeit kommt auch in der sittlichen Urteilskraft nur der Erkenntnis der obersten Prinzipien zu; in bezug auf die *conclusiones* dagegen kann die praktische Vernunft nicht weniger irren als die theoretische. Während nun aber Thomas zur *lex natura* nur diese evidenten höchsten Prinzipien rechnet, ja eigentlich nur ein einziges: „quod bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum“ (Summa theol. I, II, qu. 94 a, 2), weiteten die späteren Theologen den Begriff der *lex natura* aus und rechneten auch die nächsten Schlußfolgerungen noch dazu; sie alle sind der *recta ratio* unmittelbar zugänglich (Sauter, p. 89 u. 90). Streng geschieden davon war die *conscientia*; ihre Aufgabe ist es, die einzelnen Sittengesetze auf den konkreten Fall anzuwenden. „Die naheliegende Regel für die menschlichen Handlungen ist das Gewissen, das vom heiligen Thomas als das Urteil der Vernunft definiert wird, durch die man die praktische Erkenntnis auf den Einzelfall anwendet. Es ist gleichsam eine Anwendung des natürlichen Gesetzes und eine angeborene Kenntnis dessen, was hier und jetzt zu tun ist.“ J.-B. Duhamel, *Philosophia vetus et nova*, 1614, zit. nach M. Bréhier (22) p. 115.

Wichtiger aber noch ist für uns eine andere Unterscheidung, die nicht so sehr auf Thomas als auf Bonaventura zurückgeht: die zwischen dem sittlichen Urteilsvermögen und der sittlichen Neigung. Letztere bezeichnete man als *synderesis* und unterschied sie von der *conscientia*, welche in diesem Zusammenhang dann auch allgemein das sittliche Erkenntnisvermögen und nicht nur den einzelnen konkreten Urteilsakt bezeichnet und insofern, wie die *synderesis*, als *habitus animae* gelten konnte. (So bei Bonaventura im Unterschied zu Thomas.) Beide Begriffe, *conscientia* und *synderesis*, sind damit gleichgeordnet und kennzeichnen zusammen die subjektive Seite der *lex naturalis*. Sie verhalten sich zueinander wie Glaube und Liebe, wie *intellectus* und *affectus*. „Nam *conscientia* dictat et *synderesis* appetit et refugit.“ Ist die *conscientia* das innere Licht der menschlichen Vernunft, so die *synderesis* die „Schwerkraft“ des menschlichen Herzens. „Quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet *lumen*, quod est sibi naturale

indicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis, sic affectus habet naturale quoddam *pondus*, dirigens ipsum in appetendis.“ Bonaventura, In Sent. Opp. II d. 39; nach Sauter p. 68 u. 69.

Die Übereinstimmung mit Rousseaus Lehre vom Gewissen ist frappant: sie besteht nicht nur in der Unterscheidung einer kognitiven und voluntativen Seite des Gewissens, sondern vor allem in der Behauptung, das Gewissen (*synderesis*) sei ein Gefühl (*affectus*) und also ein jeder moralischen Reflexion vorgeordnetes Streben nach dem Guten schlechthin. Daß damit die spätere Auffassung des Gewissens als einer Deduktion der konkreten moralischen Entscheidungen aus allgemeinen Gesetzen der praktischen Vernunft unvereinbar ist, liegt auf der Hand. Gerade diese Deduktion, die das Gewissen zu einem Organ der speziellen „Anwendung“ eines allgemeinen Gesetzes machte und damit die Ethik in Analogie zur Jurisprudenz sieht — Kasuistik! —, entsprach aufs beste dem naturrechtlichen Denken der Zeit. Auch in dieser Hinsicht bedeutet Rousseaus Lehre vom Gewissen eine Rückbesinnung auf die ältere und allein theologische Theorie.

19. Es könnte sein, daß die Ähnlichkeit zwischen der scholastischen und der Rousseauschen Lehre vom Gewissen ihren Grund nicht in irgendeiner historisch nachweisbaren Abhängigkeit hat, sondern allein im Phänomen selbst. Rousseau hätte dann die Lehre von der *Synderesis* gewissermaßen neu gefunden. Für wahrscheinlich halte ich dies freilich nicht. Denn wenn auch die scholastische Lehre nicht *expressis verbis* in der ihm zugänglichen Literatur enthalten war, *implicite* lebte sie doch wohl in manchen ihm wohl bekannten anthropologischen und moralischen Anschauungen weiter. Solange wir freilich keine Geschichte der natürlichen Theologie besitzen und insbesondere keine Geschichte des Gewissensbegriffes (welcher in jener einen beherrschenden Platz einnehmen würde), ist es kaum möglich, eine solche Überlieferungskette nachzuweisen. Denn die einzelnen Parallelen, die man findet, können erst in einem solchen größeren Zusammenhang auf ihre wahre Bedeutung hin geprüft werden; sonst läuft man Gefahr, sie zu überschätzen und das, was vielleicht anonymes Geistesgut war und also Rousseau auch auf ganz anderem Wege zugeflossen sein könnte, für das beschränkte Eigentum dieses Denkers zu halten.

Die folgenden Untersuchungen, in denen ich einzelnen solcher Parallelen nachgehe, beanspruchen also in keiner Weise, die historische Frage zu lösen, zumal sie, wie wir sehen werden, zu keinem positiven Resultate führen. Außer ihnen wären noch ganz andere Beziehungen zu untersuchen, z. B. das Verhältnis der englischen Deisten und Moralisten zur scholastischen Tradition. Von diesen zeigt z. B. Shaftesbury und besonders Hutcheson mit seinem Begriff des „moralischen Gefühls“ (*moral sense*) eine auffallende

Verwandtschaft mit Rousseaus Theorie des Gewissens, die m. W. noch nicht untersucht ist⁸⁶.

Wenn ich mich im folgenden auf drei der möglichen Quellen beschränke: Burlamaqui, Malebranche und Abbadie, so geschieht das vor allem, weil hier feststeht, daß sie Rousseau wohl bekannt waren. Über die Beziehung von Rousseaus Lehre vom Gewissen zu gewissen Thesen der beiden erstgenannten liegen zudem Untersuchungen bedeutender Rousseauforscher vor, so daß ich mich hier auf eine kritische Auseinandersetzung beschränken kann. Abbadie mag unsere historische Betrachtung nach einer anderen Seite hin erweitern.

1. Derathé hat auf die eigentümliche Parallele hingewiesen, die zwischen Rousseaus Begriff des Gewissens als „Instinkt“ und gewissen Ausführungen des Genfer Rechts-

⁸⁶ Ich hebe nur folgende Punkte hervor: 1. Hutcheson ist wie Rousseau bemüht, das „moralische Gefühl“ als eine angeborene Neigung zu erweisen; 2. er sieht in ihm mehr als nur ein moralisches Erkenntnisvermögen, nämlich einen angeborenen „Trieb“ zum Guten; 3. er setzt es daher in Analogie zu den Instinkten der Tiere; 4. er beweist seine Ursprünglichkeit und Allgemeinheit aus der unreflektierten und selbstlosen Bewunderung, die jeder Mensch für das Gute, bzw. Verdammung, die er für das Böse empfindet; 5. er ist bemüht, es von der Vernunft deutlich abzuheben; diese, so meint er, könne niemals unserm Willen die „Endzwecke“ setzen, sondern nur die Mittel, sie zu erreichen. Freilich gerade in dem Verhältnis von moralischem Gefühl und Vernunft scheint mir Hutcheson sehr viel weniger klar zu unterscheiden, was im Gewissen durch Bildung erworbene Erkenntnis und was angeborene Liebe ist. Für ihn ist auch das „moralische Gefühl“ als solches, wie die Vernunft, bildbar und fehlbar! Auch leitet er, sehr im Unterschied zu Rousseau, aus dem moralischen Gefühl eine inhaltliche Sittenlehre ab.

Endlich wäre als eine gewisse Verwandtschaft, vielleicht aber doch mehr noch als Unterschied, die enge Verbindung hervorzuheben, die bei Hutcheson, ähnlich wie bei Shaftesbury, zwischen dem moralischen und dem ästhetischen Gefühl besteht.

Hutchesons erste und grundlegende Schrift „Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue“ (1725) wurde 1749 ins Französische übertragen. (Vgl. Massons Ausgabe der „Profession de foi“, p. 565.) Ob auch spätere Schriften, wie beispielsweise die für seine Lehre vom „moralischen Gefühl“ nicht weniger wichtige „A system of moral philosophy“ (1755), ist mir nicht bekannt.

Ob Rousseau Hutcheson gelesen oder ob und wie er von seiner Idee vom „moralischen Gefühl“ durch Dritte Kenntnis hatte — Burlamaqui erwähnt ihn beispielsweise, vgl. S. 569 —, vermag ich nicht zu beurteilen.

Man könnte auch an Herbert von Cherbury (1581—1648), den Bahnbrecher der Idee der „natürlichen Religion“, als Vorläufer denken, nämlich mit seiner Lehre vom Gewissen als der instinktiven Erfassung der allgemeinen Grunderkenntnisse (notitiae communes). Aber bei ihm fehlt gerade die Betonung des affektiven Charakters des Gewissens. Wenn Herbert behauptet, die allgemeinen Grunderkenntnisse, welche die sichere Grundlage auch allen Erfahrungswissens bildeten, würden von uns durch den natürlichen Instinkt, d. i. das Gewissen, unmittelbar erfaßt, so wiederholt er nur die uns schon bekannte Unterscheidung zwischen evidenten allgemeinen Prinzipien und darauf aufbauenden Einzelerkenntnissen. Aber für Herbert gehört zu diesen evidenten Grunderkenntnissen gerade und vor allem die Existenz Gottes; aus ihr leitet er auch die Sittlichkeit ab, nämlich als den rechten Gottesdienst, den wir Gott schulden. Daß eine solche unmittelbare Gottesgewißheit ebenso wie eine solche theologische Begründung der Moral für Rousseau ausscheidet, haben wir schon gezeigt (vgl. S. 531 u. 548).

gelehrten Burlamaqui besteht. Vgl. (27) p.78 ff. Burlamaqui knüpft an die scholastische Lehre an, daß das Gewissen die Aufgabe habe, die allgemeinen Regeln des Sittengesetzes auf den konkreten Fall anzuwenden. Da lag die Frage nahe, ob nicht der Mensch in den verwickelten Situationen seines Lebens auch ohne umständliche Schlußfolgerungen entscheiden könne, was er hic et nunc zu tun und zu lassen hat. Burlamaqui hat in seinen „Principes du Droit naturel“ (1748) diese Frage ausführlich erörtert. Vgl. 2. Teil, 3. Kap.: „Von den Mitteln, mit denen wir das Gerechte und Ungerechte unterscheiden oder was durch das Naturgesetz diktiert ist, d. h. 1. der moralische Instinkt, 2. die Vernunft.“ (182) II, 33 ff. „Die drängenden und unaufschiebbaren Bedürfnisse verlangen, daß der Mensch durch die Stimme des Gefühls geleitet wird, welche stets lebhafter und schneller ist als die Schlußfolgerung (raisonnement). Gott hat es daher für gut erachtet, auch diese Stimme zum moralischen Verhalten des Menschen zu benutzen, und so hat er uns eine Neigung (goût) für die Tugend und die Gerechtigkeit eingegeben, die in gewisser Weise der Überlegung vorausgeht, die über unsere ersten Bewegungen entscheidet und die in glücklicher Weise bei der Mehrzahl der Menschen den Mangel an Aufmerksamkeit oder Reflexion ergänzt. Wieviel Menschen sind so ungebildet, ja führen ein so tierhaftes Leben, daß sie kaum drei oder vier Vorstellungen entwickeln können, um das zustande zu bringen, was man eine Schlußfolgerung (raisonnement) nennt! Es war also recht nützlich, daß der Schöpfer uns eine Unterscheidung des Guten und Bösen gab, mit der Liebe zum einen und der Abneigung zum andern, durch eine Art von schneller und lebhafter Fähigkeit, die es nicht nötig hat, die Spekulationen des Geistes abzuwarten.“ Burlamaqui vergleicht dieses moralische Gefühl mit dem körperlichen Instinkt, mit unserer jeder Reflexion zuvorkommenden Reaktionsfähigkeit, mit der wir, was uns nützlich ist, ergreifen und vor dem, was uns schädlich ist, zurückschrecken, und er spricht in diesem Zusammenhang von einem *instinct moral*.

„Ich nenne moralischen Instinkt diesen Hang oder diese natürliche Neigung, die uns dazu drängt, gewisse Dinge als gut und lobenswert zu bejahen und andere als schlecht und tadelnswert zu verdammen, und zwar unabhängig von jeder Reflexion. Man kann, wenn man will, diesem Instinkt den Namen eines „moralischen Sinnes“ geben, wie es ein gelehrter Schotte (Hutcheson) tut; ich möchte also sagen, daß es eine Fähigkeit unserer Seele ist, die in einem Augenblick in gewissen Fällen das moralisch Gute und Böse unterscheidet, durch eine Art von Empfindung (sensation) oder Geschmack (goût), unabhängig von Überlegung und Reflexion“ p. 33 f.

Der Hauptgesichtspunkt für Burlamaqui ist offenbar die *Nützlichkeit* eines solchen „moralischen Instinktes“ oder „Sinnes“. Er ist gut für Entscheidungen des Augenblicks und für die ungebildete Menge, und ist insofern für ihn doch nur ein Ersatz für die vernünftige Erkenntnis. Burlamaqui läßt uns denn auch nicht im Zweifel, daß er diese bei weitem höher schätzt: „Obwohl uns Gott diesen Instinkt oder dieses Gefühl als ein erstes Mittel, um das Gute vom Bösen zu unterscheiden, gegeben hat, hat er sich dennoch nicht etwa damit begnügt, sondern sein Wille war, daß das Licht, das uns als Führer auch in allen anderen Dingen dient: die Vernunft, uns auch hier seine Hilfe leiht, um die wahren Regeln unseres Verhaltens besser aufzuhellen und zu verstehen.“ p. 41. Und er läßt sich ausführlich über die verschiedenen Vorzüge der Vernunft vor dem moralischen Instinkt aus (§§ IX—XI). Gerade in den Abschnitten über das *Gewissen*, in denen über die Anwendung der moralischen Prinzipien gehandelt wird, läßt denn auch Burlamaqui den „moralischen Instinkt“ außer Betracht und hält sich allein an die Vernunft. „Das Gewissen ist eigentlich nur die Vernunft selbst, betrachtet als unterrichtet von der Regel, die wir im Handeln zu befolgen haben, oder dem Naturgesetz.“ p. 159. Nur das „aufgeklärte“ Gewissen sei zuverlässig, so daß man seinem Befehl (dictamen) folgen könne. p. 161.

Rousseau hat Burlamaqui gekannt. Die Übereinstimmungen, auf die Derathé hinweist, scheinen auf den ersten Blick so auffallend, daß man eine direkte Beeinflussung durch den Genfer Rechtsgelehrten annehmen möchte. So findet sich z. B. bei beiden die Parallele zwischen „moralischem“ und „physischem“ Instinkt. Burlamaqui: «... (dieu) a voulu

que notre nature ou notre constitution fût telle que la différence du bien et du mal *moral* nous affectât en certains cas, ni plus ni moins que celle du bien et du mal physique.» p. 36. Rousseau: « Comme nous n'apprenons point à vouloir notre bien et à fuir notre mal, mais que nous tenons cette volonté de la nature, de même l'amour du bien et la haine du mauvais nous sont aussi naturels que l'amour de nous-mêmes. » Prof. p. 265. Auch den Ausdruck „instinct *moral*“ neben dem wohl von Muralt übernommenen „instinct divin“ (vgl. S. 548) braucht Rousseau gelegentlich, so in der 4. Promenade der *Rêveries* (über die Wahrhaftigkeit): « Mon cœur suivait machinalement ces règles avant que ma raison les eût adoptées, et l'*instinct moral* fit seul l'application » (R. p. 63). Sieht man aber näher zu, dann löst sich die angebliche Verwandtschaft der Ideen in einen puren Gleichklang der Worte auf. Bei Burlamaqui beschränkt sich die Parallele des „moralischen“ und „physischen“ Instinktes auf die schnelle und treffsichere Reaktion: « C'est donc là une sorte d'instinct, comme la Nature nous en a donné plusieurs autres, afin de nous déterminer *plus vite* et *plus fortement* là où la réflexion serait trop lente », so fährt er an der angeführten Stelle fort. Für Rousseau aber ist der *instinct moral* ein Führer gerade in den grundsätzlichen Fragen der Ethik wie derjenigen, die er hier behandelt, ob man nämlich stets die Wahrheit sagen müsse oder ob es „unschuldige Lügen“ gebe (vgl. S. 212). Rousseau sucht eine allgemeine Regel; um sie zu finden, glaubt er sich gerade seinem „moralischen Instinkt“ anvertrauen zu müssen. « Dans toutes les questions de morale difficiles comme celle-ci, je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de ma conscience, plutôt que par les lumières de ma raison. Jamais l'instinct moral ne m'a trompé: il a gardé jusqu'ici sa pureté dans mon cœur, assez pour que je puisse m'y confier, et s'il se tait quelquefois devant mes passions dans ma conduite, il reprend bien son empire sur elles dans mes souvenirs » (R. p. 57—58). Man beachte: der *instinct moral* versagt häufig in den konkreten Entscheidungen der Lebensführung, also da, wo er bei Burlamaqui allein zu Hause ist, aber niemals in der nachträglichen Reflexion, also da, wo Burlamaqui sich selbstverständlich allein den Schlußfolgerungen seiner Vernunft anvertrauen würde.

2. Eine zweite Spur führt uns näher zur scholastischen Tradition und insbesondere zu der Bonaventuras: es handelt sich um Malebranche, auf den im Zusammenhang mit Rousseaus Lehre vom „inneren Gefühl“ und Gewissen Bréhier in einem viel beachteten Aufsatz hingewiesen hat (Nr. 22). Die innere Verbindung Rousseaus zu Malebranche war, wie Bréhier mit Recht ausführt, schon früh durch den P. Lamie gegeben, der selbst Oratorianer war und stark von den Ideen seines großen Ordensbruders beeinflusst. (Was freilich speziell die hier zu erörternden und von Bréhier angeführten Parallelen anbetrifft, so findet sich davon m. W. nichts in den von Rousseau studierten Büchern Lamis.)

Ich versuche in Kürze diejenigen Thesen Malebranches hervorzuheben, die mit unserem Problem unmittelbar zu tun haben; es sind dies zunächst zwei grundlegende Unterscheidungen: Erstens der Unterschied zwischen Erkenntnis und Gefühl, bzw. Empfindung. (Der Doppelsinn des Wortes sentir ist zu beachten.) In allen Fragen, die unsern Körper angehen, verlassen wir uns mit Recht auf unser Gefühl; die geistigen Objekte dagegen können wir nur durch Erkenntnis wahrnehmen. La beauté de la justice ne se sent pas; la bonté d'un fruit ne se connaît pas. Recherche de la vérité, 1. Buch, 5. Kpt.; (227) I, 22. „Die Güter des Körpers verdienen nicht, daß sie einen Geist beschäftigen, den Gott allein für sich selbst geschaffen hat. Deshalb muß der Geist solche Güter ohne Prüfung, durch den raschen und unbezweifelbaren Beweis des Gefühls erkennen (par la preuve courte et incontestable du sentiment).“ Lust und Unlust der sinnlichen Empfindungen regeln unser Verhalten in allen Dingen, die mit der Erhaltung unseres Leibes zusammenhängen. So war es schon bei Adam: „Adam hatte also die gleichen Sinne (= Sinnesempfindungen) wie wir, durch die er sich sagen ließ, was er für seinen Körper zu tun habe.“ p. 24.

Nun gibt es freilich auch ein rein seelisches Lustgefühl, das sich auf die geistigen Güter und insbesondere auf Gott richtet, eine *délectation intérieure*, ein *sentiment du cœur*. Auf diesen Begriff konzentriert sich denn auch Bréhiers Vergleich zwischen Rousseau und

Malebranche. „Ich mußte“, sagt das „Wort“ (d.h. Christus), „die Menschen nicht nur durch ihre Sinne belehren, sondern ihnen die Gnade des Gefühls (la grâce du sentiment) oder diese innere Erquickung (délectation intérieure) verdienen, die die Menschen, wie durch Instinkt (!), eine Schönheit lieben läßt, die sie eigentlich nur aus Vernunft lieben sollten.“ *Méditations chrétiennes*, XIV, §§ 4 u. 5; vgl. Bréhier (22) p. 106. Um beurteilen zu können, ob wir hier, wie Bréhier meint, auf eine tiefere Übereinstimmung mit Rousseaus Lehre vom Gewissen treffen, bedarf es nun aber einer zweiten Unterscheidung, die für die Philosophie Malebranches nicht weniger wichtig ist als die erstgenannte und von der Bréhier schweigt, nämlich die Unterscheidung zwischen Gefühl, bzw. durch das Gefühl hervorgerufener Strebung, und freiem Willen. Beiden liegt der allen Menschen von Natur gegebene, unwiderstehliche Drang nach dem Gut im allgemeinen zugrunde. Malebranche nennt ihn, der augustinischen Tradition entsprechend, wohl auch *volonté*, aber unterscheidet dann klar davon die *liberté*. «Par ce mot *Volonté* je prétends désigner l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général et par celui de *Liberté* je n'entends autre chose que la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent, et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier.» *Recherche*, 1. Buch, 1. Kap.; (227) I, 6. Diese Hinwendung zum einzelnen Objekt bedarf allemal eines *Motiv*s: es kann die (rechte oder falsche) Einsicht in dessen Güte sein oder aber die unmittelbare Lust, die wir von ihm empfangen. Nur diese beiden, entweder Einsicht (*lumière*) oder Lust (*plaisir*) veranlassen uns zum Handeln.

Or il y a bien de la différence entre la lumière et le plaisir. La lumière éclaire notre esprit, et nous fait connaître le bien sans nous porter actuellement et efficacement à l'aimer. Le plaisir au contraire nous pousse et nous détermine efficacement à aimer l'objet qui semble le causer. *La lumière ne nous porte point par elle-même*, elle fait seulement que nous nous portons *librement* et par nous-mêmes au bien qu'elle nous présente et *elle nous laisse entièrement à nous*. Le plaisir au contraire *prévient notre raison, il nous détourne de la consulter, il nous fait aimer par instinct, il ne nous laisse point entièrement à nous mêmes, et il affaiblit notre liberté*. 4. Eclaircissement; (227) III, 20.

