Maximilian Forschner

**Jean-Jacques Rousseau: Aufklärer und Kritiker der Aufklärung**

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ist Aufklärer und Kritiker der Aufklärung in eins. Sein Werk ist verzweigt und vielschichtig; er schreibt nicht nur Philosophisches, sondern auch Romane, Komödien, Opern, sowie Texte zu so heterogenen Gebieten wie Botanik, Pädagogik, Musik, Nationalökonomie und staatlicher Verfassung. Er ist auf allen Gebieten seiner breiten und profunden Bildung reiner Autodidakt und führt über weite Strecken ein unstetes und unsicheres Leben. Das unterscheidet ihn fundamental von seinem großen deutschen Zeitgenossen Immanuel Kant. Dessen Leben bewegt sich ruhig und gleichförmig einzig im Zentrum und Umkreis von Universität und Königsberg.

Rousseau war zu Lebzeiten berühmt, seine Publikationen fanden unzählige Leser, und er lag mit fast all seinen schreibenden Zeitgenossen im Streit, auch mit jenen, mit denen er anfangs persönlich befreundet war. Seine Wirkung auf seine Zeit und Nachwelt war enorm. Sein Roman *Nouvelle Heloise* war der meistgelesene und bewunderte Roman der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Er sprengte die Fesseln einer unterdrückten Gefühlswelt und bot der Zeit des Rokoko und der sich ankündigenden Romantik eine neue Sprache, eine neue Ausdrucksform und eine neue Sicht der Natur. Er vertritt mit Verve, gegen den herrschenden Adel und Klerus, die Interessen und Rechte der Freiheit, des aufrechten Bürgersinns und des gemeinen, arbeitenden Volkes. Immanuel Kant wird von sich selbst gestehen, Rousseau habe ihn (in dieser Hinsicht) zurechtgebracht und ihm gelehrt, den einfachen Menschen zu ehren.[[1]](#footnote-1)

Maximilian Robespierre besucht den vermeintlich Geistesverwandten noch am Vorabend der Revolution, und der Vater von Karl Marx reiht sich ein in die Schar glühender posthumer Rousseau-Verehrer. Charles Maurras, ein sprachgewaltiger und meinungsstarker Vertreter der intellektuellen Rechten Frankreichs, vergleicht 1912 Rousseau, aus Anlass seines 200. Geburtstags, mit einem rasenden Wilden, der die europäische Zivilisation provoziert.[[2]](#footnote-2) François Mitterand, der sozialistische Präsident Frankreichs wiederum, legt bei seinem Amtsantritt im Mai 1981 in einer pathetischen Geste der Verehrung eine Rose auf Rousseaus Grab im Pantheon.

Charles Maurras sieht in Rousseau den radikalen Zivilisationskritiker, eine Art biblischen Bußprediger und apokalyptischen Propheten, der eine rohe Natürlichkeit und ruppige Tugend verkündet und die humane Lebensform von Paris, der aufgeklärtesten, gesittetsten und geistreichsten aller Städte des Jahrhunderts, der Stadt der Philosophen herabwürdigt, und der als Schreibtischtäter für die moralistische Barbarei der Französischen Revolution erhebliche Mitverantwortung trägt.

Maurras’ Kritik schließt an Voltaires zeitgenössische, ins Perfide gehende Kommentare zu Rousseaus kynischen Gedanken an. Immanuel Kant sah in Rousseau, weitaus fairer und treffender, zwar auch einen neuen Kyniker, aber keinen schmutztriefenden, fanatischen Bilderstürmer und geistigen Rohling aus der Provinz, sondern einen feinen Kyniker, bei all seinen Schwächen einen großen Weisen inmitten einer fragwürdig gewordenen Adelskultur und bürgerlichen Gesellschaftsordnung.[[3]](#footnote-3)

Nun gibt es in der Tat Motive in Rousseaus Denken, die er dem antiken Kynismus entnimmt und in kritischer Absicht gegen die eigene Zeit und Gesellschaft wendet: Der Naturzustand des vorgeschichtlichen, allein lebenden Menschen, den sein 2. Discours *Sur l’inégalité parmi les hommes* zeichnet, ist methodisch ganz nach kynischem Muster gebildet. Er rekonstruiert ihn nach dem Gesichtspunkt dessen, was der einzelne Mensch im Blick auf Bedürfnisdeckung und Schmerzfreiheit zum Leben unbedingt nötig hat; und dies im vergleichenden Blick ins nichtdomestizierte Tierreich, in die Reiseliteratur über die unzivilisierten Völker der neuen Welt und im meditativen Blick nach innen, um sich der Neigungen, Regungen und Verhaltensdispositionen einer vorrationalen und nichtreflexiven menschlichen Natur zu versichern.

