Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 24 (1964)

Buchbesprechung: Rousseau als Philosoph der modernen Gesellschaft

Autor: Ryffel, Hans

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Rousseau als Philosoph der modernen Gesellschaft *

Wenige Denker sind bis auf den heutigen Tag so kontrovers und so sehr das Opfer grotesker Mißverständnisse geworden wie Rousseau. Dies gilt für das Ganze seiner Philosophie, besonders aber für seine Sozialphilosophie und seine Philosophie der Politik, obwohl man (wie ich glaube) sehr wohl zeigen kann, daß Rousseau recht eigentlich der Philosoph der modernen Gesellschaft ist, deren ersten großen Aufbruch er kündet und deutet. Es ist bezeichnend, daß sich sogar in einem so renommierten Standardwerk wie dem Handwörterbuch der Sozialwissenschaften eine Darstellung findet, die in höchstem Grade mißverständlich und zum Teil unsinnig ist (Bd. 9, 1956). Es gibt heute auch noch keine wirklich befriedigende und umfassende Gesamtdarstellung Rousseau's, obwohl in den letzten Jahren eine Reihe wichtiger Schriften erschienen ist. Das gründliche und gediegene Werk von Martin Rang (Rousseau's Lehre vom Menschen, Göttingen 1959), das wohl zu den bedeutsamsten und wichtigsten Werken der freilich kaum überblickbaren Rousseau-Literatur gehört, ist «Rousseau's Philosophie der individuellen Existenz» gewidmet und klammert die Philosophie der Politik aus, so sehr es zu deren Verständnis wesentlich beiträgt. Die neuesten Gesamtdarstellungen, insbesondere von Pierre Burgelin (La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau, Paris 1951), ferner von Robert Derathé (Le rationalisme de J.-J. Rousseau, Paris 1948) und Bernard Groethuysen (J.-J. Rousseau, Paris 1949) sowie auch von Hermann Röhrs (Vision und Wirklichkeit, Heidelberg 1957), die ich vor allem nennen und denen ich die freilich weiter zurückliegende, aber mit Recht immer noch wirksame große Abhandlung von Ernst Cassirer aus dem Jahre 1932 (Das Problem J.-J. Rousseau, im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XLI) zur Seite stellen möchte, setzen in je verschiedener Weise einseitige Akzente. Was die wichtigsten Schriften der letzten Jahre zu Rousseau's politischer Theorie betrifft (Robert Derathé, Rousseau et la science politique de son temps, Paris 1950, und Iring Fetscher, Rousseau's politische Philosophie, Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Neuwied 1960), so lassen sie das folgerichtige und durchgehende Herausarbeiten der eigentlich treibenden systematischen Motive vermissen; die zweitrangigen Probleme des Institutionellen werden überbewertet. Nun hat Otto Vossler ein neues Buch über Rousseau vorgelegt, das sich gerade durch die Darstellung der systematischen Hauptmotive der politischen Theorie auszeichnet und Anspruch auf einen hohen Rang erheben darf. Wenn sich mir auch einige Vorbehalte aufdrängen, möchte ich doch auf das Ganze gesehen ausrufen: Endlich! Ein kleiner Vorbehalt sei gleich angebracht: Da Vossler, nach der ganzen Anlage des Buches und seinem eigenen Eingeständnis (z. B. S. 183: «unser Thema der politischen Lehre»), die Philosophie der Politik in den Mittelpunkt rückt, hätte er diese Einschränkung in einem entsprechenden Untertitel schon zum Ausdruck bringen sollen. Im übrigen

---

* Zum Buch von Otto Vossler: Rousseau's Freiheitslehre. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964.

ist noch darauf zurückzukommen, daß der Verfasser das Politische überbewertet und die individuelle Existenzform bei Rousseau vernachlässigt. Zuweilen scheint mir sogar der Anspruch auf eine Gesamtdarstellung deutlich zu werden, so wenn der Verfasser am Schluß des Buches sagt, er habe «eine Seite von Rousseau's Lehre» (also offenbar nur diese), nämlich die «künstlerische und ästhetische» übergangen (S. 393). Das Phänomen Rousseau ist aber zu umfassend, als daß es auf eine primär sozial- und staatsphilosophisch ausgerichtete «Freiheitslehre» eingeschränkt werden könnte.

Im folgenden möchte ich auf Absicht, Anlage und Inhalt dieses bedeutsamen Werkes hinweisen (I) und im Anschluß daran einige Bemerkungen über Rousseau's Stellung und Bedeutung anbringen, vornehmlich unter sozial- und staatsphilosophischen Aspekten (II). Gerade Vossler gibt zu einigen weiterführenden Überlegungen den Anstoß, indem er nachdrücklich darauf aufmerksam macht, daß Kerngedanken Rousseau's heute in weitem Ausmaß Gemeingut sind (S. 391f.). Dies weniger, weil Rousseau in dieser Breite gewirkt hätte, was Vossler, als Historiker, natürlich nicht behaupten möchte, vielmehr weil Rousseau in exemplarischer Weise Grundgehalte der modernen individuellen, vornehmlich aber auch der sozialen und politischen Existenz vorbereitet und formuliert hat. Locke, heute noch vielfach überschätzt, läßt sich in dieser Hinsicht mit Rousseau in keiner Weise vergleichen, so sehr er scheinbar wirksamer war. Freilich kommt es nicht auf das für die moderne Gesellschaft und ihre politische Form bloß in faktischer Hinsicht konstitutive Gemeingut an, sondern auf dessen legitime Motive. Diese sind aber vornehmlich von Rousseau gesehen worden.

I.

Vossler betreibt nicht bloße Gelehrsamkeit und will nicht nur Geistesgeschichte schreiben. Mit seinem Buch möchte er «dem besseren Verständnis der sog. wirklichen Geschichte und unserer eigenen Zeit . . . dienen, wie alle Historie der Selbstbesinnung und dem Selbstverständnis» (S. 393). Er bemüht sich deshalb, den systematischen Kern herauszuschälen, was ihm im ganzen m. E. vorzüglich gelungen ist. Zahlreiche scheinbare Widersprüche im internen systematischen Bereich werden so geklärt und als bloße Mißverständnisse aufgedeckt oder dann als weniger wichtige, vom Kern ablösbare Lehrstücke erwiesen. Dazu befähigt ihn vor allem auch «das erste Gebot des Historikers, welches lautet: Du sollst den anderen nicht für dümmer halten als Du selbst bist» (S. 225). Die streng durchgehaltene systematische Absicht ermöglicht erst eine angemessene Würdigung der besonderen geschichtlichen Stellung Rousseau's im (wie ich sagen möchte) neuzeitlichen Emanzipationsprozeß des Menschen und bannt von vornherein die Gefahr, Rousseau's Eigenständigkeit in die Vielfalt geschichtlicher Einflüsse aufzulösen, wie dies zahlreichen gelehrten Interpretationen des «Contrat social» widerfährt. Mannigfache Einflüsse wird kein Interpret leugnen wollen; anderseits darf die einzigartige Eigenständigkeit nicht übersehen werden, die einem radikalen Drang zur selbsttätigen Findung der Wahrheit entstammt

(«J'ai cherché la vérité dans les livres: je n'y ai trouvé que le mensonge et l'erreur.» Lettre à M. de Beaumont).

Vossler's Buch ist eines jener heute seltenen Werke, denen man die darauf verwendete Mühe und Arbeit nicht mehr anmerkt, weil er darauf verzichtet, seinen Zettelkasten auch noch wiederzugeben. Der ganze Wust der Sekundärliteratur ist in eine kritisch ausgewogene Darstellung sozusagen ohne äußere Spuren eingegangen, obwohl es sich angesichts der tiefgreifenden und noch andauernden Kontroversen und der straff durchgezogenen einheitlichen Linie in der Sache selbst um ein durch und durch polemisches Buch handelt, wie Vossler selber mit Recht sagt. Freilich wäre es wünschenswert, wenn gewiegte Kenner, z. B. in Exkursen, die in einem Anhang untergebracht werden, in zusammenfassender Übersicht die Literatur kritisch sichten würden; eine so zu ihrer Vollendung gebrachte, noch seltenere und heute kaum mehr bekannte Gelehrsamkeit ließe man sich gern gefallen. Dagegen belegt Vossler seine Darstellung fortlaufend mit Rousseau's eigenen Texten und spart nicht an Nachweisen und Originalzitaten, ohne daß darunter die Lesbarkeit leiden würde (wobei einige Druckfehler heute offenbar unvermeidlich sind). Die Historiker sind eben oft Künstler der Darstellung. Das Buch ist auch frei von allem Jargon und befleißigt sich gar einer gewissen Burschikosität und Derbheit im Ausdruck, die vielleicht nicht alle goutieren. Das auch für hohe Ansprüche bestimmte Werk ist zugleich eine Darstellung für breitere Kreise gebildeter und aufmerksamer Leser (was z. B. für Martin Rang's Werk nicht gilt). Dies ist ganz besonders zu begrüßen, denn die Staatsphilosophie Rousseau's ist, wie Vossler immer wieder betont, von großer Aktualität für unsere Zeit. Man möchte deshalb Vossler's Buch einen besonders großen Leserkreis wünschen. Verbreitet ist ja noch heute das groteske Mißverständnis, daß Rousseau dem Totalitarismus den Weg bereitet habe (so vor allem J. L. Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy, London 1955; deutsch 1961; so aber z. B. auch die Einleitung von Heinrich Weinstock in der verbreiteten, wohl auch in Schulen verwendeten Ausgabe des «Gesellschaftsvertrages» in der Sammlung Reclam, 1958). Ebenfalls unzutreffend ist es, wenn man Rousseau als «konservativen» Denker auffaßt und seiner politischen Theorie jede Gegenwartsbedeutung abspricht, weil man die Demokratie nicht mehr für möglich hält (so Bertrand de Jouvenel in seiner Ausgabe des «Contrat social», Genf 1947) oder weil Rousseau nicht «der Theoretiker der Demokratie der modernen Industriegesellschaft» sein könne (Iring Fetscher). Einen an sich legitimen Versuch, Rousseau zur Begründung der modernen Demokratie heranzuziehen, hat Friedrich Glum unternommen (J.-J. Rousseau, Religion und Staat. Grundlegung einer demokratischen Staatslehre, Stuttgart 1956), doch ist sein Buch – abgesehen von sachlichen Einwendungen – auf weite Strecken ein unzuverlässiges und allzu sorglos zusammengestoppeltes Florilegium.

