

Stefan Preis

**Kritische Theorie
des Naturzustandes**

Interfilm-Akademie München 2020

1. Einleitung

1753 stellte die Akademie von Dijon die Preisfrage nach dem Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen und ob dieser durch natürliche Gesetze gerechtfertigt werden könne. Jean-Jacques Rousseau¹, der bereits drei Jahre zuvor für seinen ersten Diskurs von derselben Akademie eine Auszeichnung erhielt², verfasste daraufhin seine „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“, welche auch häufig als „zweiter Diskurs“ bezeichnet wird.³ Um zu erkennen, welche Gründe ursächlich für die „Ungleichheit unter den Menschen“ sind, sei es erforderlich, „die Menschen selbst“ zu kennen⁴, was gerade das „Studium des Menschen außerstande gesetzt“ hat.

Rousseau sucht den „ersten Ursprung der Verschiedenheiten“, davon ausgehend, dass die Menschen „von Natur ebenso gleich untereinander sind, wie es die Tiere jeder Art waren, bevor verschiedene physische Ursachen in einigen Arten die Vielfältigkeiten herbeiführten (...)“.⁵ Zudem möchte er trennen, „was in der heutigen Natur des Menschen ursprünglich und was künstlich ist“. Hierzu konstruiert er einen ursprünglichen Naturzustand, von welchem ihm bewusst ist, dass dieser „nicht mehr besteht, (...) vielleicht nie bestanden hat und der wahrscheinlich nie bestehen wird (...)“.⁶ Er benötigt dieses Konstrukt, um mit seiner fundamentalen Kritik des entfremdeten Bürgers einsetzen zu können.⁷

1 Geboren am 28. Juni 1712 in der freien Stadtrepublik Genf, gestorben am 2. Juli 1778 in Ermenonville bei Paris (Rippel in: Rousseau 2008: S. 179 und 207).

2 Diese Streitschrift begründete schon zu Lebzeiten Rousseaus Berühmtheit. Darin verneint er, als Antwort auf die entsprechende Fragestellung, dass die Wissenschaften und die Kunst zur „Verfeinerung der Sitten“ geführt hätten (ebd.: S. 190 f.).

3 Ebd.: S. 194. Der Text trägt im Original den Titel „Discours sur l’origine et les fondemens de l’inegalite parmi les hommes“ und erschien 1755 in Amsterdam bei dem Verleger Marc Michel Rey aus Genf (hierzu Titelblatt der ersten Ausgabe, ebd.: S. 5).

4 Rousseau 2008: S. 21.

5 Ebd.: S. 22.

6 Ebd.: S. 23.

7 Rippel in: Rousseau 2008: S. 208.

Nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit wird sein, sich mit der Kritik Rousseaus am Eigentumsbegriff John Lockes⁸ auseinander zusetzen. Deren Ziel ist es, darzustellen, wie Rousseau einen fiktiven Naturzustand konstruiert, an dessen Realität er ebenso wenig glaubt, wie Thomas Hobbes. Diesen möchte er widerlegen, während er zeitgleich aber tatsächlich lebende Menschen in diesen versetzt. In meinen Ausführungen beschränke ich mich daher weitgehend auf den ersten Teil des Diskurses sowie den dazugehörigen Anmerkungen.⁹

2. Der fiktive und der reale Naturzustand in Rousseaus „Diskurs über die Ungleichheit“

2.1 Zwei Arten der Ungleichheit

Unter den Menschen unterscheidet Rousseau zwei mögliche Formen der Ungleichheit, nämlich „die natürliche oder physische“, welche von der aus Natur besteht und somit legitim erscheint. Und dazu „die gesellschaftliche oder politische“, die der Natur widersprechend von Menschen institutionalisiert oder zumindest akzeptiert ist und sich „in verschiedenen Privilegien“ ausdrückt, etwa dem, sich durch Reichtum oder Macht gegenüber anderen auszuzeichnen, sich „auf Kosten der anderen“ Genuss verschaffen oder diese sogar zur Fügsamkeit zum nötigen.¹⁰

8 Nach Rousseau, in diesem Punkt widerspricht er Locke zunächst nicht, ist das aus der Bearbeitung der Natur entstandene private (Exklusion beinhaltende) Eigentum die Wurzel der bürgerlichen Gesellschaft. Daraufhin folgt Rousseaus Kritik: „(...) solange sie (Anmerkung: die Menschen im ursprünglichen Zustand) sich nur Arbeiten zuwandten, die einer allein ausführen konnte, und nur solchen handwerklichen Künsten, die nicht das Zusammenwirken mehrerer Hände nötig machten, lebten sie so frei, gesund, gut und glücklich,“ die Arbeitsteilung aber münde schließlich in Abhängigkeit voneinander, Ungleichheit und Unfreiheit. „Aber von dem Augenblick an, da ein Mensch die Hilfe eines anderen benötigte, und sobald man gewahr wurde, daß es einem einzelnen nützlich ist, Vorräte für zwei zu haben, verschwand die Gleichheit, das Eigentum kam auf, Arbeit wurde zur Notwendigkeit (...)“ (Rousseau 2008: S. 84).