Gleichwohl unterscheidet sich Rousseau erheblich vom antiken Kynismus, sowohl in seiner Rekonstruktion des vormoralisch „guten Wilden (*bon sauvage*)“ im 2. Discours als auch mit der Figur des einsamen, naturnahen Weisen am Rand der verdorbenen Städte, die der *Émile* und das Spätwerk zeichnen. Rousseau will nicht, das hat Kant sehr deutlich gesehen, dass wir wieder in Höhlen ruhen und auf Bäumen nisten. Und er will nicht im altkynischen Sinn inmitten der Stadt, in demonstrativer Aktion animalischen Hausens, Fressens und Sich-Paarens zum Schrecken der gesitteten Bürger zur rohen Natur zurück*kehren*. Er will vielmehr aus Gründen des kritischen Urteils über den Menschen seiner geschichtlichen Gegenwart in eine prähistorische Vergangenheit des Menschen zurück*blicken.[[4]](#footnote-4)* Und er will aus Gründen des Entwurfs einer stimmigen Lebensform inmitten einer für ihn heillos verdorbenen Lebenswelt das Weisheitspotential der antiken Philosophien und das eines aufgeklärten Christentums für seine Zeit restituieren. Genau dies ist das Programm seines großen philosophischen Bildungsromans *Émile.*

Rousseau ist zudem, was der antike Kyniker Diogenes gewiss nicht war, ein passionierter Träumer, der die Verhältnisse und Gestalten einer ihm enttäuschend erscheinenden Wirklichkeit durch solche der poetisch-philosophischen Phantasie zu ersetzen neigt.

Rousseau träumt zum einen vom wackeren, frugalen Leben eines Bürgers im Rahmen der geschlossenen antiken Stadtgemeinschaft; er träumt von patriotischer Tugend und aufrechtem Bürgersinn, die nach seiner idealisierenden Sicht im antiken Sparta und im frühen republikanischen Rom Wirklichkeit geworden waren, und die, unter den Vorzeichen eines reformierten Gemeinde-Christentums, im Stadtstaat Genf eine glückliche Renaissance erlebt haben sollen.

Er träumt zum anderen vom rustikal-häuslichen Dasein des freien Schweizer Bergbauern, der außerhalb und unberührt von jeder städtischen Lebensform, in lockerer Geselligkeit zu seinen Nachbarn, in selbständiger Arbeit und gekonntem Handwerk, in sich anpassender Auseinandersetzung mit einer ebenso harten wie erhabenen Natur, ein weitgehend autarkes und auf seine Weise umfassend kultiviertes Leben im geschlossenen Haus- und Familienverband führt.[[5]](#footnote-5)

Beide Träume wurden durch bittere eigene Erfahrungen einer harten Wirklichkeits-Probe ausgesetzt, ohne dadurch, als Träume, für Rousseau ihren Kredit für immer einzubüßen: der Traum vom freien, republikanischen Genf auf der Flucht, als der Rat der Stadt sich 1762 dem Pariser Urteil und dem Verhaftungsbeschluss gegen den Autor des *Émile* anschloss und mit dem *Émile* auch noch den *Contrat Social* verbot; der Traum vom autarken bäuerlichen Landleben 1765 im Bergdorf Môtiers unweit vom damals preußischen Neuenburg, als die Bauern, die sich an Rousseaus ungewohnter Kleidung und Lebensweise stießen, das Haus des Flüchtlings mit Steinen bewarfen, ihm damit weit weniger idyllische Aspekte ländlicher Sittlichkeit zu Bewusstsein brachten und zur erneuten Flucht zwangen.

