

KA

Klassiker Auslegen



Herausgegeben von
Otfried Höffe

Band 53

Jean-Jacques Rousseau: Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik

Erster Diskurs über die Wissenschaften
und die Künste (1750)

Zweiter Diskurs über die Ungleichheit (1755)

Herausgegeben von
Johannes Rohbeck und Lieselotte Steinbrügge

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-037522-0
e-ISBN (PDF) 978-3-11-037531-2
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-038714-8
ISSN 2192-4554

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/München/Boston

Titelbild: Jean-Jacques Rousseau, Pastell von Maurice Quentin de La Tour, 1753,
gemeinfrei, Wikimedia Commons

Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com



Michaela Rehm

3 Aufklärung über Fortschritt: Die systematischen Ursachen der Zivilisation¹

Erster Diskurs, zweiter Teil

3.1 Die Auswirkungen der „Wiederherstellung der Wissenschaften und der Künste“

Hat Rousseau in seinem *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste*² womöglich das Thema verfehlt? Die Preisfrage der Akademie von Dijon im Jahre 1750 lautete: „Hat die Wiederherstellung [rétablissement] der Wissenschaften und der Künste dazu beigetragen, die Sitten [mœurs] zu läutern?“ (D1, 9). Für Rousseau scheint die Frage nach der Läuterung der „mœurs“ nur ein – wenn auch wesentlicher – Teilaspekt der Frage zu sein, ob die „Wiederherstellung“ das Glück der Menschheit befördert hat oder nicht. Der Begriff „mœurs“ (Sitten) umfasst im zeitgenössischen Sprachgebrauch sowohl moralische Sitten als auch nicht notwendig zum Bereich der Moral gehörende Phänomene wie etwa Höflichkeitsregeln oder künstlerische Standards.³ Auch Rousseau verwendet diesen Begriff

1 Bei diesem Text handelt es sich um die revidierte Fassung des folgenden Aufsatzes: Rehm, M. 2012: Aufklärung über Fortschritt: Warum Rousseau kein ‚Zurück zur Natur‘ propagiert, in: P. Delhom/A. Hirsch (Hrsg.), Rousseaus Ursprungserzählungen, München, 49–66.

2 Zur Methodik: In diesem Aufsatz geht es in erster Linie um den *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* (1750). Rousseau äußerte sich später kritisch über diesen frühen Text (B, 347), behauptete aber auch, die Ideen, die ihn zu diesem ersten *Diskurs* inspiriert hätten, seien dieselben, die er im *Diskurs über die Ungleichheit* (1755) und in *Emile* (1762) geäußert habe (OC I, Fragments autobiographiques: Lettres à Malesherbes, 1136). Auch wenn Aussagen der Art, er habe zwar „über verschiedene Materien geschrieben, aber immer mit denselben Prinzipien“ (Rousseau, Bd. I, 500) als Teil seiner Selbstinszenierung (des sich treu bleibenden Jean-Jacques in einer Gesellschaft von Anpassern) mit Vorsicht zu genießen sind, kann man zugestehen, dass es im Großen und Ganzen die selben Fragen sind, die ihn in verschiedenen Werken beschäftigen. Weil sich z. B. die Frage nach dem richtigen Verständnis des Fortschritts des Menschen vom *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* über den *Diskurs über die Ungleichheit* hin zum *Gesellschaftsvertrag* (1762) durchzieht, scheint es gerechtfertigt, diese Werke in eine Untersuchung des ersten *Diskurs* mit einzubeziehen.

3 Die Artikel „mœurs“ in der ersten Ausgabe des *Dictionnaire de l'Académie française* von 1694 (77) und in der vierten Ausgabe des *Dictionnaire de l'Académie française* von 1762 (154) machen

zunächst in diesem umfassenden Sinn, um dann zu präzisieren, auf welche Bedeutung von „mœurs“ er sich bezieht, wenn er behauptet, Wissenschaften und Künste hätten nichts zu deren Läuterung beigetragen. Er gesteht zu, dass die Umgangsformen weniger rustikal sind, als sie es ehemals waren, und der Geschmack verfeinert worden ist (D1, 11). Aber er urteilt über den Einfluss der Sitten eben nicht als jemand, der nur an ästhetischen Fragen interessiert wäre. Ihn interessiert, ob die ästhetische Verfeinerung mit einer moralischen Läuterung einhergeht. Seine Antwort ist negativ: Die „Wiederherstellung der Wissenschaften und der Künste“ hat dazu geführt, die Sitten zu korrumpieren.

Diesen Verfall der Sitten im moralischen Sinn kann man für Rousseau nun nicht einfach mit missbilligendem Kopfschütteln abtun. Das Dramatische daran ist nicht nur, dass sich moralisch standhaftere Naturen möglicherweise mit ihren verrohten Mitbürgern herumschlagen müssen, sondern dass er die Menschen unglücklich macht. Rousseau sorgt sich also nicht nur um die Folgen, die der Verfall der moralischen Sitten für die Tugendhaften haben mag; es geht ihm gut paternalistisch um das Glück aller Menschen, auch der Lasterhaften. Damit greift er den zentralen Gedanken antiker eudaimonistischer Ethik auf: Wer tugendhaft lebt, wird glücklich, wobei mit großer Selbstverständlichkeit vorausgesetzt wird, dass alle Menschen glücklich sein wollen.

