

Dies ist eine mitunter noch formale Fehler enthaltende Fahnenfassung. Die zitierfähige und finale Version findet sich hier:

Loy, Benjamin, Simona Oberto & Paul Strohmaier: *Imaginationen des Sozialen. Narrative Verhandlungen zwischen Integration und Divergenz (1750-1945)*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2020, S. 57-82.

Alexander Fischer

## Das Unbehagen an der Gesellschaft Rousseaus begriffliche Erzählung misslungener Gesellschaftlichkeit im *Zweiten Discours*

- 1 Einleitung: Schwung des Genies, gefühlvolle Seele und der Vorwurf der Pseudowissenschaft

Jean-Jacques Rousseau ist ein Phänomen. Schon zu Lebzeiten wurde er verehrt und war verhasst. Rousseau gehört zu jenen Figuren der Geschichte, denen welthistorischer Rang zugesprochen wird. Bis heute wirkt sein Denken und ermöglicht vielfältigen Anschluss unterschiedlichster Art.<sup>1</sup> Er wird quer durch die akademischen Disziplinen rezipiert und vermag immer noch zu polarisieren. Den französischen Philosophen und Literaturnobelpreisträger Henri Bergson hat das schon vor hundert Jahren nicht gewundert. Für ihn ist Rousseau seit René Descartes der einflussreichste Denker überhaupt:

Der stärkste Einfluss auf den menschlichen Geist seit Descartes – wie auch immer man ihn beurteilen mag – ging zweifellos von Jean-Jacques Rousseau aus. Die Reform, welche er im Bereich des praktischen Denkens anstieß, war ebenso radikal wie diejenige Descartes' im Bereich der reinen Spekulation. Auch Rousseau hat alles infrage gestellt; er wollte die Gesellschaft, die Moral, die Erziehung, das gesamte menschliche Leben auf der Grundlage „natürlicher“ Prinzipien neu gestalten. Auch wer sich nicht zu seinen Ideen bekennen konnte, musste zumindest gewissen Aspekten seiner Methode beipflichten. [...] Sein Werk erscheint jeder neuen Generation unter neuem Licht. Es übt noch immer seine Wirkung auf uns aus.<sup>2</sup>

Warum Rousseau eine solche öffentliche Wirksamkeit entfaltete, mit der er das praktische Denken modifizierte und so die Moral, die Bildung sowie die Gesellschaft – und letztlich

<sup>1</sup> Vgl. Christopher Kelly: *Rousseau as Author. Consecrating One's Life to the Truth*, Chicago/London 2003, S. 2.

<sup>2</sup> Übersetzung von Brigitte Descoedres und mir. Im französischen Original heißt es: „Mais la plus puissante des influences qui se soient exercées sur l'esprit humain depuis Descartes, — de quelque manière d'ailleurs qu'on la juge, — est incontestablement celle de Jean-Jacques Rousseau. La réforme qu'il opéra dans le domaine de la pensée pratique fut aussi radicale que l'avait été celle de Descartes dans le domaine de la spéculation pure. Lui aussi remit tout en question ; il voulut remodeler la société, la morale, l'éducation, la vie entière de l'homme sur des principes «naturels». Ceux mêmes qui ne se sont pas ralliés à ses idées ont dû adopter quelque chose de sa méthode. [...] Son œuvre apparaît à chaque génération nouvelle sous quelque nouvel aspect. Elle agit encore sur nous“ (Henri Bergson: *La Philosophie française*, in: *La Revue de Paris*, 15. Mai 1915, S. 236–256 (zitiert nach der online verfügbaren Fassung unter [https://fr.wikisource.org/wiki/La\\_Philosophie\\_fran%C3%A7aise](https://fr.wikisource.org/wiki/La_Philosophie_fran%C3%A7aise), letzter Zugriff 27.05.2019)).

das ganze menschliche Leben – umzugestalten dachte, ist vor diesem Hintergrund eine ungemein spannende Frage. Natürlich wusste der Genfer zu provozieren. Über seine vermeintliche Geltungssucht, seinen Verfolgungswahn und pathologische Nähe-Distanz-Verhältnisse zu den Mitmenschen und der Gemeinschaft wurde viel geschrieben.<sup>3</sup> Mich interessiert hier aber mehr der Aspekt, den Bergson am Schluss des obigen Zitats anspricht: Selbst diejenigen, die seine Ideen nicht unterstützten, seien nicht umhine gekommen, Teilen seiner Methode beizupflichten, heißt es.

Das ist natürlich stark von Bergson formuliert. Der bekannte Antipode Rousseaus, Voltaire, hat sich beispielsweise nicht nur gegen Rousseaus Ideen ausgesprochen, sondern auch seine Methode des Philosophierens harsch kritisiert, wenn er schimpft, dass man es hier mit der gefährlichsten Art einer „Pseudowissenschaft“ zu tun habe.<sup>4</sup> Von Kant wiederum ist überliefert, dass Rousseau ihn zwar gewissermaßen „zurecht gebracht“ habe,<sup>5</sup> manche seiner Ideen für ihn also hochrelevant waren, er aber doch das eine oder andere Problem mit der Denk- und Mittelungsart des Genfers hatte. In Kants *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* heißt es zunächst noch, dass man bei Rousseau eine „ungemeine Scharfsinnigkeit des Geistes einen edlen Schwung des Genies und eine gefühlvolle Seele in so Hohem Grade antrifft als vielleicht niemals ein Schriftsteller von welchem Zeitalter oder von welchem Volke er auch sey vereinbart mag besessen haben“<sup>6</sup>. Doch schon wenige Zeilen weiter kritisiert der Königsberger Philosoph das, was methodisch vielleicht aus ebenjenem „edlen Schwung des Genies“ und der „gefühlvollen Seele“ resultiert: Rousseaus Thesen sind messerscharf, damit ohne Frage eigentlich immer polarisierend, und zudem von besonderer Expressivität, besonderem sprachlichen Ausdruck. Daran stört sich Kant:

<sup>3</sup> So berichtet Heine davon, dass Rousseau womöglich Einiges in seinen *Confessions* schlicht erfunden habe, um eine Wirkung zu erzielen. Er habe z.B. nie seine eigenen Kinder (sondern die von Therese Levasseur) ins Waisenhaus gegeben: „Schon vor dreißig Jahren machte mich einer der größten deutschen Psychologen auf eine Stelle der ‚Konfessionen‘ aufmerksam, woraus bestimmt zu deduzieren war, daß Rousseau nicht der Vater jener Kinder sein konnte; der eitle Brumbär wollte sich lieber für einen barbarischen Vater ausgeben, als daß er den Verdacht ertrüge, aller Vaterschaft unfähig gewesen zu sein. Aber der Mann, der in seiner eignen Person auch die menschliche Natur verleumdete, er blieb ihr doch treu in bezug auf unsre Erbschwäche, die darin besteht, daß wir in den Augen der Welt immer anders erscheinen wollen, als wir wirklich sind. Sein Selbstporträt ist eine Lüge, bewundernswürdig ausgeführt, aber eine brillante Lüge.“ (Heinrich Heine: *Geständnisse*, in: *Werke und Briefe in zehn Bänden*, hg. von Hans Kaufmann, Bd. 7, Berlin/Weimar 1972, S. 96–179, hier S. 99f.)

<sup>4</sup> Vgl. Veit Elm: *Wissenschaftliche Geschichte und Literatur bei Fontenelle, Montesquieu, Voltaire und Rousseau*, in: *Wissenschaftliches Erzählen im 18. Jahrhundert. Geschichte, Enzyklopädik, Literatur*, hg. von Veit Elm, Berlin 2010, S. 111–142, hier S. 139. „Philosophie“ und „Wissenschaft“ wurden damals noch nicht wirklich streng getrennt.

<sup>5</sup> Vgl. Immanuel Kant: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 20, Berlin 1942, S. 1–192, hier S. 44. (zitiert nach der online verfügbaren Fassung der Akademieausgabe unter: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>, letzter Zugriff 23.04.2019)

<sup>6</sup> Ebd., S. 41.

Der Eindruck der hernachst folgt ist die Befremdung über seltsame u. widersinnige Meinungen die demjenigen was allgemein gangbar ist so sehr entgegenstehen daß man leichtlich auf die Vermuthung ger [sic!] der Verfasser habe vermoge [sic!] seiner ausserordentlichen Talente nur die Zauberkraft der Beredsamkeit beweisen und den Sonderling machen wollen.<sup>7</sup>

Es zeigt sich hier also eine Kritik einer vermeintlich allzu brachialen, holzschnittartigen Thesenbildung, die es bloß auf einen Affront anlege, und des beredten Stils, den Rousseau nutze (auch enthalten Kants Worte den Vorwurf der vermeintlichen Geltungssucht). Um ihn als Philosophen wirklich ernst nehmen zu können, musste Kant lesen, „bis [...] die Schönheit der Ausdrücke gar nicht mehr stört u. dann kann [er] allererst ihn mit Vernunft untersuchen“<sup>8</sup> Natürlich ist es nicht so, dass Rousseau ein bloßer Schönredner und reiner Provokateur war, der substanzloses Denken hervorbrachte, wie ja auch Kant mit seinem Beeindrucktsein beweist. Vielmehr ist es wohl so, dass Rousseau nicht nur ein innovativer und öffentlichkeitswirksam herausfordernder Denker war, sondern zudem noch ein Stilist besonderer Begabung. Dies gilt nicht nur für seine klar als literarisch einzustufenden Texte, sondern auch für seine philosophischen. Rousseau gilt so als ein Grenzgänger zwischen beredter, ästhetischer Literatur mit ihrer evozierenden Sprache und der mit literarischen Formen fremdelnden modernen, rational-diskursiv verfahrenen Philosophie. Sein *Émile* zum Beispiel ist weithin als Bildungsroman anerkannt und gilt dennoch als wichtige bildungsphilosophische Schrift und Paul De Man schrieb einmal: „The difference between a fictional and a theoretical text carries very little weight in the case of Rousseau“<sup>9</sup> Das ästhetisch Literarische und das begriffliche Philosophieren aber – zwei wesentliche Formen menschlicher Sinnstiftung – werden nicht immer als zusammengehörig empfunden, was sich in Kants kritischen Einlassungen bereits deutlich niederschlägt.<sup>10</sup>

Ich will den Blickwinkel nun etwas verengen und nicht Rousseaus allgemeine Grenzgängerposition weiter vertiefen. In diesem Aufsatz möchte ich skizzieren, inwieweit Rousseau das Unbehagen gegenüber seiner zeitgenössischen Gesellschaft mit dem nicht primär als Modus des Philosophierens verstandenen Mittel des Erzählens zu erarbeiten versucht – nicht nur, um dieses Unbehagen überhaupt angemessen darstellen zu können, wofür es mehr als ein rationales Beschreiben braucht, sondern auch mit dem Ziel, dieses Unbehagen und eine Empörung über die Gesellschaft in uns zu evozieren. Ich möchte Rousseaus „Schönheit der Ausdrücke“ im Lesen seines Denkens nicht eliminieren, wie es Kant tat, sondern vielmehr in den Fokus nehmen und das ästhetisch literarische Potential in seinem *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (im Folgenden als *Zweiter Discours* bezeichnet) nicht nur als rein funktionale Illustration und als bloßer Wirkungskatalysator, sondern auch als unabdinglichen Bestandteil für die Sinnhaftigkeit des Inhalts der Abhandlung betrachten. Denn Rousseau wird hier zum Erzähler misslungener und gelungener Gesellschaftlichkeit, für den Form

<sup>7</sup> Ebd., S. 43f.

<sup>8</sup> Ebd., S. 30.

<sup>9</sup> Paul de Man: *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Rilke, and Proust*, New Haven/London 1979, S. 247.

<sup>10</sup> Vgl. Günter Frank, Anja Hallacker, Sebastian Lalla: *Vorwort der Herausgeber*, in: *Erzählende Vernunft*, hg. von dens., Berlin 2006, S. 9–16, hier S. 9.

und Inhalt eines Gedankens nicht trennbar scheinen. So brauchen bestimmte Gedanken einen besonderen Ausdruck. Rousseau versucht den Menschen *an sich* zu verstehen, wofür es mehr als rationaler Erörterung bedarf. Zudem geht es ihm darum, die Vorstellung von diesem so zu vermitteln, dass alle Menschen adressiert sind und ihnen eine Einsicht und ein Handlungspotential eröffnet wird. Sein Text wird daher ein Hybrid aus rational-philosophischer Argumentation, die aber auf einem erzählerischen Gerüst mit ästhetischem Anspruch aufsitzt. Um diese These plausibel zu machen, werde ich zunächst ein paar Gedanken über Rousseaus erkenntnistheoretische und methodische Grundprinzipien erarbeiten (2.). Im Anschluss daran soll die literarische Strategie des Erzählens im Philosophieren mit ihren Potentialen im Kontrast zu einer rein rational-diskursiv in Argumentation verfahrenen Philosophie und ihre Notwendigkeit in Rousseaus Denken näher charakterisiert werden (3.), bevor wir abschließend auf Rousseaus *Zweiten Discours* schauen und diese Strategie detaillierter zu verstehen versuchen (4.).

## 2 „Das Herz hat seine Gründe“: Rousseaus Eigenart des Philosophierens

Rousseau gilt gemeinhin als jemand, der sowohl Aufklärer als auch Anti-Aufklärer war. Ersteres begründet sich durch seine säkulare Denkweise und dezidierte Kritik an den sozialen Gegebenheiten mit Blick auf die Möglichkeit eines freiheitlichen und würdevollen Lebens. Letzteres ergibt sich vor allem daraus, dass er sich gegen das aufklärerische Primat der Rationalität wendet, die im Kern die menschliche Vernunft- und Verstandesfähigkeit ausmache. Vielmehr bekennt er sich zu Gefühlen und Instinkten als unseren natürlichen grundlegenden Handlungsleitungen, was ihn bereits in die Nähe der später einsetzenden Epoche der Romantik rückt. Die Natur führt uns im Praktischen und ‚Natur‘ ist laut Rousseau etwas, das sich wesentlich jenseits des Rationalen abspielt – womit er sich gegen die Annahme einer vernünftigen Naturordnung stemmt, die z.B. Descartes annimmt. Das jenseits des Rationalen Liegende steuert den Menschen zuverlässiger und richtiger, als es die Reflexion mittels unseres Verstandes kann, die er als den Menschen verderbend brandmarkte: „[Ich] wage [...] fast zu versichern, daß der Zustand der Reflexion ein Zustand wider die Natur ist und daß der Mensch, der nachdenkt, ein entartetes Tier ist“<sup>11</sup>. Hier formuliert Rousseau seine Ablehnung des Verstandes mit Furore, was aber nicht bedeutet, dass es nicht auch eine sinnvolle, ausbalancierte Nutzung des Verstandes als Ergänzung zum Herzen gibt. Allerdings bedarf es hierfür der gelungenen Vergesellschaftung, wie Rousseau sie in der Hirtengesellschaft darstellt.

Rousseau steht mit der Gefühlsbetonung in der Tradition des französischen Mathematikers und Philosophen Blaise Pascal, der mit seinem Bonmot „Das Herz hat seine Gründe, von denen die Ratio nichts weiß“<sup>12</sup> eine griffige Formulierung für die handlungsleitenden Potentiale jenseits unseres rationalen Radars gefunden hat. Es ist das

<sup>11</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, Stuttgart 2010, S. 40f.

<sup>12</sup> Meine Übersetzung. Das französische Original lautet: „Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas.“ In: Blaise Pascal: *Pensées*, Paris 1958, frg. 277.

„Herz“, symbolhaft für unsere Gefühlswelt stehend, das die vorrationalen Wertorientierungen in der Natur für unser Handeln erkennen kann. Die so erfüllte normative Ordnung der Natur, der der Mensch folgen *soll*, zeigt sich für Rousseau zunächst anhand von natürlichem Mitleid mit anderen, einem Gewissen und einer „Liebe zum Guten“, die als affektiv-empathische Grundfähigkeiten verstanden werden können. Das Herz, eine durch die moderne, übermäßige Rationalität möglichst wenig kontaminierte Gefühlswelt, kann den Menschen so zu „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ führen, die „unauslöschlich ins Herz des Menschen eingeschrieben sind“<sup>13</sup> und daran anhängend verstanden werden können.

Es geht hier also um nichts weniger als den Wesenskern menschlichen Erkennens und Handelns, um das, was uns von den bloß als Automaten verstandenen Tieren trennt. Methodisch gesprochen, will Rousseau zum Kern des Menschlichen durch die Beobachtung des Verhaltens der ‚Wilden‘ (*sauvages*) vorstoßen. Und er arbeitet hier zudem introspektiv, was Bergson für ein typisches Interesse französisch-geprägter Philosophie hält.<sup>14</sup> Rousseau nimmt sich also auch selbst in den Blick, wie er es in seinen *Confessions* perfektioniert, um den wahren und, wie er annimmt, guten Kern des Menschen herauszuschälen. In seinem unvollendeten letzten Werk, den meditativen *Rêveries du promeneur solitaire*, beschreibt er die Motivation für ein solches Philosophieren im *Dritten Spaziergang* näher:

Zwar philosophierten zahlreiche Leute akademischer als ich, doch ihre Philosophie hatte sozusagen nichts mit ihnen selbst zu tun. Im Forschungseifer wollte jeder jeden ausstechen; sie analysierten den Bau des Weltalls, wie man, bloß der Neugier halber, die Funktionsweise einer Maschine studiert. Sie erkundeten die Natur des Menschen, aber nur, um fachkundig darüber reden zu können, nicht, um sich selber besser zu begreifen; sie arbeiteten, um andere zu lehren, nicht um Klarheit über sich zu gewinnen.<sup>15</sup>

In der Qualifikation anderer Philosophie als „akademisch“ zeigt sich bereits eine Abgrenzung, die Rousseau im Laufe des Textes weiter vertieft. „Akademische“ Philosophen philosophierten aus einer fehlgeleiteten Neugierde, Belehrungsstreben und einem Dünkel der konkurrenzgetriebenen Fachkundigkeit. Rousseau hingegen – der sich gemäß seiner programmatischen Kritik an Wissenschaften und Künsten im ersten *Discours sur les Sciences et les Arts* unbedingt von der zeitgenössischen Philosophie absetzen muss – möchte zum Kern des Menschlichen vordringen, sich und die anderen verstehen, Klarheit über das schlechthin Menschliche, das in der zeitgenössischen Gesellschaft missachtet wird, gewinnen ohne Rücksicht auf Gelehrsamkeit oder Ausweis von Fachkundigkeit, denn rationale Betrachtung reicht nicht, um in diese Tiefen vorzudrin-

<sup>13</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Dritter Spaziergang*, in: *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*, Stuttgart 2014, S. 34–55, hier S. 51.

<sup>14</sup> „Un trait moins particulier, mais bien frappant encore, est le gout des philosophes français pour la psychologie, leur penchant à l’observation intérieure“ (Bergson: *La Philosophie française*, a.a.O.) Bergson zählt den Genfer Rousseau wohl zur französischen Philosophie, weil seine Familie französischer Herkunft ist und Rousseau einen Gutteil seines Lebens in Frankreich verbrachte. Für die kulturelle ‚Einbürgerung‘ Rousseaus spricht zudem, dass seine Überreste während der Französischen Revolution ins Pariser Panthéon überführt wurden.

<sup>15</sup> Ebd., S. 36f.

gen. Damit natürlich provoziert er die „äußert rechthaberisch[en] und dogmatisch[en]“ Philosophen, die es nicht ertrugen, „dass man über irgendetwas anders zu denken wagte als sie“ und die so letztlich immer „trostlose Lehre[n]“ hervorbrachten.<sup>16</sup> Trostlos sollte Rousseaus Lehre selbst nicht sein. Sie sollte ein leidenschaftlicher Vorstoß sein, Beobachtung des Außen und des Innen sinnhaft synthetisieren. Rousseau hat sich im Rückblick auf die frühe Phase seines philosophischen Schaffens selbst als „Paradoxienjäger“ bezeichnet, was die aufrüttelnde, gezielt provokante und eigentlich immer entstehende Kontroverse in Bezug auf seine Gedanken anschaulich macht – die eben auch daraus entstand, dass er wirklich durchaus paradox und nicht immer logisch-rational argumentierte.<sup>17</sup> Und diese Paradoxien wurden wahrgenommen, z.B. in Bezug auf seinen *Ersten Discours*: „All of Rousseau’s critics noted the apparent paradox contained in the *Discourse* of great literary skill being used to attack literature“<sup>18</sup>. Sinnhaftigkeit ergab sich für Rousseau eben anders als für viele Philosophenkollegen.<sup>19</sup> Die Nutzung des „literary skill“ ist so wohlbegründet. Es ist sein Herz, das die fehlgegangene Form von Wissenschaft „vermochte [...] zu widerlegen, [s]ein Verstand nicht“, gesteht Rousseau.<sup>20</sup> Darin drückt sich nicht nur seine große Empfindsamkeit für Tendenzen der Zeitgeschichte und sein im Kern künstlerisches Wesen aus. Rousseau ließ es auf literarische Skills im Schreiben ankommen. So schildert der Politikwissenschaftler und Herausgeber Rousseaus gesammelter Werke auf Englisch Christopher Kelly:

Several years before beginning his literary career, he began his preparations for that career by writing an *Idea of the Method in the Composition of a Book*. He wrote poetry as an ‚exercise for getting used to elegant inversions and for learning how to write better prose‘ [...]. Feeling ‚the need to learn how to write‘, he translated Tacitus and other masters of style [...]. He wrote several works devoted to the discussion of the nature and limits of expressiveness in language.<sup>21</sup>

Rousseaus philosophisches Denken und Schreiben lässt sich so besser verorten. Denn es tut sich mit dem expressiv Literarischen viel weniger schwer und teilt so etwas wie formaler Logik eine untergeordnete Rolle: „Durch seinen Aufruf ans Gefühl, an die Intuition und an ein vertieftes Bewusstsein hat er eine bestimmte Art zu denken gefördert, welche bereits bei Pascal zu finden war (wenngleich in einem sehr unterschiedlichen Sinn), die aber in der Philosophie noch keinen festen Platz erlangt hatte“<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., S. 42.

<sup>17</sup> Vgl. Jean-Jacques Rousseau: *Rousseau richtet über Jean-Jacques*, in: *Schriften*, hg. von Joachim Ritter, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1978, S. 253–636, hier S. 500.