Vossler stützt sich bei den politischen Schriften Rousseau's auf die kritische Ausgabe von Vaughan (1915; wozu nachzutragen wäre, daß 1962 bei Blackwell, Oxford, ein Neudruck erschienen ist), während er im übrigen wie üblich vornehmlich die Hachette-Ausgabe zitiert. Jetzt erscheint die vortreffliche kritische Ausgabe von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond

in der Bibliothèque de la Pléiade, Paris, von der drei Bände vorliegen (Bd. I, 1959; Bd. II, 1961 und Bd. III mit den «Écrits politiques», 1964).

Im Rahmen einer kurzen «Einführung» (S. 9–49) befaßt sich Vossler zunächst mit «Lage und Ort, Voraussetzung und Gegner», um vor allem auf die völlig neue Position Rousseau's in der Staatslehre aufmerksam zu machen, mit der alle bisherigen theologisch oder rational begründeten politischen Ordnungsvorstellungen überwunden werden. Gleich zu Beginn heißt es: «Mit J.-J. Rousseau gelangt das abendländische Denken über den Staat an eine große Wende, ja, ich glaube sagen zu können, an seine bedeutendste Wende überhaupt seit der Christianisierung» (S. 9). Im Anschluß an die historische Ortsbestimmung wird der Leser auf die Gesamtthematik vorbereitet durch eine Erörterung der «Ersten und allgemeinen Eindrücke», die die Lektüre Rousseau's vermitteln und die zu widersprechenden Deutungen Anlaß geben. Immer noch im Rahmen der «Einführung» wird an dritter Stelle «Das Erlebnis» verhandelt, das zur ersten wichtigen Schrift Rousseau's, dem «Discours sur les sciences et les arts» führt. Vossler folgt hier dem Selbstzeugnis Rousseau's (Brief an Malesherbes vom 12. 1. 1762, Conf. VIII, 3e Promenade), das anzuzweifeln in der Tat kein Anlaß besteht, und glaubt, daß das «Urerlebnis» von Vincennes (S. 44) für Rousseau entscheidend war. Rousseau wurde damals, nach einer Periode ziellosen Tastens, des Problems bewußt, das ihn packte und zeitlebens nicht mehr losließ: daß die Entwicklung der modernen Kultur und Gesellschaft den Menschen von seinem wahren Wesen entfremdet und daß dem Menschen aufgegeben ist, zu sich selbst zu finden. Hans Barth hat in einer aufschlußreichen Abhandlung über Rousseau den Begriff der «Selbstentfremdung» in den Mittelpunkt gerückt (Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XIII, 1959). Schon Harald Höffding hatte von der «absoluten Selbstentfremdung des Lebens» gesprochen, gegen die Rousseau ankämpfe (Rousseau und seine Philosophie, Stuttgart 1897, mit mehreren späteren Auflagen). Auch Vossler verwendet mehrfach den Ausdruck «Selbstentfremdung», im Gegensatz zur «Selbstbestimmung» und «Selbstfindung» (z. B. S. 162, 180, 314f., 368, 375), denn damit wird der Kern der Anthropologie und Ethik Rousseau's sowohl im individuellen als auch im sozialen und politischen Bereich getroffen. Rousseau hat nicht nur, wie der Verfasser gegen die verbreitete Auflösung von Rousseau's Philosophie in sein persönliches Lebensschicksal geltend macht, um das Selbstsein des Menschen in der persönlichen Gestaltung seines Lebens gerungen, sondern dieses Erlebnis als das Schicksal und die Aufgabe des modernen Menschen zu begreifen versucht. Um diese Mitte kreisen alle seine Werke, die Vossler in ihren Hauptzügen auf den Generalnenner einer «Freiheitslehre» bringen möchte. Für den Verfasser mündet diese Freiheitslehre nolens volens in eine Gesellschafts- und Staatslehre ein, die einen epochalen Umschwung bezeichnet. «Rousseau ist, ausgehend von seinem zunächst nur persönlichen Entschlusse, sich selber treu er selbst zu sein, und von seinem zunächst unpolitischen Unternehmen, statt der in den beiden Discours zerschlagenen Vernunft- und Verstandesordnung nur aus seinem sich selbst bestimmenden Ich eine neue sittliche Ordnung aufzustellen, unversehens an ein höchst politisches Problem geraten: er . . . eröffnet nichts

Geringeres als den Kampf des modernen demokratischen und nationalen Staates gegen den Staat des Ancien Régime» (S. 138). Rousseau traf aber in seiner Zeit auf ungünstigste Voraussetzungen für das Streben des Menschen, er selbst zu sein. Deshalb waren seine ersten Werke solche des «Protestes und der Zerstörung»; unter diesem Titel befaßt sich Vossler mit den beiden Discours (S. 50–97). Im Artikel über die «Économie politique» und in den Erörterungen zu den Schriften des Abbé de Saint-Pierre unternimmt dann Rousseau «erste Versuche des Neuaufbaus» (S. 98–155). Der Neubau (S. 156–389) erfolgt im «Émile» und im «Contrat social», aber auch in der «Nouvelle Héloïse», die der Verfasser zwar nicht ganz beiseite läßt, in ihrer vollen Bedeutung aber m. E. nicht ausreichend würdigt. Auf wenigen Schlußseiten werden ein paar Hauptgedanken zusammengefaßt. Vossler analysiert ein Werk nach dem anderen (ohne die «Nouvelle Héloïse») und stellt so Rousseau's Lehre im Nachzeichnen der gedanklichen Entwicklung dar, wie sie sich in den einzelnen Werken zeigt. Daraus ergibt sich eine im großen und ganzen überzeugende, wiewohl einseitig sozial- und staatsphilosophisch ausgerichtete Gesamtinterpretation der Philosophie Rousseau's. Daß es sich in der Tat um eine von innerer Systematik beherrschte philosophische Gesamtauffassung handelt, zeigt Vossler's Buch in eindringlicher Weise, und man möchte hoffen, daß die Tage des früher stark verbreiteten biographischen und psychologischen Rousseau-Verständnisses, wie es noch bei Hermann Röhrs (1957) und ferner in der kurzen Darstellung von Wolfgang Ritzel (J.-J. Rousseau, Urban-Bücherei, Stuttgart 1959) sowie der kommentierten Textauswahl von Paul Sakmann (Kröner's Taschenausgaben) anzutreffen ist, endlich gezählt seien. Die autobiographischen Werke werden von Vossler teilweise berücksichtigt, aber nicht eigens erörtert. Vossler ist freilich beizupflichten, daß sie jedenfalls der Gesellschafts- und Staatslehre nichts Wesentliches beifügen. Rousseau hat nach der großen zehnjährigen, überaus fruchtbaren Schaffensperiode auf die Abfassung weiterer philosophischer Werke nach seinem eigenen Zeugnis verzichtet. In seinen autobiographischen Werken, zu denen im weiteren Sinne schon der Brief an den Erzbischof de Beaumont und die «Lettres de la Montagne» gerechnet werden können, mußte sich Rousseau, der sich mit seinen neuen Ideen und dem damit unvermeidlich verbundenen Angriff auf Personen und Institutionen überall Gegner geschaffen hatte, zur Wehr setzen, sich auch mit sich selber immer wieder verständigen, da die Ablehnung, die ihm widerfuhr, seine Selbstsicherheit erschüttern mußte. Diese Werke sind aber zugleich bedeutsame Beiträge zu Rousseau's Anthropologie und vermögen z. B. eine allzu aktivistische Konzeption seiner Anthropologie als «Freiheitslehre» teilweise zu berichtigen. Was Rousseau als persönliches Schicksal empfand, war «der tiefe, unausweichliche, überpersönliche und tödliche Zusammenstoß zweier Zeitalter, den er heraufbeschworen hatte» (S. 212). Den Vorrang des Werkes vor der Person hat namentlich auch Martin Rang überzeugend dargetan («Die Dissonanz, die in dieses glückliche Leben trat, kam, so seltsam es klingt, nicht aus dem Leben, sondern aus dem Gedanken», a. a. O. S. 24). Der gleiche Autor hat auch den systematischen und gesamtphilosophischen Charakter von Rousseau's Werk vielfältig belegt (Rousseau gleiche «viel

eher den philosophischen Systematikern des 17. Jahrhunderts als den philosophischen Essayisten des 18. Jahrhunderts», nur daß er nicht mehr «more geometrico» verfahre, S. 31).

In der Erörterung des 1. Discours – um im folgenden mit ein paar Hinweisen auf die Einzelanalysen einzugehen – legt Vossler darauf Gewicht, daß Rousseau hier neben der radikalen Kulturkritik, die der Entfremdung und Entäußerung des Menschen in der zeitgenössischen Kultur gilt, zugleich schon in Ansätzen «ein positives Kulturprogramm» andeutet. Nicht nur denkt Rousseau keineswegs an eine Rückkehr zum «Naturzustand», was ihm Voltaire böswillig unterschob und in breiten Kreisen noch heute herumgeistert, sondern die Kritik ist überhaupt nicht sein eigentliches Ziel: «Ce n'est point la Science que je maltraite . . . c'est la Vertu que je défends» (da übrigens einer der Druckfehler, S. 53). Rousseau postuliert die Einheit von «Vertu» (welcher Begriff dem späteren der «Natur» hier vorausgeht und der antikes und politisches Gepräge hat) und von «Science», die im Wollen und Handeln des Menschen herzustellen ist, jedenfalls weder von Tradition und Autorität noch von abstrakter Vernunft und Konvention gestiftet werden kann. Im bedeutsamen 2. Discours, in dem alles Spätere angelegt ist (S. 88) und dem der Verfasser deshalb eine besonders eingehende Analyse widmet (S. 56–97), wird das Bild auf die Gesellschaft im ganzen und deren Geschichte ausgeweitet, die als fortschreitende Entartung erscheint. Der Angriff auf Wissenschaft und Kunst im 2. Discours wird so auf der Grundlage einer mit hypothetischen historischen Modellen arbeitenden Anthropologie zum Angriff auf den gegenwärtigen gesellschaftlich-kulturellen Zustand der Menschheit. Da eine Rückkehr zum ursprünglichen Naturzustand, in dem der Mensch in der Nähe tierischer Existenz als gesellschaftsloses Wesen noch nicht zu Vernunft und Sittlichkeit gelangt ist, von vornherein entfällt, drängt die Fragestellung jetzt erst recht auf die Überwindung der Entartung, die sich im Laufe der geschichtlichen Entfaltung des Menschen und des Aufbaus der Gesellschaft und ihrer politischen Strukturen ergibt. Der Verfasser rückt dies als das treibende Motiv der zentralen philosophischen Bemühungen Rousseau's in den Mittelpunkt und unterstreicht die originale und völlig neuartige Problemlösung, auf die Rousseau schon im 2. Discours zielbewußt hinsteuert. Rousseau verwirft nämlich das überlieferte und auch von den Zeitgenossen in abgewandelter Form vertretene Naturrecht als eine dem Menschen vorgegebene Ordnung (in bedeutsamer Weise läßt er den Terminus «droit naturel» entgegen der Formulierung der Preisfrage schon im Titel fallen) und macht die Vernunft und ihre Ordnungen, vor allem das rationalistische Naturrecht, zum Erzeugnis des geschichtlichen Prozesses. «Die Vernunft . . . ist historische Vernunft» (60). Das eigentliche Wesen des Menschen besteht demgemäß nicht mehr in der Vernunft, sondern in der Freiheit und dem Freiheitsbewußtsein, in der Selbstbestimmung, wozu als weitere Wesensbestimmungen die «perfectibilité» und die «pitié» kommen. Die «perfectibilité», die den großen Entfaltungsgang der Menschheit ermöglicht, könnte recht eigentlich als das Vehikel der Freiheit angesprochen werden. Und auch das Mitgefühl (pitié) scheint mir aus der Selbstbestimmung sich zu ergeben, weil es die in eigener Erfahrung der Selbstbestimmung