Rousseau nennt verschiedene Beispiele von Staaten, deren Niedergang durch Lasterhaftigkeit und den Verlust bürgerlicher Freiheit herbeigeführt worden war; das klassische Beispiel dafür ist Rom. Den wegen ihrer Lasterhaftigkeit untergegangenen Reichen stellt Rousseau jene Völker entgegen, die „kraft ihrer Tugenden ihr eigenes Glück schufen“, allen voran die Schweiz (D1, 31). Rousseaus Bilanz seiner Überlegungen, was zum Niedergang der einen Staaten und zum Glanze der anderen geführt hat, lautet, dass „der Fortschritt der Wissenschaften und Künste zu unserer wahren Glückseligkeit (félicité) nichts beigetragen hat“ (D1, 75). Das Glück der Menschen nicht zu befördern, das ist der eigentliche Vorwurf Rousseaus an die Wissenschaften und Künste. Dass sie nicht geholfen haben, die Sitten zu läutern, ist nicht per se dramatisch, sondern wird erst im Zusammenhang mit der Frage nach dem Glück richtig relevant – denn ohne gute moralische Sitten, ohne Tugend, kann man Rousseau zufolge nicht glücklich werden.

Die Seelen also, behauptet Rousseau, sind in dem Maß verdorben worden, in dem „unsere Wissenschaften und Künste ihrer Vollendung entgegenstreben“ (D1, 27), und das sei überhaupt nichts Neues; „die Übel, die unsere fruchtlose Wissbegierde hervorbringt, sind ebenso alt wie die Welt“ (D1, 27). Um die

deutlich, dass mit diesem Begriff zunächst ganz allgemein „natürliche oder erworbene Verhaltensweisen“ gemeint sind und der Bezug auf die Moral zweitrangig ist.

Menschen vor diesen schädlichen Auswirkungen zu bewahren, habe die „ewige Weisheit“ (sagesse éternelle) einen Schleier über ihr Wirken gebreitet, wie eine Mutter, die ihr Kind davor schützen will, seine Neugierde auf Dinge zu richten, die zu gefährlich für es sind (D1, 41).

Die „ewige Weisheit“ läßt Rousseau zufolge also gerade nicht zur Erforschung ihrer Operationen ein, sondern hat es so eingerichtet, diese dem menschlichen Blick zu entziehen. Dass es trotzdem Menschen gibt, die es reizt, den Schleier zu lüften, lässt sich offenbar nicht vermeiden. Doch wegen der Gefahren der Wissenschaft sollte es nur einer kleinen Zahl gestattet sein, sich „dem Studium der Wissenschaften und Künste“ zu widmen, „denen, die in sich die Kraft spüren, im Alleingang in deren [der „Lehrer des Menschengeschlechts“ wie Descartes oder Newton, Anm. M. R.] Fußstapfen zu treten und sie gar zu überholen“ (D1, 75/77). In der Vergangenheit, so scheint es, war genau das der Fall: Nur wenigen Männern war es gegeben, Künstler oder Wissenschaftler zu werden. Rousseau interessiert sich nun nicht nur für die Konsequenzen, die deren Tätigkeit für sie selbst haben mochte. Schließlich haben ihre Werke Auswirkungen auf ihr Publikum, und Rousseau lässt keinen Zweifel daran, dass er diesen Einfluss in der Regel für schädlich hält. Angesichts des negativen Effektes bereits dieser kleinen Zahl von Künstlern und Wissenschaftlern zeichnet Rousseau das Schreckensbild, wie die Welt erst aussähe, wenn Gelehrte nicht die Ausnahme darstellten (D1, 41/43).

3.2 Besser ein guter Handwerker als ein schlechter Künstler?

Das Problem zu Rousseaus Lebzeiten ist seiner Auffassung nach nun eben, dass eine wundersame Vermehrung von Künstlern und Wissenschaftlern stattfindet – und zwar durch die Produktivität derer, die sich das Projekt Aufklärung auf ihre Fahnen geschrieben hatten. Das waren ihrem Selbstverständnis und der Außenwirkung nach insbesondere die „philosophes“. Der Begriff „philosophe“ entwickelte sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts zu einem Eigennamen, zunächst für die Mitarbeiter der *Encyclopédie*, später allgemeiner für deren Gesinnungsgenossen.⁴ Tatsächlich gehörte es zum Programm der *Encyclopédie*, „der Gesellschaft

⁴ Rousseau gehörte zunächst selbst zum Kreis der „philosophes“ – er verfasste Artikel für die *Encyclopédie* (B, 342 f.) und war Protagonisten der französischen Aufklärung wie Condillac, Grimm und vor allen Diderot freundschaftlich verbunden. Seine im *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* geäußerte Kritik an Wissenschaften und Künsten verursachte jedoch

durch das Anwachsen der Zahl wirklicher Gelehrter, gediegener Künstler und aufgeklärter Kunstliebhaber neue Vorteile“ zu bieten (d’Alembert, 109). So hat man es aus Rousseaus Sicht mit einer größeren Gruppe von Aufklärern zu tun, die es als ihre Aufgabe ansieht, andere an die Wissenschaften und Künste heranzuführen. Mit Blick auf sie spricht er von einem „Haufen von Wissensvermittlern“ (D1, 75), der die Hindernisse weggeräumt habe, welche den Zugang zum Tempel der Musen einst versperrt hatten. Dabei habe doch die „ewige Weisheit“ selbst Hindernisse errichtet und Schleier über ihr Wirken gebreitet, damit es eben nicht jedem möglich sei, jenen Tempel zu betreten. Die Hindernisse seien als Kraftprobe erdacht worden, als Propädeutikum, um die Spreu der weniger Begabten, vielleicht auch weniger Opferbereiten vom Weizen derjenigen zu trennen, denen keine Hürde zu hoch ist und die keine Anstrengung scheuen, um der Natur ihre Geheimnisse zu entlocken. Der „Haufen“ nun aber habe dem unwürdigen „Pöbel“ (populace) Einlass in das Heiligtum der Wissenschaften verschafft (D1, 75).