9 Rousseau hält selbst im Hinweis (ebd.: S. 30) fest, dass diese Anmerkungen zu weit von seinem eigentlichen Thema abschweifen und er sie daher nicht in den Fließtext des Diskurses integrieren könne. Seine Leser unterteilt er in solche, die sich bei der zweiten Lektüre damit auseinandersetzen können, „die anderen“ bräuchten „sie überhaupt nicht lesen.“

10 Ebd.: S. 31.

Rousseau möchte dort ankommen, wo es seinen Vorgängern nicht gelang hinzukommen¹¹, die er kritisiert: zum ursprünglichen Naturzustand zurückzugehen. Hierunter fallen „(d)ie dunklen Schriftsteller der bürgerlichen Frühzeit, wie Machiavelli, Hobbes und Mandeville, die dem Egoismus des Selbst das Wort redeten (...),“ die „die Gesellschaft als das zerstörende Prinzip erkannt, die Harmonie denunziert, ehe sie von den hellen, den Klassikern, zur offiziellen Doktrin erhoben war“.¹² Sie versuchten „Begriffe auf den Naturzustand“ zu „übertragen, die sie der Gesellschaft entnommen haben.“ Ihrem Ideal des „zivilisiert-bürgerlichen Menschen“ stellten sie den „wilden Menschen“ gegenüber.¹³

Rousseau möchte universell „das ganze Menschengeschlecht zum Zuhörer“ haben, „aus welcher Weltgegend“ auch immer, sich auf die niemals lügende Natur berufend, und ergänzt, dass die Zeiten, von denen er spricht, weit zurückreichen, mahnend wie weit die Menschen ihrem ursprünglichen Zustand bereits verlassen haben.¹⁴

Die natürliche Ungleichheit nicht abstreitend kann Rousseau sich den Menschen (auch im Naturzustand) nur vorstellen, wie er immer gewesen ist: „auf zwei Füßen gehend, sich seiner Hände bedienend,“ er grenzt ihn zunächst von den Tieren ab. Unmittelbar darauf sieht er den Menschen als „Tier (...) weniger stark (...) weniger flink (...), alles in allem genommen aber am vorteilhaftesten von allen ausgestattet.“¹⁵ In den Anmerkungen dagegen erkennt er die aufrechte Gangart aber keineswegs als die gewöhnliche: „(W)ilde Völker, wie die Hottentoten“ vernachlässigen ihre Kinder und lassen sie „lange Zeit auf den Händen laufen“, während Kinder in Europa durch Nachahmung und Erziehung verlernen „auf allen vieren“ zu gehen. Die „Wilden“ findet Rousseau aber nicht nur außerhalb der europäischen Zivilisation, so erwähnt er

11 Ebd.: S. 32. Rousseau wendet sich nicht nur gegen Hobbes sondern vor allem auch gegen „die Klassiker“ Hugo Grotius und John Locke.

12 Horkheimer/Adorno 2008: S. 97.

13 Rousseau 2008: S. 32 f.

14 Ebd.: S. 34.

15 Ebd.: S. 35 f.

ein von Wölfen ernährtes „1344 nahe bei Hessen“ gefundenes Kind, welches am liebsten zu den Tieren „zurückgekehrt wäre, als unter den Menschen zu leben.“ Ein anderes unter Bären aufgewachsenes Kind wurde 1694 in den litauischen Wäldern entdeckt: „Es ließ keine Anzeichen von Vernunft erkennen, sagt Herr von Condillac, lief auf Händen und Füßen, hatte keine Sprache und bildete Laute, die in nichts jenen eines Menschen ähnlich waren.“ Genauso verhielt es sich 1719 mit „zwei weitere(n) Wilde(n) in den Pyrenäen“. Rousseau zieht den Schluss, dass „der Mensch ein Zweifüßler ist.“¹⁶