<sup>18</sup> Kelly: *Rousseau as Author*, a.a.O., S. 3, vgl. auch S. 52.

<sup>19</sup> Rousseau fremdelte mit dem Label „Philosoph“, das ihm oft angetragen wurde, nicht zuletzt wegen der Art und Weise des etablierten, „akademischen“ Philosophierens.

<sup>20</sup> Vgl. Rousseau: *Träumereien*, a.a.O., S. 42.

<sup>21</sup> Kelly: *Rousseau as Author*, a.a.O., S. 4. Diese gezielte Schreibschule wird sodann noch ergänzt von einer sorgfältigen Komposition seiner Bücher in Bezug auf Illustration, Papierqualität, Schrift usw.: „It would be hard to find an author who had more evidence of having thought about every aspect of his activity“ (S. 4).

<sup>22</sup> Übersetzung von Brigitte Descoedres und mir. Das französische Original lautet: „Par l’appel qu’il a lancé au sentiment, à l’intuition, à la conscience profonde, il a encouragé une certaine

In der Entwicklung hin zur Rationalität, die über das Wissenschaftliche hinaus als eine Art künstlicher „life-style“<sup>23</sup> immer stärker Einzug in beinahe sämtliche Lebensreiche fand, wittert Rousseau letztlich massive Probleme. Diese sind theoretischer, aber eben auch basal menschlicher und gesellschaftlicher Art. Theoretisch beruht die rationale Stoßrichtung schlicht auf falschen Annahmen vom Menschen, was er an Thomas Hobbes' und John Lockes Vorstellungen vom Naturmenschen expliziert, und einer fehlgeleiteten Art des Philosophierens. Die dortigen Prämissen sind dann aber nicht bloß falsch, sondern korrumpieren Mensch und Gesellschaft, indem sie als Grundlagen für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens gedacht werden. (Rousseau wird sogar sagen, dass Philosophieren – nach Art der Akademiker – jegliches Mitleid abzutöten vermag.) Die an die falschen Prämissen anhängigen ganz praktischen Auswirkungen lassen sich mit den Schlagworten allgemeiner Entmenschlichung, Entfremdung von und Unbehagen an der Gesellschaft sowie schierem Unglück charakterisieren. Rousseaus Auftrag liegt nun auch darin, hier einzugreifen, entgegenzuarbeiten und korrigierend zu wirken, indem er ermöglicht, dass man „Grundwahrheiten“ einsieht, die bestätigend vom „ganze[n] Inneren [...] besiegelt“ werden.<sup>24</sup> Dabei geht es um das Verstehen des Menschen *an sich*, um Grundfesten, um für unser Glück notwendige und massive Veränderung, anders gesagt: die Grundlegung für das normative Projekt einer alternativen, besseren – menschlicheren – Gesellschaftlichkeit.

Die jenseits der rationalen Kapazitäten wurzelnde und hier lediglich kurz angerissene Erkenntnistheorie, hat Auswirkungen auf Rousseaus Art zu philosophieren. Schließlich ist es wenig sinnvoll, unter Voraussetzung dieser Annahmen und in Anbetracht des programmatischen Ziels, eine rein rational gestaltete Philosophie hervorzubringen. Diese würde schlicht fehlgehen, denn sie könnte das Herz nicht erreichen. Gleichzeitig ist es so, dass die von Rousseau adressierten Menschen bereits durch die gesellschaftliche Entwicklung zu den „entarteten Tier[en]“ werden. Ein emotionaler Aufschrei allein könnte wohl nichts bewegen. Rousseau muss also einen Mittelweg zwischen Ratio und Herz finden, mit dem er diese ‚Tiere‘ zu einer Einsicht bringen kann und so findet sich „[...] an extremely close correspondence between Rousseau's theoretical speculation and his literary practice. His account of the practical limits of reason in political life led him to tailor his mode of presentation to the specific audience he had in mind for a particular work“<sup>25</sup>.

Für Rousseau wird der spezifische Ausdruck, die besondere Präsentation seiner Gedanken, zum Schlüssel. Er bezieht den Ausdruck auf das Musikalische zurück, insofern er die Verbindung von Musik und den melodischen Aspekten des Schreibens bedenkt.<sup>26</sup> Das Musikalische ist überhaupt die Kunstform, die dem menschlichen Herzen am stärksten entspricht, den Menschen am tiefsten zu berühren, Emotionen auszulösen

manière de penser que l'on trouvait déjà chez Pascal (dirigée, il est vrai, dans un sens tout différent), mais qui n'avait pas encore droit de cité en philosophie“ (Bergson: *La Philosophie française*, a.a.O.)

<sup>23</sup> Vgl. Ernest Gellner: *Reason and Culture. The Historic Role of Rationality and Rationalism*, Oxford/Cambridge 1992, S. 136.

<sup>24</sup> Vgl. Rousseau: *Träumereien*, a.a.O., S. 46.

<sup>25</sup> Kelly: *Rousseau as Author*, a.a.O., S. 103.