Der freie Wille fordert Erkenntnis; jede dieser Erkenntnis vorangehende Lust mindert unsere Freiheit. Die *délectation intérieure* nun ist eine solche der Vernunft-erkenntnis zuvorkommende, „une délectation *prévenante*“, und also eine Minderung der freien Entscheidung, ja geradezu der Gegenpol zur freien Gottesliebe. Aus diesem Grunde, behauptet Malebranche, hat Adam solche *plaisirs prévenants* nicht gekannt. „Es wäre ja eine Art Unrecht gewesen, das Gott seinem freien Willen angetan hätte, hätte er ihm diese Art Gnade erwiesen!“ *ibid*.

Die Lehre von der *délectation intérieure* ist also bei Malebranche unlösbar mit dem Zustand des *erbsündigen* Menschen verknüpft und ist denn auch nur eine psychologisierende Interpretation der bekannten Lehre von der *gratia praeveniens*. Das Gefühl gilt ihm nur als Ersatz, als ein recht schwacher und nicht unbedenklicher Ersatz, für die Vernunft-erkenntnis. Sein Urteil über dies Gefühl schwankt darum, je nachdem ob er mehr an die Ohnmacht des gefallen Menschen denkt: dann erscheint es ihm unerlässlich — oder an die eigentliche Bestimmung des Menschen: dann erscheint es ihm seiner unwürdig. „Die Schau des Geistes ganz allein bewirkt niemals, daß wir dem Ansturm der Begierde widerstehen: wir bedürfen dazu außer dieser Schau einer gewissen Herzensregung (*sentiment du cœur*) . . . Diese Herzensregung ist eine lebendige in uns wirkende Gnade. Sie rührt, sie erfüllt und überredet uns das Herz; ohne sie gäbe es niemanden, der mit dem Herzen dächte: *Nemo est qui recogitet corde*. Alle, auch die sichersten Wahrheiten der Moral bleiben in den Falten und Winkeln des Geistes verborgen und sind, solange sie dort bleiben, unfruchtbar und ohne Kraft, da die Seele sie nicht fühlt (*goûte*).“ 3. Buch, 4. Kap. (227) I, 231. Dagegen: „Wir sind vernünftige Wesen, und Gott, der unser Gut ist, will von uns nicht eine blinde Liebe, sondern eine Liebe aus Wahl, eine erleuchtete Liebe, eine Liebe, die ihm unsern Geist wie unser Herz unterwirft.“ 5. Buch, 4. Kap. (227) II, 101.

Wenn Bréhier also am Schluß seiner Ausführungen sagt, Malebranche wie Rousseau hätten das Gefühl als eine uns von Gott gegebene Fähigkeit angesehen, durch die wir zum Guten bewegt würden, bei Malebranche aber sei dieses Gefühl erst nach dem Fall notwendig und wirksam geworden, während es für Rousseau, der die Erbsünde leugne, zur ursprünglichen Natur des Menschen gehöre (p. 120), so hat er natürlich recht, aber bagatellisiert den Unterschied. Denn er sagt nicht, daß dieses Gefühl für Malebranche weit unter der vernünftigen Erkenntnis und im Widerspruch zur menschlichen Freiheit steht; schon aus diesem Grunde aber ist es mit Rousseaus Begriff des „Gewissens“ nicht zu vergleichen. Aus den gleichen Gründen scheint mir dieser malebranchische Begriff ohne Beziehung zum scholastischen der Synderesis. Das wird auch durch eine theologische Überlegung bestätigt. Denn wenn Malebranche die *délectation intérieure* in Verbindung bringt mit der *gratia praeveniens*, so kann er darunter nur einen je und je sich vollziehenden Gnadenakt Gottes verstehen und nicht eine, und sei es auch nur dem gefallen Menschen eigentümliche Anlage. Eben dies aber ist mit der Synderesis gemeint: eine dem Menschen von Natur zukommende allgemeine Neigung zum Guten.

3. Eine dritte Spur, die ich wenigstens andeuten möchte, ist zwar verhältnismäßig vage, hat aber m. E. den Vorzug, wirklich zur alten Synderesislehre hinzuführen: Es ist dies ein, wenn ich so sagen darf, psychologisierter Augustinismus, wie er wohl im 17. Jahrhundert nicht selten war und für den ich als hervorstechendes Beispiel den reformierten Theologen Abbadie wähle. Wir haben schon Gelegenheit gehabt, von der auffallenden Ähnlichkeit in der Unterscheidung von *amour de soi* und *amour propre* zu sprechen, die zwischen Rousseau und Abbadie besteht (vgl. S. 121). Was Rousseau mit Abbadie verbinden mußte, waren in der Tat gewisse psychologische Anschauungen. Denn Abbadie ging, ähnlich wie Pascal, von den Phänomenen des menschlichen Seelenlebens aus, um an ihnen das Verständnis für die christliche Heilslehre zu entwickeln. Wie Pascal lenkt er daher den Blick vor allem auf das „Herz“, das Gefühlsleben des Menschen. Die Zweiteilung von *raison* und *cœur*, *entendement* und *sentiment* beherrscht Abbadies Psychologie und natürliche Theologie. Die Kapitel seines Buches „L'art de se connaître soi-même“, in denen er die versteckte Wechselwirkung von Vernunft und Herz beschreibt, wie sie sich gegenseitig korrumpieren — „le commerce d'illusion“ nennt er dies — gehören zu den noch heute lesenswerten Beispielen christlicher Psychologie. Und obwohl dies alles im Rahmen der christlichen Lehre von der Verderbnis dargestellt wird, wird man an mehr als an einer Stelle an entsprechende Ausführungen Rousseaus erinnert.

Die tragende Grundidee von Abbadies System ist die Selbstliebe als die Strebekraft des Menschen überhaupt. Diese natürliche Selbstliebe ist an sich unschuldig; sie wird korrumpiert, wenn sie sich zu den Kreaturen wendet, heilig, wenn sie sich zu Gott wendet. So kommt schließlich eine Art Dreiteilung heraus, die von fern an Rousseaus Dreiteilung *bonté*, *méchanceté* und *vertu* erinnert: *Le cœur de l'homme, c'est l'âme en tant qu'elle s'aime naturellement, le cœur du méchant, c'est l'âme en tant qu'elle aime le monde, et le cœur du fidèle, c'est l'âme en tant qu'elle aime Dieu.* (169) p. 247.

Die „recht geordnete“ Selbstliebe und die Liebe zu Gott sind identisch. „Es ist daher ein großer Irrtum, die Selbstliebe in Gegensatz zur Gottesliebe zu stellen, wenn jene recht geordnet ist. Denn was heißt sich selbst in rechter Weise lieben? es heißt Gott lieben. Und was heißt Gott lieben? es heißt: sich selbst in rechter Weise lieben. p. 244. Ausdrücklich weist Abbadie die Bezeichnung „interesselose“ Liebe für die Gottesliebe zurück, und zwar mit der Begründung, eine interesselose Liebe sei gar kein Gefühl, sondern Erkenntnis. Die Teufel beispielsweise oder die Menschen vor ihrer Bekehrung kennen zwar die Vollkommenheiten Gottes, aber sie lieben sie nicht. p. 281.

Man sieht, wie die fundamentale Zweiteilung und Gleichstellung von moralischem Gefühl (Liebe) und moralischer Erkenntnis Abbadie zu ganz anderen Konsequenzen führt als Malebranche und die alte Nebenordnung von *conscientia* und *synderesis* wieder aufleben läßt. Freilich gerade in bezug auf die Frage der moralischen Erkenntnis in ihrem Verhältnis zum Naturgesetz bleiben Abbadies Erörterungen einigermaßen konfus, zumal er in diesen Abschnitten biblische und natürliche Theologie ständig vermischt.

Aber an einzelnen Stellen zumindestens leuchtet die alte Einsicht in die zwierteilte Natur des moralischen Bezuges auf: „Wie es in unserm Geiste erste Begriffe gibt, die von unfehlbarer Wahrheit sind und den Grundstock unseres natürlichen Lichtes bilden, die uns nie täuschen, ja uns instandsetzen, von unsern Irrtümern zurückzufinden, so gibt es auch in unsern Herzen erste Neigungen (affections), die recht sind, Gefühle, . . . die nicht nur in sich selbst keine Verderbnis enthalten, sondern es uns . . . ermöglichen, von unsern Lastern zurückzukommen.“ p. 229—230. Das ist genau die alte These von der Parallelität der evidenten und unfehlbaren Vernunftseinsicht und der unzerstörbaren Liebe zum Guten, in die wir Rousseaus Lehre vom Gewissen stellen möchten.

Freilich, diese Übereinstimmung darf uns nicht über den tiefgehenden Unterschied zwischen dieser im Grunde augustinischen Anthropologie und der rousseauschen hinwegtäuschen. Es ist dies auch der Grund, warum ich an eine direkte Beeinflussung Rousseaus durch Abbadie in diesem Punkte nicht glaube. Es fehlt nämlich bei Rousseau völlig das Prinzip, an dem Abbadies Argumentation hängt: daß das dem Menschen eingepflanzte Gottesstreben unendlich sei und daher nur in einem unendlichen Gut seine Befriedigung finden könne. « *L'infinie avidité de nos cœurs nous fait connaître que nous pouvons aspirer à un bonheur infini.* » (168) p. 84. „Wie der Geist des Menschen niemals müde wird zu erkennen, so wird sein Herz niemals müde zu begehren; wie der Abgrund der Erkenntnis, so der Abgrund der Begehrlichkeit in uns.“ (169) p. 63. Aus der „unendlichen Leere“ des menschlichen Herzens stammt sein „unersättlicher Hunger“, „der uns, nachdem wir alle Güter der Welt gekostet haben, schließlich zum obersten Gut treibt.“ p. 239. Die Deutung der menschlichen Unruhe als naturgegebene Sehnsucht der Seele nach Gott, dieser Gedanke wäre ein völliger Fremdkörper in Rousseaus System. Diese Unruhe deutet er ja gerade als Unnatur; *se rétrécir*: das ist das Stichwort seiner Philosophie, unter der auch seine Lehre vom Gewissen steht.

ROUSSEAU UND DIE GENFER THEOLOGEN

1. Rousseau hat sein Glaubensbekenntnis einmal einer protestantischen Laiin, ein andermal einem katholischen Geistlichen in den Mund gelegt. Dennoch spürt man, wenn man die beiden Bekenner in ihrem Verhältnis zu ihren Kirchen vergleicht, einen deutlichen Unterschied. Auf protestantischer Seite besteht, so scheint es, keine ernsthafte Differenz zwischen dem persönlichen und aufgeklärten Glauben einer Julie und dem ihrer Kirche; gewiß, sie hat lange Diskussionen mit ihrem rechtgläubigen Pfarrer, die sie sogar auf ihrem Sterbelager fortsetzt, aber das alles vollzieht sich in jener Sphäre gegenseitiger Toleranz und Achtung, wie sie sich unter gebildeten und wohlmeinenden Christen gehört. Rousseau, der im Brief an d'Alembert das Lob der Genfer Pastoren gesungen hatte, war zweifellos davon überzeugt, daß sein Bild der reformierten Kirche im wesentlichen deren Wirklichkeit entsprach. Hatte er doch in Genf durch seine Wiederaufnahme in die Kirche und in dem freundlichen Entgegenkommen, das er von vielen Geistlichen erfuhr, den Eindruck gewinnen müssen, daß die Zeiten der Verketzerung freier Meinungen dort endgültig vorbei seien.

Auf ihrem Sterbebette bekennt sich daher Julie ausdrücklich zu ihrem protestantischen Glauben¹ und dankt Gott, daß sie in dieser „vernünftigen und heiligen Religion“ erzogen sei, „die weder die Gottlosigkeit noch den Fanatismus begünstigt und es ermöglicht, gleichzeitig weise und gläubig, menschlich und fromm zu sein“². Ja, sogar der katholische Vikar vertritt die gleiche Ansicht; er rät dem jungen Apostaten in sein Vaterland zurückzukehren, die Religion seiner Väter wieder anzunehmen: „Ich halte sie von allen Religionen, die es auf der Erde gibt, für diejenige, deren Moral am reinsten ist und der Vernunft am meisten genügt.“³ Umgekehrt beklagt sich

¹ J'ai vécu et je meurs dans la communion protestante . . . N.H. VI, XI M. 4, 296.

² *ibid.* p. 309.

³ Prof. p. 439. Masson macht darauf aufmerksam, daß dieser Satz in den früheren Handschriften fehlt, also offensichtlich von Rousseau als ein persönliches Bekenntnis erst zum Schluß eingefügt ist.

der Vikar darüber, daß seine eigene Kirche ihm den Glauben nicht erleichtert, sondern erschwert habe; weil sie jeden Zweifel verfeme, stoße sie den Zweifelnden erst recht in den Unglauben⁴. Rousseau selbst hat das Bekenntnis seiner Julie mit feierlichen Worten zu seinem eigenen gemacht, als er an den Erzbischof von Paris schrieb: „Glücklich, in der vernünftigsten und heiligsten Religion geboren zu sein, die auf Erden existiert, bleibe ich unverbrüchlich dem Glauben meiner Väter treu; wie sie halte ich die Schrift und die Vernunft für die einzigen Regeln meines Glaubens; wie sie verwerfe ich die Autorität der Menschen und denke nicht daran, mich ihren Formeln zu unterwerfen, außer wenn ich ihre Wahrheit sehe; wie sie fühle ich mich innerlich verbunden mit allen wahren Dienern Jesu Christi und allen wahren Verehrern Gottes, um ihm in der Gemeinschaft der Gläubigen den Lobpreis seiner Kirche darzubringen. Es ist mir tröstlich und lieb, zu ihren Gliedern zu zählen, an ihrem Gottesdienste teilzunehmen und mir in ihrer Mitte zu sagen: Ich bin bei meinen Brüdern.“⁵ Wir wissen, daß er dies ernst meinte: seine Teilnahme an den Gottesdiensten in Motiers, sein eifriges Bibelstudium und sein leidenschaftlicher Kampf um Anerkennung in seiner reformierten Kirche beweisen es zur Genüge⁶.

Rousseau hat dementsprechend gegenüber seinen Konfessionsgenossen betont, die Einwände im 2. Teil des „Glaubensbekenntnisses“ gegen die Offenbarungsreligion richteten sich nur gegen die katholische Kirche. Man ist um so erstaunter, im 2. Teil des „Glaubensbekenntnisses“ keines der Dogmen angegriffen zu sehen, die als typisch katholisch gelten können: kein Wort vom Marien- und Heiligenkult, von der Transsubstantiation u. dgl. Die Diskussion geht vielmehr allein um die kirchliche Autorität und den Glaubensgehorsam gegenüber der Offenbarung. Das also machte in Rousseaus Augen das Wesen der katholischen Kirche, und so sah er denn auch das eigentliche Verdienst der Reformation in der Befreiung von diesem

⁴ ... étant né dans une Eglise qui décide tout, qui ne permet aucun doute, un seul point rejeté me faisait rejeter tout le reste . . . En me disant: croyez tout, on m'empêchait de rien croire, et je ne savais plus où m'arrêter. Prof. p. 51 u. 53.

⁵ Lettre à M. de Beaumont H. III, 82—83.

⁶ Ich führe von den zahlreichen Zeugnissen nur zwei Briefstellen an: die eine im Brief an Vernet, von dem Rousseau eine Gegenschrift gegen das „Glaubensbekenntnis“ erwartete: „Ich gebe mich der Hoffnung hin, mein Herr, daß Sie nicht das, was einer Ihrer Kollegen getan hat (nämlich Pastor Montmollin von Motiers, der Rousseau zum hl. Abendmahl zugelassen hatte), mißbilligen und daß Sie mich in Ihrer Schrift nicht als einen von der reformierten Kirche Abtrünnigen behandeln, der ich mich doch aufrichtig und von ganzem Herzen wieder angeschlossen habe und seitdem treu geblieben bin und bis zu meinem Lebensende treu bleiben werde.“ 31. 8. 1762 C. G. No. 1510; VIII, 96. Das andere im Brief an Pastor Montmollin vom 25. November (?) 1762: „Ich möchte Ihnen, mein Herr, nur noch einmal die Erklärung erneuern, daß ich fest und aufrichtig entschlossen bin, in der Gemeinschaft der reformierten Kirche zu leben und zu sterben.“ C. G. No. 1607; VIII, 274.

Glaubenszwang. „Die protestantische Religion ist aus Prinzip tolerant, sie ist wesentlich tolerant; sie ist soweit tolerant, wie dies überhaupt möglich ist, da das einzige Dogma, das sie nicht duldet, das der Intoleranz ist. Das ist die unübersteigbare Mauer, die uns von den Katholiken trennt und die alle anderen religiösen Gemeinschaften untereinander vereint; jede glaubt zwar die anderen im Irrtum befangen, aber niemand betrachtet oder darf diesen Irrtum als Hindernis zum Heil betrachten.“⁷ Die politische Toleranz — die persönliche reicht sehr viel weiter — umfaßt daher nach Rousseaus Überzeugung alle Denominationen, die in den Grundsätzen der natürlichen Religion und in der Ablehnung der Intoleranz übereinstimmen⁸. Eben darum ist die katholische Kirche ausgeschlossen, weil ihr eigenes Prinzip die intolerante Ausschließlichkeit ist — einen Standpunkt, den bekanntlich die englischen Protestanten noch bis in das 19. Jahrhundert hinein vertreten haben. Aber der Gegensatz zur katholischen oder jeder ähnlich intoleranten Kirche (wozu Rousseau auch die lutherische zu rechnen scheint)⁹ bildet doch nur die eine Front von Rousseaus religionsphilosophischer und religionspolitischer Stellung; die andere richtet sich gegen die Ungläubigen. Man kann insofern Rousseaus Stellung als eine Zwischenstellung, „un tiers parti“ (Masson), zwischen den kirchlichen Theologen und den kirchenfeindlichen Philosophen, zwischen den *dévots* und den *sceptiques* bezeichnen. Er glaubte, aus dieser ihm eigenen Stellung, eine Vermittlerrolle spielen zu können: so in der *Nouvelle Héloïse*¹⁰ und so im Brief an d’Alembert. Anknüpfend an

⁷ Lettres écrites de la montagne II; H. III, 138.

⁸ Vgl. hierzu den letzten Abschnitt des Kapitels über die *religion civile* im „Contrat social“: Maintenant qu’il n’y a plus et qu’il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n’ont rien de contraire aux devoirs du citoyen. Mais quiconque ose dire: Hors de l’Église point de salut, doit être chassé de l’État. C. S. IV, VIII; Vaugh. II, 134. Daß der Staat die Dogmen der *religion civile* festsetzt, schließt also nicht ein, daß er eine eigene Staatsreligion einführt; diese Dogmen sollen vielmehr nur die Norm bilden, nach denen sich die im Staate zu duldenden religiösen Gemeinschaften zu richten haben. Es sind die Dogmen der „natürlichen Religion“, denen jeder zivilisierte Mensch zustimmen muß, auch der gläubige Jude oder Mohammedaner: «l’existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiement des méchants,» (Vaugh. II, 132). Formez de ce petit nombre d’articles une religion universelle qui soit, pour ainsi dire, la religion humaine et sociale que tout homme vivant en société soit obligé d’admettre. Lettre à M. de Beaumont; H. III, 93. Vgl. auch Prof. p. 417.

⁹ Vgl. die Anm. in den Lettres de la montagne II; H. III, 138.

¹⁰ Auf den Vorwurf von Vernes, daß Rousseau „den ausgezeichneten Wolmar zum ausgesprochenen Atheisten gemacht habe“ (C. G., VI, 133), antwortet Rousseau: „Ihre Vorwürfe gegen Wolmar zeigen mir, daß ich das Ziel, das ich mir mit meinem Buche gesetzt hatte, schlecht erreicht habe oder daß Sie es nicht gut erfaßt haben. Dieses Ziel war, die beiden gegensätzlichen Parteien durch gegenseitige Achtung einander näher zu bringen, die Philosophen davon zu überzeugen, daß man an Gott glauben kann, ohne ein Heuchler zu sein, und die Gläubigen, daß man ungläubig sein kann, ohne ein Schuft

die Verteidigung der Genfer Geistlichen gegen den Vorwurf des Sozinianismus, die er zu Anfang dieses Briefes unternommen hatte — übrigens eine recht lahme Apologie, da er selber mehr als Sozinianer war und ihm dergleichen theologische Auseinandersetzungen völlig fremd waren —, sagt er in den „Briefen vom Berge“: das sei der günstigste Zeitpunkt gewesen, „um den allgemeinen Frieden herzustellen“. „Wem konnte ein Werk mißfallen, in dem man ohne jemanden zu tadeln oder zumindest auszuschließen, vor Augen führte, daß im Grunde alle einig waren; daß nur aus Mißverständnis so viel Entzweiungen entstanden, so viel Blut vergossen war; daß jeder in Ruhe in seiner Religionsform bleiben konnte, ohne die der anderen zu stören . . . Das hieß gleicherweise die philosophische Freiheit und die religiöse Frömmigkeit sicherstellen.“¹¹ Die natürliche Religion als das universale Bindemittel, Rousseau als der religiöse Friedenstifter, das ist hier der beherrschende Gedanke. Weniger selbstbewußt, aber in der Grundhaltung übereinstimmend ist die Forderung des Vikars an seinen Schüler: „Bei den Philosophen wage es, Gott zu bekennen, und bei den Intoleranten, die Menschlichkeit zu predigen.“¹²

2. Aber das Verhältnis zu den beiden „Parteien“ ist doch völlig verschieden. Dort, gegenüber der „intoleranten“ katholischen Kirche, reine Abwehr, Ablehnung, Unverständnis; hier, gegenüber den skeptischen „Philosophen“, innerste Anteilnahme, existentielles Betroffensein und daher der Wunsch, den Gesprächspartner nicht nur zu widerlegen, sondern zu überzeugen. Wir sagten ja schon früher (S. 469 ff.), daß das „Glaubensbekenntnis“, eben weil aus der Anfechtung des Unglaubens entstanden, sich nicht nur gegen, sondern auch an die Ungläubigen richtet. Diese Haltung Rousseaus spiegelt sich bereits in der *Nouvelle Héloïse*: Julie hat als Gegenspieler keinen „fanatischen“ Gläubigen — auch der Pfarrer ist dies nicht —, sondern nur den Atheisten Wolmar — und er wird bekehrt¹³, wenn Rousseau diese

zu sein. Es wäre viel für den inneren Frieden der Gesellschaft gewonnen, wenn man den Parteigeist von jener Verachtung und jenem Haß freimachen könnte, die viel mehr aus Selbstgefälligkeit und Hochmut stammen als aus Liebe zur Wahrheit. Die fromme Julie ist eine Lehre für die Philosophen, der atheistische Wolmar eine für die Intoleranten.“ Brief vom 24. 6. 1761; C. G. No. 1090; VI, 158.