Das ist auf den ersten Blick einigermaßen verblüffend: Rousseau, der Apostel des Egalitarismus, als Verteidiger einer elitäristischen Auffassung von Wissenschaft und Kunst? Einzelne Individuen scheinen dazu bestimmt zu sein, Großes in Künsten und Wissenschaften hervorzubringen (D1, 75/77). Diejenigen, die diese Bestimmung nicht haben, so darf man schlussfolgern, sollten besser bei ihren Leisten bleiben. Muss man Rousseau an dieser Stelle Elitarismus vorwerfen? Hintergrund seiner Auffassung ist, dass er eine Theorie der menschlichen Natur vertritt, aus der hervorgeht, dass jeder Mensch bestimmte natürliche Anlagen besitzt, die es zu realisieren gilt. Gelingt das, so kann man glücklich werden. Dementsprechend nimmt Rousseau aus seiner Sicht keine elitäre Haltung ein, wenn er die Menge der Menschen vom Musentempel fern halten will.⁵ Das liegt daran, dass es ihm zufolge eine Verbindung des naturgemäßen Lebens mit dem Glück gibt. Wer also keine natürliche Bestimmung dafür besitzt, Künstler oder

erste Zerwürfnisse, die mit der Zeit zum völligen Bruch zwischen Rousseau und den anderen Denkern im Umfeld der *Encyclopédie* führten. Zum Verhältnis Rousseaus zu den „philosophes“ siehe Gouhier und Salaün.

Es muss jedoch betont werden, dass Rousseau nicht überall im *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste*, wo er über Philosophie spricht, die „philosophes“ in diesem engen und kritischen Verständnis meint; schließlich geht er auch auf positive Beispiele von Philosophen ein (namentlich Sokrates, siehe D1, 35 f.) und propagiert ein aus seiner Sicht positives Modell von Philosophie: „Wie beschaulich lebte es sich unter uns [...], wäre die wahre Philosophie untrennbar mit dem Titel des Philosophen verbunden!“ (D1, 21)

⁵ Im Übrigen kokettiert Rousseau damit, selbst zu dieser Menge der weniger Begabten zu gehören: „Wir gewöhnlichen Leute, denen der Himmel nicht solch große Talente beschieden und die er nicht zu so viel Ruhm bestimmt hat, wir bleiben lieber in unserem Dunkel.“ (D1, 79)

Wissenschaftler zu werden, und sich dennoch in diesen Bereichen betätigen will, wird scheitern. Und das Unersprießliche an diesem Scheitern ist eben nicht nur, dass die Mitmenschen dadurch mit miserablen Gedichten oder bestenfalls langweiligen wissenschaftlichen Werken behelligt werden, die niemandem von Nutzen sind: All jene, die versuchen, sich gegen ihre eigene Natur zu wenden, führen damit ihr Unglück herbei. „Wer lebenslang ein schlechter Versemacher, ein mittelmäßiger Landvermesser gewesen, wäre vielleicht ein großer Textilfabrikant geworden“, so Rousseau (D1, 75). Für ihn scheint es gerade keine Hierarchie der Berufe und Berufungen zu geben; der Stoffhersteller braucht sich vor dem Wissenschaftler nicht zu genieren. Das Entscheidende ist, dass der zum Stoffhersteller Begabte dieser Begabung nachkommt, denn dann ist er in der Lage, sein Glück zu machen – genau wie derjenige, der eine wahre Bestimmung zur Kunst oder zur Wissenschaft hat.

Den zu erwartenden Vorwurf, eine elitäristische Konzeption von Künsten und Wissenschaften zu vertreten, kann Rousseau mit einem Vorwurf an die Adresse der Protagonisten der Aufklärung kontern: Diese laden unterschiedslos alle ein, sich Künsten und Wissenschaften zuzuwenden, und sorgen damit für eine gewaltige Frustration der Menge, die dieser Beschäftigung nicht gewachsen ist. Gleichzeitig untergraben „diese nichtsnutzigen und seichten Deklamatoren [...] die Grundfesten des Glaubens und richten die Tugend zugrunde. Sie belächeln verächtlich jene alten Begriffe, Vaterland und Religion, und verwenden ihre Talente und ihre Philosophie darauf, alles, was den Menschen heilig ist, zu zerstören und herabzuwürdigen“ (D1, 49/51). Außerdem führt die Konzentration auf Künste und Wissenschaften dazu, dass man nicht mehr fragt, ob ein Mensch „redlich ist, sondern ob er Talente besitzt“; der „Schöngeist erntet die Belohnungen, und die Tugend wird mit keinerlei Ehrungen bedacht“ (D1, 67).

Durch das Projekt Aufklärung werden den Menschen also gerade die Dinge verleidet, die sich Rousseaus Meinung nach als Bestandteile eines guten Lebens für die Vielen bewährt haben: Tugendhaftigkeit, Religion und Patriotismus. Und das große Paradoxon der Aufklärung besteht darin, zwar Künste und Wissenschaften egalitär als allen zugänglich zu präsentieren, aber durch deren neu errungene Vormacht dafür zu sorgen, dass sie zum elitären Maßstab für gesellschaftliches Ansehen werden: Honoriert wird nur der für Wissenschaften und Künste Talentierte. Rousseau nennt diese Entwicklung eine „Auszeichnung [der] Talente“ bei gleichzeitiger „Geringschätzung der Tugenden“, durch die eine „verhängnisvolle Ungleichheit“ herbeigeführt worden sei (D1, 76). Die Vergötterung des Talents in den Künsten und Wissenschaften führt dazu, dass Normalsterbliche keine Möglichkeit mehr haben, zu Ruhm und Ehre zu gelangen. In Zeiten, in denen Tugend der zentrale Maßstab zur Beurteilung einer Person war, mochte es ein durchschnittlich begabter Mensch allein durch seine Charaktereigenschaften

zum geschätzten Mitbürger bringen. Was Rousseau hier vor Augen hat, mag man demokratische Wege nennen, Ansehen zu bekommen – sich etwa durch Rechtschaffenheit auszuzeichnen, ist seiner Auffassung nach ein für alle erreichbares Ziel.