<sup>26</sup> Vgl. Ebd., S. 71.

und zu modellieren vermag. Es ist so ein steter Fingerzeig für Rousseau.<sup>27</sup> Nun wird das Musikalische im Literarischen eher mit Lyrik assoziiert. Doch auch das Erzählen erreicht uns am Grund unseres Herzens: Es geht dabei um den Ausdruck mittels gelungener Prosa, die, melodisch und rhythmisch gestaltet, Raum für Resonanz bietet und uns am Herzen berührt. Dies ist ein Weg zum Gefühl durch ein sprachlich fein gestaltetes Erzählen. Wesentlich hinzu kommt die Fähigkeit des Erzählens, Bilder zu entfalten und bewegt auszubuchstabieren. Die grundsätzliche Ausrichtung seines Schreibens ist dabei gegen die damalige Konvention der weitgehenden Imitation von äußerer Natur in der Kunst gerichtet und wesentlich darauf erpicht, selbst menschliche Emotion, also unsere innere Natur, zu imitieren – und diese so im Publikum zu evozieren.<sup>28</sup> Die stete, vielfältige Wirkung und Auseinandersetzung mit ihm bezeugt den Erfolg seines Grenzgangs zwischen Herz und Ratio.<sup>29</sup>

Wie konstituierten sich diese Grenzgänge? Tatsächlich ist es nicht immer ganz simpel, Rousseaus Texte in ihrer Besonderheit der Argumentation und auch literarischen Gestaltung zu fassen. Sie sind durchaus rational argumentierende Texte, dabei jedoch nicht immer zwingend konsistent; aber eben meist auch künstlerische Werke mit literarischen Qualitäten, musikalischer und bildlicher Stärke, und so einem vielleicht stärkeren Fokus auf narrative Kohärenz statt logische Konsistenz. Ein Mittel, das Rousseau zu einem Grenzgänger zwischen Philosophie und Literatur macht, ist der erzählerische Duktus, auf den hier das Brennglas gerichtet werden soll. Bevor wir diesen im *Zweiten Discours* selbst in den Blick nehmen, möchte ich in aller Kürze darstellen, wie wir die Methode des Erzählens und deren epistemisches Potential verstehen können. Eine Abgrenzung zum rational-diskursiven Philosophieren kann unseren Verstehenshorizont hier weiten helfen.

<sup>27</sup> Der amerikanische Politikwissenschaftler Bryan Garsten hat Rousseaus Nutzung des Musikalischen als Mittel, auf das ich hier leider nicht näher eingehen kann, in seinem Buch *Saving Persuasion* näher betrachtet und interessante Verbindungen zu den sich hieraus entwickelnden Chancen und Gefahren der Überzeugung, die Rousseau auch selbst sah, geknüpft. Besonders interessant ist, dass das Musikalische ein Mittel dafür sein sollte, die Souveränität zu verinnerlichen – diese gewissermaßen zu produzieren: „It was because Rousseau saw the need to reconstitute individuals from within that he sought a language of persuasion with a deeper and more immediate impact than anything found in Hobbes’s own rhetoric against rhetoric. This language would have to be a primitive, musical, and melodious sort of speech that would provide immediate access to prerational sources of communal feeling. Rousseau offered the alluring and prophetic chanting of charismatic religious figures such as Moses and Muhammad as examples, and he openly admitted the link between such nonrational forms of persuasion and fanaticism. I suggest that both features of the language that would ‚persuade without convincing‘ – both its musicality or nonrationality and its prophetic and potentially fanatical character – arose in response to the demands of the internalization of sovereignty. The musicality was meant to produce the generality of concern that the sovereign perspective required, and the prophetic quality was meant to preserve the sense of freedom in those citizens whose wills were being transformed“ (Bryan Garsten: *Saving Persuasion. A Defense of Rhetoric and Judgement*, Cambridge (Mass.)/London 2006, S. 57).

<sup>28</sup> Vgl. Kelly: *Rousseau as Author*, a.a.O., S. 55.

<sup>29</sup> Vgl. zu Rousseau als Grenzgänger auch Alexander Fischer: *Die Moral durch die Geschichte. Erzählen als vernünftige Integration von Verstand und Affekten im moralischen Handeln*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik* 1 (2018), S. 1–15, hier S. 5ff.



## 3 Erzählen und dessen epistemische Potentiale

Rousseau versucht also im Ausdruck seines Philosophierens einen vermittelnden Weg zwischen engagiertem Erzählen und kühler, rationaler Analyse zu finden. Er sieht es sogar regelrecht als eine Pflicht, Leser\_innen „vor dem Kontakt mit der Wissenschaft zu schützen“<sup>30</sup>, zumindest jener aufgeklärten, die sich durch die rein rationale Ausarbeitung des Wissens definiert.<sup>31</sup> Doch: Wie geht das zusammen, Erzählen und kühle Analyse? Erzählen kann, um im Bild zu bleiben, noch etwas ‚Warmes‘ mit sich bringen, anders als kühle rationale Argumentation. Beide Mittel haben ihre Berechtigung. Die Rationalität generell, aber auch im Philosophieren, abzuschaffen, ist nicht Ziel, auch nicht für Rousseau.<sup>32</sup> Genauso wenig ist es Ziel, alles in Irrationalität aufgehen zu lassen. Vielmehr steht bei der Kombination beider Elemente ein integrativer Gedanke im Hintergrund: Also das Ziel, die menschliche Wesenheit, seine Natur, in ihren Potentialen des Verstandes, aber auch des Fühlens, im Verstehen umfassend anzusprechen. Dass der Mensch im Einsehen in seine Umwelt auch ein wesentlich erzählendes Wesen ist, gilt mittlerweile als Allgemeinplatz. So ist auch die Umgebung, in der sich Menschen orientieren, voller Erzählungen. Wenn wir die Komponente des Erzählens hier genauer in den Blick nehmen, bedeutet das nicht nur, dass Erzählung (1) motivierend wirken und bewegen kann. Mehr noch ermöglicht sie (2) bestimmte Wissensbestände, einen wesentlichen Teil von Wahrheit selbst, zugänglich zu machen, der der verstandesmäßigen Erörterung abgeht, aber grundsätzlich dem menschlichen Verstehen zugehört.<sup>33</sup> Erzählungen wirken also nicht erst in der konkreten politischen Praxis (wenngleich sie das *auch* und mit Verve tun) und sind grundsätzlich von abstrakten Begriffs- und Begründungsbemühungen abzutrennen, sondern können vielmehr als wesentlicher Teil der begründenden philosophischen Theorie gesehen werden, obwohl wir in dieser eigentlich eine klare Präferenz für die Form der mittels des Verstandes durchgeführten Konstruktion rationaler Gründen finden.<sup>34</sup> Generell ist es so, dass die Philosophie

<sup>30</sup> Elm: *Wissenschaftliche Geschichte und Literatur*, a.a.O., S. 139.

