

Skadi Siiri Krause

Rousseau

Der politische Denker

Meiner

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über (<https://portal.dnb.de>) abrufbar.

ISBN 978-3-7873-5127-5

PDF 978-3-7873-5128-2

EPUB 978-3-7873-5129-9

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:
Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, 22081 Hamburg
info@meiner.de

Umschlagabbildung: Maurice Quentin de La Tour,
Jean-Jacques Rousseau (1753), bearbeitete Fassung

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2026. Alle Rechte vorbehalten. Der Verlag behält sich die Verwertung der urheberrechtlich geschützten Inhalte dieses Werkes für Zwecke des Text- und Data-Minings (§ 44b UrhG) vor. Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen. Umschlaggestaltung: Stefan Adamick. Satz: [satz&sonders](http://satz&sonders.de), Dülmen. Druck: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany

Inhalt

Einleitung	7
1. Rousseau und die »philosophes«. Der erste Diskurs . . .	13
1.1 Die Fragestellung der Akademie	14
1.2 Rousseaus Strategie	20
1.3 Die Rezeption des ersten Diskurses	29
1.4. Rousseaus Antwort auf seine Kritiker	32
1.5 Persönliche Konsequenzen	38
2. Rousseau und die Naturrechtsphilosophie.	
Der zweite Diskurs	43
2.1 Naturzustand bei Rousseau	44
2.2 Übergänge zur Vergesellschaftung des Menschen	50
2.3 Rousseaus Kritik an den Aufklärern	62
2.4 Rezeption	68
2.5 Ein Traktat im Traktat	73
3. Der Diskurs über die politische Ökonomie	79
3.1 Staatsrecht und politische Ökonomie	82
3.2 Kritik des Sozialpakts im Ökonomie-Artikel	88
3.3 Eigentum und die Steuerpolitik des Staates	92
3.4 Rousseaus Kritik an der Ökonomie seiner Zeit	97
4. Die Macht des Theaters. Der Brief an d’Alembert	105
4.1 Die Fragestellung	109
4.2 Fehdehandschuh für die »philosophes«	117
4.3 Reaktionen auf den Brief	121
5. Kritik der Staatstheorie. Grundsätze des Staatsrechts . .	127
5.1 Kritik an den Vertragstheoretikern	131
5.2 Vorbilder, Anleihen und Referenzen	137

5.3	Gegenstand des Gesellschaftsvertrages	141
5.4	Einordnung	168
6.	Der <i>Contrat social</i> im Genfer Kontext	171
6.1	Genfer Verfassungskonflikte	173
6.2	Verfassungsrechtliche Debatten	177
6.3	Die Entstehung einer bürgerlichen politischen Doktrin	179
6.4	Die alte Verfassung	189
6.5	Eine politische Lesart des <i>Contrat social</i>	197
7.	<i>Lettres écrites de la montagne</i>	209
7.1	Inhalt und Aufbau	216
7.2	Fragen des Glaubens und der Religion	220
7.3	Fragen der Souveränität und der Regierung	227
7.4	Der <i>Contrat social</i> in den <i>Lettres écrites de la Montagne</i>	235
8.	Fragen des Glaubens und der Religion	241
8.1	Rousseaus Glaube	242
8.2	Der gescheiterte Dialog mit den Aufklärern	248
8.3	Die Unterscheidung von Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit	254
8.4	Der Kampf eines Einsamen	269
9.	Autobiografische Schriften	273
9.1	<i>Bekenntnisse</i> (1782/1789)	277
9.2	<i>Dialoge</i> (1780)	285
9.3	<i>Träumereien eines Einsamen</i> (1782)	294
10.	Schlussbetrachtung	307
	Anmerkungen	325
	Literatur	345

Einleitung

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) zählt zweifellos zu den bedeutendsten Denkern des 18. Jahrhunderts. Zunächst wurde er als Komponist und Librettist sowie Musiktheoretiker bekannt, später als Publizist und Schriftsteller gefeiert, dann als Theoretiker und Intellektueller gelobt und gleichzeitig zutiefst angefeindet. Seine Wirkung reicht bis heute in die verschiedensten Wissenschaftsbereiche, darunter Ethnologie, Pädagogik und Musikwissenschaft ebenso wie Philosophie und Politikwissenschaft und nicht zu vergessen Soziologie und Kulturwissenschaften. Weltberühmt wurden seine oft provokant erscheinenden Einleitungen – wie die zum zweiten Teil seines zweiten Diskurses: »Der erste, welcher ein Stück Landes umzäunte, sich in den Sinn kommen ließ zu sagen: Dieses ist mein, und einfältige Leute antraf, die es ihm glaubten, der war der wahre Stifter der bürgerlichen Gesellschaft. Wie viel Laster, wie viel Krieg, wie viel Mord, Elend und Gräuel hätte einer nicht verhüten können, der die Pfähle ausgerissen, den Graben verschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: ›Glaubt diesem Betrüger nicht; ihr seid verloren, wenn ihr vergesst, dass die Früchte euch allen, der Boden aber niemandem gehört‹« (OC III, 164; Rousseau 1778, I, 230). Obwohl die Verbindung zwischen Eigentum und den Ursprüngen von Gesellschaft und Staat bereits von Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf oder John Locke beschrieben worden war, hatte zuvor noch niemand so darüber geschrieben, dass es einer öffentlichen Anklage gleichkam. Rousseau gelang es durch die Kraft seiner Prosa, vermeintlich unumstößliche »Tatsachen« ins Wanken zu bringen und diese Erschütterung in eine politische Kampfansage zu verwandeln.

In der langen Rezeptionsgeschichte der Schriften Rousseaus erlangte sein 1762 veröffentlichter *Contrat social* eine besondere Bedeutung. Damit begründete der Denker seinen Ruf als Demokratietheoretiker. »Der Mensch ist frei geboren und liegt überall in Ketten« (OC III, 351) ist wohl einer der meistzitierten Sätze

der Philosophiegeschichte und der politischen Theorie überhaupt. Bis heute gilt Rousseau jedoch auch als einer der umstrittensten politischen Analytiker. Anlässlich seines 300. Geburtstags wurden zahlreiche Neuinterpretationen seines Werkes veröffentlicht und die Debatten über dessen Bedeutungsgehalt führten einmal mehr zu heftigen Auseinandersetzungen. Dabei wurde erneut offensichtlich, dass es vor allem die Ambivalenzen seines Werkes sind, die unterschiedliche Interpretationen zulassen, aber auch dessen Aktualität bestimmen. Die einen betrachten ihn als großen Vordenker der modernen Demokratie, als Theoretiker der Freiheit, als revolutionären Pädagogen und als Moralphilosophen, der es mit Immanuel Kant aufnehmen konnte und noch für John Rawls eine der wichtigsten Inspirationsquellen darstellte. Die anderen sehen ihn als Verfechter der Unterordnung der Freiheit des Einzelnen unter die Gemeinschaft, kurz gesagt, als Gegenaufklärer und Vordenker des Totalitarismus.