verwurzelte Erfahrung fremder Selbstbestimmung bzw. Selbstbestimmbarkeit ist. Solange der Mensch in sich selbst steht, insbesondere sich selber bestimmt, ist er vom «amour de soi» erfüllt. In dem Maße, als der Mensch im Verlauf der geschichtlichen und kulturellen Entwicklung aus sich heraustritt und nicht mehr zu seiner ursprünglichen Einheit zurückfindet, nimmt der «amour-propre» überhand. «Der Schwerpunkt des Menschen verlagert sich aus diesem hinaus nach außen in die Gesellschaft, ja, diese fatale Schwerpunktverlagerung ist die Gesellschaft» (S. 74). Es ergeben sich so Abhängigkeit, Unfreiheit, Ungleichheit, Unterdrückung und letztlich der Krieg aller gegen alle, der nur durch scheinhafte Verständigungen (den listigen Gesellschaftsvertrag der Reichen) für kurze Zeit jeweils gebannt werden kann, mit einem Wort: der Mensch entfremdet sich selbst immer mehr von seinem wahren Wesen. Völlig neue Grundlagen der Gesellschaft und des Staates sind erforderlich. Dies ist aber nur möglich im Rückgang auf den wahren Menschen, der auch die Verantwortung für die Gesellschaft, diesen seinen Abfall von sich selbst, übernehmen und sie selber nunmehr neu schaffen muß. Denn die Gesellschaft sind wir alle. Die Auseinandersetzung zwischen Mensch und Gesellschaft bzw. Staat ist deshalb keine äußere, die mit bloßen Einrichtungen und realpolitischen Vorkehrungen bestritten werden könnte, vielmehr vollzieht sie sich im Innern des Menschen. Nur auf diesem Boden kann die Frage einer wahrhaft menschenwürdigen Gestaltung der Gesellschaft überhaupt in Angriff genommen werden.

In straffer Gedankenführung untersucht der Verfasser, wie Rousseau das im 2. Discours formulierte Problem einer Lösung näherführt. Im Hinblick darauf wird, im Rahmen der «Ersten Versuche des Neuaufbaus», vor allem der Artikel über die «Économie politique» ausführlich erörtert (S. 100–138), der Bausteine zur Lösung beiträgt (insbesondere die Auffassung des Gesetzes, das Selbstbestimmung und staatlichen Zwang versöhnt, S. 107, und der Gedanke vom Staat als «sittlicher Ordnung», S. 136), ja, den «Grundriß des Aufbaues von Recht, Gesetz und Staat und zugleich von Sittlichkeit und Freiheit aus dem sich selbst bestimmenden Willen des Menschen» schon erkennen läßt (S. 123), aber noch keine umfassende Klärung bringt. Weniger bedeutsam für die Lösung der Hauptfrage sind die Kommentare Rousseau's zur «Paix perpétuelle» und zur «Polysynodie» von Saint-Pierre (S. 138–155). Hier nimmt Rousseau eine vornehmlich kritische Haltung ein, wobei sich sein Angriff nicht nur gegen die rationalistische Staatslehre, nunmehr auch im internationalen Bereich, sondern auch gegen bloße sog. Realpolitik und rein organisatorische Reformen wendet. Diese Ausführungen Rousseau's machen deutlich, daß der Verderb des Menschen die Wurzel allen Übels in der Politik ist, weshalb weder mit Techniken noch mit Vernunft, sondern nur mit einer sittlichen Ausrichtung des Willens eine Wendung zum Besseren erreicht werden kann. Von da aus werden nun die Probleme in den Hauptwerken Rousseau's, im «Émile» und im «Contrat social», in Angriff genommen.

Bei seinen Darlegungen über den «Neubau» (S. 156–389) beginnt Vossler in bedeutsamer Weise mit dem «Émile», der in sonstigen Darstellungen der Rousseau'schen Philosophie der Politik nicht oder wenig beachtet wird (so

z. B. auch bei Fetscher; nebenbei: eine deutsche Übersetzung des «Émile», hrsg. von Martin Rang, mit einer Einleitung von fast 100 Seiten und mit nützlichen Anmerkungen, jetzt bei Reclam, 1963). Freilich fragt es sich, ob er dieses Werk nicht zu ausschließlich in der Perspektive des «Contrat social» sieht, auf den es ihm letztlich ankommt. Der «Émile», der zusammen mit der nebenherlaufenden Arbeit an der «Nouvelle Héloïse» geschrieben wurde und nur wenige Wochen vor dem «Contrat social» erschienen ist, ziehe den anthropologisch-ethischen Gesamtrahmen, in den sich auch der «Contrat social» zwanglos einfüge. Dazu wäre zu bemerken, daß es sich freilich fragt, wie diese Einfügung des näheren gedacht wird. Vossler wendet sich damit entschieden gegen diejenigen, die beide Werke für unvereinbar halten. Man wird dem Verfasser beipflichten, wenn er den anthropologischen Charakter des «Émile» betont (den vor allem Martin Rang eindrücklich dargetan hat). Es geht hier Rousseau darum, das Wesen des Menschen, unabhängig von der Gesellschaft, die ihn verdorben hat, auf der Grundlage des «amour de soi» zu verstehen. Dies ist der Kern der «negativen Erziehung», die den ganzen und freien, sich selbst bestimmenden Menschen zur Geltung bringen soll, im Gegensatz zum verstümmelten, unfreien und fremdbestimmten Menschen der zeitgenössischen Gesellschaft. Nur aus einem solchen Menschen können eine wahre Gesellschaft und ein wahrer Staat erwachsen. Insofern ist die Anthropologie des «Émile» zugleich auch die Grundlegung der Politik, und die unpolitische Erziehung des «Émile» erscheint als eine eminent politische! (S. 162f.) Deshalb befaßt sich Vossler zuerst mit der «Erziehungslehre», der «merkwürdig unpolitisch-politischen Erziehung» (S. 163), und geht von da zur «Vernunftlehre» und zur «Sittenlehre» über, wie sie im «Émile» entwickelt werden. Sehr schön wird dargelegt, wie die Rousseau'sche Erziehung auf die Selbstbestimmung des Menschen angelegt ist, insofern durchaus als Freiheitslehre verstanden werden kann (übrigens spricht auch Rang gelegentlich von einer «Philosophie der Freiheit», a.a.O. S. 272). Nur daß man den Begriff der «negativen Erziehung» auf die Kindheit beschränken sollte, denn für den Jugendlichen tritt an ihre Stelle eine als positiv zu charakterisierende Erziehung, wenn es nämlich darum geht, den sittlichen Willen zur Selbstbestimmung zu wecken. Da Rousseau die vorgegebenen Ordnungen verwirft, muß der Mensch aus sich selbst heraus die objektive Ordnung der Wahrheit und des Guten aufbauen, was «einen umfassenden Neubau der Vernunft» voraussetzt, «dessen Grundriß und Struktur deutlich erkennbar werden» (S. 183). Die Wahrheit besteht nicht in der Spiegelung einer vorgegebenen Ordnung, sondern ist «selbstgedacht», und ebenso muß das Sittengebot «selbstgewollt» sein (S. 184). Ohne Zweifel sind nirgends «die Ursprünglichkeit, Spontaneität und Freiheit des Willens», «die Autonomie des freien und verantwortlichen Menschen» (186f.) vor Kant so nachdrücklich herausgearbeitet worden. Deshalb konnte Kant sagen, Rousseau habe ihn «zurecht gebracht», und konnte er in hochbedeutsamer Weise Rousseau für den moralischen Bereich Newton zur Seite stellen. Gewiß hat Kant den Gedanken der Autonomie schärfer gefaßt und die Freiheit tiefer durchdacht, er hat aber den integralen Menschen Rousseau's aufgegeben und den wahren Menschen zum «Vernunftwesen» zusammen-

schrumpfen lassen; damit ist er hinter Rousseau zurückgefallen. Es ist entscheidend, daß Rousseau das Triebhafte, die Interessen und den Nutzen in die Sittlichkeit miteinbezieht (viele konkrete Hinweise dazu vor allem auch in der «Nouvelle Héloïse», ferner ist dies grundlegend für den «Contrat social»). Denn es geht um die sittliche Selbstbestimmung des ganzen Menschen, die in einer integralen Durchgestaltung besteht. Daneben machen sich freilich in starkem Maße auch dualistische Motive bemerkbar (vor allem in der «Profession de foi», was besonders bedenkenswert ist, wenn man erwägt, wie zentral die «Profession» für Rousseau war). Auf dieser sittlichen Grundlage wird schon im «Émile» die Gesellschaftslehre entwickelt, ausgehend vom «Mitgefühl», das die Menschen in ihrem innersten Kern verbindet und das durch die sittliche Vernunft erleuchtet und geformt wird. Sehr prägnant sagt Vossler: «Das Gewissen erscheint also als die auf das Wir bezogene, von der Vernunft erhellte Selbstliebe in ihrer höchsten Reinheit und Vergeistigung» (S. 204). Das Ich erweitert sich zum Wir; Selbstliebe wird so zur Menschenliebe (S. 204, 207). So ergibt sich dann «die geforderte Gesellschaft als die Herrschaft des allgemein gewordenen ‚amour de soi', die Wirklichkeit der Sittlichkeit. Das aber ist die Einheit von Moral und Politik» (S. 207). Bedenkt man die Gleichursprünglichkeit von Individuum und Gesellschaft bzw. Staat, so ergibt sich, daß Rousseau weder Individualist noch Kollektivist ist, vielmehr steht er jenseits dieser gegensätzlichen Positionen, und man begreift, warum er mit dem Anschein des Zutreffens bald in jener oder dieser Richtung mißverstanden und ausgebeutet werden kann. Die so verstandene Einheit von Individuum und Gesellschaft kennt demnach weder eine abstrakte «Gesellschaft» noch abstrakte Individuen, noch ist die Gesellschaft ein Aggregat von solchen abstrakten Individuen oder gar, wie die ständische Gesellschaft, eine Konkretion, in die die unselbständigen Individuen fest eingefügt sind. Es handelt sich um «konkrete historische Menschen», die mit der ebenso konkreten historischen Gesellschaft eins sind (S. 304).

