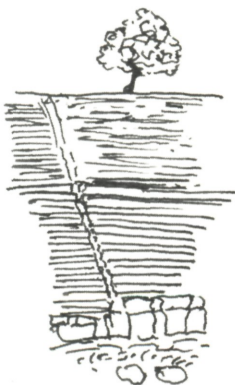


Arme Gemeinschaft.

Die Moderne Rousseaus

herausgegeben von Maud Meyzaud

b_books



Als Jean-Jacques Rousseau seine epochalen Texte schreibt, haben die Armen dieser Welt die Bühne der Geschichte noch nicht gestürmt, ist der Arme noch nicht zu jener politischen Figur avanciert, die das »lange« 19. Jahrhundert prägen wird. Doch Rousseau findet den Stil, die Schlüsselbegriffe, die literarischen und theatra- len Konstellationen, in denen sich ein neues politisches Denken ankündigt. Er nobilitiert die Armut nicht nur; vielmehr erfindet er eine anthropologische und ontologische Armut – jene Armut einer Gemeinschaft, die in nichts gründet als in ihrem »gemeinsamen Selbst«.

Als ein solcher Denker des Gemeinsamen bzw. des Gemeinschaft- lichen ist Rousseau für Jean-Luc Nancy genuin mit dem Anfang eines modernen Denkens der Demokratie verbunden – daher schließt nach Beiträgen von Jörn Etzold, Thomas Glaser, Stephan Gregory, Gesine Hindemith, Gernot Kamecke, Maud Meyzaud und Martin Jörg Schäfer ein im Deutschen bislang unveröffent- liches Gespräch mit Nancy diesen Band ab.

b_books 2015 . 789 . 3 . 942214 19 3

Maud Meyzaud (Hg.)
Arme Gemeinschaft. Die Moderne Rousseaus

unter Mitwirkung von Jörn Etzold, Stephan Gregory und Angelika Künne

Maud Meyzaud (Hg.)
Arme Gemeinschaft. Die Moderne Rousseaus

b_books 2015
isbn 978 3 942214 19 3
www.bbooks.de
druck: albdruk, Berlin
gestaltung: p=press

6 Inhalt

20 Einleitung

Stephan Gregory, Rousseaus Experimente:

50 Wie man zur Natur zurückkehrt

76 Jörn Etzold, Armes Theater

Gesine Hindemith, Erwirtschaftete Gefühlsarmut –

98 Die gescheiterte Gemeinschaft der Nouvelle Héloïse

Thomas Glaser, Ästhetische Erziehung zur armen Gemeinschaft

130 Zum vierten Buch von Rousseaus Émile. Ou de l'éducation

Martin Jörg Schäfer, Émile unter Schauspielern.

156 Rousseaus Theater der Erziehung

188 Maud Meyzaud, Prekäre Existenz. Rousseau und die Demokratie

Gernot Kamecke, Poetologie der Privation. Zur Philosophie des literarischen

214 Stils im Werk von Jean-Jacques Rousseau

**Die Politik und darüber hinaus, Philip Armstrong und Jason Smith
im Dialog mit Jean-Luc Nancy**

Stephan Gregory
Rousseaus Experimente:
Wie man zur Natur zurückkehrt

Ein raffinierter Wilder

Wie kommt man zur Natur zurück? Indem man in den Wald geht. Das ist die Antwort, die man von Rousseau erwartet, und die er bei Gelegenheit auch gegeben hat: „Ich eilte davon [...] Ich suchte mir irgendeinen wilden Ort im Wald aus, an dem mich nichts an die Hand des Menschen erinnerte [...] wo kein lästiger Dritter zwischen die Natur und mich trat.“¹ In der Wildnis des Waldes kann die Natur in ihrer Reinheit erfahren werden, und so erstaunt es nicht, dass Rousseau auch seine Vision des „Naturzustands“, so wie sie im *Diskurs über die Ungleichheit* (1755) entfaltet wird, als Frucht eines solchen Waldgangs präsentiert:

Den ganzen übrigen Tag verbrachte ich tief innen im Walde und suchte und fand dort das Bild der Urzeit, deren Geschichte ich kühn entwarf. Ich deckte schonungslos all die kleinen Lügen der Menschheit auf, wagte ihre Natur bis zur Nacktheit zu entblößen, ihre fortschreitende Entstellung durch Zeiten und Dinge zu erweisen und, indem ich den Menschen, so wie er durch den Menschen geworden, mit dem Menschen der Natur verglich, ihm gerade in seiner vermeintlichen Vollkommenheit die wahre Quelle seines Elends aufzudecken.²

Geboren im Wald, scheint das Konzept des Naturzustands zu den ‚rousseauistischsten‘ Ideen Rousseaus zu gehören, d.h. zu jenen, die schon von seinen Zeitgenossen als Ausdruck einer regressiven Sehnsucht nach dem Ursprung verstanden wurden. Doch so sehr der Mensch Rousseau möglicherweise davon träumte, den ‚lästigen Dritten‘ der Kultur loszuwerden und sich der Unschuld eines natürlichen Lebens hinzugeben, so sehr hat der Autor Rousseau sich immer wieder gegen alle Versuche gewehrt, seine komplexen Überlegungen zum Verhältnis von Natur und Kultur auf die naive Idee einer Rückkehr zur Natur zu reduzieren. Rousseaus Stellungnahmen zu diesem Problem sind an ‚Realismus‘ nicht zu überbieten:

Aber die menschliche Natur schreitet nicht zurück – und niemals kann man wieder zu der Zeit der Unschuld und der Gleichheit zurückkehren, wenn man sich einmal von ihr entfernt hat.³

Was denn? Soll man die Gesellschaften zerstören, Dein und Mein vernichten und dazu zurückkehren, in den Wäldern mit den Bären zu leben? Ein Schluß nach der Art meiner Gegner, dem ich lieber zuvorkommen will, als daß ich ihnen die Schande lassen möchte, ihn zu ziehen.⁴

Auch in einer anderen Frage ist Rousseau nicht so naiv, wie seine Kritiker es unterstellen. Die für den zweiten *Diskurs* zentrale These, „daß der Mensch im Naturzustand gut, zumindest nicht böse sei“, ist, wie Gilles Deleuze bemerkt hat, „weder ein von Herzen kommender Satz noch eine Äußerung von Optimismus; es ist ein äußerst präzises logisches Manifest“.⁵ Es handelt sich dabei nämlich vor allem darum, dem von Hobbes gezogenen Fehlschluss entgegenzutreten, nach dem „der Mensch, weil er keine Vorstellung von der Güte hat, von Natur aus böse sei“.⁶ Weit entfernt von der sentimentalen Unterstellung eines ursprünglichen menschlichen Wohlwollens folgert Rousseau, „daß die Wilden präzise deshalb nicht böse sind, weil sie nicht wissen, was gut sein ist“,⁷ d.h. weil ihr Leben sich jenseits moralischer Unterscheidungen und damit jenseits von Gut und Böse abspielt. Überhaupt muss man sagen, dass der als Erfinder des ‚Guten Wilden‘ gehandelte Rousseau eine bemerkenswerte nüchterne Darstellung des Naturzustandes gibt. Sie kann als „durchaus hart und unsentimental“⁸ bezeichnet werden – jedenfalls, wenn man sie mit den Südseephantasien seiner Zeitgenossen vergleicht: „Wir sind unschuldig, wir sind glücklich [...] Wir folgen dem reinen Trieb der Natur [...] Hier gehört alles allen. [...] Wir sind frei.“⁹

Von solchen, familiär gesagt, Hippie-Phantasien ist in Rousseaus Text nichts zu finden. Und doch scheint es das vehemente Bedürfnis zu geben, Rousseau des ‚Rousseauismus‘ zu überführen, auch in seinen elegantesten Argumentationen noch das Drängen eines einfältigen Wunsches nach dem Ursprung aufzuspüren. So hat man sich über die theoretischen Inkonsistenzen seiner Konstruktion hergemacht: Wie aussichtslos ist doch der Versuch, vom Stand der Kultur aus etwas über einen Zustand zu sagen, der vor aller Kultur liegen soll... Unvermeidlich werden kulturelle Wahrnehmungsraster und technische Charaktere in die Beschreibung des Natürlichen einfließen – und natürlich geschieht dies auch bei Rousseau, so wenn er vom Körper des wilden Menschen als dessen „Werkzeug“¹⁰ spricht, oder von Ästen und Steinen als „natürlichen Waffen“, die „ihm bald zur Hand“¹¹ sind. Das, was als Ursprung gesetzt werden sollte, die reine, von der Kultur noch nicht berührte Unschuld der Natur, wird sich auf diese Weise immer weiter in die Vergangenheit zurückziehen; eine nicht stillzustellende Bewegung des Entzugs, die in dekonstruktiven Lektüren genüsslich hervorgehoben wird: Die Geschichte des Ursprungs „ist die Geschichte des Ursprungs-Supplements: der ursprünglichen Stellvertretung und der Stellvertretung des Ursprungs“.¹² Und selbst wenn ein Ur- oder Naturzustand ‚möglich‘ wäre, wenn sich

also ein Zustand denken ließe, der nicht kulturell kontaminiert wäre, so wiederholen sich alle Probleme der Grenzziehung in Rousseaus Urszene der Zivilisation: „Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und es sich einfallen ließ zu sagen: *dies ist mein* [...] war der wahre Gründer der bürgerlichen Gesellschaft.“¹³ Insofern nicht recht klar wird, wie dieser „Einfall“ sich ereignen kann (denn unter den Bedingungen des Naturzustands ist er systematisch ausgeschlossen), bekommt er die mythische Qualität eines Sündenfalls. Der Ursprung des Eigentums und der Ungleichheit ist buchstäblich ein ‚Sprung‘, ein durch nichts vorgezeichneter Riss in der paradiesischen Vollkommenheit der Welt.

Es fällt also nicht schwer, in Rousseaus Theorie des Naturzustands bestimmte mythische Verzeichnungen zu finden, charakteristische Eigenwilligkeiten des Denkens, die auf die Arbeit einer spezifisch ‚rousseauistischen‘ Einbildungskraft verweisen. Dies jedenfalls ist der Tenor der von Jean Starobinski vorgelegten psychoanalytischen Interpretation: Letztendlich verrät sich auch in den kompliziertesten theoretischen Konstrukten immer wieder der simple Traum des Autors, sein Wunsch nach einem „heilen“ Leben“:

Eine Art trunkener Sicherheit schaltet allmählich alle intellektuelle Vorsicht aus; die Beschreibung jenes ersten Zustandes, noch ganz nahe der tierischen Welt wird zur entzückten Beschwörung eines ‚Ortes zum Leben‘. Eine elegische Sehnsucht rührt sich bei der Vorstellung jenes frei schweifenden und ‚heilen‘ Lebens, seiner sinnlichen Ausgewogenheit, seiner Selbstgenügsamkeit. [...] Die einmal gewonnene Überzeugung läßt sich nicht mehr abweisen: so waren ohne Zweifel die Anfänge der Menschheit, so sah das erste Gesicht des Menschen aus.¹⁴

Folgt man Starobinski, so ist für Rousseau „das Ursprüngliche nicht der Ausgangspunkt eines intellektuellen Spiels, sondern vielmehr ein am Ursprung der bewußten Existenz angetroffenes Bild; der Naturzustand ist zunächst Erfahrung, eine fortgesetzte Kinderphantasie“.¹⁵ Starobinski ist weit entfernt von der boshaften Mentalität der psychiatrischen Begutachtung, die Rousseaus Leben auf einen klinischen „Fall“¹⁶ reduziert. Doch auch in seinen sympathischen Lektüren offenbart sich ein Art der paternalistischen Bevormundung, die Paul de Man als Betreuungsverhältnis gekennzeichnet hat:

Der Interpret weiß genau, was Rousseau fehlt, und kann ihn daher von einer Position unangefochtener Autorität aus beobachten und beurteilen und ihm Hilfestellung leisten, wie ein ethnozentrischer

Anthropologe, der einen Eingeborenen beobachtet, oder ein Arzt, der einen Patienten betreut. Die kritische Einstellung ist diagnostisch und geht an Rousseau heran, als ob er nicht seinen Rat angeboten, sondern um Hilfe gebeten hätte. Der Kritiker weiß etwas über Rousseau, das Rousseau nicht wissen wollte. Man vernimmt diesen Ton selbst bei einem so einfühlsamen und tieferschürfenden Interpreten wie Jean Starobinski [...].¹⁷

Tatsächlich scheint Rousseau solche Überlegenheitsgesten geradezu herauszufordern. Wie Paul de Man gezeigt hat, ist auch der raffinierteste seiner Interpreten in diese Falle gegangen. Einem Arzt ähnlich, der seine Diagnose schon getroffen hat, markiert Jacques Derrida in seiner *Grammatologie* die „außergewöhnliche Stellung“ des Rousseauschen Werks in der „Geschichte der Metaphysik“.¹⁸ Die „Zugehörigkeit Rousseaus zur logozentrischen Metaphysik“ erscheint als eine ausgemachte Sache, „deren exemplarische Gestalt“ nur noch herausgearbeitet werden muss.¹⁹ Die spezifische Fassung des Naturzustands bildet in diesem Zusammenhang nur das Symptom eines grundlegenden Rousseauschen Präsenzbegehrens. Der archäologische Drang zum Ursprung lässt sich als Phantasie einer Rückkehr zur verlorenen Einheit dechiffrieren: „Wie immer ist diese Archäologie teleologisch und eschatologisch: Traum nach einer erfüllten und unmittelbaren Präsenz, die die Geschichte abschließt. Transparenz und Unteilbarkeit einer Parusie, Aufhebung des Widerspruchs und der Differenz.“²⁰

Derridas Lektüre erschöpft sich nicht darin, das Rousseausche Begehren nach Transparenz kritisch auszustellen; ihr Witz besteht vielmehr darin, mit dem, „was Rousseau sagen will“, zugleich das aufzudecken, „was er nicht sagen will“²¹ d.h. im Text selbst jene supplementäre Bewegung freizulegen, die dafür sorgt, dass der Wunsch nach Anwesenheit und Ursprung sich gerade nicht erfüllt. Und dies kann natürlich bei jeder Gelegenheit vorgeführt werden. Mit Paul de Man lässt sich aber danach fragen, ob eine solche doppelte Verfahrensweise dem Rousseauschen Text gerecht wird: Warum muss Derrida „bei Rousseau eine Metaphysik der Anwesenheit in Anschlag“ bringen, „von der man dann zeigen kann, daß sie nicht funktioniert“?²² Es scheint, als hinge die ‚Dekonstruktion‘ des Rousseauschen Texts davon ab, dass man ihm zunächst eine allzu einfache Konstruktion unterstellt. Das Kunststück, einen naiven Willen zur Präsenz freizulegen, um im nächsten Zug sein Scheitern zu demonstrieren, funktioniert

nur um den Preis, „die Komplexität von Rousseaus Denken zu umgehen“. ²³ Denn Rousseau selbst war sich offenbar des rhetorischen, figuralen, fiktionalen Charakters seiner Konstruktionen wohl bewusst – und gerade dies wird von Derrida übersehen: „Rousseaus Text hat keine blinden Flecken: Er trägt zu jeder Zeit seinem eigenen rhetorischen Modus Rechnung. Derrida begeht den Fehler, eine Blindheit zu sehen, wo in Wahrheit eine Übertragung von der wörtlichen auf die figurale Diskursebene vorliegt.“ ²⁴ Am Ende, so zeigt Paul de Man, sind Derridas und Rousseaus Diskurs gar nicht so weit voneinander entfernt. Und dies nicht etwa deshalb, weil Derrida genauso blind wäre wie Rousseau, sondern umgekehrt, weil Rousseaus Text genauso luzide, rhetorisch, strategisch gewitzt ist wie der von Derrida: „Auch Derrida fällt seiner eigenen Dramatisierung und der Fiktionalität seiner Erzählung nicht selbst zum Opfer, genauso wenig wie Rousseau, der uns indirekt, aber konsequent und unbeirrt deutlich macht, daß wir eine Fiktion lesen und keine Geschichtsschreibung.“ ²⁵

Der Naturzustand – eine Konstruktion

Gerade mit Blick auf Rousseaus Rede vom Naturzustand lässt sich gut nachvollziehen, was de Man im Sinn hat, wenn er sagt, es sei „nicht nötig, Rousseau zu dekonstruieren“. ²⁶ Rousseau selbst nämlich betont unablässig den Konstruktionscharakter des Naturzustands, seinen Status als prekäres Erkenntnisobjekt. Statt mit einer unbewussten Annahme hat man es hier mit einer wissentlich gesetzten und als solche thematisierten Hypothese zu tun. Schon im Vorwort des *Diskurses über die Ungleichheit* wird eine deutliche Warnung ausgesprochen; es wird gesagt, unter welchem Vorbehalt die kommende Darstellung des Naturzustands zu lesen sein wird:

Denn es ist kein geringes Unterfangen zu unterscheiden, was in der aktuellen Natur des Menschen ursprünglich und was künstlich ist, und einen Zustand richtig zu erkennen, der nicht mehr existiert, der vielleicht nie existiert hat, der wahrscheinlich niemals existieren wird und von dem zutreffende Begriffe zu haben dennoch notwendig ist, um über unseren gegenwärtigen Zustand richtig zu urteilen. ²⁷

Ein Zustand, „der nicht mehr existiert, der vielleicht nie existiert hat, der wahrscheinlich niemals existieren wird“ – angesichts dieser

dreifachen Einschränkung ist es wohl kaum möglich, Rousseau den Glauben an eine einfache Präsenz oder an eine mögliche Wiederaneignung des Ursprungs zu unterstellen. Wie er ausdrücklich erklärt, darf man „die Untersuchungen, in die man über diesen Gegenstand eintreten kann, nicht für historische Wahrheiten nehmen“. Es handele sich vielmehr um „hypothetische und bedingungsweise geltende Schlussfolgerungen, mehr dazu geeignet, die Natur der Dinge zu erhellen, als deren wahrhaften Ursprung zu zeigen“.²⁸ Der Naturzustand ist also ein Modell, eine Arbeitshypothese, eine provisorische Konstruktion, die im Hinblick auf ein klar definiertes Erkenntnisinteresse errichtet wird: Wenn man, wie Rousseau sagt, „zutreffende Begriffe“ davon haben „muss“, so vor allem deshalb, „um über unseren gegenwärtigen Zustand richtig zu urteilen“.²⁹ Die Erkenntnis der Vorgeschichte geschieht nicht um ihrer selbst willen, sondern um aktuelle Probleme zu lösen; „das Studium des ursprünglichen Menschen“ bildet ein Mittel, „um jene Unmengen von Schwierigkeiten zu beheben, die sich hinsichtlich des Ursprunges der moralischen Ungleichheit, der wahren Grundlagen des Politischen Körpers, der gegenseitigen Rechte seiner Glieder und tausend anderer ähnlicher Fragen ergeben“.³⁰ Ebenso wenig naiv ist die Rede von der „Natur“. Im Kontext der Rousseauschen Argumentation sind Begriffe wie „*état de nature*“ oder „*homme naturel*“ nicht einfach als Ausdrücke der Natursehnsucht zu verstehen; es handelt sich zunächst und vor allem um Einsätze in einem politischen Sprachspiel, das darauf zielt, den von anderer Seite besetzten Begriff des „Natürlichen“ zurückzuerobern. Denn in der staatstheoretischen Debatte³¹ wie in der Alltagsideologie³² der Frühen Neuzeit sind Natur und Natürliches zu Legitimationsbegriffen geworden, die vor allem dazu da sind, das als ‚nützlich‘ Betrachtete als selbstverständlich (oder eben als ‚natürlich‘) auszugeben. Gegen diese ideologische Beanspruchung des Begriffs, gegen diesen „Wortmissbrauch“ wendet sich Rousseau mit den klassischen Mitteln der aufklärerischen Sprachkritik:

Zunächst sucht man nach den Regeln, über die untereinander übereinzukommen für die Menschen zum allgemeinen Nutzen angemessen wäre; und dann gibt man der Sammlung dieser Regeln den Namen ‚natürliches Gesetz‘, ohne anderen Beweis als das Wohl, das — wie man findet — aus ihrer universellen Praxis resultieren würde. Das ist sicherlich eine sehr bequeme Art, Definitionen aufzustellen und die Natur der Dinge durch beinahe willkürliche Zweckdienlichkeiten zu erklären.³³

Insbesondere richtet sich Rousseaus Argumentation gegen Hobbes' Fassung des Naturzustands als „Krieg aller gegen alle“: Allzu offensichtlich handelt es sich hier um eine Übertragung gesellschaftlicher Merkmale („Krieg“) auf eine Zeit, die gerade noch nicht gesellschaftlich organisiert sein soll. Gegen solche „zweckdienlichen“ Verwendungen, die allein die Funktion haben, den bürgerlichen Status als das kleinere und daher vorzuziehende Übel erscheinen zu lassen, setzt Rousseau eine neue, vorurteilslose Prüfung des Begriffs. Wenn alle bisherigen Bestimmungen des Naturzustands daran krankten, dass sie Geschichte auf das Nicht-Geschichtliche projizierten, so handelt es sich nun darum, auf seiner ‚Natürlichkeit‘ zu beharren, alles aus seiner Bestimmung auszuschließen, das das Mal des Geschichtlichen trägt: „Naturzustand“ ist demnach für Rousseau „nichts anderes als Nicht-Gesellschaft, Nicht-Staat, Nicht-Geschichte“.³⁴

Im Hinblick auf seine theoretische Konfiguration gleicht Rousseaus „Naturzustand“ dem Unterwerfungsvertrag der Hobbes'schen Staatstheorie oder auch Hegels szenischer Entgegensetzung von „Herrschaft und Knechtschaft“: Es handelt sich nicht um historische Wahrheiten, sondern um begriffliche Fiktionen, hypothetische Konstruktionen, die bestimmte gegenwärtige Zusammenhänge plausibel machen sollen. Sie sind wirksam, weil sie eine ‚gute Erklärung‘ geben; und die Wirksamkeit der Erklärung wird nicht dadurch beeinträchtigt, dass sie keinerlei Fundament in der empirischen Wirklichkeit hat. Ein in diesem Sinn ‚gut gemachter‘ Naturzustand wäre also nicht derjenige, der der (prä-)historischen Wahrheit näher kommt, sondern derjenige, der besser erklären könnte, wie die Dinge heute liegen. Rousseau selbst scheint den Naturzustand als eine solche ‚als-ob‘-Wahrheit zu begreifen.³⁵ Die Tatsache, dass es ihn wahrscheinlich nie gegeben hat, ändert nichts daran, dass man ihn setzen muss, um „die Natur der Dinge zu erhellen“.³⁶ Seine aktuelle Funktion besteht vor allem darin, eine Art ungeschichtlichen „Nullpunkt“³⁷ zu bilden, von dem aus die Bewegung des geschichtlichen Verfalls beurteilt werden kann; als ein von allem Gesellschaftlichen entkleideter Zustand bildet er das absolute Maß, an dem die kulturellen Abweichungen sich erkennen lassen: „Alles was von der idealen Armut des Urzustands abweicht, muß als menschliche Erfindung gelten, als Kulturtatsache, als Umwandlung des Menschen durch ihn selbst.“³⁸

Rousseau will es wissen

Heutigen Philosophen würde es gefallen, wenn Rousseau den Naturzustand in der hypothetischen Gestalt belassen hätte, die er ihm zunächst gegeben hat: als etwas, das „nicht mehr existiert“, „vielleicht nie existiert hat“ und „wahrscheinlich niemals existieren wird“. Es wäre dann nicht schwer, ihn unter jene Theoretiker einzureihen, die die Substanz des Sozialen gerade in der Nicht-Substanz, im Fehlen des gesellschaftlichen Bandes gesehen haben.³⁹ In diesem Sinn hat beispielsweise Roberto Esposito Rousseaus (Nicht-)Fundierung der Gemeinschaft im Naturzustand interpretiert: „Definieren läßt sich die Gemeinschaft einzig auf Basis des Fehls, von dem sie herkommt und das sie unweigerlich als Abwesenheit, als Defekt an Gemeinschaft kennzeichnet.“⁴⁰ Auch die berühmte Rousseausche Einsamkeit ließe sich auf diese Weise als ein Warten auf das fehlende Volk⁴¹ betrachten, als Ausdruck einer „stummen Revolte gegen das Abwesen der Gemeinschaft. Er ist allein, weil es keine Gemeinschaft gibt - oder besser, weil alle bestehenden Formen von Gemeinschaft nichts sind als das Gegenteil der echten Gemeinschaft.“⁴² Doch kann Rousseau nur bis zu einer bestimmten Grenze als Denker der abwesenden Gemeinschaft in Beschlag genommen werden. Kaum glaubt man, eines philosophisch korrekten Rousseau habhaft geworden zu sein, für den „am Ursprung [...] nichts als die Spur seines Rückzugs“⁴³ zu finden ist, so muss man gleich darauf erkennen, dass es mit der Negativität des Rousseauschen Denkens doch nicht weit her ist:

Sofort muß gesagt werden, daß Rousseau diesen äußersten Schritt nicht vollzieht, zu dem ihn die Logik seines eigenen Diskurses eigentlich zwingt. Vielmehr verneint er ihn explizit - mit all der Widersprüchlichkeit, die ein solcher Rückzieher beinhaltet. Und tatsächlich läßt sich sagen, daß sein gesamtes Werk [...] abstellte auf eine positive Definition des Ursprungs, indem sein Verschwinden beklagt wird.⁴⁴

Es gibt bei Rousseau also beides: einerseits das Wissen um die Unerreichbarkeit des Ursprungs, andererseits den Versuch, ihn dennoch zu ergründen. Daher rührt das schillernde Erscheinungsbild des *Diskurses über die Ungleichheit*: Den einen erscheint der „Naturzustand“ als eine zweckmäßige Setzung, als eine bloße „Fiktion, die zur Wahrheit führt“,⁴⁵ für andere sieht es so aus, als sei die Darstellung kein bisschen

hypothetisch, als habe Rousseau den Naturzustand durchgehend als eine „Tatsache“ betrachtet.⁴⁶

Tatsächlich sind diese Perspektiven nicht unvereinbar; der vermeintliche Widerspruch löst sich auf, sobald man die rhetorische Situation des *Zweiten Diskurses* in Betracht zieht: Natürlich hätte Rousseau den Naturzustand einfach als Fiktion, als ‚regulative Idee‘ behandeln können: als etwas, das nicht empirisch belegbar sein muss, um bestimmte Wirkungen zu entfalten. Er hätte sich nicht dafür interessieren müssen, ob es jemals einen Naturzustand gegeben hat. Doch hätte er damit nicht das gleiche getan wie die von ihm kritisierten Ideologen des „Naturrechts“, die den Begriff der Natur nach ihrem Gutdünken verwenden? Wenn es sich beim Naturzustand um eine Fiktion handelt, so handelt es sich zugleich um eine Frage der Glaubwürdigkeit: Was ist eine Fiktion wert, die auf „willkürliche Zweckdienlichkeiten“⁴⁷ gebaut ist? Im Unterschied zu den Staatstheoretikern will Rousseau seine Idee des Naturzustands auf die Erforschung der Sache selbst gründen; selbst wenn es den Naturzustand nie gegeben haben sollte, will er „zutreffende Begriffe“⁴⁸ davon gewinnen. Auf diese Weise erklärt sich, dass Rousseau, nachdem er alles getan hat, um einer Verwechslung seiner Konstruktion mit „historisch[en] Wahrheiten“⁴⁹ entgegenzutreten, sich dennoch daran macht, dem Naturzustand nachzuforschen, als ob es ihn wirklich gegeben hätte.

Doch auch hier gibt es Überraschungen. Man sollte denken, dass Rousseau als radikaler Kritiker von Wissenschaft und Technik sich in der Rekonstruktion des „*homme naturel*“ allein auf die Introspektion verlassen würde, die er bei anderen Gelegenheiten als einziges Mittel zur Erforschung der menschlichen Natur bezeichnet hat: „Ich fühle mein Herz – und ich kenne die Menschen.“⁵⁰ So behauptet auch Ernst Cassirer, Rousseau habe „das wahre Wissen vom Menschen“ nicht aus der Wissenschaft, „aus der Ethnographie oder Völkerkunde“ schöpfen wollen. Rousseau sei „weder Historiker noch Ethnologe“⁵¹ – für ihn habe es vielmehr „nur eine lebendige Quelle für dieses Wissen“ gegeben: „die Quelle der Selbsterkenntnis und der echten Selbstbesinnung“.⁵² Doch im *Diskurs über die Ungleichheit* ist von solcher Selbstbesinnung nicht viel zu finden; dafür wimmelt es von Bezügen auf die wissenschaftliche, vor allem ethnographische Literatur – dies vor allem in dem umfangreichen Anmerkungsapparat, den Rousseau seiner Abhandlung mitgegeben hat.

Vordergründig gibt es zwar auch hier eine Zurückweisung wissenschaftlicher Argumentationsweisen, so z.B. wenn Rousseau davon spricht, er wolle „alle wissenschaftlichen Bücher beiseite lass[en], die uns die Menschen nur so zu sehen lehren, wie sie sich selbst gemacht haben“.⁵³ Wie der Herausgeber der deutschsprachigen kritischen Ausgabe des *Diskurses über die Ungleichheit* deutlich macht, liegt der Akzent hier jedoch eher auf dem zweiten Halbsatz „die uns die Menschen so zu sehen lehren, wie sie sich selbst gemacht haben“. Rousseau habe keineswegs gezögert, für seine Argumentation „wissenschaftliche Bücher“ heranzuziehen. Seine Kritik sei eher „auf die Abhandlungen der Naturrechtslehrer gemünzt [...], deren Wissenschaftlichkeit er in anthropologischer Rücksicht bestreitet“.⁵⁴ Auch ein anderer Satz Rousseaus liest sich zunächst so, als ginge es darum, jede empirische Annäherung an den „*état de nature*“ zurückzuweisen: „Beginnen wir also damit, daß wir alle Tatsachen beiseite lassen, denn sie berühren die Frage nicht.“^{54b} Doch damit sind offenbar nicht die wissenschaftlichen Fakten gemeint, sondern die „Tatsachen“ der Heiligen Schrift.⁵⁵ Was zunächst nach einer globalen Ablehnung von Wissenschaft aussieht, erweist sich bei näherem Hinsehen als Zurückweisung einer bestimmten Form von Wissenschaft, nämlich der nicht durch Beobachtung und Experiment gedeckten philosophischen Spekulation. Wenn es darum geht, „die Argumentationsfiguren und Fiktionen der juristischen Naturzustandslehren“⁵⁶ zurückzuweisen, so hat Rousseau keine Scheu, sich an die Methodik der exakten Wissenschaften zu halten. In diesem Sinn kann er behaupten, seine Hypothese über den Naturzustand sei ganz den Schlussfolgerungen „vergleichbar, welche unsere Naturwissenschaftler [physiciens] alle Tage über die Entstehung der Welt machen“.⁵⁷

Durch Beobachtung ...

Anstatt lediglich eine gedankliche Konstruktion zu bilden, vor deren Hintergrund sich die Eigenheiten der Gesellschaftsbildung studieren lassen, erscheint der Naturzustand nun als ein Faktum der Naturgeschichte, eine Gegebenheit, die zwar ähnlich weit entfernt ist wie die „Entstehung der Welt“, die aber genauso zum Gegenstand der wissenschaftlichen Erforschung gemacht werden kann. So wird Rousseau die beiden wichtigsten Instrumente der Naturforschung, nämlich Beob-

achtung und Experiment, auch im Hinblick auf den Naturzustand erproben. In dieser Hinsicht beklagt er zunächst das Fehlen einer vergleichenden Beobachtung, aus der sich eine Zusammenschau der menschlichen Unterschiede ergeben könnte. Leider hat man es schon „in jenen alten Zeiten“, als die Völker noch „stärker voneinander abweichenden Lebensweisen“ folgten, versäumt, „gute Beobachtungen“ zu machen; andernfalls hätte man „auch in der Gestalt und der Haltung des Körpers viel auffälligere Varietäten bemerkt“.⁵⁸ Auch die neuere Flut von „Reisebeschreibungen und Berichten“⁵⁹ hat an dieser schlechten Nachrichtenlage nicht viel geändert: Immer noch muss man sagen, „daß wir keine anderen als allein die Europäer kennen“ und „daß jeder unter der hochtrabenden Bezeichnung ‚Studium des Menschen‘ kaum mehr als die Menschen seines Landes studiert“.⁶⁰

„Die Philosophie“, so bedauert Rousseau, „geht nicht auf Reisen“,⁶¹ dabei wäre doch dies „die wichtigste Reise von allen“:⁶² eine Reise, auf der die wichtigsten Philosophen und Naturforscher die unterschiedlichsten Zivilisationen und „alle wilden Länder“⁶³ besuchten und dabei „beobachteten und beschrieben, wie sie es zu tun verstehen“.⁶⁴ In dem ungefähr zur gleichen Zeit, ca. 1755, begonnenen *Essai sur l'origine des langues* hat Rousseau diese vergleichende Methode programmatisch entworfen: „Will man die Menschen studieren, so muss man sich im eigenen Umkreis umsehen; um jedoch den Menschen zu studieren, muß man lernen, seinen Blick in die Weite zu richten; man muss zunächst die Unterschiede beobachten, um die Eigentümlichkeiten [les propriétés] zu entdecken.“⁶⁵ Angesichts der geradezu strukturalistischen Idee, die Verfasstheit der menschlichen Natur aus dem Spiel ihrer Abweichungen zu rekonstruieren, ist es kein Wunder, dass Claude Lévi-Strauss Rousseau zum Ahnherrn seiner Wissenschaft ernannt hat: „Rousseau hat sich nicht damit begnügt, die Ethnologie vorherzusehen: er hat sie begründet.“⁶⁶

In einem solchen Vergleich der Variationen öffnet sich der wissenschaftliche Weg zum Naturmenschen: Man muss die Unterschiede der Kultur kennen, um zur gleichbleibenden Natur des Menschen vorzustoßen. Darauf gründet sich Rousseaus Subtraktionsverfahren, seine Technik des „deshabillage“,⁶⁷ des Entkleidens oder Entblätterns: „Rousseaus Methode besteht darin, den Menschen aller ‚künstlichen‘ Attribute, die er sich im Lauf der Geschichte zugelegt haben mag, zu entkleiden. Er sucht also das Bild des Menschen der Natur gewissermaßen auf ‚negativem Wege‘ zu umreißen.“⁶⁸ Der wahre Naturmensch

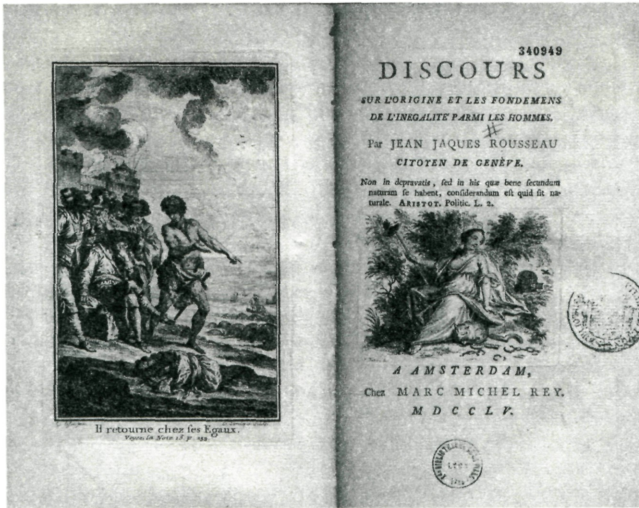


Abb. 1 Frontispiz und Titelblatt der ersten Ausgabe von Rousseaus *Discours sur l'origine & les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam 1755

wäre also der nackte Mensch – nicht nur unbekleidet, sondern bar jeder kulturellen Zutat, ohne Sprache, ohne Technik, ohne Geschichte. Kein Wunder, dass die Suche nach dem Naturmenschen zu den am wenigsten bekleideten Völkern führt. Es sind die als „fast nackt“ geschilderten „Kariben von Venezuela“,⁶⁹ in denen Rousseau das Volk findet, „das sich bis jetzt am wenigsten vom Naturzustand entfernt hat“.⁷⁰ [Abb. 1]

Allegorisch vorgeführt wird die Idee der Entkleidung in dem Frontispiz, das Rousseau dem *Diskurs über die Ungleichheit* voranstellen ließ. Dargestellt ist die in Prévosts *Histoire des Voyages* erzählte Geschichte von einem europäisch erzogenen Hottentotten, der nach einem Besuch bei seinen Verwandten den Entschluss fasst, „seinen europäischen Putz abzulegen, um sich wieder mit einem Schaffell zu bekleiden“⁷¹ – eine Geste der Lossagung von der Kultur, die Rousseau „den Bewunderern der europäischen Zivilisation zu erwägen“⁷² gibt.

... und Experiment

Doch ist sich Rousseau bewusst, dass auch die wildesten Wilden seiner Zeit nicht mehr im reinen Naturzustand leben. Der „*homme naturel*“ lässt sich nicht mehr beobachten. Doch das heißt nicht, dass man jede Hoffnung auf seine Darstellung aufgeben müsste. Rousseau folgt hier ganz dem Programm der exakten Wissenschaften. Wie deren Beispiel lehrt, genügt die Beobachtung oft nicht – dann muss die Natur gezwungen werden, sich zu zeigen. Dies geschieht durch Experimente, ausgeklügelte Anordnungen, durch die der scheuen Natur gleichsam eine Falle gestellt wird. Auf diese Weise bekommt man zu sehen, „was man sucht, oder sehen will“.⁷³ Mit d'Alembert, der 1751 eine „Experimentalphysik der Seele“⁷⁴ vorgeschlagen hatte, gehört Rousseau zu den ersten, die die Methoden der Naturforschung auf die menschlichen Angelegenheiten übertragen haben. Mit dem größten Ernst erwägt er die Möglichkeit einer experimentellen Rekonstruktion des Naturzustands:

Derjenige, der es unternähme, die Vorsichtsmaßnahmen [*précautions*] exakt zu bestimmen, die zu ergreifen sind, um über diesen Gegenstand zuverlässige Beobachtungen zu machen, würde sogar mehr Philosophie nötig haben, als man denkt; und eine gute Lösung des folgenden Problems erschiene mir der Aristoteles und Plinius unseres Jahrhunderts nicht unwürdig: *Welche Experimente wären notwendig, um zur Erkenntnis des natürlichen Menschen zu gelangen; und welche sind die Mittel, um diese Experimente inmitten der Gesellschaft durchzuführen?*⁷⁵

Da von der genauen Kenntnis des Naturzustands einiges abhängt (sie würde „Unmengen von Schwierigkeiten“⁷⁶ beheben und die gesamte politische Theorie auf eine neue Basis stellen), würde es sich bei den entsprechenden Versuchen um Forschungsunternehmen von höchster Priorität handeln: „[D]ie größten Philosophen“ wären gerade gut genug, „um diese Experimente zu leiten“; zugleich bedürfte es der „mächtigsten Souveräne, um sie durchzuführen“.⁷⁷ Dies ist keine isolierte Äußerung. Auch sonst, am deutlichsten im *Émile*, zeigt Rousseau eine Schwäche für experimentelles Vorgehen: Der Mensch gewinnt seine „ersten Erkenntnisse“ in einer „Art von Experimentalphysik, die sich auf seine eigene Erhaltung bezieht“, und von dieser intuitiven Erprobung der Welt bringt man ihn nur ab, indem man seinen Geist

allzu schnell auf „spekulative Studien“ lenkt.⁷⁸ Als die natürlichste Form der Erkenntnis ist die experimentelle Methode besonders geeignet, den Naturzustand zu erfassen. Und so müsste sich, nach Rousseaus Empfinden, jede Aussage über den Naturzustand experimentell bewähren können. Auf diese Weise tritt er jedenfalls Lockes Behauptung entgegen, dass „die Frau im reinen Naturzustand für gewöhnlich von neuem schwanger ist und ein weiteres Kind gebiert, lange bevor das vorhergehende für seine Bedürfnisse selbst sorgen kann.“⁷⁹ Was hat man von dieser Vermutung, fragt Rousseau, wenn man sie nicht verifizieren kann? Denn dazu „wären Experimente notwendig, die Locke sicher nicht gemacht hat und die niemand zu machen vermag“.⁸⁰ Er selbst hingegen hat durchaus eigene Versuche angestellt, um die Bedingungen des Naturzustands zu erforschen; sie gelten ihm als Beweis für die „natürliche Fruchtbarkeit der Erde“,⁸¹ die durch kulturelle Nutzung nur vermindert wird:

Meine dritte und wichtigste Bemerkung ist, daß die Früchte der Bäume dem Tier eine reichere Nahrung liefern, als es die anderen Pflanzen zu tun vermögen; ein Experiment, das ich selbst gemacht habe, indem ich die Erträge zweier an Größe und Qualität gleicher Landstücke verglichen habe, von denen das eine mit Kastanienbäumen bestanden und das andere mit Getreide besät war.⁸²

Auf der Suche nach Situationen, die etwas vom Naturzustand sichtbar machen können, streift Rousseau den Fall der sogenannten „Wolfskinder“ (*enfants sauvages*). Erstaunlicherweise geschieht dies nicht im Zusammenhang mit der zu seiner Zeit populären Suche nach der verlorenen Ursprache,⁸³ sondern um zu zeigen, dass man bei der Suche nach dem „*homme naturel*“ nicht nur aufrecht laufende Wesen in Betracht ziehen dürfe: „Es gibt verschiedene Beispiele quadrupeder Menschen, und ich könnte unter anderen das jenes Kindes anführen, das 1344 in der Nähe von Hessen gefunden wurde, wo es von Wölfen aufgezogen worden war, und das später am Hofe des Prinzen Heinrich sagte, daß es, wenn es nur von ihm abgehängt hätte, lieber zu ihnen hätte zurückkehren wollen, als unter den Menschen zu leben.“⁸⁴ Rousseau macht jedoch an dieser Stelle *nicht* den Vorschlag, solche Wolfskinder durch Isolationsmaßnahmen künstlich herzustellen, um an ihnen den Zustand der menschlichen Wildheit zu beobachten. Solche „ebenso neuen wie außergewöhnlichen Mittel“ zur Erweiterung

„unserer metaphysischen Kenntnisse“⁸⁵ hatte vielmehr der Philosoph und Mathematiker Maupertuis in seiner 1753 erschienenen *Lettre sur le progrès des sciences* propagiert:

Zwei oder drei Kinder, die vom jüngsten Alter an ohne jeden Austausch mit anderen Menschen aufwachsen, werden sicherlich eine Sprache ausbilden, so eingeschränkt sie auch sein mag. [...] Damit das Experiment [expérience] vollständig ist, müsste man mehrere parallele Gesellschaften bilden, die sich aus Kindern unterschiedlicher Nationen zusammensetzen, [...] um zu sehen, ob die Sprachen dieser unterschiedlichen Gesellschaften etwas miteinander gemein haben [...].⁸⁶

Obwohl diese wahrhaft aufgeklärte Idee nicht von Rousseau stammt, wird sie ihm bald unterstellt. Christoph Martin Wieland veröffentlicht 1770 einen Essay *Ueber die von JJ Rousseau vorgeschlagenen Versuche den wahren Stand der Natur des Menschen zu entdecken*;⁸⁷ dort wird die Versuchsanordnung süffisant ausschmückt: „Diese Erfahrungen oder Versuche, wovon die Rede ist, müssen mit *kleinen Kindern* ange stellt werden, daran ist kein Zweifel; und diese Kinder können nicht *jung genug* ausgehoben werden, wofern sie zu unserm Zwecke taugen sollen. Unstreitig wäre das allerbeste, wenn wir sie schon als bloße *Homunculos* bekommen könnten [...]“⁸⁸

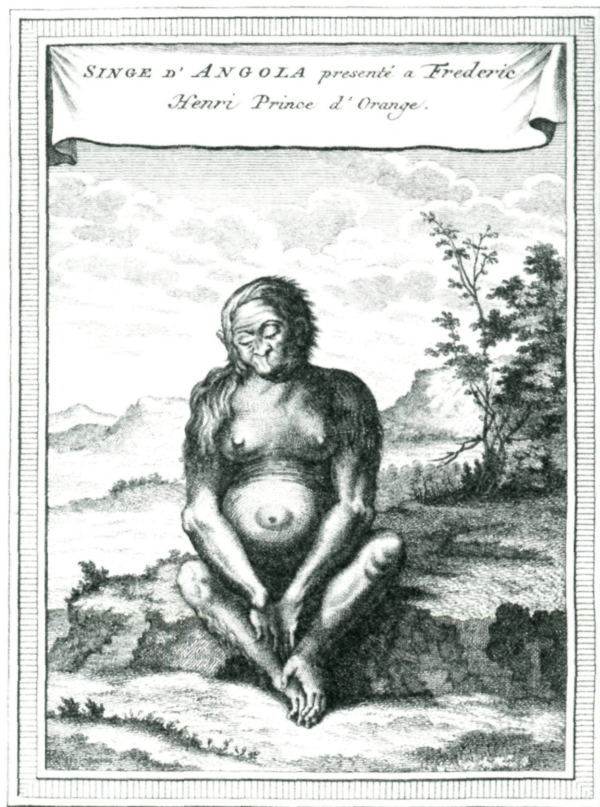
Mehr als für die wilden Kinder hat sich Rousseau für die menschenähnlichen Tiere interessiert. So fragt er sich, „ob verschiedene, den Menschen ähnliche Lebewesen, die von den Reisenden ohne lange Prüfung für Tiere gehalten wurden [...] nicht in Wirklichkeit wahrhafte wilde Menschen waren, deren Rasse, [...] sich noch im anfänglichen Naturzustand befand.“⁸⁹ [Abb. 2]

Rousseau erfreut sich hier an Reiseberichten aus der *Histoire générale des voyages* des Abbé Prévost, die vom „Orang-Utan“ berichten, einem Wesen, das „dem Menschen so ähnlich“ ist, „daß einigen Reisenden in den Sinn gekommen ist, es könnte von einer Frau und einem Affen stammen“.⁹⁰

Wenn es trinken wollte, nahm es mit einer Hand den Deckel des Topfes ab und hielt den Boden mit der anderen. Danach wischte es sich graziös die Lippen ab. Zum Schlafen legte es sich, den Kopf auf ein Kissen gebettet, nieder und deckte sich dabei mit solcher Gewandtheit zu, daß man es für einen Menschen im Bett gehalten hätte.⁹¹

Am meisten Interesse aber zeigt Rousseau an den Pongos (heute als Gorillas bezeichnet).⁹² Nach einer von Rousseau zitierten Beschreibung versammeln sie sich „um die von den Negern angezündeten Feuer, wenn jene sich zurückziehen, und sie ziehen sich ihrerseits zurück, wenn das Feuer erloschen ist“ – woraus der Verfasser des Berichts schließt, die Pongos hätten „nicht Verstand genug, es durch das Herbeischaflen von Holz zu unterhalten“.⁹³ Rousseau aber, der die Pongos als Kandidaten für den Naturmenschen ins Auge gefasst hat, entrüstet sich gegen diese Unterstellung: Vielleicht sind die Pongos nicht zu dumm, um das Feuer zu unterhalten, vielleicht wird es ihnen einfach nur zu „langweilig, immer am selben Platz zu bleiben“⁹⁴ – und es scheint Rousseau nicht zu stören, dass nach seinen eigenen Voraussetzungen „Langeweile“ kaum zu den psychologischen Zuständen gehört, die man dem Menschen im Naturzustand zuschreiben kann.

Jedenfalls ist Rousseau nicht damit einverstanden, dass der Pongo und der Orang-Utan einfach zu den Tieren gezählt werden. Hier kommt wieder das Argument des fehlenden empirischen Beweises zum Tragen: Während es „gut nachgewiesen“ sei, „daß der Affe keine Varietät des Menschen ist“, habe man „in bezug auf den Pongo und den Orang-Utan“ keine genügend sorgfältigen „Experimente“ angestellt, „um für sie den gleichen Schluß ziehen zu können“.⁹⁵ Dabei gäbe es, wie Rousseau andeutet, durchaus „ein Mittel, durch das sich, falls der Orang-Utan oder andere der menschlichen Art zugehörten, die krudesten Beobachter sogar anhand eines augenfälligen Nachweises hierüber Gewißheit verschaffen könnten“;⁹⁶ dieser Versuch (Rousseau spricht von einem Kreuzungsexperiment) muss jedoch „als undurchführbar angesehen werden, weil das, was nur eine Annahme ist, als wahr nachgewiesen sein müßte, bevor der Versuch, der die Tatsache bestätigen sollte, frei von Schuld gewagt werden könnte“.⁹⁷ Angesichts dieser komplizierten Überlegungen, in denen wissenschaftliche Erkenntnisansprüche mit ethischen Einwänden abgewogen werden, wird man nicht mehr behaupten wollen, dass es sich bei dem im *Zweiten Diskurs* präsentierten „Naturzustand“ nur um das träumerische Bild einer idyllischen Vorzeit handelt. Wie der von Rousseau entfaltete Aufwand zeigt, ist die Annäherung an den Naturzustand alles andere als eine einfache Sache. Man kehrt nicht auf natürliche Weise zur Natur zurück; dazu sind vielmehr die künstlichsten Vorkehrungen erforderlich. Es genügt nicht, in den Wald zu gehen oder das eigene Ich zu befragen, man muss sich vielmehr auf dem Pfad der Wissen-



J. V. Stille del.
BAVIAAN uit ANGOLA,
geschonken aan FREDRIK HENDRIK Prins van Oranje.

Abb. 2 Tafel aus Antoine-François Prévosts *Suite de l'Histoire Générale des Voyages*, Band 6, 1748

schaft halten, den Blick in die Ferne richten, philosophische Reisen unternehmen, Beobachtungen sammeln und vergleichen, sowie wohl-durchdachte Experimente anstellen.

Eine bekannte Argumentation, Rousseaus Verhältnis zur Wissenschaft betreffend, lässt sich auf diese Weise umdrehen. Vielleicht ist es gar nicht so, wie Starobinski behauptet, dass Rousseaus theoretische Hypothesen über den Naturzustand einer schon vorgegebenen „Intuition (oder Imagination)“¹⁰⁸ folgen und darauf hinauslaufen, die „Kinderphantasie“¹⁰⁹ einer paradiesischen Unmittelbarkeit zu bestätigen. Was sich am Argumentationsgang des *Zweiten Diskurses* beobachten lässt, ist eher das Gegenteil: Es scheint, als würde Rousseau nicht so sehr von seiner Einbildungskraft mitgerissen, sondern vielmehr von der Dynamik des wissenschaftlichen Beweisdrangs. Nicht die Unmittelbarkeit des Traums behält die Oberhand, sondern die Maschinerie der Vermittlungen. In dem Bemühen, seine Vision empirisch zu untermauern, entwirft Rousseau ein kompliziertes und buchstäblich weltumspannendes Experimentalsystem, in das immer neue Untersuchungsobjekte eingespeist werden: Wolfskinder, Waldmensch, Kariben, Eskimos, Hottentoten, Pongos und Orang-Utans; zudem handelt es sich darum, eine Reihe unterschiedlicher Versuchsverfahren aus verschiedenen Disziplinen im Auge zu behalten. Statt in der Rolle des Träumers findet man Rousseau hier in der Rolle eines Wissenschaftlers, der ein umfassendes Forschungsprogramm koordiniert.

Sieht man Rousseau auf diese Weise als den Herrn eines Labors, der verschiedene, parallel laufende Gedankenexperimente zu beaufsichtigen hat, so lässt sich seiner ‚Darstellung‘ des Naturzustandes ein spezifischer und vielleicht zutreffender Sinn geben: Es handelt sich nicht um die Repräsentation eines Bildes, das er in sich gefunden hätte. Die ‚Darstellung‘ des Naturzustandes ist viel eher im Sinne seiner experimentellen Hervorbringung zu verstehen.¹⁰⁰ Weit davon entfernt, irgendwo, in der Natur oder Phantasie, bereits fertig vorhanden zu sein, wird das „epistemische Ding“¹⁰¹ namens „Naturzustand“ im Lauf der Argumentation erst zusammengesetzt. Der Naturzustand des *Zweiten Diskurses* hat nicht Natürliches, er ist das Produkt der Verfahren, die Rousseau in Anschlag bringt, um ihn ‚darzustellen‘ – Verfahren, die in ihren Prinzipien, wie z.B. dem der ‚Isolierung‘,¹⁰² der ‚Entkleidung‘ und analytischen Zerlegung, mit den Techniken und Experimentalbedingungen eines Labors übereinstimmen.

Dialektik der Unmittelbarkeit

Nichts ist schwieriger als das Einfache: Darin liegt, so könnte man sagen, die Tücke der Rousseauschen ‚Rückkehr zur Natur‘. Man wünscht sich den Naturzustand als paradiesisches Reich der reinen Unmittelbarkeit, frei von allen technischen Vermittlungen; doch um ihn zu rekonstruieren, muss man die kompliziertesten medialen Anordnungen entwerfen, einen ganzen Apparat von Beobachtungen, Analogieschlüssen und Hypothesen in Bewegung setzen. Man fängt klein an, mit einem bescheidenen Erkenntnisprogramm („Ich habe einige Schlußfolgerungen begonnen; ich habe einige Vermutungen gewagt [...]“),¹⁰³ und muss sich schließlich „durch eine komplexe Experimentallandschaft hindurchschlagen“.¹⁰⁴ Was als *scienza povera* begann, läuft schließlich auf *Big Science* hinaus, auf ein Forschungsprogramm, das so umfangreich und anspruchsvoll ist, dass nur die „größten Philosophen“ und die „mächtigsten Souveräne“ es verwirklichen können.¹⁰⁵

So erweist sich gerade der Wille zur Unmittelbarkeit als in eminenter Weise medienproduktiv. Wie Derrida gezeigt hat, führt Rousseaus Zurückweisung der „Mitteldinge“, der „Mitte“ und der „Vermittlung“ („Niemals hat es für mich ein Mittelding zwischen Allem und Nichts gegeben.“)¹⁰⁶ weder in das Nichts „der totalen Abwesenheit“ noch in das der „absoluten Fülle“.¹⁰⁷ Die Vermitteltheit, die „Rousseau hartnäckig tilgen wollte“,¹⁰⁸ kehrt vielmehr ebenso hartnäckig zurück – in einer Vielzahl von „Supplementen“, die an die Stelle des unerreichbaren totalen Objektes treten. So scheint es gerade die Abwehr der Vermittlung zu sein, die „die supplementären Vermittlungen vervielfältigt“¹⁰⁹ und die Medien, die technischen Ersatzkonstruktionen, auf den Plan ruft. Dies lässt sich auf allen Feldern des Rousseau'schen Wirkens beobachten: Einerseits war Rousseau offenbar von der Schrift „gequält“¹¹⁰ und hat sie „als Zerstörung der Präsenz und Verseuchung der Rede“¹¹¹ empfunden; zugleich jedoch hat er unablässig geschrieben und häufig den schriftlichen dem mündlichen Umgang vorgezogen. Die gleiche Logik lässt sich für die Wirkung des *Émile* veranschlagen: Ausgerechnet das Buch, das alle künstliche Erziehung zugunsten einer natürlichen Entwicklung der Fähigkeiten zurückweist, begründet eine ganze Wissenschaft, die moderne Pädagogik. Und was Rousseaus Ablehnung der „Schauspiele“ und sein Votum für glückliche Feste auf freiem Feld betrifft: Von diesem antitheatralen Impuls kann man sagen, dass er nicht ganz unschuldig ist an der späteren Entfaltung eines umso giganterischen Typs von Spektakel, diesmal „open air“.

Die Macht der Armut

Dass Rousseau immer wieder diese „Dialektik der Unmittelbarkeit“ erfahren muss, ist jedoch kein Grund, sich über ihn lustig zu machen. Seine Neigung zum Einfachen, zum Unmittelbaren ist nicht so naiv, wie es beispielsweise Voltaire unterstellte, als er an Rousseau schrieb: „Man bekommt richtig Lust, wieder auf allen vieren zu gehen, wenn man Ihre Schrift liest.“¹¹² [Abb. 3]

Wenn Rousseau tatsächlich in einem gewissen Sinn „zurück zur Natur“ will, so verbindet sich damit nicht die Vorstellung einer sorglosen Regression, sondern vielmehr die Idee einer schwierigen, vielleicht sogar unmöglichen Aufgabe:

Aber habe ich jemals behauptet, daß die natürliche Erziehung einfach sei? Ist es meine Schuld, wenn die Menschen alles, was gut ist, schwierig gemacht haben? Ich kenne diese Schwierigkeiten, ich gebe es zu. Vielleicht sind sie sogar unüberwindbar. Sicher ist jedenfalls, daß man sie bis zu einem gewissen Grad überwinden kann, wenn man sich darum bemüht.¹¹⁴

Die Natur oder das natürliche Leben wird also auch für Rousseau ein Ideal bleiben, dem man sich annähern, das man jedoch nicht erreichen kann. Doch was ist das Erstrebenswerte an der Natur? Warum sollte man seine Gedanken auf einen für immer verlorenen „Naturzustand“ richten? Hier kommen Überlegungen ins Spiel, die man ‚ökonomisch‘ nennen kann. Sie treten in zwei Varianten auf.

Zunächst lässt sich Rousseaus Naturzustand als Utopie eines ‚harmonischen‘, ausgeglichenen Funktionierens betrachten. Es ist zwar nicht möglich, zur Natur zurückkehren, man kann aber von ihr lernen. Am Leitfaden der Natur lässt sich eine andere, bessere Ökonomie ins Auge fassen, eine Ökonomie, die nicht von den Exzessen der Akkumulation und Überproduktion bestimmt wird, sondern die auf dem bescheidenen Niveau, das ihr durch lokale Ressourcen und einfache technische Mittel vorgegeben ist, dennoch für das Nötige sorgt. Auf diese Weise erklärt sich, warum Rousseau so heftig gegen das Vorurteil ankämpft, dass das Leben im Naturzustand „armelig“ sein gewesen müsse:

Ich weiß, man wiederholt uns unablässig, daß nichts so elend gewesen wäre wie der Mensch in jenem Zustand; [...] aber wenn ich den Ausdruck *elend* richtig verstehe, ist es ein Wort, das ent-



Abb. 3 Ein „Philosoph“ [Rousseau] „allant à quatre pattes“, Frontispiz aus: André Charles Cailleau: Les philosophes manqués, comédie nouvelle, o.O. [Paris] 1760¹¹³

weder keinen Sinn hat oder nur eine schmerzliche Entbehrung und das Leiden des Körpers oder der Seele bedeutet. Nun, ich hätte gerne, daß man mir erklärte, welcher Art das Elend eines freien Wesens sein kann, dessen Herz in Frieden und dessen Körper gesund ist.¹¹⁵

Das Problem besteht darin, dass die „Seemänner, die Kaufleute, die Soldaten und die Missionare“,¹¹⁶ die mit primitiven Kulturen in Kontakt kommen, das Leben der Wilden an ihren eigenen Ansprüchen messen, also Dinge vermissen, die die Wilden gerade nicht vermissen, weil sie sie nicht kennen. In dem gleichen Sinn hat vor 40 Jahren der Ethnologe Marshall Sahlins zu zeigen versucht, dass das „Gespenst des Verhungerns“,¹¹⁷ das in den meisten Darstellungen steinzeitlicher Ökonomien herumspukt, sich wohl vor allem dem „bourgeois Ethnozentrismus“¹¹⁸ verdankt, der seine ökonomischen Überlebensweisheiten auf die frühen Gesellschaften projiziert. Gegen die Idee einer Mangelökonomie spricht Sahlins von einer „original affluent society“¹¹⁹ – einer Ökonomie, die in der Lage ist, die bescheidenen Bedürfnisse ihrer Mitglieder im Überfluss zu decken.

Dies scheint auch die ökonomische Lehre zu sei, die Rousseau aus seiner Untersuchung des Naturzustandes zieht: Die primitive Gesellschaft ist eine mittellose Gesellschaft, aber dies hat nichts mit Armut oder Elend zu tun. Das wichtigste Differenzkriterium von Naturzustand und Zivilisation ist vielmehr das der Akkumulation: Der Wilde akkumuliert nicht. Diese Leitvorstellung zieht sich durch alle Schilderungen, die Rousseau vom Naturzustand gibt. Das betrifft zunächst die Haushaltung im engeren Sinn: Der Mensch im Naturzustand hortet keine Schätze, er legt nicht einmal nennenswerte Vorräte an. Das Prinzip der ursprünglichen Nicht-Akkumulation bestimmt aber auch die räumliche Verteilung der Individuen: Die Menschen sammeln sich nicht in größeren Agglomerationen, sie streben vielmehr auseinander, finden auf diese Weise ihre Nahrung und gehen Streitigkeiten aus dem Weg. Statt des kulturellen Zwangs zum Zusammenschluss herrscht das natürliche Gesetz der Dispersion, der größtmöglichen Verstreuung. „Diese Zeiten“, sagt Rousseau, „waren das goldene Zeitalter; nicht weil die Menschen vereint waren, sondern weil sie getrennt waren.“¹²⁰ Und schließlich gibt es auch keine Anhäufung von Zeit; keine Instanzen der Speicherung, die den Strom der Zeit unterbrechen würden. Die Ökonomie des Naturzustands ist eine Ökonomie ohne Gedächtnis. Dies

lasse sich, so Rousseau, auch heute noch an dem „Grad an Voraussicht“ ablesen, „über den der Karibe verfügt: Am Morgen verkauft er sein Baumwollbett und am Abend kommt er weinend daher, um es zurückzukaufen, weil er nicht vorausgesehen hat, daß er es für die nächste Nacht wieder brauchen würde.“¹²¹ So ist das Leben im Naturzustand ein Leben in einem ewigen Hier und Jetzt, was zugleich heißt: ein Leben in beständiger Faulheit und „tiefer Gleichgültigkeit“, an die „selbst die Ataraxie des Stoikers“ nicht heranreicht.¹²²

Der Naturzustand zeichnet sich also in ökonomischer Hinsicht vor allem dadurch aus, dass er stabil ist; er bezeichnet einen Zustand der Genügsamkeit, in dem jedes größere Unglück schon dadurch ausgeschlossen ist, dass alles sich im kleinen Maßstab abspielt. Einen solchen Zustand als Modell zu nehmen, muss nicht heißen, zur absoluten Mittellosigkeit zurückzukehren, es kann auch heißen, auf dem jeweils erreichten kulturellen und technischen Niveau einen ausgeglichenen, vorsichtigen Umgang mit den vorhandenen Mitteln und Ressourcen zu treiben. Als eine solche regulative Idee von ‚natürlichem Funktionieren‘ ist der Rousseau’sche Naturzustand wirksam geblieben – bis in die heutigen Ökologien hinein.

Im Denken Rousseaus scheint der Naturzustand jedoch nicht nur die Funktion zu haben, eine solche ‚kleine Ökonomie‘ zu propagieren – eine Ökonomie des Ausgleichs, die letztlich vernünftiger, weil sparsamer, weniger riskant und anstrengend ist als die des Bürgers, der „immer aktiv“ ist und sich unablässig quält, „um sich noch mühsamere Beschäftigungen zu suchen“.¹²³ Neben dieser gemäßigten Art, den Naturzustand zu denken, lässt sich noch eine radikalere Weise des Bezugs auffinden. Der Naturzustand erscheint dann nicht mehr als das Bild einer ‚guten‘ Verwirklichung, eines ausgeglichenen Funktionierens; er bietet vielmehr einen außergesellschaftlichen Bezugspunkt, von dem aus es möglich ist, jede soziale Verwirklichung und damit auch jede Ökonomie radikal in Frage zu stellen.

Schon Cassirer hat darauf hingewiesen, wie stark sich im Denken Rousseaus die Idee einer Rückkehr zur Natur mit der „Problematik des Formbegriffs“¹²⁴ verbindet: Gegen den Geschmack seines Jahrhunderts, der „in einer festen und fertigen Formwelt“¹²⁵ ausruht und sich an dem „klaren und scharfen Umriss der Dinge“¹²⁶ erfreut, ist Rousseaus Denken darauf angelegt, alle gewordenen, kulturellen Formen in Frage zu stellen, „auf die Gefahr hin, die Welt wieder in ihren ursprünglichen formlosen Zustand, in den Zustand der ‚Natur‘, versin-

ken zu lassen.¹²⁷ So hat die Rousseausche „Rückkehr zur Natur“ auch den Sinn, gegen den Widerstand des Bestehenden, des kulturell Geschaffenen, wieder zu jenem chaotischen Un-Grund zu gelangen, in dem noch nichts verwirklicht ist, und der gerade deshalb alle Möglichkeiten birgt. Gilles Deleuze kennzeichnet entsprechend das „dynamische Prinzip“ der rousseauschen Methode als einen „Rückgang [régression] vom Aktuellen zum Virtuellen“.¹²⁸ Der Naturzustand müsse in diesem Sinn als „ein genetisches Element“ verstanden werden, „schwer an [Jourd de] Potentialitäten, an Virtualitäten“.¹²⁹ Der Naturzustand als Zustand der absoluten Armut, des mittellosen Lebens, ist zugleich der Zustand des größten Reichtums – er bildet ein ungeheures Reservoir an nicht verwirklichten Möglichkeiten. So verstanden, handelt es sich bei der Anrufung des Naturzustands vor allem darum, eine Quelle der Erneuerung anzupapfen. Eine allzu gesättigte, allzu erstarrte Kultur soll wieder in Bewegung kommen, indem sie sich dem Zustand ursprünglicher Armut annähert, jenem Abgrund der reinen Potentialität, in dem noch nichts verwirklicht ist, an dem noch ‚alles möglich‘ ist. Sich auf den Naturzustand zu beziehen, heißt ‚tabula rasa‘ zu machen, einen Punkt des Neubeginns zu setzen.

Die ökonomische Ambivalenz des Naturzustands überträgt sich auf Rousseaus Problematisierung der Armut. Als Statthalterin des Naturzustands im gesellschaftlichen Leben hat auch die Armut zwei Seiten. Einerseits erscheint sie bei Rousseau in der idyllischen Form der ‚kleinen Ökonomie‘: eines ausgeglichenen, einfachen, aber zufriedenen Lebens; zugleich aber erscheint sie als ein revolutionäres Prinzip, als Möglichkeit, sich in einem radikalen Schnitt von allem Bestehenden zu trennen. Es gibt also im Denken Rousseaus so etwas wie eine „wiedergefundene Unmittelbarkeit“,¹³⁰ eine Unmittelbarkeit, die nichts mit dem Phantasma einer Rückkehr zum Ursprung zu tun hat, sondern der sehr bewussten Entscheidung entspringt, sich von der herrschenden Logik der Akkumulation und der Erpressung zur Sicherheit loszusagen. Das freie Denken ist ohne eine Art ‚freiwilliger Armut‘ nicht zu haben:

Ich entsagte für immer allen Gedanken auf Glück und Emporkommen. Fest entschlossen, die wenige Zeit, die ich noch zu leben hatte, in Unabhängigkeit und Armut zu verbringen, wandte ich alle Kräfte meiner Seele darauf, alle durch die Meinung der Menschen uns auferlegten Fesseln zu zersprengen und, ohne mich weiter um ihr Urteil zu bekümmern, mutig alles das zu tun, was mir recht dünkte.¹³¹

Fussnoten

- 1 Rousseau an Malesherbes, 26. Januar 1762, zit. nach Cassirer, Ernst: Das Problem Jean-Jacques Rousseau. In: Ders.: Über Rousseau. Hg. v. Guido Kreis. Berlin 2012, S. 7–90, S. 53.
- 2 Rousseau, Jean-Jacques: Bekenntnisse. Frankfurt am Main 1997, S. 545.
- 3 Rousseau richtet über Jean Jacques, zit. nach Cassirer: Problem, wie Anm. 1, S. 24.
- 4 Rousseau, Jean-Jacques: Diskurs über die Ungleichheit. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Hg. v. Heinrich Meier, Paderborn 2008, S. 319.
- 5 Deleuze, Gilles: Jean-Jacques Rousseau – Verbote von Kafka, Celine und Ponge. In: Ders.: Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974. Hg. v. David Lapoujade, Frankfurt am Main 2003, S. 76–81, S. 76.
- 6 Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 137.
- 7 Ebd., S. 141.
- 8 Cassirer: Problem, wie Anm. 1, S. 68.
- 9 Diderot, Denis: Nachtrag zu „Bougainvilles Reise“. In: Ders.: Philosophische Schriften, Bd. 2. Berlin 1961, S. 195–237, S. 204 f.
- 10 Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 81.
- 11 Ebd., S. 175. Zur Frage, inwiefern „eben diese Hand“, die Rousseau als natürliches Organ darstellt, „bereits ein Werkzeug, ein Mittel, eine Technik der ‚Manipulation‘“ darstellt, vgl. Esposito, Roberto: *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*. Berlin 2004, S. 77.
- 12 Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Frankfurt am Main 1988, S. 418.
- 13 Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 173.
- 14 Starobinski, Jean: Rousseau. Eine Welt von Widerständen. Frankfurt am Main 1993, S. 27 f.
- 15 Ebd., S. 431.
- 16 Hierzu vgl. Wacjman, Claude: *Fous de Rousseau. Le cas Rousseau dans l'histoire de la psychopathologie*. Paris 1992.
- 17 Man, Paul de: *Die Rhetorik der Blindheit*. Jacques Derridas Rousseauinterpretation. In: Ders.: *Die Ideologie des Ästhetischen*. Hg. v. Christoph Menke, Frankfurt am Main 1993, S. 185–230, S. 196.
- 18 Derrida: *Grammatologie*, wie Anm. 12, S. 174.
- 19 Ebd., S. 186.
- 20 Ebd., S. 201 f.
- 21 Ebd., S. 393 f.
- 22 De Man: *Rhetorik*, wie Anm. 17, S. 203.
- 23 Ebd., S. 204
- 24 Ebd., S. 223.
- 25 Ebd., S. 221.
- 26 Ebd., S. 223.
- 27 Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 47 f.
- 28 Ebd., S. 71.
- 29 Ebd., S. 49.
- 30 Ebd., S. 59.
- 31 Vgl. Strauss, Leo: *Natural right and history*, Chicago 1974.
- 32 Vgl. Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main 1993, S. 37 f.: „Das bürgerliche Ideal der Natürlichkeit meint nicht die amorphe Natur, sondern die Tugend der Mitte.“
- 33 Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 55.
- 34 Esposito: *Communitas*, wie Anm. 11, S. 73.
- 35 In Bezug auf die strukturell ähnliche Erfindung des „Gesellschaftsvertrags“ hat Rousseau das ganz freimütig gesagt: „Dass noch niemand den Gesellschaftsvertrag beobachtet hat, was soll's?“ – kommt es doch vor allem darauf an, dass das soziale Leben so abläuft, ‚als ob‘ es ihn gäbe. (Rousseau, Jean Jacques: *Émile*. In: Ders.: *Œuvres complètes*, Bd. IV. Paris 1995, S. 858: „Que le contrat social n'aient point été observé, qu'importe [...]“.)
- 36 Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 71.
- 37 Starobinski: Rousseau, wie Anm. 14, S. 434.
- 38 Ebd.
- 39 Einen guten Überblick über die verschiedenen Konzeptionen einer fehlenden, abwesenden oder „kommenden“ Gemeinschaft gibt Vogl, Joseph (Hg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*. Frankfurt am Main 1994.