Die Aufklärung also erzeugt und zementiert Ungleichheit, eine Ungleichheit, von der ihre Vertreter profitieren – Männer von außergewöhnlichem Talent, die zu Lebzeiten hofiert werden und denen der Nachruhm sicher ist. Rousseau kritisiert, dass das Konzept der „philosophes“ nur einem kleinen Zirkel von Individuen attraktiv erscheinen kann: ihresgleichen nämlich, ausgestattet mit allen Möglichkeiten, auf die eigene Leistung aufmerksam zu machen und den Lohn der Welt einfordern zu können. „Diese bequeme Philosophie der Glücklichen und der Reichen“ nennt Rousseau diese Einstellung. Die „philosophes“, so seine Schelte, bereiten „sich auf dieser Welt ihr Paradies“ (Rousseau, Bd. II, 612), und schließen mit ihren Vorstellungen die Mehrzahl der Menschen aus, denen dieses weltliche Paradies mangels herausragender künstlerischer oder wissenschaftlicher Begabung verschlossen bleibt. Weil sie den Menschen zusätzlich auch noch die Hoffnung auf das Jenseits nehmen, vertreten sie für Rousseau eine „barbarische Lehre“ (Rousseau, Bd. II, 612).

3.3 Der Kampf um Vorherrschaft auf dem Markt der Meinungen

Der *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* bietet also eine Aufklärungskritik: zunächst einmal, indem Rousseau die „philosophes“ als Protagonisten der Aufklärung dafür verantwortlich macht, Aufklärung als ein Heilsversprechen für alle zu propagieren – ein Heilsversprechen, das sich jedoch nur für wenige erfüllt; für die große Masse der Menschen bleibt es unerreichbar. In Kombination mit der Verächtlichmachung all dessen, was vielen Menschen traditionell Sinn und Trost gestiftet hat, produziert die Aufklärung Rousseau zufolge das Glück einiger weniger auf Kosten des Unglücks der Vielen und befördert noch die bestehende Ungleichheit.

Eine Aufklärungskritik ist der *Diskurs* aber noch in einem weiteren Sinn: indem er den „philosophes“ unterstellt, eine Meinungsherrschaft zu errichten. Das hat mit dem ersten genannten Punkt der Aufklärungskritik zu tun, der von Rousseau behaupteten Suggestion der „philosophes“, Künste und Wissenschaften stünden allen offen. Problematisch ist das in seinen Augen zunächst einmal deshalb, weil die breite Masse der Menschen auf Lehrer angewiesen ist, die ihr den Zugang zu Wissenschaften und Künsten erst vermitteln.

Für die großen Männer wie Descartes oder Newton habe es keiner Meister bedurft; welcher Lehrer hätte sie auch bis in jene Höhen begleiten können, in die ihr Genie sie führte? Hätten sie sich an Lehrern orientiert, wären sie durch deren Auffassungsgabe eingeschränkt geblieben. Zur Größe seien sie gerade deshalb gelangt, weil sie Widerstände überwinden, sich anstrengen und lernen mussten, die bisher gesetzten Grenzen des Wissens zu überspringen. Sie mussten die Kraft besitzen, den Weg der Künste und Wissenschaften alleine zu beschreiten, und Rousseau beschreibt dies als das heroische, einsame Geschäft einiger weniger Geistesgrößen (D1, 77).

Wenn sich nun aber viele Menschen den Künsten und Wissenschaften widmen sollten, brauche es Lehrer, welche die von der „ewigen Weisheit“ errichteten Hindernisse für ihre Schüler beseitigten. Und wenn Rousseau Recht hat, ist es für den durchschnittlichen Schüler schwierig, weiter zu gelangen, als die Auffassungsgabe seines Lehrers reicht. Das wäre vielleicht nicht weiter problematisch, wenn Rousseau davon ausginge, dass die Lehrer ihre Schüler nach bestem Wissen und Gewissen zur Wahrheit führten. Er unterstellt jedoch, den „philosophes“ gehe es nicht um Wahrheit, sondern um das Rechthaben, um die Vormachtstellung auf dem Markt der Meinungen: „Welche Lehren erteilen diese Freunde der Weisheit? Würde man sie, so man sie hört, nicht für einen Haufen Scharlatane halten, von denen ein jeder seine Ansicht auf dem Marktplatz feilbietet? Kommt her zu mir, ich bin der Einzige, der nicht betrügt“ (D1, 71). Das führt zu einer Art Parteibildung – die Menschen stehen nicht mehr für ihre individuelle Auffassung ein, sie passen sich einer der gängigen Meinungen an.⁶ Es ergibt sich eine „schändliche und trügerische Gleichförmigkeit“, und alle „Geister scheinen geradezu nach demselben Muster zugeschnitten zu sein“ (D1, 23). Ergebnis ist „diese Herde [...], die man Gesellschaft nennt“ (D1, 23).

„Warum unser Glück in der Meinung anderer suchen“, fragt Rousseau, wenn „wir es in uns selbst finden können“ (D1, 79)? Die Unterstellung ist offenkundig: Die Aufklärer sind zwar angetreten, um die Menschen aus der ideologischen Herrschaft von Kirche und Staat zum Selbstdenken zu befreien. Tatsächlich jedoch werden die Menschen nur von der alten Parteimeinung zu einer neuen bekehrt. Den neuen Parteien liegt nicht daran, die Menschen frei zu machen; es geht um Meinungsführerschaft gegen das System des *Ancien Régime*, und in diesem Kampf sind Epigonen nützlicher als wirklich unabhängige Geister. Eine Spitze gegen diese Uniformität findet sich bereits im Vorwort des *Diskurs über die Wis-*

⁶ Später in den *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* nennt Rousseau die „philosophes“ sogar „Parteihäupter“ (chefs de parti), bei denen man nicht um persönlichen Rat zu ersuchen brauche, weil man sowieso nur eine Parteimeinung zu hören bekomme (T, 42).