¹¹ *Lettres de la montagne* V; H. III, 199.

¹² Prof. p. 471.

¹³ Die „Bekehrung“ Wolmars ist von weither in den Äußerungen Julies vorbereitet, und schließlich in dem großen Brief Wolmars über Julies Tod verschiedentlich angedeutet, vor allem in den Worten der Sterbenden: *Et puis nous nous rejoindrons, j'en suis sûre; le bon Wolmar lui-même ne m'échappera pas. Mon retour à Dieu tranquillise mon âme. . . il me promet pour vous le même destin qu'à moi.* VI, XI; M. IV, p. 313. Vgl. auch p. 286 f. u. 317; ferner VI, XII, p. 335. Schließlich hat ja auch Rousseau Vernes Ansicht geteilt, daß ein ungläubiger Mensch nicht wahrhaft gut sein könne. Dazu eine feinsinnige Bemerkung von Bernardin de Saint-Pierre: *C'est une chose très digne de remarque que le*

Bekehrung auch nur angedeutet hat¹⁴. So sind denn auch die beiden Teile des „Glaubensbekenntnisses“, von denen der erste sich gegen die Philosophen und der zweite gegen die Theologen richtet, in Rousseaus eigenen Augen durchaus nicht gleichwertig; der Akzent des Ganzen liegt unverkennbar auf dem ersten, positiven Teil¹⁵. Wer nur auf die beiden „Parteien“ achtete, mit denen sich Rousseau nacheinander auseinandersetzt, der mußte freilich, wie Rousseaus theologische Freunde in Genf, den Eindruck gewinnen, der Autor des „Glaubensbekenntnisses“, der zu Anfang so einsichtig und mutig den christlichen Gottesglauben verteidigt habe, reiße im zweiten Teil wieder ein, was er selbst aufgebaut habe¹⁶. In Wahrheit ist es gerade umgekehrt: die Prinzipien, die im 1. Teil zum „Aufbau“ des Gottesglaubens dienen, fordern als ihre unausweichliche Konsequenz die Kritik am Offenbarungsglauben. Rousseau hielt sich an die Regeln der Vernunft, mit denen er die natürliche Gotteserkenntnis begründete, in bezug auf alle Dogmen gebunden. Wie es für ihn nur eine Wahrheit gab, so auch nur eine Methode der Wahrheitsfindung. Denn man kann, so meint Rousseau, die Glaubensgewißheit nicht auf innere Evidenz aufbauen, um sie dann nachträglich von einem völlig fremden Prinzip abzuleiten. So bleibt die Vernunft für Rousseau die unantastbare Richterin auch da, wo sie ihre eigenen Grenzen erkennend etwa übervernünftige Wahrheiten anerkennt. «Il me faut des raisons pour soumettre ma raison.»¹⁷

Aber Rousseaus Kritik am Offenbarungsglauben hat nicht nur diesen rationalen, sondern hat auch einen religiösen Grund: die Ablehnung irgendeiner Mittlerschaft, die sich zwischen das Gewissen des einzelnen Menschen und Gott schiebt und, nach seiner Überzeugung, den Gläubigen von Gott trennt, statt ihn mit ihm zu vereinigen. Darum hebt er in seiner Polemik diesen Zug der Indirektheit durch die „Zeugen“ als das entscheidende Kennzeichen des Offenbarungsglaubens hervor. „Was? immer wieder menschliche Zeugnisse! immer wieder Menschen, die mir berichten, was andere Menschen berichtet haben. Wieviel Menschen zwischen

mari qu'il donne à Julie, après sa faute, est un athée, comme si un homme sans Dieu était incapable d'aimer ... et une chose aussi remarquable, c'est que, dès qu'il est touché, ému, que sa perte a allumé son amour, il cesse d'être athée. (241) p.102.

¹⁴ Vernes hatte Rousseau vorgeworfen, daß er Wolmar nicht wenigstens zu Ende des Romans seine atheistische Anschauung ändern ließe (C. G. VI, 133). Worauf Rousseau ihm antwortete: «Vous me reprochez de n'avoir pas fait changer de système à Wolmar sur la fin du roman; mais mon cher Vernes, vous n'avez donc pas lu cette fin; car sa conversion y est indiquée avec une clarté qui ne pouvait souffrir un plus grand développement sans vouloir faire une capucinade.» *ibid.* p. 158.

¹⁵ La Profession du vicaire savoyard est composée de deux parties: *la première*, qui est la plus grande, *la plus importante*, la plus remplie de vérités frappantes et neuves ... Lettre à M. de Beaumont, H. III, 108.

¹⁶ Typisch dafür der Brief von Vernes vom Juli 1762; C. G. No. 1464; VIII, 15 f.

¹⁷ Prof. p. 321. Vgl. auch den Brief an Altuna S. 471.

Gott und mir!“¹⁸ Oder, wie er es in leichter Ironie gegenüber dem Erzbischof von Paris ausdrückt: „Ist es einfach, ist es natürlich, daß Gott sich Mose geholt hat, um mit Jean-Jacques Rousseau zu sprechen?“¹⁹

So hängt Rousseaus religiöser Rationalismus und sein religiöser „Immediatismus“ (Maritain) innerlichst zusammen und ergeben erst zusammen die systematische Einheit des ersten und zweiten Teils vom „Glaubensbekenntnis“. Hätten seine theologischen Gegner diesen Zusammenhang begriffen, dann hätten sie sich mit ihrer Kritik gerade an den ersten Teil gehalten und hätten gezeigt, wie dessen unmittelbares Gottesverhältnis dem traditionellen christlichen Glauben an den Mittler widerspricht. Oder sie hätten, Rousseaus Ansatz folgend, daraus ein neues theologisches Verständnis der Mittlerschaft Jesu Christi abzuleiten versucht, wie es die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert unternommen hat. Wir werden sehen, warum sie weder zu dem einen noch zu dem andern fähig waren.

3. Der Streit zwischen Rousseau und den Genfer Theologen ist an sich kaum einer ernsthaften Beschäftigung wert; weder zählt Rousseaus Schrift, die ihm gewidmet ist, „Die Briefe vom Berge“, zu seinen besten und bleibend gültigen, noch reichen gar die Gegenschriften der Pastoren gegen das „Glaubensbekenntnis“ und die „Briefe“ über das Niveau trivialster Eintagspolemik hinaus²⁰. Auch wenn wir uns an das Haupt der damaligen Genfer Theologenschule, den vielbelesenen und gewandten Jacob Vernet (1698 bis 1789) halten²¹, der im Streite selbst im Hintergrund blieb, oder an seinen geistlichen Vater, Jean Alphons Turrettini (1671—1737)²², ist es kein Ruhmesblatt der protestantischen Theologie, das wir damit aufschlagen. Dennoch hat diese Auseinandersetzung, wie wir sehen werden, eine symptomatische Bedeutung und entbehrt daher nicht einer eigenen historischen Tiefe, ja Tragik.

Um den Streit zu verstehen, bedarf es einer historischen Orientierung über die theologische Lage in Genf. Turrettini und seiner Partei war es zu Anfang des 18. Jahrhunderts gelungen, die Herrschaft der strengen Orthodoxie in Genf zu brechen. 1706

¹⁸ Prof. p. 323.

¹⁹ Lettre à M. de Beaumont; H. III, 101.

²⁰ Es sind, wenn man von den Artikeln im „Mercure“ von Neuchâtel absieht, folgende drei Schriften: Jacob Vernet „Lettres sur le christianisme de M. J.-J. Rousseau“, 1763 (gegen das „Glaubensbekenntnis“ gerichtet) und „Examen de ce qui concerne le christianisme, la réformation évangélique et les ministres de Genève, dans les deux premières lettres de M. J.-J. Rousseau, écrites de la montagne“, 1765 (246 u. 247). Claparède „Considérations sur les Miracles de l’Évangile pour servir de réponse aux difficultés de M. J.-J. Rousseau dans la 3^{ème} lettre écrite de la Montagne“, 1765. (184) Zu J. Vernet vgl. die allerdings recht unkritische Dissertation von E. Dufour, Jacob Vernet, Genf 1898; (Nr. 247). Zum ganzen Streit die historisch ausgezeichnet fundierte Arbeit von J. St. Spink, Jean-Jacques Rousseau et Genève, 1934; (Nr. 74).

²¹ Vgl. Charles Falletti, Jacob Vernet, Diss. Genf, 1885; (Nr. 249a).

²² Vgl. E. Budé, Vie de J. Alphons Turrettini, 1880.

wurde die sog. Consensusformel durch eine kürzere und freiere ersetzt; 1725 fiel auch diese und man verpflichtete die Genfer Pastoren künftig nur, „die Lehre der Propheten und Apostel, wie sie in den Büchern des Alten und des Neuen Testaments enthalten ist“, zu bewahren und verwies im übrigen auf den Katechismus. Aber diese äußere Befreiung besagt wenig, wenn man sie nicht im Zusammenhang mit der Lehre sieht, wie sie von Turretini und Vernet vertreten wurde. Unter dem Schutze einer durchaus ehrfürchtigen Bewahrung des Glaubenserbes vollzog sich hier eine völlige Loslösung von den Prinzipien der Reformatoren, über die, wie Wernle richtig bemerkt, Erasmus nachträglich einen vollen Sieg eringt. Wernle (164) I, 495. Sein Name erscheint denn auch gleich zu Anfang des großen apologetischen Werkes, das Vernet aus den lateinischen Schriften Turretinis schöpfend in einem eingängigen Französisch schrieb: *Traité de la vérité de la religion chrétienne*“ (der 1. Band erschien 1730; ich zitiere nach der Gesamtausgabe von 1740 und 1745). Die Einleitung enthüllt gleich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit den Standpunkt dieser neuen Theologie: „Es gibt zwei Arten von Beweisen der Religion: die einen sind innerer oder solche des Gefühls; die anderen äußere oder der Tatsache. Die ersten leiten sich aus der Schönheit der Religion selbst ab, aus ihrer Übereinstimmung mit der rechten Vernunft und dem Gewissen, aus der Beziehung, die sie mit unserm Zustand und unseren Bedürfnissen hat, aus ihrer Nützlichkeit und den Tröstungen, die sie uns bringt. Die zweite Art von Beweisen leitet sich aus den äußeren Merkmalen ab, mit denen eine Religion versehen ist, als da sind die Wunder, die Prophezeiungen, die unverdächtigen Zeugnisse, der Erfolg, den sie gehabt hat, die Wirkungen, die sie hervorgerufen hat. Von diesen beiden Arten von Beweisen hat jede ihren Wert, und man darf weder die eine noch die andere vernachlässigen. Die erste macht vor allem auf die wohlgesonnenen Menschen Eindruck, wie Jesus Christus gesagt hat: ‚Wenn jemand wohlgesonnen ist, den Willen Gottes zu tun, so wird er erkennen, ob meine Lehre von Gott kommt oder ich von mir aus spreche‘ (Joh. 7, 17). Aber wenn der Geist nicht diesen natürlichen Sinn für die Wahrheit und die Tugend hat, wenn es sich darum handelt, die Offenbarung aus den eindruckskräftigeren Stellen zu beweisen, die jedermann faßbar sind, so ist man gezwungen, die Argumente der zweiten Art in den Vordergrund zu stellen. Auch das tat unser Herr: ‚Wenn ihr meinem Worte nicht glaubt, sagte er, so glaubt doch wenigstens den Werken, die ich tue‘ (Joh. 10, 38).“ (248) p. IX—XI.

Kein Zweifel, daß Vernet, der ja selber ein Mann des „goût naturel de la vérité et de la vertu“ war, diesem „inneren Beweis“ persönlich die erste Stelle einräumte. Dennoch gab er sich die größte Mühe, in seiner Schrift auch der biblischen Offenbarung ihr Recht zukommen zu lassen. Er bietet so etwas wie eine Theologie des Alten und Neuen Testaments (vgl. Section III „De la vérité de la révélation judaïque“; Section IV „De l'excellence et de la beauté de la religion chrétienne considérée en elle-même“), prüft die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Bücher (Sect. V „Des preuves de fait . . . avec des réflexions préliminaires sur l'authencité et l'intégrité des livres du Nouveau Testament“) und die Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser (Sect. VI „Contenant la preuve tirée des mœurs et du caractère des fondateurs du christianisme“). Gerade das, was Rousseau dem Offenbarungsglauben vorwarf, daß er uns nämlich zu einer persönlichen (und scheinbar uferlosen) Nachprüfung der Beweiskraft seiner Zeugnisse und Zeugen zwingt, sieht also Vernet als ein Hauptgeschäft seiner theologisch-apologetischen Bemühung an und ist überzeugt, diese Aufgabe befriedigend gelöst zu haben. Kein Zweifel, Vernet will ein Theologe sein und nicht bloß ein Philosoph, und sein Buch ist denn auch voll von Zitaten sowohl aus der heiligen Schrift wie aus den Schriften älterer und neuerer Theologen. (Daß unter diesen theologischen Autoritäten neben den besonders häufig zitierten Kirchenvätern und den apologetischen Schriftstellern seiner Zeit und Kirche zwar nicht selten katholische Theologen, aber, soweit ich sehen konnte, kein einziges Mal Luther und nur ein einziges Mal Calvin genannt wird — mit der Widmung seiner *Institutio* an Franz I. (248) II, p. 155 — sei nur am Rande vermerkt.)

Als Theologe, der so weit wie möglich sich im Rahmen der traditionellen Glaubenslehre halten möchte, behandelt denn auch Vernet die traditionellen Lehrstücke wie Trinität,

Opfertod Jesu Christi, Auferstehung des Leibes, Ende der Welt und Jüngstes Gericht, freilich offensichtlich mit einer gewissen Verlegenheit, nämlich als *mystères*, welche die vernunftgemäßen Wahrheiten übersteigen. Sie nehmen denn auch in seiner Hauptschrift nur einen verhältnismäßig geringen Raum ein und fehlen in dem zweiten Werk, der „Instruction chrétienne“ (1756, ursprünglich als Katechismus für die religiöse Unterweisung von Prinzen geschrieben) fast vollständig. Von der Trinität ist hier mit keinem Wort mehr die Rede, und beim Lehrstück der Taufe wird die trinitarische Formel vermieden. Als Dogmatiker ist Vernet also in jeder Beziehung schwach, so daß Wernle — gewiß kein für die Orthodoxie voreingenommener Beurteiler! — bissig bemerken kann, er habe von den altchristlichen Ketzereien, dem Arianismus, Sabellianismus, Photianismus gerade das religiös Wertlose und theologisch Schwache festgehalten. (164) I, 497.

Viel verhängnisvoller aber scheint mir die innere Halbheit und Hohlheit dieser traditionell verbrämten Aufklärungstheologie in der Lehre vom Menschen. Hier, wo man angesichts der reichen psychologischen Literatur jener Zeit einiges erwartet, weiß Vernet nur die flachen Allgemeinplätze einer aufgeklärten Philosophie zu wiederholen. In bezug auf die Lehre vom Menschen stimme, so schreibt er, der christliche Glaube mit „der gereinigten Philosophie“ überein, nur daß er den Vorzug hat, „auch das Volk zu überzeugen“. (IV, p.30). Gewiß handelt Vernet auch vom Falle des Menschen und seiner Sünde, wobei er freilich statt vom *péché originel* gemildert von einer *faiblesse héréditaire* spricht. Was er aber darüber zu sagen hat, ist simpelster Moralismus: „Wozu soll uns die Kenntnis vom Falle des Menschen und dem allgemeinen Niedergang des Menschengeschlechts anleiten?“ fragt er in der „Instruction“ und antwortet: „Die Entdeckung des Bösen soll uns anreizen, nach einem Heilmittel zu suchen, und zwar durch die guten Gesetze, die die menschliche Bosheit im Zaume halten, durch Lob und Ermunterung für die guten Menschen, durch Lehren und Vorschriften, die die Liebe zur Tugend stärken, durch gute Beispiele und gute Unterweisungen, die wir der Jugend geben, um aus ihrem Herzen die Keime des Bösen auszureißen“ — und nun endlich, beziehungslos daraufgesetzt: „und indem wir unsere Zuflucht zur Gnade Gottes nehmen“! (249) I, 201. Spricht Vernet vom Menschen, dann wird er wohl leicht gefühlvoll und appelliert — ähnlich wie Rousseau — an unser Verlangen nach einem höheren Dasein. « Descendons en nous-mêmes; nous trouverons que notre cœur aspire à quelque chose de plus grand que tout ce qui se voit sur la terre » — aus dem Kapitel « De ce que l'Évangile (!) nous enseigne touchant la nature de l'homme et sa destination » (248) II, 31. Diese Töne überwiegen in seinen Predigten, die, der Sitte der Zeit gemäß, eigentlich theologische Gedanken möglichst zurückstellen. „Ja, mein Gott, wenn ich mich bis zu dir erhebe, wenn ich über deine verehrungswürdigen Vollkommenheiten nachsinne, den Glanz, mit dem sie mich ergreifen . . . dann schüttelt meine Seele wie in einer natürlichen Bewegung alles Niedrige, jeden erbärmlichen Gedanken, jedes gemeine Vorhaben von sich ab; für alles Erhabene erwärmt, ist sie entschlossen, daß künftig ihre Taten von diesem edlen Enthusiasmus geprägt sein sollen, der sie beseelt. Das hier, meine Brüder, ist eine Wahrheit des Gefühls.“ Predigt gehalten am 23. April 1786 in Konstanz; nach Spink (74) p. 137. Bedenkt man, daß Rousseau solche Predigten bei seinem Aufenthalt in Genf im Sommer 1754 gehört hatte, so wird einem sein tragisches Mißverständnis, das „Glaubensbekenntnis“ entspreche der Überzeugung der Genfer Theologen, eher verständlich.

Hält man sich jedoch nicht an solche rhetorisch-pastoralen Ergüsse, sondern an die eigentlich theologischen Äußerungen dieses Neukalvinismus, dann ergibt sich, wie wir gesehen haben, ein völlig anderes Bild. Es gibt danach zwei Wege, auf denen Gott sich den Menschen kundgetan hat: das natürliche Gesetz, das unmittelbar durch die Vernunft zu erfassen ist, und die Offenbarung. Beide können sich zwar nicht widersprechen, decken sich aber nicht. „Unser erstes Prinzip ist, daß der Glauben nicht der Vernunft

entgegengesetzt sein kann“; denn diese beiden „Lichter“ gehen ja gleichermaßen auf Gott zurück, der uns durch sie die Wahrheit mitteilt, das eine Mal „auf dem Wege der Natur, das andere Mal auf dem Wege der Gnade.“²³ Aber widerspricht die Offenbarung auch nicht der Vernunft, so geht sie doch über sie hinaus, indem sie dem Menschen jene *mystères* kundmacht, die unser menschliches Begreifen übersteigen. Man sieht, Vernet reproduziert getreulich die mittelalterliche Lehre einer natürlichen und einer übernatürlichen Offenbarung; sogar die thomistische Formel kehrt in diesem Zusammenhang wieder: «La grâce aide et restaure la nature.» Da Vernet eine Apologie des christlichen Glaubens schreibt, muß ihm daran gelegen sein, daß dieser Glaube nicht, wie die Neuerer behaupten, durch die philosophische Gotteserkenntnis ersetzt werden kann. Der ganze erste Teil seines Werkes dient diesem Nachweis. Wenn Vernet dabei sogar einmal den Spieß umdreht und behauptet, nicht die christliche Religion setze die natürliche, sondern die natürliche Religion setze die christliche voraus, da ja der sogenannte Deist christlich erzogen und sein Denken mit christlichen Anschauungen durchtränkt sei²⁵, so ist das freilich nur ein gelegentlicher Gedankenblitz. Der durchgehende Tenor ist: die natürliche Religion ist die Uroffenbarung, die durch die menschliche Sünde geschwächt und verfinstert wurde und durch das Erlösungswerk Christi wiederhergestellt wird²⁶.

Die eigentliche Not des Menschen liegt also in der Schwächung seiner Gotteserkenntnis; die eigentliche Erlösung in der Behebung dieser Schwäche durch die Offenbarung. Es ist bezeichnend genug, daß in dieser Theologie an die Stelle der alten Formel „Natur und Gnade“ die Formel „Natur und Offenbarung“ getreten ist. Das Erlösungswerk Christi ist hier ganz intellektuell verstanden als eine Wahrheitskundgebung. Und so versteht man denn auch unter dem Glauben nichts anderes, als daß man das wohlbezeugte Faktum der Offenbarung für wahr hält — ganz so wie Rousseau diesen kirchlichen Glauben verstanden und kritisiert hat!

Von hier aus wird erst verständlich, warum Vernet und die übrigen Genfer Theologen so viel Wert auf die Wunder legten als den wichtigsten Bestandteil des „äußeren“ oder Tatsachenbeweises (*preuve de fait*). Es ist doch wohl nicht nur so, wie Wernle meint: „Je stärker die Angriffe auf die übernatürlichen Außenwerke der Religion wurden, desto eifriger glaubte er sie verteidigen zu müssen, ohne zu merken, wie ungenügend, ja wie un-

²³ (149) I, 136 f.

²⁴ II, 143 f.

²⁵ *Élevés dans le sein du christianisme, ils n'ont fait que confirmer par l'évidence naturelle ce qu'ils avaient déjà appris à l'école de Jésus-Christ.* I, 71.