Die Debatten über den politischen Philosophen Rousseau zeigen jedoch auch, dass die Diskussionen über ihn längst eine eigene Dynamik entwickelt haben. Dabei stehen oft weniger seine Werke selbst im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen, als vielmehr bestimmte Stichworte und Interpretationsansätze. Vor einiger Zeit war es mir daher ein wichtiges Anliegen, ein Handbuch herauszugeben, das über die Entstehung eben dieser Werke informieren, sie in die Debatten ihrer Zeit einordnen und so einen neuen Zugang zu ihnen ermöglichen sollte. Viele Kollegen haben dabei geholfen, sodass dieses *Handbuch Rousseau 2025* tatsächlich im Metzler-Verlag erscheinen konnte. Was das Handbuch jedoch nicht zu leisten vermag – nämlich die Gesamtgenese eines Werkes aufzuzeigen, das in einem Nachschlagewerk immer zerstückelt werden muss, sowie einen politischen Denker hervortreten zu lassen, der in die intellektuellen und politischen Debatten seiner Zeit zutiefst verwickelt war –, weil in einem Handbuch stets die verschiedenen Facetten eines Autors angerissen werden müssen, soll mit dieser Monographie erreicht werden. Dabei stehen insbesondere drei Anliegen im Mittelpunkt: Erstens soll der Werkzusammenhang von Rousseaus Schriften aufgezeigt werden. Dieser Aspekt wurde vom Autor selbst immer wieder betont und in seinen Werken deutlich gemacht. Schon der erste Diskurs ist eine unverstellte

Kritik an den Machtstrukturen in einer feudalen Gesellschaft und absoluten Monarchie. Diese Kritik setzt sich im zweiten Diskurs und im *Contrat social* fort und wird auch in den späteren Werken, wie gezeigt werden soll, immer wieder aufgegriffen und theoretisch weiter untermauert.

Zweitens soll der immanent politische Denkansatz Rousseaus im Mittelpunkt der Analyse stehen. Das bedeutet einerseits, seinen im Laufe seines Schaffens zunehmend politischen Blickwinkel herauszuarbeiten – von seiner Kritik der sozio-ökonomischen Ungleichheit bis hin zur Verteidigung politischer Gleichheit und Freiheit – und seine Schriften in den Kontext jener zeitgenössischen politischen Debatten einzuordnen, in die er aktiv verwickelt war, um auch die zunehmende Radikalisierung seiner Aussagen zu verdeutlichen. Dies führt zum dritten Anliegen der Studie. Denn Rousseaus Referenzen sind nicht nur in den Diskursen der »philosophes« und allgemein im Umfeld der französischen und englischen Aufklärer zu suchen, sondern insbesondere in den politischen Debatten seiner Heimatstadt Genf. Wie zu zeigen sein wird, sind diese Referenzen nicht erst im *Contrat social* oder in den *Lettres écrites de la Montagne* nachweisbar, wie oft behauptet wird, sondern bereits im ersten Diskurs. Sie lassen sich durch alle späteren Werke hindurch verfolgen.

Mein Fokus liegt daher auf der Einordnung der Werke Rousseaus in die politischen und verfassungsrechtlichen Auseinandersetzungen, die in Genf seit Beginn des 18. Jahrhunderts ausgetragen wurden. Zwar haben bedeutende Studien zu Rousseau bereits die Bezüge seines Werkes zu seiner Heimatstadt beleuchtet, doch lag der Schwerpunkt in ihnen meist auf den naturrechtlichen Diskussionen (wie bei Gabriella Silvestrini und Bruno Bernardi) und weniger auf den politischen Debatten. Und auch wenn Helena Rosenblatt in ihrer wegweisenden Arbeit ausdrücklich auf die politischen Auseinandersetzungen in Genf verwiesen hat, fehlen in ihrer Untersuchung jegliche Bezüge zu jenen Werken Rousseaus, mit denen er sich als Intellektueller unmittelbar in die Genfer Debatten einmischte. Dazu gehören etwa der *Lettre à d'Alembert* und der *Lettre à Christophe de Beaumont* sowie die *Lettres écrites de la montagne*. Zudem möchte ich zeigen, dass der Verfasser des *Contrat social* eine Reihe terminologischer Präzisierungen und

konzeptioneller Neuerungen einführte, welche die traditionellen Naturrechtslehren überflüssig machten, mit denen die Syndici und die kleinen Räte in Genf ihre Machtstellung unterfütterten; und die dann für die Begründung des modernen Verfassungsstaates, weit über den Genfer Kontext hinaus, eine wichtige Rolle spielten. So machte er etwa die Argumente der Übertragung und Teilung souveräner Macht hinfällig. Tatsächlich konnte man nach der Lektüre des *Contrat social* nicht mehr vom »Souverän« sprechen, ohne dabei die mündigen Bürger Genfs vor Augen zu haben. Es war also nicht mehr möglich, das Souveränitätsrecht von seiner Ausübung zu trennen. Die Bürger sind im *Contrat social* kein »sleeping sovereign«, um eine berühmte Formulierung von Richard Tuck aufzugreifen. Laut Rousseau konnten nur aktive Bürger eine Usurpation der Macht durch eine Regierung verhindern (die er als Institution gleichwohl nicht ablehnte, sondern im *Contrat social* sogar begründete).

All dies wird greifbar, wenn man Rousseaus Werk in den Genfer Kontext einordnet. Und doch gilt, dass die Republik auch eine »strategische Funktion« hatte – ähnlich wie in den Werken von Voltaire und Jean-Baptiste le Rond d’Alembert. Alle drei Denker nutzten Genf, um die religiösen und politischen Institutionen in einem Vergleich mit Venedig, Bern, Korsika, Frankreich, England usw. zu kritisieren. Dabei stellte Rousseau seit seinem ersten Diskurs die Institutionen und Praktiken der absoluten Monarchie, wie er sie in Frankreich erlebt hatte, denen einer freien Republik gegenüber. Er gab dem Vergleich jedoch auch eine historische Dimension, indem er ab dem zweiten Diskurs die einfachen Sitten in der Frühphase der Geschichte der Republik von den Sitten der aristokratischen Handelsmetropole abgrenzte, zu der sich die Stadt im 18. Jahrhundert mithilfe Frankreichs entwickelt hatte. Genf bildete für Rousseau somit den Hintergrund für seine Überlegungen über das Schicksal moderner Republiken und die von jeder Regierung – sei sie monarchisch, aristokratisch oder demokratisch – ausgehenden Gefahren. Das unterschied ihn, wie ebenfalls gezeigt werden soll, von den führenden Aufklärern seiner Zeit, die wenig mit seiner politischen Kritik anfangen konnten. Heute, wo wir sehen, wie nicht nur Republiken, sondern auch Demokratien an inneren Konflikten und der Machtüberschreitung einer Regierung

zugrunde gehen können, haben die Texte Rousseaus jedoch wieder neue Relevanz. Auch das möchte ich zeigen.