So gesehen führt die im «Émile» entwickelte Anthropologie und Ethik in der Tat zum Staat. Und der «Contrat social» erscheint als ein integrierender Teil des «Émile», in dem er ja auch in abgekürzter Form und zum Teil wörtlich wiedergegeben wird. Im Hinblick auf eine systematische Aktualisierung Rousseau's, deren Bedeutung m. E. im Hinblick auf die geistesgeschichtliche Stellung Rousseau's gar nicht hoch genug veranschlagt werden kann, ist diese Sicht einer bruchlosen Einheit des «Émile» und des «Contrat social» von hohem Interesse. «Denn es geht eine gerade Linie ungebrochen durch vom triebhaften, amoralischen Säugling bis zur freien Persönlichkeit im Staate, nämlich die Erziehung zur sittlichen Selbstbestimmung» (S. 209). Der «Contrat social» ist so «nach seinem Zusammenhang zunächst einfach ein Stück Erziehungslehre», indem er die Sittenlehre vollendet (S. 209). Man kann in dieser Weise versuchen, Rousseau besser zu verstehen, als er sich selbst verstand; schon Fichte hat ein solches Verfahren postuliert (Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794). Doch fürchte ich, daß Vossler dem historischen Rousseau in diesem Punkt nicht gerecht geworden ist, und er hätte die vorhandenen Schwierigkeiten nicht stillschweigend übergehen dürfen. Denn Rousseau hat zu Beginn des «Émile» klar zwei

Wege zur Verwirklichung des wahren Menschen unterschieden, den des staatlichen und den des individuellen Daseins. Weil er an der Möglichkeit eines wahren Staates in seiner Zeit zweifelte, soll «Émile», ganz im Sinne der Idylle von Clarens in der «Nouvelle Héloïse», auf die individuelle Existenz vorbereitet werden. Darauf sind im «Émile» alle Erziehungsvorkehrungen ausgerichtet. Selbst der Extrakt des «Contrat social» ist in diese Individualerziehung eingefügt (wie es vor allem Martin Rang überzeugend dargetan hat). Das heißt nicht, daß der «Émile» und der «Contrat social» einander widersprechen würden, ja, ich würde auch, ganz im Sinne Vossler's, meinen, daß sich individuelle und nationale Daseinsform systematisch nicht widersprechen, und heute müssen wir sie zweifellos verbinden. Dagegen widersprechen sich nach Rousseau's Auffassung für seine Zeit und folgerichtigerweise nach Rousseau für eine andere mögliche Zeit die beiden Daseinsweisen wahren Menschentums und die mit ihnen verbundenen Formen der privaten und der nationalen Erziehung. «Il faut opter entre faire un homme ou un citoyen» (Émile I). «Donnez le tout-entier à l'état ou laissez-le tout-entier à lui-même» (Frgt. Du bonheur public 1762, Oeuvres complètes III 510). In den verdorbenen Großmonarchien seiner Zeit hielt Rousseau zwar, wie der «Émile» zeigt, den sittlichen Menschen, nicht aber den Bürger für möglich. Es ist unverständlich, daß Vossler auf diese Frage nicht eingeht und die entsprechenden Stellen im «Émile» mit keinem Wort erwähnt, obwohl die Frage des Verhältnisses von «Émile» und «Contrat social» in der Literatur eine große Rolle spielt. Vossler sagt bloß einmal, daß Ort und Funktion der Inhaltsangabe des «Contrat social» im «Émile» weniger auf die Einrichtung künftiger Verfassungen als auf deren Beurteilung hindeuteten, «nicht unähnlich der Art eines Reiseführers» (S. 325f.).

Auf der durch die Erörterung des «Émile» vorbereiteten Grundlage braucht die eindringliche und streckenweise faszinierende Analyse des «Contrat social» (S. 208–327) nur noch die Konklusionen zu ziehen. Der sittliche Mensch führt zum Wir der Gesellschaft und zum Staat. Dabei bleibt freilich bei Rousseau eine wichtige Frage ungeklärt, mit der sich auch Vossler nicht befaßt, obwohl dies gerade in bezug auf eine Aktualisierung Rousseau's und im Hinblick auf die schlicht unsinnigen totalitären Deutungen Rousseau's nötig wäre. Zwischen dem Politischen, das in der rechtlich-staatlichen Ordnung feste Gestalt annimmt und das wir als das wirklich-maßgebliche Richtige bezeichnen können, und dem Sittlichen als dem überhaupt Richtigen ist zu scheiden. Man kann ja nicht wohl die Gesellschaft in toto politisieren, weshalb sich Gesellschaft und Staat nicht decken, was Vossler zuweilen zu unterstellen scheint (z. B.: «Die sittliche Aufgabe ist dem Menschen nur als Gesellschaft, nur politisch erfüllbar, nur im Staat und als Staat», S. 207; oder: «die Beziehung unter den Menschen, das heißt aber den Staat . . .» ebd.). Die Gesellschaft als sittliche Ordnung bedarf der politischen Konturierung, die den Zwang zur Freiheit in sich schließt; aber solchen Zwang kann es richtigerweise nur für bestimmte Formen und Segmente menschlichen Verhaltens geben, und entsprechend ist auch der Staat beschränkt. Daß Rousseau dies nicht expliziert hat, dürfte mit seiner fraglosen Annahme eines absolut Richtigen zusammenhängen (worauf ohnehin

noch zurückzukommen ist). Andererseits hat die tendenzielle Gleichsetzung von Staat und Gesellschaft bzw. von Recht und Sittlichkeit insofern ein Fundament in der Sache, als beide eine untrennbare Einheit bilden. Alle Moral ist auf Politik angelegt, mit ihr jedenfalls konsonant, und alle wahre Politik ist Moral (Rousseau formulierte: «Alles, was in der Moral nicht taugt, taugt auch in der Politik nicht», zit. 320); aber einiges Moralische bedarf, im Interesse der Moral, der politischen Konturierung, der jeweiligen Kristallisation in Rechtssätzen und in staatlichen Institutionen; nicht aber gilt dies für den ganzen Bereich des Moralischen.

In der vom Verfasser übernommenen Sicht des «Émile» geht es darum, einen Staat zu schaffen, der die Selbsttreue und Selbstbestimmung des nunmehr geistig gereiften Zöglings wahrt. Auf dieses Kernproblem kommt alles an. Das praktisch Politische und Technische dagegen sind nebensächlich, weshalb es geradezu grotesk ist, mit welcher Akribie zuweilen diese Erörterungen Rousseau's kommentiert werden. Die Frage wird deshalb von Rousseau dahin formuliert, was den Wandel von der wesensmäßigen Freiheit zur faktischen Unfreiheit, die der Staat als bloß äußere Einrichtung zunächst darstellt, legitim oder verbindlich machen könne (dagegen ist es mißverständlich, den Ausdruck «rendre légitime» mit «rechtfertigen» zu übersetzen, was Vossler zuweilen tut: S. 221, 222, 261; dagegen richtig: S. 309). Solche Legitimität kann nur begründet werden, wenn der Staat in der Selbstbestimmung der Bürger wurzelt und er ihr wahres Wesen als Menschen intakt läßt. Mit vollem Recht betont Vossler, daß die Vertragskonstruktion, mit der sich Rousseau behilft und die zu Widersprüchen führt, als äußerliche Floskel anzusehen ist, die Rousseau zu Unrecht und entgegen seiner eigentlichen Absicht als traditionelles Lehrstück noch mitschleppt. Dies haben merkwürdigerweise noch lange nicht alle Rousseau-Interpreten erfaßt. Denn ein Vertrag, der entweder ein «Zwangsvertrag» oder dann ein nicht bindender Vertrag wäre, ist eben kein Vertrag (S. 234f.). Der «Vertrag» ist eigentlich nichts anderes als der «sittliche Entschluß», sich der «volonté générale» zu unterwerfen, d. h. sich selber sittlich zu bestimmen, die Setzung autonomer Sittlichkeit, die sich selbst im Staate verwirklicht (S. 240f.). Nur wenn man diesen normativen Sinn der «volonté générale» von vornherein zugrunde legt und erkennt, daß die «volonté générale» ein «Sollen anzeigt» (S. 244), kann man dem blanken Unsinn entgehen, den viele Rousseau-Interpretationen vorlegen. Selbstverständlich schließt dies nicht aus, daß die «volonté générale» zugleich so etwas wie eine sozialpsychische Realität sei, wiewohl kaum eine «représentation collective» (Maurice Halbwachs). Denn die «volonté générale» soll Wirklichkeit werden, wie Rousseau immer wieder betont. Sie ist, wie Vossler treffend formuliert, «Richtung», nicht «Einrichtung» (S. 245, u. ö.). Freilich soll sie auch «Einrichtung» werden, aber die «Einrichtungen» dürfen allein von der «Richtung» her verstanden werden. Es geht um das «Faciendum», nicht das «Faktum» (S. 247). Deshalb unterscheidet denn auch Rousseau mit aller Schärfe die «volonté générale» von der «volonté de tous». Hat man die «volonté générale» richtig verstanden, so ergibt sich fast alles Weitere sozusagen von selbst (so vor allem die unabdingbare Souveränität des Volkes, die mit Über- und Unter-