²⁶ *Le besoin de la révélation . . . est fondé sur l'état d'obscurcissement où était tombée la lumière naturelle. Il faut donc . . . qu'elle ranime cette lumière . . . On doit moins l'envisager comme une loi nouvelle que comme un rétablissement de la loi primitive.* I, 145

würdig dies äußerliche apologetische Verfahren für die Religion des Evangeliums ist.“²⁷ Für Vernet und seine Freunde waren die Wunder eben nicht „Außenwerke“, sondern machten das Wesen der christlichen Religion als einer geschichtlichen aus. Gerade weil ihre Lehre vom Menschen und seinem Verhältnis zu Gott längst sich der philosophischen angeglichen hatte, blieb als das Eigene und Unersetzbare des christlichen Glaubens das bloße Festhalten am Faktischen. Hier kann Vernet, der sonst so konziliante, sogar einmal ganz massiv werden: „Es ist in erster Linie die Tatsache (le fait), die entscheiden muß: Hat Gott gesprochen oder nicht? Wenn er gesprochen hat, dann ist es nicht freigestellt noch gleichgültig, ihn zu hören oder nicht zu hören; jeder ist verpflichtet, sich zu unterwerfen (!)“²⁸ Ob Gott gesprochen hat oder nicht, ob man ihn zu hören und sich zu „unterwerfen“ habe, das aber hängt allein von der historischen Realität der Wunderzeichen ab, mit denen die Gottesmänner des Alten und Neuen Bundes, mit denen vor allem Jesus Christus selbst sich legitimierte. Was Vernet unter „Offenbarung“ versteht, gründet allein auf ihrem Formalcharakter: auf der übernatürlichen Art und Weise, in der sich Gott hier kundgetan hatte. Darum verstanden die Genfer Pastoren, so aufgeklärt und human sie auch sonst sein mochten, in diesem Punkte keinen Spaß. Wer die Wunder leugnete, verleugnete den christlichen Glauben.

4. Rousseaus Einwände gegen diese Betonung der Wunder sind die in seiner Zeit üblichen: nicht jedes Wunder könne als Erweis göttlicher Sendung gelten, wobei man sich gern auf die Wundertaten berief, die die ägyptischen Zauberer im Wettstreit mit Mose vollbrachten. Auch habe Jesus es abgelehnt, sich durch Wunderzeichen zu legitimieren. Die Bibel selbst werte also die Wunder keineswegs so hoch wie die Genfer Theologen²⁹. Diese exegetische Frage, in der ihm Claparède entgegentrat, ist aber peripher gegenüber der grundsätzlicheren, der nämlich nach der Glaubwürdigkeit der biblischen Wunderberichte. Sie aber schloß die nach der Glaubwürdigkeit der biblischen Aussagen insgesamt, also die Bibelkritik ein. Und hier schieden sich die Geister. Gerade das Übernatürliche nämlich, von dem die heilige Schrift voll ist, galt den Genfern als Erweis ihrer Offenbarkeit; es galt Rousseau als Zeichen von Irrtum und Fälschung. Wenn beide Parteien eine fast gleichlautende Formel brauchen, um das Formalprinzip ihres Glaubens zu kennzeichnen: Rousseau „Vernunft und Evangelium“, die Genfer „Vernunft und Offenbarung“, so meinen sie also damit ganz Verschiedenes. Für die Genfer war, wie wir gesehen haben, Offenbarung ein „Licht“, das gerade nicht mit der menschlichen Vernunft identisch ist; für Rousseau da-

²⁷ (164) I, 497.

²⁸ (248) I, 6—7.

²⁹ Vgl. *Lettres de la mont.* III; H. III, 149ff.; Prof. p. 333—335.

gegen fällt das „Evangelium“ mit der inneren Evidenz zusammen. Die Jünger des savoyischen Vikars haben, so schreibt er in den „Briefen vom Berge“, „zwei Glaubensregeln, die nur eine einzige bilden, nämlich die Vernunft und das Evangelium. Die zweite Regel wird um so unveränderlicher sein, je mehr sie sich auf die erste stützt, und nicht auf gewisse Tatsachen, die, weil sie (von Menschen) bezeugt werden müssen, die Religion unter die Autorität der Menschen bringen.“³⁰ So hatte Vernes in seiner Entgegnung leichtes Spiel: entweder besage Rousseaus Formel dasselbe, was die Genfer meinten, oder sie besage überhaupt nichts³¹. Von ähnlicher Unklarheit war eine andere Formel, die Rousseau in diesem theologischen Streite brauchte, nämlich die vom „Wesentlichen“ oder den „Hauptpunkten“ der heiligen Schrift³². Denn diese Unterscheidung läuft auf dasselbe hinaus: „Wesentlich“ und verbindlich ist nur, was mit der natürlichen Gotteserkenntnis übereinstimmt³³. De facto erübrigt sich damit die Bibel als zweite Offenbarungsquelle, und die freie Bibelkritik, wie sie Rousseau als Prinzip der Reformation behauptete, bedeutete nichts weniger als völlige Preisgabe der Bibel³⁴. Die Genfer Theologen dagegen waren, ohne das Recht auf Bibelkritik grundsätzlich zu bestreiten, vor allem bemüht, es zu begrenzen — wobei sie freilich ihrerseits in eine heillose Inkonsequenz gerieten³⁵.

³⁰ Lettres de la mont. I, I; H. III, 125.

³¹ Ou cette phrase, *ils ont deux règles de foi, la raison et l'évangile*, n'est mis là que pour la forme; ou le sens est, que les prosélytes du vicaire appellent l'évangile au secours de la raison . . . et dès lors, ils reconnaissent qu'il faut aider la raison d'une doctrine positive, de l'évangile, et par conséquent, *que l'homme ne peut pas tout tirer du bon usage de ses facultés* (Dies die Formel des „Glaubensbekenntnisses“, Prof. p. 321). „Examen“ (247) p. 14f.

³² En s'attachant, eux (es ist stets von den „Proselyten des Vikars“ die Rede), à ce seul essentiel, ils laisseront les autres en faire à leur gré l'accessoire . . . H. III, 128. Pourvu qu'on respecte toute la bible („le doute respectueux“ des Vikars) et qu'on s'accorde sur les points capitaux . . . p. 136.

³³ Quelle pureté morale, quel dogme utile à l'homme et honorable à son auteur puis-je tirer d'une doctrine positive, *que je ne puisse tirer sans elle du bon usage de mes facultés?* Prof. p. 305 Le témoignage des hommes n'est donc au fond que celui de ma raison même et n'ajoute rien aux moyens naturels que Dieu m'a donnés de connaître la vérité. Prof. p. 321.

³⁴ Ils (die Reformatoren) dirent que le sens de la bible étant intelligible et clair à tous les hommes en ce qui était du salut, chacun était juge compétant de la doctrine et pourrait interpréter la bible, qui en est la règle, selon son esprit particulier; que *tous s'accorderaient ainsi sur les choses essentielles* et que celles sur lesquelles ils ne pourraient s'accorder ne l'étaient point. Lettres de la montagne I, II; H. III, 135. Die Übereinstimmung in bezug auf religiöse Überzeugungen als ein Kriterium von deren Wahrheit ist seit Heribert von Cherbury ein übliches Argument der Deisten; wenn Rousseau es hier auf die christliche Offenbarung anwendet, so zeigt sich auch darin, wie sehr für ihn christlicher Glaube und natürliche Religion ineinander übergehen.

³⁵ Das protestantische Recht auf freie Bibelkritik wird von Vernes wie folgt beschränkt: 1. Man solle aufgeklärte Personen über die Stellen befragen, deren Verständnis Schwierigkeiten macht — hier meldet sich das Kirchen- und Amtsbewußtsein der Genfer Theologen. 2. Die Kritik dürfe nicht so weit gehen, daß man den Offenbarungscharakter

5. Nach alledem scheint es recht unerfindlich, wieso Rousseau so hartnäckig an seiner Behauptung festhielt, der philosophische Gottesglaube des „Glaubensbekenntnisses“ sei identisch mit dem reinen Evangelium, und man ist geneigt, es rein persönlichen, unsachlichen Gründen zuzuschreiben, mögen diese auch recht ehrenwerte sein wie sein Pietätsgefühl gegenüber dem „Glauben seiner Väter“ u. dgl. Aber sieht man genauer zu, so entdeckt man, wie auf einem Nebenwege sich eine durchaus sachliche Verbindung herstellt. Der Vikar kommt nämlich am Schluß seiner Kritik des Offenbarungsglaubens auf die Frage der heiligen Schrift und des Evangeliums zu sprechen. „Ich muß dir gestehen“, sagt er zu seinem Schüler, „daß die Majestät der heiligen Schrift mich erstaunt und daß die Heiligkeit des Evangeliums zu meinem Herzen spricht.“³⁶ Es gibt also eine Zustimmung des Herzens und inneren Gefühls nicht nur zu Vernunftwahrheiten, sondern zu einem — Zeugnis! Denn daß er diesen Zeugnischarakter der evangelischen Schriften im Auge hat, das zeigen die folgenden Worte über Jesus mit dem berühmten Vergleich zwischen ihm und Sokrates: „Ja gewiß, wenn das Leben und Sterben des Sokrates das eines Weisen ist, so ist Leben und Sterben Jesu das eines Gottes.“³⁷ Man hat entsprechend der üblichen psychologisierenden Rousseauinterpretation darin nur das persönliche Bekenntnis gesehen und nicht beachtet, in welchem Zusammenhang dieses Bekenntnis hier steht: nämlich als Begründung für die Authentizität der Evangelienberichte. „Sollen wir sagen“, so fährt der Vikar fort, „die Geschichte des Evangeliums sei wie zum Spaß erfunden worden? Mein Freund, so erfindet man nicht . . . Im Grunde heißt dies auch nur die Schwierigkeit verschieben statt zu beseitigen: es wäre nämlich noch unbegreiflicher, daß mehrere Menschen gemeinsam dieses Buch hergestellt hätten als es ist, daß einer allein ihm seinen Gegenstand geliefert hat. Niemals hätten die jüdischen Autoren diesen Ton, diese Moral gefunden; die Kennzeichen der Wahrheit, die das Evangelium besitzt, sind so groß, so frappant, so völlig unnachahmlich, daß sein Erfinder noch erstaunlicher wäre als sein Held.“³⁸

Der Eindruck, den auf uns die Person Jesu Christi macht, so wie sie uns von den Evangelisten geschildert wird, macht deren Schilderung für uns glaubwürdig. Damit ist zwar der allgemeine Offenbarungsanspruch der heiligen Schrift abgelehnt und sind Irrtümer und Fälschungen zugegeben³⁹, aber die Evangelien in ihrer unersetzlichen Bedeutung anerkannt. Ist es zu-

der Bibel oder auch nur die Wahrhaftigkeit ihrer Wunderberichte grundsätzlich leugnet. Denn, so schließt Vernes, wenn man nicht an Offenbarung und Wunder glaubt, „hört man auf Protestant zu sein, weil man aufhört, Christ zu sein“. (247) p. 89.

³⁶ Prof. p. 399.

³⁷ Prof. p. 411.

³⁸ Prof. p. 411—413.

³⁹ Unmittelbar auf diesen Lobpreis folgt die Kritik: „Mit alledem ist dieses gleiche Evangelium voll von unglaublichen Sachen, Sachen, die der Vernunft widersprechen und die kein vernünftiger Mensch begreifen und anerkennen kann.“ Prof. p. 413.

viel gesagt, wenn ich hierin ein erstes Zeichen jenes völlig veränderten Schriftverständnisses sehe, das in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts sich nach und nach durchsetzt, indem man die bisherige Argumentation umkehrt; denn statt zu sagen: Wir glauben an Jesus Christus, weil die Bibel das Buch der Offenbarung ist, sagt man nun: Wir glauben, daß die Bibel Gottes Offenbarung ist, weil wir an Jesus Christus glauben. Von hier aus gelang es bekanntlich, die rationalistische Bibelkritik, die mit ihren Maßstäben von außen an die biblischen Berichte herantrat, durch eine „immanente“ Bibelkritik zu überwinden, die sich ihre Maßstäbe aus dem Verständnis des Evangeliums selbst gewinnt. Rousseau ist diesem Gedanken ganz nahe gekommen, wie folgende Stelle aus dem ersten der „Briefe vom Berge“ zeigt: „Wir achten dies heilige Buch nicht eigentlich als Buch, sondern als das Wort und das Leben Jesu Christi. Der Charakter von Wahrheit, Weisheit und Heiligkeit, der sich darin findet, lehrt uns, daß diese Geschichte nicht völlig verdorben worden ist; freilich ist damit nicht erwiesen, daß sie überhaupt nicht verdorben ist. Wer weiß, ob die Dinge, die uns darin unbegreiflich sind, nicht einfach Fehler sind, die sich in den Text eingeschlichen haben? Wer weiß, ob die Jünger, die so weit unter ihrem Meister standen, ihn immer recht verstanden und überall recht wiedergegeben haben?“ Aber Rousseau verfolgt diesen Gedanken nicht weiter, sondern bescheidet sich: „Wir entscheiden es nicht, ja wir mutmaßen nicht einmal und wir bringen diese Vermutungen nur vor, weil ihr sie fordert.“⁴⁰ Letztlich soll also dieser Gedanke nur der Toleranz und dem „ehrfürchtigen Zweifel“ und nicht einem neuen Verständnis des Evangeliums dienen. In der Hauptsache bleibt Rousseau an der alten rationalistischen Methode haften, die „von außen“, je aus dem zeitgebundenen Standpunkt des Betrachters, die Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte beurteilt. Aber wenn auch Rousseau den neuen Gedanken nicht weiter ausgeführt hat, so bleibt doch die Tatsache bedeutsam, daß er, der Laie, in diesem Punkte seinen theologischen Gegnern um Jahrzehnte voraus war. Mit ihrem Schema: Vernunft und Offenbarung, mit ihrer Hochschätzung des Wunders als „äußerm Beweis“ waren sie ganz besonders unfähig, ihm auf diesem Wege zu folgen.

6. Für unsere Frage aber, was Rousseau bewogen hat, die philosophische Gottesgewißheit mit dem christlichen Glauben zu verbinden, ergibt sich damit eine sachliche Antwort: der Gott, dessen er sich in der Betrachtung der Natur, in der Evidenz seiner Vernunftkenntnis und in der inneren Einkehr seines Gewissens zu vergewissern suchte, war für ihn kein anderer als der Gott Jesu Christi. Es war gewiß nicht der biblische Gott im Sinne Pascals, aber er war eben auch nicht nur der „Gott der Philosophen“. Als

⁴⁰ Lettre I, H. III, 127.

Rousseau sich in der Not seines Zweifels entschloß, den „neuen“, philosophischen Weg zu beschreiten — so sehr neu war er freilich gar nicht, wie wir gesehen haben —, da suchte er keinen „neuen“ Gott, sondern den „alten“, den auch die Väter bekannt hatten. Darum war er überzeugt, daß er in seinem Kampf mit den Skeptikern wirklich die Sache der christlichen Kirche führte. Die Sache des Glaubens konnten, so meinte er, in dieser ungläubigen Zeit nur solche Menschen recht vertreten, die durch die Anfechtung des Unglaubens hindurchgegangen waren — weshalb er sich dieser Anfechtung auch nicht schämte. „Ich besitze allerdings nicht“, schreibt er an den Erzbischof von Paris, „diesen Glauben, dessen ich so viele Leute sich rühmen höre, . . . diesen robusten Glauben, der niemals zweifelt.“⁴¹ Aber war seine Anfechtung symptomatisch, so auch seine Rettung: nur in philosophischer Besinnung und Begründung und nicht auf dem Wege des Glaubens an eine Offenbarung konnte nach seiner Überzeugung der erschütterte christliche Glaube gerettet werden. Am Ende seiner scheinbar destruktiven Kritik wendet sich der Vikar mit folgenden Worten an seinen Schüler: „Solange noch ein rechtschaffener Glaube unter den Menschen lebt, soll man die friedlichen Seelen nicht verwirren noch den Glauben der Einfältigen durch Schwierigkeiten herausfordern, die sie doch nicht zu lösen vermögen und die sie nur beunruhigen, ohne sie aufzuklären. Aber wenn einmal alles erschüttert ist, dann muß man den Stamm auf Kosten der Äste bewahren; wenn die Gewissen erregt, ungewiß, ja fast erloschen sind . . . dann haben sie es nötig, gestärkt und erweckt zu werden; um sie aber auf dem Fundament der ewigen Wahrheit wieder aufzurichten, ist man zuletzt gezwungen, die schwankenden Pfeiler einzureißen, an denen sie sich noch festzuhalten meinen.“⁴² Als die Genfer Theologen Rousseau mit ihrem „Beweis der Tatsachen“ kamen und sich an die biblischen Wunderberichte klammerten, mag ihm da nicht dieses Wort von den *piliers flottants* in den Sinn gekommen sein, die es erst einmal einzureißen gilt?

Daß Rousseau so viel Wert darauf legte, in seiner Kirche als guter Christ anerkannt zu werden, hat also nicht etwa äußere Gründe. In seinem Brief an den Erzbischof von Paris hatte er nicht ganz zu Unrecht behauptet, man hätte ihn, wenn er einen philosophischen Atheismus vertreten hätte, weniger angegriffen oder ganz in Ruhe gelassen. Gerade dadurch, daß er sich nicht von seiner Kirche getrennt habe, habe er sich allen ihren Angriffen ausgesetzt⁴³. Als er im Herbst 1762 erfährt, Vernet wolle gegen ihn schreiben,

⁴¹ H. III, 84.

⁴² Prof. p. 431.

⁴³ Si je me fusse ouvertement déclaré pour l'athéisme, en me séparant ainsi de l'Église, j'aurais ôté tout d'un coup à ses ministres le moyen de me harceler sans cesse et de me faire endurer toutes leurs petites tyrannies. H. III, 85.

bittet er ihn dringend, er solle ihm doch nicht die Eigenschaft eines reformierten Christen absprechen⁴⁴! Er schätzt sich glücklich, daß der Pfarrer Montmollin ihn zum Abendmahlsgottesdienst zuläßt. Man braucht zum Vergleich nur an die kirchliche Gleichgültigkeit eines Schiller oder Goethe, eines Fichte oder Schelling zu denken, um den Unterschied zu spüren. Gerade als Christ mußten ihn daher die Angriffe der Genfer Pastoren und die Hetze in Motiers aufs tiefste treffen. Er hat den Bruch nicht gewollt, und obwohl er ihn zweifellos durch die Schärfe seiner Polemik beschleunigt und zugespitzt hat, lag es nicht in seiner Macht, ihn zu verhindern. Die Genfer Theologen aber mußten, gerade wegen ihrer nicht unangefochtenen fortschrittlichen Anschauungen, jeden Anschein vermeiden, als billigten sie Rousseaus „Glaubensbekenntnis“. Das Aufsehen, das der Émile erregt hatte, war zu groß, als daß sie stillschweigend darüber hinweggehen konnten.

An Rousseaus Glaubensanschauung hat sich durch den Bruch nichts geändert. Er hielt an seinem „Glaubensbekenntnis“ fest und also auch an der Überzeugung, daß es ein christliches sei. Vorausschauend hatte er 1762 in dem Briefe an den Erzbischof von Paris geschrieben — es war damals wohl zugleich eine Warnung an die Genfer, daß er nicht widerrufen werde: „Wenn sie meine Hartnäckigkeit beleidigt und sie mich aus der Kirche austoßen wollen, so fürchte ich diese Drohung wenig, denn sie auszuführen steht nicht in ihrer Macht. Sie können mich nicht hindern, mit den Gläubigen in meinem Herzen verbunden zu sein; sie können mich nicht aus der Zahl der Erwählten streichen, wenn ich darin eingeschrieben bin. Sie können mir nicht die Tröstungen in diesem Leben nehmen noch die Hoffnung auf das kommende, und dort — das ist mein glühendster und ernstester Wunsch — werde ich Jesus Christus selber zum Richter zwischen ihnen und mir haben.“⁴⁵

Wie tief der damalige Streit ihn innerlich erschüttert, ja mit zur Ausbildung jenes Verfolgungswahnes beigetragen hat, der das letzte Jahrzehnt seines Lebens überschattete und verbitterte, vermögen wir nicht zu sagen. Gewiß ist, daß ihm, als ihn Genf verbannte, die doppelte Illusion einer leiblichen und geistlichen Heimat genommen wurde. Daß es tatsächlich eine Illusion war, ändert nichts an der Tragik dieses Vorgangs. Der Streit mit der Genfer Kirche gewinnt aber damit eine historisch-symptomatische Bedeutung: die meisten der führenden Geister beginnen nun dort, wo Rousseau geendet hat: in der religiösen Einsamkeit.

⁴⁴ Vgl. Anm. 6 S. 575.

⁴⁵ Lettre à M. de Beaumont, H. III, 83.

ZEITTADEL

- 1712 28. Juni geb.
 Vater: Isaac (1672—1747).
 Mutter: Suzanne, geb. Bernard (1673—1712).
 7. Juli Tod der Mutter. Suzanne R. (1682—1774), Schwester von Isaac R., führt den Haushalt.
- 1722 Isaac R. flieht aus Genf und läßt sich in Noyon nieder, wo er 1726 wieder heiratet.
 Jean-Jacques zusammen mit seinem Vetter Abraham Bernard (geb. 1711) in Pension bei Pastor Lambercier und seiner Schwester in Bossey bei Genf.
- 1724 R. wenige Monate bei seinem Onkel Bernard; Lehrling beim Stadtkanzlisten Masseron.
- 1725 R. als Lehrling beim Kupferstecher Ducommun, in dessen Haus er wohnt.
- 1728 März: R. verläßt Genf, geht nach Annecy zu Frau v. Warens (1699—1762) und von dort nach Turin.
 April: Übertritt zur katholischen Kirche.
 R. bei der jungen Frau Basil.
 August—Oktober: im Dienst bei Mme de Vercellis, bis zu deren Tod; die „Bandgeschichte“. Bekanntschaft mit dem Abbé Jean-Claude Gaime, dem Vorbild des savoyischen Vikars.
- 1729 Im Dienste des Grafen Gouvion.
 Juni entlassen, R. wandert mit seinem Landsmann Bâcle nach Annecy zu Frau v. Warens, bei der er mit Unterbrechungen bis 1740 bleibt.
 In der Singschule der Kathedrale von Annecy, deren Leiter Le Maistre ist.
- 1730 R. begleitet Le Maistre auf seiner Flucht bis Lyon und kehrt nach Annecy zurück, wo Frau v. Warens abwesend ist. Mlle Galley und Mlle de Graffenried.
- 1731 Als Musiklehrer in Lausanne und Neuchâtel.
 Lyon: Mlle Serre.
 Reise nach Paris.
 Rückkehr zu Frau v. Warens, die sich inzwischen in Chambéry niedergelassen hat. R. arbeitet auf dem Katasteramt, dann als Musiklehrer.
- 1734 Claude Anet †.
- 1736 1. Aufenthalt in Les Charmettes bei Chambéry.
- 1737 Reise nach Montpellier; Mme de Larnage.
- 1738—39 2. Aufenthalt in Les Charmettes. Winzenried. R. bewohnt allein das Haus in Les Charmettes, in seine Studien vertieft.
 Le Verger des Charmettes.
- 1740 R. geht nach Lyon als Erzieher der Söhne des Herrn v. Mably.
 Bekanntschaft mit Borde, Parisot, Condillac, dem jüngeren Bruder des Herrn v. Mably.
 Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie (wahrscheinlich 1743 für Madame Dupin überarbeitet).
- 1741 Nach 1 Jahr gibt R. seine Hauslehrerstelle auf und kehrt nach Chambéry zurück. Zwischendurch wieder in Lyon.
- 1742 R. geht nach Paris.
 Er versucht dort sein Glück mit seinem Plan eines neuen Notensystems. Dissertation sur la musique moderne (ersch. 1743).