Abschließend noch eine redaktionelle Anmerkung: Im deutschsprachigen Raum existieren verschiedene Übersetzungen und Ausgaben der Schriften Rousseaus. Allerdings liegen nicht alle Werke in deutscher Sprache vor. Betroffen sind davon einzelne Schriften und fast alle Fragmente, aber auch ein Großteil der Korrespondenz, von der bisher nur kleine Auszüge übersetzt wurden. In den meisten Beiträgen finden sich daher immer wieder Verweise auf die *Cœuvres complètes* (1959–1995), die *Édition thématique du Tri-centenaire des Cœuvres complètes* (2012) sowie die *Correspondance Complète de Rousseau* (1965–1991). Wo es keinen Verweis auf eine deutsche Ausgabe gibt, wurden die Zitate von der Autorin selbst übersetzt.

Zu guter Letzt möchte ich mich bei allen bedanken, mit denen ich in den letzten Jahren bei meinen Rousseau-Recherchen und vor allem bei der Erstellung des Handbuchs zu Rousseau zusammenarbeiten durfte. Mitwirkende und Gesprächspartner wie Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, Frederick Neuhouser, Gabriella Radica, Gabriella Silvestrini, Michael Sonenscher und Simone Zurbuchen haben mich ermutigt, meine eigenen Forschungsarbeiten voranzutreiben. Ihnen allen gilt mein aufrichtiger Dank. Bedanken möchte ich mich auch bei Winfried Schröder, der mir wie immer eine große Stütze war, sowie beim Metzler-Verlag, der mir die Erlaubnis erteilt hat, in dieser Monografie auf meinen Forschungsleistungen aus dem Handbuch aufbauen zu können. Und natürlich gilt mein Dank auch den Mitarbeitern des Felix Meiner Verlags, die diese Publikation möglich gemacht haben.

Brüssel, Herbst 2025

1. Rousseau und die »philosophes«

Der erste Diskurs

Obwohl Rousseau erst mit seinem *Discours sur les sciences et les arts* (1751) berühmt wurde, hatte er bereits zuvor mehrere Werke verfasst und veröffentlicht. Dazu gehörten auch die zahlreichen Musikartikel, die ab 1751, also etwa zeitgleich mit dem ersten Diskurs, in der *Encyclopédie* veröffentlicht wurden (vgl. Dauphin 2004; Reibel 2016). All dies verwirrte die Rezipienten dieser Abhandlung, die zwar wegen ihrer sprachlichen Kraft Anerkennung fand, deren inhaltliche Bedeutung aber vielen Zeitgenossen unklar blieb. Sie wurde als Angriff auf die Wissenschaften und Künste ihrer Zeit, als Lob des einfachen Lebens und Verteidigung der republikanischen Tugend gelesen – und das, obwohl der Autor seinen Lebensunterhalt als Literat, Librettist, Komponist, Musiktheoretiker und nicht zuletzt als Mitarbeiter am wichtigsten Projekt der »philosophes«, der *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, verdiente.

Rousseau wehrte sich von Anfang an gegen solche Anschuldigungen.¹ In seiner letzten Antwort an Charles Bordes, die für viele Zeitgenossen bedeutender war als die Preisschrift selbst, brachte er seine Bewunderung für die Wissenschaften und Künste offen zum Ausdruck: »Die Wissenschaften sind das Meisterstück des Genies und der Vernunft. Der Nachahmungsgeist brachte die schönen Künste hervor, und die Erfahrung hat sie verbessert.« Ihnen seien viele nützliche Entdeckungen zu verdanken, die »das Vergnügen und die Bequemlichkeit des Lebens vermehrt haben« (OC III, 72; Rousseau 1998, I, 109–110). Aber, so der Autor, sein Thema seien die »Sitten« gewesen und diese Untersuchung habe einen anderen Blickwinkel auf die Wissenschaften und Künste notwendig gemacht. Es genüge nicht, zwischen einem ursprünglich primitiven Zustand der Gesellschaft und der heutigen Zeit mit ihren wissenschaftlichen und künstlerischen Errungenschaften zu unterscheiden, man müsse eben auch die sozioökonomischen Ungleichheiten, rechtlichen und politischen Schranken sowie all die bekannten Laster als deren Folge benennen.

Doch, so Rousseau weiter, seine Gegner hätten eine Persiflage aus seinem Traktat gemacht. Tatsächlich warfen sie ihm beispielsweise vor, er behaupte, die Wissenschaft sei zu nichts gut und habe immer nur »Böses« entstehen lassen. Sie beschuldigten ihn sogar, zu behaupten, dass nur Unwissenheit Tugend hervorbringe, während alle gebildeten Völker verdorben seien. Einige unterstellten ihm darüber hinaus, er fordere, Gelehrte zu ächten und Akademien, Kollegien und Universitäten zu schließen, um schließlich in die »Barbarei der ersten Zeiten« mit all ihren vermeintlichen Tugenden zurückfallen zu können (OC III, 95; Rousseau 1998, I, 134). Nichts davon, erklärte Rousseau, habe er behauptet. Die Wissenschaften als solche verdienten Respekt, betonte er vielmehr, aber in einer Gesellschaft, in der die Wissenschaften und Künste allein durch den Müßiggang eines Teils ihrer Mitglieder gefördert werden, seien sie keineswegs neutral. In einer solchen Gesellschaft werde zwar das Genie gefeiert, der Mensch und Bürger jedoch »belächelt« und »verachtet«.

Rousseau wollte weder einen Rückfall in die »Barbarei« noch eine generelle Ächtung der Wissenschaften und Künste herbeiführen. Denn selbst wenn sie nicht zur Verbesserung der Sitten beitragen könnten, vermittelten sie doch das notwendige Wissen, um die Leiden der Menschen zu lindern. Zudem erinnerte Rousseau seine Kritiker daran, dass weder die Errungenschaften der Wissenschaften noch die Entfaltung der Künste oder die Entstehung von Reichtum und Luxus eine gute Regierung ausmachten. Allein die Sitten und Gesetze sollten als Maßstab für deren Beurteilung dienen (OC III, 81; Rousseau 1998, I, 119). Damit positionierte sich Rousseau bereits in seinem ersten Diskurs als kritischer politischer Denker.

1.1 Die Fragestellung der Akademie

Rousseaus Text war in seinen Aussagen viel komplexer und vielschichtiger, als die gängigen Interpretationen seit dem 17. Jahrhundert suggerieren. Die Missverständnisse beginnen bereits bei der Fragestellung der Académie de Dijon. Es ging ihr nicht darum, ein »Loblied« auf die Künste und Wissenschaften zu verfassen und den unter den »philosophes« weit verbreiteten Glauben an

den zivilisatorischen Fortschritt zu bekräftigen. Vielmehr legte die Aufgabenstellung der Akademie eine »historische Analyse« nahe, denn es sollte untersucht werden, ob die Wiederbelebung der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen habe – und nicht, wie Voltaire die Frage später interpretierte, ob sie dazu in der Lage seien.

Damit markierte die Frage den Bruch, der sich Mitte des 18. Jahrhunderts innerhalb der französischen Aufklärungsbewegung abzeichnete. Dieser wurde durch die neue sozialkritische und zunehmend politische Ausrichtung vieler Autoren deutlich, die auch im Bericht der Jury zum Ausdruck kommt. Die Betonung der »Tatsachenfrage« deutete auf eine Sichtweise hin, die, wenn auch keine konkreten Fakten, so doch zumindest eine Bewertung bestimmter sozialer, sozioökonomischer und politischer Entwicklungen verlangte, die im Einzelfall durch Belege gestützt werden können mussten. Dies setzte eine Sichtweise voraus, die sich nicht allein an der Geistesgeschichte orientierte.

Bis in die jüngste Rousseau-Forschung hinein wurde die These vertreten, dass die Frage, warum die Académie de Dijon ausgerechnet Rousseau als Preisträger wählte, nur eine rein formale Erklärung haben könne. Demnach wollte die Akademie den Diskurs der Aufklärung bestätigen, dem zufolge die Wissenschaften und die Künste die tragenden Säulen des sozialen und moralischen Fortschritts seien. Dann habe Rousseau, ein begnadeter Rhetoriker, mit seinem außergewöhnlichen Stil überzeugt (Trousseau 2000, 13–32). Dabei wird auch unterstellt, dass die Jury in Dijon überfordert gewesen sei, die philosophische Komplexität und Tragweite von Rousseaus Diskurs angemessen beurteilen zu können (u. a. Cottret/Cottret 2005, 138).

Zudem wird bis heute argumentiert, der Text sei inhaltlich wenig stichhaltig und voller Paradoxien und Widersprüche (Caradonna 2012, 124–127). Bereits Stanislas Leszczyński hatte in der Septemбераusgabe des *Mercure de France* von 1751 die Frage gestellt, ob man den Autor tatsächlich ernst nehmen solle oder ob er nicht vielmehr mit seinen Lesern spiele und sie durch seine Beweisführung geradezu zur Widerlegung seiner brüskierenden Thesen herausfordere (Stanislas Leszczyński, *Mercure de France*, September 1751, 63–64; Leszczyński 1751). Versuchte die Akademie

also mit der Preisverleihung, einen viel breiteren Diskurs über ihr Thema anzuregen, als dies im Rahmen eines Preisausschreibens möglich war, um so den Diskurs der Aufklärung fortzuschreiben, dass die Entfaltung der Wissenschaften und Künste zivilisatorischen Fortschritt bedeute (Caradonna 2012, 124–127)?

Wie jüngere Studien gezeigt haben (Caradonna 2012; Urmann 2021), lässt sich diese Argumentation leicht widerlegen. Die Begründung der Preisvergabe durch die Académie de Dijon, die Abbé Raynal, der Chefredakteur des *Mercure de France*, geschickt zu platzieren verstand (Bouchard 1950, 49, 87), machte bereits vor der Erstveröffentlichung von Rousseaus Schrift im Januar 1751 die Kriterien der Akademie sowie die provokativen Thesen des bis dahin weitgehend unbekanntes Preisträgers publik (*Mercure de France*, November 1750, 88–97). In ihrem wenig später im *Mercure de France* veröffentlichten Bericht über den Wettbewerb von 1750 (*Mercure de France*, Januar 1751, 98–116) wurden die Bewertungsmaßstäbe der Akademie für die Auswahl des Preisträgermanuskripts dann abermals anschaulich dargestellt (Caradonna 2012, Urmann 2021). Für die Jury zeichnete sich Rousseaus Schrift unter den eingereichten Manuskripten dadurch aus, dass sie aufzeigte, dass die Künste und Wissenschaften zwar zur Reinigung der Sitten beitragen sollten, dies aber, wie es im Bericht heißt, nicht täten, obwohl sie »die Möglichkeit« dazu besäßen (*Mercure de France*, November 1750, 89). Die Jury war der Ansicht, dass der Autor diesen Beweis erbracht habe, indem er den tatsächlichen Einfluss der Künste und Wissenschaften in verschiedenen Epochen und Kulturen aufzeige. Dabei ignorierte sie die rhetorischen Feinheiten des Autors, die sie in ihrem Bericht durchaus als Kriterium für die Auszeichnung hätte hervorheben können, wie es später so viele Kritiker taten.

Um die Auswahlkriterien der Jury und damit den Fokus der Akademie besser zu verstehen, ist es hilfreich, die Bewertung eines anderen Autors hinzuzuziehen. So wird die Abhandlung des Abbé Talbert, der die Frage der Akademie im Gegensatz zu Rousseau bejaht hatte, von der Akademie lobend erwähnt. Im Bericht heißt es, Talbert habe »die Nützlichkeit der Wissenschaften und ihre Notwendigkeit« geltend gemacht und in das »beste Licht« gerückt. Dann wird ihm jedoch vorgeworfen, die »Sachfrage« vernachläss-

sigt zu haben, die in der Aufgabenstellung allein von Bedeutung gewesen sei. Die Akademie habe nicht gefragt, ob die Wissenschaften die Sitten läutern können, wovon sie überzeugt sei, sondern ob sie sie wirklich geläutert haben. Talbert habe also von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit geschlossen, was der Fragestellung nicht entsprochen habe und nach wissenschaftlichen Maßstäben zu verurteilen sei (*Mercure de France*, November 1750, 95).

Diese Begründung wirft ein anderes Licht auf die von Rousseau ausdrücklich herausgestellte historische Perspektive und seine Antwort auf die Preisfrage insgesamt. Die Betonung der »Tatsachenfrage« suggerierte nämlich von Anfang an eine Sichtweise, die eine Bewertung bestimmter historischer Entwicklungen verlangte. Diese mussten überzeugend vorgetragen werden bzw. an Einzelbeispielen belegbar sein. Damit entfernte sich die Académie mit ihrer Fragestellung von der »philosophischen Geschichtsschreibung«, um einen Begriff von Mark Hulliung zu verwenden, wie sie von den maßgeblichen Autoren der *Encyclopédie* propagiert wurde (vgl. Hulliung 1994). Diese boten in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine verführerische Erzählung über die »Geschichte des menschlichen Fortschritts« an. Das Narrativ der französischen Aufklärung zielte nämlich nicht nur auf die Vermittlung neuer Errungenschaften in den Wissenschaften und Künsten ab (siehe Bernstein/Fulda 2018; Edelstein 2010, 1). Ebenso wichtig war die »Metanarration«, die die Aufklärer über ihr eigenes Werk schufen. D'Alembert, Mitherausgeber der *Encyclopédie*, brachte diese anschaulich zum Ausdruck: »Sobald man das Jahrhundert, in dessen Mitte wir uns befinden, aufmerksam betrachtet, sobald man die Ereignisse, die wir hervorbringen, ja sogar die Unterhaltungen, die wir führen, in Betracht zieht, wird man ohne Mühe erkennen, dass sich in allen unseren Ideen eine bemerkenswerte Umwälzung vollzogen hat: eine Umwälzung, die durch ihre Schnelligkeit eine noch größere Umwälzung für die Zukunft verspricht.« D'Alembert war davon überzeugt, dass der Fortschritt in den Wissenschaften und Künsten nicht mehr aufzuhalten sei. Von den »Prinzipien der Wissenschaften bis zu den Grundlagen der Offenbarungsreligion, von den Problemen der Metaphysik bis zu denen des Geschmacks, von der Musik bis zur Moral, von den theologischen Streitfragen bis zu denen der Wirtschaft und des Handels, von der Politik

bis zum Völker- und Zivilrecht« werde alles diskutiert, analysiert und verändert (d'Alembert 1763, IV, 3–6). In seinem *Discours préliminaire* pries er deshalb das »Zeitalter der Aufklärung«, das alles bisher Dagewesene in den Schatten stelle und überwinde, um Neues zu schaffen.

Für d'Alembert waren die tragenden Säulen der Aufklärung allerdings immer noch einzelne »Genies«. Er nannte unter anderem Francis Bacon, René Descartes, Isaac Newton und John Locke, aber auch Voltaire, dessen Werke »ausreichten«, wie er schrieb, um gleich »mehrere Schriftsteller« unsterblich zu machen (*Encyclopédie* 1751, I, xxvij–xxviii). Die Fixierung auf einzelne Geistesgrößen zeigt sich auch in den Untersuchungen Anne Robert Jacques Turgots über die Ursachen wissenschaftlicher und künstlerischer Errungenschaften. Auf die Frage, was den Fortschritt der Menschheit fördere, antwortete er: Eine gute Regierung und das Wirken großer Denker. »Man muss nach den Ursachen suchen, die dem Genie die Freiheit geben, sich zu entfalten«, nach den Ursachen, die dem Genie nützlich sind, aber auch nach den Ursachen, die es einschränken und »seine Tätigkeit zerstören« (Turgot [1750] 1990, 91). Laut dem Autor kamen »Genies« zwar immer wieder vor, doch wenn sie zum richtigen Zeitpunkt geboren wurden und über die nötigen Ressourcen verfügten, revolutionierten sie ganze Bereiche der Wissenschaften und Kunstgattungen (Turgot [1750] 1990, 96). Die Kunst des Schreibens und des Buchdrucks sorgten zudem dafür, dass neue Ideen überall Verbreitung fanden und Wissen nicht verloren ging. Auf diese Weise, so Turgot, konnte die Menschheit Schritt für Schritt den Weg gehen, der ihr von den großen Geistern gewiesen wurde (siehe u. a. *Encyclopédie* 1751, I, i–Ij).

Die Fragestellung der Académie unterschied sich von diesem Diskurs, indem der Fokus explizit auf die »Sitten« gelegt wurde. Demzufolge ging es nicht um herausragende »Genies«, sondern um die »Aufgeklärtheit« und die »Manieren« eines ganzen »Volkes«, wie es im entsprechenden Enzyklopädieartikel »Moeurs« (1765, X, 611 b) heißt. In der Tat wird im Bericht der Akademie darauf hingewiesen, dass die Verbreitung der Errungenschaften von Wissenschaft und Kunst an ein breites Publikum zwar unerlässlich sei, aber noch immer nicht die erhoffte Wirkung zeige (*Mercur de France*, November 1750, 95). Der Bericht betont zudem: »Es ist

nur allzu wahr, dass die Wissenschaften mehr Schaden als Nutzen gebracht haben«, und stellt weiter fest, dass beides nie in einem angemessenen Verhältnis zueinander stehe (*Mercure de France*, November 1750, 95).

Bei der Formulierung der Fragestellung verfolgte die Akademie also das Grundanliegen, den wissenschaftlichen und künstlerischen Fortschritt, von dem in einer Monarchie letztlich immer nur einige wenige profitieren, vom »moralischen« Fortschritt zu unterscheiden. Tatsächlich weist auch der erwähnte Enzyklopädieartikel aus dem Jahr 1765 auf diesen Widerspruch hin: »In einer reichen absoluten Monarchie [...] werden Ehre, Ehrgeiz, Galanterie, Vergnügungssucht, Eitelkeit und Weichheit zu charakteristischen Merkmalen der Untertanen; und da diese Regierung auch den Müßiggang hervorbringt, so wird dieser Müßiggang, der die Sitten verdirbt, an seiner Stelle die Höflichkeit der Manieren hervorbringen« (*Encyclopédie* 1765, X, 611b). Die Frage der Akademie: »Sind wir, obgleich vielleicht gebildeter und aufgeklärter als unsere Väter, anständigere Menschen als sie?« (*Mercure de France*, November 1750, 96) musste nach dem Selbstverständnis ihrer Mitglieder also verneint werden.

Es muss jedoch hervorgehoben werden, dass die Ausführungen der Akademie zur moralischen Wirkung der Wissenschaften und Künste keine Kritik an diesen selbst darstellen sollte. Die generellen Einwände bezogen sich lediglich auf ihren moralischen Nutzen, was allerdings auch als Kritik an den politischen Institutionen verstanden werden konnte. Von allen Autoren, die auf die Ausschreibung der Akademie reagierten, hatte Rousseau mit seiner Verneinung der Preisfrage die Komplexität der Aufgabenstellung am besten erfasst. Wie Martin Urmann deutlich gemacht hat (Urmann 2021, 225–245), lässt sich die These, wonach stilistische Erwägungen oder eine Verkennung der Intention des Autors für die Preisvergabe ausschlaggebend gewesen seien, anhand des Berichts der Académie eindeutig widerlegen. Ausschlaggebend für die Preisverleihung war vielmehr die von Rousseau erkannte moralische Problematik (neben der ohne Zweifel brillant vorgebrachte sozialpolitischen Anklage; siehe Urmann 2021).

Im Zusammenhang mit der Wettbewerbskultur der Akademie ist noch hervorzuheben, dass die Vermeidung von Voreingenom-

menheit und Parteilichkeit bei der Preisvergabe durch die Jury von wesentlicher Bedeutung war. Alle Beiträge mussten daher anonym eingereicht werden. In einem institutionalisierten Verfahren wurden sie dann in kollektiven Gremien auf Basis von Mehrheitsentscheidungen bewertet und prämiert (Caradonna 2012, 73–87). Die Tatsache, dass die Jury auch Talberts Beitrag auszeichnete, wird in der Forschung als Indiz dafür gewertet, dass es der Akademie darum ging, unterschiedliche – man könnte auch sagen: konträre – Sichtweisen und Antworten auf die gestellte Aufgabe zu präsentieren (Caradonna 2012, 125). Es stellt sich jedoch die Frage, ob der Bericht der Akademie nicht auch einen ganz anderen Aspekt in den Vordergrund rückte, indem er neben der Frage nach der praktischen Relevanz der Wissenschaften und Künste für die Sitten auch das System ihrer Förderung und Finanzierung und nicht zuletzt ihre gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und politischen Aufgaben thematisierte. Jedenfalls hat Rousseau, wie ich zeigen möchte, in seinem Diskurs auch diese Aspekte berücksichtigt.

1.2 Rousseaus Strategie

Rousseau erklärte seine »Erleuchtung von Vincennes« – also die Entdeckung der Ausschreibung der Académie de Dijon im *Mercur de France* sowie die blitzartige Eingebung aller möglichen Erklärungen und Antwortstrategien – später maßlos (OC I, 350–352; 828–829; Rousseau 1978, 345–347). Dennoch lässt seine Darstellung erahnen, welche Antworten auf die Preisfrage in dem intellektuellen Kontext, in dem sich Rousseau bewegte, möglich gewesen wären – und warum die Frage der Akademie bei ihm jenen »Schwindel« des Denkens auslöste, der für ihn, als er sich an die Ausarbeitung des Essays und dessen anschließende Druckfassung machte, in einen intellektuellen Bruch mit den »philosophes« mündete (OC I, 351; Rousseau 1978, 346).

Da die Fragestellung der Akademie eine Bewertung bestimmter gesellschaftlicher Entwicklungen verlangte, die im Idealfall belegbar sein mussten, forderte sie von den Autoren nicht weniger als eine Auseinandersetzung mit den moralischen, sozialen und

politischen Fragen der Zeit. Dies war erst einmal keine ungewöhnliche Forderung, denn die Betonung des gesellschaftlichen Wandels gehörte zu den originellsten Aspekten der Sichtweise der Aufklärer. Viele Autoren behaupteten sogar einen direkten Zusammenhang zwischen wirtschaftlichem, politischem und kulturellem »Fortschritt«. David Hume betrachtete die »Historie« aus diesem Grund etwa als die Meisterdisziplin der Aufklärung, da sie die »populärste Art« der Darstellung des gesellschaftlichen Aufbruchs und Strukturwandels sei (Hume 1932, 1, 244; Hume 1987, 1, 5–7). Die Vorbilder, an denen sich Hume bei der Niederschrift der englischen Geschichte orientierte, waren allerdings in der Antike zu finden (Hume 1932, 170). Vor allem Gaius Cornelius Tacitus diente ihm als Inspiration, wenn es darum ging, nicht nach vorne, sondern immer weiter »zurück« zu schauen (Hume 1932, 1, 378). So begann Hume mit einem Band über Charles I. und die englische Revolution und arbeitete sich in den darauffolgenden Jahren in fünf weiteren Bänden bis zu den englischen Königen des Mittelalters vor. Indem er mit der jüngeren Vergangenheit begann und anschließend in die Vorgeschichte vordrang, versuchte er, einige Antworten auf die Frage zu finden, die die schottischen Aufklärer insgesamt beschäftigte: Welche Ursachen waren für die englische Revolution und die rasante soziale, wirtschaftliche und politische Entwicklung Großbritanniens verantwortlich?

Zur Beschreibung der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung schlug Hume eine »Vier-Stufen-Theorie« vor. Diese erklärte den historischen Wandel mit der Weiterentwicklung der Produktionsmittel. Adam Smith präziserte diese Theorie später in seinem Werk *The Wealth of Nations*. Seine Rezipienten argumentierten, dass ein allmählicher Übergang von Jägern und Sammlern zu Viehzüchtern und schließlich zu Ackerbauern in allen Gesellschaften zu beobachten sei. Somit könnten die modernen Handelsgesellschaften als die höchste Entwicklungsstufe der Menschheit angesehen werden.

Die Vier-Stufen-Theorie hatte sehr konkrete politische Implikationen, denn sie besagte, dass sich die britische Gesellschaft auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung befand, und erklärte damit die großen Unterschiede zwischen dem modernen Europa und den Gesellschaften der Neuen Welt, Afrikas und Asiens. Aus Sicht der

Theorie schienen die außereuropäischen Gesellschaften in ihrer Entwicklung tatsächlich hinter der europäischen Moderne stehen geblieben zu sein. Sie wurden daher als »primitiv« bezeichnet und ihren Mitgliedern wurden moralische Reife und politische Autonomie abgesprochen. Die Vier-Stufen-Theorie lieferte aber auch den »Beweis« für die Behauptung, die moderne Zivilisation sei der antiken Welt weit überlegen. Niemand sollte laut Hume mehr behaupten können, die Moderne stehe hinter den wissenschaftlichen und künstlerischen Errungenschaften der »alten Welt« zurück. So ging er beispielsweise als Sieger aus einer Debatte mit Robert Wallace hervor. Dieser betrachtete die Geschichte als Beleg für den Niedergang antiker Pracht, während Hume die modernen Wissenschaften und Künste als Höhepunkte menschlicher Zivilisation verteidigte (vgl. Hulliung 2017).

Eine etwas andere Geschichtsbeschreibung lieferte Voltaire (ähnliche Darstellungen finden sich jedoch auch bei Anne Robert Jacques Turgot oder Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet; Minart 2024). In *Le Siècle de Louis XIV* und *Essai sur les mœurs et les spirits des nations* entdeckte Voltaire in den historischen Aufzeichnungen Belege für insgesamt vier »Aufklärungen«. Folglich kam die Aufklärung des 18. Jahrhunderts nicht ohne prominente historische Vorläufer aus. »Der Denker [...] und der Mann von Geschmack unterscheidet vier Zeitalter in der Weltgeschichte«, schrieb der berühmteste der »philosophes«. Diese »vier glücklichen Weltalter« waren: erstens »das Zeitalter Philipps und Alexanders von Makedonien«, zweitens »das Zeitalter Cäsars und Augustus«, drittens »das Zeitalter des Glanzes Italiens« unter den Medici und anderen Renaissancefürsten und viertens »das Zeitalter Ludwigs XIV.«. Es überrascht nicht, dass für Voltaire das Zeitalter Ludwigs XIV. alle anderen Epochen in den Schatten stellte, denn »wahre Philosophie« gab es für ihn nur unter dem sogenannten »Sonnenkönig«. Deshalb müsse man, so Voltaire, »in Wahrheit« sagen, dass in der Zeit zwischen den letzten Jahren des Kardinals Richelieu und den ersten Jahren nach dem Tod Ludwigs XIV. eine Umwälzung in den Künsten, Anschauungen, Sitten und der Regierung stattgefunden habe, die »als ewiges Denkmal der wahren Größe unseres Vaterlandes« gelten könne. Voltaire wollte jedoch nicht das Werk eines einzelnen Mannes preisen, sondern

eine ganze Epoche und damit die Fortschritte in den Wissenschaften und Künsten, in den Sitten und Moralvorstellungen darstellen, die er in einen unmittelbaren Zusammenhang stellte (Voltaire 1753, 2–4; Voltaire 1878, XIV, 155–156).

Unter den Geschichtsauffassungen des 18. Jahrhunderts war jedoch keine weiter von der Sozialgeschichte entfernt als die Philosophiegeschichte. Für diese standen viele Autoren der *Encyclopédie*. Man denke nur an d’Alemberts Einleitung zu diesem Mammutprojekt der französischen Aufklärung, die eine Hymne auf die großen Geister der Vergangenheit darstellte. Indem er einen Band des intellektuellen Erbes und der Kontinuität zwischen den »großen Denkern und Philosophen« knüpfte und die Aufklärer zu deren Sachwaltern und Erben erklärte, proklamierte d’Alembert einen allgemeinen Fortschritt der Menschheit, ohne ihn tatsächlich nachzuweisen. Vor allem aber blendete er die sozioökonomischen und politisch-rechtlichen Grundlagen der Wissens- und Kunstproduktion völlig aus. Was er erzählte, war eine Geschichte der Philosophie, die aber vor allem eine Geschichte von und über Philosophen war, die er in eine Art »Dialog« versetzte, der sich für ihn durch die Jahrhunderte verfolgen ließ.

Die Hochschätzung der »Philosophie« und der Philosophen, wie sie sich bei den Enzyklopädisten findet, war nicht nur eine Kombination aus britischen Fortschrittstheorien und Voltaires verklärender Version der Geschichtsschreibung. Die »philosophes« betrachteten die Philosophie auch als eine Art »Heilmittel« gegen Aberglauben, Fanatismus und Barbarei. Selbst Hume, der enge Verbindungen zu den französischen Aufklärern pflegte, bestätigte diese These in seinen *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul* (1779). Die Philosophie helfe auch dort, schrieb er, wo Sanftmut, einfacher gesunder Menschenverstand und Weltwissen nichts mehr ausreichten. »Wenn aber die gesunde Philosophie einmal die Herrschaft über den Verstand erlangt hat, dann ist der Aberglaube wirksam gebannt, und man kann mit Recht behaupten, dass ihr Sieg über diesen Feind vollständiger ist als über die meisten Laster und Unvollkommenheiten, denen die menschliche Natur unterworfen bleibt.« Während Liebe und Zorn, Ehrgeiz und Geiz ihre Wurzeln im Temperament und in den Affekten haben, welche die gesündeste Vernunft kaum je vollständig zu korrigieren

vermöge, werde der Aberglaube, da er auf »falschen Anschauungen« beruhe, sofort verschwinden, sobald die »wahre Philosophie« klare Ansichten »über die höheren Mächte« hervorgebracht habe (Hume 2000, 89–99; Hume 1783, 2).

Es ist nicht schwer zu erkennen, inwiefern sich Rousseau bei der Beantwortung der Frage der Académie an den genannten Vorbildern abgearbeitet hat. Da ist zunächst der Affront gegen die philosophische Geschichtsschreibung: Rousseau besteht darauf, dass die Wissenschaften und Künste in ihrem sozioökonomischen und politischen Kontext zu betrachten seien. Gleich zu Beginn des Essays schreibt er: »Während die Regierungen und die Gesetze für die Sicherheit und das Wohlergehen der zusammenwohnenden Menschen sorgen, breiten die wenigen despotischen und vielleicht mächtigen Wissenschaften, Schriften und Künste Blumengirlanden über die Eisenketten, die sie beschwerten.« Sie ersticken damit aber auch das Gefühl jener »ursprünglichen Freiheit, für die sie geboren zu sein schienen«, und lassen die Menschen »ihre Knechtschaft lieben« bzw. machen aus ihnen, was man »zivilisierte Völker« nenne. In der dazugehörigen Fußnote heißt es: »Die Fürsten sehen stets mit Vergnügen, wie sich der Sinn für die geselligen Künste und das Überflüssige [...] unter ihren Untertanen ausbreitet. Denn sie wissen sehr wohl [...], dass alle Bedürfnisse, an die sich das Volk gewöhnt, ebenso viele Ketten sind, mit denen es sich belädt« (OC III, 6–7; Rousseau 1995, 9).

Wann hatten also die Wissenschaften und Künste, deren Blütezeit Rousseau nicht leugnet, ihre Hochphase und wem dienten sie? Wenn man Voltaires »vier Zeitalter der Aufklärung« ernst nimmt, waren die ausgewiesenen Blütezeiten der Wissenschaften und Künste die Epochen, in denen die großen Fürstentümer entstanden und erstrahlten. Das große Zeitalter der athenischen Philosophie, Kunst und Literatur war jedoch, wie Rousseau erklärte und Voltaire in seinem Werk über Ludwig XIV. ebenfalls einräumte, politisch durch den Niedergang der Republik (d. h. den Aufstieg Philipps II. von Makedonien und die Herrschaft seines Sohnes Alexander des Großen) gekennzeichnet. Die Geschichte der römischen Aufklärung wiederholte die der griechischen. Cicero, Livius, Vergil und Horaz gelangten zu Ruhm, während die Römische Republik mit Julius Cäsar und Augustus unterging. In

der Neuzeit erlebte Florenz eine große intellektuelle Blütezeit. Die Renaissance belebte nicht nur die antiken Literaturgattungen neu, sondern verhalf auch den Wissenschaften und den bildenden Künsten zu neuer Größe. Gleichzeitig wurden in dieser Zeit die oberitalienischen Republiken verdrängt und das fürstliche Herrschaftsmodell (wie das der Medici in Florenz) konnte sich durchsetzen. Die neuen Herrscherfamilien dachten dabei nicht im Traum daran, ihr Mäzenatentum politisch neutral zu gestalten. Nur die »philosophes«, die den engen Zusammenhang von Politik, Wissenschaft und Kunst leugneten, konnten, so Rousseau, die historischen Tatsachen so verklären, wie es Voltaire am Beispiel der Herrschaft Ludwigs XIV. getan hatte. Tatsächlich hatte er seine Leser aufgefordert, seine Bewunderung für den Triumph der absoluten Monarchie in Frankreich zu teilen und dem Beispiel der höfischen Kunst und Kultur nachzueifern. Damit wurde besonders Voltaire zu einer Zielscheibe Rousseaus, auch wenn er ihn im Diskurs nicht einmal erwähnte.²

Rousseau wandte sich aber auch gegen die schottischen Aufklärer. Die moderne Gesellschaft mit Handwerk und Handel hatte zwar den Lebensstandard enorm gehoben, aber auch die sozialen Spannungen und Unsicherheiten erhöht. Die Folgen waren für ihn unübersehbar: »Keine aufrichtigen Freundschaften mehr, kein wirkliches Ansehen, kein begründetes Vertrauen, Verdacht, Argwohn, Furcht, Kälte, Reserviertheit, Hass, Verrat verbergen sich beständig unter dem gleichförmigen und heuchlerischen Schleier der Höflichkeit – hinter jener vielgepriesenen Urbanität, die wir der Aufklärung unseres Jahrhunderts verdanken« (OC III, 8–9; Rousseau 1995, 13). Gegen die vermeintliche europäische Überlegenheit auf der Stufenleiter der menschlichen Zivilisation fügte er außerdem hinzu: Wenn sich ein Nicht-Europäer ein Bild von den europäischen Sitten machen sollte, also »über den Stand der Wissenschaft bei uns, über die Vollkommenheit unserer Künste, über die Vornehmheit unseres Theaters, über den Schliff unserer Manieren, über die Leutseligkeit unserer Reden, über unsere unablässigen Beweise des Wohlwollens und über das wilde Gedränge der Menschen jeden Alters und Standes, die von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang zu eilen scheinen«, dann müsste er von unseren Sitten genau »das Gegenteil« dessen halten, was die Eu-

ropäer darin sehen (OC III, 9; Rousseau 1995, 15). Worin bestand schließlich die moralische Überlegenheit der Europäer bei der »so bewunderten Eroberung von Amerika«? Spöttisch merkte er an, dass »Leute, die Kanonen, Seekarten und den Kompass haben«, in den Augen vieler offenbar kaum ungerecht handeln können (OC III, 91; Rousseau 1978, I, 129).