senshaften und die Künste, in dem Rousseau sagt, er mache sich auf die Missbilligung seines Textes gefasst, weil er alles angreife, was zu seiner Zeit bewundert werde. Es sei ihm gleichgültig, behauptet er, wenn er den „Schöngestern“ und „Modegötzen“ nicht gefalle: Zu allen Zeiten gebe es Menschen, die sich bereitwillig den Meinungen ihres Zeitalters, ihres Landes und ihrer Gesellschaft unterwürfen. In seiner eigenen Epoche finde man diese Schwäche beim „Freigeist“ und beim „Philosophen“ (D1, 11). Der „philosophe“ wäre wegen dieser Neigung, sich anzupassen, zur Zeit der Liga⁷ ein Fanatiker gewesen (D1, 11) – ein besonders harter Vorwurf, bedenkt man, dass die Anhänger der *Sainte Ligue* gern von den „philosophes“ selbst als Paradebeispiele herangezogen wurden, wenn Letztere Ignoranz und Intoleranz geißeln wollten. Die „philosophes“, suggeriert Rousseau damit, stehen ihren Gegnern an Fanatismus um nichts nach.

3.4 Der rechte Gebrauch der „Perfektibilität“

Erstens nutzt Rousseau den *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste*, um Kritik am Pseudo-Egalitarismus der „philosophes“ zu üben: Diese lüden zwar mit großem Gestus alle ein, sich den Künsten und Wissenschaften zu nähern. Durch ihren elitären Geniekult jedoch machten sie Leistungen in diesen Bereichen zum zentralen Maßstab für gelingendes Leben; gleichzeitig beraubten sie die Menschen der nicht vom Talent in Wissenschaften und Künsten abhängigen Möglichkeiten, es zu gesellschaftlichem Ansehen zu bringen. Zweitens kritisiert Rousseau die durch die Aufklärung erzeugte Uniformität der Auffassungen. Die Aufklärung löst die Menschen aus ihren alten ideellen Abhängigkeiten von den Institutionen des *Ancien régime* nur, um sie ihrer eigenen Doktrin zu unterwerfen. Die Menschen werden so gerade nicht unabhängig gemacht und zum eigenen Urteil ermutigt; sie fügen sich lediglich in ein anderes Denksystem ein.

Damit schlage ich vor, den *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* als Epochenkritik zu lesen, als Kritik Rousseaus daran, wie sich das hoffnungsvolle Projekt Aufklärung in den Händen der „philosophes“ entwickelt hat. Der *Diskurs* beinhaltet keine pauschale Fortschrittskritik: Was Rousseau tadelt, ist weniger das Phänomen des Fortschritts selbst, als vielmehr ein bestimmtes Konzept von Fortschritt, und zwar dasjenige, das die „philosophes“ vertreten. So wenig die Aufklärer des 18. Jahrhunderts Fortschritts-Euphoriker waren, wie das rückbli-

⁷ Gemeint ist die katholische „Sainte Ligue“ des 16. Jahrhunderts, deren Anhänger den Protestantismus bekämpft haben (Näheres in Constant).

ckend mitunter scheinen mag,⁸ war Rousseaus Vorstellung von Fortschritt nicht durchgängig ablehnend.

Rousseau kennt durchaus einen positiven Begriff von Fortschritt. Der Mensch, so sagt er im *Diskurs über die Ungleichheit*, besitzt von Natur aus die „Perfektibilität“ (perfectibilité; D2, 103), eine Meta-Fähigkeit (Binoche, 14), „die, mit Hilfe der Umstände, allmählich alle anderen entwickelt und bei uns sowohl der Art nach als auch dem Individuum innewohnt“.⁹ Wenn der Mensch tatsächlich von Natur aus über diese Anlage verfügt, seine Fähigkeiten zu vervollkommen, ist es zunächst einmal fraglich, wie man es anstellen sollte, diese natürliche Anlage zu unterdrücken – wenn man denn tatsächlich annähme, Rousseau lehne Fortschritt generell ab. Wer aber so vehement wie er vertritt, alles, was aus den Händen des Schöpfers komme, sei gut (E, 107), wird wohl kaum eine natürliche Anlage komplett als schlecht aburteilen wollen. Aber wie viele andere natürliche Anlagen auch kann sich diese, „mit Hilfe der Umstände“ (D2, 103), in eine falsche Richtung entwickeln. Die von Rousseau im *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* gescholtenen Künstler und Wissenschaftler nutzen ihre Anlage der Perfektibilität zweifelsohne, und dieser Gebrauch an sich kann noch kein Grund zum Tadel sein. Dennoch scheint Rousseau ihnen einen schädlichen Ehrgeiz vorzuwerfen, sich zu vervollkommen und sich so von anderen zu unterscheiden: „O Geltungswahn, was vermagst du nicht alles anzurichten?“ (D1, 51), wie Rousseau verzweifelt ausruft. Es stellt sich die Frage, was einen positiven Gebrauch der Perfektibilität für Rousseau von einem fehlgeleiteten unterscheidet.

Im *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* untersucht Rousseau die Produkte der ehrgeizigen Bemühungen in Künsten und Wissenschaften, um deutlich zu machen, was genau er in diesen Bereichen auszusetzen hat. Er stellt den Wissenschaftlern die offenkundig rhetorische Frage, wenn „Ihr uns von all diesen Dingen nie etwas gelehrt hättet, wären wir dann weniger an der Zahl, weniger gut regiert, flößten wir weniger Furcht ein, hätten wir weniger Wohlstand“ (D1, 49)? Die Wissenschaftler sollten ihre Werke nicht so wichtig nehmen, denn sie produzierten wenig Nützliches (D1, 49). In Zeiten der Ökonomisierung der Wissenschaft

⁸ Das *Dictionnaire de l'académie française* von 1762 beispielsweise enthält unter dem Schlagwort „progrès“ (480) den wertneutralen (und mit dem Text der Ausgabe von 1694 identischen) Eintrag: „Il signifie proprement Avancement, mouvement en avant. [...]. Il se dit aussi, de toute sorte d'Avancement, d'accroissement, d'augmentation en bien ou en mal.“ Zum Begriff des Fortschritts im 18. Jahrhundert siehe Lecourt, 23 f.