Für Rousseaus Leben und Denken sind zwei Städte seiner Biographie von zentraler Bedeutung: Paris und Genf. Er stilisiert diese beiden Städte über weite Teile seines Werkes zu Orten einer konträren bürgerlichen Lebensweise des Menschen. Genf ist ihm die kulturell noch weitgehend unverdorbene, überschaubare, wohlgeordnete, republikanisch verfasste Stadt des wahren Bürgers, des freien und aufrechten *citoyen,* Paris die undurchschaubare, mit allen zivilisatorischen Lastern behaftete Metropole des autokratisch-dekadenten Absolutismus und des gebrochenen und verdorbenen *bourgeois.* In Genf glaubt er, jedenfalls im freien Bürgertum der Unterstadt, die Tradition der antiken Polis-Sittlichkeit wiedererstanden. Er setzt die Stadt nach Gesichtspunkten ihrer republikanischen Verfassung, der Ordnungsliebe und Sittenstrenge, der Arbeitsamkeit und patriotischen Gesinnung ihrer einfachen Bürger in enge Analogie zum antiken Sparta. Genf ist ihm der erträumte Ort einer Identität und eines Glücks des Menschen in einer geschlossenen politisch verfassten Gemeinschaft.[[6]](#footnote-6) Rousseau legt denn auch seinem *Contrat Social* die Genfer Verfassung als Folie zugrunde.

Paris hingegen zwingt ihn zum Vergleich mit dem Athen der perikleischen und nachperikleischen Zeit und mit dem Rom der verfallenden Republik und der Kaiserzeit. Beide Metropolen verdanken ihren architektonischen Glanz und ihr luxuriöses Leben der Ausbeutung des flachen Landes und der sogenannten Bundesgenossen. Was Platon Perikles vorwirft, Athen in eine aufgeschwemmte Stadt verwandelt zu haben,*[[7]](#footnote-7)* hat in Rousseaus Augen der Sonnenkönig für Paris in die Wege geleitet: Er hat es auf Kosten der Provinz zur Metropole imperialer Machtdemonstration, zum Zentrum des Luxus und des schönen Scheins der Künste und aufgeklärten Wissenschaften gemacht.

In Paris herrschen Armut und Reichtum, der Glanz und die Arroganz der Herrschaft und das Elend und die Kriecherei der Knechtschaft, die kalte Egozentrik des merkantilen Gewinnstrebens, die glatte und hohle Geschmeidigkeit der höfischen Sitten, die gepflegte Unverbindlichkeit des großbürgerlichen Umgangstons, der seichte Witz der exklusiven Salons.

Und Paris ist vor allem der Ort der *philosophes,* das Zentrum der neuen sophistischen Aufklärung, einer oberflächlichen, geschwätzigen, substanz- und bindungslosen Intellektualität, die sich vielwissend und weltläufig-kosmopolitisch gibt, einer utilitaristisch-universalistischen Moral huldigt und die regional gewachsenen Sitten und Traditionen zersetzt, die sich an den Töpfen der Reichen und Mächtigen nährt und im Glanz ihrer Lüster und Spiegel sonnt und die der entfremdeten Welt des *bourgeois* das rhetorische Rezept des Erfolgs, die rationale Begründung und das gute Gewissen zu liefern versucht. Die Kritik an der seichten Aufklärungsphilosophie und der bourgeoisen Lebensform durchzieht Rousseaus gesamtes Werk, vor allem den 1. und 2. Discours sowie den Brief an d’Alembert über das Schauspiel.

Dabei trägt Rousseaus Einstellung zu Paris und darin zur Kultur der Metropole durchaus paradoxe Züge. In seinen autobiographischen *Confessions* beansprucht er für sich eine bestechende, nie dagewesene Ehrlichkeit. Er weiß sich selbst sehr wohl als Kind und Nutznießer der neuen Sophistik. Er hat ihre Nähe gesucht, um sein persönliches Glück zu machen. Er wird in Paris bekannt durch Kontakte mit schönen Damen und sie umschwirrenden Literaten, denen er als Gast und Faktotum in vornehmen Häusern begegnet. Er wird dort berühmt mit einer lockeren Oper, die dem Hof gefällt und dem Modegeschmack der Bürger schmeichelt;[[8]](#footnote-8) und zuvor schon mit einem literarischen Paukenschlag durch eine Preisschrift, deren rhetorischer Glanz ihresgleichen sucht, seinem 1. Discours,[[9]](#footnote-9) der an die Mitglieder der Akademie von Dijon adressiert ist, der wohl ganz gezielt mit eingängigen und einseitigen Topoi den traditionalistischen Biedersinn der Provinzgranden hofiert und die höfisch-elegante Lebensweise der Großstadt mit der weitläufigen Intellektualität ihrer Salons einer radikalen sozialen und kulturellen Kritik unterzieht. Er kommentiert, von Gegnern herausgefordert, diese Paradoxie seines Lebens im nachgeschobenen Vorwort zu seinem Schauspiel *Narcisse* mit einem Satz, der dann im Marxismus Geschichte machen wird: Mein Leben ist eine bittere Satire, gewiss; doch nicht auf mich, sondern auf meine Zeit.[[10]](#footnote-10) Die Widersprüchlichkeit seines Lebens, so Rousseau, sei das Ergebnis schlimmer gesellschaftlicher Verhältnisse.

Paris, die große zivilisierte Stadt und das unbestrittene Zentrum der europäischen Aufklärung ist für Rousseau das Paradigma einer im Ganzen verfehlten Entwicklung menschlicher Lebensverhältnisse. In Paris herrschen beispielhaft die Zustände, die den Menschen zu einem sich selbst entfremdeten Wesen, zum *homme double* machen, in denen die Widersprüche des fortgeschrittensten gesellschaftlichen Systems sichtbar werden und die Missbräuche seiner rechtlichen und moralischen Institutionen sich bloßstellen. Paris repräsentiert den bisherigen Höhepunkt im Prozess menschlicher Gesittung und Zivilisierung; es ist auf exemplarische Weise die Stadt des modernen *bourgeois.*

Rousseau denkt, anders als etwa Kant, bereits betont geschichtlich. Für ihn ist der Mensch eines Zeitalters nicht auch der Mensch eines anderen Zeitalters.[[11]](#footnote-11) Seine jeweiligen Lebensformen seien grundverschieden.[[12]](#footnote-12) Für ihn ist der Mensch nicht von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen, aber ein Wesen, das im Lauf seiner Gattungsgeschichte zu einem solchen wird. Zufällige Umstände sind es, die ihn zum Leben in kleinen und großen Gruppen zwingen. Die soziale Lebensweise ist für Rousseau aber auch nicht *gegen* die Natur des Menschen, d. h. seine naturale Ausstattung ist so beschaffen, dass sie sich über Gewöhnungs- und Bildungsprozesse in eine gesellschaftliche Lebensweise fügt und ihm ein Dasein in Gesellschaft ermöglicht, das, je nach den Voraussetzungen, den Umständen und Entscheidungen, gelingen oder misslingen kann. Rousseaus Blick in die Geschichte sagt ihm, dass sie selten gelingt, und dass sie, wenn sie für ein Volk und eine Zivilisation ein bestimmtes Maß an Perversion erreicht hat, nicht mehr geheilt werden kann.

Rousseaus Oeuvre stellt Formen gelungener und misslungener, geschichtlich tatsächlicher oder möglicher Vergesellschaftung des Menschen dar, von den Anfängen früher (idealisierter) Sammler- und Hirtengesellschaft bis zu seiner Gesellschaft der Gegenwart.Der *Contrat Social* entwickelt die Bedingungen und Strukturen vernünftigen politischen Rechts im Sinn einer geschlossenen, überschaubaren sittlichen Lebensgemeinschaft eines freien Bürgerbunds. Für diese Form von politisch verfasster Gemeinschaft sind die Voraussetzungen nur selten gegeben. Sie basiert auf einer einmütigen und auf Dauer gestellten radikalen Transformation der natürlichen Willkür und Selbstliebe jedes einzelnen Mitglieds in einen Gemeinschaftswillen (die sog. *volonté générale*), d. h. in einen Willen, uneingeschränkt nur das zu wollen, was alle Glieder des Bundes im Verein wollen. Lebenserhaltung, Freiheitswahrung, Identitätssicherung im Rahmen einer agrarisch-handwerklich geprägten, möglichst autarken Ökonomie, in Form einer einfachen, naturnahen, möglichst egalitären Lebensweise der Hauswesen, einer unreflektierten Schlichtheit, Offenheit und Direktheit der menschlichen Beziehungen, einer Evidenz der Moral und des Nutzens der politischen Ordnung und eines fraglosen patriotischen Zusammengehörigkeitsgefühls machen die wesentlichen Prinzipien und Aspekte dieser (erträumten) Form menschlicher Gesellschaft aus. Als politisch verfasste Gemeinschaft orientiert sie sich am republikanischen Bürgerbund der Antike und stellt sich gegen den Territorial- und Massenstaat der Neuzeit.

Das zentrale Anliegen, das Rousseaus Denken bestimmt, ist das der Unmittelbarkeit, Identität und Transparenz, der Klarheit, Offenheit und Einheit des Lebens mit sich selbst. Die Einheit scheint ihm nicht durch die Natur gefährdet; deren Abläufe sind prinzipiell offen und in weiten Bereichen gleichförmig, nach durchschaubaren Gesetzen geordnet. Der Himmel, die Erde, ihre Landschaften, Pflanzen und Tiere täuschen und lügen nicht. Die Unmittelbarkeit, Klarheit und Einheit des Lebens ist gefährdet durch das Mit- und Gegeneinander von Menschen, deren Willkür unverfügbar und unberechenbar ist, deren Bedürfnisse und Wünsche potentiell jedes Maß sprengen, deren sprachliche und nichtsprachliche Äußerungen nicht nur der Information und Verständigung, sondern auch der Verschleierung ihrer Gedanken und Absichten dienen, deren Lebensgefühl (*sentiment de l’existence*) durch Einstellungen, Akte und Widerfahrnisse eines kompetitiven Vergleichs und Kampfs um Anerkennung geprägt und gebrochen sein kann.[[13]](#footnote-13)

In Rousseaus 2. Discours findet sich die typisierte Rekonstruktion der Entstehung und Entwicklung einer durch staatliches Gesetz geordneten Gesellschaft von Menschen, die durch Egozentrik und gegenseitige Abhängigkeit, durch Konkurrenz der Individuen, Gruppen und Stände, durch die Funktionalisierung des Staates und seiner Institutionen zugunsten des Schutzes von Privateigentum, Willkürfreiheit und Partikularinteressen gekennzeichnet ist. Eine solche Ordnung, brüchig wie sie ist, basiert auf der Macht des zwangsbewährten staatlichen Gesetzes, die die widerstrebenden Kräfte zügelt; doch nicht nur auf sie. Sie stützt sich immer auch auf die Kraft des *Anscheins* von Recht, Moralität, Gesittung und Wissen; auf einen Schein, den Einzelne und Gruppen in den Augen hinlänglich vieler erzeugen müssen, um im Zusammenspiel und Kampf der Egoismen zu überleben und erfolgreich zu sein. Einer derartigen gesellschaftlichen Ordnung, in der für den Einzelnen an die Stelle seiner physischen Kraft und Geschicklichkeit die Klugheit tritt mit dem Ziel, „auf andere Einfluss zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen“,[[14]](#footnote-14) ist die Differenz von Sein und Schein ebenso wesentlich wie die Existenz einer öffentlichen Meinung, die die Plausibilitäten des Scheins verwaltet und ihnen Effizienz verleiht.

Der *bourgeois* ist der Mensch dieser gesellschaftlichen Ordnung. Er ist ein in sich gespaltenes Wesen. Er lebt einerseits noch ganz in der Egozentrik seiner ersten Natur; er will, wie Rousseau sich im *Émile* ausdrückt, „innerhalb der bürgerlichen Ordnung den Vorrang der natürlichen Gefühle bewahren“.[[15]](#footnote-15) Aber er ruht nicht mehr, wie der solitäre Wilde, in vormoralischer Autarkie in sich selbst. Er braucht den Anderen, seine materielle Unterstützung ebenso wie seine personale und soziale Anerkennung. Er bezieht sein Daseinsgefühl aus dem Vergleich mit anderen. Er hält sich für glücklich oder unglücklich, für vergleichsweise sicher oder gefährdet je nach der Meinung, die er sich bildet über die Meinung, die die Anderen von ihm haben. Seine Egozentrik tut gut daran, mit der Egozentrik aller anderen zu rechnen und muss, um ihr Ziel zu erreichen, sich anders geben als sie ist. Sie muss sich dem Anderen als ungefährlich, nützlich, angenehm, unterhaltsam, rücksichtsvoll und zugetan zeigen. Der *bourgeois* muss die Kunst zu gefallen entwickeln. Seine Selbstzentriertheit begibt sich unter die Maske der bürgerlichen Tugend und Wohlanständigkeit, der zivilen Gesittung, des kulturellen Glanzes und der aufgeklärten Wissenschaftlichkeit. Sie zieht, im Verein mit der aller anderen, eine Grenze zwischen privater und öffentlicher Sphäre des Lebens. Sie braucht zur Erhaltung und Entfaltung einer ebenso wirksamen wie eindrucksvollen Welt des Scheins die große, unüberschaubare Stadt mit ihrem Geflecht opaker Beziehungen, verschiedenster Talente und materieller Mittel.

Paris ist für Rousseau der Ort, wo für die Menschen der Gegenwart der „Schein aller Tugenden, ohne eine einzige davon wirklich zu besitzen“ am besten gedeiht.[[16]](#footnote-16)

Die Popularphilosophen, die der Humanismus der Renaissance in die Zeit des aufgeklärten Absolutismus gespült hat, liefern das ideologische Gerüst und das sprachliche Kleid für die Lebensweise und das Selbstverständnis des *bourgeois.* Rousseau zielt mit seiner Kritik auf die Werke der Aufklärung, allen voran die Schriften Voltaires, die die urbane Gesittung des Menschen als Domestizierung eines Raubtiers feiern, das im Stand seiner rohen Natur unappetitlich, abstoßend und grausam wirkt.

Die Anthropologie der Aufklärung von Hobbes über Mandeville, Montesquieu, Quesnay, Voltaire, D’Alembert und Diderot stellt den natürlichen Egoismus des Menschen in Rechnung und preist seine Zähmung und Nutzbarmachung für alle im Rahmen des Rechts, der Ökonomie, der Kultur und Zivilisation. Und auch Kant ist, in expliziter Auseinandersetzung mit Rousseau, der Meinung, dass der schöne Schein der Kultur den fundamentalen Egoismus des Menschen in sozial lebbare Formen bindet und den Prozess der Vervollkommnung der Fähigkeiten vorantreibt, dass die Folie des guten Geschmacks, des Anstands, der Höflichkeit, mit dem die Zivilisation den natürlichen Egoismus des Menschen überdeckt, nicht nur und nicht primär als trügerischer Schleier zu deuten ist, sondern als ein *äußerer Schein des Guten*, der neben einer Differenzierung unseres Erlebens, einer Intensivierung unserer Gefühle und einer Verfeinerung unseres Geschmacks über Gewöhnungsprozesse der Sittlichkeit des Menschen Vorschub leistet.[[17]](#footnote-17) Rousseau beklagt dagegen den dauerhaften Verlust der Aufrichtigkeit und Direktheit, der Transparenz und Verhaltenssicherheit, des Vertrauens und der Hochachtung unter den Menschen der sogenannten feinen und aufgeklärten städtischen Gesellschaft.[[18]](#footnote-18)

Eine besondere Rolle spielen die schönen Künste, die Wissenschaften und der Luxus im Zivilisationsprozess. Rousseau glaubt feststellen zu können, dass im Rahmen einer Stände- und Konkurrenzgesellschaft Verfeinerung und Dekadenz der Sitten mit der Entstehung von Armut und Reichtum und diese mit einem Auftreten von Wissenschaft und schönen Künsten verbunden ist. Wenn Rousseau in diesem Kontext von Wissenschaft spricht, dann meint er eine bestimmte Art von Wissenschaft, nämlich die humanistische Trivialmetaphysik, die materialistische Naturphilosophie und die aufgeklärte Moralphilosophie seiner Zeit. Er verbindet sie mit Namen wie Hobbes, Spinoza, Mandeville, Melon, Voltaire und Holbach und setzt sie, stets sein überragendes Vorbild Platon vor Augen, in enge Parallele zur antiken Sophistik.

Aus der gesellschaftlichen Ungleichheit entstehen Armut und Reichtum. Der Reichtum gebiert Luxus, Müßiggang und Eitelkeit. Diese bilden den Nährboden für (die genannte Art von) Wissenschaft und die schönen Künste. Diese Wissenschaften und Künste wiederum rechtfertigen, dekorieren und verbrämen ein soziales System, das ihnen zur Existenz und Blüte verhilft.[[19]](#footnote-19)

Was die gesellschaftliche Ungleichheit und den Luxus betrifft, so verteidigt die „progressive“ physiokratische Wirtschaftstheorie des 18. Jahrhunderts gegen die klassische Tradition der politischen Philosophie das Mehrhabenwollen, die Pleonexie des Einzelnen als Motor für die kulturelle Entwicklung und den Wohlstand der Nationen.[[20]](#footnote-20) Eine auf der freien individuellen Erwerbstätigkeit und der vollen Gebrauchsfreiheit bezüglich des Eigentums, auf privatem Gewinnstreben (*l’intêret personnel*), Konkurrenz, Markt, Bedürfnisweckung und Konsumsteigerung basierende Ökonomie wird durch das gute Ergebnis moralisch beglaubigt.

Aufgeklärte Autoren wie Baron de Montesquieu, Samuel Johnson, Bernard de Mandeville bringen das harmlose Laster der persönlichen Habsucht und des vom kühlen Eigeninteresse geleiteten Gelderwerbs auf den wohltätigen Begriff. Es sorge für das Glück des Staates, indem es die Sparsamkeit und den Fleiß der Menschen anrege und gegen die Unberechenbarkeit und das Destruktionspotential von Leidenschaften wie Machtgier, Ruhmsucht und Liebestollheit immunisiere. Voltaire verteidigt den Luxus, der den Reichen Glanz und süße Beschäftigung gewähre und den Armen Arbeit verschaffe.

