

„UN DIEU ENNEMI DU REPOS DES HOMMES“ – ZUR AMBIVALENZ DES PROMETHEUS-MYTHOS IN ROUSSEAUS GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Katerina Mihaylova

„Es ist ein Übel, zu wissen, was die Menschen denken, wenn man nicht weiß, ob das, was sie denken, richtig oder falsch ist.“¹

„Die Übel, an denen wir leiden, sind heilbar; wenn wir uns davon befreien wollen, hilft uns die Natur selbst, denn wir sind zum Gesundsein geboren.“²

I.

Die Untersuchung des Menschen in seiner ursprünglichen und unverfälschten Verfassung ist zentraler Bezugspunkt für die praktische Philosophie Rousseaus. Sie findet methodologisch auf zwei Ebenen statt. Während die Analyse der sozialen Wirklichkeit der Menschen rein deskriptiv verfährt, dient die anthropologische Untersuchung der natürlichen Anlagen des Menschen zur Ableitung verbindlicher Normen der Moral. Die voneinander abweichenden Ergebnisse werden von Raymond Trousson folgendermassen zusammengefasst: „Wenn die Soziologie Rousseaus pessimistisch ist, so bleibt seine Anthropologie optimistisch.“³ Diese Differenz führt zu einem bestimmten Zusammenhang beider Theorieebenen zueinander: die philosophische Anthropologie wird für Rousseau zum notwendigen Korrektiv sozialer Verhältnisse. Insofern bekommt seine praktische Philosophie in ihren Bemühungen um eine anthropologische Normierung gesellschaftlicher Verhältnisse einen zum Teil pädagogischen, zum Teil politischen Charakter.

Die Differenzen zwischen sozialer Wirklichkeit und anthropologischer Gegebenheit, die Rousseau in seinen zwei geschichtsphilosophischen Diskursen – *Über Kunst und Wissenschaft* (1750)⁴ und *Diskurs über die Ungleichheit* (1755)⁵ – feststellt, münden entsprechend nicht in einen unüberwindbaren Pessimismus. Bereits im *Ersten Diskurs* wird dies anhand der Analyse historischer Abläufe und ihrer Ursachen deutlich. Rousseau entwickelt eine normative Geschichtsphilosophie,

¹ JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Emil oder über die Erziehung*, übers. von Ludwig Schmidts, Paderborn 1998, 183.

² SENECA, *Über den Zorn*, 11, 13. Rousseau wählt diesen Satz als Motto zu *Emil* (Anm. 1).

³ RAYMOND TROUSSON, „Rousseau für alle Zeiten“, in: Karlfriedrich Herb, Bernhard H.F. Taureck (Hrsg.), *Rousseau-Brevier. Schlüsseltexpte und Erläuterungen*, München 2012, 9.

⁴ JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Über Kunst und Wissenschaft*, übers. von Kurt Weigand, Hamburg 1995. Im Folgenden als *Erster Diskurs* bezeichnet.

⁵ JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Diskurs über die Ungleichheit*, übers. von Heinrich Meier, Paderborn 2008. Im Folgenden als *Zweiter Diskurs* bezeichnet.

die positive oder negative Bewertung historischer Entwicklungen ermöglicht und die sich einer Analyse der Bedingungen von Fortschritt und Verfall verdankt. Aus der Vorrede zu seinem 1753 im Druck erschienenen Theaterstück *Narcisse*, in der Rousseau die Thesen seines *Ersten Diskurses* erläutert, wird besonders deutlich, dass der Zweck der kritischen Auseinandersetzung mit historischen Prozessen gerade nicht auf eine bloße Feststellung oder Beschreibung eines Misstandes reduziert werden darf. Vielmehr soll durch gezielte Analyse der Ursachen die mögliche Perspektive einer Besserung eröffnet werden:

„Ich weiß, daß die Deklamatoren dies alles schon hundertmal gesagt haben, aber sie haben es mit Phrasen gesagt, und ich sage es mit Gründen; sie haben das Übel wahrgenommen, und ich entdecke seine Ursachen und mache vor allem etwas sehr Tröstliches und Nützlichendes sichtbar, indem ich zeige, daß alle diese Laster nicht so sehr zum Menschen, sondern zum schlecht regierten Menschen gehören.“⁶

Rousseau weist in seinen Argumentationen aus dem *Ersten Diskurs* darauf hin, dass der geschichtlich bedingte Verfall der Moral eine politische Frage darstellt und dass seine Überwindung hauptsächlich mit politischen Mitteln zu bewerkstelligen wäre. Die ursprüngliche Akademiefrage, die der *Erste Diskurs* beantworten sollte, ob nämlich der Wiederaufstieg der Wissenschaften und der Künste zur Besserung der Sitten führt, wird entsprechend erweitert: „Es war in ihr jedoch eine andere allgemeinere und wichtigere Frage enthalten über den Einfluß, den die Pflege der Wissenschaften bei jeder Gelegenheit auf die Sitten der Völker haben muß.“⁷ Die eigentliche Frage soll Rousseau zufolge nicht nur Auskunft darüber geben, wie der Einfluss *aktuell* zu beurteilen ist, sondern darüber, welchen Einfluss die Wissenschaften und Künste *prinzipiell* auf die Sitten haben müssen bzw. sollen.

Wie Rousseau beide Fragen in seinem *Ersten Diskurs* verknüpft, soll im Folgenden im Kontext seiner Vernunftkritik erörtert und anhand des Prometheus-Mythos, den Rousseau in Anlehnung an Plutarch für seine Argumentation fruchtbar macht und als Motiv für das Frontispiz der ersten Auflage wählt, verdeutlicht werden. Damit soll die These eines Kulturpessimismus bei Rousseau relativiert werden und Rousseaus ambivalente Einschätzung des Fortschrittes der Künste und der Wissenschaften im *Ersten Diskurs* genauer untersucht werden. Für diese Erschließung von Rousseaus ambivalenter Geschichtsphilosophie wird in einem ersten Schritt der historische Kontext seiner Anthropologie vorgestellt. In einem zweiten Schritt wird gezeigt, wie die in Rousseaus praktischer Philosophie enthaltene Vernunftkritik zu einer ambivalenten Einschätzung der Kultur führt, die Rousseau anhand des Prometheus-Mythos einführt und zugleich veranschaulicht. Der Beitrag argumentiert so für die These, dass durch den Prometheus-Mythos,

⁶ JEAN-JACQUES ROUSSEAU, „Vorrede zu »Narcisse«“, in: Ders., *Schriften*, Bd. 1, hrsg. von Henning Ritter, Frankfurt/Mein 1981, 145-164, hier: 158.

⁷ Ebd., 153; Hervorgebung von mir.

wie er im *Ersten Diskurs* als Plutarch-Zitat eingeführt wird, Rousseaus Argumentation nicht bloß kulturkritisch verfährt, sondern anhand der Ambivalenz der Prometheus-Figur die bloß kulturpessimistische Perspektive um die Möglichkeit einer Besserung erweitert wird.

II.

Einer der wesentlichen Aspekte von Rousseaus Kulturkritik richtet sich nicht gegen die Wissenschaften und die Künste an sich, sondern auf das Verfehlen ihres eigentlichen Zwecks – des Menschen und seiner moralischen Verfassung. In dieser Hinsicht steht Rousseaus philosophisches Projekt (trotz gewisser Kritik) in der Tradition der anthropologisch begründeten Naturrechtslehren der Frühen Neuzeit. Die Rationalisierungsversuche im Naturrecht des 17. Jahrhunderts durch Hugo Grotius und Samuel Pufendorf führen zur Entwicklung einer anthropologischen Grundlage für die praktische Philosophie der Frühneuzeit. Pufendorfs Moralbegriff, den er in seinem Hauptwerk *De Jure naturae et gentium, libri octo* (1672) anhand der Lehre der *entia moralia* entwickelt, impliziert eine grundlegende Trennung zwischen physikalischen Gesetzen und praktischen Normen. Unterschieden wird zwischen den natürlichen Dingen an sich einerseits und denjenigen Attributen andererseits, die den natürlichen Dingen qua Norm beigelegt werden, um die rationale Bestimmung des freien Willens durch Gründe und so die Moralität der Handlungen zu gewährleisten. Die so gewonnenen moralischen Attribute zeichnen daher den Menschen als ein rationales Wesen aus:

„Ast homini uti praeter insignem corporis habilitatem datum est singulare mentis lumen [...] ita eidem homini indultum adminicula quaedam invenire aut adhibere, quibus utraq[ue] facultas insigniter adjuvaretur ac dirigeretur. [...] Nobis illud jam est dispiciendum, quomodo ad dirigendos voluntatis potissimum actus certum attributi genus rebus & motibus naturalibus sit superimpositum, ex quo peculiaris quaedam convenientia in actionibus humanis resultaret, & insignis quidam decor atq[ue] ordo vitam hominum exornaret. Et ista attributa vocantur *entia moralia*, quod ad ista exiguntur, & iisdem temperantur mores actionesq[ue] hominum, quo diversum ab horrida brutorum simplicitate habitum faciemq[ue] induant.“

[Dem Menschen wurde aber neben seinem außerordentlichen Körper auch das einzigartige Vermögen des Verstandes gegeben [...]. So ist für den Menschen möglich, Hilfsmittel zu erfinden und anzuwenden, wodurch er seine beiden Vermögen [Verstand und Wille, KM] besser kontrollieren kann. [...] Wir wollen nun untersuchen, wie für die Verbesserung der Willensbestimmung den natürlichen Sachen und ihren Bewegungen bestimmte Attribute übergeordnet werden, wodurch ein gewisser Zusammenhang in den menschlichen Handlungen entsteht, der Wohlstand mit sich bringt und das menschliche Leben durch Ordnung auszeichnet. Wir nennen diese Attribute *Moralische Dinge*, weil durch ihre Befolgung die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen bestimmt wird und weil, indem

der Mensch seine Gewohnheiten und Handlungen danach richtet, er sich von der Rauheit und Einfalt unvernünftiger Wesen unterscheidet.]⁸

Die Lehre der *entia moralia*, die nicht essentiell (durch *creatio*), wie die *entia physica*, sondern durch eine Beilegung (*impositio*) zu der menschlichen Natur gehören, impliziert die Selbst-Anbindung der menschlichen (vernünftigen) Natur an eine übergeordnete Norm, die den Menschen Teil einer sozialen Ordnung werden lässt. Denn von seiner physischen Natur her ist der Mensch nach Pufendorf ein Wesen, das durch einen Selbsterhaltungstrieb (*amor proprius*) gesteuert wird, dessen Forderungen er aber nicht gerecht werden kann, weil seine physische Natur schwach und bedürftig ist. Erst durch seine vernünftige Natur kann er einsehen, dass er für sein Überleben auf eine Gemeinschaft mit anderen angewiesen ist und seine natürliche Freiheit durch die Anbindung an gewissen Normen einschränken muss. So bedingt die vernünftige Natur des Menschen die Einsicht in die Notwendigkeit der Beförderung des Gemeinschaftslebens durch bestimmte Normen, die daher notwendigerweise der menschlichen Natur als beigelegt innewohnen und die Pufendorf insgesamt als Naturrecht bezeichnet. Dadurch wird ein bestimmter Begriff von Moral geprägt, der sowohl Recht als auch Ethik zugrunde liegt.⁹ Der Mensch ist danach qua Natur dazu verbunden, gewisse Pflichten anzuerkennen und danach zu handeln. Auch wenn die inhaltliche Bestimmung dieser Pflichten und ihrer Prinzipien bei den Nachfolgern von Pufendorf variieren, bleibt der Versuch ihrer rein rationalen und anthropologischen Begründung ein wesentliches Merkmal.

Rousseaus Verhältnis zu den neuzeitlichen Naturrechtslehren wird oft auf bloße Kritik und Abgrenzung reduziert¹⁰, weshalb seine praktische Philosophie in der Forschung oft nicht wirklich als Teil dieser Tradition betrachtet wird. Rousseaus anthropologisches Projekt, durch eine grundlegende Untersuchung der Natur des Menschen Erkenntnis über die natürlichen Grundlagen der Gesellschaft zu gewinnen, steht aber gerade im Zeichen des neuzeitlichen Naturrechts. Rousseau selbst weist bereits in dem Vorwort seines *Zweiten Diskurses* auf den naturrechtlichen Kontext seiner Untersuchungen hin:

⁸ SAMUEL VON PUFENDORF, *De Jure naturae et gentium libri octo*, Londini Scanorum [Lund] 1672, 3 (eigene Übersetzung).

⁹ Dieses Konzept von Moralität prägt die praktische Philosophie des Rationalismus entscheidend und wird erst durch Kant einer kritischen Untersuchung unterworfen, indem die Anthropologie als Grundlage der Moral verworfen wird. Im Folgenden soll dafür argumentiert werden, dass sich Rousseaus Kritik nicht grundsätzlich gegen das neuzeitliche anthropologische Naturrechtskonzept von Moralität richtet, sondern nur auf die Art und Weise, wie die anthropologisch begründeten natürlichen Prinzipien abgeleitet werden.

¹⁰ Vgl. dazu RICHARD TUCK, *Natural rights theories. Their origin and development*, New York [u.a.] 1979, 175. Tuck beruft sich dabei auf Rousseaus Abgrenzung von Grotius (und damit von den gesamten neuzeitlichen Naturrechtslehren) innerhalb des *Contrat Social*. Dagegen stellen neuere Studien solche allgemeine Befunde eher in Frage, vgl. dazu MICHAELA REHM, „Obligation in Rousseau: Making Natural Law History?“, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 20 (2012), 139-154.

„Diese Untersuchungen, die so schwer durchzuführen sind und an die man bisher so wenig gedacht hat, sind jedoch die einzigen Mittel, die uns bleiben, um eine Menge von Schwierigkeiten zu beheben, welche uns die Kenntnis der wirklichen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft versperren. Es ist diese Unkenntnis der Natur des Menschen, die so viel Unsicherheit und Dunkelheit auf die wahrhafte Definition des Naturrechts wirft: denn die Idee des Rechts, sagt M. Burlamaqui, und noch mehr jene des Naturrechts sind offenkundig Ideen, welche sich auf die Natur des Menschen beziehen. Aus eben dieser Natur des Menschen, so fährt er fort, aus seiner Verfassung und aus seinem Zustand muß man daher die Prinzipien dieser Wissenschaft ableiten.“¹¹

Das Ziel der Untersuchung ist die Ableitung der Prinzipien des Naturrechts und eine „wahrhafte Definition“ (*la véritable définition du droit naturel*) desselben zu gewinnen. Die Textstelle aus Jean Jacques Burlamaquis *Principes du droit naturel* (1747), die Rousseau hier zitiert, stellt eine für Naturrechtslehren im 18. Jahrhundert selbstverständliche und von Pufendorf her stammende Auffassung dar.¹² Der anthropologische Ausgangspunkt verdeutlicht den frühneuzeitlichen naturrechtlichen Kontext, in dem sich Rousseaus praktische Philosophie allgemein verorten lässt, nämlich das subjektbegründete Naturrechtskonzept im Ausgang von Hugo Grotius und Samuel von Pufendorf. Wie Jean Starobinski feststellt, spielen beide Naturrechtsgelehrte eine wichtige Rolle für Rousseaus Beschäftigung mit praktischer Philosophie:

„Samuel Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens* (1672) [...] is among the books that Jean-Jacques finds in his room, in Annecy, on his return from Turin (*Confessions*, Book III, OC I, 110). Pufendorf and Grotius are among the readings that the 1740 *Projet d'éducation*, prescribes to M. de Sainte-Marie, of whom Rousseau is the tutor (OC IV, 31). These are more advanced readings, which lead to ‚a bit more of an ordered knowledge of morality and natural right.‘ These authors are necessary ‚because it is worthy of a gentleman and of an intelligent man to know the principles of good and evil, and the foundations upon which the society of which he is a part is established‘ (*ibid.*).¹³

Rousseau selbst beschreibt in seinem Vorwort zum *Zweiten Diskurs* auch genau, worin er den neuzeitlichen Naturrechtslehren zustimmt sowie womit er unzufrieden ist und die Notwendigkeit einer Korrektur sieht. Wie Grotius und Pufendorf

¹¹ ROUSSEAU, *Diskurs über die Ungleichheit* (Anm. 5), 49-51.

¹² Vgl. Ebd., 50-51, darin Fußnote 54. Heinrich Meier weist hier auf diese Zusammenhänge hin und gibt auch die genauen Stellen der französischen Ausgaben von Pufendorfs *De jure naturae et gentium libri octo* (1672) und *De officio hominis et civis* (1673) sowie die entsprechenden Kommentarstellen ihres berühmten Übersetzers ins Französische Jean Barbeyrac an.