⁹ In manchen Interpretationen wird davon ausgegangen, dass der Begriff „perfectibilité“ Rousseaus Erfindung ist (z. B. Lotterrie 2006, XVI). Jedenfalls verweist bereits das *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trevoux* der Ausgabe Paris 1771 unter dem Eintrag zu „perfectibilité“ auf Rousseau (Bd. 6, 675).

zuckt man zusammen, wenn man liest, diese müsse Nutzen bringen. Rousseau aber meint gerade nicht den wirtschaftlichen Vorteil, wenn er Wissenschaftler des mangelnden Nutzens ihrer Arbeit bezichtigt. Er weist ganz im Gegenteil darauf hin, dass ein Grund für seine Kritik in der Koppelung der Wissenschaften und Künste mit dem Luxus liege. „Unsere“ Philosophie, so drückt sich Rousseau aus, behaupte sogar, der Luxus mache den „Glanz der Staaten“ aus (D1, 51).

Wissenschaften und Künste also beförderten auf verschiedene Weise die Liebe zum Luxus, und die Verweichlichung, die Rousseau besonders im *Diskurs über die Ungleichheit* kritisiert, wird auch schon im *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* getadelt (D1, 57/59). Abgesehen davon, dass die Menschen durch den Luxus immer schwächer würden, zerstöre er die Moral: „Und was wird aus der Tugend, wenn man sich um jeden Preis bereichern muss? Die Staatsmänner der Antike sprachen unablässig von Sittlichkeit und Tugend. Unsere sprechen nur von Handel und vom Geld. [...] Sie taxieren die Menschen wie Vieherden“ (D1, 51).

Dass Menschen zur Ware werden, ist demzufolge auch den Künsten und Wissenschaften anzulasten. Durch die Verfeinerung der Sitten schaffen sie einen Markt für Dienstleistungen und Konsumobjekte, die sich eben nicht jeder leisten kann: Die Ungleichheit wächst, und Rousseau beklagt keineswegs nur jene, die den Reicherer und Mächtigeren zu Diensten sein müssen: „verjagt diese Sklaven, die Euch beherrschen“, lautet seine Forderung auch schon im *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* (D1, 39; Hervorh. M. R.).

Wie steht es nun also mit der „Perfektibilität“ derjenigen Künstler und Wissenschaftler, die Rousseau als negative Beispiele vorführt? Heinrich Meier sieht in Sachen Perfektibilität eine „Diskrepanz zwischen dem, was für die Art, und dem, was für das Individuum oder einige Individuen wünschenswert, vorteilhaft oder notwendig erscheint [...]. Die Perfektibilität, die ‚bei uns sowohl der Art als auch dem Individuum innewohnt‘, garantiert keineswegs einen harmonischen Zusammenklang der beiden Entwicklungen. Das Gegenteil ist der Fall“ (D2, 195, Anm. 241). Den Fehler der im *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* kritisierten Künstler und Wissenschaftler mag man anachronistisch mit dem Rousseau des *Diskurs über die Ungleichheit* so beschreiben, dass sie ihre Perfektibilität auf Gegenstände gerichtet haben, die ihnen individuell für sich oder für eine Gruppe nützlich erschienen. Mit dem noch späteren Rousseau kann man sagen, sie hätten lediglich ein „Privatinteresse“ vertreten, gerichtet auf ein partikulares Wohl.¹⁰

¹⁰ Im *Gesellschaftsvertrag* unterscheidet Rousseau den „Gemeinwillen“ (*volonté générale*), der auf das Gemeinwohl gerichtet ist, von dem am partikularen Wohl orientierten „Willen aller“ (*la volonté de tous*; GV, II, 3).

Gute Künstler und Wissenschaftler, so kann man daraus schließen, verwenden ihre Fähigkeit zur Vervollkommnung darauf, das Wohl aller zu befördern, wie das die Natur von jedem Menschen verlangt. Demnach richtet sich die Nützlichkeit, die Rousseau von den Künsten und Wissenschaften fordert, nach dem Maßstab des Gemeinwohls. Künste und Wissenschaften müssten die Sitten wahrhaft läutern, die Menschen Vaterlandsliebe lehren, den „Mut beflügeln“ und dazu beitragen, ein Volk „weise, frei und unbesiegbar“ zu machen (D1, 17). Sie müssten „Freiheit, Uneigennützigkeit, Gesetzestreue“ vermitteln (D1, 39), und, wie das positive Modell der Akademien, „der Menschheit nicht nur angenehme Einsichten, sondern auch heilsame Unterweisungen zuteilwerden [...] lassen“ (D1, 69). Ihre einzig würdige Belohnung aber sei es, „zum Glück der Völker beizutragen, denen sie die Weisheit gelehrt hätten“ (D1, 77).

3.5 Die wohlgeordnete Gesellschaft als Heilmittel gegen die Übel der Zivilisation

Im *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* sieht Rousseau im Zusammenspiel von Geist und Macht die Chance, wirklich nützliche Wissenschaft hervorbringen: Solange „die Macht allein auf der einen Seite steht, Aufklärung und die Weisheit allein auf der anderen, werden die Gelehrten kaum Großes denken und die Fürsten noch seltener Gutes tun“ (D1, 79). Doch Rousseau hat seine Meinung in diesem Punkt grundlegend geändert. Statt darauf zu setzen, dass sich aufgeklärte Herrscher durch die Erkenntnisse der Gelehrten beeindrucken lassen und letztere durch die Fürsten an nützliche Betätigungsfelder herangeführt werden, plädiert der spätere Rousseau für grundlegend neue politische Strukturen: „Beheben wir den Mangel des allgemeinen Zusammenschlusses [gemeint ist die vorpolitische „association générale“ der ganzen menschlichen Gattung, Anm. M. R.] durch neue Zusammenschlüsse“, schreibt Rousseau im *Genfer Manuskript des Gesellschaftsvertrag* (OC III, *Contrat social*, 1^e version, 288, Übers. M. R.). Zusammenschlüsse und die Etablierung politischer Institutionen sind es, welche die Menschen tugendhaft und dadurch auch glücklich machen können, weil sie ein System bilden, in dem man es sich leisten kann, tugendhaft zu sein. Selbst der „leidenschaftliche Vernünftler“, der im *Genfer Manuskript* geschilderte „Feind der menschlichen Gattung“, kann durch die richtigen politischen Strukturen „gut, tugendhaft, feinfühlig“ werden, sogar „die zuverlässigste Stütze einer wohlgeordneten Gesellschaft“ (OC III, *Contrat social*, 1^e version, 289, Übers. M. R.).