2.2 Das „Wilden“-Stereotyp

Der „wilde Mensch“ lebt in Wäldern und befindet sich so direkt unter Tieren, er lernt von ihnen, muss sich allerdings auch gegen sie behaupten, da diese stärker sind. Er übertrifft sie jedoch an Geschicklichkeit, welche ihm die Alternativen Flucht oder Kampf lassen, und empfindet daher keine Angst vor ihnen. Hier widerspricht Rousseau Theoretikern wie Samuel Pufendorf, die sich den Menschen im Naturzustand nur als ängstliches, zitterndes Wesen vorstellen können.¹⁷ Rousseau resümiert, dies wären auch „die Gründe, weswegen die Neger und die Wilden sich so wenig über die wilden Tiere beunruhigen“. Exemplarisch führt er die Kariben in Venezuela an.¹⁸ Hier schwenkt Rousseau plötzlich von seinen fiktiven wieder in einen ganz realen Naturzustand um. In den Anmerkungen zitiert er aus Reiseberichten auch mehrfach die darin beschriebene „Stärke der Menschen bei den barbarischen und wilden Völkern“.¹⁹ Der Terminus „barbarisch“ besagt das Gegenteil von „kultiviert“. Hier handelt es sich um ein Instrument der Abgrenzung, in dem „die eigenen Normen und Werte zum Maßstab von Kultur“ erhoben werden, geschieht eine Abwertung der

16 Ebd.: S. 116 f.

17 Rousseau 2008: S. 38.

18 Ebd.: S. 39.

19 Ebd.: S. 121.

Anderen.²⁰ Diesen stehe als einziges Werkzeug ihr Körper zur Verfügung.²¹ Rousseau steht zwar dem sich Mitte des 18. Jahrhunderts, also zur Zeit der Niederschrift durchsetzenden Begriff der „Perfektibilität“²² mit Distanz gegenüber, welcher „die entwicklungsgeschichtliche Fähigkeit des Menschen zu zivilisatorischen Fortschritt“²³ besagt. Dabei ist es nicht allen Menschen zeitgleich möglich, diesen zu erreichen. Hier handelt es sich um eine Konstruktion, in der die allgemeine Entwicklung verschiedener Gruppen von Menschen ungleichzeitig und unverhältnismäßig betrachtet wird.²⁴ Rousseau bleibt mit diesem Gedanken mit der Unterstellung aber insofern verhaftet, dass „(a)lle Kenntnisse, die Überlegung verlangen (...) völlig außerhalb der Reichweite des Wilden (...) liegen“.²⁵ Zwar ist er physisch stärker, unterliegt „dem zivilisierten Menschen“ aber darin, da dieser über Intelligenz und Technik verfügt. Hier klingt an, dass der „wilde Mensch“ zu primitiv ist, die Stufe der Zivilisation zu erklimmen. Würde ihn der „zivilisierte (...) überwinden“,²⁶ wäre dies sein Untergang. Da im „Wilden-Stereotyp“ „Wilde“ und „Zivilisierte“ auf der gleichen „Zeitachse“ angesiedelt sind, wäre dies die notwendige Konsequenz der Nicht-Anpassung.²⁷ Wenn auch nicht rechtfertigend, so schreibt Rousseau, der selbst eine Vervollkommnung anstrebt, aus der Perspektive der europäischen Kolonialisten, wenn er festhält, dass die christlichen Missionare darin gescheitert seien, wenn sie sich „abplagen“ aus „Wilden“ manchmal einen „Christen, aber nie einen zivilisierten Menschen“ zu machen. Der überzeugte Christ Rousseau betrachtete die Heilige Schrift als stärkstes Argument dagegen, dass sich Menschen tatsächlich in einem Naturzustand befunden hätten.²⁸

20 Hund 2007: S. 39.

21 Rousseau 2008: S. 36.

22 Ebd.: S. 46.

23 Rippel in: Rousseau 2008: S. 163.

24 Hund 2007: S. 71.

25 Rousseau 2008: S. 121.

26 Ebd.: S. 37.

27 Hund 2007: S. 122.

28 Rousseau 2008: S. 152. (ebd.: S. 33).

2.3 Der „ursprüngliche Naturzustand“

Rousseaus von ihm legitimierter Begriff der natürlichen Ungleichheit setzt bei physischen Merkmalen an. Sich erneut auf Chronisten und Reiseberichte stützend, tabelliert er, was Menschen unterschiedlich macht: sie seien entweder „schwarz (...), weiß und wieder andere rot; die einen tragen langes Haar, die anderen haben nur gekräuselte Wolle; die einen sind fast ganz behaart. Die anderen haben nicht einmal einen Bart.“ Manche sind von „riesiger Größe“, während „Lappen und (...) Grönländer weit unter der durchschnittlichen Größe (...) bleiben.“²⁹ Umgekehrt hätten „sich gewisse nationale Unterschiede verringert“. Die Franzosen, die Rousseau zu seiner Zeit kennt, seien „nicht mehr jene großen, hellen und blonden Gestalten“ der lateinischen Geschichtsschreibung.

