

Ernst Cassirer

Gesammelte Werke
Hamburger Ausgabe

Band 18

Aufsätze
und kleine Schriften
1932–1935



Meiner

ERNST CASSIRER
AUFsätze UND KLEINE SCHRIFTEN
(1932–1935)

ERNST CASSIRER

GESAMMELTE WERKE
HAMBURGER AUSGABE

Herausgegeben von Birgit Recki

Band 18

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

ERNST CASSIRER

AUFSÄTZE UND KLEINE SCHRIFTEN
(1932–1935)

Text und Anmerkungen
bearbeitet von
Ralf Becker

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Diese Ausgabe ist das Ergebnis einer engen Zusammenarbeit des Felix Meiner Verlags mit der Universität Hamburg und der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt. Sie wird gefördert von der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius und der Aby-Warburg-Stiftung. Komplementär erscheint die Ausgabe »Ernst Cassirer, Nachgelassene Manuskripte und Texte« (Hamburg 1995 ff.).

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 3-7873-1418-0

Zitiervorschlag: ECW 18

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2004. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: KCS GmbH, Buchholz. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. ∞

INHALT

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Das Problem Jean-Jacques Rousseau (1932).....	3
Die Antike und die Entstehung der exakten Wissenschaft (1932)	83
Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt (1932)	111
Goethes Idee der Bildung und Erziehung (1932).....	127
Psychologie und Philosophie (1932)	149
Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England (1932)	153
Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte (1932)	177
Vom Wesen und Werden des Naturrechts (1932).....	203
Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie (1933).....	229
Hermann Cohens Philosophie der Religion und ihr Verhältnis zum Judentum (1933)	255
Le langage et la construction du monde des objects (1933)	265
L'unité dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau (1933)	291
Schiller und Shaftesbury (1935)	333

GOETHE UND DIE GESCHICHTLICHE WELT DREI AUFSÄTZE (1932)

Goethe und die geschichtliche Welt	355
Goethe und das 18. Jahrhundert	369
Goethe und Platon	410

REZENSIONEN UND KLEINE SCHRIFTEN

Der Naturforscher Goethe (1932)	437
Kant (1932)	442
Lieber Bruno (1932).....	451
Leibniz (1933).....	453
Bernhard Groethuysen, Philosophische Anthropologie (1934)	458
John Henry Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy (1934)	459

ANHANG

Editorischer Bericht	461
Abkürzungen	465
Schriftenregister.....	467
Personenregister	493
Die Hamburger Ausgabe	501

AUFSÄTZE
UND ABHANDLUNGEN

Das Problem Jean-Jacques Rousseau¹ (1932)

I.

Wenn hier über das Problem Jean-Jacques Rousseau gesprochen werden soll, so liegt schon in dieser Fassung des Themas eine bestimmte Voraussetzung: die Voraussetzung, daß die Persönlichkeit Rousseaus und seine Gedankenwelt für uns nicht schlechthin zu einem geschichtlichen Faktum geworden ist, das wir lediglich in seiner einfachen Tatsächlichkeit zu erfassen und zu beschreiben haben. Rousseaus Lehre bildet auch heute für uns keinen festen Bestand von Einzelsätzen, die wir einfach aufzeichnen und die wir, in der Form der Wiedergabe und des Referats, den Darstellungen der Geschichte der Philosophie einfügen können. Sie ist freilich in zahllosen monographischen Einzelarbeiten in dieser Weise geschildert worden; aber alle diese Schilderungen wirken eigentümlich kalt und leblos, wenn man sie dem Werk Rousseaus selbst gegenüberstellt. Jeder, der sich in dieses Werk versenkt und dem aus ihm die Anschauung des Menschen, des Denkers, des Künstlers Rousseau erwächst, fühlt sofort, wie wenig jenes abstrakte Gedankenschema, das man als die »Lehre Rousseaus« auszugeben pflegt, den inneren Reichtum, der sich hier vor uns auftut, zu fassen vermag. Was sich hier für uns erschließt, das ist keine feste und fertige Doktrin; es ist vielmehr eine stetig sich erneuernde Bewegung des Gedankens – eine Bewegung von solcher Kraft und Leidenschaft, daß ihr gegenüber die Rettung in die Ruhe der »objektiven« historischen Betrachtung kaum möglich scheint. Immer wieder zwingt sie sich uns auf, und immer aufs neue reißt sie uns mit sich fort. Die unvergleichliche Kraft, mit der Rousseau als Denker und als Schriftsteller auf seine eigene Epoche gewirkt hat, liegt zuletzt darin begründet, daß er einem Jahrhundert, das die Kultur der Form auf eine zuvor nie erreichte Höhe emporgehoben und sie zur Vollendung und zum | inneren Abschluß gebracht hatte, wieder die ganze innere Problematik des Formbegriffs selbst vor Augen stellte. Das achtzehnte Jahrhundert ruht, in seiner Dichtung wie in seiner Philosophie und Wissenschaft, in einer festen und fertigen Formwelt aus. In dieser Welt findet es die Wirklichkeit der Dinge gegründet und ihren Wert

¹ [Zuerst veröffentlicht in: Archiv für Geschichte der Philosophie 41 (1932), S. 177–213 u. 479–513.]

beschlossen und gesichert. Es erfreut sich an der eindeutigen Bestimmtheit, an dem klaren und scharfen Umriß der Dinge, an ihrer sicheren Umgrenzung; und es sieht die Fähigkeit zu solcher Bestimmung und Umgrenzung zugleich als die höchste subjektive Kraft des Menschen, als die Grundpotenz der »Vernunft« selbst an. Rousseau ist der erste Denker, der diese Sicherheit nicht nur in Frage stellt, sondern der sie in ihren Grundfesten erschüttert. Er verneint und er zerschlägt in der Ethik und in der Politik, in der Religion wie in der Literatur und Philosophie die geprägten Formen, die er vorfindet – auf die Gefahr hin, die Welt wieder in ihren ursprünglichen formlosen Zustand, in den Zustand der »Natur«, versinken zu lassen und sie damit in gewissem Sinne dem Chaos preiszugeben. Aber mitten in diesem Chaos, das er selbst heraufbeschwört, beweist und bewährt sich nun seine eigentümliche Schöpferkraft. Denn nun setzt eine Bewegung ein, die von neuen Antrieben belebt und von neuen Kräften bestimmt wird. Die Ziele dieser Bewegung bleiben zunächst im Dunklen; sie können nicht in abstrakter Isolierung bezeichnet, nicht als feststehende und gegebene Endpunkte vorweggenommen werden. Wo Rousseau eine solche Vorwegnahme versucht hat, da ist er über schwankende und häufig widerspruchsvolle Formulierungen nicht hinausgekommen. Was für ihn feststeht, was er mit aller Kraft des Denkens und des Gefühls ergreift, ist nicht das Ziel, dem er zusteuert, sondern der Impuls, dem er folgt. Und er wagt es, sich diesem Impuls zu überlassen: Er stellt der wesentlich statischen Denkweise des Jahrhunderts seine eigene, ganz persönliche Dynamik des Gedankens und seine Dynamik des Gefühls und der Leidenschaft gegenüber. Und mit ihr hält er auch uns noch immer im Bann. Auch für uns ist Rousseaus Lehre kein Gegenstand einer bloß gelehrten Neugier; kein Objekt der rein philologisch-historischen Betrachtung. Sie erscheint vielmehr, sobald man sich nicht mit der Betrachtung ihrer Resultate begnügt, sondern sich in ihre ersten Voraussetzungen versenkt, als eine durchaus gegenwärtige und lebendige Problematik. Die Fragen, die Rousseau seinem Jahrhundert entgegenhielt – sie sind auch heute noch keineswegs antiquiert, sie sind auch für uns nicht schlechthin »erledigt«. Mag ihre Formulierung uns vielfach nur noch historisch bedeutsam und historisch verständlich sein; ihr Gehalt hat von seiner Unmittelbarkeit nichts eingebüßt. Und daß dem so ist, das ergibt sich nicht zuletzt | aus der Zwiespältigkeit des Rousseau-Bildes, das die rein historische Forschung gezeichnet hat. Nach all der gründlichen Erforschung der biographischen Details, nach all den Untersuchungen über die geschichtlichen Voraussetzungen und die geschichtlichen Quellen von Rousseaus Lehre, nach der eindringenden, auf

jegliche Einzelheit sich erstreckenden Analyse seiner Schriften, sollte man erwarten, daß wenigstens über die Grundzüge seines Wesens Klarheit erreicht und über die Grundabsicht seines Werkes Einigkeit erzielt ist. Aber schon ein Blick auf die Rousseau-Literatur läßt diese Erwartung zuschanden werden. Diese gewaltige Literatur ist gerade in letzter Zeit wieder durch einige wichtige und umfangreiche Werke vermehrt worden. Aber nimmt man diese Werke zur Hand, vergleicht man z. B., um nur die wichtigsten Namen zu nennen, die neueste Darstellung Rousseaus, die Albert Schinz in seiner Schrift »La pensée de Jean-Jacques Rousseau« (Paris 1929) gegeben hat, mit den Darstellungen von Hubert und von Masson² – so tritt sofort der schärfste Widerstreit der Auslegungen zutage. Dieser Widerstreit beschränkt sich nicht auf Einzelheiten und Nebendinge; er betrifft vielmehr die Grundanschauung von Rousseaus Wesen und Gesinnung. Bald wird uns Rousseau als der eigentliche Vorkämpfer des modernen Individualismus hingestellt, der für die schrankenlose Freiheit des Gefühls, für das »Recht des Herzens« eingetreten sei und der dieses Recht so weit gefaßt habe, daß ihm darüber jede ethische Bindung, jedes objektive Pflichtgebot völlig verlorengegangen sei. Rousseaus Moral, so urteilt z.B. Karl Rosenkranz, »ist die Moral des natürlichen Menschen, der sich nicht durch den Gehorsam gegen das Sittengesetz zur objectiven Wahrheit der Selbstbestimmung erhoben hat. In ihrer subjectiven Launenhaftigkeit thut sie ebenso wol das Gute als gelegentlich das Böse, wird aber das Böse als ein Gutes behaupten, weil es aus dem Gefühl des guten Herzens entsprungen sei.«³ Aber genau der entgegengesetzte Vorwurf ist es, der, sicher mit keinem geringeren Recht, gegen Rousseau erhoben zu werden pflegt. Man sieht in ihm den Begründer und Vorkämpfer eines Staatssozialismus, der den einzelnen der Gesamtheit schlechthin preisgibt; der ihn in eine feste staatliche Form hineinzwingt, innerhalb derer es für ihn weder eine Freiheit der Betätigung noch selbst eine Freiheit der Gesinnung gibt. Und wie über Rousseaus ethische und politische Gesinnung, so ist auch über seine religiöse Gesinnung und Grundrichtung das Urteil durchaus schwankend. Das »Glaubensbekenntnis des Savoyischen

² René Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742–1756)*, Paris o.J. [1928]; Pierre Maurice Masson, *La religion de J.J. Rousseau*, 3 Bde., Paris 1916. Vgl. bes. die Kritik der Auffassung Massons bei Albert Schinz, *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau et ses récents interprètes*, Paris 1928 (Smith College Studies in Modern Languages, Bd. 10).

³ Karl Rosenkranz, *Diderot's Leben und Werke*, 2 Bde., Leipzig 1866, Bd. II, S. 75.