ordnung nichts zu tun hat, S. 288 ff.), und auch das scheinbar Befremdliche erhält seinen tieferen Sinn (z. B. «que la volonté générale est toujours droite» CS II 3; ferner die scheinbare Schrankenlosigkeit des souveränen Volkes). Vossler wird nicht müde, vor den hier lauernden Mißverständnissen zu warnen, die zu «einer so ungeheuerlichen Menge von Unsinn, daß man viele Bücher damit hat füllen können» (S. 288, 305 f.), geführt hat. Auch Rousseau selber gibt tüchtig zu Mißverständnissen Anlaß, wobei Vossler geneigt ist, der «terminologischen Schlamperei» möglichst viel aufzuladen. Rousseau ist im übrigen der Meinung, die «Richtung» könne durch bestimmte «Einrichtungen» auch wirklich hergestellt werden, womit die «Richtung» unweigerlich verfälscht wird. Dies hängt mit dem aufklärerischen Glauben Rousseau's an eine dem Menschen erreichbare und formulierbare absolute Richtigkeit zusammen. Ferner wird die auf das Subjekt bezogene Allgemeinheit des Willens dadurch verunklärt, daß Rousseau dem allgemeinen Willen auch noch eine objektive Allgemeinheit zuschreiben möchte. Im Versuch der Realisierung der «volonté générale» (CS II 6) geht sie in die «volonté de tous» über (S. 270). Da wird die «volonté générale» unter der Hand zur faktischen Gesetzgebung des faktischen ganzen Volkes über sich selbst. An dieser «schwächsten Stelle» im «Contrat social» ist Rousseau «aus der Richtung unversehens in die Einrichtung gerutscht» (S. 271). In der Erörterung der Einrichtungen ergeben sich daraus dann auch die bekannten weiteren Fragwürdigkeiten (insbesondere die Bestimmung des «Gesetzes», das allein dem Gemeinwohl entsprechen könne, nicht aber die «Dekrete»). Ebenfalls nicht gelöst hat Rousseau im «Contrat social» das «Problem der Hierarchie von mehreren Gemeinwillen», wie Vossler ebenfalls einräumt. Gerade der (übrigens von Vossler m. E. nicht angemessen gewürdigte) Umstand, daß die «volonté générale» im «Contrat social» eine national bestimmte ist und durch den menschheitlichen Willen zu ergänzen ist, zeigt, daß die «volonté générale» im «Contrat social» nicht nur «Richtung» ist, sondern eine schon in bestimmter Weise, nämlich national, einzelstaatlich festgelegte oder (wenn der Ausdruck erlaubt ist) eingerichtete «Richtung» darstellt; d. h. sie ist nicht nur reines Sollensprinzip. Zwar ist die «volonté générale» ein immanentes formales Prinzip (S. 259); aber sie tritt im «Contrat social» doch vielfach schon in der unlösbaren Konkretion des nationalen Gemeinwillens in Erscheinung. Anderseits ist Vossler darin beizupflichten, daß die «volonté générale» als sittliches Prinzip auch in anderen gesellschaftlichen Verhältnissen als dem Staat gilt; aber in diesem hat sie höchste Prägnanz (S. 262).

Bei den praktischen Folgerungen, die Rousseau zieht, kommt es vor allem darauf an, die «Richtung» im Auge zu behalten. Die Umsetzung der Prinzipien in die Praxis, an der wir heute nach 200 Jahren auch noch arbeiten, ohnehin ein hoffnungslos verfrühtes Unternehmen, konnte Rousseau nicht gelingen, auch deshalb nicht, weil es ihm an den politischen Kenntnissen und Erfahrungen, aber auch am Interesse für die politische Technik gebricht (S. 321 ff.). Rousseau ist kein Staatsrechtler und Verfassungstechniker; alle diejenigen, die ihn als solchen mißverstehen und ernst nehmen, tragen zur Deutung Rousseau's gar nichts bei und stellen sich selbst ein schlechtes

Zeugnis in eben jener zu Unrecht Rousseau imputierten Disziplin aus. Vossler geht deshalb auf die Schriften über Korsika und Polen nicht mit der gleichen Ausführlichkeit ein wie auf das Prinzipielle, und er mokiert sich mit Recht über diejenigen, die diese Auslassungen Rousseau's mit «Ehrfurcht und Andacht» untersuchen (S. 322). Der Streit über den revolutionären oder konservativen Charakter von Rousseau's Staatslehre, der namentlich bei seinen praktischen Vorschlägen entbrennt, sei nicht beizulegen, «bis man erkennt, daß es sich um zwei verschiedene, ja getrennte Ebenen handelt: um die prinzipielle, die höchst revolutionär ist, und um die praktische, die zahm ist und zaghaft» (S. 324).

Eine interessante Betrachtung widmet Vossler dem berüchtigten Kapitel über die «Religion civile» im «Contrat social» (S. 352 ff.), das gegenüber der damaligen politischen Praxis zwar tolerant ist, im Verhältnis zur zeitgenössischen Theorie aber als ein Rückfall erscheint. Auch hier sieht Vossler mindestens zum Teil den verfehlten Versuch der praktischen Realisierung, nunmehr der Toleranz, verbunden mit den bei Rousseau vorkommenden rhetorischen und sonstigen Überspitzungen. In überzeugender Weise werden die Schwierigkeiten und Widersprüche zu anderen Lehrstücken Rousseau's auf das völlig veränderte Verhältnis von Religion und Politik zurückgeführt. Da der Staat für Rousseau nicht bloße Einrichtung ist, sondern im Wesen des Menschen wurzelt, kann er den Standpunkt der Aufklärung nicht übernehmen (bei Kant formuliert: «Räsonniert soviel Ihr wollt und worüber Ihr wollt; nur gehorcht!»). Der Glaube als Fundament der Sittlichkeit gehört zum Wesen des Menschen. Deshalb müssen nicht nur Moral und Politik, sondern auch Religion und Politik zusammengehen; gleichzeitig muß aber die Toleranz aufrechterhalten werden. So sehr Rousseau das Problem nicht gelöst hat, so bedeutsam ist seine Betonung der über- und außerrationalen Fundierung des Staates. Die Freigabe des Glaubens im aufgeklärten Absolutismus wurde schon fast zu dessen «Preisgabe». Was deshalb bei Rousseau unverlierbar bleibe, sei die Einsicht, «daß Politik ohne ethischen Impuls, ohne Glauben und Glaubenskraft kraftlos ist, ja undenkbar». Die «Freiheitslehre» sei eben auch «Freiheitsglaube» (S. 366).

II.

Wie eingangs angedeutet, scheint mir Vossler's Buch vor allem auch deshalb bedeutsam, weil es uns wie kaum ein anderes Werk Anlaß gibt, Rousseau's Bedeutung für die moderne Gesellschaft zu bedenken. Dabei will ich der Wirkung Rousseau's nicht weiter nachgehen, die teilweise im Gefolge kapitaler Mißverständnisse sonderbare Wege gegangen ist und überdies bei der komplexen Vielfalt der Rousseau'schen Philosophie sehr verschiedene Anknüpfungspunkte fand, sondern mich von einem aktuellen systematischen Interesse leiten lassen, wie es auch für Vossler's Buch bestimmend ist. Rousseau hat im «Émile» einmal hinsichtlich der Geschichte des Altertums diese Haltung treffend gekennzeichnet: «Les hommes sensés doivent regarder l'histoire comme un tissu de fables dont la morale est très appropriée au cœur humain».

Vossler sieht den «innersten Kern und Impuls» der demokratischen, nationalen und sozialen Strömungen, die zur modernen Gesellschaft geführt haben und denen vor allem Rousseau Ausdruck gab, im «Gedanken der Selbstbestimmung des Menschen, seinem sittlichen Willen zur Freiheit» (S. 392). Der Soziologe möge nur die moderne Gesellschaft als «Massengesellschaft» etikettieren, «der Historiker aber, der ihre Entstehung kennt und die früheren unfreien Gesellschaftsordnungen, feiert sie dankbar und stolz als die Errungenschaft des sittlichen Freiheitswillens, als die in aller früheren Geschichte nie gesehene Gesellschaft freier Menschen, in der keiner Mittel sei, jeder sich entwickeln könne nach dem Gesetz, das er sich selbst gegeben» (S. 392). Man mag die moderne Gesellschaft noch anders etikettieren, was die heutigen Sozialwissenschaftler der verschiedenen Sparten in der Tat auch tun, während sie die Etikette der «Massengesellschaft» den lamentierenden oder verzweifelnden Kulturkritikern überlassen. Auf die wirklich treibenden Motive gesehen, die allein auch unserer noch im Werden begriffenen modernen Gesellschaft ihre Legitimation und tiefere Verankerung verleihen und uns demnach vor billigem Gerede über «wohlfahrtsstaatliche Massendemokratie» oder ähnliches und dem mit solchem Gerede nicht selten verbundenen Zynismus bewahren, ist die moderne Gesellschaft die Gesellschaft des sich emanzipierenden und in seinem Wesen entfaltenden Menschen. Die politische, soziale, ökonomische, bildungsmäßige und allgemein kulturelle Emanzipation des Menschen, die immer noch andauert und sich über den ganzen Erdball ausbreitet, ist nur als eine Entfaltung menschlichen Wesens in allen Menschen zu verstehen und zu rechtfertigen. Nach dem Abbau und Zerfall bisheriger vorgegebener Ordnungen tritt der Mensch als ein eigenständiges und sich entfaltendes Wesen erst in Erscheinung und muß jetzt die Ordnungen selbst aufbauen. Von einem späteren Standpunkt der Emanzipation und der Entfaltung gesehen war der Mensch früherer Epochen in vorgegebene Ordnungen sozusagen eingebacken. Werner Ziegenfuß hat diese in der Form der ständischen Gesellschaft, auf dem Hintergrund einer gröblichen Rousseau-Verzerrung, vor wenigen Jahren noch verklärt (J.-J. Rousseau. Eine soziologische Studie. Berlin 1952).