Kurzum: Möglicherweise möchte man angesichts der zivilisatorischen Fehlentwicklungen „rückwärtsgehen können“, wie Rousseau das seinem Leser im

Diskurs über die Ungleichheit unterstellt (D2, 75). Doch schon in seinen Anmerkungen zu diesem *Diskurs* macht Rousseau deutlich, dass er nicht die Gesellschaft zerstören und zurück in die Wälder will – das sei nur der fehlerhafte Schluss, den seine Gegner aus seinen Schriften zögen (D2, 319). Und am Ende seines Lebens präsentiert er sich in *Rousseau richtet über Jean-Jacques* gar so, dass er immer auf dem Prinzip insistiert habe, dass „die menschliche Natur nicht rückwärts geht und man niemals zu den Zeiten der Unschuld und Gleichheit zurückkehren kann“ (Rousseau, Bd. II, 569).

Der Ausweg aus der Misere liegt also nicht im Weg zurück, sondern im Vorschreiten zu einer „wohlgeordneten Gesellschaft“ (OC III, *Contrat social*, 1^e version, 289, Übers. M. R.). Bereits im *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* kritisiert Rousseau, dass die Künste und Wissenschaften „Blumenkränze über die ehernen Ketten“ legten (D1, 19). Sie erstickten das Freiheitsgefühl und bildeten so die Stütze für die Throne der Mächtigen (ebd.). Warum sollte man die Aufklärung in dieser Form weiter propagieren, wenn sie nur die Ungleichheit vorantreibt und die meisten Menschen ihren Ansprüchen überhaupt nicht gewachsen sind? Wäre es nicht ratsamer, gerechte Institutionen zu erschaffen, in denen alle die Möglichkeit haben, moralisch „besser“ und damit glücklich zu werden? Rousseau unterstellt offenbar, die „philosophes“ hätten gar kein Interesse an einem solchen egalitären Projekt (Rehm, 23-33). D’Alembert schreibt im *Versuch über den Umgang der Gelehrten und Großen*, das Motto des „philosophes“ solle „Freyheit, Wahrheit und Armuth“ lauten, er fügt sogar den Zusatz bei, „wer die letzte – die Armut – scheut, ist noch sehr fern von den beyden ersten“ (Alembert, 78). Die Maxime, in Armut zu leben, war zumindest zu Beginn des Projekts der *Encyclopédie* für viele ihrer Autoren leicht zu befolgen, da sie ohnehin keinen gehobenen sozialen Stand und die entsprechend schlechte finanzielle Ausstattung hatten (siehe Lough).

Eine Ausnahme bildete etwa d’Alembert, der bereits seit 1742 Mitglied in der *Académie des Sciences* war und Ansehen wie auch Wohlstand genoss (Rezler, 176). Mit dem Erfolg der *Encyclopédie* gelang auch anderen Beiträgern ein gesellschaftlicher Aufstieg. Nicht nur, dass sie in den Salons der besseren Pariser Kreise gern gesehene Gäste waren; manche von ihnen – etwa Diderot – wurden von absolutistischen Herrschern gefördert (Diderot, 528-531), andere – wie z. B. Helvétius und d’Holbach – warben beispielsweise durch die Widmungen ihrer Werke um die Gunst der Mächtigen (Hulligung, 207 f.). Rousseau dagegen inszeniert sich als die große Ausnahme, als der Denker, der alle Pensionen ablehnt und sich lieber mit dem Kopieren von Noten durchschlägt, als sich von anderen abhängig zu machen. Die „philosophes“ verbrüdernd sich aus seiner Sicht mit den Größen des *Ancien régime*, und das zeige sich vor allem in der Beihilfe zur Unterdrückung: Schließlich seien es die von der Aufklärung propagierten Wissenschaft-

ten und Künste, welche das Joch des Despotismus erträglicher machten und die Menschen davon abhielten, gegen diese Zustände zu rebellieren (D1, 19).

Rousseau präsentiert sich somit als einzig radikaler Denker, der mit dem System des *Ancien régime* wirklich Schluss macht: persönlich, indem er sich durch seine „Reform“ (réforme) der korrupten und korrumpierenden Gesellschaft entzieht (B, 357 f.; T, 56 ff.); strukturell, indem er ein völlig neues politisches System propagiert. Was Letzteres angeht, lässt Rousseau die übrigen „philosophes“ tatsächlich alt aussehen: Die maximale politische Forderung, zu der sich die meisten von ihnen durchringen konnten, war die nach einer konstitutionellen Monarchie gemäß dem englischen Vorbild. Mit seiner im *Gesellschaftsvertrag* präsentierten Idee einer direkten Demokratie dagegen geht Rousseau zumindest in politischer Hinsicht weiter als sie alle. Und wenn er dort von der sittlichen Metamorphose durch den Vertrag spricht, die aus einem triebgesteuerten Lebewesen erst einen sittlichen, vernünftigen Menschen macht (GV, I, 8), wird noch einmal deutlich, dass nicht die Rückkehr in den Naturzustand, sondern die „wohlgeordnete Gesellschaft“ (OC III, *Contrat social, I^e version*, 289, Übers. M. R.) das Heilmittel gegen die Übel der Zivilisation bietet.