Rousseau äußert die Vermutung, „verschiedene menschenähnliche Wesen,“ die Reisende aufgrund von „Unterschiede(n) in der äußeren Körperbildung“ oder wegen der bloßen Abwesenheit von Sprache „für Tiere“ hielten, waren „in Wirklichkeit echte wilde Menschen“, die aufgrund ihrer Isolation „keine Gelegenheit hatte(n), irgendeine der in ihnen angelegte(n) Fähigkeit zu entwickeln“. So konnten sie keinen „Grad von Vollkommenheit“ erreichen und befanden sich daher „noch immer im ursprünglichen Naturzustand“.³⁰ Im Naturzustand, der plötzlich wieder völlig real erscheint, kommt es „zufällig, je nach dem Zusammentreffen, der Gelegenheit und der Begierde“ zur Paarung. Hierfür und für die übrige Lebensweise der Naturmenschen ist es nicht erforderlich, dass sie miteinander sprechen.³¹

Rousseau bezieht sich auf dem fünften Band der „Histoire generale des voyages“.³²

29 Ebd.: S. 134.

30 Ebd.: S. 135.

31 Ebd.: S. 51 f.

32 Rippel in: Rousseau 2008: S. 169. Diese Sammlung erschien in einer 20-bändigen Ausgabe, herausgegeben von Abbe Antoine-Francois Prevost in Paris zwischen 1746 und 1791. Die Berichte, die Rousseau zitiert, fußen auf Darstellungen der Engländer Samuel Purchas und Andrew Battel sowie des niederländischen Arztes und Geographen Olfert Dapper und des italienischen Missionars Geronimo Merolla.

Obwohl teilweise zustimmend, entlarvt er auch die Widersprüchlichkeiten in den Schilderungen: Obgleich von Battel als „Monster“ titulierte, die „die Neger töten“ würden, ist den „Pongos“ die Fortpflanzung möglich und sie versorgen rührend ihren Nachwuchs, während Purchas ergänzt, sie würden zwar Menschen entführen, diesen aber „keinerlei Leid“ zufügen. Dapper schafft eine zusätzliche Hierarchie zwischen der Bevölkerung in Kongo und dem „Orang-Utan“, der bereits zuvor als „Mittelstellung zwischen der menschlichen Gattung und den Pavianen“ genannt wurde. Hier handele es sich um „eine Chimäre, die selbst die Neger verwerfen“, da er „von einer Frau und einem Affen gezeugt sein“ könnte. „(S)eltsame Geschichten“ ranken sich um dieses Wesen, „(d)ie Neger (...) versichern (...), daß es Frauen und Mädchen vergewaltige“. Hier hält Dapper es für möglich, es könne sich um einen „Satyr“ aus der Mythologie handeln. Merolla berichtete, „die Neger“ würden „manchmal auf der Jagd wilde Männer und Frauen fangen.“³³

Rousseau fasst hier zusammen diese würden „unter den Namen Pongos, Mandrills, Orang-Utan (...) zu Tieren“ erklärt, während sie vormals als „Satyre, Faune, Silvane“ für „Götter“ gehalten wurden, es sich in Wahrheit aber um „Menschen“ handeln könne.³⁴ Rousseau grenzt sich aber scharf von einer Inklusion des Affen ab, da es belegt ist, dass dieser „keine Abart des Menschen ist, nicht nur weil er der Sprechfähigkeit beraubt ist“. Seine „Gattung“ könne sich auch nicht „vervollkommen“, was ein „spezifische(s) Charakteristikum“ allein des Menschen sei.³⁵

33 Rousseau 2008: S. 136 ff.. „Orang-Utan“ bedeutet „Bewohner der Wälder“. Die von Rousseau zitierten Passagen enthalten auch den Vorwurf der Sexualität zwischen „Affen und Afrikanern“, wie ihn der „europäische Kolonialismus“ zu seiner Rechtfertigung verwendete (Hund 2007: S. 24).

34 Rousseau 2008: S. 140.

35 Ebd.: S. 139. Aus der ungeheuren Fülle der unter dem Einfluss Rousseaus entstandener Literatur nenne ich exemplarisch Franz Kafkas „Ein Bericht für eine Akademie“ (1917), den ein unter Menschen assimilierter Affe vorträgt. Dieser wird bei einer Jagdexpedition gefangen, nach Hamburg gebracht und erhält aufgrund einer Schussverletzung an der Wange den verabscheuten Namen „Rotpeter“ (Kafka 1989: S. 85). An sein Leben als Affe vermag er sich nicht mehr erinnern. Indem er auf „jeden Eigensinn“ verzichtete, sich dem Menschen anpasste, ist ihm sein „Affentum“ genau so fern wie das seiner Zuhörer (ebd.: S. 83 f.). Hiermit verliert er auch die Freiheit, die er als Affe vielleicht kannte und nach der sich die Menschen sehnen, denen er begegnet (ebd.: S. 88). Anfängliche Missgeschicke verzeiht man ihm wegen seiner „Affennatur“ gegen die er ankämpft (ebd.: S. 94). Um nicht sein Leben hinter den Gittern eines Zookäfigs verbringen zu müssen, wird er zur Attraktion „auf allen großen Varietebühnen der zivilisierten Welt“ (ebd.: S. 85 und 95).

2.4 Der Doppelcharakter des „Wilden“

Nicht verwechselt werden darf der wilde Mensch „mit den Menschen (...), die wir vor unseren Augen haben.“ Daraufhin beschreibt Rousseau die Zähmung von Wildtieren zu Nutz- und Haustieren als deren Entartung und überträgt dies in seiner Zivilisationskritik auf den Menschen, subsumierend, dass die Zähmung des „wilden Menschen“ eine noch schlimmere Degeneration zur Folge hätte. „Indem er vergesellschaftet und zum Sklaven wird, wird er schwach, furchtsam, kriecherisch, und seine verweichlichte und weibische Lebensweise schwächt schließlich zugleich seine Kraft und seinen Mut.“³⁶ Die Zivilisation ist bei Rousseau ähnlich beschrieben, wie Hobbes den Naturzustand sah: das Leben darin ist „einsam, arm, kümmerlich, roh und kurz“.³⁷ Nach Hobbes „trachten die Menschen (...) stets danach einander an Ansehen und Würde zu übertreffen“, es „gründet sich darauf Neid und Haß und zuletzt Krieg“. All dies geschehe nicht im Tierreich. Bei Tieren ist auch „das private Eigentum gleichzeitig Eigentum aller.“³⁸ Bei Rousseau gehören allen Menschen im ursprünglichen Zustand „die Früchte“ der Erde, aber „die Erde niemanden“.³⁹ Erst außerhalb des Naturzustandes werden sie ungleich, da sie untereinander vergleichen und Eigentum anhäufen.⁴⁰ Da Rousseau die physische Ungleichheit nicht in Frage stellt, besteht hier eine weitere Differenz zu Hobbes, für den „(d)ie Menschen von Natur aus gleich“ sind, „sowohl in ihren körperlichen als auch in den geistigen Anlagen“.⁴¹ Die Konsequenz hieraus lautet, „der wilde Mensch und der zivilisierte Mensch unterscheiden sich dermaßen (...), daß dasjenige, was das höchste Glück des einen ausmachte, den anderen zur Verzweiflung brächte.“⁴²