<sup>31</sup> In Kellys Studie heißt es ähnlich, dass Rousseau immer bestrebt war, „[to take] responsibility for what one publishes and, also, publishing only those things that will be of public benefit“ (Kelly: *Rousseau as Author*, a.a.O., S. 1).

<sup>32</sup> Vgl. Matthew M. Maguire: *The Conversion of Imagination. From Pascal through Rousseau to Tocqueville*, Cambridge (Mass.)/London 2006, S. 96.

<sup>33</sup> Vgl. für die philosophische Sichtweise: Martha C. Nussbaum: *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York/Oxford 1992, S. 27 sowie Angelika Krebs: *Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe*, Frankfurt a. M. 2015, S. 244ff.

Für die psychologische Relevanz des Erzählens im Prozess des Erkennens der Welt siehe beispielhaft Jerome Bruner: *Vergangenheit und Gegenwart als narrative Konstruktion*, in: *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität I*, hg. von Jürgen Straub, Frankfurt a. M. 1998, S. 46–80 und Donald E. Polkingthorne: *Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein*, in: *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität I*, hg. von Jürgen Straub, Frankfurt a. M. 1998, S. 12–45.

<sup>34</sup> Diese Annahme stemmt sich also gegen die weit verbreitete Ansicht, dass keine anderen Formen als die rationale Erörterung bedeutsam für Begründungen in der politischen Philosophie sind. Vgl.

[i]m Akt des ‚Beweisens‘, aus dem heraus sich die Überzeugungskraft der Richtigkeit der Erkenntnis speisen soll, [...] landläufig den Weg der kühlen rationalen *Argumentation* [geht] – entlang der Wasserläufe formaler Logik und propositionalen Wissens –, die sich als das Auffinden von kohärenten und konsistenten und damit als legitim einzustufenden *Geltungsbeziehungen* beschreiben ließe.<sup>35</sup>

Und dennoch, so der Frankfurter Politikwissenschaftler Rainer Forst, der „Raum der Gründe, in dem [Menschen] sich orientieren, ist kein nackter Raum einzelner Sätze oder gar Normen, sondern bevölkert von Narrativen“<sup>36</sup>. Diese außen vor zu lassen, erscheint somit fahrlässig.

Versuchen wir also erst einmal grundsätzlich zu verstehen, was Narrative, einfach gesagt Erzählungen, ausmacht. Da sie ein allgegenwärtiges Phänomen sind, ist dies umso wichtiger, auch um zu fragen, wie sie in bestimmten Kontexten, z.B. als ‚begriffliche Erzählungen‘, besser verstanden werden können. Roland Barthes macht uns die Allgegenwart und die damit im Zusammenhang stehende Vielfältigkeit des Erzählens in einer oft zitierten Beobachtung deutlich:

Die Menge der Erzählungen ist unüberschaubar. Da ist zunächst eine erstaunliche Vielfalt von Gattungen, die wieder auf verschiedene Substanzen verteilt ist, als ob dem Menschen jedes Material geeignet erschiene, ihm seine Erzählungen anzuvertrauen: Träger der Erzählung kann die gegliederte, mündliche oder geschriebene Sprache sein, das stehende oder bewegte Bild, die Geste oder das geordnete Zusammenspiel all dieser Substanzen; man findet sie im Mythos, in der Legende, der Fabel, dem Märchen, der Novelle, dem Epos, der Geschichte, der Tragödie, dem Drama, der Komödie, der Pantomime, dem gemalten Bild [...], der Glasmalerei, dem Film, den Comics, im Lokalteil der Zeitungen und im Gespräch. Außerdem findet man die Erzählung in diesen nahezu unendlichen Formen zu allen Zeiten, an allen Orten und in allen Gesellschaften; die Erzählung beginnt mit der Geschichte der Menschheit; nirgends gibt und gab es jemals ein Volk ohne Erzählung; alle Klassen, alle menschlichen Gruppen besitzen ihre Erzählungen, und häufig werden diese Erzählungen von Menschen unterschiedlicher, ja sogar entgegengesetzter Kultur gemeinsam geschätzt. Die Erzählung schert sich nicht um gute oder schlechte Literatur: sie ist international, transhistorisch, transkulturell, und damit einfach da, so wie das Leben.<sup>37</sup>

Barthes bringt die Allgegenwart des Erzählens in der Tatsache der internationalen, transhistorischen und transkulturellen Auffindbarkeit auf den Punkt. Erzählt wird im wahrsten Sinne des Wortes überall, zu jeder Zeit, mit verschiedensten Materialien und in unterschiedlichsten Kontexten in schier unfassbarer Vielfalt. Auch in anderen Kontexten

für diese Position Michael Becker, Johannes Schmidt, Reinhard Zintl: *Politische Philosophie*, Paderborn u.a. 2009, S. 22f.

<sup>35</sup> Fischer: *Die Moral durch die Geschichte*, a.a.O., S. 2f.

<sup>36</sup> Rainer Forst: *Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarratives*, in: *Rechtfertigungsnarrative. Zur Begründung normativer Ordnung durch Erzählungen*, hg. von Andreas Fahrmeier, Frankfurt a. M./New York 2013, S. 11–28, hier S. 11.