Im Aufgang der Kulturmenschheit wurde das «Richtige», dessen der Mensch als ein plastisches Wesen zu seinem Bestand bedarf, in eine Ordnung ausgebreitet, die den Einzelnen umfing und hielt, in engster Verbindung mit der Natur, die überformt und in die Gesamtordnung mit eingefügt war. In solchen Ordnungen lebt die Menschheit während Jahrtausenden, bis diese Ordnungen allmählich verblassen, zerfallen und gar zerbrochen werden und in eins damit das Wirkliche freigesetzt wird, d. h. sowohl der Mensch als eigenständiges, auf Selbstsein und Selbstbestimmung drängendes Wesen als auch das Gegebene in ihm selbst und in der äußeren Natur. Damit kommt die Entfaltung des Menschen recht eigentlich in Gang, und damit ist der Mensch erst auf dem Wege, wirklich er selbst zu sein, soweit ein endliches in gegebener Welt stehendes und auch noch sich selbst bloß gegebenes, nicht sich selbst im ganzen erzeugendes Wesen hierzu überhaupt imstande ist. Dieser Weg des Menschen ist unvermeidlich, weil es in seinem Vermögen liegt, einmal er selbst zu sein. Deshalb werden einmal die Tage aller vermeintlich fraglos

gegebenen Ordnungen allenthalben gezählt sein. Die vom so verstandenen Entfaltungsimpuls des Menschen getragene moderne Gesellschaft ist denn auch im Begriff, von der ganzen Erde Besitz zu nehmen. Ich sagte, der sich entfaltende Mensch möchte er selbst sein. Nun führt aber eben dieser Entfaltungsprozeß, der in der grundsätzlichen Absicht und dann auch in den entsprechenden Verwirklichungen allmählich und in Schüben, vielleicht auch in gefährlicher Überstürzung, die Entfaltung aller Menschen ermöglichen soll, gerade dazu, daß der Mensch sich selbst entfremdet wird, statt daß er zu seiner Erfüllung kommt, und zwar in zweifacher Richtung. 1. Wenn vorgegebene Ordnungen abgebaut werden, wie wir dies heute in allen Bereichen feststellen, und nicht im gleichen Zug vom Menschen selber gesetzte Ordnungen an ihre Stelle treten, etwa weil breiteste Kreise dazu gar nicht in der Lage sind, verliert der Mensch in der Auflösung aller Ordnungen auch sich selbst. 2. Und die großen Veranstaltungen, mit denen die Entfaltung unzählig vieler Menschen ermöglicht werden soll, führt zu Organisationen und Einrichtungen, in die gerade der sich entfaltende Mensch sich verstrickt und die der Auflösung nur scheinbare Dämme setzen. Einige meinen gar, daß gewisse «Superstrukturen» die Entwicklung auf eine posthistorische instinktoide Epoche der Menschheit einleiten (Roderick Seidenberg, Posthistoric Man, Chapel Hill 1950). In «Superstrukturen» kann aber der Mensch wohl nicht mehr eingebacken werden, wenn er einmal den Weg der Entfaltung eingeschlagen hat.

Diesem Vorgang der Entfaltung des Menschen, dessen entscheidender Aufbruch sich im 18. Jahrhundert ereignet, gilt nun Rousseau's Denken. Die damit verbundenen Erschütterungen hat er vorausgesehen («Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions», Emile III), und zugleich schreckte er, im Hinblick auf die Einführung allgemeiner Wahlen, vor den kommenden Ereignissen zurück («Qu'on juge du danger d'émouvoir une fois les masses énormes qui composent la monarchie Française», Polysynodie). Er hat aber die Unvermeidlichkeit der Entfaltung des Menschen und ihre Gefahren, zugleich aber den legitimen Sinn und die mögliche Erfüllung als eine zu leistende Aufgabe dargetan. Ich glaube, man darf sagen, Rousseau sei der Vollender der Neuzeit und deshalb, auf die Kerngehalte gesehen, keineswegs überholt, ja wir können wohl kaum sehen, wie er überholt werden könnte. Er bringt die eigentlichen Motive der Neuzeit zum Ausdruck und steht deshalb in vielem im Einklang mit der Aufklärung; er ist denn auch kein Dunkelmann, kein Mystiker und Irrationalist. Gleichwohl stand er aber in scharfem Gegensatz zur Aufklärung, soweit diese nämlich das Neue nicht rein zum Ausdruck brachte – auch Rousseau hat es übrigens noch nicht getan – und soweit sie gar im Begriffe war, das erscheinende Wesen des Menschen wieder zu verschütten (im schrankenlosen Sensualismus, im dogmatischen Materialismus sowie in der utilitaristischen Ethik). Im großen 2. Discours, in dessen Gedankengang sich die Gegebenheiten unserer heutigen Gesellschaft (wie Wissenschaft, Technik und Industrie in ihren heutigen Formen und Ausmaßen sowie die mit ihnen verbundenen «sekundären Sozialstrukturen») zwanglos einfügen und der deshalb in seinem Kern alle ernsthafte Kulturkritik unserer Tage ein für allemal vorweggenommen hat,

zeichnet Rousseau diese Entfaltung des Menschen, die zugleich mögliche Entartung ist. «Être et paraitre devinrent deux choses tout à fait différentes.» Rousseau versteht im 2. Discours den Menschen als ein Wesen, das erst im Entfaltungsprozeß das wird, was es zu sein bestimmt ist. Als eigenständiges Wesen ist er im hypothetischen Naturzustand ein «entier absolu», und ein solches soll er auch bleiben, nicht ein «être fragmentaire» werden, so sehr er die in ihm steckende «perfectibilité», mit der er sich recht eigentlich vom Tier unterscheidet und weshalb er gerade in seinen Anfängen dem tierischen Dasein so nahe steht, immer weiter ausbildet. Wenn Rousseau die gesellschaftlich-kulturelle Entwicklung im ganzen als einen historischen Prozeß beschreibt, so ist dies dahin aufzufassen, daß die Entfaltung als solche zwar ein realer Prozeß ist, den wir nicht rückgängig machen können («La nature humaine ne rétrograde jamais»). Die mit ihm verbundene Entartung, die vom «homme original» zum «assemblage d'hommes artificiels» führt, ist aber nur eine Möglichkeit, die überwunden werden kann und deren Überwindung dem Menschen ständig aufgegeben ist. Vossler sagt deshalb mit Recht: «Der ganze Discours muß im Präsens verstanden werden» (S. 93). Es geht nicht um den «homme de la nature», sondern um die «nature de l'homme». Der wahre, in sich stehende Mensch gehört nicht der Vergangenheit an. Wie der Mensch diese Eigenständigkeit, und zwar nunmehr als Selbstbestimmung, bewahren kann, wie der Naturzustand auf einer höheren Stufe gegenüber allen immer wieder drohenden Entartungen hergestellt werden könne, davon handeln seine Hauptwerke. Dabei möchte ich die «Nouvelle Héloïse» auch mit einbeziehen, denn dieses Werk dokumentiert in vielfältiger und reicher Weise den neuentdeckten Menschen, wiewohl ausgeklammert aus dem politischen Zusammenhang. Auch wenn Rousseau Wege zur Überwindung der in der Entfaltung des Menschen liegenden Gefahr weist, so kann man diese Entfaltung, die einen Bruch im ursprünglich einigen Wesen des Menschen mit sich bringt, seit Rousseau nicht mehr als fraglosen Fortschritt sehen, und man wird in mancher Lage Anlaß haben, den Gefahren durch eine Hintanhaltung der Entwicklung und den Rückzug in die private Existenz zu entgehen.

Im folgenden soll versucht werden, ein paar systematisch wichtige Punkte des philosophischen Selbstverständnisses des modernen Menschen und seiner Gesellschaft bei Rousseau anzuführen.

1. Vossler sagt, daß Rousseau eine «voluntaristische Wende» einleite (passim) und alle vorgegebenen Ordnungen verwerfe. Das Verblassen und der Zerfall der vorgegebenen Ordnungen und im weiteren Gefolge deren bewußte Ablehnung ist eines der wesentlichen Kennzeichen der neuzeitlichen Haltung, die auch für unsere Gegenwart bestimmend ist. Namentlich im politischen Bereich hat Rousseau in einer völlig neuartigen Weise gegen alles Vorgegebene Front gemacht. Hinsichtlich der Fragestellung des «Contrat social» sagt Vossler: «So hatte bis dahin noch nie ein Mensch gefragt» (S. 223). Die «voluntaristische Wende» läßt sich in der Tat vielfach belegen, obwohl die Texte nicht eindeutig sind. So gibt es selbst im «Contrat social» Stellen, die den Gedanken an eine naturrechtliche Ordnung nahelegen, ferner finden sich Hinweise auf eine unverbrüchliche Ordnung der Natur,

eine übernatürliche Ordnung und ähnliches (insbesondere in der «Nouvelle Héloïse» und im «Émile», da vor allem in der «Profession de foi»). Doch kann man wohl sagen, daß Rousseau's Auffassung des Menschen mit der Vorstellung vorgegebener Ordnungen nicht mehr vereinbar sei. Das Wesen des Menschen ist nämlich nunmehr in der Tat «eine Kraft, die selber tätig Ordnung schafft» (S. 133). Zweifellos gibt es für Rousseau keine sittliche und rechtliche Ordnung, die als ewige Ordnung ein für allemal vorgegeben wäre. Dagegen könnte angenommen werden, daß der Mensch im Laufe seiner Entfaltung in eine solche Ordnung hineinwachse; ein Gedanke, den die «Profession de foi» nahelegen kann. Doch unterliegt es wiederum keinem Zweifel, daß eine solche Ordnung «selbstgedacht» und «selbstgewollt» sein muß, und es fragt sich, ob man dann zwischen einer vorgegebenen und einer im Menschen selber erzeugten Ordnung noch scheiden kann. Jedenfalls ist dies kaum möglich bei der Annahme Rousseau's, wonach der Mensch in selbsttätiger Einsicht und eben solchem Wollen absolut Richtiges grundsätzlich zu erreichen vermag. Vossler möchte Rousseau's Auffassung als eine solche der Immanenz bezeichnen, weshalb er m. E. zu sehr darauf ausgeht, Rousseau überall Dualismen aufheben zu lassen. Dies ist aber doch fraglich, wenn wir die «Profession» bedenken. Die Transzendenz kann sich auch im Menschen selbst eröffnen, und vielleicht ist dies Rousseau's eigentliche Auffassung. So spricht Martin Rang vom Gewissen als «innerseelischer Transzendenz» (a.a.O. S. 563). Jedenfalls ist es unbegründet, Rousseau allzu nahe an die idealistische Philosophie heranzurücken, wie dies Vossler tut, der gar geneigt ist, den Gedanken der idealistischen «Weltvernunft» bei Rousseau vorgebildet zu sehen (S. 180).