All dem setzt Rousseau nur eine Frage entgegen: Was wird aus der Tugend, wenn man sich um fast jeden Preis zu bereichern gezwungen ist?[[21]](#footnote-21) Der Luxus versklave die Müßigen an ihren unnatürlichen Genuss und die Armen an die Begierde, ihn gleichfalls zu erreichen.[[22]](#footnote-22) Die von den genannten Autoren propagierte Form des Wirtschaftens, insbesondere die Kapitalisierung der Landwirtschaft (mit ihrer ökonomischen Privilegierung der kleinen Gruppe der Großgrundbesitzer und Großpächter) führe zur Verelendung der vielen Kleinbauern und besitzlosen Landarbeiter, zur Verödung des Landes, zur Verachtung derer, „die uns mit Brot und unsere Kinder mit Milch versorgen“,[[23]](#footnote-23) zur Konzentration von prachtvollem Wohlstand und „proletarischem“ Elend in den Zentren der (Administration des) Kapitals, des Marktes und des Gelderwerbs, in der großen Stadt. Sie zerstöre mit der autarken ländlich-bäuerlichen Lebensform jene schlichten und im Einklang mit der Natur gewachsenen rustikalen Tugenden, auf die eine geglückte politische Gemeinschaft sich gründet: Tapferkeit, Mut, Gottesfurcht, Genügsamkeit, Achtung und gegenseitiges Wohlwollen.[[24]](#footnote-24)

Der Brief-Roman *Nouvelle Heloïse* wirbt in poetischem Gewand für unmittelbare Naturnähe und Rückzug auf das Land, für die Erhaltung und Wiederbelebung autarker agrarischer Hausverbände und ihrer freundschaftlichen Vereinigung in dörflicher Gemeinschaft.[[25]](#footnote-25) Die Hoffnung, durch sie eine unheilvolle gesellschaftlich-politische Entwicklung aufzuhalten, ist im Spätwerk[[26]](#footnote-26) offensichtlich gewichen. Rousseau sucht da seinen Trost nur noch beim Botanisieren, bei Selbstgesprächen und Träumen auf einsamen Wanderungen in der von Menschen unberührten Natur.

**Literaturhinweise:**

Maximilian Forschner, Rousseau. Kolleg Philosophie Alber, Freiburg-München 1977; derselbe, Zur Entwicklungsgeschichte von Rousseaus Rechts- und Staatsphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 31 (1977), 217-233; derselbe, Stichwort: Rousseau, in: Staatslexikon, Freiburg-Basel-Wien, 7. Auflage Bd. 4/1988, 946-948; derselbe, Naturzustand und Geschichte bei J.-J. Rousseau, in: ANOΔOΣ: Festschrift für Helmut Kuhn, hg. von Rupert Hofmann, Jörg Jantzen und Henning Ottmann, Weinheim 1989, 5-21; derselbe, Herrschaft und Herrschaftsfreiheit. Über Rousseaus Prinzipien politischen Rechts, in: Rationalität und Prärationalität. Festschrift für Alfred Schöpf, hg. von Jan Beaufort und Peter Prechtl, Würzburg 1998, 139-150; derselbe, Die Stadt der Philosophen, in: Stadt-Ansichten, hg. von Jürgen Lehmann und Eckart Liebau, Würzburg 2000, 165-186; derselbe, Rousseau über *religion civile,* in: Politik und Politeia. Formen und Probleme politischer Ordnung. Festgabe für Jürgen Gebhardt zum 65. Geburtstag, hg. von Wolfgang Leidhold, Würzburg 2000, 21-42; derselbe, Jean-Jacques Rousseau über Krieg und Frieden, in: Macht und Moral – Politisches Denken im 17. und 18. Jahrhundert, hg. von Markus Kremer und Hans-Richard Reuter, Stuttgart 2007, 306-320; derselbe, Im Westen nichts Neues? Bemerkungen zu neuerer Rousseauliteratur, in: Philosophische Rundschau Bd. 57 (2010), 14-32.