3.6 Schluss: Aufklärung *über* Fortschritt

Bei aller Kritik an der Aufklärung ist Rousseau kein Gegen-Aufklärer (wie das z. B. von Garrard und McMahon vertreten wird). Schon im *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* zeigt sich vielmehr, dass sich Rousseau als der *wahre* Aufklärer stilisiert, der im Gegensatz zu den „philosophes“ keine Tabus kennt und auch vor dem Allerheiligsten seiner Zeit, dem Fortschritt, nicht Halt macht; bereits im Vorwort erklärt er, er verstoße „gleichsam gegen alles [...]“, was heute die Bewunderung der Menschen auf sich zieht“ (D1, 11). Sein Programm ist das der Aufklärung *über* den Fortschritt: Er tadelt dessen negative Auswirkungen, weist aber auch darauf hin, wie eine positive Form von Fortschritt aussehen kann. Der Maßstab für die Arbeit von Künstlern und Wissenschaftlern ist, ob sie dem Gemeinwohl dienlich ist oder nicht. Dann kann sie sogar ein Heilmittel für die Übel sein, die sie verursacht hat, wie im *Préface à Narcisse* deutlich wird: Künste und Wissenschaften, so sagt Rousseau dort, haben bestimmte Laster zwar erst hervorgebracht, sie können nun aber auch dazu dienen, diese einzudämmen (OC II, 972; dazu Starobinski).

Im *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* präsentiert Rousseau eine Kritik seiner eigenen Epoche der Aufklärung. Was er darin zeigt, ist erstens, dass die Aufklärung ein Heilsversprechen gibt, das für die Masse der Menschen unerfüllbar bleibt und damit Ungleichheit befördert: Nur wenige haben die Bega-

bung, sich mit Künsten und Wissenschaften zu beschäftigen. Der Versuch, diese Welt allen zu erschließen, führt zu Frustration. Zweitens haben die Protagonisten der Aufklärung, die „philosophes“, eine Meinungsherrschaft errichtet, die sich in ihrer Intoleranz und ihrem missionarischen Eifer nicht von ihren liebsten Feinden, nämlich den Jesuiten und den Anhängern der Liga, unterscheidet.

Rousseau dagegen will die Abkehr von Parteigeist und Uniformität des Denkens. Er glaubt, alles was man wirklich wissen müsse, finde man in sich selbst (D1, 79). Man ist dafür auf keinerlei Vermittlung angewiesen, nicht durch die Kirche, aber eben auch nicht durch die „philosophes“. Damit kann er sein Konzept eines erkenntnistheoretischen Individualismus als wahre Aufklärung propagieren: Er, Rousseau, helfe den Menschen tatsächlich zu eigenständiger Einsicht, im Gegensatz zu den „philosophes“, die gar kein Interesse an Selbstkern hätten, sondern nur Anhänger für *ihre* Auffassung gewinnen wollten.

Die Natur habe dem Menschen alles ins Herz geschrieben, was er braucht, um glücklich zu werden (ebd.) – und darum geht es im *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* offenbar, der sich eben auch als Antwort auf die Frage lesen lässt, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen habe, die Menschen glücklich zu machen. Darum propagiert Rousseau zwar kein „Zurück zur Natur“ im Sinne einer Rückkehr zu einem ursprünglichen Zustand, wohl aber eine Rückbesinnung auf die Natur des Menschen.

Literatur

- Alembert, J. le Rond d' 1775: Versuch über den Umgang der Gelehrten und Großen; über den Ruhm, die Mäcenen, und die Belohnungen der Wissenschaften, Leipzig.
- Binoche, B. 2004: Les équivoques de la perfectibilité, in: ders. (Hrsg.), *L'homme perfectible*, Seyssel, 13–35.
- Constant, J.-M. 1996: *La Ligue*, Paris.
- Dictionnaire de l'Académie française, première édition 1694, Paris.
- Dictionnaire de l'Académie française, quatrième édition 1762, Paris.
- Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux 1771: Bd. 6, Paris.
- Diderot, D. 1984: Briefe 1742–1781, hrsg. von H. Hinterhäuser, Frankfurt a.M.
- D'Alembert, J. Le Rond 1989: Einleitung zur „Enzyklopädie“, hrsg. und mit einem Essay von G. Mensching, Frankfurt a.M.
- Garrard, G. 2003: Rousseaus Counter-Enlightenment. A republican critique of the „philosophes“, New York.
- Gouhier, H. 1983: *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*, Paris.
- Hullung, M. 1994: *The autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes*, Cambridge, MA.
- Lecourt, D. 1997: *L'avenir du progrès. Entretien avec Philippe Petit*, Paris.

- Lotterie, F. 2006: Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755–1814), Oxford.
- Lough, J. 1973: *The contributors to the Encyclopédie*, London.
- McMahon, D. 2001: *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the making of modernity*, Oxford u. a.
- Rehm, M. 2006: *Bürgerliches Glaubensbekenntnis. Moral und Religion in Rousseaus politischer Philosophie*, München/Paderborn.
- Rezler, M. 1964: Voltaire and the Encyclopédie: a re-examination, in: *Studies on Voltaire and the eighteenth century* 30, 147–178.
- Rousseau, J.-J. 1978: Brief an Christophe de Beaumont, in: *Schriften*, hrsg. von H. Ritter, Bd. I, Frankfurt, 500–589.
- Rousseau, J.-J. 1978: Rousseau richtet über Jean-Jacques, in: *ders., Schriften*, hrsg. von H. Ritter, Bd. II, Frankfurt, 253–636.
- Salaün, F. 2006: Diderot – Rousseau. Un entretien à distance. Actes du colloque „Diderot hanté par Rousseau, Rousseau hanté par Diderot“, Université Paul-Valéry Montpellier III, 9 avril 2005, Paris.
- Starobinski, J. 1989: *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris.