

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Neuhouser, Frederick
Pathologien der Selbstliebe

Freiheit und Anerkennung bei Rousseau
Aus dem Amerikanischen von Christian Heilbronn

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2026
978-3-518-29626-4

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2026

Kaum ein Konzept im Werk Jean-Jacques Rousseaus trägt so großes Gewicht und ist so komplex angelegt wie das der *amour-propre*. Frederick Neuhouser hat die erste umfassende Studie zu diesem Begriff vorgelegt und enthüllt auf eindrucksvolle Weise dessen doppeltes Gesicht: Im Gegensatz zur *amour de soi*, die den Menschen im Naturzustand kennzeichnet, kommt die *amour-propre* erst im Gesellschaftszustand zum Vorschein. Sie ist der Quell von Neid, Eitelkeit und Konkurrenzdenken – des Bösen. Aber sie ist auch, wie Neuhouser zeigt, Motor des Kampfes um Anerkennung und somit Grundbedingung für die progressive Entfaltung von Vernunft, Freiheit und Moral – von Subjektivität überhaupt. Sie unterscheidet den Menschen vom Tier und ist deshalb auch Voraussetzung für Tugenden und Glück – das Gute. Ein Grundlagenwerk, nicht nur für Rousseau-Spezialisten.

Frederick Neuhouser ist Professor für Philosophie an der Columbia University in New York und lehrt zudem am dortigen Center for Psychoanalytic Training.

Frederick Neuhouser
Pathologien der Selbstliebe

Freiheit und Anerkennung bei Rousseau

*Aus dem Amerikanischen
von Christian Heilbronn*

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
*Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality,
and the Drive for Recognition*
Erstmals erschienen 2008 bei Oxford University Press
© Frederick Neuhouser

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2026
Erste Auflage 2012
© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2012
© Frederick Neuhouser
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-29626-4

Inhalt

Einleitung	9
Teil I	
Die menschliche Natur und ihre Leidenschaften	
1 Das Wesen von <i>l'amour-propre</i>	45
Teil II	
Diagnose	
2 Die Gefahren von <i>l'amour-propre</i>	83
3 Die Spielarten entfachter <i>amour-propre</i>	128
4 Warum ist entfachte <i>amour-propre</i> so verbreitet?	164
Teil III	
Therapie	
5 Gesellschaftspolitische und häusliche Heilmittel	211
Teil IV	
Eine innere Heilung der Krankheit	
6 Der Standpunkt der Vernunft	253
7 <i>Lamour-propres</i> Beitrag zur Ausbildung vernünftiger Subjekte	294
Schluss	358
Dank	365
Siglenverzeichnis	367
Literatur	368
Namenregister	372
Sachregister	375

Für Jason

Einleitung

Das Thema dieses Buches ist Rousseaus reichhaltige und komplexe Theorie der *amour-propre* – einer Form der Selbstliebe,* die Menschen dazu antreibt, sich um die Wertschätzung, die Bestätigung, die Bewunderung oder die Liebe – kurz: die *Anerkennung* – ihrer Mitmenschen zu bemühen. Es ist nicht übertrieben zu behaupten, dass diese distinkt menschliche Leidenschaft für Rousseau die einflussreichste Eigenschaft unserer Gattung ist und die menschliche Existenz ohne sie als solche nicht erkennbar wäre. Denn es ist gerade die Abwesenheit von *l'amour-propre*, die den »ursprünglichen Naturzustand«, wie er im ersten Teil des Zweiten Diskurses – *Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* – dargestellt wird, als einen solch entfernten und fremden Zustand erscheinen lässt. Einen Zustand, in dem, so hält Rousseau mehr als einmal fest, Menschen kaum von (anderen) Tieren zu unterscheiden sind. Im Folgenden versuche ich zu rekonstruieren, was Rousseau unter *l'amour-propre* versteht, warum sie so problematisch ist und wie ihr Vorhandensein weitreichende Entwicklungsmöglichkeiten für Wesen eröffnet, denen sie zu eigen ist (Wesen, wie wir es sind). Im Zentrum von Rousseaus philosophischem Entwurf steht eine systematische, wenn auch manchmal undeutlich vorgetragene Auffassung von der Natur und der Bedeutung des menschlichen Verlangens nach Anerkennung. Die Theorie der *amour-propre* bildet mehr als jeder andere Aspekt seines Denkens die Grundlage seiner Politischen Philosophie sowie seiner Moral- und Sozialphilosophie. Ein umfassendes Verständnis dieser Theorie – das Ziel dieses Buches – ist unverzichtbar, um einen Zugang zu Rousseaus noch immer zeitgemäßen und faszinierenden

* Wie im Folgenden noch deutlich werden wird, verwendet Neuhouser den Ausdruck »Selbstliebe« (*self-love*) nicht – wie in manchen deutschen Übersetzungen von Rousseau üblich – als Übersetzung für den französischen Ausdruck *l'amour de soi* (oder *l'amour de soi-même*), sondern als einen generischen Ausdruck, um ein allgemeines Selbstverhältnis zu bezeichnen. Für die beiden besonderen Formen dieses allgemeinen Selbstverhältnisses, die Rousseau als *l'amour-propre* beziehungsweise als *l'amour de soi* (oder auch *l'amour de soi-même*) bezeichnet, verwendet Neuhouser die französischen Ausdrücke. Die vorliegende Übersetzung folgt diesem Vorgehen; Anm. d. Übers.

Verständnis der Gefahren und Versprechungen der menschlichen Existenz zu gewinnen.

L'amour-propre und Theodizee

Nach der zentralen These von Rousseaus Zweitem Diskurs ist *l'amour-propre* in ihren »entfachten« oder verdorbenen Manifestationen – das, was frühere Denker Hochmut oder Eitelkeit nannten – die grundlegende Quelle einer Vielzahl von Übeln, deren weite Verbreitung sie als notwendige Eigenschaften der *condition humaine* erscheinen lassen: Sklaverei (oder Beherrschung), Konflikt, Sünde, Elend und Entfremdung. Mit dieser Behauptung folgt Rousseau dem Beispiel sowohl von Augustinus, für den Stolz (*superbia*) die Quelle der Erbsünde ist, als auch von Hobbes, der Ruhmsucht (*glory*) als eine der drei Ursachen für den Kriegszustand ansieht, der den natürlichen Zustand der Menschheit ausmacht. Doch Rousseaus Verständnis der Rolle, die *l'amour-propre* in den menschlichen Beziehungen spielt, geht in bedeutendem Maße über die Auffassungen seiner Vorgänger hinaus: Er bietet nicht nur eine differenziertere Darstellung der vielen Formen, die ein entfachtes Verlangen nach Anerkennung annehmen kann, sowie der verschiedenen Schwierigkeiten, vor die dieses das menschliche Wohlergehen stellen kann. Er legt ebenfalls dar, dass es, um diese Probleme zu lösen – um also einen Weg für das menschliche Gedeihen zu finden, der keine göttliche Transformation ihrer Natur verlangt –, nicht nötig ist, *l'amour-propre* zu unterdrücken oder zu überwinden. Vielmehr muss sie *gebildet werden*, so dass sie auf positive Weise zu der Verwirklichung von Freiheit, Frieden, Tugend, Glück und nichtentfremdetem Selbstsein beiträgt. Der innovativste Aspekt von Rousseaus Denken ist seine Behauptung, wonach *l'amour-propre*, ungeachtet all ihrer Gefahren, auch eine Bedingung für fast alles ist, was die menschliche Existenz wertvoll macht, und für alles, was sie über die Existenz anderer Tiere erhebt: »[D]iesem Eifer, von sich reden zu machen, dieser Raserei, sich zu unterscheiden, [...] verdanken [wir], was es an Bestem und was es an Schlechtestem unter den Menschen gibt: unsere Tugenden und unsere Laster, unsere Wissenschaften und unsere Irrtümer, unsere Eroberer und

unsere Philosophen.«¹ Ja, Rousseau geht sogar so weit, so werde ich argumentieren, zu behaupten, dass Vernunft, Moral und Freiheit – *Subjektivität* an sich – nicht möglich wären ohne *l'amour-propre* und die Beziehungen zu anderen Subjekten, die sie ihre Besitzer antreibt einzugehen.

Schon diese knappe Beschreibung von Rousseaus Auffassung verdeutlicht, weshalb seine Theorie der *amour-propre* als, wie schon Kant betonte, Theodizee begriffen werden kann.² Trotz der wesentlich säkularen und naturalistischen Voraussetzungen spiegelt die Struktur von Rousseaus Auffassung die der traditionellen christlichen Konzeption der menschlichen Geschichte: Eine ursprüngliche Harmonie zwischen den Menschen, Gott und der Welt wird durch einen Sündenfall zerstört – eine Folge menschlicher Freiheit –, der die menschliche Natur korrumpiert und eine Ära von Elend und Sünde einleitet, der aber auch die Möglichkeit auf Erlösung und Transzendenz schafft (oder *Aufhebung*, wie einer von Rousseaus Jüngern es nennen wird). Rousseaus Theorie der *amour-propre* ist eindeutig Teil der langen Tradition christlicher Auseinandersetzung mit dem Problem des Bösen.³ Wie seine theologischen Vorläufer versucht auch Rousseau aufzuzeigen, woher das menschliche Böse stammt; was notwendig ist, um ihm entgegenzuwirken; wie dessen Präsenz in der Welt mit der Güte und der Macht Gottes (oder der Natur) zu vereinbaren ist; und, eng damit verknüpft, weshalb eine Welt, in der Böses möglich ist, nichtsdestotrotz der Alternative vorzuziehen ist. Viele Kommentatoren und Interpreten räumen ein, dass der Zweite Diskurs sich der ersten dieser Fragen annimmt. Darüber hinaus versteht eine Reihe von Interpreten den *Gesellschaftsvertrag* und *Emile* als Schriften, in denen Rousseau Heilmittel für die im Zweiten Diskurs diagnostizierten Probleme entwickelt. Die meisten Kommentatoren haben jedoch übersehen, dass Rousseau auch auf die beiden letzten Fragen eine ausgearbeitete Antwort vor-

1 DU, S. 257/OC 3, S. 189.

2 Jean Starobinski stimmt dieser Behauptung in seiner Funktion als Herausgeber des Zweiten Diskurses in der Pléiades Edition von Rousseaus gesammelten Schriften ebenfalls zu (vgl. OC 3, S. lix). Hinweise dafür nimmt er von Kant. Auch Cassirer hebt den Theodizee-Charakter von Rousseaus Projekt heraus: Cassirer, Ernst, »Das Problem Jean-Jacques Rousseau«, in: ders., *Über Rousseau*, hrsg. von Guido Kreis, Frankfurt/M. 2012, S. 39-49; siehe auch Fn. 49 unten.

3 Neiman, Susan, *Evil in Modern Thought*, Princeton 2004, S. 36-57.

legt.⁴ Denn er entwirft, insbesondere in *Emile*, aber auch in seinen politischen Schriften, eine Kultur, in der die fundamentale Quelle menschlicher Übel – *l'amour-propre* – zu einem Diener der Tugend, der Vernunft und der Freiheit transformiert wird.⁵ In seiner Darstellung, wie *l'amour-propre* dieselben Übel, die sie verursacht, heilen kann, verfolgt Rousseau eine bekannte Strategie, die wir auch in Theodizee-Vorstellungen finden: Im Bösen selbst sucht er das Versprechen auf Erlösung – ein flüchtiger Blick auf eine versteckte Möglichkeit, wenn auch keine Garantie, dass die menschliche Gattung durch einen Prozess der Kultivierung aus ihrem Zustand der Ungnade erhoben werden könnte; ein Prozess, der letztlich die Harmonie zwischen den Menschen – sowie diejenige zwischen den Menschen und der Natur –, die ihr ursprüngliches Los vor dem Sündenfall war, auf einer höheren Ebene und in vollständigem Bewusstsein seiner selbst wiederherstellt.

Die wichtigste Hinsicht, in der Rousseau von der traditionellen Theodizee abweicht, ist dagegen folgende: Er weigert sich, das Erlösungspotential von *l'amour-propre* als einen Beleg eines *göttlichen Zweckes* in der Natur anzusehen oder, um es genauer auszudrücken, als Beleg für eine schicksalhafte Einrichtung der Welt, die es notwendig macht, einen solchen Zweck zu verwirklichen. Wenn die für die Übel der Welt verantwortliche menschliche Leidenschaft nach Rousseau zwar zugleich ebenfalls eine notwendige Bedingung für die Erlösung der Menschen ist, so ist sie dennoch *nicht* garantiert oder auch nur wahrscheinlich. Was Rousseaus säkulare Theodizee von der Hegels unterscheidet – und sie umso attraktiver macht –, ist ihre Weigerung, einen notwendigen, dialektisch bestimmten Verlauf der Geschichte zu postulieren, der mit dem großartigen Versprechen der vollständigen Verwirklichung der menschlichen Existenz endet. Geschuldet ist dies zum Teil der Tatsache, dass *l'amour-propre* für Rousseau – anders als das Verlangen

4 Eine bemerkenswerte Ausnahme ist Jean Starobinski. Er ist einer der wenigen Kommentatoren, der das, was ich das »Erlösungspotential« von *l'amour-propre* nenne, bemerkt und ernst genommen hat (siehe insbesondere Starobinski, *Le remède dans le mal*, Paris 1989, S. 165-208).

5 Rousseau ist nicht der Erste, der dem Hochmut oder der Ruhmsucht innerhalb einer Theodizee eine Rolle zuspricht. Auch Malebranche, Mandeville und andere haben diese Strategie verfolgt. Doch Rousseaus Version ist die philosophisch gehaltvollste. Für eine Diskussion von Rousseaus Vorläufern in dieser Thematik siehe Force, Pierre, *Self-Interest before Adam Smith*, Cambridge 2003, S. 78-84.

nach Anerkennung für Hegel – nicht durch eine interne Dialektik charakterisiert ist, in der wiederholte Versuche, sie zu befriedigen, mit der Zeit notwendig in der vernünftigen Bildung des Verlangens und in der letztendlichen Verwirklichung dessen resultieren, was sich retrospektiv als das »innere Telos« dieses Verlangens erweist. Der Zustand der Ungnade ist möglicherweise, so lautet Rousseaus Überzeugung, alles, was Menschen tatsächlich jemals kennen werden. Vielleicht gibt es in der Tat keine wirkliche Rückkehr aus den am Ende des Zweiten Diskurses dargestellten Zuständen, das bedeutet: keinen wirklichen Ausweg aus unseren gegenwärtigen Verhältnissen.⁶

Wenn Rousseaus Auffassung der Gefahren und des Versprechens von *l'amour-propre* mit einem tiefgreifenden Pessimismus sowohl hinsichtlich unserer wirklichen gegenwärtigen Lage als auch unserer zukünftigen vereinbar ist, mag man sich wundern, warum er sich überhaupt einer Theodizee bedient; denn schließlich scheint ihm deren traditionelles Ziel – Versöhnung, die affirmative Akzeptanz einer Welt, in der das Böse und das Leid vermeintlich überwiegen – verwehrt zu sein. Klarerweise besteht ein Ziel von Rousseaus Theodizee darin, zu zeigen, dass die Quelle des Bösen weder in Gott noch in seiner Schöpfung (Natur) zu suchen ist, sondern im menschlichen Willen.⁷ Die Ursache für den Zustand der Ungnade in der menschlichen Freiheit zu suchen, ist ein üblicher Zug in der christlichen Theologie und Rousseaus Entscheidung für ebendiesen Weg ist zweifellos auch zum Teil durch das traditionelle Anliegen der Theologen motiviert, Gott aus der Verantwortung für das Böse auszunehmen, das seine Schöpfung durchzieht: Wenn das Böse ausschließlich durch menschliches Handeln in die Welt kommt, dann bleibt Gottes Schöpfung makellos.⁸ (Das in etwa meinte Kant, als er sagte: »Nach Newton und Rousseau

6 Siehe beispielsweise die Fn. 15 weiter unten.

7 Das erste Buch von *Emile* beginnt daher mit folgender, mutmaßlich im Zweiten Diskurs etablierten Prämisse: »Alles, was aus den Händen des Schöpfers kommt, ist gut; alles entartet unter den Händen des Menschen« (E I, S. 107/OC 4, S. 245; siehe auch: E IV, S. 575 f./OC 4, S. 587 f.).

8 »[A]lles, was [der Mensch] aus freiem Entschluß tut, gehört nicht in das geordnete System der Vorsehung und kann ihr nicht zur Last gelegt werden. Sie will nicht das Böse, das der Mensch im Mißbrauch der ihm von ihr verliehenen Freiheit tut« (E IV, S. 574/OC 4, S. 587).

ist Gott gerechtfertigt.«⁹⁾ Rousseau gibt dieser geläufigen Vorstellung jedoch eine entscheidende neue Wendung, indem er das menschliche Verderben als das kumulative und unvorhergesehene Resultat einer längeren Reihe von freien Entscheidungen (zusammen mit zufälligen natürlichen Vorkommnissen) begreift, die – im Gegensatz zum christlichen Narrativ – nicht das bewusste Wollen des Bösen umfasst. Nach Rousseaus Erzählung tragen weder Gott noch die Natur noch auch die Menschen die *moralische* Schuld für das Verderben der Welt. Das Einzige, was den Menschen in seiner Theodizee vorgeworfen werden kann, ist eine verhängnisvolle Unkenntnis der Konsequenzen ihrer letztlich desaströsen, aber unschuldigen Entscheidungen.

Doch Gott von Schuld auszunehmen (oder das menschliche Unwissen zu beklagen) ist nicht Rousseaus grundlegendes Ziel in seiner Nacherzählung des Ursprungs des Bösen. Indem er eine naturalistische Erklärung des Zustandes der Ungnade anbietet, die sich weder auf einen sündhaften Willen noch auf eine angeborene Veranlagung zum Bösen beruft, räumt er zumindest die Möglichkeit eines diesseitigen Heilmittels für das menschliche Verderben ein – die Möglichkeit eines Heilmittels, das es vermeidet, eine übernatürliche Macht (Gottes Gnade) oder einen jenseitigen Ort (ein Leben nach diesem Leben) zu postulieren, um den Sieg gegen das Böse ins Auge zu fassen. Erlösung, so sie denn stattfinden soll, kann (und muss) eine vollkommen irdische Angelegenheit sein. Die Bedingungen, unter denen ein solcher Ausgang möglich ist, werden in den zwei wichtigsten von Rousseaus »positiven« philosophischen Werken, *Emile* und *Vom Gesellschaftsvertrag*, sorgfältig untersucht. Beide Werke können als der Versuch beschrieben werden, festzustellen, »wie man es anfangen müsste, die Menschen zu hindern, böse zu werden.«¹⁰ Die höchst ungewöhnlichen und anspruchsvollen Voraussetzungen dieser Lösungen des Problems des

9 »Rousseau entdeckte zu allererst [...] die tief verborgene Natur [der Menschen] u. das versteckte Gesetz nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird. [...] Nach Newton und Rousseau ist Gott gerechtfertigt« (Kant, Immanuel, »Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen«, in: *Kants Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., Bd. XX, S. 58–59).

10 Rousseau, Jean-Jacques, »Brief an Beaumont«, in: ders., *Schriften*, Bd. I, hrsg. und übers. von Henning Ritter, Frankfurt/M. 1988, S. 510/OC 4, S. 937.

Bösen – nicht bloß ein gottähnlicher Gesetzgeber und ein über die Maßen weiser Erzieher, sondern auch ein vollständiges Hinwegwischen der historischen Voraussetzungen (im politischen Fall) und eine totale Abschottung von den konkreten familiären Bindungen (im erzieherischen Fall) – werfen jedoch nach wie vor die Frage auf, welche Art von Möglichkeit Rousseau genau darzustellen glaubt.

Nach meiner Lesart demonstrieren seine positiven Ansichten über die gute gesellschaftliche Ordnung sowie die freien und gesunden Persönlichkeiten, die in dieser Ordnung leben, die Möglichkeit menschlicher Erlösung in einem recht spezifischen Sinne: In beiden Arbeiten versucht Rousseau, ein umfangreiches Heilmittel für die (in erster Linie) durch *l'amour-propre* hervorgerufenen Übel zu entwickeln, das nur durch die Grenzen der menschlichen Natur einerseits und durch die grundlegenden Eigenschaften der natürlichen Welt andererseits eingeschränkt ist. Die Lösung, die er in *Vom Gesellschaftsvertrag* für das Problem politischer Legitimität präsentiert, beginnt daher damit, »die Menschen [so zu nehmen], wie sie sind«,¹¹ so wie auch die erste Aufgabe von *Emile* darin besteht, Klarheit über die »ursprünglichen Anlagen« zu gewinnen, die die menschliche Natur ausmachen und den Erzieher menschlicher Wesen mit den grundlegenden Mitteln seiner Arbeit ausstatten.¹² Indem er eine systematische Lösung für die Probleme der menschlichen Existenz herausarbeitet, die diesen beiden recht weiten Beschränkungen unterworfen ist, glaubt Rousseau zu zeigen, dass, was auch immer uns bei der Verwirklichung des guten Lebens im Wege steht, nicht den Mängeln der Natur (ob nun der menschlichen oder der nichtmenschlichen) geschuldet sein muss,¹³ sondern stattdessen historischen Zufälligkeiten, die sich auch anders hätten entwickeln können und die, zumindest prinzipiell, veränderbar sind.¹⁴

11 GV, S. 5/OC 3, S. 351 (I.o.i).

12 E I, S. III/OC 4, S. 248.

13 Die zentrale Errungenschaft des Zweiten Diskurses sieht Rousseau darin, »bewiesen zu haben«, dass der Zustand der Ungnade, »nicht der ursprüngliche [das heißt der natürliche] Zustand des Menschen ist« (DU, S. 271/OC 3, S. 193).

14 Wie Rousseau wiederholt betont, sind viele der Phänomene, die für sein Narrativ des Verderbens eine zentrale Rolle spielen – das Privateigentum und die Arbeitsteilung eingeschlossen –, die Resultate von »zufälligen [...] Umständen [...], die sehr gut niemals eintreten konnten« (DU, S. 95/OC 3, S. 140). Auch die Ungleichheit bedurfte »des zufälligen Zusammentreffens mehrerer äußerer Ursachen [...], die auch niemals hätten entstehen können« (DU, S. 167/OC 3, S. 162).

Die »Möglichkeit« zur Erlösung, die Rousseau mit seiner Theorie der *amour-propre* darlegt, ist eindeutig keine Möglichkeit in irgendeinem starken Sinne. Sie zeigt beispielsweise nicht, dass ein Heilmittel für die menschlichen Übel in dem Sinne »wirklich« möglich ist, dass es tatsächlich, für uns, mit dem spezifischen Platz in der Geschichte, den wir nun einmal einnehmen, jetzt erreichbar ist.¹⁵ Unsere oben gestellte Frage bleibt also unbeantwortet: Worin liegt der Sinn, die »Möglichkeit« zur Erlösung aufzuzeigen, außer um Gott von Schuld auszunehmen, wenn uns dies weder mit unserer gegenwärtigen Welt versöhnt noch uns Gründe gibt, eine bessere zu erwarten? Auch an dieser Stelle sind in Rousseaus Fassung noch immer partiell traditionelle Ziele von Theodizee-Vorstellungen am Werk. Auch wenn uns seine Auffassung von den Erlösungspotentialen der *amour-propre* nicht mit unserer gegenwärtigen Realität versöhnen kann – sie nicht garantieren kann, dass das Versprechen auf das Gute, das in den Übeln unserer gegenwärtigen Zustände versteckt ist, verwirklicht ist oder jemals verwirklicht werden wird –, mag sie vielleicht nichtsdestotrotz doch eine Art von Versöhnung anbieten: Die Affirmation *der Welt in ihrer grundlegenden Struktur*. Die Einsicht, dass die Welt, so wie sie Gott geschaffen hat, gut ist – dass die grundlegenden Geschehnisse der Natur frei vom Bösen und mit Glück und Freiheit vereinbar sind –, geht einher mit der impliziten Akzeptanz der Schöpfung als solcher und zugleich der Überwindung einer ansonsten verständlichen Reaktion auf den Zustand der Ungnade, nämlich einer Haltung metaphysischen Trotzes – einer störrischen und unnachgiebigen Zurückweisung

15 »[Emile] hatte ich der Untersuchung gewidmet, wie man es anfangen müßte, die Menschen zu hindern, böse zu werden. *Ich habe nicht behauptet, daß dies in dem jetzigen Zustand möglich ist*« (Rousseau, »Brief an Beaumont«, S. 510/OC 4, S. 937; Hervorhebung durch F. N.). Siehe auch Rousseaus Erwiderung auf den König von Polen: »Es gibt kein [...] Heilmittel [mehr]« (Rousseau, Jean-Jacques, »Bemerkungen über die Antwort des Königs von Polen«, in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 91/OC 3, S. 56. [Im Original heißt es: »il n'y a plus de remède«; Anm. d. Übers.]). Aus dieser Perspektive betrachtet weist Rousseaus Theorie Ähnlichkeiten mit Herbert Marcuses Projekt in *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt/M. 1980, auf. Dieses Projekt, so beschreibt es ein Kommentator, legt »die theoretische Möglichkeit einer ›nicht-repressiven Zivilisation« dar, ohne »jegliche empirische Dynamiken auszumachen, die in diese Richtung weisen« (Whitebook, Joel, *Perversion and Utopia. Studies in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge/Mass. 1995, S. 25).

der Welt als Ganzer, die auch als eine dämonische, ja, in der Tat als eine satanische Rebellion gegen Gott und seine Taten verstanden werden könnte.

Rousseau weist selbst auf eine weitere, weniger theoretische Konsequenz seines Beweises hin, dass nämlich die Beseitigung des Bösen mit der menschlichen (und nichtmenschlichen) Natur kompatibel ist und dass die dafür notwendigen Ressourcen in der Quelle des Bösen selbst liegen. Deutlich wird diese weitere Implikation seiner Theorie in einem Brief an Voltaire, der die Errungenschaften des Zweiten Diskurses beschreibt. In diesem Brief schreibt Rousseau: »[I]ch zeigte den Menschen, wie sie ihr eigenes Unglück selber schufen, und folglich auch, *wie sie es vermeiden können.*«¹⁶ Welche Rolle Rousseaus Theodizee auch immer dabei spielt, die Menschen mit einer Welt zu versöhnen, in der Böses existiert, sie hat darüber hinaus ebenso eine *praktische* Funktion, die orthodoxeren Ausgestaltungen eines derartigen Projektes fehlt: Indem er die Quelle des Bösen genau bestimmt und zeigt, inwiefern sie Konsequenzen haben kann, die radikal von den uns bekannten verschieden sind, kann Rousseaus Theorie als Leitfaden für die menschlichen Versuche dienen, die Welt so zu verändern, dass die unheilvollen Auswirkungen von *l'amour-propre* in ihren korrupten Formen beseitigt (oder reduziert) werden. Es ist allerdings entscheidend, die praktische Bedeutung, die Rousseau seiner Theodizee beimisst, nicht zu missdeuten. Seine zentralen philosophischen Texte sind klarerweise nicht als Anleitungen für soziale oder politische Revolutionen zu lesen. Sie zielen offenkundig nicht darauf ab, die konkreten Schritte darzulegen, mit deren Hilfe, angesichts der Situation, in der wir uns gegenwärtig befinden, eine vom Bösen befreite Welt errichtet werden könnte. Denn, um es noch einmal zu wiederholen, eine von Rousseaus Texten wieder und wieder vermittelte Botschaft lautet, dass, auch wenn die Philosophie die grundlegenden Konturen einer besseren Welt skizzieren kann, es alles andere als ausgemacht ist, dass es sich dabei um eine wirkliche Möglichkeit handelt.

Wenn Rousseaus Theodizee eine praktische Funktion besitzt, dann darf sie nicht in einem vermeintlichen Vermögen gesucht werden, eine Blaupause für soziale Reformen bereitzustellen, sondern

16 Rousseau, Jean-Jacques, »Brief an Voltaire«, in: ders., *Schriften*, Bd. I, S. 317/OC 4, S. 1061; Hervorhebung durch F. N.

in etwas, das zwar weniger konkret, aber nicht weniger wichtig ist: Gesucht werden muss sie in ihrem Vermögen, transformierender Praxis »Orientierung« zu geben. Dass die Vision menschlichen Gedeihens in *Emile* und im *Gesellschaftsvertrag* in irgendeiner Weise für wirkliche Reformen relevant ist, wird durch Rousseaus Versuch belegt, in seiner Schrift »Betrachtungen über die Regierung Polens«¹⁷ konkrete politische und kulturelle Maßnahmen zu ersinnen, die – indem sie die spezifischen Bedingungen Polens im 18. Jahrhundert berücksichtigen – darauf abstellen, diese Nation auf einen Weg zu bringen, der sie der Verwirklichung positiver philosophischer Ideale näher bringt. Rousseaus Auffassung vom Bösen und dessen möglichem Heilmittel kann transformativer Praxis auf zwei Weisen Orientierung bieten: Zum einen kann sie dem Gesellschaftskritiker dabei behilflich sein, die Probleme einer bestehenden Gesellschaft zu diagnostizieren, zum anderen die allgemeinen Prinzipien liefern, die – wenn sie durch ausgiebiges Wissen um die besonderen Umstände ergänzt werden – das Denken eines diesseitigen »Gesetzgebers« zwar vielleicht nicht mit Blick darauf leiten können, wie eine bestimmte Gesellschaft im Detail zu einer besseren wird, aber doch zumindest hinsichtlich dessen, wie sie die besten Chancen darauf hat, diesem Ideal näher zu kommen.

Rousseaus Theodizee bietet auch noch in einem zweiten Sinne praktische Orientierung. Indem er den Reformern einer Gesellschaft – und vielleicht auch den Menschen im Allgemeinen – versichert, dass die Ziele der Freiheit und sozialen Harmonie weder intrinsisch widersprüchlich noch grundsätzlich unerreichbar sind, zeigt seine Auffassung vom Bösen, dass wir, wenn uns auch kein Weg aus unserem gegenwärtigen Zustand der Ungnade garantiert ist, die Existenz eines solchen Weges nicht a priori ausschließen können. Rousseaus Theodizee impliziert, mit anderen Worten, einen grundsätzlichen Agnostizismus hinsichtlich der Möglichkeit von Erlösung im Hier und Jetzt, der, ähnlich Kants Argumenten bezüglich Freiheit in der *Kritik der praktischen Vernunft*, eine praktische Domäne eröffnet und legitimiert, in der die Ideale der Vernunft das menschliche Handeln leiten können. So lange kein gegenteiliger Beweis vorliegt, berechtigt Rousseaus Demonstration

17 Rousseau, Jean-Jacques, »Betrachtungen über die Regierung Polens und über deren vorgeschlagene Reform«, in: ders., *Sozialphilosophische und politische Schriften*, München 1981.

der Möglichkeit von Erlösung – sogar in dem mageren Sinne von Möglichkeit, die sie umfasst – wirkliche Menschen dazu, an die Bedeutsamkeit transformativer Praxis zu *glauben*, und ermuntert sie dadurch dazu, eine Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit auszubilden sowie diese Hoffnung in konkretes Handeln umzusetzen. In dieser Hinsicht übernimmt die von Rousseau angedachte Möglichkeit zur Erlösung eine Funktion, die analog ist zu der Rolle, die die Postulate praktischer Vernunft für Kant in der Beantwortung einer der drei grundlegenden Fragen der Philosophie spielen: Was dürfen Menschen hoffen?¹⁸ Rousseaus theodizeeähnliche Anwendung – die Tatsache, dass er in *l'amour-propre* das Potential erblickt, sowohl die Übel, die sie hervorbringt, zu beseitigen als auch, gerade dadurch, unsere Gattung aus dem Zustand der Ungnade emporzuheben – fungiert, ohne die abschreckenden Hindernisse aus dem Blick zu verlieren, die in den meisten Zeiten und Orten das menschliche Streben nach Glück und Freiheit behindern, als ein Gegenmittel gegen eine Art metaphysischer Verzweiflung, die, wie Rousseaus wichtigste Nachfolger verstanden, in irgendeiner Weise überwunden werden muss, wenn den Menschen das Handeln in der Welt als eine bedeutungsvolle Möglichkeit erscheinen soll.

Die zentrale Bedeutung von *l'amour-propre*

Auch wenn man mir zugesteht, dass Rousseaus philosophisches Projekt erfolgreich als eine Form christlicher Theodizee verstanden werden kann, werden sich viele Leser dennoch wundern, weshalb ich mich so einseitig auf die Rolle konzentriere, die *l'amour-propre* in diesem Narrativ spielt. Die einfachste Antwort auf diese Frage lautet: Es ist Rousseau selbst, der *l'amour-propre* in seiner Auffassung vom Bösen (und der Möglichkeit, es zu überwinden) hervorhebt, und dieser so entscheidende und bezeichnende Bestandteil seiner Auffassung ist zu großen Teilen unberücksichtigt geblieben. Allerdings können diejenigen, die meinem Interpretationsansatz

18 Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Kants Schriften*, Bd. III und IV, A 805/B 833. Joshua Cohen diskutiert diese Dimension von Rousseaus Denken auf sehr hilfreiche Weise in seinem Artikel »The Natural Goodness of Humanity«, in: *Reclaiming the History of Ethics*, hrsg. von Barbara Herman, Christine Korsgaard und Andrews Reath, Cambridge 1997, S. 130-131.

skeptisch gegenüberstehen, auf eine Reihe von Überlegungen verweisen, die ihre Vorbehalte zu rechtfertigen scheinen. *L'amour-propre* ist schließlich nur eines der vielen Phänomene, die der Zweite Diskurs anführt, um die Vorherrschaft von Krieg, Beherrschung, Laster und Elend zu erklären. Darüber hinaus mag es den Anschein erwecken, als würde dieser scheinbare kausale Pluralismus durch die Befürwortung einer Erziehung in *Emile* bestätigt, die sich nicht nur der Ausbildung von *l'amour-propre* widmet, sondern ebenso der des Mitleides, der Einbildungskraft und der von *l'amour de soi*. Auch der *Gesellschaftsvertrag* – mit Sicherheit Teil der Lösung, die Rousseau für die im Zweiten Diskurs dargestellten Übel vorsieht – scheint völlig gleichgültig gegenüber der Bedeutung zu sein, die das Verlangen nach Anerkennung für die Politik und die Rolle des Bürgers haben mag.

Es ist zutreffend, dass *l'amour-propre* im *Gesellschaftsvertrag* nicht explizit erwähnt wird und auch dass Emiles Erziehung andere Ziele hat als das der angemessenen Ausbildung seiner Leidenschaft für Anerkennung. In den folgenden Kapiteln werde ich jedoch ausführlich dafür argumentieren, dass die Ausbildung von *l'amour-propre* das zentrale, wenn nicht gar das exklusive Anliegen in *Emile* ist und dass der *Gesellschaftsvertrag*, ohne diese Leidenschaft namentlich zu erwähnen, problemlos als ein Text verstanden werden kann, in dem Rousseau wesentliche Elemente der umfassenden Erwiderung auf die problematischen Konsequenzen von *l'amour-propre* entwickelt, die sein Denken als Ganzes anzubieten bestrebt ist.¹⁹ Es ist ebenfalls zutreffend – obwohl es häufig übersehen wird –, dass der Zweite Diskurs im Zuge seiner Auffassung vom »Ursprung und den Grundlagen« der Ungleichheit und auch bezüglich der anderen Übel der menschlichen Existenz *l'amour-propre* eine Art expla-

19 Cohen hat diese zweite Behauptung sehr schön dargelegt (siehe ders., »The Natural Goodness of Humanity«, S. 109-111 und 126-129). Auch ich werde in der ersten Hälfte von Kapitel 5 für diese Behauptung argumentieren. Die erste Behauptung ist dem Maß an Aufmerksamkeit implizit, die Rousseau *l'amour-propre* in *Emile* widmet, insbesondere im ersten und vierten Buch. Ich werde sie in der zweiten Hälfte von Kapitel 5 weiter verteidigen. Der eindeutigste Textbeleg für die zentrale Bedeutung von *l'amour-propre* für die Erziehung von Emile ist folgende Aussage: »Um aber zu entscheiden, ob diejenigen [...] Leidenschaften, die in seinem Charakter vorherrschen, menschlich und sanft oder grausam und unmenschlich sein werden, [...] muß man wissen, welchen Platz unter den Menschen er sich zuweist« (E IV, S. 486-487/OC 4, S. 523).