Vikars« im »Émile« hat die verschiedensten Auslegungen erfahren. Bald hat man es als einen der Höhepunkte des Deismus des 18. Jahrhunderts angesehen; bald hat man auf seine engen Beziehungen zur »positiven« Religion hingewiesen und die Fäden aufgezeigt, die dieses Bekenntnis mit dem calvinistischen Glauben verknüpfen, in dem Rousseau aufgewachsen war.⁴ Und die letzte große Darstellung von Rousseaus Religion, die in dem Werk von Masson »La religion de J.J. Rousseau« enthalten ist, schrickt auch vor der Paradoxie nicht zurück, Rousseaus religiöses Gefühl und seine religiöse Gesinnung wieder ganz dem Kreise des Katholizismus einzuflügen und ihn für ihn in Anspruch zu nehmen. Nach Masson besteht ein wirklicher, tiefer, allzu lange verkannter Zusammenhang nicht nur zwischen Rousseau und der Religion, sondern zwischen Rousseau und dem katholischen Glauben. Ebenso vieldeutig und unsicher wird das Urteil, wenn wir Rousseaus Gedankenwelt an dem herkömmlichen Gegensatz von »Rationalismus« und »Irrationalismus« zu messen versuchen. Daß er sich von jenen Verherrlichung der »Vernunft«, wie sie im Kreise der französischen Enzyklopädisten galt, abgewandt hat – daß er sich ihr gegenüber auf die tieferen Kräfte des »Gefühls« und des »Gewissens« beruft, ist unverkennbar. Aber auf der anderen Seite ist es eben dieser »Irrationalist« gewesen, der, mitten in dem schärfsten Kampfe gegen die »Philosophen«, gegen den Geist der französischen Aufklärung, das Wort geprägt hat, daß die höchsten Ideen von der Gottheit, deren der Mensch fähig sei, rein und ausschließlich in der Vernunft gegründet sind: »Les plus grandes idées de la Divinité nous viennent par la raison seule.«⁵ Und dieser »Irrationalist« ist es ferner, den kein Geringerer als Kant mit Newton verglichen, den er den Newton der sittlichen Welt genannt hat. Betrachtet man diese Divergenz der Urteile, so erkennt man sofort, daß eine wahrhafte Erhellung von Rousseaus Wesen von hier aus nicht zu gewinnen und nicht zu erhoffen ist. Sie kann nur gelingen, wenn wir, unbeirrt durch alle Vorurteile und Vormeinungen, wieder Rousseaus Werk selbst befragen, und wenn wir es gemäß seinem eigenen inneren Gesetz vor uns erstehen lassen. Aber eine solche Genesis des Werkes ist wiederum nicht anders möglich, als indem wir es bis zu seinem Ausgangspunkt in Rousseaus Leben und bis zu seinem Ursprung in Rousseaus | Persön-

⁴ Die protestantisch-calvinistische Grundgesinnung Rousseaus wird u. a. von Gustave Lanson hervorgehoben, vgl. »Histoire de la littérature française«, 22. Aufl., Paris o. J. [1930], S. 788 ff.

⁵ [Jean-Jacques Rousseau, Émile, ou De l'éducation (Teil 3, Buch 4: Profession de foi du Vicaire Savoyard) (Collection complete des œuvres, 30 Bde. in 15 Bdn., Zweibrücken 1782–1784, Bde. VII–X), Bd. IX, S. 73.]

lichkeit zurückverfolgen. Die innere Verwobenheit dieser beiden Momente ist so stark, daß jeder Versuch, sie zu lösen, dem Menschen wie dem Werk Gewalt antun, daß er den eigentlichen Lebensnerv beider zerschneiden müßte. Zwar nicht dies soll hier behauptet werden, daß Rousseaus Gedankenwelt, losgelöst von seiner individuellen Daseinsform, von seiner persönlichen »Existenz« keine selbständige Bedeutung besitzt. Es ist vielmehr die gerade entgegengesetzte These, die ich hier vertreten möchte. Was ich zu zeigen versuchen will, ist dies, daß Rousseaus Grundgedanken, wenngleich sie unmittelbar aus seinem Wesen und aus seiner Eigenart entspringen, dennoch in dieser 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. Aber eben diese Notwendigkeit steht nicht sofort in abstrakter Allgemeinheit und in systematischer Absonderung vor uns. Sie löst sich erst ganz allmählich aus dem individuellen Urgrund von Rousseaus Wesen los, und sie muß diesem Urgrund gewissermaßen abgerungen, sie muß Schritt für Schritt erkämpft werden. Gegen die Vorstellung, daß ein Gedanke nur dann objektiven Wert und objektive Wahrheit haben könne, wenn er von vornherein in fester systematischer Fügung und Panzerung auftritt, hat sich Rousseau jederzeit gewehrt – und die Zumutung eines solchen systematischen Zwanges hat er unwillig abgelehnt. Dies gilt ebensowohl im theoretischen wie im praktischen Sinne; es gilt für die Gedankenführung wie für die Lebensführung. Bei einem Denker dieser Art läßt sich der Gehalt und der Sinn des Werkes nicht von dem persönlichen Lebensgrunde ablösen; beides läßt sich nur ineinander und miteinander, nur in »wiederholter Spiegelung«⁶ und in wechselseitiger Erhellung des einen durch das andere ergreifen.

Rousseaus selbständige geistige Entwicklung setzt erst in dem Moment ein, in dem er als fast Dreißigjähriger in Paris eintrifft. Hier zuerst erlebt er das eigentliche Erwachen seines intellektuellen Selbstbewußtseins. Die Kindheit und die Jünglingszeit liegt fortan, wie in eine unbestimmte Dämmerung eingehüllt, hinter ihm: Sie ist ihm nur noch ein Gegenstand der Erinnerung und der Sehnsucht – einer Sehnsucht freilich, die Rousseau bis ins Alter begleitet und die sich immer ungeschwächt erhalten hat. Was Rousseau immer wieder zu

⁶ [Johann Wolfgang von Goethe, (Wiederholte Spiegelungen), in: Werke, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 4 Abt., insges. 133 Bde. in 143 Bdn., Weimar 1887–1919, 1. Abt., Bd. XLII, S. 56 f.]

den ersten Eindrücken seiner schweizerischen Heimat zurückkehren ließ, das war das Gefühl, daß er dort, und dort allein, das Leben noch als wahrhafte Einheit, als ungebrochene Ganzheit besessen habe. Der Bruch zwischen den Forderungen der Welt und | den Forderungen des Ich hatte sich noch nicht vollzogen; die Kraft des Gefühls und der Phantasie hatte noch nicht an der Wirklichkeit der Sachen ihre feste und harte Grenze gefunden. Und demgemäß waren auch für das eigene Bewußtsein Rousseaus beide Welten, die Welt des Ich und die Welt der Dinge, noch nicht scharf gegeneinander abgesondert. Sein Knaben- und Jünglingsleben ist ein eigentümlich phantastisches Gespinnst, das aus Traum und Wirklichkeit, aus Erlebnis und Einbildung seltsam zusammengewoben ist. Seine erfülltesten, seine inhaltvollsten und »realsten« Momente sind nicht die Momente des Handelns und Wirkens, sondern die Stunden, in denen er in die Traumwelt seiner Phantasien, seiner Gefühle und Wünsche gebannt, alle Wirklichkeit vergessen und hinter sich lassen kann. In wochenlangen, ziellosen Wanderungen, im freien Umherschweifen sucht und findet er dieses Glück stets aufs neue. Aber in dem Augenblick, da er Paris betritt, ist diese Welt für ihn wie mit einem Schlage versunken. Hier erwartet und hier empfängt ihn eine andere Ordnung der Dinge und des Lebens – eine Ordnung, die der subjektiven Willkür und der subjektiven Phantasie keinen Spielraum läßt. Der Tag gehört einer Fülle von Geschäften – und er ist durch sie bis ins letzte geregelt. Es ist ein Tag der Arbeit und der konventionell-gesellschaftlichen Pflichten, deren jede ihre bestimmte Zeit und Stunde hat. Diese Festigkeit der zeitlichen Normierung, der objektiven Zeitmaße: sie war das erste, woran sich Rousseau nunmehr zu gewöhnen hatte, und mit dieser, seinem Wesen fremden Forderung hat er fortan ständig zu kämpfen gehabt. Jenes feste zeitliche Schema, das den gewöhnlichen Arbeitstag des Menschen bestimmt und das ihn völlig beherrscht – jene von außen her gesetzte und von außen erzwungene Einteilung des Lebens erschien Rousseau stets als eine unerträgliche Einschnürung desselben. Er konnte das Verschiedenartigste leisten, und er konnte sich auch in vieles, was ihm an sich unangemessen war, fügen – sofern ihm nicht mit der Art der Beschäftigung auch ihre Zeit vorgeschrieben wurde. In der scharfen Selbstprüfung seines eigenen Wesens, in jenen Dialogen, denen er den charakteristischen Titel »Rousseau juge de Jean-Jacques« gegeben hat, verweilt Rousseau besonders bei diesem Zug, Jean-Jacques – so schildert er sich hier – »liebt die Beschäftigung, aber er haßt und verabscheut jede Art von Zwang. Die Arbeit kostet ihn nichts, wenn er sie zu seiner Zeit, nicht zu der Stunde, die ein anderer ihm vorschreibt, verrichten

darf. [...] Hat er ein Geschäft zu erledigen, einen Besuch zu machen, eine Reise zu unternehmen, so wird er sofort dazu schreiten, falls nichts ihn drängt; muß er dies alles jedoch im Augenblick tun, so bäumt er sich dagegen auf. Einer der glücklichsten Momente seines Lebens war der, als er, auf alle Zukunftspläne | Verzicht leistend und entschlossen, in den Tag hineinzuleben, sich seiner Uhr entledigte. Dank sei dem Himmel, so rief er in einem Überschwang der Freude aus, ich werde nicht mehr nötig haben, zu wissen, welche Zeit am Tage es ist.«⁷ Zu dieser Abwehr gegen jegliche Reglementierung und Schablonisierung des äußeren Lebens tritt nun bei Rousseau ein anderes, tieferes und innerliches Gefühl, das ihn mehr und mehr den herkömmlichen Formen der Geselligkeit entfremdet und ihn in sich selbst zurücktreibt. Kurz nach seiner Ankunft hat es den Anschein, als vermöge er es, sich in diese Formen zu fügen. In dieser Zeit ist er keineswegs der menschenscheue Einsiedler; er sucht den Umgang mit Menschen, und er findet insbesondere in der Freundschaft mit Diderot, der gewissermaßen die Personifikation aller lebendig-geistigen Kräfte des damaligen Frankreich ist, das Band, das ihn fest mit dem geselligen und literarischen Leben der Zeit verknüpft. Auch die persönliche Aufnahme, die Rousseau in Paris gefunden hatte, schien dazu bestimmt, ja geradezu darauf berechnet, seinen Eigensinn allmählich in andere Bahnen zu lenken und eine Versöhnung zwischen ihm und dem »esprit public« herbeizuführen. Denn überall zeigte man sich beflissen, ihn freundlich aufzunehmen. Das damalige Paris ist ein Höhepunkt und ein Glanzpunkt höfischer Kultur – und die eigentliche Tugend dieser Kultur besteht in der exquisiten Höflichkeit, mit der hier jedem Fremden begegnet wird. Aber gerade diese durchgehende, diese »selbstverständliche« Höflichkeit ist es, was Rousseau verletzt und abstößt. Denn immer deutlicher lernt er ihr auf den Grund sehen; immer stärker fühlt er, daß diese Art der Verbindlichkeit keinerlei persönliche Bindung kennt. Die eindringlichste Schilderung dieses Gefühls hat Rousseau in jenem Brief der »Nouvelle

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques* (2. Dialog) (Collection complete des œuvres, Bde. XXIf.), Bd. XXII, S. 7f. [»[...] il déteste la gêne autant qu'il aime l'occupation. Le travail ne lui coûte rien, pourvu qu'il le fasse à son heure, et non pas à celle d'autrui. [...] A-t-il une affaire, une visite, un voyage à faire? il ira sur le champ si rien ne le presse; s'il faut aller à l'instant, il regimbera. Le moment où renonçant à tout projet de fortune pour vivre au jour la journée, il se défit de sa montre, fut un des plus doux de sa vie. Graces au Ciel, s'écria-t-il, dans un transport de joie, je n'aurai plus besoin de savoir l'heure qu'il est!«]; vgl. ders., *Les confessions*. Édition intégrale publiée sur les manuscrits originaux (Buch 8), hrsg. v. Adolphe van Bever, 3 Bde., Paris 1913–1914, Bd. II, S. 203 ff.

Héloïse« gegeben, in dem St. Preux seinen Eintritt in die Pariser Gesellschaft beschreibt. Hier ist nichts schlechthin »erfunden«; hier ist jedes Wort aus eigener unmittelbarer Erfahrung geschöpft. »Man hat mich hier«, so schreibt St. Preux, »sehr warm aufgenommen. Man begegnet mir voller Freundschaft; man erweist mir tausend Zuvorkommenheiten, man trägt mir Dienste aller Art entgegen. Aber ebendies ist es, worüber ich mich beklage. Wie kann man vom ersten Moment an der Freund eines Menschen sein, den man nie zuvor gesehen hat? Das wahre menschliche Interesse, die schlichte Hingabe einer edlen und freien Seele: sie führen eine andere Sprache als all die äußeren Höflichkeitsbezeugungen, die die Sitte der großen Welt verlangt. Ich fürchte sehr, daß der, der mich beim ersten | Blick gleich einem Freund behandelt, den er seit zwanzig Jahren kennt, mich nach zwanzig Jahren wie einen Unbekannten behandeln könnte, wenn ich irgendeinen wichtigen Dienst von ihm zu erbitten hätte; und wenn ich bei den Leuten hier ein so zärtliches Interesse an einer so großen Schar von Menschen entdecke, so glaube ich fast, daß sie an keinem ein Interesse nehmen.«⁸ Das ist der erste Eindruck, den Rousseau von der Pariser Gesellschaft empfangen hat, und er hat in ihm beständig fortgewirkt und sich unablässig vertieft. Hier ist die eigentliche Quelle seiner Misanthropie zu suchen – einer Misanthropie, die aus einem echten und tiefen Liebesgefühl, aus der Sehnsucht nach unbedingter Hingabe und aus einem enthusiastischen Freundschaftsideal erwachsen ist. Es ist jene Misanthropie, wie sie der tiefste Menschenkenner und Menschenbildner der klassischen französischen Literatur in einer unvergleichlichen Gestalt gezeichnet hat. Mitten in der lebenswürdigen und dienstbeflissenen, in der höfischen und höflichen Welt der Pariser Gesellschaft ergreift Rousseau jenes Gefühl völliger Vereinsamung, wie Molière es seinen Alceste aussprechen läßt:

⁸ Ders., *La nouvelle Héloïse, ou Lettres de deux amans. Habitans d'une petite ville au pied des Alpes* (Teil 2, Brief 14) (Collection complete des œuvres, Bde. III–VI), Bd. IV, S. 61 [»Ce n'est pas qu'on ne me fasse beaucoup d'accueil, d'amitiés, de prévenances, et que mille soins officieux n'y semblent voler au-devant de moi. Mais c'est précisément de quoi je me plains. Le moyen d'être aussitôt l'ami de quelqu'un qu'on n'a jamais vu? L'honnête intérêt de l'humanité, l'épanchement simple et touchant d'un ame franche, ont un langage bien différent des sausses démonstrations de la politesse, et des dehors trompeurs que l'usage du monde exige. J'ai grand'peur que celui qui dès la première vue me traite comme un ami de vingt ans, ne me traitât au bout de vingt ans comme un inconnu si j'avois quelque important service à lui demander; et quand je vois des hommes si dissipés prendre un intérêt si tendre à tant de gens, je présumerois volontiers qu'ils n'en prennent à personne.«].

»Non, non, il n'est point d'âme un peu bien située
 Qui veuille d'une estime ainsi prostituée;
 [...]

Sur quelque préférence une estime se fonde,
 Et c'est n'estimer rien qu'estimer tout le monde.
 [...]

Je refuse d'un cœur la vaste complaisance
 Qui ne fait de mérite aucune différence;
 [...]

J'entre en une humeur noire, en un chagrin profond,
 Quand je vois vivre entre eux les hommes comme ils font.
 Je ne trouve partout que lâche flatterie,
 Qu'injustice, intérêt, trahison, fourberie;
 Je n'y puis plus tenir, j'enrage; et mon dessein
 Est de rompre en visière à tout le genre humain.«⁹

Aber noch ein anderer, stärkerer Impuls ist es, der Rousseau zu diesem Bruch hintreibt. Das gleiche Grundgebrechen, das er zuvor in der Gesellschaft erkannt hat – er erkennt es jetzt auch in ihren intellektuellen Wortführern, in den Vertretern ihrer eigentlichen und feinsten Geistigkeit. Diese Geistigkeit ist von dem echten Geist der Wahrheit ebenso weit entfernt, wie die gefällige Sitte der Zeit es von der wahren Sittlichkeit ist. Denn die Philosophie hat seit langem verlernt, ihre eigene urwüchsige Sprache, die Sprache der Weisheitslehre, zu sprechen – sie spricht nur | noch die Sprache der Zeit; und sie fügt sich ihren Gedanken und ihren Interessen ein. Der schlimmste und härteste Zwang der Gesellschaft liegt in dieser Macht, die sie nicht nur über unsere äußeren Handlungen, sondern auch über alle unsere inneren Regungen, über unsere Gedanken und Urteile, gewinnt. Jede Selbständigkeit, jede Freiheit und Ursprünglichkeit des Urteils wird vor dieser Macht zuschanden. Nicht wir sind es mehr, die denken und urteilen; die Gesellschaft denkt in uns und für uns. Wir brauchen nicht länger nach der Wahrheit zu forschen; sie wird uns als geprägte Münze in die Hand gegeben. »In unseren Sitten wie im Denken«, so schildert Rousseau diesen geistigen Zustand in seiner ersten philosophischen Schrift, »herrscht eine niedrige und betrügerische Gleichförmigkeit. Alle Geister scheinen in die gleiche Form gepreßt. Ohne Unterlaß fordert die Höflichkeit, befiehlt der Anstand bestimmte Dinge; immer folgt man dem Gebrauch, nie dem eigenen Genius. Man

⁹ [Molière, *Le misanthrope*. Comédie, in: *Œuvres*, 2 Bde., Paris 1844, Bd. I, S. 542–603: S. 544 f.]

wagt nicht mehr zu scheinen, was man ist: Und in diesem ständigen Zwang tun die Menschen, die jene Herde bilden, die man Gesellschaft nennt, unter gleichen Umständen alle das gleiche.«¹⁰ Der gesellige Mensch, der stets außer sich lebt, lebt zuletzt auch nur in der Meinung der anderen – und selbst das Gefühl seiner eigenen Existenz wird ihm nur noch auf diesem abgeleiteten und vermittelten Wege, auf dem Umweg über das Urteil der anderen zuteil.¹¹

Aber mit diesen Sätzen, die der zweiten philosophischen Schrift Rousseaus, dem »Discours sur l'origine de l'inégalité« angehören, haben wir schon eine spätere Stufe der Entwicklung vorweggenommen. Wir wenden uns von hier wieder zurück, um den Moment ins Auge zu fassen, den man als die eigentliche Geburtsstunde von Rousseaus Grundgedanken bezeichnen kann. Er selbst hat uns von ihm eine unvergleichliche und unvergeßliche Schilderung gegeben. Es handelt sich um jenen Sommertag des Jahres 1749, an dem Rousseau von Paris aufbricht, um seinen Freund Diderot, der auf Grund eines willkürlichen Verhaftbefehls im Turm von Vincennes festgesetzt worden ist, zu besuchen. Er hat eine Nummer des »Mercure de France« bei sich, und während er im Gehen liest, fällt sein Blick plötzlich auf eine Preisfrage, die die Akademie von Dijon für das nächste Jahr gestellt hatte. »Hat der Fortschritt der Wissenschaften und Künste«, so lautet diese Frage, »zur Veredelung der Sitten beigetragen?« »Wenn jemals etwas einer plötzlichen Inspiration glich«, so schildert Rousseau in einem Brief an Malesherbes diesen Augenblick, »so war es die Bewegung, die mich beim Lesen dieser Frage ergriff. Mit einem Schlage | fühlte ich mich von tausend Lichtern geblendet; eine Fülle von Ideen drängte sich mir auf einmal mit solcher Gewalt auf, daß ich in eine unbeschreibliche Unruhe geriet. Ich fühlte meinen Kopf von einer Verwirrung ergriffen, die an Trunkenheit grenzte. Eine heftige Beklemmung befällt mich, mein Atem geht schwer, und da ich nicht

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, Discours qui a remporté le prix à l'académie de Dijon, en l'année 1750. Sur cette question proposée par la même académie: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs (Teil 1), in: Collection complete des œuvres, Bd. XIII, S. 27–62: S. 33 [»Aujourd'hui que des recherches plus subtiles et un goût plus fin ont réduit l'art de plaire en principes, il règne dans nos mœurs 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 paroître 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 puissans ne les en détournent.«].

¹¹ Ders., Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes, in: Collection complete des œuvres, Bd. I, S. 19–145 (gegen Ende).

weiterzugehen vermag, lasse ich mich unter einem Baum nieder. Hier verbringe ich eine halbe Stunde in einer solchen Erregung, daß ich, als ich mich erhebe, meinen Rock von Tränen benetzt finde, ohne gespürt zu haben, daß ich sie vergoß. O hätte ich jemals nur einen Bruchteil dessen schildern können, was ich unter diesem Baum gesehen und gefühlt habe! Mit welcher Klarheit hätte ich alsdann all die Widersprüche unserer sozialen Ordnung aufzeigen können; mit welcher Kraft hätte ich alle Mißbräuche unserer Einrichtungen darlegen, mit welcher Deutlichkeit hätte ich beweisen können, daß der Mensch von Natur gut ist und daß nur die Einrichtungen es sind, die ihn schlecht machen. Alles, was ich von der Fülle großer Wahrheiten, die mich unter diesem Baume erleuchteten, habe aufbehalten und in meinen Hauptschriften habe darstellen können, ist nur ein schwacher Nachklang dessen, was mich damals bewegte.«¹² Als Rousseau diesen Brief schreibt, liegt das Ereignis, über das er berichtet, über ein Jahrzehnt zurück; aber man fühlt aus jedem Wort, wie ihn die Erinnerung noch immer mit unverminderter Kraft ergreift und erschüttert. In der Tat war es dieser Augenblick, der über sein persönliches Schicksal als Denker entschied. Die Frage, vor die er sich plötzlich gestellt sah, drängt alle Zweifel, die ihn bisher bewegt hatten, auf einen Punkt

¹² Ders., Brief Nr. 2 an Chrétien Guillaume de Lamoignon de Malesherbes vom 12. Januar 1762, in: Collection complete des œuvres, Bd. XXIII, S. 206–212: S. 208 f. [»Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture; tout-à-coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumieres; des foules d'idées vives s'y présentent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inexprimable; je sens ma tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse. Une violente palpitation m'opprime, souleve ma poitrine; ne pouvant plus respirer en marchant, je me laisse tomber sous un des arbres de l'avenue, et j'y passe une demi-heure dans une telle agitation, qu'en me relevant j'aperçus tout le devant de ma veste mouillé de mes larmes, sans avoir senti que j'en répandois. Oh, Monsieur, si j'avois jamais pu écrire le quart de ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurois fait voir toutes les contradictions du système social; avec quelle force j'aurois exposé tous les abus de nos institutions; avec quelle simplicité j'aurois démontré que l'homme est bon naturellement, et que c'est par ces institutions seules, que les hommes deviennent méchants. Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules de grandes vérités, qui dans un quart-d'heure, m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien foiblement épars dans les trois principaux de mes écrits [...]«]. – Die innere Wahrheitigkeit dieser Schilderung drängt sich unmittelbar auf – und ihr gegenüber verliert Diderots Bericht, daß er es gewesen sei, der im Gespräch Rousseau den Grundgedanken seiner Abhandlung über die Preisfrage der Akademie von Dijon eingegeben habe, jedes Gewicht. Es kann sich hier nur um ein Mißverständnis Diderots oder um eine Gedächtnistäuschung handeln. Näheres zu dieser Frage s. bei John Morley, *Diderot and the Encyclopædists*, 2 Bde., London 1878; neue Aufl., London 1923, Bd. I, S. 112 f.

zusammen. Gleich einem glühenden Lavastrom bricht jetzt die unterdrückte Empörung gegen all das, was die Epoche liebt und verehrt, gegen die Lebens- und Bildungsideale des achtzehnten Jahrhunderts in ihm empor. Die Fremdheit gegen diese Ideale hatte Rousseau seit langem gespürt – aber noch hatte er sie kaum sich selbst zu gestehen gewagt, geschweige, daß er ihr nach außen hin einen sichtbaren Ausdruck gegeben hätte. Noch blendete ihn der Glanz der geistigen Kultur, in deren Mittelpunkt er stand; noch hielt ihn die Freundschaft mit den Führern der geistigen Bewegung, mit Condillac und Diderot, zurück. Nun aber brechen alle diese mühsam aufgerichteten Dämme zusammen. Eine neue sittliche Leidenschaft ist in ihm erwacht – und sie treibt zugleich eine Flut neuer Ideen unaufhaltsam aus ihm empor. Die innere Spannung, die er bisher dumpf und dunkel gefühlt hatte, wird jetzt zum klaren und sicheren Wissen. Sein Gefühl ist mit einem Schlage hell und hellichtig geworden. Rousseau sieht jetzt, wo er steht; er empfindet nicht nur, sondern er urteilt und verurteilt. Noch vermag er dieses Urteil nicht in die Form des philosophischen Begriffs und der philosophischen Begründung zu kleiden. Betrachtet man seine Antwort auf die Preisfrage der Akademie von Dijon vom philosophisch-systematischen Standpunkt, so treten die Schwächen und Lücken der Beweisführung überall deutlich hervor. Rousseau selbst hat sich später, als er auf sein philosophisches Erstlingswerk zurückblickte, diese Schwächen nicht verhehlt. In einer Vorbemerkung zu einer späteren Ausgabe des »Discours« weist er auf die tragische Ironie hin, die darin liege, daß ein Werk, das sich an innerem Gehalt keiner seiner späteren Schriften vergleichen könne, den eigentlichen Grund zu seinem literarischen Ruhm gelegt habe. Der erste »Discours« stellt sich in der Tat im Ganzen von Rousseaus Schriften als ein unerreichtes rhetorisches Meisterstück dar; aber er ist in vielem auch ein bloßes rhetorisches Prunkstück geblieben. Und diese Rhetorik hat ihre Macht über uns verloren; sie übt auf uns nicht mehr die gleiche hinreißende Gewalt, die sie auf die Zeitgenossen geübt hat. Aber gleichviel, wie wir uns zu ihr und zu den einzelnen Schritten von Rousseaus Argumentation verhalten: die Wahrfähigkeit der inneren Empfindung Rousseaus drängt sich auch uns in jedem Satze des »Discours« auf. Die Sehnsucht, sich von allem Wissensqualm zu entladen, alle Last und allen Prunk des Wissens von sich abzuschütteln, um den Weg zu den natürlichen und schlichten Daseinsformen zurückzufinden, ist in jedem Worte lebendig. Rousseaus Ethik geht in diesem einen Grundgedanken und Grundgefühl auf. »O Tugend! Erhabenes Wissen der einfachen Seelen; bedarf es denn so vieler Mühen und solchen Aufwands, um Dich zu erkennen?

Sind Deine Grundsätze nicht in aller Herzen eingeschrieben – und genügt es nicht, um Deine Gesetze zu erlernen, in sich selbst einzukehren und die Stimme des Gewissens in der Stille der Leidenschaften zu hören? Das ist die wahrhafte Philosophie; lassen wir es uns an ihr genug sein, und neiden wir den berühmten Männern, die in der Republik der Wissenschaften ihre Unsterblichkeit suchen und finden, ihren Ruhm nicht.«¹³

Wenn Rousseau in diesem Sinne die »Rückkehr zur Natur« fordert – wenn er zwischen dem, was der Mensch ist und dem, wozu er sich künstlich | gemacht hat, unterscheidet, so entnimmt er das Recht zu dieser Gegenüberstellung weder der Naturerkenntnis noch der geschichtlichen Erkenntnis. Beide Faktoren sind für ihn von durchaus untergeordneter Bedeutung. Er ist weder Historiker noch Ethnologe – und es erscheint ihm als eine seltsame Selbsttäuschung, wenn man hofft, durch Einsichten dieser Art den Menschen verändern und ihn seinem »natürlichen Zustand« näherbringen zu können. Rousseau ist nicht der einzige oder erste, der im achtzehnten Jahrhundert das Losungswort: »Zurück zur Natur!« geprägt hat. Immer wieder klingt es uns hier vielmehr in den mannigfachsten Variationen entgegen. Eifrig greift man nach allen Schilderungen der Sitten der Naturvölker; immer mehr sucht man seine Anschauung über primitive Lebensformen zu bereichern. Und mit diesem neuen Wissen, das man im wesentlichen aus Reiseberichten schöpft, geht ein neues Gefühl Hand in Hand. Diderot knüpft an einen Bericht Bougainvilles über seine Südseereise an, um in lyrischem Überschwang die Einfalt, die Unschuld und das Glück der Naturvölker zu feiern.¹⁴ Und Raynals »Philosophie und politische Geschichte des Handels mit beiden Indien« (1772) ist dem achtzehnten Jahrhundert zu einer unerschöpflichen Fundgrube für die Kenntnis »exotischer« Zustände und für ihre enthusiastische Lobpreisung geworden. Als Rousseau den »Discours sur l'origine de l'inégalité« schreibt, ist diese Bewegung bereits in vollem Gange; aber er selbst zeigt sich von ihr kaum berührt. Daß er

¹³ [Rousseau, Discours qui a remporté le prix à l'académie de Dijon (Teil 2), S. 62: »O vertu! science sublime des ames simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connoître? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs? Et ne suffit-il pas, pour apprendre tes loix, de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions? Voilà la véritable philosophie: sachons nous en contenter; et sans envier la gloire de ces hommes célèbres qui s'immortalisent dans la république des lettres [...]«.]

¹⁴ Denis Diderot, Supplément au voyage de Bougainville, in: Œuvres complètes, hrsg. v. Jean Assézat, 20 Bde., Paris 1875–1877, Bd. II, S. 193–250 (geschrieben 1772).

in dieser Schrift keine Schilderung eines geschichtlich nachweisbaren Urzustandes der Menschheit geben könne und geben wolle: das hat er gleich zu ihrem Beginn unzweideutig ausgesprochen. »Beginnen wir damit, alle Tatsachen auszuschalten; denn sie gehen unsere eigentliche Frage nichts an. Man darf die Untersuchungen, die man über diesen Gegenstand anstellen kann, nicht als historische Wahrheiten ansehen, sondern lediglich als hypothetische Erwägungen, die mehr dazu geeignet sind, die Natur der Dinge zu erhellen, als ihre wirkliche Entstehung aufzuzeigen.«¹⁵ Die »Natur der Dinge« ist uns überall gegenwärtig: Wir brauchen, um sie zu verstehen, nicht den Rückweg durch die Jahrtausende, zu den spärlichen und unsicheren Zeugnissen der Urgeschichte hin, zu machen. Wer vom »Naturzustand« spricht, der spricht – wie Rousseau in der Vorrede zum »Discours sur l'inégalité« sagt – von einem Zustand, der nicht mehr existiert, der vielleicht niemals existiert hat und wahrscheinlich nie existieren wird, und von dem man sich nichtsdestoweniger zutreffende Begriffe machen muß, um über unseren gegenwärtigen Zustand richtig zu urteilen. |

Und ebensowenig wie der Weg in die Urzeit kann uns die Erweiterung des räumlich-geographischen Horizonts weiterhelfen. Auch alle Daten, die wir hier gewinnen können, bleiben stumme Zeugen, wenn wir nicht in uns selbst das Mittel entdecken, sie zum Sprechen zu bringen. Nicht aus der Ethnographie oder Völkerkunde ist das wahre Wissen vom Menschen zu schöpfen. Es gibt nur eine lebendige Quelle für dieses Wissen: die Quelle der Selbsterkenntnis und der echten Selbstbesinnung. Und auf sie hat sich denn auch Rousseau einzig und allein berufen – und ihr will er alle Beweise für seine Grund- und Anfangssätze entnehmen. Um den »homme naturel« vom »homme artificiel« zu unterscheiden, brauchen wir nicht in längst vergangene und verschollene Epochen zurückgehen – noch brauchen wir hierfür die Reise um die Welt zu machen. Jeder trägt in sich selbst das eigentliche Urbild – aber freilich ist es kaum einem beschieden gewesen, es unter seinen künstlichen Umhüllungen, unter all den willkürlichen und konventionellen Zutaten, zu entdecken und ans Licht zu ziehen. Diese Entdeckung ist es, deren Rousseau sich rühmt und die er seinem Zeitalter gegenüber als sein eigentliches Verdienst in Anspruch

¹⁵ [Rousseau, Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité (Teil 1), S. 61: »Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnemens hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine [...]«.]

nimmt. Der Gelehrsamkeit, dem Wissen, den philosophischen, politischen und soziologischen Theorien der Zeit hat er nichts anderes als den schlichten Ausspruch seines Selbstbewußtseins und seiner Selbsterfahrung entgegenzusetzen. Woher hätte der Urheber dieser Lehre, so heißt es in der Schrift »Rousseau juge de Jean-Jacques«, »woher hätte der Maler und der Apologet der menschlichen Natur sein Vorbild auch nehmen können, hätte er es nicht in seinem eigenen Herzen gefunden? Er hat diese Natur geschildert, so wie er sie in sich selbst fühlte. Die Vorurteile, die ihn nicht unterjocht hatten, die künstlichen Leidenschaften, denen er nicht zum Opfer gefallen war – sie verdunkelten für seine Augen nicht, wie für die Augen aller anderen, die ersten so allgemein vergessenen und verkannten Züge der Menschheit. [...] Mit einem Worte: Es war nötig, daß ein Mensch einmal sich selbst malte, um uns den primitiven Menschen zu zeigen – und wäre der Autor nicht ebenso einzigartig wie seine Bücher gewesen, so hätte er diese Bücher niemals geschrieben. Aber wo gibt es noch diesen Menschen der Natur, der ein wahrhaft menschliches Leben lebt; der die Meinung der anderen für nichts achtet und der sich lediglich von seinen Neigungen und seiner Vernunft leiten läßt, ohne Rücksicht darauf, was die Gesellschaft, was das Publikum billigt oder tadelt? Man sucht ihn vergebens unter uns. Überall nur ein Firnis von Worten: [...] überall nur das Haschen nach einem Glück, das lediglich dem Anschein nach besteht. Niemand kümmert sich mehr um die Wirklichkeit; alle setzen ihr Wesen in den Schein. Als Sklaven und Narren ihrer Eigen|liebe leben sie dahin – nicht um zu leben, sondern um andere glauben zu machen, sie hätten gelebt.«¹⁶

Mit diesen Worten und mit der Gesinnung, die aus ihnen spricht, scheint sich Rousseau zu einem schrankenlosen Individualismus zu

¹⁶ Ders., *Rousseau juge de Jean-Jacques* (3. Dialog), Bd. XXII, S. 131 f. [»D'où le peintre et l'apologiste de la nature [...] peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est de son propre cœur? Il l'a décrite comme il se sentoit lui-même. Les préjugés dont il n'étoit pas subjugué, les passions factices dont il n'étoit pas la proie, n'offusquoient point à ses yeux, comme à ceux des autres, ces premiers traits si généralement oubliés ou méconnus. [...] En un mot, il falloit qu'un homme se fût peint lui-même pour nous montrer ainsi l'homme primitif; et si l'auteur n'eût été tout aussi singulier que ses livres, jamais il ne les eût écrits. Mais où est-il cet homme de la nature qui vit vraiment de la vie humaine, qui comptant pour rien l'opinion d'autrui, se conduit uniquement d'après ses penchans et sa raison, sans égard à ce que le public approuve ou blâme? On le chercheroit en vain parmi nous. Tous, avec un beau vernis de paroles [...] Tous cherchent leur bonheur dans l'apparence, nul ne se soucie de la réalité. Tous mettent leur être dans la paroître: tous, esclaves et dupes de l'amour-propre, ne vivent point pour vivre, mais pour faire croire qu'ils ont vécu.«].

bekennen – scheint er die Last und Bürde der Gesellschaft ein für allemal unwillig von sich zu werfen. Und doch haben wir bisher nur den einen Pol seines Wesens und nur ein Ziel seines Denkens erfaßt. Kurz nach der Abfassung des »Discours sur l'origine de l'inégalité« tritt in diesem Denken ein kaum begreiflicher Umschwung ein. Wir sehen uns jetzt zu einer Peripetie hingeführt, die noch immer das Stauen aller Interpreten weckt. Rousseau wird zum Verfasser des »Contrat social«: Er schreibt eben jener Gesellschaft, die er verworfen und die er als Ursache aller Verderbnis und alles Unglücks der Menschheit bezeichnet hatte, ihr Gesetzbuch. Und wie sieht dieses Gesetzbuch aus? Man sollte erwarten, daß es die Gesellschaft so weit als nur irgend möglich in Schranken hielte – daß es ihre Befugnisse so sorgsam einengte und begrenzte, daß damit jeder Angriff auf die Individualität hintangehalten wird. Aber ein solcher »Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen«, ¹⁷ liegt Rousseau völlig fern. Der »Contrat social« verkündigt und verherrlicht einen schlechthin ungebundenen Absolutismus des Staatswillens. Vor der Macht der »volonté générale« zerbricht jeder Sonder- und Einzelwille. Schon der Eintritt in den Staat besagt den völligen Verzicht auf alle Sonderwünsche. Man gibt sich dem Staat und der Gesellschaft nicht, ohne sich beiden ganz zu geben. Von einer wahrhaften Einheit des Staates kann nur gesprochen werden, wenn die einzelnen in dieser Einheit aufgehen und in ihr verschwinden. Hier gilt kein möglicher Vorbehalt: »l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer [...]« ¹⁸ Und diese Omnipotenz des Staates macht keineswegs bei den Handlungen der Menschen halt; sie nimmt auch ihre Gesinnungen für sich in Anspruch und belegt sie mit dem härtesten Zwange. Auch die Religion wird zivilisiert und sozialisiert. Der Schluß des »Contrat social« handelt von der Errichtung der »religion civile«, die für alle Bürger schlechthin verbindlich ist. Sie läßt dem einzelnen in bezug auf diejenigen Dogmen, die für die Form des Gemeinschaftslebens ohne Belang sind, jegliche Freiheit; aber sie richtet um so unerbittlicher eine Reihe von Glaubensartikeln auf, an denen, bei Strafe der Ausstoßung aus dem Staat, kein Zweifel erlaubt ist. Zu diesen Glaubensartikeln gehört der Glaube an das Dasein eines allmächtigen und | allgütigen

¹⁷ [Vgl. Wilhelm von Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, in: Gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I, Berlin 1903, S. 97–254.]

¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social (Buch 1, Kap. 6), in: Collection complete des œuvres, Bd. II, S. 1–176: S. 19.

Gottes, der Glaube an die Vorsehung und der Glaube an ein künftiges Leben und eine künftige Vergeltung. Ist es ein zu hartes Urteil, wenn Taine in seinen »Origines de la France contemporaine« den »Contrat social« eine Verherrlichung der Tyrannei nennt, wenn er den Staat Rousseaus als einen Kerker und als ein Kloster bezeichnet? Die Lösung dieses fundamentalen Widerspruchs scheint unmöglich – und in der Tat ist die Mehrzahl der Interpreten an ihr verzweifelt.¹⁹ Bekannte Werke der Rousseau-Literatur – ich nenne nur die Namen von Morley, von Faguet, von Ducros, von Mornet – erklären unumwunden, daß der »Contrat social« das Ganze von Rousseaus Werk sprengt, daß er einen völligen Bruch mit der philosophischen Gesinnung, aus der dieses Werk ursprünglich erwachsen ist, enthält. Aber zugegeben selbst, daß ein solcher Bruch möglich war: Wie läßt es sich erklären, daß er sich Rousseau selbst so völlig entziehen konnte? Denn Rousseau ist bis ins hohe Alter hinein nicht müde geworden, die Einheit seines Werkes zu behaupten und zu verfechten. Für ihn ist der »Contrat social« kein Abfall von jenen Grundgedanken, die er in seinen beiden Schriften über die Preisfragen der Akademie von Dijon vertreten hatte; er ist vielmehr ihre folgerechte Weiterführung, ihre Erfüllung und ihre Vollendung. Niemals – so betont die Schrift »Rousseau juge de Jean-Jacques« – habe der Angriff auf Kunst und Wissenschaft dem Ziele gegolten, die Menschheit in ihre erste Barbarei zurückzustürzen. Niemals habe er einen so seltsamen und schimärischen Plan fassen können. »In diesen ersten Schriften galt es, die Illusion zu zerstören, die uns mit einer so törichten Bewunderung für die Werkzeuge unseres Unglücks erfüllt, galt es jene trügerische Wertschätzung zu berichtigen, die uns verderbliche Talente mit Ehren überhäufen und wohlthätige Tugenden verachten läßt. Überall zeigt er uns hier, daß das Menschengeschlecht in seinem ursprünglichen Zustand besser war und glücklicher gewesen ist – und daß es blind, unglücklich und böse geworden ist in dem Maße, als es sich von ihm entfernt hat. [...] Aber die menschliche Natur schreitet nicht zurück – und niemals kann man wieder zu der Zeit der Unschuld und der Gleichheit zurückkehren, wenn man sich einmal von ihr entfernt hat. Gerade dies Prinzip war es, auf dem er fort und fort bestanden hat.

¹⁹ Die Einheit von Rousseaus Werk ist demgegenüber, in der neueren Literatur, besonders von Hubert vertreten worden, der nicht im »Discours sur l'inégalité«, sondern im »Contrat social« den Mittelpunkt und Brennpunkt von Rousseaus Werk sieht (Rousseau et l'Encyclopédie). Unter anderen Gesichtspunkten wird diese Einheit von Albert Schinz, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau. Essai d'interprétation nouvelle*, Paris 1929 (Bibliothèque de philosophie contemporaine), und von Lanson, vgl. oben, S. 6, Anm. 4, vertreten.

[...] Man hat ihn hartnäckig beschuldigt, er wolle die Wissenschaft zerstören, die Künste | [...] vernichten und die Menschheit wieder in ihre erste Barbarei versinken lassen; er hat, ganz im Gegenteil, immer auf der Erhaltung der bestehenden Einrichtungen bestanden, indem er erklärte, daß ihre Zerstörung die Laster bestehen lassen und nur die Mittel zu ihrer Linderung und Milderung beseitigen würde; daß sie an Stelle der Korruption nur die zügellose Gewalt setzen würde.«²⁰ Wie ist in der gegenwärtigen Stufe der menschlichen Entwicklung, an der alle unsere Arbeit einsetzen muß, wenn sie nicht leer und illusorisch bleiben soll, beiden Übeln zu wehren? Wie können wir eine echte und wahrhafte menschliche Gemeinschaft aufbauen, ohne damit den Übeln und der Verderbnis der konventionellen Gesellschaft zu verfallen? Das ist die Frage, die der »Contrat social« sich stellt. Die Rückkehr zur Einfalt und zum Glück des Naturzustands ist uns versperrt – aber der Weg zur Freiheit liegt offen, und er kann und soll beschritten werden. An diesem Punkt ist freilich die Interpretation genötigt, einen schwierigen und schlüpfrigen Boden zu betreten. Denn von allen Begriffen Rousseaus ist sein Freiheitsbegriff derjenige, der die verschiedenartigsten und widerspruchsvollsten Auslegungen erfahren hat. In dem fast zwei Jahrhunderte währenden Streit, der um ihn geführt wird, hat dieser Begriff seine Bestimmtheit fast völlig eingebüßt. Von der Parteien Haß und Gunst wird er bald hierhin, bald dorthin gezerrt; er ist zum bloßen politischen Schlagwort geworden, das heute in allen Farben schillert, das den verschiedensten Zielen des politischen Kampfes dienstbar gemacht worden ist. Aber das eine läßt sich sagen, daß Rousseau selbst an dieser Vieldeutigkeit und Verworrenheit keine Schuld trifft. Er hat den spezifischen Sinn und die eigentliche Grundbedeutung seiner Idee der Freiheit klar und sicher bestimmt. Freiheit bedeutet für ihn nicht Willkür, sondern

²⁰ Rousseau, Rousseau juge de Jean-Jacques (3. Dialog), Bd. XXII, S. 129f. [»Dans ses premiers écrits, il s'attache davantage à détruire ce prestige d'illusion qui nous donne une admiration stupide pour les instrumens de nos miseres, et à corriger cette estimation trompeuse qui nous fait honorer des talens pernicieux et mépriser des vertus utiles. Par-tout il nous fait voir l'espece humaine meilleure, plus sage et plus heureuse dans sa constitution primitive; aveugle, misérable et méchante, à mesure qu'elle s'en éloigne. [...] Mais la nature humaine ne rétrograde pas, et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné; c'est encore un des principes sur lesquels il a le plus insisté. [...] On s'est obstiné à l'accuser de vouloir détruire les sciences, les arts [...] et replonger l'univers dans sa premier barbarie: il a toujours insisté, au contraire, sur la conservation des institutions existantes, soutenant que leur destruction ne seroit qu'ôter les palliatifs en laissant les vices, et substituer le brigandage à la corruption.«].

die Überwindung und den Ausschluß aller Willkür. Sie besagt die Bindung an ein strenges und unverbrüchliches Gesetz, das das Individuum über sich selbst aufrichtet. Nicht die Abkehr von diesem Gesetz und die Losgelöstheit von ihm, sondern die selbständige Zustimmung zu ihm ist das, was den echten und eigentlichen Charakter der Freiheit ausmacht. Und er ist in der »volonté générale«, im Staatswillen verwirklicht. Der Staat nimmt das Individuum ganz und ohne Rückhalt in Anspruch; aber er wirkt hierin nicht als Zwangsanstalt, sondern er stellt es damit nur unter eine Verpflichtung, die es selbst als gültig und notwendig ansieht und die es daher, ebensowohl um ihrer selbst willen wie um seinetwillen, bejaht. Hier liegt der Kern des gesamten politisch-sozialen Problems. Es handelt sich nicht darum, den einzelnen in dem Sinne zu emanzipieren | und freizugeben, daß er aus der Form und der Ordnung der Gemeinschaft entlassen wird; es handelt sich vielmehr darum, eine solche Gemeinschaftsform zu finden, daß sie mit der gesamten vereinten Kraft des staatlichen Verbandes die Person jedes einzelnen schützt, so daß der einzelne, indem er sich mit allen anderen zusammenschließt, nichtsdestoweniger in ebendiesem Zusammenschluß nur sich selbst gehorcht. »Indem sich jeder allen gibt, gibt er sich damit keinem besonders zu eigen; und da es kein Glied der Gemeinschaft gibt, über das man nicht das gleiche Recht gewinnt als das, das man ihm über sich verstatet, so gewinnt jeder das, was er aufgegeben hat, in gleichem Maße wieder zurück – und er erhält zugleich eine verstärkte Kraft, sich zu behaupten und das, was er ist und was er hat, zu bewahren.«²¹ »Solange die Bürger nur solchen Bestimmungen unterliegen, denen sie selbst zugestimmt haben oder denen sie doch aus freier und vernünftiger Einsicht zustimmen konnten, gehorchen sie niemand anderem, als ihrem eigenen Willen.«²² Sie geben damit freilich die Ungebundenheit des Naturzustandes, die »indépendance naturelle« auf – aber sie tauschen sie gegen die wahre Freiheit ein, die in der Bindung aller an das Gesetz besteht. Und damit erst sind sie zu Individuen im höheren Sinne, zu autonomen Persönlichkeiten geworden. Rousseau zögert jetzt keinen Augenblick, diesen sittlichen Begriff der Persönlichkeit weit über den bloßen Naturzustand zu erheben. Seine Worte sind hier von einer

²¹ Ders., *Du contrat social* (Buch 1, Kap. 6), S. 20 [»Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquiere le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.«].

²² A. a. O. (Buch 2, Kap. 4), S. 41 [»Tant que les sujets ne sont soumis qu'à de telles conventions, ils n'obéissent à personne, mais seulement à leur propre volonté [...]«].

unzweideutigen Klarheit und Schärfe, die man ihm, der als blinder Anbeter des »primitiven Menschen« gilt, kaum zutrauen sollte. Wenngleich sich der Mensch durch den Eintritt in die Gemeinschaft verschiedener Vorteile beraubt, die er im Naturzustand besessen hat, so gewinnt er damit auf der anderen Seite eine solche Entwicklung seiner Fähigkeiten, eine solche Erweckung seiner Ideen und eine solche Veredelung seiner Gefühle, daß wenn die Mißbräuche dieser neuen Ordnung nicht wären, die ihn oft unter den Naturzustand herabwürdigen, er ohne Unterlaß den glücklichen Augenblick segnen müßte, der ihn diesem Zustand für immer entrissen und der aus einem beschränkten und stupiden Tier ein geistiges Wesen und einen Menschen gemacht hat.²³ Die These, die der »Discours sur l'inégalité« zu vertreten schien, ist damit freilich endgültig verlassen. Denn hier erschien der Eintritt in das Reich der Geistigkeit noch wie eine Art Abfall von dem glücklichen Stande der Natur und wie eine biologische Verderbnis. Der Mensch, | der denkt, ist ein entartetes Tier: »l'homme qui médite est un animal dépravé.«²⁴ Und ebenso hatte die »Abhandlung über die Künste und Wissenschaften« ausgesprochen, daß die Natur den Menschen vor dem Wissen bewahren wollte – gleich einer sorglichen Mutter, die eine gefährliche Waffe den Händen ihres Kindes entreißt.²⁵ Ist dies alles jetzt für Rousseau versunken und vergessen – hat er nunmehr vorbehaltlos für den »Geist« und gegen die Natur optiert, und gibt er sich all seinen Gefahren, die er selbst so klar gesehen und so rücksichtslos ausgesprochen hatte, ohne Bedenken preis? Und was kann diese neue Wendung erklären und rechtfertigen? Man kann diese Erklärung nur finden, wenn man das rechte Mittelglied nicht verfehlt. Das Wissen – das ist die Einsicht, die Rousseau jetzt errungen hat – ist ohne Gefahr, sofern es sich nicht schlechthin über das Leben erhebt und sich von ihm losreißt, sondern sofern es der Ordnung des Lebens selbst dienen will. Es darf keinen absoluten Primat für sich beanspruchen; denn im Reiche der geistigen Werte ist es der sittliche Wille, dem der Primat zukommt. So muß denn auch in der Ordnung der menschlichen Gemeinschaft die sichere und klare Gestaltung der Willenswelt dem Aufbau der Welt des Wissens vorangehen. Der Mensch muß erst in sich selbst das klare und feste Gesetz gefunden haben, ehe er nach den Gesetzen der Welt, der äußeren Gegenstände, fragt und forscht. Ist dieses erste und dringendste Problem bewältigt, ist der Geist in der Ordnung des staatlich-sozia-

²³ A. a. O. (Buch 1, Kap. 8), S. 25 f.

²⁴ Ders., Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité (1. Teil), S. 69.

²⁵ Ders., Discours qui a remporté le prix à l'académie de Dijon (1. Teil), S. 43.

len Kosmos zur wahrhaften Freiheit durchgedrungen – dann mag er sich auch der Freiheit des Forschens getrost überlassen. Das Wissen wird jetzt nicht mehr dem bloßen »Raffinement« verfallen; es wird den Menschen nicht verweichlichen und erschaffen. Nur eine falsche ethische Ordnung der Dinge war es, die das Wissen in diese Richtung abgelenkt hat, die es zur bloßen intellektuellen Verfeinerung, zu einer Art von geistigem Luxus gemacht hat. Es wird von selbst in seine rechten Bahnen zurückkehren, wenn diese Hemmung beseitigt ist. Die geistige Freiheit fruchtet dem Menschen nichts ohne die sittliche; diese aber ist nicht zu erlangen ohne eine radikale Umwandlung der gesellschaftlichen Ordnung, die alle Willkür auslöscht und allein der inneren Notwendigkeit des Gesetzes zum Siege verhilft.

Dieser Hymnus auf das Gesetz und seine unbedingte Allgemeingültigkeit geht durch alle politischen Schriften Rousseaus hindurch – aber freilich ist er gerade an diesem Punkte am stärksten und am häufigsten mißverstanden worden. Nur einer hat hier den inneren Zusammenhang seiner Gedankenwelt klar und richtig gesehen; nur Kant ist, an ebendiesem Punkte, zum bewundernden Schüler Rousseaus geworden. Die gewöhnliche Auffassung und Deutung Rousseaus aber hat hier eine andere, gerade entgegengesetzte Richtung eingeschlagen. Schon im 18. Jahrhundert stehen sich die Auffassungen und Deutungen schroff gegenüber: Denn wie Kant, so ist es die Genieperiode, die Rousseau auf den Schild erhebt und die ihn zum Schutzherrn für ihre Auslegung der Freiheit macht. Hier wird die Freiheit gegen das Gesetz aufgerufen; hier besteht ihr Sinn und ihr Zweck darin, den Menschen vom Druck und vom Zwang der Gesetze zu lösen. »Ich soll meinen Leib pressen in eine Schnürbrust«, so ruft Karl Moor aus, »und meinen Willen schnüren in Gesetze. Das Gesetz hat zum Schneckengang verdorben, was Adlerflug geworden wäre. Das Gesetz hat noch keinen großen Mann gebildet, aber die Freiheit brütet Kolosse und Extremitäten aus.«²⁶ Diese Stimmung des »Sturmes und Dranges« aber ist nicht die intellektuelle und die sittliche Grundstimmung Rousseaus. Für ihn ist das Gesetz kein Gegner und Widersacher der Freiheit – es ist vielmehr das, was uns allein Freiheit geben und was sie wahrhaft gewährleisten kann. Von seinen ersten politischen Schriften an steht diese Grundauffassung für Rousseau fest. Der »Discours sur l'économie politique«, den Rousseau für die Enzyklopädie verfaßt hat, spricht sie unzweideutig aus. »Das Gesetz allein ist

²⁶ [Friedrich Schiller, Die Räuber. Ein Schauspiel, in: Sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe in 16 Bdn., in Verb. mit Richard Fester u. a. hrsg. v. Eduard von der Hellen, Stuttgart/Berlin 1904–1905, Bd. III, S. 1–156: S. 18.]

es, dem der Mensch die Gerechtigkeit und die Freiheit verdankt; dieses Organ des Willens aller ist es, das die natürliche Gleichheit unter den Menschen in der Ordnung des Rechts wiederherstellt; diese göttliche Stimme stellt für jeden Bürger die Normen der allgemeinen Vernunft fest und lehrt ihn, gemäß den Maximen seines eigenen Urteils zu urteilen und niemals in Widerstreit mit sich selbst zu geraten.«²⁷ Auf der anderen Seite ist diese gemeinsame Abhängigkeit vom Gesetz aber auch der einzige Rechtsgrund für jede soziale Abhängigkeit überhaupt. Jedes politische Gemeinwesen ist innerlich ungesund, sobald es einen anderen Gehorsam verlangt. Die Freiheit ist vernichtet, wenn die Unterwerfung unter den Willen eines einzelnen oder einer herrschenden Gruppe, die niemals mehr als eine Verbindung einzelner sein kann, gefordert wird. Die einzig »legitime« Gewalt ist die Gewalt, die das Prinzip der Legitimität als solches, die die Idee des Gesetzes selbst über die Einzelwillen ausübt. Diese Idee nimmt das Individuum immer nur als Glied der Gemeinschaft, als mitwirkendes Organ des Gesamtwillens, nicht aber in seinem partikulären Dasein und Sosein in Anspruch. Kein besonderes Vorrecht kann einem einzelnen als einzelner oder einer besonderen Klasse eingeräumt werden; keine besondere Leistung kann von ihm verlangt werden. Das Gesetz darf in diesem Sinne kein »An|sehen der Person« kennen. Eine Bindung, die nicht schlechthin alle, sondern die nur diesen oder jenen binden will, hebt sich damit selbst auf. Es kann und es darf keine Ausnahmen innerhalb des Rechts und kraft des Rechts geben; vielmehr bedeutet jede Ausnahmebestimmung, der einzelne Bürger oder bestimmte Klassen unterworfen werden, eo ipso die Vernichtung der Rechts- und Staatsidee selbst: die Auflösung des sozialen Pakts und den Rückfall in den Naturzustand, der sich in diesem Zusammenhang als reiner Gewaltzustand kennzeichnet.²⁸

In diesem Sinne ist die eigentliche Grundaufgabe des Staates, an Stelle der physischen Ungleichheit unter den Menschen, die unaufheblich ist, die rechtliche und moralische Gleichheit zu setzen.²⁹ Die physische Ungleichheit ist nicht zu vermeiden – und sie ist nicht

²⁷ [Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, in: *Collection complete des œuvres*, Bd. I, S. 195–248: S. 206: »C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salutaire de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes. C'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n'être pas en contradiction avec lui-même.«]

²⁸ Ders., *Du contrat social* (Buch 2, Kap. 4), S. 37–43.

²⁹ A. a. O. (Buch 1, Kap. 9), S. 26–29.

zu beklagen. Zu ihr rechnet Rousseau auch die Ungleichheit des Eigentums, die, rein als solche, als die unterschiedliche Verteilung der Güter, für ihn nur eine nebensächliche und untergeordnete Rolle spielt. Eigentlich kommunistische Gedanken hat der »Contrat social« nirgends entwickelt. Die Ungleichheit des Besitzes ist für ihn ein Adiaphoron – eine Tatsache, die der Mensch ebensowohl hinnehmen kann, wie er die verschiedene Verteilung der körperlichen Kräfte und Geschicklichkeiten und der geistigen Gaben hinnehmen muß. Hier hat das Reich der Freiheit seine Grenze, und das Reich des Schicksals beginnt. Der Staat wird von Rousseau nirgends als bloßer Wohlfahrtsstaat gedacht, und er ist für ihn nicht, wie er es für Diderot und für die Mehrzahl der Enzyklopädisten ist, lediglich der »Austeiler der Glückseligkeit«.³⁰ Er garantiert daher dem einzelnen nicht das gleiche Maß von Gütern, sondern er verbürgt ihm ausschließlich das Gleichmaß von Rechten und Pflichten. Zu Eingriffen in das Eigentum ist er demgemäß insofern berechtigt und berufen, als die Verschiedenheit des Besitzes die moralische Gleichheit der Rechtssubjekte gefährdet – als sie einzelne Klassen von Bürgern zu völliger ökonomischer Abhängigkeit verurteilt und sie damit zu einem Spielball in den Händen der Reichen und Mächtigen zu machen droht. Hier darf und hier soll der Staat eingreifen: Er muß durch geeignete Gesetze, wie z. B. durch bestimmte Einschränkungen des Erbganges, ein Gleichgewicht der ökonomischen Kräfte herzustellen versuchen. Darüber hinaus geht Rousseaus Forderung nicht. Aber als das eigentliche Kennzeichen, und gewissermaßen als das Stigma der Gesellschaft von ehemals, sieht er es freilich an, daß sie sich überall der ökonomischen Ungleichheit bedient hat, um ihre Gewaltherrschaft, um die härteste politische Tyrannei auf sie zu gründen. Das scharfe Wort des Thomas Morus, daß das, was man bisher Staat genannt habe, nichts anderes gewesen sei als eine Verschwörung der Reichen wider die Armen, hat sich Rousseau völlig zu eigen gemacht. »Ihr bedürft meiner«, so spricht der eine zu dem anderen, »denn ich bin reich, und Ihr seid arm. Schließen wir also einen Vertrag untereinander: Ich werde Euch die Ehre erweisen, daß Ihr mir dienen dürft unter der Bedingung, daß Ihr mir das wenige gebt, was Euch noch geblieben ist, für die Mühe, die ich auf mich nehme, Euch zu befehlen.« Nicht die Armut als solche ist es, wogegen sich Rousseau auflehnt; was er bekämpft und was er mit

³⁰ [Johann Gottlieb Fichte, Appellation an das Publicum über die durch ein Churf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen, in: Sämtliche Werke, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. V, Berlin 1845, S. 191–238: S. 218: »Geber der Glückseligkeit«.]

steigender Erbitterung verfolgt, ist vielmehr die politische und moralische Entrechtung, die in der gegenwärtigen Ordnung der Gesellschaft ihre unausbleibliche Folge ist. »Sind nicht alle Vorteile der Gesellschaft für die Mächtigen und Reichen? Sind nicht alle einträglichen Ämter für sie bestimmt? Sind ihnen nicht alle Auszeichnungen und alle Vorrechte vorbehalten? Steht ihnen nicht stets die Autorität des Staates zur Verfügung? Wenn ein Mann von Rang seine Gläubiger bestiehlt oder andere betrügerische Handlungen begeht, ist er nicht der Straflosigkeit sicher? Die Stockstreiche, die er verteilt, die Gewalttaten, die er begeht, selbst Totschlag und Mord, machen ihn nicht schuldig; es sind Dinge, die man vertuscht und von denen im Lauf von sechs Monaten niemand mehr spricht. Wenn aber dieser selbe Mann bestohlen wird, so gerät sogleich die gesamte Polizei in Bewegung, und wehe dem Unglücklichen, auf den er seinen Verdacht wirft. Wenn er einen gefährlichen Ort zu passieren hat, so schreiten alsbald Eskorten vor ihm her, wenn seine Sänfte bricht, so eilt ihm alles zu Hilfe [...] Findet sich ein Karrenschieber auf seinem Wege, so macht man Anstalt, ihn zu ermorden – und fünfzig anständige Fußgänger, die ihren Geschäften nachgehen, werden eher zur Seite geschoben und erdrückt, als daß ein Nichtstuer in seiner Equipage auch nur den geringsten Aufenthalt erfährt. All diese Rücksichten kosten ihn nicht einen Heller; sie sind das Recht des reichen Mannes und nicht der Preis des Reichtums.«³¹ Rousseau selbst hat alle Bitternisse der Armut kennengelernt; aber er hat sich gegen alle physischen Entbehrungen stets mit

³¹ Rousseau, Discours sur l'économie politique, S. 237 ff. [1. Zitat S. 240: »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.« 2. Zitat S. 238 f.: »Tous les avantages de la société ne sont-ils pas pour les puissans et les riches? tous les emplois lucratifs ne sont-ils pas remplis par eux seuls? toutes les graces, toutes les exemptions, ne leur sont-elles pas réservées? Et l'autorité publique n'est-elle pas toute, en leur faveur? Qu'un homme de considération vole ses créanciers ou fasse d'autres friponneries, n'est-il pas toujours sûr de l'impunité? Les coups de bâton qu'il distribue, les violences qu'il commet, les meurtres mêmes et les assassinats dont il se rend coupable, ne sont-ce pas des affaires qu'on assoupit, et dont au bout de six mois il n'est plus question? Que ce même homme soit volé, toute la police est aussitôt en mouvement, et malheur aux innocens qu'il soupçonne! Passe-t-il dans un lieu dangereux? voilà les escortes en campagne: l'essieu de sa chaise vient-il à rompre? tout vole à son secours: [...] un charretier se trouve-t-il sur son passage? ses gens sont prêts à l'assommer; et cinquante honnêtes piétons allant à leurs affaires seroient plutôt écrasés, qu'un faquin oisif retardé dans son équipage. Tous ces égards ne lui coûtent pas un sol; ils sont le droit de l'homme riche, et non le prix de la richesse.«].

stoischem Gleichmut gewappnet. Was er dagegen niemals zu tragen gelernt hat, das war die Abhängigkeit des Willens von fremdem Gebot und fremder Willkür. Und an diesem Punkte setzt denn auch sein Staatsideal wie sein Erziehungsideal ein. Der Grundgedanke des »Émile« besteht darin, daß man dem Zögling, den man zur Selbständigkeit des Willens und des Charakters erziehen will, keine physische Schwierigkeit aus dem Wege räumen – daß man ihm kein Leid, keine Mühe, keine Entbehrung ersparen soll. Das einzige, wovor man ihn sorgsam schützen soll, ist die gewaltsame Aufzwingung eines fremden Willens – ist ein Gebot, das er in seiner Notwendigkeit nicht versteht. Den Zwang der Sachen soll er von frühester Kindheit an kennenlernen, und ihm soll er sich beugen lernen; aber die Tyrannei der Menschen bleibe ihm erspart. Von diesem Grundgedanken aus läßt sich auch die Tendenz von Rousseaus Staats- und Gesellschaftslehre erst völlig verstehen. Denn ihr wesentlicher Zweck geht darauf, den einzelnen zwar unter ein schlechthin allgemeinverbindliches Gesetz zu stellen, aber dieses Gesetz selbst so zu formen, daß jeder Schein der Laune und der Willkür aus ihm verschwindet. Wir sollen lernen, uns dem Gesetz der Gemeinschaft zu beugen, wie wir uns vor dem Naturgesetz beugen; wir sollen uns in ihm nicht einem fremden Machtgebot fügen, sondern es befolgen, weil wir es in seiner Notwendigkeit einsehen. Das ist dann und nur dann möglich, wenn wir dieses Gesetz als ein solches begreifen, dem wir selbst innerlich zustimmen müssen, wenn wir uns seinen Sinn aneignen und diesen Sinn in den eigenen Willen aufnehmen können.

Damit aber ergeht nun an den Staat eine neue Anforderung und Aufforderung, wie sie in solcher Schärfe und Bestimmtheit seit den Tagen Platos kaum jemals wieder gehört worden war. Denn seine wesentliche Aufgabe, die aller Beherrschung vorangehen und die ihr zugrunde liegen muß, ist die Aufgabe der Erziehung. Er wendet sich nicht einfach an schon vorhandene und gegebene Subjekte des Willens, sondern sein erstes Absehen geht darauf, sich die rechten Subjekte, an die sein Ruf ergehen kann, zu schaffen. Ohne diese Form der Willensbildung ist jegliche Herrschaft über den Willen trügerisch und eitel. Man hat zumeist gegen die Vertragstheorie im allgemeinen und gegen Rousseaus »Contrat social« im besonderen den Einwand erhoben, daß sie eine atomistisch-mechanische Theorie sei, daß sie den staatlichen Gesamtwillen als bloßes Aggregat betrachtet, das sich aus dem Willen aller einzelnen zusammensetzt. Aber dieser Vorwurf verkennt das Wesentliche von Rousseaus Grundabsicht. Er hat, rein formell betrachtet, freilich Mühe genug, die »volonté générale« klar und sicher gegen die »volonté de tous« abzugrenzen – und

im »Contrat social« finden sich nicht wenige Stellen, an denen es scheint, als ließe sich der Inhalt des allgemeinen Willens rein quantitativ bestimmen, als ließe er sich durch einfache Zählung der einzelnen Stimmen errechnen. Hier liegen zweifellos Mängel der Ausführung vor – aber diese Mängel betreffen nicht den Kern von Rousseaus Grundgedanken. Denn Rousseau sieht im Staat keineswegs eine bloße | »Assoziation«, eine Interessengemeinschaft und einen Interessenausgleich der Einzelwillen. Er ist nach ihm keine bloß empirische Zusammenfassung bestimmter Neigungen und Triebe, bestimmter »Velleitäten«, sondern er ist die Form, in der der Wille, als sittlicher Wille, überhaupt besteht – in der sich der Übergang der bloßen Willkür zum Willen allein vollziehen kann. Das Gesetz in seinem reinen und strengen Sinne ist kein Band, das sich bloß äußerlich an die Einzelwillen schließt und ihr Auseinandergehen verhindert; es ist vielmehr deren konstitutives Prinzip; es ist das, was sie geistig begründet und geistig rechtfertigt. Es will nur insofern über Bürger herrschen, als es sie, in jedem einzelnen Akt, zugleich zu Bürgern macht und zu Bürgern erzieht. Diese ideelle Aufgabe, nicht das Glück und die Wohlfahrt des einzelnen, ist das eigentliche Telos des Staates. Aber um sie in ihrer Wesenheit zu erfassen, muß man sich freilich über alle bisherigen empirisch-historischen Formen der politischen Gemeinschaft erheben. Nicht von einer Vergleichung dieser Formen noch aus ihrer begrifflichen Gliederung und Klassifikation, wie sie etwa Montesquieu in seinem »Esprit des lois« versucht hat, ist eine wahrhafte Begründung des Staates zu erhoffen. Gegen ein derartiges empirisch-abstraktives Verfahren erhebt Rousseau ausdrücklich Einspruch. »Die menschlichen Einrichtungen scheinen auf den ersten Blick auf nichts anderes als auf bloßen Flugsand gegründet. Erst wenn man sie näher prüft, erst wenn man allen Staub und Schutt, der das Gebäude umgibt, entfernt hat, entdeckt man die unerschütterliche Grundlage, auf der es errichtet ist und lernt man seine Fundamente achten.«³² Die Menschheit war bisher eher vom Staat besessen, als daß sie ihn frei gestaltet und sich in ihm die ihr gemäße Ordnung gegeben hätte. Die Not hat sie zum Staate hingetrieben und in ihm festgehalten – lange ehe sie seine Notwendigkeit zu begreifen und

³² Ders., Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité (Vorwort), S. 53 [»[...] les établissemens humains paroissent au premier coup-d'œil, fondés sur des monceaux de sable mouvant: ce n'est qu'en les examinant de près, ce n'est qu'après avoir écarté la poussière et le sable qui entourent l'édifice, qu'on aperçoit la base inébranlable sur laquelle il est élevé, et qu'on apprend à en respecter les fondemens.«].

innerlich zu verstehen vermochte. Jetzt aber gilt es, diesen Bann endlich zu brechen. Der bloße Notstaat soll zum Vernunftstaat werden. Wie Bacon das »Regnum hominis« über die Natur forderte, so stellt Rousseau die gleiche Forderung für den eigentlichen Bereich des Menschen, für Staat und Gesellschaft. Solange man beide dem bloß physischen Bedürfnis und der Herrschaft der Affekte und Leidenschaften überließ, solange man sie zum Tummelplatz des Macht- und Herrschaftstriebes, des Ehrgeizes und der Eigenliebe machte, wurde jede neue Befestigung des Staates dem Menschen nur zu einer neuen Geißel. Die bisherige Form der Gesellschaft hat den Menschen mit unzähligen Übeln belastet, hat ihn immer tiefer in Irrtum und Laster verstrickt. Aber diese Verstrickung | ist kein unausweichliches Schicksal, dem der Mensch unterliegt. Er kann und er soll sich von ihr befreien, indem er die Leitung seines Geschickes selbst in die Hand nimmt – indem er das bloße Müssen in ein Wollen und in ein Sollen verwandelt. Es ist Sache des Menschen und es ist in seine Macht gegeben, den Fluch, der bisher über aller staatlichen und gesellschaftlichen Entwicklung lag, in Segen zu verwandeln. Aber er kann diese Aufgabe nur lösen, wenn er zuvor sich selbst gefunden und sich selbst begriffen hat. Beide Forderungen faßt Rousseaus »Contrat social« in eins. Staat und Individuum sollen sich wechselseitig finden; sie sollen miteinander wachsen und werden, um sich fortan in diesem gemeinsamen Wachstum unlöslich miteinander zu verknüpfen. Was Rousseau jetzt erkannt hat, ist, daß der Mensch an sich weder gut noch böse, weder glücklich noch unglücklich ist, weil sein Sein und seine Form nicht starr gegeben, sondern bildsam sind. Und die wichtigste, die wesentlich plastische Kraft sieht er in der Gemeinschaft beschlossen. Jetzt erkennt er, daß jenes neue Menschentum, nach dem er sich sehnt, ein Traum bleiben muß, sofern es nicht gelingt, den Staat radikal umzugestalten. In dieser Weise greifen der »Discours sur l'inégalité« und der »Contrat social« trotz allen scheinbaren Gegensätzen ineinander ein und ineinander über. Beide widersprechen einander so wenig, daß sie sich vielmehr nur aus einander und durch einander erklären lassen. Wer den »Contrat social« als einen Fremdkörper in Rousseaus Werk betrachtet – der hat den geistigen Organismus dieses Werkes nicht begriffen. Alles Interesse Rousseaus und all seine Leidenschaft gehört nach wie vor der Lehre vom Menschen; aber er hat jetzt begriffen, daß die Frage, was der Mensch ist, von der Frage, was er sein soll, nicht abgetrennt werden kann. Er selbst hat einmal, in den »Confessions«, seine innere Entwicklung unzweideutig in diesem Sinne beschrieben. »Ich sah ein, daß alles radikal von der Staatskunst abhängt, und daß, man mag sich stellen, wie man will, jedes Volk

immer nur das sein wird, wozu seine Staatsform es macht. So schien sich mir die große Frage der bestmöglichen Regierungsform zuletzt auf die andere Frage zurückzuführen: ›Welches ist die Staatsform, die am meisten dazu geeignet ist, ein Volk tugendhaft, aufgeklärt, weise, kurzum es im höchsten Sinne des Wortes so vollkommen als möglich zu machen?«³³ Und diese Frage leitet wieder zu der anderen, wiewohl von ihr verschiedenen, zurück: Welches ist diejenige Staatsform, die in sich, kraft ihrer Natur, am vollkommensten die reine Herrschaft des Gesetzes verwirklicht?³⁴ |

Diese ethische Aufgabe, die Rousseau der Politik zuweist, und dieser ethische Imperativ, unter den er sie stellt, ist seine eigentlich revolutionäre Tat. Und mit ihr steht er innerhalb seines Jahrhunderts allein. Er ist keineswegs der einzige oder der erste, der die schweren politischen und sozialen Schäden der Zeit empfunden und der sie offen ausgesprochen hat. Mitten in der Glanzzeit Ludwigs des Vierzehnten waren diese Schäden von den edelsten und tiefsten Geistern der Epoche erkannt und aufs schärfste bezeichnet worden. Fénelon geht hier voran; andere, wie Vauban, Boulainvilliers, Boisguillebert sind ihm gefolgt.³⁵ Das 18. Jahrhundert nimmt mit Montesquieu, mit Turgot und d'Argenson, mit Voltaire, mit Diderot, mit Holbach diese Bewegung auf und leitet sie weiter. Überall wirkt ein echter und starker Reformwille; überall wird die schonungsloseste Kritik am »ancien régime« geübt. Und doch erhebt sich dieser reformatorische Wille weder äußerlich noch innerlich zu revolutionären Forderungen. Die Denker des enzyklopädistischen Kreises wollen bessern und heilen; aber kaum einer von ihnen glaubt an die Notwendigkeit oder an die Möglichkeit einer radikalen Umgestaltung und Neugestaltung von Staat und Gesellschaft. Sie sind zufrieden, wenn es gelingt, die ärgsten Mißbräuche abzustellen und die Menschheit allmählich in bessere politische Zustände überzuführen. Alle diese Denker sind überzeugte Eudämonisten, sie suchen das Glück der Menschen, und sie stimmen darin überein, daß dieses Glück nur in langsamer beharrlicher

³³ Ders., *Les confessions* (Buch 9), Bd. II, S. 296 [»J'avois vu que tout tenoit radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne seroit jamais que ce que la nature de son gouvernement le feroit être; ainsi cette grande question du meilleur gouvernement possible me paroissoit se réduire à celle-ci: Quelle est la nature du gouvernement propre à former un peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin, à prendre ce mot dans son plus grand sens?«].

³⁴ Ders., *Du contrat social* (Buch 2, Kap. 6).

³⁵ Vgl. hierzu die Zusammenstellung der Texte bei Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, Paris 1923.

Arbeit, in einzelnen vorwärtstastenden Versuchen, wahrhaft gefördert und sichergestellt werden kann. Vom Fortschritt der Einsicht und der intellektuellen Kultur erwarten sie die Gewinnung neuer Formen des Gemeinschaftslebens – aber sie glauben zu sehen, daß dieser Fortschritt immer nur den einzelnen vorbehalten ist und daß demgemäß nur von ihnen der Impuls zum Besseren ausgehen kann. So werden sie, mit all ihren Freiheitsforderungen, zu Verfechtern des »aufgeklärten Despotismus«. Voltaire begnügt sich nicht damit, seine politischen und sozialen Ideen theoretisch zu verkünden und zu begründen. Er hat selbst Hand angelegt; und er hat in den letzten Jahrzehnten seines Lebens eine höchst umfassende und segensreiche Wirkung ausgeübt; er hat durch sein persönliches Eintreten und durch das europäische Ansehen, das er genoß, einer Reihe der wichtigsten Reformen den Weg gebahnt. Er ist für die Freiheit der Person, für die Abschaffung der Sklaverei und der Leibeigenschaft, für Gewissensfreiheit und Pressefreiheit, für die Freiheit der Arbeit, für grundlegende Reformen im Strafrecht und für entscheidende Verbesserungen im Steuerwesen eingetreten.³⁶ Aber eine radikale politische Erneuerung hat er nicht gefordert – und an eine radikale ethische Erneuerung hat er nicht geglaubt. Alle derartigen Gedanken und Wünsche galten ihm als Träume und Utopien, die er sarkastisch abwehrte. Er glaubte zu wissen und zu sehen, daß alle derartigen Traumwünsche den Menschen nicht besser und weiser machen, sondern daß sie ihn nur um so tiefer in Irrtum und Schuld verstricken.

»Nous tromper dans nos entreprises,
C'est à quoi nous sommes sujets;
Le matin je fais des projets,
Et le long du jour, des sottises.«³⁷

Mit diesen Worten leitet Voltaire seine philosophische Satire »Memnon ou La sagesse humaine« (1747) ein. Sie schildert das Schicksal eines Mannes, der eines Tages den Entschluß faßt, vollkommen weise zu werden – sich keiner Leidenschaft hinzugeben, allen Genüssen des

³⁶ Näheres hierüber bei Gustave Lanson, Voltaire (Kap. 9, Abschn. 3: La réforme Voltairienne de la France), 6. Aufl., Paris o. J. [1927] (Les grands écrivains français), S. 180–191.

³⁷ [Voltaire, Memnon, ou La sagesse humaine, in: Romans, Bd. I (Œuvres complètes, hrsg. v. Pierre Augustin Caron de Beaumarchais, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat de Condorcet u. Jacques Joseph Marie Decroix, 70 Bde., Paris 1820–1826, Bd. XLIII), S. 125–134: S. 126.]

Lebens zu entsagen und sich lediglich von der Vernunft leiten zu lassen. Der Erfolg dieses Entschlusses ist kläglich: Memnon gerät in Unglück und Schande. Ein guter Geist, der ihm erscheint, verspricht ihm Rettung – aber nur unter der Bedingung, daß er ein für allemal seinem törichten Vorsatz, vollkommen weise zu sein, entsagt. Das ist die Grundstimmung Voltaires, die er in Dichtung und Philosophie festhält. Der Weise ist ihm nicht der, der sich von allen menschlichen Schwächen und Mängeln freigemacht hat; es ist der, der sie durchschaut und der sie nutzt, um die Menschen zu lenken. »Thöricht, auf Bess' rung der Thoren zu harren! / Kinder der Klugheit, o habet die Narren / Eben zum Narren auch, wie sich's gehört!«³⁸ Die nächste Generation, die jüngeren unter den Enzyklopädisten, sind über Voltaires politische Gedanken und Forderungen hinausgeschritten. Diderot bleibt in dem Ideenkreis des aufgeklärten Despotismus nicht stehen; er entwickelt ausgesprochen demokratische Ideen und Ideale, und er ist naiv genug, sie seiner Gönnerin, Katharina II. von Rußland, vorzulegen, die sie als absurd zur Seite schiebt.³⁹ Aber auch er bleibt bei Einzelheiten stehen; auch er glaubt nicht, daß die politisch-soziale Welt durch eine Radikalkur zu retten sei. Dieser politische Opportunismus bezeichnet den eigentlichen Geist der Enzyklopädie. Holbach, der in bezug auf Religion und Metaphysik die radikalen Forderungen am weitesten getrieben hat und | der zu einem konsequenten Atheismus fortgeschritten ist, macht hierin keine Ausnahme. »Nein«, so ruft er in dem Entwurf seines sozialen Systems aus, »nicht durch gefährliche Zuckungen, nicht durch Kampf, durch Mord und nutzlose Verbrechen können die Wunden der Völker sich schließen. Diese Heilmittel sind stets grausamer als die Übel, die man durch sie abstellen will. [...] Die Stimme der Vernunft ist weder aufrührerisch noch blutdürstig. Die Reformen, die sie vorschlägt, sind langsam; aber sie sind darum nur um so besser gesichert.«⁴⁰ Diese Vorsicht, diese

³⁸ [Johann Wolfgang von Goethe, Kophtisches Lied, in: Werke, 1. Abt., Bd. I, S. 130.]

³⁹ Über Diderots Staatstheorie und sein Verhältnis zu Katharina II. vgl. Morley, Diderot and the Encyclopædists, Bd. II, S. 90 ff.; s. auch Sée, Les idées politiques en France au XVIIIe siècle, S. 137 ff.

⁴⁰ Paul Henri Thiry d'Holbach, *Système social. Ou principes naturels de la morale et de la politique. Avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs* (Kap. 2), Bd. II, London 1773, S. 21 ff. [Zitat S. 34: »Non; ce n'est point par des convulsions dangereuses, ce n'est point par des combats, des régicides et des crimes inutiles que les plaies des nations pourront se refermer. Ces remèdes violents sont toujours plus cruels que les maux que l'on veut faire disparaître. [...] La voix de la raison n'est ni séditieuse ni sanguinaire. Les réformes qu'elle propose, pour être lentes, n'en sont que mieux concertées.«]

Besonnenheit, dieses kluge und behutsame Abwägen aller Umstände war es, was der gesamte enzyklopädistische Kreis an Rousseaus politischem und sozialen System vermißte.⁴¹ D'Alembert, der alle Ideale dieses Kreises in sich verkörpert, der ein genialer Mathematiker und ein selbständiger philosophischer Denker ist, hat in dem Urteil, das er über Rousseaus »Émile« fällte, ebendiese Forderung in den Mittelpunkt gestellt. Vergeblich ist es, sich gegen die Übel zu ereifern; man muß Heilmittel gegen sie suchen – und die Heilmittel, die die Philosophie vorschlagen kann, können nichts anderes als Linderungsmittel sein. »Der Feind ist zu weit ins Land vorgedrungen; man kann ihn nicht mehr besiegen oder vertreiben; es handelt sich nur noch darum, einen Kleinkrieg gegen ihn zu führen.«⁴² Zu einem solchen Kleinkrieg, zu einer »guerre de chicane«, wie d'Alembert es nennt, war Rousseau, seiner Persönlichkeit und seiner Denkart nach, weder gestimmt, noch war er zu ihm befähigt. Auch er ist kein Revolutionär der Tat – und ein unmittelbares Eingreifen in die Politik hat ihm immer fern gelegen. Er, der Einsame und der Sonderling, scheute das Getümmel des Marktes und den Lärm des Kampfes. Und doch ist von ihm, nicht von den Männern, die den öffentlichen Geist des damaligen Frankreich vertreten und die ihn beherrscht haben, die eigentlich revolutionäre Wirkung ausgegangen. Denn er sorgte sich nicht um Einzelübel, noch suchte er nach einzelnen Heilmitteln. Für ihn gab es kein Paktieren mit der bestehenden Gesellschaft; keinen Versuch der Besserung, die nur die äußeren Symptome betraf. Er verwirft jegliche Teillösung; ihm geht es vom ersten Augenblick an und mit jeglichem Wort um das Ganze. Denn er sieht im Staat nicht den Bringer und Behüter des Glückes, noch den Bewahrer und Mehrer der Macht. Dem Gedanken des Wohlfahrtsstaates und des Machtstaates setzt er die Idee des | Rechtsstaates gegenüber. Und hier gibt es für ihn kein Mehr oder Weniger; hier kennt er nur ein »Entweder – Oder«. Eines Radikalismus von dieser Art ist nur ein Denker fähig, der nicht bloßer Denker ist – der nicht von der Reflexion allein beherrscht, sondern von einem ethischen Imperativ vorwärtsgetrieben wird. Und deshalb war es der einzige absolute Ethiker, den das 18. Jahrhundert hervor-

⁴¹ Über das Verhältnis von Rousseaus Staatstheorien zu den politischen Theorien der Enzyklopädisten vgl. die ausgezeichnete Darstellung von René Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie. La philosophie de l'histoire et le problème des origines sociales*, Paris 1923.

⁴² Jean le Rond d'Alembert, *Pensées* (Nr. 15: Jugement sur Émile), in: *Œuvres*, Paris 1853, S. 216–302: S. 299 [»[...] il ne s'agit pas de battre l'ennemi, il est trop avant dans le pays pour entreprendre de l'en chasser; il s'agit de faire avec lui la guerre de chicane.«].

gebracht hat, war es der Vorkämpfer für den »Primat der praktischen Vernunft«,⁴³ der fast als einziger Rousseau in dieser Hinsicht völlig verstanden hat. Es ist echt Rousseauisch gedacht und empfunden, wenn Kant einmal sagt, daß es, wenn der Gerechtigkeit nicht zum Siege verholfen werde, keinen Wert mehr habe, daß Menschen auf Erden existieren. Rousseau selbst hat den Bann des Eudämonismus, der die gesamte Ethik des 18. Jahrhunderts beherrscht, theoretisch freilich nicht zu brechen vermocht. Sein ganzes Denken ist von Anfang an von dem Problem der »Glückseligkeit« bewegt: Es sucht nach einer Einheit, einer Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit. Hier ruft er die Hilfe der Religion an; hier klammert er sich an den Glauben an die Unsterblichkeit, der ihm als die einzig mögliche Lösung, als die einzige Bürgschaft für die schließliche Verbindung von »Glückseligkeit« und »Glückswürdigkeit« erscheint. »Toutes les subtilités de la métaphysique«, so schreibt Rousseau einmal an Voltaire, »ne me feront pas douter un moment de l'immortalité de l'âme et d'une Providence bienfaisante. Je la sens, je la crois, je la veux, je l'espère, je la défendrai jusqu'à mon dernier soupir [...]«⁴⁴ Und doch ist es irrig, wenn man – wie die neueste umfassende Darstellung von Rousseaus Gedankenwelt es tut⁴⁵ – an dieser Stelle den Mittelpunkt und Kernpunkt seiner Lehre sucht; wenn man seine Lehre als eine Antwort auf die Frage faßt, wie im menschlichen Dasein Glück und Tugend sich miteinander vereinen lassen. Denn Rousseau ist, auch dort, wo er die Sprache des Eudämonismus spricht, über seine Problemstellung innerlich hinaus. Sein ethisch-politisches Ideal verfolgt nicht, wie dasjenige Voltaires oder Diderots, rein utilitaristische Ziele. Er fragt nicht nach Glück oder Nutzen; es handelt sich ihm um die Würde des Menschen und ihre Sicherung und Verwirklichung. Dem Problem des physischen Übels hat Rousseau von Anfang keine besondere Beachtung geschenkt; ihm stand er fast gleichgültig gegenüber. Die einzige Art, ihm zu begegnen – das ist der Grundgedanke, den er im »Émile« in den Mittelpunkt seines Erziehungsplanes rückt – ist, daß man es geringachtet, daß man sich ihm gegenüber abhärten lernt. Aber diese Lösung | gilt nicht für das soziale Übel. Es kann nicht ertragen werden, weil es nicht ertragen werden soll; weil es den Men-

⁴³ [Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, in: Werke, in Gemeinschaft mit Hermann Cohen u. a. hrsg. v. Ernst Cassirer, 11 Bde., Berlin 1912–1921, Bd. V, hrsg. v. Otto Buek, S. 1–176: S. 130 ff. (Akad.-Ausg. V, 119 ff.).]

⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau, Brief an Voltaire vom 18. August 1756[, in: Correspondance générale, hrsg. v. Théophile Dufour, 20 Bde., Paris 1914–1934, Bd. II, S. 303–324: S. 324].

⁴⁵ Vgl. Schinz, La pensée de Jean-Jacques Rousseau.