¹³ JEAN STAROBINSKI, „The Motto *Vitam impendere vero* and the Question of Lying“, in: Patrick Riley (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, 2001, 394-5. Auch Hermann Röhrs weist darauf hin, dass Rousseau genau wie auch Locke in seiner Pädagogik für das Erlernen der gesellschaftlichen Strukturen dem Lehrling das Studium von Pufendorfs Werk empfiehlt: HERMANN RÖHRS, *Jean-Jacques Rousseau. Vision und Wirklichkeit*, Köln 1993, 166.

sieht Rousseau im Unterschied zu den antiken Naturrechtslehren den Bedarf, zwischen einem allgemeinen Gesetz der Natur, das allen Lebewesen gemein ist, und einem nicht physisch, sondern normativ (moralisch) ausgerichteten Naturgesetz zu unterscheiden:

„Ohne von den alten Philosophen zu reden, die es sich zur Aufgabe gemacht zu haben scheinen, einander hinsichtlich der fundamentalsten Prinzipien zu widersprechen, unterwerfen die römischen Rechtsgelehrten den Menschen und alle anderen Tiere unterschiedslos demselben natürlichen Gesetz, weil sie unter dieser Bezeichnung eher das Gesetz betrachten, das die Natur sich selbst auferlegt, als das, welches sie vorschreibt; oder vielmehr wegen der besonderen Bedeutung, in der diese Rechtsgelehrten das Wort ‚Gesetz‘ verstehen, das sie in diesem Fall nur als Ausdruck für die allgemeinen Beziehungen verwendet zu haben scheinen, welche von der Natur unter allen lebenden Wesen zu deren gemeinsamer Erhaltung eingerichtet worden sind.“¹⁴

Rousseau scheint damit dem stoischen Naturrecht vorzuwerfen, physikalische Gesetze mit Vernunftgesetzen zu identifizieren, ohne dabei den methodologischen Unterschied zwischen dem, was die Natur sich selbst *auflegt*, und dem, was sie rationalen Lebewesen qua Norm *vorschreibt*, zu machen. Auch Heinrich Meier weist darauf hin, dass Rousseaus Verwendung des Begriffs *loi naturelle* normative Implikationen enthält und nicht mit dem physischen Gesetz der Natur übereinstimmt, das die Notwendigkeit eines Naturgeschehens beschreibt.¹⁵ Rousseau schreibt auch explizit, dass die „Modernen“, womit er v.a. Grotius und Pufendorf meint,¹⁶ ganz korrekt das Gesetz der Natur auf vernunftbegabte, freie Wesen einschränken:

„Da die Modernen unter der Bezeichnung ‚Gesetz‘ nur eine Regel verstehen, die einem moralischen Wesen vorgeschrieben ist, das heißt einem intelligenten, freien Wesen, das in seinen Beziehungen zu anderen Wesen

¹⁴ ROUSSEAU, *Diskurs über die Ungleichheit* (Anm. 5), 51-53.

¹⁵ Ebd., 51, darin Fußnote 56, vgl. dazu auch 53, Fußnote 59. Mit dieser Unterscheidung scheint Rousseau mit Pufendorfs Unterscheidung zwischen einer physischen Ordnung (*entia physica*), die auf *creatio* beruht, und einer moralischen Ordnung (*entia moralia*), die durch *impositio* entsteht, einverstanden zu sein bzw. dessen Moralbegriff zu teilen.

¹⁶ Neben Grotius und Pufendorf wäre als ein weiterer zentraler Naturrechtsgelehrter der frühen Neuzeit auch Hobbes zu erwähnen, der aber hier nicht gemeint sein kann. Das Naturrecht von Hobbes ist zwar ebenfalls anthropologisch begründet, es weist aber grundlegende Differenzen zu Grotius und Pufendorf auf, wie beispielsweise das Verhältnis zwischen Pflichten und Rechten oder zwischen Naturrecht und Staat. Rousseau selbst erklärt sich ausdrücklich gegen Hobbes Naturrechtsmodell und bezeichnet es besonders angesichts des darin implizierten negativen Menschenbildes, u.a. als „gefährliche Träumereien“ oder als „abscheuliches System“, vgl. dazu ROUSSEAU, *Diskurs über die Kunst und Wissenschaft* (Anm. 4), 53, sowie den unvollendet gebliebenen Aufsatz über den Krieg, in dem sich Rousseau stark polemisch von Hobbes abgrenzt: JEAN-JACQUES ROUSSEAU, „Prinzipien des Krieges“, in: *DZPhil* 58 (2010) 2, 307-317, hier: 308.

betrachtet wird, beschränken sie die Kompetenz des natürlichen Gesetzes folgerichtig auf das einzige Tier, das mit Vernunft begabt ist, das heißt auf den Menschen;¹⁷

Das aber, was er an den frühneuzeitlichen Naturrechtsgelehrten kritisiert, ist der rein rationale bzw. metaphysische Zugang zum Gesetz der Natur. Rousseau scheint einen Moral Sense Ansatz zu favorisieren, der es jedem Menschen erlaubt, die Prinzipien der Moral „von sich aus finden zu können“. ¹⁸ Angesichts eines rein metaphysischen Zugangs zu den moralischen Prinzipien scheint die Schwierigkeit darin zu liegen, dass diese Prinzipien nicht leicht verifizierbar sind und dadurch die allgemeingültig verpflichtende Kraft des Gesetzes problematisch wird:

„[...] aber da jeder dieses Gesetz auf seine Weise definiert, gründen sie es alle auf derart metaphysische Prinzipien, daß es selbst unter uns sehr wenige Leute gibt, die in der Lage sind, diese Prinzipien zu verstehen, weit davon entfernt, sie *von sich aus finden zu können*. [...] daß es unmöglich ist, das Gesetz der Natur zu verstehen und folglich ihm zu gehorchen, wenn man nicht ein sehr großer Räsoneur und ein tiefer Metaphysiker ist [...].“¹⁹

Rousseau sieht daher den Bedarf, einen unmittelbar evidenten, intuitiven Zugang zum Naturgesetz zu finden, der allen Menschen gemein ist und der dem rein rationalen Zugang vorausliegt, mehr noch: ihm zugrunde liegt. Er findet einen solchen intuitiven Zugang in den zwei natürlichen Prinzipien, die nach ihm der menschlichen Natur als in dem Empfindungsvermögen begründet vorzufinden sind: 1. das Interesse an dem eigenen Wohlbefinden und an der Selbsterhaltung sowie 2. die Abneigung gegen das Unwohlbefinden und das Umkommen von anderen Lebewesen.²⁰ Diese zwei Prinzipien, die in dem Empfindungsvermögen gründen und jedem Menschen unmittelbar zugänglich sind, stellen nach Rousseau diejenige anthropologische Grundlagen des Naturrechts dar, die der menschlichen Gesellschaft als moralische Normen dienen können. Rousseau ist wie die neuzeitlichen Naturrechtsgelehrten daran interessiert, eine *scientia moralis* zu entwickeln, die Anspruch auf Universalität ihrer Normen erheben kann. Die moralischen Normen werden zwar durch das Empfindungsvermögen begründet, werden aber dadurch nicht als Teil der physikalischen Ordnung betrachtet. Rousseau

¹⁷ ROUSSEAU, *Diskurs über die Ungleichheit* (Anm. 5), 53. Rousseau scheint hier mit „folgerichtig“ nicht ausschließlich die logische Korrektheit dieser Schlussfolgerung zu behaupten. Die unmittelbar vorhergehende kritische Bemerkung zur fehlenden Unterscheidung zwischen physikalischen und praktischen Gesetze innerhalb des antiken Naturrechts spricht dafür, dass Rousseau die Prämissen der ‚Modernen‘ teilt und damit auch dem Ergebnis ihrer Schlussfolgerung.

¹⁸ Ebd. 53.

¹⁹ Ebd., 53-55 (die Hervorhebung von mir).

²⁰ Ebd., 57-59. Auch wenn Rousseau das Empfindungsvermögen sowohl den Menschen als auch den Tieren zuschreibt, ist die Erkenntnis der naturrechtlichen Prinzipien auf der Grundlage der natürlichen Empfindungen als anthropologisch zu bezeichnen, weil sie ein bestimmtes Verhältnis zwischen Instinkte und Vernunft impliziert, das nur der Mensch haben kann.

versucht dadurch die universelle Verbindlichkeit natürlicher Gesetze unabhängig von ihrer Erkennbarkeit plausibel zu machen.

Diese Auffassung über die moralische Natur des Menschen behält Rousseau durchgehend in seinen Werken bei. In seinem pädagogischen Projekt *Emil, oder über die Erziehung* (1762) stellt er entsprechend die naturrechtliche Unterscheidung zwischen der physischen und der moralischen Natur des Menschen als Leitfaden für die richtige Erziehung des Menschen dar:

„Damit treten wir in die moralische Ordnung ein und haben einen zweiten Männerschritt getan. Wenn es hier angebracht wäre, würde ich zu zeigen versuchen, wie aus den ersten Herzensregungen die ersten Regungen des Gewissens entstehen und wie aus den Gefühlen der Liebe und des Hasses die ersten Begriffe von Gut und Böse hervorgehen. Ich würde zeigen, daß Gerechtigkeit und Güte nicht nur abstrakte Worte und verstandesmäßig geformte Moralbegriffe sind, sondern wirkliche, durch die Vernunft erhellte Seelenregungen, die nichts anderes sind als ein geordneter Fortschritt unserer primitiven Neigungen. Ferner, daß man durch die Vernunft allein und unabhängig vom Gewissen kein natürliches Gesetz aufstellen kann; daß das ganze Naturrecht nur ein Hirngespinnst ist, wenn es nicht auf ein natürliches Bedürfnis des menschlichen Herzens gründet.“²¹

Der unmittelbar evidente Zugang zum naturrechtlichen Prinzip ist nach Rousseau nicht die Vernunft, sondern das Gewissen des Menschen. Der Grund dafür liegt darin, dass die Vernunft nicht immer zwischen sinnlichen Bedürfnissen und natürlichen Prinzipien unterscheiden kann: „Das Gewissen ist die Stimme der Seele; die Leidenschaften sind die Stimme des Körpers. Ist das verwunderlich, daß die beiden Stimmen sich widersprechen? Auf welche soll man hören? Zu oft täuscht uns die Vernunft; wir sind nur allzu berechtigt, sie abzulehnen. Das Gewissen aber täuscht nie.“²² Das Gewissen erfüllt die Funktion eines Mediums, wodurch sich das natürliche Gesetz zu offenbaren vermag, auch und gerade wenn es in Konflikt mit gesellschaftlichen Konventionen oder positiven Gesetzen steht: „Man sagte uns, daß das Gewissen das Werk der Vorurteile sei. Ich weiß jedoch aus eigener Erfahrung, daß es gegen alle menschlichen Gesetze hartnäckig der Ordnung der Natur folgt.“²³ Das Gewissen impliziert keine Bindung an Normen, sondern stellt die Grundlage für die Formierung von naturrechtliche Normen überhaupt dar: Es nimmt Bezug ausschließlich auf die natürlichen Anlagen des Menschen, die die Prinzipien des Naturrechts konstituieren sollten. Aus diesem Grund sieht Rousseau im Gewissen ein „angeborenes Prinzip der Gerechtigkeit und der Tugend“,²⁴ das der Beurteilung der natürlichen Qualität einer Handlung zugrunde liegt und das in Analogie zum natürlichen Instinkt emphatisch als „Göttliche[n] Instinkt“ bezeichnet wird.

²¹ ROUSSEAU, *Emil* (Anm. 1), 238-239.

²² Ebd., 300.

²³ Ebd., 275.

²⁴ Ebd., 303.

Mit dieser intuitiv begründeten Auffassung für die Funktion des Gewissens setzt sich Rousseau von bloß rationalistischen Gewissensmodellen (wie z.B. bei Pufendorf) ab, die das Gewissen in einer unmittelbaren Beziehung zum Verstand betrachten und ihm dadurch die Funktion einer Rationalisierung der menschlichen Handlungen durch ihre Zurückführung auf Gründe oder Normen des Verstandes zuschreiben. Während Pufendorf einerseits nur in dem Gebrauch des eigenen Verstandes die Autonomie des Gewissens, worin er die Freiheit des handelnden Subjektes sieht, und andererseits instinktbedingte Gewissenskonzepte stark kritisiert, stellt das Gewissen für Rousseau einen intuitiven Zugang zu den naturrechtlichen Prinzipien dar. Rousseau sieht in der Berufung auf die natürlichen Anlagen des Menschen, die jedem zugänglich sind, die einzige Möglichkeit, die Allgemeingültigkeit naturrechtlicher Normen zu retten. Dadurch gelingt es ihm ebenfalls ein Modell moralischer Autonomie²⁵ zu entwerfen.

III.

Rousseaus Anlehnung an das anthropologische Programm neuzeitlicher Naturrechtslehren, in der Natur des Menschen die „wirklichen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft“²⁶ zu suchen, sowie seine kritische Abgrenzung von diesem Programm durch die Ableitung des Prinzips der Moral auf der Grundlage eines moralischen Instinkts, lassen sich bereits im *Ersten Diskurs* von 1750 deutlich erkennen. In diesem Text widmet sich Rousseau der Preisfrage der Akademie von Dijon: „Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?“²⁷ Ein wichtiger Ausgangspunkt für die Beantwortung der Akademiefrage besteht in der kritischen Auseinandersetzung mit den neuzeitlichen Naturrechtslehren. In dem leicht ironischen ersten Absatz wird das Naturrecht als das Endpunkt in der Entwicklung der Wissenschaften. Die Erkenntnis der Pflichten und der Bestimmung des Menschen werden dabei als eine besondere Herausforderung für die intellektuellen Kräften des Menschen dargestellt:

„Es ist ein großes und schönes Schauspiel, den Menschen sozusagen aus dem Nichts durch seine eigenen Anstrengungen hervorgehen zu sehen. Er erhellt mit dem Licht seines Verstandes die Finsternis, in die ihn die Natur gehüllt hat [1]. Er erhebt sich über sich selbst, schwingt sich durch seinen Geist bis in die himmlischen Regionen empor, durchmißt mit Riesenschritten sonnengleich die ungeheure Ausdehnung des Universums [2], kehrt – was noch größer und schwerer ist – in sich selbst zurück, um hier den Menschen zu studieren und seine Natur, seine Pflichten und seine

²⁵ Eine Interpretation von Rousseaus Gewissenslehre als Grundlegung einer Ethik der Autonomie bietet DIETER STURMA, *Jean-Jacques Rousseau*, München 2001, 110-116, an.

²⁶ ROUSSEAU, *Diskurs über die Ungleichheit* (Anm. 5), 49.

²⁷ ROUSSEAU, *Diskurs über die Kunst und Wissenschaft* (Anm. 4), 5.

Bestimmung zu erkennen [3]. All diese Wunder haben sich seit wenigen Generationen *wiederum* ereignet.“²⁸

Mit dem „große[n] und schöne[n] Schauspiel“, das sich „seit wenigen Generationen“ *erneut* ereignet hat, scheint zunächst die Wiederholung eines zirkulären Ablaufs innerhalb der menschlichen Geschichte gemeint zu sein. Rousseau weist aber zugleich durch den leicht ironischen Ton ebenfalls auf ein Defizit hin. Der spezifisch neuzeitliche Aufstieg der Wissenschaften und Künste folgt „einem Zustand, der schlimmer als die Unwissenheit war“ (womit das Mittelalter gemeint ist), und hat das Ziel, „die Menschen zum gesunden Menschenverstand zurückzubringen“.²⁹ Allerdings verdankt sich dieser Aufstieg nicht ausschließlich „eigenen Anstrengungen“, sondern wird viel mehr durch die Wiederentdeckung des antiken Wissens angeregt. Dies gilt auch für die moralischen Wissenschaften. Denn sie verdanken sich ebenfalls nicht ausschließlich den eigenen Anstrengungen neuzeitlicher Gelehrter, sondern einer Wiederbelebung antiker Vorbilder. Pufendorfs rationalistische Lehre von den moralischen Dingen (*entia moralia*), die einer anderen Art von Normen unterworfen sind als die physikalischen Dinge, ist zwar eine bedeutende Erneuerung der praktischen Philosophie der Neuzeit, gründet aber wesentlich auch auf die an der stoischen Oikeiosislehre³⁰ orientierte Unterscheidung zwischen der physischen und der vernünftigen Natur des Menschen.

Rousseau spricht aber von der neuzeitlichen Entwicklung der praktischen Philosophie – neben einer gewissen kritischen Note – trotzdem mit großer Anerkennung. Denn seine Kritik scheint sich nur auf den rationalistischen Anspruch zu beziehen, die moralische Natur des Menschen bzw. seine natürlichen Pflichten gegenüber seinen Mitmenschen ausschließlich durch Vernunft (gleich einer Schöpfung „sozusagen aus dem Nichts“) erkennen zu wollen. Wie die Logik von Rousseaus weiterer Argumentation schließen lässt, wird hier eine sehr subtile Vernunftkritik vorgenommen, die bei der Beantwortung der Akademiefrage zu einem ambivalenten Bezug zur Vernunft führen sollte. Kritisiert wird vor allem die neuzeitliche rationalistische Entkopplung der Vernunft von dem Instinkt und zwar wegen ihrer Verselbständigung bei der Bestimmung dessen, was zur menschlichen Natur gehört bzw. als moralisch gelten sollte. Die Vernunft spielt bei Rousseau auch eine zentrale Rolle bei der Bildung moralischer Begriffe, ihre Inhalte speisen sich jedoch aus der menschlichen Natur als einer der Vernunft externen Quelle.

²⁸ Ebd., 7; (Hervorhebung sowie Nummerierung von mir). Rousseau scheint an dieser Stelle eine besondere Entwicklungslinie in der Entstehung der Wissenschaften zu suggerieren: 1. Logik; 2. Naturwissenschaften; 3. Moralwissenschaften.

²⁹ Ebd.

³⁰ Zur Oikeiosislehre vgl. REINHARD LÖW, ROBERT SPAEMANN, *Oikeiosis*, Weinheim 1987; ROBERT BEES, *Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhaltes*, Würzburg 2004; MAXIMILIAN FORSCHNER, „Oikeiosis. Die stoische Theorie der Selbstaneignung“, in: B. Neumeyr, J. Schmidt, B. Zimmermann (Hrsg.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, Bd. 1, Berlin, New York 2008, 169-192.

Für seine Beurteilung des Fortschritts, den die moralischen Wissenschaften in der Neuzeit gemacht haben, scheint Rousseau eine Idealvorstellung vorauszusetzen, die er zu Beginn seiner Ausführungen emphatisch andeutet. Demnach stellt die Moralwissenschaft die letzte Stufe eines zirkulären Entwicklungsmodells wissenschaftlicher Erkenntnis dar, dessen Verlauf in der Neuzeit defizitär zu sein scheint. Die neuzeitliche Rezeption antiker Vorbilder kann nach Rousseau nicht zur Beförderung der Moral, sondern notwendig zum bloßen Schein derselben führen.³¹ Dieser Kritikpunkt führt dann auch zu Rousseaus insgesamt negativer Haltung in Bezug auf Umgangsformen, die nach ihm das menschliche Verhalten zu einer höflichen Uniformität zwingen. Indem Höflichkeit nur den äußeren Schein der Tugend erzeugt und nicht aus der inneren Natur des Menschen erfolgt, indem also äußeres Handeln in keinem kausalen Verhältnis zu den inneren natürlichen Anlagen des Menschen steht, sondern aus einer bloßen Nachahmung oder beliebigen Konvention erfolgt, wird sowohl der soziale Umgang erschwert, als auch Täuschung und Lasterbildung gefördert.³² Der neuzeitliche Mensch ahmt fremde Tugenden ohne Einsicht in ihre Notwendigkeit nach, was zu seiner Selbstverfälschung führt. Er ist unauthentisch und das angeeignete Wissen kann dadurch kein Ausdruck seiner eigenen natürlichen Anlagen sein, sondern verkommt zu einer bloßen gesellschaftlichen Haltung. Letztendlich steht Rousseaus Antwort auf die Akademiefrage fest: „In dem Maß, in dem unsere [die neuzeitlichen] Wissenschaften und Künste zur Vollkommenheit fortschritten, sind unsere Seelen verderbt worden.“³³

Dieser Befund lässt Rousseaus Kulturkritik oft zu leicht als kulturpessimistisch erscheinen. Tatsächlich gehen die Überlegungen weit über die konkrete Kulturentwicklung der Frühneuzeit hinaus; Rousseau weist eine Reihe von weiteren Beispielen nach, die den fatalen Einfluss der Kultur, der zu dem Verfall der Sitten führt, verdeutlichen. Dennoch ist seine Kulturkritik nicht absolut zu setzen, sondern richtet sich gegen einen bestimmten Vernunftgebrauch. Dafür sprechen zum einen die Art und Weise, wie die Gegenbeispiele vorgestellt werden:

„Nun wollen wir diesen Gemälden das der Sitten der kleinen Zahl von Völkern entgegensetzen, die vor dem Giftstoff eiteler Kenntnisse bewahrt blieben und durch ihre Tugend ihr eigenes Glück schufen und ein Vorbild der anderen Nationen wurden. [...] Diese alle haben keineswegs aus

³¹ Der Schein der Tugend ist für Rousseau einer der wesentlichen Gründe seiner Kulturkritik. Er wählt als Motto für die Beantwortung der Akademiefrage ein Zitat nach Horaz („Decipimur specie recti“ [wir werden von der Erscheinung des Richtigen getäuscht], HORAZ, *Ars poetica* 25), das genau diesen Kritikpunkt zum Ausdruck bringt. Die Nachahmung fremder Tugende, ohne dass man sie als zu seiner eigenen Natur gehörig erkannt hat, führt notwendig zur Aufhebung der Autonomie des Handelnden und damit zu seiner Demoralisierung.

³² Vgl. ROUSSEAU, *Diskurs über die Kunst und Wissenschaft* (Anm. 4), 9-13.

³³ Ebd., 15.

Dummheit andere Übungen als deren des Geistes vorgezogen. Sie wussten wohl, daß in anderen Gegenden müßiggehende Menschen ihr Leben damit zubrachten, über das höchste Gut und über Tugend und Laster zu disputieren; [...] – Jedoch sie haben deren Sitten beobachtet und (daraus) gelernt, ihre Doktrine gering zu schätzen.“³⁴

Hier, wie auch in den weiteren Ausführungen wird deutlich, dass für Rousseau die eigentlichen und fruchtbaren Kenntnisse pragmatischer Natur sind. Sie äußern sich im tugendhaften Handeln, das nur auf einer Voraussetzung beruht: Unverstellt und treu seiner inneren Natur zu folgen. Sie lehnen vernünftige Überlegungen nicht ab, sondern nur diejenige, die bloß doktrinär sind, weil sie nicht durch die Evidenz der Erkenntnis von den eigenen natürlichen Anlagen gerechtfertigt sind. Es ist nicht das Wissen an sich, sondern das nicht unmittelbar durch die Natur begründete und von ihr rechtfertigte Wissen, gegen das sich Rousseaus Kritik richtet.

Im Folgenden soll vor allem anhand des zweiten Teils vom *Diskurs über die Kunst und die Wissenschaft* dafür argumentiert werden, dass Rousseau kein Gegner der Vernunft an sich ist und dass dadurch nicht die Kultur an sich, sondern dass eher eine bestimmte Ausrichtung kultureller Entwicklung – wie beispielsweise die neuzeitliche Hofkultur – kritisiert wird. Die These des Kulturpessimismus bei Rousseau soll auf diese Weise wenn nicht gleich aufgehoben, so doch zumindest relativiert werden.

Darauf, dass Rousseaus kritische Haltung zur Vernunft und damit zum kulturellen Fortschritt nicht absolut gesetzt werden muss, sondern eine Relativierung erlaubt, weist bereits Immanuel Kant in einer ironischen Bemerkung aus seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) hin. Kant stellt zunächst allgemein die Diagnose, dass sich eine anthropologisch begründete Moral (wie die der frühneuzeitlichen Naturrechtslehren), die die Erhaltung, das Wohlergehen und dadurch allgemein das Glück des Menschen als Absicht hat, notwendigerweise zum Schluss kommen wird, dass der naturgeleitete Instinkt viel geeigneter als die Vernunft ist, diesen Absichten nachzugehen.³⁵ Angesichts dieser Feststellung kommt Kant zum weiteren Schluss, dass die natürliche Bestimmung der Vernunft nicht in der Beförderung vom Glück des Menschen zu suchen wäre, sondern eine andere und höhere sein müsste:

„In der Tat finden wir auch, daß, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei vielen, und zwar den versuchtesten im Gebrauche derselben [der kultivierten Vernunft], wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von *Misologie*, d.i. Haß der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vorteils, [...] finden, daß sie sich in der Tat nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen

³⁴ Ebd., 19-21.

³⁵ IMMANUEL KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 395.

haben, und darüber endlich den gemeineren Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstinkts näher ist und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Tun und Lassen verstattet, eher beneiden als geringschätzen. Und so weit muß man gestehen, daß das Urteil derer, die die ruhmredigen Hochpreisungen der Vorteile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Leben verschaffen sollte, sehr mäßigen und sogar unter Null herabsetzen, keinesfalls grämisch [...], sondern daß diesen Urteilen ingeheim die Idee von einer anderen und viel würdigeren Absicht ihrer [der Vernunft] Existenz zum Grunde liege, zu welcher, und nicht der Glückseligkeit, die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei [...].³⁶

Kant betrachtet die Vernunftkritik zwar als begründet, insofern der Naturinstinkt viel geeigneter für die Aufgabe zu sein scheint, den Menschen zum glücklichen Leben zu führen. Hier stimmt er mit Rousseau überein. Allerdings führt Kant einen anderen Moralbegriff ein, dessen Prinzipien nicht durch die Frage nach dem glücklichen Leben bestimmt werden, sondern den Menschen als ein rational handelndes Wesen bestimmen. Auch wenn Kants Vernunftkritik aber zu ganz anderen Ergebnissen führt wie die von Rousseau,³⁷ lässt sich dennoch auch bei Rousseau eine gewisse Aufwertung der Funktion und Bestimmung der Vernunft finden, die wiederum eine Aufwertung des kulturellen Fortschritts impliziert. Dies lässt sich besonders deutlich anhand der Funktion des Prometheus-Mythos veranschaulichen.

Rousseau wählt bereits bei dem ersten Druck seines Werks als Frontispiz eine Prometheus-Allegorie, die genau das Verhältnis zwischen dem natürlichen Instinkt und der Vernunft anzudeuten scheint. Die Illustration stammt von dem französischen Gravierer Jean-Charles Baquoy (1721–1777).³⁸ Im Mittelpunkt der Komposition des Bildes steht der Mensch mit einer offenen Geste nackt auf einem Marmorstein, während hinter ihm auf seiner linken Seite ein Satyr nach dem Feuer trachtet, das der vom Himmel herabsteigende Prometheus in seiner rechten Hand über den Kopf des Menschen hält und sich dem Satyr mit einer warnenden Geste zuwendet.

³⁶ Ebd., 395-396.

³⁷ Kants Vernunftkritik führt zur vollständigen Ablehnung der Anthropologie als Grundlage für die Bestimmung der Prinzipien der Moral, auch wenn sie in seiner politischen Philosophie und Geschichtsphilosophie eine wichtige Rolle spielt, vgl. dazu und zu Kants Auseinandersetzung mit Rousseaus Kulturkritik GÜNTER ZÖLLER, „Kant’s Political Anthropology“, in: *Kant Yearbook 3* (2011), 131-161.

³⁸ Vgl. dazu MARCEL ROUX, *Inventaire du Fonds Français. Graveurs du dix-Huitième siècle*, Paris 1930, 444.



JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Discours qui a remporté le prix...* Genf 1750, Frontispiz von Jean-Charles Baquoy, Staatliche Bücher- und Kupferstichsammlung Greiz.

Es ist nicht verwunderlich, *dass* Rousseau für seine Abhandlung, die den kulturellen Fortschritt des Menschen thematisiert, einen Mythos als Leitfaden bemüht, der – mit Hans-Georg Gadamer gesprochen – den Inbegriff der „abendländische[n] Menschheit in ihrem eigenen Kulturbewusstsein“³⁹ zum Ausdruck bringt. Es ist aber zunächst verwunderlich, *wie* Rousseau in seiner ersten Abhandlung Bezug darauf nimmt. Prometheus wird zu Anfang des zweiten Teils als „der Ruhe der Menschen feindliche[n] Gott“ (*Un dieu ennemi du repos des hommes*) charakterisiert. Rousseau scheint hier die Funktion des Prometheus-Mythos neu zu perspektivieren: Der in Literatur und Kunst sonst eher als Menschenfreund dargestellte Prometheus,⁴⁰ der das göttliche Feuer den Menschen schenkt, um sie durch das technische Wissen der Künste und Wissenschaften von ihrer ursprünglichen Dürftigkeit zu erlösen, beraubt in Rousseaus Akzentuierung den Menschen seiner ursprünglichen Idylle. Mit dieser Neuperspektivierung wird der antike Prometheus-Mythos eher der christlichen Vorstellung eines Sündenfalls näher gerückt. Der Mensch tritt aus einem ursprünglich paradiesischen Zustand in einen Zustand des Leidens heraus. An dieser Stelle scheint die Prometheus-Darstellung den ersten Teil von Rousseaus Abhandlung zu unterstützen, bei dem die Frage der Akademie, ob der Fortschritt der Kultur auch Fortschritt der Moral bedeutet, verneint wird. Der kulturelle Fortschritt ist danach als eine Verfallsgeschichte zu betrachten.

Am Anfang des zweiten Teils aber wird ein weiterführender Hinweis in der Fußnote gegeben. Rousseau zitiert darin eine Fabel, die zunächst Bezug auf das Frontispiz von Baquoy nimmt: „Der Satyr einer alten Fabel wollte das Feuer küssen und umarmen, als er es zum ersten Mal sah, aber Prometheus rief ihm zu: ‚Satyr, du wirst deinen Bart beweinen, denn es brennt, wenn man es berührt.‘“⁴¹ Diese Textstelle stammt aus einem der verlorenen Teile von Aischylos Prometheus-Trilogie, ist aber von Plutarch überliefert und wird in einem etwas veränderten Zusammenhang verhandelt. Es findet sich nämlich in einem Werk von Plutarch, das dem Leser anhand mehrerer mythologischen Fabeln und Geschichten veranschaulichen soll, dass in allem Negativen etwas Gutes und Positives entdeckt werden kann. Unter dem eher auf praktische Klugheit orientierten Titel *De capienda ex inimicis utilitate* (*Wie man von seinen Feinden Nutzen ziehen kann*) schildert das Werk unter anderem auch die Geschichte von Prometheus und dem Satyr als

³⁹ HANS-GEORG GADAMER, „Prometheus und die Tragödie der Kultur“ (1946), in: Ders., *Ästhetik und Poetik. II Hermeneutik im Vollzug*, Tübingen 1993, 151.

⁴⁰ Eine informative Zusammenfassung über die Rezeption des Prometheus-Mythos von der Spätantike bis in dem XX. Jahrhundert bietet DIETER BREMER, „Das Werk und seine Wirkung“, in: Aischylos, *Prometheus in Fesseln*, übers. von Dieter Bremer, Frankfurt/Main 1988, 145-171. Eine weitere interessante Studie, die geschichtsphilosophische Aspekte des Mythos berücksichtigt, ist ROBERT BEES: „Das Feuer des Prometheus. Mythos des Fortschritts und des Verfalls“, in: Edgar Pankow, Günter Peters (Hrsg.), *Prometheus. Mythos der Kultur*, München 1999.

⁴¹ ROUSSEAU, *Diskurs über die Kunst und Wissenschaft* (Anm. 4), 29.

ein weiteres Beispiel dafür, dass alles Negative auch seine positiven Seiten hat. Interessanterweise zitiert Rousseau in der besagten Fußnote nur den ersten Teil der Geschichte, womit nur auf die negative und gefährliche Seite des Feuers hingewiesen wird. Auf Prometheus' Warnung folgt bei Plutarch aber ein weiterer Hinweis: „Aber es gewährt Licht und Wärme und ist für die, welche es zu gebrauchen wissen, das Werkzeug zu jeglicher Kunst“.⁴²

Durch diese selektive Wiedergabe der Fabel erzeugt Rousseau eine Doppeldeutigkeit: Sie wird zwar scheinbar an die Intentionen seiner bisherigen Argumentation angepasst, aber es bleibt trotzdem unklar, welche Funktion die Auslassung wirklich erfüllen soll. Es ist davon auszugehen, dass jeder gebildete Leser im 18. Jahrhundert dieses Werk des populären Philosophen und Platonikers Plutarch gekannt haben muss, da es zu dieser Zeit zu den zentralen europäischen Bildungstexten gehört hatte. Auch Rousseau erwähnt oft in seinen Schriften, vor allem aber in seinen Briefen, wie sehr er von Plutarch beeinflusst wurde und erklärt ihn neben Plato und den Stoikern zu den bedeutendsten Autoren der Antike. In einer stark autobiographischen Reihe von Briefen an Malesherbes schreibt Rousseau am 12. Januar 1762: „In der Kindheit hatte ich mehr Tatendrang, niemals aber so wie andere Kinder. Die Langeweile an allem hat mich frühzeitig zu Lesen gebracht. Mit sechs Jahren fiel mir Plutarch in die Hände, mit acht konnte ich ihn auswendig.“⁴³ Seine Werke, die sich verschiedenen Themen wie der antiken Kultur, Geschichte, Politik, Literatur, Religion oder Pädagogik widmen, sind stark dem Platonismus verpflichtet. Besonders Platons kritische Einwände gegen den Anthropomorphismus der antiken Mythologie lassen ihre Fortwirkung bei Plutarch deutlich erkennen.⁴⁴ Ähnlich wie Plato verurteilt Plutarch in seiner kleinen Schrift *De superstitione* (*Über den Aberglauben*) jede Haltung, die den Göttern böse Absichten zuschreibt, als Aberglaube. Während nach Plutarch die Menschen, die gar nicht glauben, keinen Sinn für das Göttliche haben, glauben die Abergläubischen, dass die Götter böse sind. In beiden Fällen verkennt der Mensch das Gute und verliert dadurch seine innere Harmonie und Sinn für Ordnung, worauf jede Tugend gründet. Für die Wiederherstellung sollen nach Plutarch die Kunst und die Musik helfen. Die Mythologie bzw. die Theologie wie die Kunst und die Musik dienen durch die Vermittlung von hohen Prinzipien und Sinn für Ordnung einem pädagogischen Zweck, nämlich zur Besserung des Charakters des Menschen.⁴⁵

⁴² Zitiert nach der Übersetzung von Johann Christian Felix Bähr: PLUTARCH, „Wie man von seinen Feinden Nutzen ziehen kann“, in: Ders., *Von Liebe, Freundschaft und Feindschaft*, Wiesbaden 2010, 76.

⁴³ JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Ich sah eine andere Welt. Philosophische Briefe*, übers. von Henning Ritter, München 2012, 123.

⁴⁴ Plato kritisiert in dem II. Buch seiner *Politeia* die mythologischen Darstellungen der griechischen Götter als schädlich für die Erziehung der Menschen zu Bürgern, weil sie den Göttern auch negative Eigenschaften und Schwächen zuschreiben und dadurch den pädagogischen Zweck eines Vorbildes nicht erfüllen können. Nach Plato sollte der Begriff „Gott“ hohe Prinzipien wie Gerechtigkeit, Unwandelbarkeit oder Güte implizieren.

⁴⁵ Vgl. PLUTARCH, *Religionsphilosophische Schriften*, übers. von Herwig Görgemanns, Düsseldorf 2003, 9-41 (hier bes. 19-21).

Auch die andere kleine Schrift von Plutarch, aus der Rousseau das Prometheus-Zitat entnimmt, verfolgt einen ähnlichen Zweck. Der Leser soll belehrt werden, das Gute zu erkennen und auch das größte Übel in etwas Positives zu verwandeln.

Obwohl Rousseau zunächst die Rolle der Kultur im ersten Teil des *Diskurses über die Kunst und die Wissenschaft* eher negativ einschätzt, können in dem zweiten Teil Argumentationen identifiziert werden, die an Plutarchs Ideen anzuknüpfen und sie weiterzuführen scheinen. Dies wird deutlich, wenn man beispielsweise den Kunstbegriff analysiert, den Rousseau seinen Überlegungen zum Luxus und seiner Kritik der Künstler zugrunde legt:

„Unsere Politiker [...] sollten einmal lernen, daß man für Geld alles haben kann – außer Sitten und Bürgern. Um was handelt sich also bei dieser *Frage des Luxus* genauer? Zu wissen, was für die Reiche am wichtigsten ist, *glänzend und kurzlebig* oder *tugendhaft und dauerhaft* zu sein. Ich sage glänzend – aber durch welcherlei Aufsehen? Der Geschmack für Prunk verträgt sich kaum in derselben Seele mit dem Sinn für Ehre. Nein, es ist nicht möglich, daß sich die von vielerlei kleinen Sorgen niedergedrückten Geister jemals zu etwas Großem erheben. [...] Jeder Künstler will beklatscht sein. Die Lobreden seiner Zeitgenossen sind der köstlichste Teil seines Lohns. Was wird er unternehmen, um sie zu erhaschen, falls er das Unglück hat, in einem Volk und zu einer Zeit geboren zu werden, [...] in der man *Meisterwerke* der dramatischen Dichtung und Wunder an Harmonie durchfallen läßt [...] Was er machen wird, meine Herren? Er wird sein Genie bis auf das Niveau seines Jahrhunderts senken. Er wird lieber *gewöhnliche Werke* verfassen, die man zu seinen Lebzeiten bewundert [...].“⁴⁶

Rousseaus Luxuskritik richtet sich darauf, dass nicht die Tugend glänzt bzw. gesellschaftlich anerkannt wird, sondern dass Glanz und Tugend zu Alternativen erhoben wurden; dass sich beide notwendig widersprechen müssen, weil sie auf verschiedene Intentionen gerichtet wurden. Der menschliche Geist wird auf Kleinigkeiten gelenkt und der Sinn für Großes abgestumpft, wodurch der Geschmack für wahre Kunst verdorben wird. Die daran anknüpfende Kritik am Künstler richtet sich nicht so sehr auf seine Eitelkeit und die Suche nach Anerkennung, als auf die gesellschaftlichen Umstände. Denn diese führen dazu, dass er sein Genie dem Glanz der Mode opfert und seine Funktion verfehlt, den menschlichen Geist zu etwas Größerem zu erheben, ihn tugendhaft zu machen, worin die Aufgabe der Kunst vielmehr bestehen sollte. Stattdessen werden seine Werke zu bloßen „Abbilder aller Verwirrungen des Herzens und des Kopfes, die sorgfältig aus der antiken Mythologie ausgewählt sind [...] zweifellos damit sie [unsere Kinder], noch bevor sie lesen können, schlechte Vorbilder vor Augen haben“.⁴⁷ Nicht die Kunst an sich wird kritisiert, sondern nur die Verfehlung ihres Zwecks, den Rousseau

⁴⁶ ROUSSEAU, *Diskurs über die Kunst und Wissenschaft* (Anm. 4), 37-39; Hervorhebungen von mir.

⁴⁷ Ebd., 47. In dieser ironischen Bemerkung kann man deutlich Plutarchs Einfluss bemerken, nämlich in der Idee, dass die Kunst die Funktion eines Vorbildes für die sittliche Bildung der Menschen erfüllen soll.

ähnlich wie Plutarch zu fassen scheint, nämlich die sittliche Besserung der Menschen und ihre Erziehung zu Bürgern zu gewährleisten. So besteht Rousseaus Anliegen nicht so sehr in einer Kritik der Kunst, als vielmehr darin, zu zeigen, wodurch die Erfüllung ihres Zwecks verhindert wird, nämlich durch den Luxus:

„Auf diese Weise zieht die Lockerung der Sitten, als eine notwendige Folge des Luxus, ihrerseits den Verfall des Geschmacks nach sich. Wenn sich zufällig unter den durch ihre Talente hervorragenden Männern einer findet, der ein festes Herz hat, und sich weigert, sich dem Zeitgeist zu beugen und sich durch kindische Produktionen zu erniedrigen – dann Gnade ihm! Er wird in Armut und Vergessen sterben.“⁴⁸

Interessant erscheint bei diesen Überlegungen, wer deren Adressat ist: „Unsere Politiker [...] sollten einmal lernen [...]“. Es handelt sich bei der Kulturkritik nicht um eine bloß deskriptive Schilderung historischer Abläufe, sondern um die Analyse der Ursachen eines Defizites, der nicht nur behoben werden kann, sondern auch *soll*. Rousseau knüpft gerade an die Regierenden die Hoffnung auf eine bessere Zukunft: „Ich räume indessen ein, das Übel ist nicht so groß, wie es hätte werden können. Die ewige Vorsehung setzt verschiedenen schädlichen Pflanzen rettende Heilkräuter an die Seite [...]. Sie hat die Fürsten, die ihre Diener sind, gelehrt, es ihrer Weisheit nachzutun.“⁴⁹ Der Kulturpessimismus verwandelt sich in einen politischen Idealismus.

In der Tat stellt Rousseau fest, dass es bestimmte Mechanismen gibt, den kulturpessimistischen Tendenzen entgegenzuwirken und sie auszugleichen. Dass in dieser Hinsicht den Regierenden die Rolle einer treibenden Kraft zukommt, versucht Rousseau anhand der Gründung der Akademien durch Ludwig XIV. zu verdeutlichen. Er weist darauf hin, dass die Akademien zu einem möglichen Regulator werden könnten, indem sie durch gezielte Fragen und Preise eine für die Beförderung der Moral positive Richtung in der Entwicklung der Wissenschaften und Künste bewirken.⁵⁰ Als einen weiteren Grund für Optimismus betrachtet Rousseau die Gelehrte und Künstler, denen es gelingt, durch die Erforschung der wahren Natur des Menschen zu wahren Begriffen und Vernunftkenntnissen der Moral zu erlangen. Die ursprüngliche Vernunftkritik weicht der Vorstellung einer

⁴⁸ Ebd., 39.

⁴⁹ Ebd., 49. Die Rede von Vorsehung kann hier zugleich als ein direkter Bezug auf Prometheus verstanden werden, dessen Name sich mit dem „Voraussehenden“ bzw. „Vorausdenkenden“ übersetzen lässt. Demnach scheint die Bestimmung der Regierenden nach Rousseau also darin zu bestehen, „aufgeklärt durch das Licht der Vernunft“ zu handeln bzw. zu herrschen.

⁵⁰ Ebd. Die lobenden Ausführungen Rousseaus zur Einführung der Akademien der Wissenschaften und der Künste durch Ludwig XIV. als eine wichtige Institution, „die den gefährlichen Schatz menschlichen Wissens und den geheiligten Schatz der Sitten zugleich verwalten“, zeugt besonders stark von Rousseaus Idee einer regulierenden Tätigkeit von Seiten der Akademien. Diese regulierende Funktion soll dem kulturellen Verfall entgegenwirken, indem die Akademien „sich der Aufgabe widmen, nicht nur angenehme Kenntnisse über die Menschheit zu verbreiten, sondern auch Belehrungen zum Wohle aller“, indem sie „eine Auswahl der geeigneten Themen für die Preise vornehmen.“

höheren Bestimmung der Vernunft – Lehrer und Berater der Regierenden und Hüter des wahren Wissens zu sein:

„Muss man schon einigen Menschen erlauben, sich dem Studium der Wissenschaften und Künste zu widmen, so nur denen, welche die Kraft in sich spüren, allein auf ihren Pfaden zu wandeln und sie weiterzubringen, das heißt jener kleinen Zahl, die Monumente zum Ruhm des menschlichen Geistes errichtet. [...] Die Könige mögen also nicht verachten, Leute in ihren Rat zu ziehen, die am fähigsten sind, sie gut zu beraten. [...] Die Gelehrten ersten Ranges sollten an ihren Höfen ehrenvolles Asyl finden. Sie sollten dort die einzige ihnen würdige Belohnung erhalten, nämlich ihrem Ansehn gemäß zum Glück der Völker, die sie in der Weisheit unterrichtet haben werden, beizutragen. Dann allein erst vermag man zu sehen, was Tugend, Wissenschaft und Autorität im edlen Wettstreit zusammenarbeitend zum Wohl des Menschengeschlechts vermögen.“⁵¹

Rousseaus Vernunftkritik wendet sich also gegen eine dogmatische Auffassung von Wissen und setzt die Maßstäbe für die Erlangung wahrer Erkenntnisse: Die wahre Erkenntnis verdankt sich der eigenen Kraft, aus den jedem Menschen gegebenen natürlichen moralischen Instinkten und unter der Leitung der Vernunft Einsicht in die wahren Prinzipien der Moral zu erlangen. Diejenige, die bereit sind, die Mühe einer solchen Erkenntnis auf sich zu nehmen, sollten nach Rousseau mit ihrem Wissen für das allgemeine Wohl beitragen. Alle anderen Menschen können getrost sein, dennoch einen sicheren, wenn auch nur intuitiven Zugang zu diesem Wissen zu haben, nicht durch Erkenntnisse der Tugend, sondern durch tugendhaftes Handeln nach den inneren Prinzipien ihrer Natur:

„Lasst uns gewöhnliche Menschen, denen der Himmel keine so großen Talente zuerteilt und nicht zu so viel Ruhm bestimmt hat, im Dunkel bleiben. Wir laufen nicht einem Rufe nach, der uns entwischen würde und uns – beim jetzigen Stand der Dinge – niemals das zurückerstatten würde, was er uns kostete, selbst wenn wir allen Anspruch auf ihn hätten. Für was sollte es gut sein, unser Glück in der Meinung anderer zu suchen, wenn wir es in uns selbst finden können? Überlassen wir anderen die Sorge, die Völker über ihre Pflichten zu belehren. Beschränken wir uns darauf, die unseren gut zu erfüllen.“⁵²

Rousseaus Schlussworte zum *Ersten Diskurs* stellen seine Vernunftkritik in ihrer Doppeldeutigkeit sehr überspitzt dar. Es soll deutlich geworden sein, dass der Vernunftgebrauch weniger für das individuelle Glück des Menschen als für das öffentliche Wohl beitragen kann. Die Prinzipien, worauf das eigene Glück und die politische Ordnung gründen sollen, sind jedoch die gleichen und jedem Menschen zugänglich: entweder durch tugendhaftes Handeln nach natürlichen Prinzipien oder durch Selbsterkenntnis der inneren Natur des Menschen. Dadurch wird zugleich der Grund für die kulturkritische Note in Rousseaus *Erstem Diskurs*

⁵¹ Ebd., 55-57.

⁵² Ebd., 57.

deutlich. Sie verdankt sich einem Bruch zwischen der sozialen Wirklichkeit des Menschen und seiner natürlichen Gegebenheit und bedingt ein besonderes geschichtsphilosophisches Konzept bei Rousseau. Die Geschichtsphilosophie, die übrigens als Begriff durch Voltaire eingeführt wurde⁵³ und nach den rationalistisch-humanistischen Zielen der Aufklärung zunächst die Aufgabe erfüllen sollte, historisch überlieferte Wunder- und Fabelerzählungen nach rationalen Kriterien zu überprüfen oder aber die sittliche Entwicklung verschiedener Völker zu erforschen, erfährt bei Rousseau eine besondere methodologische Modifikation. Während Voltaires Auffassung von Geschichtsphilosophie rein deskriptiver Natur ist, scheint Rousseau einer der ersten zu sein, der in seinen Analysen der geschichtlichen Entwicklung eine Trennung zwischen der deskriptiven Ebene des bloß faktischen Verlaufs der Geschichte und einer davon unabhängigen normativen Ebene unternimmt. Letztere dient Rousseau als Grundlage für seine weiteren pädagogischen und politischen Reformentwürfe und konstituiert insgesamt seine praktische Philosophie als solche.

Die Unterscheidung einer faktischen von einer normativen Ebene der geschichtlichen Entwicklung ermöglicht es Rousseau, zwei verschiedene Antworten auf die Frage der Akademie von Dijon von 1750 zu geben, die entsprechend die zwei Teile seiner Abhandlung bedingen. Während Rousseau auf der faktischen Ebene im ersten Teil der Abhandlung zu einem negativen Befund kommen muss, so ist er hingegen in dem zweiten Teil aus der Perspektive der zweiten Ebene darum bemüht, eine alternative Perspektive zu eröffnen und deren politischen Notwendigkeit nachzuweisen. Diese raffinierte Argumentation des *Ersten Diskurses* erzeugt zunächst zusammen mit der pathosgeladenen Sprache eine Ambivalenz im Verständnis des Textes. Jedoch macht die Argumentation deutlich, wie die zunächst vermittelte schlechte Nachricht: „Am Feuer des Wissens kann man sich die Finger (bzw. den Bart) verbrennen“⁵⁴ durch eine gute ergänzt werden könnte, nämlich dass diejenige, die mit diesem Feuer umzugehen vermögen, viel zum allgemeinen Wohl der Völker beitragen könnten.

⁵³ Vgl. U. DIERSE, G. SCHOLTZ, „Geschichtsphilosophie“, in: Joachim Ritter et al. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel 1974, 416–439; VOLTAIRE, *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations*, Genf 1756 und ders., *Philosophie de l'histoire*, Amsterdam 1765.

⁵⁴ HENNING OTTMANN, *Geschichte des politischen Denkens. Neuzeit: Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*, Stuttgart 2006, 466.