1. Vgl. Immanuel Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Akademie-Ausgabe (= AA) Bd. XX, S. 44. [↑](#footnote-ref-1)
2. Vgl. Robert Spaemann, *Rousseau-Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*, München 1980, S. 15. [↑](#footnote-ref-2)
3. Vgl. I. Kant, Reflexionen aus dem handschriftlichen Nachlass, AA XIX, S. 94 ff. R. 6584; S. 104 R.6601; S. 197 R. 6894; AA XXVII/1, S. 248; 40. [↑](#footnote-ref-3)
4. Vgl. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 326. [↑](#footnote-ref-4)
5. Vgl. dazu den *Brief an Herrn d’Alembert,* in: J.-J. Rousseau, Schriften, hg. von Henning Ritter, Frankfurt 1988, Bd. 1, 394 ff. [↑](#footnote-ref-5)
6. Die große Widmung des 2. Discours verleiht diesem Traum beredten Ausdruck, wenngleich bereits so, dass sich hinter überschwänglichem Lob der Verfassung, der Stände und des Habitus der Bürger auch deutliche Kritik und Warnung vor wirklichen und drohenden Missständen verbirgt. Die Missstände und Gefahren für die Stadt sieht er insbesondere durch Bestrebungen und Verhalten der nach Paris schielenden Aristokraten der Oberstadt und der Doppelmoral der leitenden Geistlichkeit verursacht. [↑](#footnote-ref-6)
7. Vgl. *Politeia* II, 372 c ff. [↑](#footnote-ref-7)
8. Mit der Oper *Le Devin du Village,* erfolgreiche Aufführung 1752. [↑](#footnote-ref-8)
9. Dem *Discours sur les sciences et les arts* von 1750. [↑](#footnote-ref-9)
10. Vgl. *Préface à Narcisse,* Oeuvres Complètes (éd. Pléiade, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris 1959 ff. = OC), II, 974. [↑](#footnote-ref-10)
11. So wörtlich 2. Disc. OC III, 192. [↑](#footnote-ref-11)
12. Das Leben des Menschen in einer durch einen vernünftigen Contrat Social konstituierten politischen Gemeinschaft ist wesensverschieden vom Leben im vorstaatlichen Zustand oder vom Leben in einer politisch verfassten Gesellschaft konkurrierender Partikularinteressen; vgl. OC III, 313; 310; 381; IV, 249 ff.. [↑](#footnote-ref-12)
13. Die Radikalität der Transformation des natürlichen menschlichen Bestrebens und Fühlens, die Rousseau für eine gelungene Form gesellschaftlichen Daseins für erforderlich hält, mag eine Plutarch-Paraphrase aus dem 1. Buch des *Émile* belegen: „Eine Spartanerin hatte fünf Söhne beim Heer und wartete auf Nachrichten über die Schlacht. Es kommt ein Helot. Zitternd fragt sie ihn aus. – Eure fünf Söhne wurden getötet. – Gemeiner Sklave, habe ich dich das gefragt? Wir haben den Sieg errungen! – Die Mutter eilt zum Tempel, um den Göttern zu danken – So zeigt sich die wahre Bürgerin“. OC IV, 249. [↑](#footnote-ref-13)
14. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 416; vgl. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* AA VII, 201. [↑](#footnote-ref-14)
15. OC IV, 249 f. [↑](#footnote-ref-15)
16. 1. Disc. OC III, 7 [↑](#footnote-ref-16)
17. Vgl. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* AA VII, 152. [↑](#footnote-ref-17)
18. Vgl. 1. Disc. OC III, 8 f. [↑](#footnote-ref-18)
19. Ebd. I, 7. [↑](#footnote-ref-19)
20. Vgl. dazu A. Oncken, Stichwort: *Quesnay, François*, in: Handwörterbuch der Staatswissenschaften, hg. J. Conrad, L. Elster u. a. 2. Aufl. Bd. VI, Jena 1901, 278 – 292. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Lettre à Monsieur l’Abbé Raynal*, OC III, 32. [↑](#footnote-ref-21)
22. Vgl. *Observations,* OC III, 51; *Dernière Réponse*, OC III, 87; 95. [↑](#footnote-ref-22)
23. 1. Dis. OC III, 26. [↑](#footnote-ref-23)
24. Vgl. *Préface à Narcisse*, OC II, 966. [↑](#footnote-ref-24)
25. Vgl. OC IV, 859. [↑](#footnote-ref-25)
26. Gemeint sind hier vor allem die Selbstgespräche *Rousseau juge de Jean-Jacques* und die *Rêveries du promeneur solitaire,* die Rousseau in den Jahren ab 1772 verfasst hat. [↑](#footnote-ref-26)