36 Ebd.: S. 42.

37 Hobbes 1965: S. 99

38 Ebd.: S. 135

39 Rousseau 2008, S. 74.

40 Ebd.: S. 84.

41 Hobbes 1965, S. 96.

42 Rousseau 2008: S. 112.

Rousseau betrachtet das Tier als „kunstvolle Maschine“, die der Natur gehorcht, während die „menschliche Maschine“ frei handelt. Hierzu bemerkt er, dass Philosophen angeführt hätten, die Unterschiede zwischen Mensch und Tier seien manchmal geringer als zwischen Menschen untereinander.⁴³ Geistige Schwäche ist nach Rousseau auch nur vorstellbar als Ausdruck, dass der zivilisierte Mensch von seinem momentanen Zustand in den vorherigen zurückkehren möchte, während Tiere nie ihren Instinkt verlieren könnten. Er allein läuft daher Gefahr tiefer als jedes Tier sinken, während der wilde Mensch dagegen als Ausgleich für den Instinkt über Fähigkeiten verfügt, die ihn „weit über die Natur (...) erheben“, während er „anfangs mit rein tierischen Reaktionen“ lebt.⁴⁴ Er benötigt für seine Erhaltung weder Wohnung noch Kleidung, er kann „alle nutzlosen Dinge, die wir für so nötig halten“ entbehren.⁴⁵ Folglich kennt er auch keine Scham, wie dies erst der bürgerlichen Gesellschaft eigentümlich ist. Einzig zur Regeneration benötigt er „Nahrung, ein Weibchen und das Ausruhen; die einzigen Übel, die er fürchtet sind Schmerz und der Hunger.“⁴⁶ An dieser Sentenz ist ebenso irritierend, dass sich Rousseau den Naturmenschen offenbar nur als Mann vorstellen kann, dessen Gut die Frau ist, wie er Gesellschaft mit Entartung gleichsetzt, und die Lebensweise darin als „weibisch“ denunziert. Die patriarchale wie die koloniale Herrschaft versuchen sich durch die angebliche, den Unterdrückten zugeschriebene Schwäche zu rechtfertigen, wie Horkheimer und Adorno festgestellt haben. „Was unten liegt, zieht den Angriff auf sich“.⁴⁷ In ihrer Stellung in der bürgerliche Gesellschaft ist „(d)ie Frau (...) durch Schwäche gebrandmarkt (...)“. Hier ziehen sie einen Vergleich mit den „unterjochten Ureinwohnern in den frühen Staaten“ und zitieren aus der „Juliette“ des Marquis de Sade, der in diesem Kontext Männer und Frauen unterscheidet „wie zwischen dem Menschen und dem Affen in den Wäldern.“ Eine Frau könne demnach ebenso wenig

43 Ebd.: S. 44 f.

44 Ebd.: S. 45 f.

45 Ebd.: S. 42.

46 Ebd.: S. 47.

47 Horkheimer/Adorno 2008: S. 120.

zur Menschengattung gehören wie der Affe, da sie bereits in ihrer „Struktur“ einen „beträchtlichen Unterschied“ aufweist, der sie lediglich als „niederen Grad des Mannes“ erscheinen lässt.⁴⁸

Erst mit dem Verlassen des „tierischen Zustand(es)“ habe die Angst vor dem Tod begonnen.⁴⁹ Der ursprüngliche Mensch teilt sich seine Schlafgewohnheiten entsprechend ein, da er durchaus bedroht ist „Beute eines anderen Tieres“ zu werden. Er kennt „Gefahr“, die von Tieren, aber nicht von anderen Menschen herrührt, jedoch nicht wie bei Hobbes die „(s)tändige Furcht (...) eines gewaltsamen Todes“.⁵⁰ Anhand der genannten Beispiele ist „seine Lage oft der unseren vorzuziehen.“⁵¹ Rousseaus Ausführungen beinhalten ein bis heute in sämtlichen Rassismen mitschwingendes Ressentiment der Unterstellung, nämlich die Diskriminierten führten ein unentfremdetes, freieres Leben⁵², welches die Zuschreiber „insgeheim ersehnen“⁵³, ihnen aber nicht möglich ist, da sie „nur in der Meinung der anderen zu leben“⁵⁴ wissen. Sie sind entfremdet, da sie immer außerhalb ihrer selbst stehen, während der „Wilde“ in sich selbst lebt. Hierdurch wächst die Abneigung gegen die Diskriminierten zusätzlich.

Der allein lebende „Wilde“ ist müßiggängerisch, benötigt viel Schlaf und verharret „in einem Zustand der Rohheit (...), der (...) Verfeinerung ausschließt“.⁵⁵ Ihm eigentümlich ist die Sehnsucht nach „Ruhe und Freiheit; er will bloß leben und müßig bleiben (...).“⁵⁶ Aber dieser Zustand ist keineswegs, wie sowohl von Anhängern als

48 Ebd.: S.118. Marquis de Sade zitiert ebd.

49 Ebd. S. 43 und 47.

50 Hobbes 1965: S. 99.

51 Rousseau 2008: S. 41.

52 Hund 2007: S. 2007.

53 Horkheimer/Adorno 2008: S. 208 f. Am Beispiel des Antisemitismus nennen Max Horkheimer und Theodor W. Adorno „die Züge“, die „(g)leichgültig wie die Juden an sich selber beschaffen sein mögen“ ihnen zugeschrieben werden: sie repräsentieren „Glück ohne Macht, (...) Lohn ohne Arbeit (...)“.