In seiner Schrift lässt Rousseau keinen Zweifel daran, dass in dem Maße, in dem die Wissenschaften und Künste in den Monarchien und Fürstentümern dieser Welt »zur Vollkommenheit« gelangten, die »Seelen« der Menschen und die »Sitten« der Bürger verdorben wurden (OC III, 9; Rousseau 1995, 15). Blütezeiten der Wissenschaften und Künste seien stets Zeichen des Sittenverfalls gewesen. Laut Rousseau waren die Epochen anerkannter Hochkulturen daher in Wirklichkeit Phasen des moralischen und politischen Niedergangs, in denen freie Republiken »sklavischen Regimen« wichen: »So waren Luxus, Ausschweifung und Sklaverei die Strafe für die ehrgeizigen Anstrengungen, die uns aus der glücklichen Unwissenheit herausführen sollten, in die uns die ewige Weisheit versetzt hatte« (OC III, 15; Rousseau 1995, 27).

Im zweiten Teil seiner Abhandlung führt Rousseau daher aus, dass Wissenschaften und Künste stets im Kontext ihrer jeweiligen Gesellschaft betrachtet werden müssen. »Was würden wir mit unseren Künsten anfangen, wenn es den Luxus, der sie nährt, nicht gäbe? Was würde aus der Geschichte, wenn es keine Tyrannen, keine Kriege und keine Verschwörer gäbe« (OC III, 17)? Läuft nicht auch Voltaires *Le Siècle de Louis XIV* auf eine plumpe Verherrlichung der Monarchie und damit auf eine Verunglimpfung der Republik hinaus? Wenn die »philosophes« Geschichte schreiben, so Rousseau, dann nur, um die großen Fürstentümer zu preisen. Er behauptet sogar, dass die Astronomie aus dem Aberglauben, die Geometrie aus dem Geiz, die Physik aus eitler Neugier und die Moral aus dem menschlichen Ehrgeiz hervorgegangen sei. Die Wissenschaften und Künste verdanken demnach ihre Entstehung den menschlichen Lastern. »Wir wären über die Vorteile weniger im Zweifel, wenn wir sie unseren Tugenden verdankten« (OC III, 17; Rousseau 1995, 31).

Ganz anders stellte sich für Rousseau die Situation in den Republiken dar: Sie seien »frei von dieser ansteckenden Seuche

der eitlen Gelehrsamkeit« geblieben und hätten »durch ihre Tugend« ihr eigenes »Glück gefördert«. Als Beispiele nennt er die ersten Perser, die Skythen, Sparta und Rom in der Zeit, als sie »arm und unwissend« waren, sowie das Genf, das er aus seiner Kindheit kannte (OC III, 11; Rousseau 1995, 19). Diese Republiken waren laut Rousseau nicht der »Sitz der Höflichkeit«, der »eitlen Gelehrsamkeit« und des »guten Geschmacks«, sondern der Mäßigung und der Tugend (OC III, 12; Rousseau 1995, 20). Die antiken Politiker hätten daher unaufhörlich »von Sitten und Tugenden« gesprochen, während heutige Politiker nur »von Handel und Geld« sprechen (OC III, 19; Rousseau 1995, 35).

Der von Rousseau als Gegenbegriff zum Verfall der Sitten verwendete Begriff der Tugend darf jedoch nicht mit moralphilosophischen Konzepten verwechselt werden (Sonenscher 2025). Erinnert sei etwa an Diderots *Pensées détachées, Contributions à l'histoire des deux Indes* (1780), in denen er darlegt, dass der Mensch mit einem »Keim« der Tugend geboren werde. Wie andere Aufklärer ging auch Diderot davon aus, dass »die Tugend« dem Menschen innewohne. Davon ist bei Rousseau jedoch keine Rede. Tugendhaft ist für ihn der Bürger, nicht der Mensch. Nur als Mitglied einer politischen Gemeinschaft kann der Mensch seiner Meinung nach tugendhaft handeln. Rousseaus Tugendverständnis ist also weit entfernt von dem universal-menschlichen Begriff, den Diderot mit der Tugend verbindet. Tugenden entfalten sich für Rousseau daher nur in einer freien Republik. Sie stehen für das Handeln der Bürger als Bürger.³ Wenn die Tugenden also wie bei den antiken Autoren als politische Tugenden zu verstehen waren, dann konnte es sie nach Rousseau in einer absoluten Monarchie nicht geben, da in ihr keine freien und gleichen Bürger, sondern allenfalls Untertanen lebten. In *Émile ou De l'éducation* beklagt Rousseau viel später, dass die Franzosen, obwohl sie sich Bürger nennen, nicht einmal mehr die Idee einer Staatsbürgerschaft hätten. Die Wörter »patrie« und »citoyen« sollten daher, so sein »Vorschlag«, aus der modernen französischen Sprache gestrichen werden (OV IV, 667 Fn.; OC III, 361 Fn.).

In seinem ersten Diskurs behauptet Rousseau daher: »Wir haben Physiker, Geometer, Chemiker, Astronomen, Poeten, Musiker, Maler, aber keine Bürger mehr« (OC III, 26; Rousseau 1995, 27).

Die Franzosen seien »Untertanen«, keine Staatsbürger, »glückliche Sklaven«, aber keine freien Menschen. In Rousseaus Augen waren sie und insbesondere die Künstler und Gelehrten »willige Diener« einer Monarchie, die die Menschen erniedrige und die Bürger unterdrücke. Nur in einer gut regierten Republik erhalte der einfache Mann, der seinem Land diene, die ihm gebührende Anerkennung und politische Mitsprache. In einem monarchischen Regime werde derselbe Mensch als Bürger ignoriert und mundtot gemacht. Das Lob gebühre den »Schmeichlern« und »Günstlingen«. Man frage nicht mehr, ob ein Mensch rechtschaffen sei, sondern ob er »Talent« habe. Bei einem Buch erkundige man sich nicht mehr, ob es »nützlich« sei, sondern ob es »gut geschrieben« wurde. Auszeichnungen gebe es nur noch für »Schöngeister« und die »Tugend« bleibe ohne Erwähnung. »Es gibt tausend Preise für schöne Diskurse, aber keinen für schöne Taten« (OC III, 25; Rousseau 1995, 47).

Mit dem *Discours* versuchte Rousseau erstmals, diese politische Einsicht den selbsternannten »philosophes« zu vermitteln. Diese waren – teils ungewollt, teils absichtlich – zu Stützen einer korrupten sozialen Elite und einer absoluten Monarchie geworden, die den Menschen ihre Würde und den Bürgern ihre Rechte raubten. Deshalb lobte Rousseau am Ende seiner Abhandlung den »Mut« der Académie de Dijon: »Jene Akademien, die eine Auswahl der geeigneten Themen für die Preise vornehmen, mit denen sie das literarische Verdienst belohnen, um die Liebe zur Tugend in den Herzen der Bürger wiederzuerwecken, werden erweisen, dass diese Liebe unter ihnen herrscht. Sie werden den Völkern das so seltene und schöne Vergnügen gewähren, dass die gelehrten Gesellschaften sich der Aufgabe widmen, nicht nur angenehme Kenntnisse über die Menschheit zu verbreiten, sondern auch Belehrungen zum Wohle aller« (OC III, 26–27; Rousseau 1995, 27). Rousseau ließ jedenfalls keinen Zweifel daran, dass er seinen Text in diesem Sinne verstanden wissen wollte.