- 1743 R. findet Zugang zur Pariser Gesellschaft; Mme Dupin. Er vertritt für kurze Zeit die Erzieherstelle bei ihrem Sohn, M. de Chenonceaux; Freundschaft mit Francueil, dem Sohn von Herrn Dupin aus 1. Ehe.
R. Sekretär beim französischen Gesandten Graf v. Montaigu in Venedig (August 1743 bis August 1744). Freundschaft mit Altuna. Plan der Institutions politiques.
- 1744 R. verläßt nach heftiger Auseinandersetzung mit Montaigu Venedig und kehrt nach Paris zurück; wohnt (bis Frühjahr 1745) bei Altuna.
- 1745 Verbindung mit Thérèse Le Vasseur (1721—1801).
Freundschaft mit Diderot und Condillac.
Beschäftigung mit Chemie. Arbeit an der Oper „Les Muses galantes“, die im Sept. aufgeführt wird.
- 1746—47 R. in enger Verbindung mit der Familie Dupin; Gast auf ihrem Sommersitz Chenonceaux; Sekretär bei Francueil.
R. lernt Mme d'Épinay kennen.
Winter 1746: Geburt des 1. Kindes, das R. dem Hospice des Enfants-Trouvés übergibt.
Plan der „Persifleurs“.
Institutions chimiques.
- 1749 Diderot Gefangener in Vincennes.
Oktober: Der „Mercure de France“ veröffentlicht das Programm des Preisausschreibens der Akademie von Dijon für das Jahr 1750: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs. Die „Inspiration“ von Vincennes.
1. Discours (Discours sur les sciences et les arts). Die Manuskripte mußten bis zum 1. April 1750 eingereicht sein; wann R. das seinige eingeschickt hat, ist nicht bekannt.
Freundschaft mit Grimm; der Kreis um Baron v. Holbach.
- 1750 R. richtet sich mit Therese in der rue de Grenelle-Saint-Honoré ein.
9. Juli: Die Akademie von Dijon erkennt R. den 1. Preis zu.
Nov.: Der 1. Discours erscheint bei Pissot in Paris. R. krank; Vorsatz zu seiner „réforme personnelle“.
- 1751 R.s „Reform“; er verzichtet auf seine Stellung bei Francueil und will vom Notenabschreiben leben.
Polemische Schriften zum 1. Discours: Borde, der König Stanislaus von Polen (anonym), Abbé Gautier u.a. suchen R. zu widerlegen; R.s Antworten:
Lettre à M. Grimm, sur la réfutation de son Discours par M. Gautier;
Réponse au roi de Pologne.
- 1752 Lettre sur une nouvelle réfutation de son Discours par un académicien de Dijon (Catet); Dernière Réponse à M. Borde.
R. arbeitet an der Oper „Le Devin du village“, die im Juni uraufgeführt wird; im Oktober Aufführung vor dem Hof in Fontainebleau in Gegenwart des Königs.
Aufführung des Lustspiels „Narcisse ou l'Amant de lui-même“ im Théâtre français.
Préface de Narcisse (ersch. 1753).
R. nimmt die Idee der „Institutions politiques“ wieder auf; erste Entwürfe (vielleicht auch schon 1751), Fragmente (bei Vaugh.I).
État de guerre (?).
- 1753 Der „Devin du village“ zu wiederholten Malen aufgeführt.
Lettre sur la musique française.

- Nov.: Der „Mercur de France“ veröffentlicht das Thema des Preisausschreibens der Akademie von Dijon für das Jahr 1754: *Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle.*
- 1754 2. Discours (Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes), abgeschlossen spätestens im April.
Essai sur l'origine des langues (?).
Juni—Oktober: R. reist mit Therese nach Genf. Besuch bei Frau v. Warens in Chambéry; R. datiert die „Widmung“ des 2. Discours (geschrieben noch in Paris) von Chambéry.
1. August: R. wird zur reformierten Kirche Genfs wieder zugelassen und erwirbt damit das Genfer Bürgerrecht zurück.
Genfer Freundschaften: Vernet, Vernes, Du Luc, Moultoü.
- 1755 Arbeit am Dictionnaire de musique.
Publikation des 2. Discours bei Rey, Amsterdam.
Artikel über die Économie politique erscheint im 5. Band der Enzyklopädie.
Okt.: Der „Mercur“ veröffentlicht den Brief von Philopolis (Ch. Bonnet) gegen den 2. Discours; R.s Antwort: Lettre de Rousseau à M. Philopolis.
- 1756 La reine fantasque (?), erscheint 1758.
April: Übersiedlung in die Ermitage.
Beendigung der Arbeit an den Manuskripten des Abbé de Saint-Pierre: L'Extrait du Projet de Paix perpétuelle und La Polysynodie. R. fügt seine Kritik hinzu: Jugement sur la Paix perpétuelle und Jugement sur la Polysynodie.
Sommer: Träumerei. Entwurf der Personen der Nouvelle Héloïse (Julie, Claire und Saint-Preux).
18. August: Brief an Voltaire über den Optimismus.
Winter: Niederschrift der beiden ersten Teile der Nouvelle Héloïse.
- 1757 30. Jan.: 1. Besuch von Mme d'Houdetot in der Ermitage. Frühling und Sommer: R.s leidenschaftliche Liebe. Herbst: Mme d'Houdetot zieht sich von R. zurück.
Nov.: Bruch mit Grimm. 10. Dez.: R. empfängt Brief von Mme d'Épinay, in dem sie ihm das Wohnrecht in der Ermitage kündigt. 15. Dez.: R. übersiedelt nach Montmorency.
Herbst (bis Jan. 1758): Lettres morales.
Arbeit an der Nouvelle Héloïse, die gegen Ende des Jahres größtenteils beendet ist.
- 1758 Bd. VII der Enzyklopädie bringt den Artikel von d'Alembert über Genf.
Brief an d'Alembert (Lettre sur les spectacles) beendet im März. Bruch mit Diderot.
Seit Anfang des Jahres schreibt R. am „Glaubensbekenntnis“ des savoyischen Vikars (Profession de foi). Beginn der Arbeit am Émile.
Sept.: R. teilt seinem Verleger Rey mit, daß die „Nouvelle Héloïse“ (in 6 Teilen) fertig sei.
Okt.: Der Brief an d'Alembert erscheint bei Rey, Amsterdam.
Anmerkungen zu dem Buche „De l'Esprit“ von Helvétius.
- 1759 Mai: R. erhält ein Arbeitszimmer im Petit-Château von Montmorency. Dort schreibt er das 5. Buch des Émile.
- 1760 Sommer: R. liest Mme de Luxembourg den Émile vor. (Die Episode mit der kleinen Amélie de Boufflers bezieht sich auf den 5. Teil.)
Beanstandungen der Zensur an der „Nouvelle Héloïse“. Briefwechsel mit Malesherbes.

- 1761 Die „Nouvelle Héloïse“ erscheint bei Rey.
 Beginn des Druckes des „Émile“ bei Duchesne in Paris.
 Rey erhält das Manuskript des „Contrat social“.
 Rey schlägt R. vor, er solle seine Selbstbiographie schreiben.
 „Mon portrait“ (?).
- 1762 Jan.: Die 4 Briefe an Malesherbes.
 April: Der „Contrat social“ erscheint bei Rey.
 Mai: Die (Pariser) Ausgabe des „Émile“ bei Duchesne (als Verlagsort ist angegeben: La Haye). Die Originalausgabe erscheint bald danach bei Néaulme, Amsterdam.
 9. Juni: Verurteilung des Émile durch das Parlament.
 R.s Flucht.
 14. Juni: R. in Iferten.
 19. Juni: Verurteilung des „Émile“ und „Contrat social“ in Genf.
 10. Juli: R. in Motiers. Wohlwollende Aufnahme durch den Marschall Keith.
 August: Zensur der Sorbonne.
 Mandement des Erzbischofs von Paris, Christophe de Beaumont.
 Lettre à M. de Beaumont
 Pygmalion.
 Émile et Sophie ou les Solitaires (Fragment geblieben).
- 1763 12. Mai: R. verzichtet auf sein Genfer Bürgerrecht.
 Vernes, Lettres sur le christianisme de J. J. Rousseau.
 Tronchin, Lettres écrites de la Campagne.
 Lettres écrites de la Montagne.
 R. plant, nach langem Drängen Reys, seine Selbstbiographie.
- 1764 Die „Lettres écrites de la Montagne“ erscheinen bei Rey.
 Briefe an Bulta-Foco über die Verfassung Corsicas; Projet de Constitution pour la Corse.
 Arbeit am Dictionnaire de musique abgeschlossen.
- 1765 La Vision de Pierre de la Montagne.
 „Steinigung“ in Motiers.
 Sept.-Okt.: Aufenthalt auf der Insel Saint-Pierre im Bieler See.
 R. begibt sich über Straßburg nach Paris. Hume lädt ihn nach England ein.
- 1766 Abreise nach England. R. in Chiswick und Wooton-Hall. Arbeit an den Confessions. Bruch mit Hume.
- 1767 Rückkehr nach Frankreich.
 R. auf Trye-le-Château beim Prince de Conti.
- 1768 R. in Südfrankreich. Eheschließung mit Therese.
- 1769 15. Jan. Brief an Franquières.
- 1770 R. wieder in Paris. Die Confessions beendet.
- 1771 R. liest die „Confessions“ (2. Teil) bei Mme d'Egmont; die Lesung wird, auf Antrag von Mme d'Épinay, von der Polizei verboten.
 Botanische Studien. Lettres sur la botanique. Arbeit an den Considérations sur le gouvernement de la Pologne (beendet 1772).
- 1772—75 Lettres sur la botanique.
 Die Dialogues (Rousseau juge de Jean-Jacques).
- 1776 24. Febr.: R. will das Manuskript der „Dialogues“ auf dem Altar von Notre Dame niederlegen. Nachwort zu den „Dialogues“ (L'Histoire du précédent écrit).
 Herbst: R. beginnt die Rêveries du promeneur solitaire.
- 1778 12. April (Ostersonntag): 10. Promenade der Rêveries (unvollendet).
 20. Mai: R. verläßt Paris und begibt sich nach Ermenonville.
 2. Juli: Rousseau †.

LITERATURVERZEICHNIS

Rousseau

Die Rousseauliteratur ist für den einzelnen Forscher fast unübersehbar geworden, so daß er nur einen Teil wirklich durcharbeiten und zu verwerten imstande ist. Ausführliche Rezensionen der gesamten neueren Rousseauliteratur aller Länder findet man in den *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, von denen seit 1905 insgesamt 33 Bände erschienen sind. Das folgende Literaturverzeichnis möchte für ein eingehenderes Rousseastudium eine erste Hilfe bieten; daß es auf nur annähernde Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt, versteht sich von selbst. Da es immerhin eine beträchtliche Anzahl von Titeln enthält, glaubte ich dem Leser einen Dienst zu erweisen, wenn ich einige mir besonders bedeutsam oder charakteristisch erscheinende Arbeiten mit kurzen Stichworten kennzeichnete, obwohl ich mir der Subjektivität einer solchen Hervorhebung und der Fragwürdigkeit einer solchen knappen Charakterisierung wohl bewußt bin.

Ausgaben

1. Eine Bibliographie sämtlicher Ausgaben von Rousseaus Werken bietet:
Senelier, Jean, *Bibliographie générale des œuvres de J.-J. Rousseau*. 1950.
2. Eine kritische Gesamtausgabe existiert noch nicht, wird aber seit längerem von der Société J.-J. Rousseau vorbereitet. Ich zitiere — soweit nicht nach Sonderausgaben — wie in der wissenschaftlichen Rousseauliteratur üblich nach der *Édition Hachette*:
Œuvres complètes de J.-J. Rousseau. 13 Bde., 1870 u. ö.
3. *Œuvres et correspondances inédites*, hrsg. von Streckeisen-Moulton. 1861.
4. *Correspondance générale*, hrsg. von Dufour und Plan. 20 Bde., 1924—1934.
5. *Le portefeuille de Madame Dupin*, hrsg. von G. de Villeneuve-Guibert. 1884.
Enthält u. a. *Le Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie*.
6. *Pages inédites*, hrsg. von Dufour. *Annales* I und II, 1905—1906.
7. *Institutions chimiques*, hrsg. von M. Gautier. *Ann.* XII und XIII, 1918—1921.
8. *Émile*, *Manuscrit Favre*. *Ann.* VIII, 1912.
9. *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, hrsg. und eingeleitet von C. E. Vaughan. 2 Bde., 1915.

10. La Nouvelle Héloïse. Kommentierte kritische Ausgabe von D. Mornet. 4 Bde., 1925.
Der 1. Band enthält eine ausführliche Einleitung.
11. La „Profession de foi du vicaire savoyard“. Kritische Ausgabe mit Einleitung und historischem Kommentar von P.-M. Masson. 1914.
Für das Studium von Rousseaus philosophischen und religiösen Anschauungen ein unentbehrliches Hilfsmittel.
12. La Profession de foi du vicaire savoyard, hrsg. von Beaulavon. 1937.
Mit bedeutsamer Einleitung.
13. Les Rêveries du promeneur solitaire. Kritische Ausgabe mit Einleitung und Anmerkungen von M. Raymond. 1948.

Gesamtdarstellungen

14. Eine umfassende, nach Thematik der Arbeiten geordnete, kritische Übersicht über die neuere Rousseauliteratur (bis 1940) gibt:
A. Schinz, État présent des travaux sur J.-J. Rousseau. 1941.
15. J. Bainville, Rousseau et le Romantisme français. Mercure de France, LXVI, 1907, p. 661—676.
Typisch für den Antirousseauismus um die Jahrhundertwende und seine Identifizierung von Rousseau und Romantik.
16. F. Baldensperger, Rousseau et le Romantisme. Athena 1912, p. 317—335.
Setzt sich kritisch mit dieser These auseinander.
17. K. Barth, Rousseau. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. 2. Aufl. 1952.
Dieses ausführliche Kapitel befaßt sich keineswegs nur mit den religiösen Anschauungen Rousseaus, sondern gibt ein Gesamtbild und kennzeichnet R. in seiner Zwischenstellung zwischen Aufklärung und Humanismus und als Vorläufer Goethes.
18. G. Beaulavon, La philosophie de J.-J. Rousseau et l'esprit cartésien: Revue de Métaphysique et de Morale, Bd. 44, 1937, p. 325 ff.
Neben Derathé (vgl. Nr. 27) wohl der bedeutendste Versuch, Rousseau vom cartesianischen Rationalismus aus zu verstehen. Vgl. auch Nr. 12.
19. M. Bourguin, Les deux tendances de Rousseau, Revue de Mét. et de Morale XX, 1912, p. 353—369.
20. E. Boutroux, Remarques sur la philosophie de Rousseau. *ibid.* p. 265—274.
21. B. Bouvier, Jean-Jacques Rousseau. 1912.
Vorträge zum 200. Jahrestag. Ein typisches und besonders liebenswürdiges Beispiel der älteren biographischen Methode.
22. E. Bréhier, Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau, Revue internationale de philosophie, 1938—1939, p. 98—120.
23. F. Brockerhoff, Jean Jacques Rousseau. Sein Leben und seine Werke. 3 Bde., 1863—1874.

24. P. Burgelin, La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau. 1952.
Die größte (fast 600 Seiten umfassende) und bedeutungsvollste systematische Darstellung von Rousseaus Philosophie, in der das Gesamtwerk in erschöpfender Weise genutzt ist.
25. E. Cassirer, Das Problem Jean Jacques Rousseau. Arch. f. Gesch. d. Philosophie XLI, 1932.
Von deutscher Seite wohl der bedeutsamste Beitrag zur Rousseauinterpretation.
26. L. Courtois, Chronologie critique de la vie et des œuvres de J.-J. Rousseau (auch Ann. XV, 1923). 1924.
Eine detaillierte, mit Quellen belegte Chronologie; unentbehrliches Arbeitsmittel.
27. R. Derathé, Le rationalisme de J.-J. Rousseau. 1948.
Typisch für die neuere, philosophische Rousseauauffassung in Frankreich.
28. L. Ducros, Jean-Jacques Rousseau. 3 Bde., 1908, 1917, 1918.
Gibt außer einer detaillierten Lebensbeschreibung von jeder der Rousseauschen Schriften eine ausführliche Inhaltsangabe und Analyse. Wegen seiner Klarheit und guten Dokumentation ist dieses Werk, trotz einer zuweilen etwas billigen, fast anti-rousseauistischen Kritik, eine recht brauchbare Einführung und Arbeitshilfe.
29. E. Faguet, Rousseau penseur. 1912.
Vgl. auch Nr. 142.
30. R. Gérin, Jean-Jacques Rousseau. 1930.
31. H. Gillot, La pensée de Jean-Jacques Rousseau. Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg. 1932—1934.
32. F. C. Green, Jean-Jacques Rousseau. A critical study of his life and writings. 1955.
33. B. Groethuysen, J.-J. Rousseau. 1949.
Aus dem Nachlaß herausgegeben und ursprünglich bestimmt zu den letzten Bänden von Nr. 144. Eine sehr lebendige und geistvolle Analyse, besonders wertvoll die die Sozial- und Staatsphilosophie betreffenden Abschnitte.
34. J. Guéhenno, Jean-Jacques. 3 Bde., 1948, 1950, 1952.
Besonders der 1. Band („En marge des Confessions“) ist ein Musterbeispiel einer feinsinnigen psychologischen Deutung; je mehr sich die Arbeit den Hauptwerken zuwendet, werden freilich deren Schwächen offenkundiger.
35. J. Hashagen, Zur Deutung Rousseaus. Hist. Zeitschr. Bd. 148, 1933, p. 229—247.
36. H. Hatzfeld, Jean Jacques Rousseau. 1922.
37. A. Heidenhain, J. J. Rousseau. Persönlichkeit, Philosophie und Psychose. 1924.
Ich führe von den Arbeiten, die von seiten der Psychiatrie Rousseau zu verstehen suchen, nur diese an, da diese ganze Betrachtungsweise völlig aus dem Rahmen unserer Thematik herausfällt.
38. M. Hellweg, Der Begriff des Gewissens bei Jean Jacques Rousseau. Marburger Beiträge zur roman. Philologie, XX, 1936.
Der Titel ist irreführend. H. bietet nicht etwa eine Einzelstudie zur Rousseauschen Lehre von der conscience, sondern, wenn auch vom Gewissensbegriff ausgehend, eine Gesamtdarstellung von Rousseaus Philosophie, die sich durch Originalität und

Tiefe der Interpretation auszeichnet, freilich allzusehr den Kontakt mit den Texten vermissen läßt und zuweilen in eine etwas willkürliche „Deutung“ ausartet.

39. Ch. W. Hendel, Jean-Jacques Rousseau Moraliste. 2 Bde., 1934.
Von den biographisch geordneten Gesamtdarstellungen eine der umfassendsten und gedankenreichsten; H. betont Rousseaus „Platonismus“.
40. P. Hensel, Rousseau. Aus „Natur und Geisteswelt“, 2. Aufl. 1912.
41. H. Höffding, Rousseau und seine Philosophie. 4. Aufl. 1923.
42. R. Hönigswald, Über J. J. Rousseaus problemgeschichtliche Stellung. Euphorion, 28. Bd., 1927, p. 9—21.
43. G. Lanson, L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau. Ann. VIII, 1912, p. 1—31.
Vgl. auch Nr. 152.
44. J. Lemaître, Jean-Jacques Rousseau. 1907.
Diese Vorträge eines führenden Antirousseauisten bilden gewissermaßen das Gegenstück zu Nr. 21.
45. J. Maritain, Jean-Jacques ou le saint de la Nature, in „Trois Réformateurs“. 1925.
Sehr einseitige, aber interessante Kritik vom katholischen Standpunkt aus.
46. D. Mornet, Rousseau, l'homme et l'œuvre. 1950.
47. Musset-Pathay, Histoire de la vie et des ouvrages de J. J. Rousseau. 1827.
48. J.-F. Nourrisson, J.-J. Rousseau et le rousseauisme. 1903.
49. W. Ritzel, Jean Jacques Rousseau. 1959.
50. H. Röhrs, Jean-Jacques Rousseau, Vision und Wirklichkeit. 1957.
51. P. Sakmann, Das Rousseauproblem und seine neuesten Lösungen. Arch. f. d. Studium der neueren Sprachen u. Literaturen 130, 1913, p. 205—227.
52. A. Schinz, La pensée de J.-J. Rousseau. 1929.
Sch. war einer der besten Rousseaukenner; sein großes Rousseaubuch, das eine psychologische Neuinterpretation von Rousseaus Wesen und Werk bieten will, ist freilich nur mit Vorbehalt akzeptabel.
53. E. Seillière, Jean-Jacques Rousseau, 1921.
Einer der bissigsten Wortführer des Antirousseauismus. Über ein Drittel des Buches beschäftigt sich mit Rousseau als dem „Kranken“!
54. E. Spranger, Jean Jacques Rousseau, Kulturideale. 1908.
Eine thematisch geordnete Sammlung von Einzelabschnitten und Worten mit einer ausführlichen Einleitung. Letztere wieder abgedruckt in „Kultur und Erziehung“ 1928.
55. G. Vallette, Jean-Jacques Rousseau Genevois. 1911.
56. E. H. Wright, The meaning of Rousseau. 1929.
57. W. Ziegenfuß, Jean Jacques Rousseau. Eine soziologische Studie. 1952.