54 Rousseau 2008: S. 112.

55 Ebd.: S. 43.

56 Ebd.: S. 112.

auch von Gegnern vermutet, ein erstrebenswerter, noch könne Rousseau sich selbst vorstellen, dorthin zurückkehren. Einigen wenigen sei es möglich und vorbehalten „ihren aufgeklärten Geist“ aufzugeben, „um auf ihre Laster zu verzichten“ und „in die Wälder“ zu gehen. Auch wenn Rousseau, dessen „Leidenschaften für immer die ursprüngliche Einfachheit zerstört“ hat, ihnen die Befürchtung nehmen will, sie könnten hiermit ihre „Gattung“ herabwürdigen, vertritt er, aus Protest gegen die gegenwärtige korrumpierte Gesellschaft, mit der er sich ebenso wenig identifizieren kann, den Standpunkt „das ganze Menschengeschlecht“ sei „zur Aufgeklärtheit und zur Glückseligkeit (...) berufen“. Diese aufgeklärten Menschen, die keine „Wilden“ sind, werden ihre natürlichen „Tugenden“ praktizieren, „die heiligen Bande der Gesellschaft achten“ und „den Gesetzen gehorchen und den Menschen (...)“.⁵⁷ Der fiktive Naturzustand ist entstanden, weil Rousseau noch nach einer eigenen Identität sucht, während er die ihm von der Gesellschaft übergestülpte weder akzeptieren will noch kann. In der Hoffnung auf eine gerechtere Gesellschaft offenbart sich auch Rousseaus eigene Vorstellung von „Perfektibilität“ und die von ihm gestellte Frage, ob es einen Fortschritt geben könne, wenn Menschen wieder „in den Wäldern unter den Tieren verstreut“ leben würden⁵⁸ erscheint rhetorisch.

2.5 Kritik des Naturrechts

Hobbes spricht dem Menschen durchaus zu vernunftgeleitet zu sein, wenn aus Angst vor dem Tod der Wunsch nach Frieden mündet.⁵⁹ Um den „elenden“ Kriegszustand „zu entrinnen“⁶⁰, vollzieht sich der erste Schritt zu einem „Staat“, in dem es einen „Souverän“ und „Untertanen“ gibt⁶¹, also die, die nach Rousseau außer sich und fremdbestimmt leben. Rousseaus Kritik an Hobbes setzt bereits bei der unterschiedlichen Auffassung von Naturrecht an. Verstand Hobbes hierunter „die

57 Ebd.: S. 133 f.

58 Ebd.: S. 50.

59 Hobbes 1965: S. 101.

60 Ebd.: S. 133.

61 Ebd.: S. 137.

Freiheit jedes Menschen, seine Kräfte nach Ermessen zu gebrauchen, um für seine Selbsterhaltung, d. h. für die Sicherung seines Lebens zu sorgen“⁶², ist ein solches in Rousseaus Naturzustand nicht nur unvorstellbar, sondern auch überflüssig, da weder Reflexion noch Gesetzeszwang, „sondern vielmehr (hindern sie) der Schlummer der Leidenschaften und die Unkenntnis des Lasters (...), Böses zu tun.“⁶³ Ebenso wie Hobbes das die Selbsterhaltung vorantreibende Mitleid⁶⁴ ignorierte, habe er nicht erkannt, dass „dieselbe Ursache, welche die Wilden daran hindert, ihre Vernunft zu gebrauchen (...), sie zugleich daran hindert, ihre Fähigkeiten zu missbrauchen, wie er (Hobbes) selbst behauptet.“ Rousseau resümiert, „die Wilden“ können nicht böse sein, da sie keine Vorstellung davon hätten, „was gut sein heißt“.⁶⁵ Thomas Hobbes konnte sich ebenso wie Bernard de Mandeville die Gesellschaft nur voller Ungeheuer vorstellen.⁶⁶ Die Natur gelangte entsprechend auch in das Repertoire der „Anti-Aufklärung“, vor allem in die Werke des Marquis de Sade und Friedrich Nietzsche, die Rousseaus Begriffe von Mitleid und Tugend ad absurdum führten. In Sades „Justine“ (1797) etwa wird gegen den „Menschenfeind“ Rousseau der Vorwurf erhoben, er behaupte „die Menschen würden (...) gleich geboren (...), weil er höchst schwach, wie er selbst war, die zu sich herabziehen wollte, zu denen er sich nicht erheben konnte“.⁶⁷ Sade kennt und zelebriert den bösen Naturzustand ebenso wie Nietzsche, der in seiner „Genealogie der Moral“ (1887) die „Kühnheit vornehmer Rassen“ „in die Unschuld des Raubtier-Gewissens“ zurücktreten lässt. „Sie genießen da die Freiheit von allem sozialen Zwang, sie halten sich in der Wildnis schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschließung und Einfriedung in den Frieden der Gemeinschaft gibt (...)“.⁶⁸