- 40 Esposito: *Communitas*, wie Anm. 11, S. 68.
- 41 Zu der Figur des fehlenden Volks vgl. u.a. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Kafka, für eine kleine Literatur*. Frankfurt am Main 1976, S. 126, oder auch Deleuze, Gilles: *Das Zeit-Bild*. Kino 2, Frankfurt am Main 1991, S. 279: „Kurz, wenn es ein modernes politisches Kino gibt, dann auf der Basis, daß das Volk nicht mehr existiert oder noch nicht existiert ... das Volk fehlt.“
- 42 Esposito: *Communitas*, wie Anm. 11, S. 80.
- 43 Ebd., S. 74.
- 44 Ebd.
- 45 Alberg, Jeremiah: *A reinterpretation of Rousseau. A religious system*. New York 2007, S. 98.
- 46 Vgl. Strauss: *Natural right*, wie Anm. 31, S. 267, Anm. 32.
- 47 Rousseau: *Diskurs*, wie Anm. 4, S. 55.
- 48 Ebd., S. 49.
- 49 Vgl. ebd., S. 71.
- 50 Rousseau: *Bekenntnisse*, wie Anm. 2, S. 37.
- 51 Cassirer: *Problem*, wie Anm. 1, S. 19.
- 52 Ebd., S. 20.
- 53 Vgl. Rousseau: *Diskurs*, wie Anm. 4, S. 57.
- 54 Anm. des Hg., Heinrich Meier. In: Rousseau: *Diskurs*, wie Anm. 4, S. 56.
- 54b Rousseau: *Diskurs*, wie Anmerkung 4, S. 71
- 55 Vgl. Deleuze, Gilles (1960): *Cours de M. Deleuze - Sorbonne 1959-1960*. Rousseau (Typoskript, Exemplar der Bibliothèque de l'École Normale Supérieure de Saint-Cloud, Lyon), S. 11: „Contexte des citations: les ‚faits‘ sont des faits attestés par les textes sacrés: l'homme crée avec ses facultés.“
- 56 Anm. des Hg., Heinrich Meier. In: Rousseau: *Diskurs*, wie Anm. 4, S. 83.
- 57 Rousseau: *Diskurs*, wie Anm. 4, S. 71.
- 58 Ebd., S. 325.
- 59 Ebd., S. 339 f.
- 60 Ebd., S. 341.
- 61 Ebd., S. 341.
- 62 Ebd., S. 349.
- 63 Ebd., S. 349.
- 64 Ebd., S. 347.
- 65 Rousseau, Jean-Jacques: *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*. Hg. v. Jean Starobinski. Paris 1990, S. 89 f.
- 66 Lévi-Strauss, Claude: *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*. Leçon donnée à l'Université Ouvrière de Genève [...] (1962), Online verfügbar unter <http://www.espace-rousseau.ch/f/textes/levi-strauss1962.pdf>, zuletzt aufgerufen am 20.01.2015, S. 2.
- 67 Vgl. Formigari, Lia: *Language and Society in the Late Eighteenth Century*. In: Struever, Nancy S. (Hg.): *Language and the history of thought*. Rochester (N.Y.) 1995, S. 153–170, S. 156.
- 68 Starobinski: *Rousseau*, wie Anm. 14, S. 456.
- 69 Rousseau: *Diskurs*, wie Anm. 4, S. 87.
- 70 Ebd., S. 157. Claude Lévi-Strauss, treuer Schüler Rousseaus, wird sich zweihundert Jahre später auf die Suche nach einer „auf ihren einfachsten Ausdruck reduziert[en] Gesellschaft“ machen: „Die der Nambikwara war so einfach, daß ich in ihr nur Menschen fand.“ (Lévi-Strauss, Claude: *Traurige Tropen*, Frankfurt am Main 1988, S. 314.) Und auch Lévi-Strauss wird immer wieder die Nacktheit dieser ursprünglichsten Menschen hervorheben. (ebd., passim)
- 71 Rousseau: *Diskurs*, wie Anm. 4, S. 377
- 72 Ebd.
- 73 Fischer, Philipp: *Von dem Geiste der Beobachtung in natürlichen Dingen*. München 1782, S. 7.
- 74 d'Alembert, Jean Le Rond: *Einleitung in die französische Enzyklopädie von 1751*. Hg. von Eugen Hirschberg, Leipzig, 1912, S. 86.
- 75 Rousseau: *Diskurs*, wie Anm. 4, S. 49.
- 76 Ebd., S. 59.
- 77 Ebd., S. 49.
- 78 Rousseau, Jean-Jacques: *Emil oder Über die Erziehung*. Paderborn 2001, sS. 111.

- 79 Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 359.
 80 Ebd., S. 359.
 81 Ebd., S. 285.
 82 Ebd., S. 287.
 83 Vgl. Formigari: Language, wie Anm. 68, S. 157.
 84 Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 279 f.
 85 Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de: Lettre sur le progrès des sciences, o.O. 1752, S. 121.
 86 Ebd., S. 118 f.
 87 Vgl. hierzu Pethes, Nicolas: Zöglinge der Natur. Der literarische Menschenversuch des 18. Jahrhunderts. Göttingen 2007, S. 55 ff.
 88 Wieland, Christoph Martin: Ueber die von J.J. Rousseau vorgeschlagenen Versuche den wahren Stand der Natur des Menschen zu entdecken. In: Ders.: Sämtliche Werke, Bd. 14, Leipzig 1796, S. 137.
 89 Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 326 f.
 90 Prévost, Antoine-François (Abbé): Histoire générale des voyages, Bd. VI (1748). Zit. nach Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 329.
 91 Ebd., S. 331.
 92 Vgl. Anm. des Hg., Heinrich Meier. In: Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 334.
 93 Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 333.
 94 Ebd., S. 333.
 95 Ebd., S. 335 f.
 96 Ebd., S. 337.
 97 Ebd., S. 337.
 98 Starobinski: Rousseau, wie Anm. 14, S. 24.
 99 Ebd., S. 431.
 100 Vgl. Rheinberger, Hans-Jörg: Von der Zelle zum Gen. Repräsentationen der Molekularbiologie. In: Ders.; Hagner, Michael; Wahrig-Schmidt, Bettina (Hg.): Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur. Berlin 1997, S. 265–279, S. 266: „Wenn uns schließlich ein Chemiker berichtet, er habe im Labor Schwefelsäure dargestellt, so ist die Bedeutung von ‚etwas wiedergeben‘ ganz in den Hintergrund getreten, und die Bedeutung von Verkörperung im Sinne der Herstellung eines spezifischen Stoffes beherrscht die Szene. Eine Darstellung im letzteren Sinne ist gewissermaßen das Wirklichwerden einer Sache.“
 101 Vgl. Rheinberger, Hans-Jörg: Experimentalsysteme und epistemische Dinge. In: Ders.: Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, S. 20–29.
 102 Rousseau spricht von der Schwierigkeit, Experimente zur Rekonstruktion des Naturzustands „inmitten der Gesellschaft durchzuführen“ (Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 49). Die offenkundige Lösung besteht in der räumlichen Isolation, in der Schaffung von Inseln des Natürlichen, Beobachtungsräumen, in denen jeder äußere, „kulturelle“ Einfluss ausgeschaltet sein soll.
 103 Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 47.
 104 Rheinberger: Experimentalsysteme, wie Anm. 102, S. 25.
 105 Vgl. Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 49.
 106 Zit. nach Derrida: Grammatologie, wie Anm. 12, S. 272.
 107 Derrida: Grammatologie, wie Anm. 12, S. 272.
 108 Ebd., S. 272.
 109 Ebd., S. 272.
 110 Ebd., S. 175.
 111 Ebd., S. 245.
 112 Voltaire an Rousseau, 30. Aug. 1755, zit. nach Günther, Horst; Hildebrandt, Dieter; Ritter, Henning: Aufklärer im Gespräch. Eine Collage. In: Akademie der Künste Berlin (Hg.): Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 1985, S. 3
 113 Vgl. Conlon, Pierre M.: Ouvrages français relatifs à Jean-Jacques Rousseau, 1751-1799. Bibliographie chronologique. Paris: Librairie Droz, 1981, S. 20.
 114 Rousseau: Emil, wie Anm. 79, S. 74.
 115 Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 131 f.
 116 Rousseau: Diskurs, wie Anm. 4, S. 141.
 117 Sahlins, Marshall David: Stone age economics. Chicago, New York 1974, S. 1.

- 118 Ebd., S. 3.
- 119 Ebd., S. 1.
- 120 Rousseau: *Origine des langues*, wie Anm. 66, S. 93.
- 121 Rousseau: *Diskurs*, wie Anm. 4, S. 111.
- 122 Rousseau: *Diskurs*, wie Anm. 4, S. 267.
- 123 Rousseau: *Diskurs*, wie Anm. 4, S. 267.
- 124 Cassirer: *Problem*, wie Anm. 1, S. 7.
- 125 Cassirer: *Problem*, wie Anm. 1, S. 7.
- 126 Cassirer: *Problem*, wie Anm. 1, S. 8.
- 127 Cassirer: *Problem*, wie Anm. 1, S. 8.
- 128 Deleuze: *Cours*, wie Anm. 56, S. 10.
- 129 Ebd.
- 130 Starobinski: *Rousseau*, wie Anm. 14, S. 448.
- 131 Rousseau: *Bekenntnisse*, wie Anm. 2, S. 508.