2. Mit der Ablehnung aller vorgegebenen Ordnungen erscheint alles Wirkliche, insbesondere das Wesen des Menschen, als es selbst. Damit ist auch die «genetische» Methode verknüpft, die auf die wahren Ursprünge zurückgeht, das wahre Wesen im Prozeß der Entfaltung freilegen möchte. In ihren Anfängen hat die Neuzeit das freigesetzte Wirkliche vorwiegend als das rational Erfaß-, Mach- und Beherrschbare gesehen, das ja im ganzen Bereich des Gegebenen ein Fundament in der Sache hat, weshalb die Naturwissenschaft erst nach der Entlassung der Natur aus den vorgegebenen tabuierenden Ordnungen entstehen konnte. Rousseau hatte keine solche rationalistischen Präokkupationen, wie auch seine Vorliebe für Chemie und Botanik zeigt. Die Auflösung vorgegebener Ordnungen ermöglicht ferner das namentlich auch für Rousseau bezeichnende ursprüngliche Erlebnis der Natur, wie es frühere Epochen nicht kannten. Vor allem aber erscheint nun der Mensch in seiner in sich stehenden Eigenständigkeit, in seiner «Natürlichkeit», was Rousseau in aller Prägnanz zum Ausdruck bringt. Dem freien Strampeln des Säuglings und dem Herumtollen des «polisson» entspricht auf anderer Ebene aufs genaueste die von allem Vorgegebenen freie Selbstbestimmung. Der Mensch wird bei Rousseau nicht als bloßes «animal rationale» gesehen, vielmehr (wie ich sagen möchte) als integrales Individuum, in der ganzen Fülle seiner Fähigkeiten und Vermögen, die vom Triebhaften bis zur sittlichen Vernunft reicht. Damit ist auch «ein neues und originales Lebensgefühl» (Martin Rang) verbunden, auch die Hochschätzung der leiblichen

Existenz und der Sinn für Daseinsgenuß, soweit er den Menschen nicht sich selbst entfremdet. Wie sehr für Rousseau das Leben als schlichtes Dasein Selbstzweck hat, zeigen etwa die Schilderungen in der «Nouvelle Héloïse». Die Gegenwart hat Wert in sich selbst. «Nous ne voyageons donc point en courriers, mais en voyageurs» (Émile V). Rousseau hat die anthropologischen Verengungen der Sensualisten seiner Zeit nicht mitgemacht, so bedeutsam die sensualistische Erkenntnislehre für ihn war. Martin Rang hat deshalb gesagt, Rousseau habe die «Anthropologie von unten» der jüngeren Aufklärung mit der «Anthropologie von oben her», die in der älteren Aufklärung noch nachwirkte, verbunden.

Diese Auffassung des Menschen bewahrt Rousseau, den «Judas» (Voltaire) der jüngeren Aufklärung, vor deren Verflachung. Die Ordnung, die der Mensch aus sich selbst erzeugt, selber aufbaut, basiert nicht auf dem Nutzen der Einzelnen oder der Gesellschaft, sondern ist Ausdruck des Guten in einem höchsten Sinne, das der Mensch aus sich selbst schöpft und in das er alle seine menschlichen Kräfte mit einschließt. Damit stellt sich die Frage, wie die ursprüngliche Güte des Menschen bei Rousseau zu denken sei. Karl Barth (Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon/Zürich 1947) hat vom «geradezu ruchlosen moralischen Optimismus» Rousseau's gesprochen. Ich glaube, die Annahme von der ursprünglichen Güte des Menschen ist die notwendige Folge der Akzentverlagerung von einer vorgegebenen Ordnung des Guten auf den die Ordnung schaffenden Menschen. Mit dem Selbstsein des Menschen ist dessen ursprüngliche Güte gegeben. Ist das Gute nicht mehr in einer vom Menschen unabhängigen Ordnung vorgegeben, sondern muß der Mensch diese Ordnung selber aufbauen, so muß die Güte in ihm selber liegen, die er dann entfaltet. Das heißt natürlich nicht, daß er aktuell gut sei; aber ob er gut sei, hängt von ihm selber ab, nicht von einem vorgegebenen Guten. Zwischen dem eigentlichen, wahren, echten Menschen, der gut ist, und dem wirklichen, bloß faktischen Menschen, der das Böse tut, kann ein Abgrund klaffen.

Die Abwendung von den vorgegebenen Ordnungen bedingt auch eine Umzentrierung der Erkenntnisperspektiven. Rousseau hat deshalb die anthropologische Fragestellung ins Zentrum gerückt und dies auch in aller Ausdrücklichkeit gesagt (so auch Vossler, z. B. S. 156). Wie ein Programm lautet der erste Satz des Préface zum 2. Discours: «La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme». Eine Wissenschaft vom Menschen ist aber nur möglich, wenn es ihr (wie es schon im 1. Discours heißt) nicht auf das «bien dire», sondern auf das «bien faire» ankommt. Alle Bemühungen um eine wirkliche «Humanisierung» des Daseins, die dessen Einrichtung im Zuge der unaufhaltsamen menschlichen Entfaltung dem wahren Wesen des Menschen anmessen wollen, können sich so vor allem auf Rousseau berufen. Und in solchen Bemühungen müßte heute doch alles grundsätzliche Denken zusammenlaufen, weshalb man sich nur wundern kann, daß es heute noch Philosophen gibt, die in ihrem Leben gewissenhafte und verständige Menschen sind, seltsamerweise aber gleichwohl glauben, die Philosophie habe mit Sinn und Gestaltung des Lebens nichts zu tun. Das sind dann in der Tat «frivoles spéculations». Umgekehrt ist das

immer weiter wuchernde instrumental-manipulative Verfahren der Sozialwissenschaften und der anthropologischen Wissenschaften überhaupt ebenso fragwürdig, dessen Ende und Auswirkungen noch lange nicht abzusehen sind, das aber offenkundig zu einer fortschreitenden Verformung und Selbstentfremdung des Menschen beiträgt. Deshalb ist eine radikale, d. h. eben philosophische Reflexion auf den Menschen in seiner jeweiligen kulturellen und sozialen Situation erforderlich, zu der Rousseau Wesentliches beiträgt.

Vossler stellt Rousseau's Philosophie unter den Titel einer «Freiheitslehre». Sicher wird damit Wesentliches getroffen; doch wird der Rousseau'sche Mensch vielleicht einseitig (wenn ich es so sagen darf) aktivistisch gedeutet. Es empfiehlt sich, den Begriff des sich selbst bestimmenden, des freien Wesens auszuweiten: denn dieser Mensch ist auch der schlicht daseiende, im an sich wertvollen Dasein ruhende, der sich darlebende und fühlende Mensch, der etwa die Natur sein läßt als das, was sie ist. Wir können auch sagen: es ist der Mensch der in sich stehenden und erfüllten Subjektivität, die gewiß Objektives aus sich heraus setzt, in das Objektive aber nicht «mit Haut und Haaren» eingeht. Dies ist doch wohl die normative Gestalt des modernen Menschen, so sehr er sich gerade dank seiner Subjektivität immer wieder bis ans Ende der Welt und der Zeiten verliert.

3. Auch und vor allem im sozialen und politischen Bereich muß nun die Ordnung, die der Mensch selber erzeugt, in einer Weise aufgebaut werden, daß der Mensch er selbst bleibt, ja sich so erst erfüllt. Da es auf den Menschen ankommt, darf er nicht der Ordnung geopfert und darf er sich selbst nicht an sie verlieren. Damit sind alle von außen sich auferlegenden Autoritäten hinfällig. An ihre Stelle treten Selbstbestimmung und natürliche oder sachliche Notwendigkeit (mit einem heutigen Terminus: «funktionale Autorität»).

a) Auszugehen ist davon, daß jeder Mensch sich entfalten soll. Demgemäß hat jeder in sich die Ordnungen aufzubauen. Insofern gesellt sich zur Freiheit auch die Gleichheit. Freiheit und Gleichheit bedeutet einfach Entfaltung aller Menschen. In einer (zugegeben) stilisierten Weise können Sinn und Tragweite des Gleichheitsgedankens wie folgt verdeutlicht werden: Wenn das Gute, das Absolute, die Vernunft oder (zurückhaltender formuliert) das, worauf es letztlich ankommt, in einer ewigen Ordnung besteht, sei sie eine göttliche transzendente oder eine vernünftige immanente, haben sich die Menschen dieser Ordnung anzugleichen, und es ist dann sekundär, ob sich alle angleichen oder nicht. Ja, die faktische Ungleichheit mag gar eine Abstufung in der Angleichung an die ewige Ordnung nahelegen, und es ergibt sich dann eine hierarchische Ordnung, wie sie für das Mittelalter charakteristisch war. Angesichts der Ordnung, auf die es ankommt, ist es aber nebensächlich, in welcher Position sich der Einzelne befindet. Liegt dagegen das Absolute oder das, worauf es ankommt, im Menschen selbst, so liegt es in jedem, und jeder muß es oder sich selbst, das heißt sein wahres Wesen, zur Entfaltung bringen. Die von den Menschen selber erzeugte Ordnung ist jedoch nur dann eine wahre Ordnung, wenn alle an ihr in gleicher Weise teilhaben. Solange dies nicht der Fall ist, ist die Ordnung selber unvollkommen. Dagegen sind vorgegebene Ordnungen vom unvollkommenen Menschen ablösbar; sie

bewahren ihre Güte, auch wenn sie nicht oder nur unvollkommen verwirklicht werden. Rousseau war von der Gleichheit der Menschen so sehr erfüllt, daß er z. B. mehrfach betont hat, es komme auf die große Masse des Volkes an, ja die Könige und Philosophen könne man ohne Schaden auch weglassen (Émile IV 3ième maxime). Darin zeigt sich ferner, daß das, worauf es ankommt, das schlicht Menschliche ist, das jeder Mensch zu erfüllen vermag. So könnte man denn im Anschluß an das Wort von Schiller sagen, daß Rousseau aus allen Formen, in denen der Mensch erscheinen mag, «Menschen wirbt», nicht nur aus «Christen». Es ist bedeutsam, daß Émile, der zwar dem Stand der Reichen als «Opfer» entrissen wird, ein ganz und gar durchschnittlicher Mensch ist, sozusagen ein «common man» (esprit commun, Émile I). Man wird kaum bezweifeln mögen, daß unsere moderne Gesellschaft an einem solchen Menschenverständnis ausgerichtet ist, wenn es ernst gilt.

b) Rousseau's Auffassung vom Menschen führt zur Umgestaltung aller überkommenen Sozialgebilde, so z. B. auch der Ehe und Familie (darüber vor allem Martin Rang, a. a. O., S. 322 ff., 367 f.). Auf der Grundlage einer «Erotisierung der Ehe und Moralisierung der Liebe» bereitet Rousseau die moderne Intimfamilie vor. Die Lebensordnung in Clarens in der «Nouvelle Héloïse» erscheint wie die «‚Verfassung der intimen Gesellschaft', gleichsam das Gegenstück zum Contrat social» (Rang). Nun sind freilich das Idyll von Clarens wie auch die Ehe zwischen Émile und Sophie aus dem sozialen und politischen Gesamtzusammenhang ausgeklammert. Dies war möglich und nach Rousseau's Auffassung in den damaligen politischen Ordnungen auch notwendig. Nachdem aber heute alle Gesellschaften demokratisch durchgestaltet sind und andere Legitimationen innerlich nicht mehr vollzogen werden können, ist die Rousseau'sche individuelle Existenzform unmöglich geworden. Eine allgemeine Desertion aus den heutigen demokratischen Formen, mögen diese noch so unvollkommen sein, müßte die größten Gefahren heraufbeschwören und könnte nun nicht mehr Monarchen, die damals von noch nicht ganz zerfallenen Traditionen gehalten wurden, auf den Thron bringen, sondern skrupellosen Diktatoren zur Macht verhelfen.