62 Hobbes 1965: S. 102.

63 Rousseau 2008: S. 61.

64 Mitleid ist für Rousseau „die reine Regung der Natur, die jeder Reflexion vorangeht“ (ebd.: S. 62), die er positiv dem Egoismus seiner Zeitgenossen gegenüberstellt.

65 Ebd.: S. 60 f.

66 Ebd.: S. 62 f.

67 Zitiert bei Horkheimer/Adorno 2008: S. 105 f.

68 Zitiert ebd.: S. 105.

Resümee

War der Naturzustand bei Hobbes noch ein weitgehend hypothetischer, so versetzte Rousseau, entgegen seiner im Vorwort versicherten Absicht, wirkliche Menschen in sein konstruiertes Konzept. Hobbes nimmt zu dem Vorwurf Stellung diesen Naturzustand habe es nie gegeben, dass er selbst „glaube, daß er niemals in der ganzen Welt zugleich in dieser Weise geherrscht hat. Sicher aber immer an einigen Orten. Denn noch heute sehen wir Menschen unter diesen Bedingungen leben. Die Eingeborenvölker vieler Teile Amerikas z. B. kennen keine Regierung, es sei denn eine Ordnung innerhalb der Familie.“⁶⁹ Sehr wohl war Rousseau bewusst, dass er selbst außer sich selbst steht, gleichzeitig aber ist er untrennbar mit der bürgerlichen Gesellschaft verhaftet, die er trotz aller Antipathie dennoch als fortschrittlich anerkennen muss, da sie Bedingung ist, um das von ihm angestrebte Idealbild zu erreichen. „(T)räge Wilde“ wie die „Kariben“ würden „viele grausame Tode (...) der Schrecklichkeit eines solchen Lebens vorziehen“, heißt es im Anschluss an die zuvor geäußerte ätzende Zivilisationskritik. „Der immerzu tätige Bürger hingegen schwitzt, hetzt sich ab, quält sich ohne Unterlaß, nur um sich noch mühsamere Beschäftigungen zu suchen; er arbeitet bis zu seinem Tod (...). Er hofiert die Großen, die er haßt, und die Reichen, die er verachtet; er spart an nichts, um die Ehre zu erlangen, sie bedienen zu dürfen; (...) stolz auf sein Sklavendasein (...).“⁷⁰

Derlei Sentenzen, und nicht nur der Umfang des von Rousseau eingereichten Beitrags mögen ausschlaggebend gewesen sein, dass die Akademie von Dijon diesen nicht auszeichnete.⁷¹ Sie konnte weder akzeptieren noch unterstützen, dass jemand „Konkurrenz und Rivalität auf der einen Seite, Gegensatz der Interessen auf der anderen (...), die erste Wirkung des Eigentums und das unabtrennbare Gefolge der

69 Hobbes 1965: S. 100.

70 Rousseau 2008: S. 112.

71 Rippel in: Rousseau 2008: S. 194.

entstehenden Ungleichheit (...)“⁷² als Folge der Arbeitsteilung anprangerte, dass er verkündete „der Mensch, der früher frei und unabhängig war, nun durch einer Vielheit neuer Bedürfnisse (...) untertan (...) seinen Mitmenschen, deren Sklave er in gewissem Sinne wird“⁷³ und dass „der Zustand der Reflexion ein Zustand wider die Natur ist und (...) der Mensch, der nachdenkt, ein entartetes Tier (...)“.⁷⁴

Quellenverzeichnis

Hobbes, Thomas (1965): Leviathan oder Wesen. Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates. Reinbek bei Hamburg.

Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno (2008): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main. 17. Auflage.

Hund, Wulf D. (2007): Rassismus. Bielefeld.

Hund, Wulf D (1999): Rassismus. Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit. Münster.

Kafka, Franz (1989): Der Geier. Erzählungen. München.

Rousseau, Jean-Jacques (2008): Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. Übersetzung und Nachwort von Philipp Rippel. Stuttgart.

72 Rousseau 2008: S. 89.

73 Ebd.: S. 88.

74 Ebd.: S. 40 f.