Religion und Moral

58. J. Benrubi, L'idéal moral chez Rousseau, Mme de Staël et Amiel. 1940.
Separatdruck aus Ann. XXVII.
59. L. Cordier, Jean Jacques Rousseau und der Calvinismus. Mann's Päd. Mag. H. 608. 1915.
Wichtig vor allem für das Verständnis der theol. Lage in Genf.
60. W. Cuendet, La philosophie religieuse de Jean-Jacques Rousseau et ses sources. These der freien evang. Kirche des Kantons Wallis. 1913.
61. R. Derathé, Les rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau. Revue philosophique 1949, p. 143—173.
Eine ausgezeichnete Darstellung von Rousseaus Ethik und ihrer religiösen Begründung.
62. ders., Jean-Jacques Rousseau et le christianisme. Revue de Mét. et de Morale, 1948, p. 379—414.
Behandelt vor allem das Verhältnis von Rousseaus religiöser Anschauung zum katholischen Christentum.
63. V. Giraud, Le christianisme de Chateaubriand, Bd. I: Les origines. 1925.
64. H. Gouhier, Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau. Ann. XXXIII, 1953—1955, p. 7—48.
Eine vom katholischen Glaubensstandpunkt aus geführte kritische Analyse von Rousseaus anthropologischer und religiöser Grundanschauung, die zu sehr positiver Würdigung gelangt. Vgl. auch S. 109.
65. G.-R. Havens, La théorie de la bonté naturelle de l'homme chez J.-J. Rousseau. Rev. d'Hist. littéraire, XXXI 1924, p. 629—642 und XXXII, 1925, p. 24—37 u. 212—225.
66. H. Höffding, Rousseau et la religion. Revue de Mét. et de Morale XX, 1912, p. 275—293.
67. M. Kehrwald, Jean-Jacques Rousseau's Religionsphilosophie und moralisch-religiöse Erziehungsmaxime. Diss. München 1929.
68. P.-M. Masson, La religion de Jean-Jacques Rousseau. 3 Bde. 1916.
Das Standardwerk über Rousseaus religiöse Entwicklung mit reichdokumentierten Hinweisen auf die zeitgeschichtlichen Beziehungen (wie Nr. 11). Besonders wichtig der 1. Band (La formation religieuse de Rousseau); umstritten ist der 3. Band (Rousseau et la restauration religieuse), in dem die Linie zu Chateaubriand und der katholischen Restauration gezogen wird; vgl. Nr. 63 und die Kritik von Schinz Nr. 72.
69. ders., Rousseau contra Helvétius. Auszug aus der Revue d'Histoire littéraire. Jan.-März 1911.
70. S. Moreau-Rendu, L'idée de bonté naturelle chez J.-J. Rousseau. 1929.
Eine sorgfältige Studie, deren Bedeutung leider durch eine rein dogmatische, unhistorische Kritik geschmälert ist.
71. D. Parodi, La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau. Revue de Mét. et de Morale, XX, 1912, p. 295—320.

- Von den älteren Darstellungen eine der bedeutsamsten, die in ihren Grundzügen mir noch immer gültig scheint.
72. A. Schinz, *La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes*. Smith College Studies in Modern Languages. 1927.
Eine kritische Auseinandersetzung mit Masson.
73. ders., *Jean-Jacques Rousseau, les déistes et les pasteurs de Genève*. The Romanier Review 1937, p. 46—53.
74. J. St. Spink, *Jean-Jacques Rousseau et Genève*. 1934.
Eine ausgezeichnete, gut dokumentierte Darstellung von Rousseaus Auseinandersetzung mit den Genfer Theologen (und Juristen), in deren Mittelpunkt die *Lettres de la montagne* stehen.

Die Bedeutung des Gefühls insbes. in der *Nouvelle Héloïse* und den *Rêveries*

75. R. Derathé, *La dialectique du bonheur chez J.-J. Rousseau*. Revue de Théologie et de Philosophie. 1952, p. 81—96.
76. M. B. Ellis, *Julie or La Nouvelle Héloïse, a synthesis of Rousseau's thought*. 1949.
E. versucht, an Hand einer Interpretation der *Nouvelle Héloïse* und insbesondere von Charakter und Leben Julies Rousseaus ethisches System in seiner Ganzheit und inneren Konsequenz darzustellen und weist überall die Beziehung zu den übrigen, besonders den vorangehenden Schriften nach. Insofern gehört das Buch zu den Gesamtdarstellungen und muß als eine der überzeugendsten systematischen Arbeiten der Rousseauliteratur gewertet werden.
77. E. Gilson, *La méthode de M. de Wolmar*. In „*Les idées et les lettres*“, 1932, p. 275—298.
78. H. Guillemin, *Un homme, deux ombres (Jean-Jacques, Sophie, Julie)*. 1943.
79. R. Hubert, *L'Amour, la Nature et la Société chez Jean-Jacques Rousseau: La Nouvelle Héloïse, roman à thèse*. Revue d'histoire de philosophie, 1939, p. 193—214.
80. A. Monglond, *Les deux dernières années de Rousseau et les Rêveries*. Vies préromantiques 1925.
81. D. Mornet, *La Nouvelle Héloïse de Jean-Jacques Rousseau*. 1950².
82. B. Munteano, *La solitude de J.-J. Rousseau*. Ann. XXXI, 1946—1949, p. 79—168.
83. R. Osmond, *Contribution à l'étude psychologique des Rêveries*. Ann. XXIII, 1934, p. 7—135.
84. M. Raymond, *J.-J. Rousseau, Deux aspects de sa vie intérieure (Intermittences et permanence du "moi")*. Ann. XXIX, 1941—1942, p. 5—57.
Dieser Aufsatz, die Einleitung desselben Verfassers zu den „*Rêveries*“ (Nr. 13) sowie die Aufsätze Nr. 82 und 83 sind die bedeutendsten neueren Studien zur Analyse der Rousseauschen Emotionalität und besonders des Existenzgefühls. Vgl. S. 255.
85. E. Rundstroem, *Das Naturgefühl J. J. Rousseaus im Zusammenhang mit der Entwicklungsgeschichte des Naturgefühls überhaupt*. 1907.

86. G. Stark, Rousseau und das Gefühl. Eine historische Studie über Rousseaus Leben und Schaffen. 1922.
87. P. Trahard, Les maîtres de la sensibilité française au XVIII^e siècle (1715—1789). Bd. 3., 1932.
Dieser Band beschäftigt sich, abgesehen von einem letzten Kapitel, das Julie de Lespinasse als einer „geistigen Tochter“ Rousseaus gewidmet ist, ausschließlich mit Charakter und Werk Rousseaus unter dem Gesichtspunkt der sensibilité.
88. J. Voisine, Des “délices du sentiment” au “roman de formation”: L’influence de la Nouvelle Héloïse sur la génération de Werther. Études Germaniques V, 1950, p. 120—133.

Pädagogik und Psychologie

89. J. Benrubi, Pestalozzi und Rousseau. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte XI, 1933, p. 294—328.
90. J. Boschann, Die Spontaneitätsidee bei J. J. Rousseau. Diss. Würzburg. 1926.
91. E. Claparède, J.-J. Rousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance. Rev. de Mét. et de Morale XX, 1912, p. 391—416.
Ein noch heute lesenswerter Versuch, den Émile als eine wissenschaftlich relevante Grundlegung einer psychologisch orientierten Pädagogik zu verstehen.
92. G. Compayré, J.-J. Rousseau et l'éducation de la nature. 1898.
Vgl. auch Nr. 139.
93. E. Durkheim, La pédagogie de J.-J. Rousseau. Notizen zu einer Vorlesung, posthum veröffentlicht in Rev. de Mét. et de Morale XXVI, 1919, p. 153—180.
94. G. Erdbrügger, Die Bedeutung John Lockes für die Pädagogik Jean Jacques Rousseaus. Diss. Würzburg 1912.
95. W. Fräßdorf, Die psychologischen Anschauungen J. J. Rousseaus und ihr Zusammenhang mit der französischen und englischen Psychologie des XVI.—XVIII. Jahrhunderts. 1929.
96. A. Görland, Rousseau als Klassiker der Sozialpädagogik. Beiträge zur Lehrerbildung und Lehrerfortbildung, H. 34, 1906.
- 96a. ders., Rousseau als Systematiker einer idealistischen Pädagogik. „Die deutsche Schule“ XI, 1907, p. 164—173.
Vgl. auch Natorps Entgegnung *ibid.* p. 306—312.
97. B. Kévorkian, L'Émile de Rousseau et l'Émile des écoles normales. 1948.
98. H. Lebede, Locke und Rousseau als Erzieher. 1914.
99. G. Pire, De l'influence de Sénèque sur les théories pédagogiques de J.-J. Rousseau. Ann. XXXIII, 1953—1955, p. 57—92.
100. L. Proal, La psychologie de Jean-Jacques Rousseau. 1923.
Weniger eine Darstellung von Rousseaus psychologischen Anschauungen als eine Analyse seiner Seelenverfassung.

101. P. Natorp, „Pestalozzi und Rousseau“ in „Pestalozzis Prinzip der Anschauung“. Ges. Abh. zur Sozialpädagogik I, 1907, p. 178—201.
102. A. Ravier, L'Éducation de l'homme nouveau. Essai historique et critique sur le livre de l'Émile de J.-J. Rousseau. 2 Bde., 1941.
Bemerkenswert, daß der Verfasser Jesuitenpater ist und für sein Buch das Placet seiner kirchlichen und Ordensbehörde erhalten hat, obwohl er in fast kritikloser jugendlicher Begeisterung für Rousseau Partei ergreift. Wenn auch an diesem Werk mancherlei auszusetzen ist, z. B. daß R. weitgehend sich mit bloßem Referieren begnügt, so ist es doch der bisher bedeutsamste Beitrag zur Interpretation des Émile. Vgl. auch unsere Bem. S. 198.
103. P. Sakmann, J. J. Rousseau. 1913.
104. Seitz, Werte, Wertarten und ihre Rangordnung in J. J. Rousseaus „Émilé“. Diss. Gießen 1928.
105. A. Strobel, Die Pädagogik Schleiermachers und Rousseaus. 1928.
106. R. Vauquelin, Les origines de la psychologie pédagogique de Rousseau à Kant. 1934.
Eine scharfsinnige Studie zu Rousseaus pädagogischer Psychologie, die freilich nur auf der Grundlage von Claparèdes „funktionaler Erziehung“ (vgl. Nr. 91) zu akzeptieren ist.
107. F. Vial, La doctrine d'éducation de J.-J. Rousseau. 1920.
Eine recht brauchbare, wenn auch nicht gerade tiefeschürfende Gesamtdarstellung von Rousseaus Pädagogik, die diese geschickt mit seinen philosophischen Grundanschauungen verbindet.
108. P. Villey, De l'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau. 1911.
Von den Gesamtdarstellungen vgl. bes. Nr. 50 und im folgenden Nr. 139.

Staatslehre

109. Als wesentliche Beiträge müssen die Einleitungen und Kommentare zu den verschiedenen Ausgaben des *Contrat social* gelten:
a) von C.-E. Vaughan 1926; vgl. Nr. 9
b) von G. Beaulavon 1938
c) von M. Halbwachs 1943
d) von B. de Jouvenel („Essai sur la politique de Rousseau“), 1947.
110. E. Champion, Rousseau and the modern state. 1939².
Vertritt die individualistische Deutung und behauptet, in Rousseaus politischer Theorie seien die Prinzipien der individuellen Freiheit und der Staatsmacht gleichermaßen berücksichtigt und innerlich verbunden.
111. G. Davy, Thomas Hobbes et J. J. Rousseau. The Zaharoff Lecture. 1953.
112. R. Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps. 1950.
Die umfassendste und bedeutendste Arbeit zu Rousseaus Staatslehre. D. versucht die Eigenart von Rousseaus politischer Theorie vor allem aus seiner Auseinandersetzung

- mit den Staats- und Gesellschaftslehren des 17. und 18. Jahrhunderts zu verstehen. Er bestreitet ebenfalls den angeblich totalitären Charakter von Rousseaus Staatsidee.
113. E. Durkheim, *Le Contrat social de Rousseau*. Wie Nr. 93 posthum veröffentlicht in *Rev. de Mét. et de Morale* XIX, 1918, p. 1—23 u. 129—161.
114. K. D. Erdmann, *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus (Der Begriff der „religion civile“)*. *Histor. Studien* H. 271, 1935.
Eine sehr eigenwillige Deutung, die alles unter das Gegensatzpaar „Mensch“—„Bürger“ stellt.
115. F. Glum, *Jean-Jacques Rousseau. Religion und Staat. Grundlegung einer demokratischen Staatslehre*. 1956.
G. will die enge Verbindung von Rousseaus politischen mit seinen religiösen Anschauungen und den „konservativen“ Charakter seiner Staatslehre beweisen. In der Wertung von Rousseaus Religion schließt er sich vor allem an Masson und Burgelin, in der seiner Politik an de Jouvenel (vgl. Nr. 109 d) an.
116. F. Haymann, *Jean-Jacques Rousseau's Sozialphilosophie*. 1898.
117. ders., *Weltbürgertum und Vaterlandsliebe in der Staatslehre Rousseaus und Fichtes*. 1924.
118. ders., *La loi naturelle dans la philosophie politique de J.-J. Rousseau*. *Ann.* XXX, 1943—1945, p. 65—109.
119. R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742—1756)*. 1928.
In dieser grundlegenden Arbeit ist vor allem das Verhältnis der frühen politischen Schriften Rousseaus zu Diderots Enzyklopädieartikel „Droit naturel“ geklärt.
120. P. L. Léon, „Études critiques“ in „Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique“. 1934—1938
a) Rousseau et les fondements de l'État moderne, 1934, p. 197—238
b) Le problème du Contrat social chez Rousseau, 1935, p. 157—201
c) L'idée de volonté générale chez Rousseau et ses antécédents historiques 1936, p. 148—200
d) L'évolution de l'idée de la souveraineté avant Rousseau. 1937, p. 152—185
e) La notion de souveraineté dans la doctrine de Rousseau, 1938, p. 231—269.
Neben Derathé (112) bilden diese 5 umfangreichen Aufsätze zusammen wohl die umfassendste und sorgfältigste Untersuchung zu Rousseaus Staatstheorie, in der auch die Theorien seiner Vorgänger ausführlich berücksichtigt werden.
121. P. Meinhold, *Rousseaus Geschichtsphilosophie*. 1936.
122. J. Morel, *Recherches sur les sources du Discours de J. J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. *Ann.* V, 1909, p. 119—198.
123. E. Reiche, *Rousseau und das Naturrecht. Neue deutsche Forschungen*, Abt. Philosophie, hrsg. von H. Günther und E. Rothacker, Bd. 8, 1935.
Vgl. auch unter den Gesamtdarstellungen Nr. 25 und 33.

Rousseau und andere Denker

124. R. Buck, Rousseau und die deutsche Romantik. Neue deutsche Forschungen, Abt. Vergl. Lit.-Wiss., hrsg. von K. Wais, Bd. 1, 1939.
125. R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. 1890.
126. G. Gurwitsch, Kant und Fichte als Rousseauinterpreten. Kant-Studien XXVII, 1922, p. 138—164.
127. M. Kommerell, Jean Pauls Verhältnis zu Rousseau. Beiträge z. d. Litt.-Wiss. 23. 1925.
- 127a. A. Oltramare, Plutarque dans Rousseau. In „Mélanges d'histoire littéraire et de philologie — offerts à M. Bernard Bouvier“, 1920, p. 185—196.
128. Kl. Reich, Rousseau und Kant. 1936.
129. E. Ritter, Jean-Jacques Rousseau et Jacob Vernet. Étrennes chrétiennes VIII, 1881, p. 180—247.
130. E. Schmidt, Richardson, Rousseau und Goethe. 1875.
131. E. Vermeil, Goethe et Rousseau. Ann. XXXI, 1946—1949, p. 55—77.
132. F. Vézinet, Rousseau et Diderot. Rev. Hist. litt. 1924.
- Vgl. auch Nr. 22, 69, 89, 94, 98, 99, 101, 105, 108, 111, 119.

Zur Zeitgeschichte

Gesamtdarstellungen

133. A. Auer, Die Theologie der Lessingzeit. 1929.
134. J.-B. Belin, Le mouvement philosophique de 1748 à 1789. These Paris 1913.
Behandelt die Ausbreitung der philosophischen Ideen in Frankreich mit dem wechselvollen Kampf zwischen Zensur und Buchhandel.
135. B. Böhm, Sokrates im achtzehnten Jahrhundert 1929.
136. L. Brunschvicg, Le progrès de la conscience. 2 Bde., 1953².
Der 1. Band enthält im 11. Kapitel (p. 248—273) eine recht kritische Studie über Rousseau, die sich in der Hauptsache auf Masson stützt. (Ich führe von den allgemeinen Darstellungen der Geschichte der Philosophie nur diese an, da sie dank der Bedeutung ihres Autors in die Rousseauliteratur eingegangen ist.)
137. E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung. 1932.
Die m.E. beste Gesamtdarstellung der Philosophie des 18. Jahrhunderts. C. begreift die philosophische Bewegung dieser Zeit in England, Frankreich und Deutschland als Einheit und hebt mit dem ihm eigenen systematischen Sinn aus der Fülle der Literatur die wesentlichen Probleme und Tendenzen heraus; sein Buch ist also nach

Themen und nicht nach Personen geordnet. Die Darstellung Rousseaus schließt sich begrifflicherweise eng an Nr. 25 an.

138. G. Chinar d, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et XVIII^e siècle*. 1934.
139. G. Compayré, *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le seizième siècle*. 2 Bde., 1879.
Trotz der veralteten Methode, in der Darstellung und eine völlig ahistorische Beurteilung ständig vermischt werden (Kriterium: was dem Verfasser noch heute pädagogisch brauchbar scheint!) ist dieses Werk wegen seiner gedanklichen Klarheit und quellenmäßigen Fundierung noch immer ein unentbehrliches Hilfsmittel. Rousseau wird eingehend und verständnisvoll im 2. Kapitel des 2. Bandes behandelt (p. 39—93).
140. L. Ducros, *Les Encyclopédistes*. 1900.
141. O. Ewald, *Die französische Aufklärungsphilosophie*. 1924.
142. E. Faguet, *Dix-huitième siècle. Études littéraires*, 19. Aufl. 1901.
143. Grimaud (Louis-Gr.), *Histoire de la liberté d'enseignement en France*. Bd. 1 u. 2 1944.
144. B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*. 2 Bde., 1927—1930.
145. P. Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes 1680—1715 (La crise de la conscience européenne)*. Dtsch. von H. Wegener. 1939.
146. ders., *Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert (La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing)*. Dtsch. von H. Wegener u. K. Linnebach. 1949.
Diese beiden Werke, in denen Hazard auf Grund einer tiefen Gelehrsamkeit und zugleich mit fast feuilletonistischer Geistreichigkeit die volle Breite der philosophischen Bewegung der Aufklärung zur Anschauung bringt, ergänzen trefflich die konzentrierte, sich auf die „großen“ Philosophen beschränkende Darstellung Cassirers.
147. H. Hettner, *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, 1909⁵.
Im 2. Band handelt H. ausführlich über Rousseau.
148. E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, 5 Bde., 1949 ff.
Im 3. Band ein sehr warmherziges und Rousseaus Bedeutung im vollen Maße gerecht werdendes Kapitel über Rousseau, das dem bekannteren in dem Werke K. Barths (Nr. 17) durchaus gleichwertig ist.
149. P. Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*. 1931.
150. R. Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*. 1923.
151. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*. 1. Bd.: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*. 1902⁷.
152. G. Lanson, *Histoire de la littérature française*. 1898⁵.
Das Kapitel über Rousseau (p. 762—792) ist ein bestes Beispiel der älteren Rousseauinterpretation und rechnet noch heute zu den lesenswerten Gesamtdarstellungen.

152. a. O. Lempp, Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts. 1910.
153. A. Monglond, Le préromantisme français. 2 Bde., 1930.
154. D. Mornet, La pensée française au XVIII^e siècle. 1926.
155. ders., Le Romantisme en France au XVIII^e siècle. 1912.
156. ders., Le Rousseauisme avant Rousseau. Athena XIV, 1912, p. 273—286.
157. ders., Les sciences de la nature en France au XVIII^e siècle. 1911.
158. ders., Le sentiment de la nature en France. 1907.
Vgl. auch Nr. 10, 46 u. 81.
M. war einer der besten Kenner der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts; seine Bücher stützen sich daher auf eine genaue Kenntnis auch des mittleren und niederen Schrifttums dieser Zeit. Seit seiner These von 1907 (Nr. 158) hat er vor allem den „Sentimentalismus“ des 18. Jahrhunderts studiert und seine Arbeiten bilden daher eine gute Ergänzung zu dem Buche Hazards (146), das den Rationalismus darstellt.
159. Rougemont, Denis de, L'amour et l'occident. 1956².
160. J. Sauter, Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts. Unters. z. Gesch. der Rechts- u. Staatslehre. 1932.
161. M. Schinz, Die Anfänge des französischen Positivismus I. 1, 1914.
Behandelt vor allem die Philosophie d'Alemberts.
162. E. Troeltsch, Artikel „Deismus“ in der Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche. 1898³, IV, 532—559.
163. H. Weinstock, Die Tragödie des Humanismus. 1953.
164. P. Wernle, Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert. 3 Bde., 1923 bis 1925.
Diese große, alle einzelnen Bewegungen und Persönlichkeiten detailliert nachzeichnende schweiz. Kirchengeschichte ist unentbehrlich zum Verständnis der theologischen Lage Genfs im 18. Jahrhundert und der vielfach verschlungenen pietistischen Strömungen (mit denen man Rousseau zu Unrecht in Verbindung gebracht hat). Auch Rousseaus religiöse Haltung wird verständnisvoll dargestellt.
165. K. Wolff, Schillers Theodizee bis zum Beginn der Kantischen Studien. Mit einer Einleitung über das Theodizee-Problem in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts. 1909.

Einzelne Autoren*

166. F. A. Bauzit, Oeuvres diverses. 2 Bde., 1773.
167. ders., Essai de la religion naturelle. In: Mémoires concernant la Théologie et la Morale. 1732.

* Der Übersichtlichkeit halber habe ich die von mir benutzte Sekundärliteratur jeweils bei dem betreffenden Autor eingereiht.