c) Für unsere Zeit noch bedeutsamer ist aber, daß die Rousseau'sche Auffassung vom Menschen den sozialen Bewegungen der Neuzeit, unabhängig davon, wie sehr Rousseau selber wirksam gewesen sein mag, legitimen Sinn verleiht. Rousseau legt «die tragenden Grundlagen für die gesamte soziale Reform, welche, unter den verschiedensten Namen und Bannern kämpfend, die alte Gesellschaft der Privilegien in die neue Gesellschaft von Gleichen und Freien umgewandelt hat» (S. 389). Die Gesellschaft ist ja nach Rousseau der Mensch selber. Alle ihre Mängel und Fehler sind deshalb uns allen selbst zur Last zu legen, und so muß vom Menschen aus, von allen Menschen aus, die Gesellschaft umgestaltet werden. Damit hat Rousseau, wie Vossler mit Recht sagt, «das soziale Problem aus einem rational-utilitaristischen in ein moralisches Problem verwandelt; oder richtiger gesagt, damit hat er es erst recht eigentlich geschaffen. Da wir die soziale Ordnung samt allen ihren Leiden und Übeln selber wollen, ist diese unsere Schuld und Verantwortung. Das bedeutet die Grundlegung und das Erwachen des sozialen

Gewissens. Das steht am Anfang der ganzen sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts.» (S. 92; auch S. 389.) In dem für den Menschen konstitutiven «Mitgefühl» (pitié) hat das soziale Gewissen seine emotionale Basis (vgl. die Funktion der Bilder von Not und Elend im «Émile»). Da das «Mitgefühl» als allgemein menschliches sozialisiert und organisiert werden kann (Martin Rang, a.a.O., S. 432), führt dies zum Aufbau einer Gesellschaft, in der das Wohlergehen aller auf die Fahne geschrieben wird (als Wohlfahrtsgesellschaft in Unkenntnis der tieferen Begründung oft belächelt und verlästert), eine Bewegung, die heute den ganzen Erdball erfaßt hat und nicht aufzuhalten ist, auch nicht aufgehalten werden darf. Auch die ökonomischen Interessen, vor allem der unteren Schichten, die früher latent oder unterdrückt waren, sind das Vehikel einer menschlichen Entfaltung, zugleich freilich auch einer Entartung, wie alle Momente der gesellschaftlich-kulturellen Entwicklung. Rousseau hat einer aus vielen Quellen gespeisten Bewegung, die letztlich die Heraufkunft des integralen, eigenständigen, autonomen Menschen bezeichnet, den tiefsten Ausdruck gegeben. Von Rousseau her gesehen, kann Marx nur als ein Rückfall gewertet werden; der ursprüngliche, der Rousseau'schen Haltung noch verwandte Impuls, den man dem jungen Marx zubilligen mag, erlahmte bald und erstarb dann in einem ökonomistischen System.

d) Den nationalen Bewegungen hat Rousseau ebenfalls die geistige Basis geliefert, ohne den Bezug zum Gesamtverband der Menschheit abzuschneiden, trotz «schrillen Tönen des eben erst geborenen Nationalgefühls» (S. 331 ff.). Weil Rousseau den Menschen als integrales, konkretes historisches Individuum sieht, steht für ihn der Mensch auch stets im Verband des national geprägten Volkes (so vor allem in der Schrift über Polen). Denn das Richtige tritt in historisch-konkreter Form in Erscheinung. Auch hier geht es um das Selbstsein des Menschen.

e) Schließlich ist Rousseau der allein ernstzunehmende Begründer der Demokratie, und zwar (wie wir sagen dürfen) einer sozialen Demokratie, nicht einer altliberalen, der heute noch so manche Träne nachgeweint wird. Allerdings mag man allen Anlaß haben, sich über die Institutionen ausschließlich bei anderen Autoren Rat zu holen. Rousseau hat vieles, was in der überkommenen Staatslehre im Zentrum stand, von seinem grundsätzlichen Standpunkt aus, als Scheinproblem entlarvt (so die Frage nach dem Primat von Individuum oder Staat, Abgrenzung der beidseitigen Sphären, Macht und Recht, Staatsräson). Ein Teil dieser Probleme erscheint dann freilich im institutionellen und technischen Gewand, was man nicht übersehen darf, wenn man nicht Rousseau im Versuch der Aktualisierung heillos diskreditieren will. Die Warnungen von Vossler sind hier unmißverständlich. Aber ohne die in ihnen lebendig gewordene Intention sind alle Institutionen wertlos.

Gehen wir vom freien, sich selbst bestimmenden Menschen aus, auf den im Verlaufe der menschheitlichen Entfaltung alle Anspruch erheben, so kann der Staat nur auf der Selbstbestimmung beruhen. Vorgegebene Ordnungen irgendwelcher Art sind damit nicht vereinbar, auch nicht sog. unveräußerliche Menschenrechte (so auch Vossler, S. 305). Diese sind nichts anderes als die nach Zeit und Umständen wechselnden Erscheinungsformen der Selbst-

bestimmung des Einzelnen. Vermeintlich ein für allemal vorgegebene Rechte, mit denen ja meist schon partikuläre Interessen gekoppelt sind, werden zu Ansatzpunkten für die ideologische Verbrämung von solchen Interessen (das klassische Beispiel hierfür ist Locke mit seinem Eigentümerstaat). «Mit diesen Erkenntnissen, richtiger mit diesem Willen, der sittlichen Pflicht zur Selbstbestimmung, zur Schaffung einer dem Wesen, der Würde und der Bestimmung des Menschen entsprechenden staatlichen Ordnung, strömen ungeahnte, man möchte sagen die Welt verändernde Kräfte in das politische Leben ein, das vor ihnen , im Ancien Régime, matt zu werden droht» (S. 391). Diese Wirkung dauert an. Es ist aufschlußreich, daß Rousseau in den neuen afrikanischen und asiatischen Staaten gelesen wird. Und Fidel Castro will Battista mit Rousseau's «Contrat social» in der Tasche aus dem Feld geschlagen haben (B. Gagnebin, in Oeuvres complètes III, p. XXVI); daß er Rousseau jedenfalls später mißverstanden hat, ist nicht Rousseau's Schuld.

Wenn der Staat nicht auf die Selbstbestimmung des Menschen zurückgeführt werden kann, dann gibt es entweder nirgends einen Staat, der dem erscheinenden Wesen des Menschen angemessen wäre, was grosso modo die eine Hälfte auch der heutigen Theoretiker von Recht und Staat unausgesprochen unterstellt (die Repristinatoren des Naturrechts aller Schattierungen), oder das gegenseitige Einschlagen der Köpfe ist nicht nur ein faktischer Zustand, sondern eine unausweichliche Denknotwendigkeit, was die andere Hälfte der Theoretiker ebenso unausgesprochen oder gar offen und zynisch behauptet (Szientisten aller Art).

4. Nun setzt freilich Rousseau ein dem Menschen grundsätzlich zugängliches und formulierbares, ja im Staat sogar realisierbares absolut Richtiges voraus; wiewohl die ursprüngliche Güte des hypothetischen Naturzustandes zuweilen als unerreichbar erscheint und so alle gesellschaftlich-kulturellen Veranstaltungen die verlorene natürliche Einheit auf höherer Entfaltungsstufe nicht herzustellen vermögen, so daß man in den Hauptwerken Rousseau's mit Karl Barth (a. a. O.) insofern «nicht ohne Resignation gemachte Vorschläge zu zweitbesten Lösungen» sehen mag. Zwar kann man, wenn auch nicht ohne gewisse Vorbehalte, mit Vossler sagen, daß Rousseau das Richtige historisiere, dessen Vielfalt in Zeit und Raum schon sehe und insofern sich einem Standpunkt der «idealistischen Identitäts- oder Immananzphilosophie» (S. 175) nähere. Aber der Glaube an ein inhaltlich bestimmbares absolut Richtiges hic et nunc bleibt bei Rousseau doch bestehen. Diese Annahme muß jedoch mit der Preisgabe vorgegebener Ordnungen auch noch aufgegeben werden, weil sie damit nicht vereinbar ist, was anscheinend Vossler übersieht (vgl. S. 277 ff.). Unangetastet bleibt allein die Selbstbestimmung und was jeweils aus ihr folgt. Jene Annahme ist denn auch, so sehr das Gegenteil in thesi immer noch behauptet wird, in der Praxis des modernen Menschen und vornehmlich in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung längst aufgegeben worden. Unsere sog. pluralistische Gesellschaft ist nur denkbar, wenn auf den dogmatischen Anspruch auf absolut richtige Lösungen verzichtet und lediglich das ehrliche Bemühen um richtige Lösungen im Hinblick auf ein gemeinsames absolutes, wenn auch nicht formulierbares Ziel aller Menschen beansprucht wird. Dies bedeutet keineswegs Relativismus, weil alle ernsthafte

Praxis auf ein obzwar unerreichbares Absolutes ausgerichtet ist; mit diesem steht und fällt sie. Dies ist der Kerngehalt der Rousseau'schen «Religion civile».

Begründet man so in völlig undogmatischer Weise den Staat auf die Autonomie der Einzelnen, so schließt dies mannigfache Vermittlungen, wie sie durch die jeweils nach Ort und Zeit empfehlenswerten Einrichtungen und durch die sachlichen Notwendigkeiten bedingt werden, nicht aus. Nur der Anspruch auf Selbstbestimmung bleibt unabdingbar. Was das Gepräge von bloßem Befehl, Dressur und Manipulation hat, muß ausscheiden. Die rechtlich-staatliche Ordnung darf nicht bloße Anmaßung von Herrschaft, gar von persönlicher Überordnung bleiben, sondern sie muß gewissermaßen, und zwar auch in der Setzung des Zwangsaktes, Zumutung von Autonomie sein. Autonomie muß dann aber weitgefaßt werden; sie schließt auch freiwillige Unterstellung unter das nun einmal Nichtausweisbare und freiwillige Übernahme von nun einmal Gesetztem, das dann Konvention ist, mit ein. Primär ist aber die Selbstbestimmung Aktivität, wie uns Rousseau vor allem lehrt. Und als Aktivität des Menschen ist sie geistige Auseinandersetzung und Zusammenarbeit im jeweiligen Rückgang auf das unerschöpfliche Selbst. Insofern jeder Mensch als wahrer Mensch sich behauptet und behaupten soll, ist es ein Rückgang auf den gemeinsamen Grund des Menschseins. Dieser Grund ist aber immer erst zur Erscheinung zu bringen; denn er ist in keiner Weise gegeben, sondern aufgegeben.

Hans Ryffel