168. J. Abbadie, *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (1684). 5. Aufl. 1705.
169. ders., *L'art de se connaître soi-même* (1692). 1696.
170. d'Alambert, *Oeuvres complètes*. 5 Bde., 1821—1822.
Vgl. auch Nr. 161.
171. André, Abbé, *Réfutation du nouvel ouvrage de Jean-Jacques Rousseau intitulé Émile, ou de l'éducation*. 1763.
172. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*. 4 Bde., 5. Aufl. 1740.
173. N. Bergier, *Le déisme réfuté par lui-même*. 2 Bde. 1765.
174. Ch. Bonnet, *Essai de psychologie* (1754). 1755.
175. ders., *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760). 1775.
176. Philopolis (Ch. Bonnet), *Lettre au sujet du Discours de M. J. J. Rousseau de Genève, sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. *Mercure de France*, Okt. 1755, p. 71—77.
177. R. Savioz, *La philosophie de Charles Bonnet de Genève*. 1948.
178. Bonneval, *Réflexions sur le premier âge de l'homme*. 1764 (1753).
179. Buffier, Le P., *Traité des premières vérités*. 1724.
180. Buffon, *Oeuvres philosophiques*. Texte établi et présenté par J. Pivetau (*Corpus général des philosophes français. Auteurs modernes* XLI, 1). 1954.
181. L. Roule, *Buffon et la description de la nature*. 1924.
182. J. J. Burlamaqui, *Principes du Droit naturel*. 2 Bde., 1748.
183. J. Cajot, Dom, *Les plagats de M. J. J. Rousseau de Genève sur l'éducation*. 1766.
184. D. Clapartède, *Considérations sur les Miracles de l'Évangile pour servir de réponse aux difficultés de M. J. J. Rousseau dans sa 3^e Lettre écrite de la Montagne*. 1765.
185. S. Clark(e), *A demonstration of the being and attributes of God*. 2. Aufl. 1706.
186. Claville (Le Maître de), *Traité du vrai mérite de l'homme*. 1737.
187. Condillac, *Oeuvres*. 3 Bde., 1777.
188. G. Le Roy, *La psychologie de Condillac*. These Paris 1937.
189. M. Radonovitsch, *La théorie de la connaissance chez Condillac*. These Fribourg 1927.
190. Condorcet, *Oeuvres*. Hrsg. von M. F. Arago. 1874.
Der 7. Bd. enthält die pädagogischen Schriften.
191. D. Wagner, *Condorcet als Pädagog*. Diss. Leipzig 1920.
192. Crousaz, *Traité de l'éducation des enfants*. 2 Bde., 1722.
193. ders., *Divers ouvrages*. 2 Bde., 1737.
194. Descartes, *Oeuvres*. Hrsg. von Ch. Adam und P. Tannery. 12 Bde., 1879 ff.

195. Diderot, Oeuvres complètes. Hrsg. von Anézat und Tourmeux. 20 Bde., 1875 bis 1877.
196. A. Mesrobian, Les conceptions pédagogiques de Diderot. These Paris 1913.
197. D. A. Palma, Das Menschenbild bei Denis Diderot. Diss. Zürich 1948.
198. K. Rosenkranz, Diderot's Leben und Werke. 2 Bde., 1866.
199. J. Thomas, L'humanisme de Diderot. 1932.
200. Fr. Venturi, Jeunesse de Diderot (1713—1753). Trad. de l'italien par J. Bertrand. 1939.
201. Duclos, Considérations sur les mœurs de ce siècle. 1751.
202. Épinay, Mme d', Mémoires. Éd. P. Boiteau. 2 Bde., 1863.
203. Fénelon, Les aventures de Télémaque (1699). Nouv. éd. 1723.
- 203a. ders., Mädchenerziehung (De l'éducation des filles, 1683). Dtsch. mit ausführl. Einl. von E. Sallwürck (Bibl. päd. Klassiker). 1886.
204. E. Carcassonne, Fénelon. L'homme et l'œuvre. 1946.
205. Fleury, L'abbé de, Traité du choix et de la méthode des études. 1686.
206. Formey, Anti-Émile (1762). 2. Aufl. 1763.
207. ders., Défense de la religion et de la législation... pour servir de suite à l'Anti-Émile. 1764.
208. François, Abbé, Réponse aux difficultés proposées contre la religion chrétienne par J. J. Rousseau. 1765.
209. Gerdil, Anti-Émile ou Réflexions sur la théorie et la pratique de l'éducation contre les principes de M. Rousseau (1763). Opere edite ed inedite de cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil. 1844, p. 1—121.
210. F. M. Grimm, Correspondance littéraire. 12 Bde. 1829—1830.
211. Helvétius, Oeuvres complètes. 5 Bde., 1777.
212. J. Cumming, Helvetius. His life and place in the history of educational thought. 1955.
213. Hobbes, Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia ed. Molesworth. 5 Bde., 1839—1845.
- 213a. ders., Lehre vom Menschen — Lehre vom Bürger. Übers. von Frischeisen-Köhler (Phil. Bibl. 158). 1949 (1915).
214. R. Hönigswald, Hobbes Staatsphilosophie. 1924.
215. R. Polin, Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes. 1953.
216. M. Huber, Le système des théologiens anciens et modernes, concilié par l'exposition des sentiments différents de quelques théologiens sur l'état des âmes séparées des corps (1731). 3. Aufl. 1739.
217. dies., Lettres sur la religion essentielle à l'homme. 6 Teile (1738). 2. Aufl. 1756.

218. Hume, Anfänge und Entwicklung der Religion (The naturel history of religion 1755). Dtsch. von W. Bolin. 1909.
219. Hutcheson, Sittenlehre der Vernunft (a system of moral philos. 1755). Dtsche Übers. 1756.
220. La Chalotais, Essai d'éducation nationale. 1763.
221. J. Delvaille, La Chalotais éducateur. 1911.
222. La Condamine, Lettre critique sur l'éducation. 1751.
223. La Mettrie, Oeuvres philosophiques. Nouv. éd. 3 Bde., 1796.
224. B. Lami, Le P., Entretiens sur les sciences (1683). 3. Aufl. 1706.
225. Leibniz, Die philosophischen Schriften, hrsg. von C. J. Gerhardt. 6 Bd.: Essais de théodicée. 1885.
226. Locke, Works. 10 Bde., 1823.
- 226a. Versuch über den menschl. Verstand (An Essay concerning human understanding, 1690). Dtsch. von C. Winckler. 2 Bde. (Phil. Bibl. 75 u. 76). 1911 u. 1913.
- 226b. Gedanken über Erziehung (Some Thoughts on education, 1693). Dtsch. von E. v. Sallwürck. (Bibl. päd. Klassiker). 1910³.
227. Malebranche, De la Recherche de la Vérité (1674). Ed. G. Lewis. 3 Bde., 1946.
228. ders., Entretiens sur la métaphysique (1688). Ed. P. Fontana. 2 Bde., 1922.
229. H. Gouhier, La philosophie de Malebranche. 1926.
230. Maupertuis, Oeuvres. Nouv. éd. 4 Bde., 1756.
231. Montesquieu, Oeuvres complètes. Éd. Laboulaye. 7 Bde., 1875—1879.
232. Morelly, Essai sur l'esprit humain ou principes naturels de l'éducation. 1743.
233. B.-L. Muralt, L'instinct divin recommandé aux hommes (1727). 1753.
234. Picardet, Essai sur l'éducation des petits enfants. 1756.
235. Pufendorf, Le droit de la nature et des gens (De jure naturae et gentium, 1672). Trad. par Barbeyrac. 1706.
236. ders., Les devoirs de l'homme et du citoyen (De officiis hominis et civis, 1673). Trad. par Barbeyrac. 2 Bde., 1822.
237. Pope, Works. 3. Bd.: Essay on Man. 1751.
238. Rollin, De la manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres (1726). 4. Aufl., 2 Bde., 1732.
239. Saint-Aubin, Traité de l'opinion pour servir à l'histoire de l'esprit humain. 1733.
240. Saint-Pierre, Abbé de, Oeuvres diverses. 2 Bde., 1730.
241. Saint-Pierre, Bernardin de, La vie et les ouvrages de Jean-Jacques Rousseau. Krit. Ausg. von M. Souriau. 1907.

242. Shaftesbury, Untersuchung über die Tugend. Dtsch. von P. Ziertmann (Phil. Bibl. 110). 1905.
243. ders., Ein Brief über den Enthusiasmus. Die Moralisten. Dtsch. von Frischeisen-Köhler (Phil. Bibl. 111). 1909.
Beide Schriften aus „Characteristics“ 1711.
244. J. M. Tetens, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung (1776/77). Neudruck der Kantgesellschaft. 1913.
245. Vauvenargues, Oeuvres complètes. 3 Bde., 1821.
246. J. Vernes, Lettres sur le christianisme de M. J. J. Rousseau. 1763.
247. ders., Examen de ce qui concerne le christianisme, la réformation évangélique et les ministres de Genève, dans les deux premières lettres de M. J.-J. Rousseau, écrites de la montagne. 1765.
- 247a. E. Dufour, Jacob Vernes. These Genf. 1898.
248. J. Vernet, Traité de la vérité de la religion chrétienne tiré du Latin de Mr. J. Alphonse Turretin. 1740.
249. ders., Instruction chrétienne. 1754.
- 249a. Ch. Falletti, Jacob Vernet, théologien genevois 1698—1789. 1885.
250. Voltaire, Oeuvres complètes. Gothaer Ausgabe. 70 Bde., 1784—1789.

PERSONENVERZEICHNIS

- Abälard 555
 Abauzit 604
 Abbadie 48, 121, 479, 568, 572f., 605
 Addison 48
 Alembert, d' 23, 99f., 126, 149, 531, 545, 605
 Altuna 471f., 578, 590
 Amiel 564
 Aner 444, 602
 Anet 589
 Anderson 39
 André 605
 Anselm v. Canterbury 462
 Aristoteles 49, 128, 235, 477, 491, 518, 566
 Arndt 44, 236, 280f., 298, 345, 374
 Augustin 50, 66, 108, 121f., 135, 207, 444f., 449, 462, 501f., 515f., 560
 Auxerre, Bischof von 49f.
- Bainville 594
 Baldensperger 594
 Balzac 387f.
 Barth, K. 347, 450, 458, 463, 465, 554, 594
 Barth, P. 314
 Bartmann 135
 Baudelaire 261
 Bayle 506, 605
 Beaulavon 40, 533, 594, 600
 Beaumont, M. de 466, 490
 Beck 139
 Belin 602
 Benrubi 597, 599
 Bergier 467, 605
 Berkeley 174, 176f., 406, 528
 Berthier, Mme de 367
 Biran, Maine de 549f.
 Böhm 32, 602
 Bollnow 298, 345, 412
 Bonaventura 566f., 570
 Bonnet 85, 125, 173, 175, 357, 409, 497, 605
 Bonneval 68f., 155, 605
 Borde 442f., 589
 Boschann 599
 Bourguin 594
 Boutroux 39, 135, 452, 594
 Bouvier 39, 594
 Boyle 97
 Bréhier 40, 566, 570ff., 594
 Brockerhoff 594
 Brunetière 39
- Brunner 449, 464
 Brunschvicg 516, 548, 602
 Buck 44, 56, 59, 270, 602
 Budé 579
 Buffier 178, 479, 605
 Buffon 51, 95f., 98f., 101, 175, 404, 496f., 605
 Bühler, K. 337
 Burgelin 25, 33, 46, 88, 121, 123, 136, 149, 224, 255, 257, 260, 342, 364, 452, 536, 595
 Burlamaqui 126, 135, 568ff., 605
- Cajot, Dom 413, 605
 Calvin 326, 444, 580
 Campe 43
 Carcassonne 606
 Carondelet, Abbé de 206, 219f., 228, 234
 Cassirer 34f., 39, 364, 445, 452f., 479, 496, 509, 595, 602
 Champion 42f., 600
 Charron 252
 Chateaubriand 42
 Chenonceaux, Mme de 64, 82
 Cheselden 101
 Chinard 114f., 603
 Claparède, D. 579, 605
 Claparède, E. 39, 599
 Clarke 48, 477, 479, 493, 533, 605
 Claville 48, 605
 Comenius 85, 336, 343, 444
 Comparet 75
 Compayré 160, 599, 603
 Condillac 24, 32, 51, 85, 99ff., 111, 138, 174ff., 188, 256f., 403ff., 528, 549, 589f., 605
 Condorcet 154, 156, 159f., 168, 605
 Copei 29f.
 Cordier 597
 Corneille 306
 Coste 69
 Courtois 248, 595
 Cramer 61, 86, 110
 Créqui, Mme de 75
 Crousaz 66ff., 284, 409, 605
 Cuendet 597
 Cumming 606
- Danton 160
 Davy 600
 Decroly 339, 399

- Delalive 74
 Delekat 134
 Delvaille 607
 Derathé 40, 113, 127, 148, 255, 396, 550,
 568 f., 595, 597 f., 600
 Descartes 40, 47, 49 f., 120, 176 ff., 257,
 304, 403, 491 f., 495 f., 511, 513, 515,
 518, 527, 529 ff., 605
 De Vries 348
 Dewey 340, 458
 Diderot 23 ff., 28, 49 ff., 82, 96 ff., 126 f.,
 142 f., 145, 156, 174 ff., 184 f., 219, 222,
 323, 472, 491, 493 f., 496, 498, 511, 528,
 545, 590, 606
 Diesterweg 539
 Duchesne 75, 446, 592
 Duclos 157 f., 605
 Ducommun 207, 589
 Ducos 160
 Ducros 63, 83, 500, 595, 603
 Dufour 20, 484, 579, 593
 Duhammel 566
 Du Parc 97
 Du Peyrou 39, 53, 248 f.
 Dupin 22, 589 f., 593
 Durkheim 599, 601
 Du Tertre 114 f.

 Ebner 138
 Eichendorff 295, 298
 Ellis 237, 598
 Épinay, Mme d' 23, 81 ff., 381, 484, 519,
 590 ff., 606
 Erasmus 502
 Erdbrügger 599
 Erdmann 601
 Étange, Mme d' 306
 Ewald 603

 Fabricius 29 f.
 Faguet 18 f., 21, 28, 31, 62, 82, 200, 595,
 603
 Falletti 579, 608
 Favre 84, 593
 Fénelon 63 f., 66 f., 69, 301 ff., 316, 364 f.,
 447, 516, 606
 Fester 59, 602
 Feuerbach 479
 Feuerer 462
 Fichte 44, 90, 110, 119, 134, 148, 157, 163,
 452, 466, 588.
 Fischer 353
 Flaubert 388
 Fleury 67, 284, 606
 Flitner A. 154
 Flitner W. 455
 Foerster 211 f.
 Formey 377, 606
 François 606
 Francueil 26, 82, 590
 Franquières 213, 220, 469 f., 484, 491,
 528 f., 537, 592

 Fräßdorf 179, 599
 Fréret 257
 Freud 200
 Friedrich 39
 Fröbel 44, 57, 64, 67, 282, 298, 313 f., 336,
 341, 345, 379, 466

 Gaime, Abbé 79, 589
 Gâtier, Abbé 79
 Gautier 442, 590
 Gehlen 104, 140, 326, 350
 Geißler 339
 Gerdil 606
 Gérin 595
 Gessner 22, 131 f.
 Gillot 595
 Gilson 237, 418, 598
 Giraud 18, 597
 Glum 537, 557, 601
 Goethe 27, 29, 59, 95, 196, 217, 241, 292 f.,
 295 ff., 345 f., 364, 393, 414, 476, 486,
 507, 588
 Görlandt 39, 403, 599
 Gouhier 109, 478, 597, 607
 Green 595
 Grimaud 154, 158, 160, 603
 Grimm 36, 82, 99, 344, 442, 590 f., 606
 Groethuysen 19, 38, 88 f., 103, 444 f., 595,
 603
 Grotius 152, 202,
 Guéhenno 595
 Guérin 74
 Guendeville 115
 Guex 200
 Guillemain 598
 Gundolf 392
 Gurwitsch 134, 602
 Gutschmuths 43, 164, 284, 287 f., 290
 Guyon, Mme de 48, 554

 Halbwachs 600
 Hales 96
 Hamann 138
 Hartmann 139, 174, 254
 Harvey 497
 Hashagen 595
 Hatzfeld 595
 Havens 109, 597
 Haymann 78 f., 601
 Hazard 126, 445, 603
 Hegel 273, 476, 481 f., 488
 Heidegger 112, 392
 Heidenhain 595
 Hellwig 34, 595
 Helvétius 58, 73, 75, 81, 99, 158 f., 359,
 403 ff., 491 f., 511, 591, 606
 Hendel 40, 236, 517, 596
 Hensel 596
 Herbarth 44, 59, 64, 67, 106, 200, 280, 293,
 314, 335, 337 f., 345 ff., 357, 376, 385 f.,
 393, 416
 Herbert v. Cherbury 568, 584

- Herder 27, 55, 140, 345, 347
 Hertz 385
 Hettner 59, 603
 Hirn 287f.
 Hirsch 498, 565, 603
 Hobbes 32, 45, 101ff., 113, 116f., 123,
 128f., 143, 145, 173, 205, 443, 493, 606
 Höfding 39, 40, 121, 452, 596f.
 Holbach 99, 126, 472, 511, 590
 Hölderlin 188, 298
 Holl 449
 Homer 391, 528
 Hönigswald 39, 102, 596, 606
 Houderot, Mme d' 27, 53, 80, 214f., 221,
 234, 306, 381, 469, 591
 Huber, Marie 121, 178, 548, 606
 Huber, Michael 131
 Hubert 127, 142, 452, 598, 601, 603
 Humboldt 293, 345
 Hume 52, 99, 358, 479f., 592, 607
 Hutcheson 567ff., 607

 Jahn 44, 164
 Jansenius 444
 Jerusalem 444
 Jouvenel 600

 Kähler 558
 Kamlan 561
 Kant 40, 46, 52, 59, 134, 218, 230, 403, 407,
 463ff., 502f., 514
 Kehrwald 597
 Keller 207
 Kepler 495
 Kerschensteiner 353
 Kévorkian 200, 599
 Kierkegaard 38, 459
 Kirchberger 248
 Klages 428
 Kluckhohn 45, 302, 603
 Kommerell 59, 298, 602
 Korff 59
 Kors 444
 Kriek 169, 293
 Kuhn 537

 La Bruyère 38
 La Chalotais 73, 154ff., 607
 La Condamine 607
 La Fayette, Mme de 306
 Lahontan 115f.
 La Mettrie 99, 101, 491ff., 511, 607
 Lami 48, 570, 607
 Lange 503, 603
 Lanson 18f., 62, 306, 596, 603
 Laplace 496
 Larnage, Mme de 202, 589
 Lasserre 39
 Le Beau 410
 Lebede 599
 Leibniz 47, 478, 483, 491, 497, 499ff., 512,
 522, 607

 Lemaître 39, 596
 Lempp 604
 Lenieps 74f.
 Léon 601
 Lepeletier 158, 160f., 169
 Lessing 452
 Levasseur, Thérèse 24, 35, 83, 203, 312,
 323f., 590, 592
 Lietz 426
 Locke 44ff., 49ff., 58, 64ff., 73, 95, 100,
 102, 113, 128, 155, 174, 176, 180, 284f.,
 290, 336, 364, 367f., 422, 456, 480, 493,
 529ff., 542ff., 549, 607
 Löwith 121
 Luxembourg, Mme de 82, 591
 Luxembourg, Marschall von 27
 Luther 444, 449, 459, 501f., 558, 580
 Lykurg 90

 Mably 67, 207, 589
 Malebranche 47, 108, 478, 483, 485, 495,
 497, 501, 504, 554f., 568, 570ff., 607
 Malesherbes 74, 469, 486, 591f.
 Mandeville 105
 Marat 42
 Maritain 39, 563, 579, 596
 Marx 350, 423
 Masson 8, 42, 47f., 75, 79, 121, 177, 188,
 220, 257, 403f., 446, 452, 471, 475, 477,
 481, 483, 489, 493, 495, 509, 515ff., 531,
 540, 548, 557, 568, 574, 594, 597
 Maugin, Melle de 249f.
 Maupertuis 99, 131, 493f., 497f., 607
 Maydiou, Abbé 373, 385
 Meinhold 601
 Melanchthon 463, 466
 Mesrobian 126, 606
 Mirabeau 42, 551
 Molière 441
 Monglond 131, 296, 598, 604
 Montaigne 38, 45, 64ff., 72f., 114, 123, 207,
 252, 413, 539, 542
 Montessori 273, 344f., 348, 366, 425
 Montmollin 575
 Montesquieu 30, 117, 143, 155, 222, 236,
 607
 Moreau-Rendu 597
 Morel 115, 136, 179, 601
 Morelly 85, 158, 607
 Mornet 45, 75, 81, 98, 296, 495, 594, 596,
 598, 604
 Moulou 17, 36, 486, 591
 Müller-Lyer 368
 Munteano 255, 258, 262, 598
 Muralt 548, 570, 607
 Musset-Pathay 596

 Natorp 600
 Needham 497
 Newton 95f., 492
 Niederer 287f., 346
 Nietzsche 38f.

- Nieuwentyt 495
 Nourrisson 39, 596
 Novalis 55 f., 261, 292, 298

 Offreville, d' 219 f., 250
 Ultramaré 154, 602
 Osmond 259, 598
 Otto 339

 Palagyi 417
 Palma 606
 Parodi 39, 597
 Pascal 30, 38, 48, 188, 445 f., 479, 516, 530,
 541, 559
 Paul, Jean 44, 57, 282, 292, 295, 298, 302,
 313 f., 345 f., 383, 416, 466
 Pelagius 443, 467, 502
 Pestalozzi 55, 57, 106, 146, 153, 160, 279,
 281, 287 f., 324, 336, 346, 354, 357,
 367 f., 377 ff., 384, 391, 396, 398, 402,
 407, 430, 453, 455
 Piaget 337
 Picardet 607
 Pire 599
 Plan 81, 593
 Platon 46, 50, 53, 58, 67, 73, 149, 186, 221,
 304, 343, 387, 477, 515 ff.
 Pluche 48
 Plutarch 22, 67, 79, 152, 154, 201 ff., 237,
 416
 Prades, Abbé de 49 f.
 Prévost 297
 Proal 599
 Polin 102, 606
 Pope 95, 499, 504, 508, 522, 607
 Pufendorf 116, 127 f., 180, 389, 545 f., 550,
 565, 607

 Quintilian 65 ff.

 Racine 150, 297, 302, 516
 Radonowitsch 605
 Ranke 270
 Ratke 336
 Ravier 7, 17, 21, 64, 76, 198, 343, 373, 389,
 395, 600
 Raymond 248, 255, 261, 594, 598
 Reich 602
 Reiche 125, 132, 601
 Remplein 279
 Rey 37, 69, 74 f., 591 f.
 Richardson 45 f., 216
 Ritschl 459 f.
 Ritzel 596
 Ritter 602
 Robespierre 160
 Röhrs 19, 62, 65, 70, 77, 198, 392, 402, 475,
 477, 596
 Rollin 65 ff., 69, 284, 607
 Rosenkranz 24, 606
 Rougemont, de 326 f., 329, 604

 Roule 96, 605
 Roustan 36
 Rundstroem 598

 Sakmann 62, 596, 600
 Saint-Aubin 48, 607
 Saint-Juste 161
 Saint-Lambert 99, 484
 Saint-Pierre, Abbé de 72, 157, 429, 591, 607
 Saint-Pierre, Bernardin 249, 285, 519, 563,
 577, 607
 Salle, de la 156
 Sallwürk 365
 Salzmann 399
 Sartre 417 f.
 Sauter 565 f., 604
 Sautersheim 206
 Savrioz 497, 605
 Scheler 174, 179, 428
 Schelling 346, 588
 Schelsky 326
 Schiller 23, 230, 452, 588
 Schinz, A. 7, 40, 89, 109, 130 ff., 201, 203,
 308, 475, 594, 596, 598
 Schinz, M. 604
 Schlegel, A. W. 56 ff.
 Schlegel, Fr. 56, 58
 Schleiermacher 44, 270 f., 313 f., 336, 457 f.
 Schmidt 59, 602
 Schrecker 497
 Schurz 294
 Schwager 392
 Schwarz 59, 346, 466
 Seiler 444
 Seillière 39, 42, 596
 Seitz 600
 Seneca 65, 73
 Senelier 593
 Sertillanges 483
 Shaftesbury 222, 360, 543, 567, 608
 Shaw 388
 Sieverth 462
 Simmel 347
 Sokrates 32 f., 150, 221, 442
 Spencer 350, 374
 Spengler 347
 Spinoza 27, 42, 120, 476
 Spink 579, 581, 598
 Spranger 278, 294, 299, 388, 596
 Staël, Mme de 45
 Stämmeler 39
 Stampa, Gaspara 304
 Stark 599
 Stenzel 369, 371
 Stifter 292, 298
 Streckeisen-Moultou 593
 Strobel 44, 270, 600

 Talleyrand 156, 160
 Tacitus 152, 202
 Tersteegen 485
 Tetens 358 f., 608

Thomas, von Aquino 121, 135, 444, 449,
 462, 482, 515, 566
 Thomas, J. 606
 Toland 27, 492, 502
 Tolstoi 254f.
 Trahard 296, 599
 Trapp 335
 Troeltsch 604
 Tronchin 78, 82, 168, 592
 Tourgor 156
 Turrettini 579

 Usteri 131, 242

 Vallette 160, 596
 Vaughan 118, 593, 600
 Vauquelin 198, 600
 Vauvenargues 38, 121, 608
 Venturi 606
 Vercellis, Mme de 207, 383, 589
 Verdelin, Mme de 226
 Vermeil 602
 Vernes 17, 75, 493, 520, 576 ff., 584, 591 f.,
 608
 Vernet 575, 580 ff., 591, 608
 Vézinét 602
 Vial 198, 600
 Vieth 284

 Villey 65, 600
 Vintzenried 215
 Voisine 298, 599
 Voltaire 31, 33, 36, 41, 43, 51, 54, 98 f.,
 126 f., 177, 445 f., 469, 471, 495, 498 ff.,
 511, 528, 540, 543 ff., 550, 591, 608

 Wagner, Dora 156, 605
 Wagner, R. 327
 Wahl 257
 Warens, Mme de 21, 28, 48, 203, 311 f., 323,
 387 f., 447, 471, 520, 589, 591
 Wartensleben, Mme de 166
 Weber 102, 294
 Weil 345 f.
 Weinstock 122, 453, 455, 604
 Weniger 270
 Wernle 581 f., 604
 Weizsäcker 495
 Wolff, Chr. 52
 Wolff, K. 604
 Wright 40, 596
 Württemberg, Prinz von 233, 365
 Wyneken 294, 380

 Zenon 528
 Ziegenfuß 326 f., 330, 596
 Zinzendorf 475, 539

SACHVERZEICHNIS

- Abhängigkeit (*dépendance des choses — des hommes*) 247, 273, 369
 Abhärtung 285
 Adam 108, 135 f., 449 f., 458 f., 570
affection 196 f., 310, 325, 372, 394, 412, 425
 aktiv — passiv 188, 397, 403 f., 411, 489 f., 513
 Allgemeinbildung u. Berufsbildung 155
 Alterstufen 85, 195 f., 355, 391
amour-passion 319 f., 327 ff.
 Angst 274
 Anthropologie „von oben“ 49 ff., 55 f., 261
 Anthropologie „von unten“ (s. auch Sensualismus) 49 ff., 117, 175 ff., 253, 261
 Antiklerikalismus 156
 Antirousseauismus 39, 42, 326
 apologetische Literatur 47 f., 476 f.
 „Apotheose des Ich“ 260, 516
 apriori 195, 343
 Arbeit (auch Beruf, Handwerk) 255, 275, 288, 295, 351 ff., 369, 401, 423 f.
 aristokratisch 295
 Ästhetik 240, 496
 Autorität 367 f., 375, 388 f.

 Bauer 276, 369 f.
 Bedürfnis 105, 272, 348, 352
 Bequemlichkeit 119, 123, 208
bienfaisance 381, 416, 429 f.
 Bildsamkeit 338 f.
 Bildungsroman 84, 196, 298
 bona fides 540
bon sauvage 113 ff.
bon sens 527 f.
 bonum 122, 514, 571
 Böse, das und der, 18. Kap., 107 ff., 110 ff., 521, 562
 Botanik 399
 bürgerlich 326, 330
 christlich 223, 551 f., 564, 587
citoyen (l'état civil) und *homme* 87 f., 145, 437
 Cogito (Sentio) 176 ff., 188, 257, 489, 531 f.
concupiscentia 462
creatio continua 458 f., 478
culte du cœur 477
 Dankbarkeit 380 ff.
 Daseinsgefühl (-freude) 133, 255—263, 286, 510, 564
 Deduktion 531 f.

 Deismus 582
 Depersonalisierung 263
 Determinismus (s. auch Freiheit) 495 ff., 502 ff., 512 ff.
 Dienerschaft 78, 233
 Dualismus 183 f., 190, 198, 489 f., 512, 516

 Egoismus (Altruismus) 111, 120 f.
 Ehe 242, 295, 304, 319—331, 425
 Ehre u. Ehrgefühl 274, 290, 306
 Ehrgeiz (Geltungsstreben) 33, 122 f., 129, 133
 Eigentum 132 f., 421 ff.
 Einbildungskraft 17 f., 31, 124, 133, 201, 274, 304 f., 308, 310 f., 314 ff., 412 ff., 417, 426
 Einsamkeit 233, 248 ff.
 Empfindsamkeit, Zeitalter der (s. auch Romantik) 293, 296 f., 325, 414
 Entartung 62 f., 86, 89, 91, 136, 141, 347, 448 ff.
 Entelechie 347
 Entfremdung 33 ff.
 Entsprechung von Mentalität und Situation 77, 105 f., 118, 211, 453, 559
 Entwicklung
 —, allgemeine 5. Kap. 50 f., 84, 113 f., 191, 459
 —, individuelle 8. u. 15. Kap. 88 ff., 106, 110 f., 169, 269 ff., 277 f., 303, 312 f., 342, 392 f.
 —, Tempo der 354 f.
 Enzyklopädisten 23, 48 ff.
 Epikuräismus 238
 Erbsünde 18. Kap. 66, 108, 500, 509, 571 f., 581
 Erfahrung 95, 97, 343 f.
 Erhebung 486, 516 f.
 Ergänzungsbedürftigkeit 410
 Erkenntnis, Grenzen u. Kritik der 97, 185 ff., 541
 Erzieher 376 ff.
 Erziehung
 — als Gegenwirkung 313 f., 373
 —, indirekte 148, 247, 339, 362, 379, 398
 —, negative 163, 167, 379
 — als Neubeginn u. als Tradierung 457
 —, öffentliche — häusliche 66 f., 78, 156 f., 166, 168 f., 368
 —, sittliche (s. auch Sittlichkeit) 68, 157 f., 438
 —, vorbereitende 76, 197

- Erziehungsziel 340, 362f.
 Eschatologie 94, 134f., 452, 557
 Endämonismus (s. auch Glück) 121, 218 f.,
 265, 545
 Evangelium 575, 583 ff.
 Evidenz (s. auch Cogito) 489, 529 ff., 568
 Evolutionismus 497
 Exemplarisches Lernen 402, 419
existence 195f., 253f., 260, 394, 433
expansion 123, 428

 Familie 128, 277, 325, 367 f.
 Feste 152f., 160, 164
 Frau 151, 296 f.
 Freiheit, (Willensfreiheit) 21. Kap., 139,
 148, 181 f., 234 f., 318, 351, 408, 464,
 551
 Friede 560 f.
 Freundschaft 323, 379 ff., 386

 Gebet 487, 541, 552 ff.
 Gedächtnis 404, 406, 517
 Gefühl 48, 122, 179, 187f., 192 f., 209,
 215, 256f., 292 f., 384 ff., 408, 410—
 419, 567
 Gefühl, inneres, 22. Kap., 408
 Gegenwart — Zukunft 270, 371
 Geld 423
 genetische Methode, 4. Kap., 84 f., 121, 169,
 460
 Genf 152, 168 f., 201 ff., 232, 574, 579 ff.
 Genie 346 f., 360
 Genuß 122, 243 f.
 Gerechtigkeit 431
 Geschichte 416, 451 f.
 Geschmack 237 ff., 400
 Gesellschaft, intime 77 f., 234, 320f., 326
 Gesellschaftskritik 23, 33, 61, 435
 Gesellschaftlichkeit 33 f., 125, 546, 565
 Gesellschaftsvertrag 141, 388 f.
 Gesetz (Recht) 142 f., 375, 435
 Gespräch 384 ff., 470
 Gewissen, 22. Kap., 188, 222 f., 263, 458,
 521 f.
 Gewohnheit (Gewöhnung) 111, 364 ff., 417
 Glaubensentscheidung 533, 538 ff.
 Gleichgewicht der Kräfte 354
 Gleichheit 145
 Glück 250, 257, 260 f., 265, 269, 278
 goldenes Zeitalter 132
 Gott
 — als „Du“ (s. auch Gebet u. Gewissen)
 222 f.
 — es Gerechtigkeit 511, 541, 562 f.
 — es Gericht 520 f., 558
 — es Güte (s. auch Vorsehung) 500
 Gottesbeweis, 20. Kap., 532
 Gottesdienst (s. auch *culte du cœur*) 487,
 556
 Gottesvorstellung, 20. Kap., 507 f., 554 f.
gourmandise 238
 Güte, natürliche, 9. Kap., 107, 109, 442 ff.

 Hauslehrer 67, 385
 Heilpädagogik 460
 Heimat 370, 436 f.
 Herz (s. auch Gefühl u. *sensibilité*) 536
 Hölle 518 ff.
hommes doubles 87, 166
 homo faber 400 f.
 Hypothese, historische 101 f., 129

 Ich 189, 223, 260, 431 f., 514, 561
 Ich, das gemeinsame 162
ideae innatae 50, 54, 526, 531, 543 f., 548
 Idealismus 174, 176, 186 ff.
 Idylle 131 f., 204, 239, 244
ignorance 36 f., 442, 523
 Illusion (s. auch Einbildungskraft) 308, 317,
 413
 Individualismus 92, 433 f.
 Individualität 359 ff.
 Instinkt 348 f., 351, 353, 356, 568 ff.
 Intuition 29 f.

 Jenseits (s. auch Hölle, Seligkeit, Unsterb-
 lichkeit) 517, 558, 588
 Jesus Christus 33, 221, 585 f., 588
 Jugend (s. auch Pubertät), 13. Kap., 49,
 197 ff., 370 f.

 Kasuistik 567
 Katholizismus 575 f.
 Kind, 11. Kap., 71, 73, 86, 102 ff., 192 ff.,
 282 f., 325, 342 ff., 386, 396 ff., 419 ff.,
 455 ff.
 —, Herrschsucht des 272 f., 275
 Klima 137 f., 236
 Knabenalter (Vorpubertät) 196, 350, 352 f.
 Kraftüberschuß 196, 349 ff., 353
 Krieg 129

 Landleben 92, 231 f., 234, 244, 368 ff.
 Lebensgenuß 243 f.
législateur 375 f.
 Leibeserziehung, 12. Kap., 164
 Leiden 245 f., 250 f., 501, 506, 509
 Leidenschaft (s. auch *amour-passion*) 198,
 214, 300 ff., 318 ff.
 Liebe, 14. Kap., 150 f., 197, 387 f.
 Liebe zum Guten (zur Tugend) 202, 209,
 546 f., 552, 565 f., 572 f.
 Lüge (u. Wahrhaftigkeit) 111, 211 ff., 383,
 456, 570
 Luxus 34, 243 f., 352

 Mädchenerziehung 227
 Materialismus 49, 235 f., 492
 Materie 176 f., 492 ff.
 Medizin 285
 Mensch, Studium des 199, 430
 Menschenliebe, allgemeine 425 ff.
 Menschheit 144, 427, 431 f.
 Menschlichkeit 246, 427
 Mitleid 133, 150, 205, 246, 426 ff., 443

mœurs 33
 Moral, negative 230f., 419
morale sensitive 235f., 372
 Moralisten 38
 Musik 203, 346f., 400f.
 Mutter-Kind 77, 193f., 279ff., 378
mystères 581 f.
 Mythos 135, 450
 Nationalität 163f.
 Nationalpädagogik, 6. Kap., 72f., 437
 Natur des Menschen 20, 32, 34, 103, 129, 340ff., 354f.
 Naturerlebnis 31, 258f., 372, 485f.
 Naturordnung (insbes. „allgemeine Gesetzmäßigkeit“) 486ff., 491, 496, 499, 504, 507, 554f.
 Naturrecht 127f., 141, 159, 180, 421, 543, 565
 Naturwissenschaften 96f., 395, 399ff.
 Naturzustand (Naturmensch, Naturvölker) 40, 86, 101, 109, 115ff., 127, 130f., 134, 146, 276, 291, 344, 398
 Neuhumanismus 345f., 360
 Nivellierung 190
 Notwendigkeit 245f., 253, 374, 510
 Nützlichkeit 385, 569
 Offenbarungsglauben 185, 471, 580ff.
 Okkasionalismus 176
 Onanie u. Sexualphantasie 311f.
 Ordnung, moralische 219f., 438, 499, 557
 pädagogischer Bezug 212, 373—389
 Pantheismus 27f., 482, 486f., 490, 493, 517
 Paris 24, 241ff.
passion — raison (action) 300ff.
perfectibilité 130, 136ff., 348, 359, 526
 Philosophen (s. auch Enzyklopädisten) 23f., 48ff., 183, 469, 535, 545, 577
 Physik 399, 491
 Platonismus 186f., 223, 304
polisson 73, 288, 295
 politische Bildung (im „*Émile*“) 92, 321, 432—438
 potentia 139
prévoyance (s. auch Gegenwart) 413
 Protestantismus 574, 588
 Psychologie 85, 100f., 108f., 112, 118ff., 128f., 173ff., 331, 337, 357, 536, 557f.
 Pubertät 194f., 315f., 410
 Realitätsbewußtsein 174, 176f., 405f., 528
 Rechtsverhältnis (s. auch Vertrag) 422
 Reformation 577
 Reformbewegung, pädagogische 64ff., 155
 „Reife“ der Jugend 303
 „Reife“ der Kindheit, 11. Kap.
 Relativität der Moral 543f.
 Religion u. relig. Bildung 79, 409f., 479f., 528, 539
 Revolution 42f., 165

Robinson 231, 398
 Rokoko 297
 Romantik 41f., 44, 55ff.
 Rousseau:
 „Bandgeschichte“ (Marion) 207, 213, 383; Einheit und Systematik des Werkes 19, 31, 46f., 54, 60ff., 88; Inspiration von Vincennes 25f., 28f., 32, 35f., 61f.; und seine Kinder 82f.; Kindheit 21, 192; „Lebensreform“ 25f., 214; Selbstdarstellung 17, 19f., 28, 36f.
 Schriften*: *Confessions* 21, 37, 207, 370; *Considérations sur le gouvernement de Pologne* 89, 154, 159, 161, 166; *Contrat social* 62, 87, 142, 145, 368, 576; *Dialogues* 20, 64, 124, 208f., 229f., 260; *Discours sur l'inégalité* 52f., 62f., 86, 115ff., 127ff., 132f., 135f., 138, 145, 179, 181f., 184f., 276, 367, 454; *Discours sur les sciences et les arts* 32ff., 62, 72, 107, 136, 202, 442f., 453; *Discours sur la vertu* 202f.; *Économie politique* 73, 154, 161f., 166; *Émile et Sophie* 217f., 229, 248f., 251f., 363f.; *Essai sur l'origine des langues* 132, 137f., 347; *État de guerre* 118, 147; *Institutions chimiques* 97; *Institutions politiques* 22, 202, 433; *Lettre à d'Alembert* 73, 149—154, 168, 454, 547; *Lettre à M. de Beaumont* 50f., 107, 461, 466f., 490, 575, 587f.; *Lettres à Malesherbes* 27ff., 486; *Lettres de la montagne* 584, 586; *Lettres morales* 80, 185ff., 523, 525f., 559; *Lettre à Voltaire* 499ff., 538; *Le Léviathe d'Ephraïm* 132; *La Morale sensitive* 235f., 372; *La Nouvelle Héloïse* 53, 76ff., 80, 193f., 199, 203, 206, 210, 216f., 224ff., 231ff., 236ff., 296, 300, 305ff., 319f., 359f., 367, 372, 414, 487, 517f., 523, 552ff., 561, 577f.; *Le Persifleur* 24; *Mon portrait* 20, 30; *Préface de Narcisse* 20, 95, 453; *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie* 63, 65, 67ff., 75; *Pygmalion* 175; *Réponse à Borde* 442f.; *Réponse au roi de Pologne* 111, 442, 453, 523; *Rêveries* 103, 212, 249ff., 255ff., 473f.

Sachlichkeit 352
 Schauspiel (Theater) 149ff., 454
 Scheinwesen 33, 38, 149ff., 454
 Schöpfung 458, 478f., 486, 491
 Schuldgefühl 216f., 563
 Schwäche (phys. u. moral.) 79, 196, 207ff., 225, 271, 273, 289, 551f., 555, 562f.
 Seele, „schöne“ 293, 296
 Seele, Wesen der (s. auch Psychologie) 186f., 357f.

* Ausgenommen der *Émile*; nicht aufgeführt sind gelegentliche Zitate.

- Seele, „wohlgeborene“ 206, 296
 Selbstbejahung 563 f.
 Selbstliebe — Eigenliebe 54, 111, 121, 180,
 220, 223, 356 f., 411 f., 420, 449, 572
 Selbstüberwindung 202, 214 f., 289, 436,
 550
 Seligkeit, künftige 261 f., 487, 518, 520 f.
sensibilité 124, 179, 240, 411 f., 414, 492 f.
 Sensualismus, 7. Kap., 50 f., 236, 256 f.,
 395 f., 403 ff., 525, 549
sentir 179, 407 f., 487 f., 570
 Sexualität 200, 304 f., 311 f., 314 f.
 Sinnesschulung 237, 398 f.
 Sinneswahrnehmung 185 f.
 Sittlichkeit (s. auch Tugend) 143 f., 181 ff.,
 185, 204, 218 ff., 226, 228 f., 538, 550 ff.,
 560
sociabilité 125 ff., 144, 220, 544 f., 565
solitaire (s. auch Einsamkeit) 91 ff., 116 f.,
 120 f., 229 ff., 437
 Sorglosigkeit 112
 „soziale Sünde“ 452 f., 455, 508 f.
 Sparta 72 f., 154, 158 f., 168
 Spiele 284
 Spontaneität 189, 275
 Sprache 138, 142
 Staat 91, 113, 142 ff., 147 f.
 Stadt 22, 231 f., 241
 Stoa 121 f., 249, 253, 318
 Strafe, natürliche 70 f., 373 f.
 Substanz 493 f.
 Synderesis 566 f., 572
 Synthese 7, 51, 54, 183, 191, 224, 264, 577
 System 7 f., 31, 46 f., 54, 99 f., 335, 402
- Takt 242
 teleologisch 106, 347 f.
 Tier 144, 178 ff.
 Theodizee, 21. Kap., 488
 Theologie, rationale 47 f., 476 ff., 482 f.,
 488, 491, 565
 Tod 510
 Toleranz 576, 586
 Tradition 534, 539
 Tugend, 9. Kap., 32, 148 f., 165, 224, 229 f.,
 250
- Tugend, „Schein“ d. T. 242, 438
- Umwelt, natürliche 210 f., 214, 231, 366—
 372, 392
 Unfehlbarkeit des Gewissens 536 f.
 Ungleichheit 133, 136, 443
 Unrecht, Erfahrung von 420
 Unsterblichkeit (s. auch Jenseits u. Selig-
 keit) 262, 318, 518 ff.
 Unveränderlichkeit der Arten 494 f.
 Urstandsgnade 138, 462 f.
 Urteil u. Urteilsbildung 68, 400, 407, 513,
 523
 Utilitarismus 545 f.
- Verantwortung, pädagogische 393
 Verführung 71, 341, 456
 Vergänglichkeit 253, 310
 Vernunft (s. auch *passion* — *raison*) 48 f.,
 127, 187, 215, 302, 393—410, 475 f.,
 483, 524, 536, 551, 583 f.
 Vertrag 388 f.
 Vertrauen 382 f.
 Vorbild (päd. Beispiel) 364, 385 f.
 Vorsehung 507 ff., 554
 Vorstellung 256 f., 262, 396 f., 412, 416 f.,
 548 f.
- Wachstum, Schema des pflanzenhaften 345 f.
 Wandern 244, 252, 369 ff.
 Wettstreit 164 f., 167, 272, 290
 Wille 208, 289, 502, 511, 513, 528, 571
 Wunder 478, 507, 582 f.
- Zirkel, päd. 378
 Zufall 528 f.
 Zweideutigkeit der Entwicklung u. Erzie-
 hung 130, 140, 182, 278, 310, 313, 455 f.,
 546
 Zweifel 484 f., 539 f., 587
 Zweisubstanzenlehre 49 f., 189
 Zweistufentheorie (s. auch *affection* u. *exi-
 stence*) 182 f., 195 ff., 277 f., 313
 Zynismus (Frivolität) 547, 559