<sup>37</sup> Roland Barthes: *Einführung in die strukturelle Analyse von Erzählungen*, in: ders.: *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt a. M. 1988, S. 102–143, hier S. 102. Vgl. hierzu auch Peter Lamarque: *The Opacity of Narrative*, London/New York 2014, S. 58f.

als der Literatur sind sie interessant, z.B. im Politischen. Die Allgegenwart aber macht es zunächst schwer, das spezifische Potential von Erzählungen zu bestimmen. Allgegenwärtig sind Erzählungen wohl, weil sie zuallererst als ein Modus gelten können, Überforderung zu verhindern, denn unser Hirn speichert nicht einfach all die rohen Daten, die auf uns einfliegen, sondern komprimiert und kombiniert sie zu Erzählungen. Die exakte wissenschaftliche Sprache ist, so Charles Taylor, vielmehr nur ein Sonderfall des menschlichen Sprechens, das Erzählen hingegen ein „schöpferisches beziehungsweise konstitutives Merkmal der Sprache“<sup>38</sup>. Erzählungen bilden nicht einfach nur etwas ab, sie bringen etwas hervor, sie können uns so in der Welt beheimaten, ein neues Verständnis von der Welt schaffen und uns emotional erreichen.

Versuchen wir uns an einer Definition. Minimal konstituieren sich Erzählungen zunächst durch einige grundsätzliche Merkmale: Sie schaffen eine mit Subjekten bevölkerte (faktische oder fiktive) Welt, in denen Handlungen, Ereignisse, Gefühle und Erlebnisse berichtenswerte Veränderungen herbeiführen.<sup>39</sup> Dieser Prozess wird zeitlich von einem Weltzustand A → Weltzustand B entfaltet und ist durch kausale Zusammenhänge und/oder psychologisch motiviert. In der Regel finden wir zur Darstellung eben dieses Prozesses mehrere Sequenzen, die letztlich das Ganze einer Erzählung ergeben.<sup>40</sup> All diese Bewegung von Figuren, Ereignissen, Kausalität und Psychologie wird durch eine Erzählperspektive gebündelt und so im Akt des Erzählt-werdens für uns zugänglich gemacht. Diese grundsätzlichen, formalen Merkmale finden sich also eigentlich immer in dem, was wir ‚Erzählung‘ nennen, ob faktual oder fiktional. Der Kontext bestimmt dann die jeweilige Ausformung der Erzählweise. So ist Rousseaus Erzählen im Kontext seines philosophischen Traktats natürlich anders als in einem Roman nicht als umfängliches ästhetisches Erzählen zu sehen. Es ist für ihn auch ein zusätzliches Instrument, nicht nur Selbstzweck, um bestimmte Wissensbestände in eine Argumentation einzuflechten, weshalb wir es vielleicht ‚begriffliches Erzählen‘ nennen könnten. Denn es geht weiter darum, rational zu argumentieren, etwas begrifflich zu machen – aber eben mit erweiterten Mitteln als bloß jenen der Logik und propositionaler Wissensbestände.

Diese schöpferische Form des menschlichen Sprechens, die nicht nur eine Struktur schafft, sondern auch Heterogenes zu synthetisieren vermag, entfaltet sodann eine besondere Wirkung, die wir wie folgt beschreiben könnten: Erzählungen können als eine Art „Brennglas“ gelten, das das Leben verdichtet und eine Welt erschafft, „in der die Wesensgesetze reiner und vollkommener sind als in der real-zufälligen Welt“<sup>41</sup>. Durch

<sup>38</sup> Vgl. Charles Taylor: *Das sprachbegabte Tier. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens*, Berlin 2017, S. 600ff.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., S. 590f.

<sup>40</sup> Auch un abgeschlossene, fragmentarische Erzählungen weisen natürlich ebenso Sequenzen auf; auch, wenn z.B. ihr Schluss fehlen mag, ist eine Erzählstruktur für uns erkennbar. Erzählungen, die es darauf anlegen, die klassische Erzählstruktur zu torpedieren, man denke etwa an Romane von David Foster Wallace, lassen sich selbst dann oft noch als Erzählung erkennen, z.B. dadurch, dass wir als Leser\_innen die grundlegenden Merkmale von Erzählung anlegen und abgleichen, wo diese sich auflösen. Natürlich können die grundsätzlichen Merkmale durchaus gedehnt und auch gesprengt werden. Wann genau die Sprengung stattfindet, müsste hier an Beispielen diskutiert werden.

<sup>41</sup> Max Scheler: *Zusätze zu ‚Vorbilder und Führer‘*, in: ders.: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1, Bern 1957, S. 319–344, hier S. 325.

Erzählung kann man sich so der Vergangenheit versichern, Dinge in den Kontext des aktuellen, jetzigen Seienden einordnen und sich der Zukunft gewahr werden. Sie kann uns zusätzliche Wege eröffnen, um das zu verstehen, was jenseits der Beobachtbarkeit oder verallgemeinerbarer Logik liegt, wie das schlechthin Menschliche, unsere Gefühlswelt oder eben die Zukunft.<sup>42</sup> Das Erzählen kann – je nachdem, wie es gemacht ist – also einen bedeutenden Erkenntniszuwachs zeitigen, Unverfügbares verfügbar machen, Zustände, Ereignisse, Personen, das Selbst und das Zusammenleben in all seinen Facetten und Nuancen näher erklären und so auch eine bestehende Auffassung, z.B. von einer Gesellschaft, bestätigen oder erschüttern.<sup>43</sup>

All diese Potentiale – Erkenntniszuwachs, Verstehen, Verfügbarmachung von bislang Unverfügbarem, Bestätigung und Erschütterung – sind dann wiederum im Rahmen einer umfänglichen Begründungsbemühung produktiv nutzbar. Der Blick in den Kontext der Verwendung macht diese Potentiale noch augenfälliger; hier also der Blick in die Verwendung im Rahmen des Nachdenkens über eine normativ problematische, schiefgegangene Gesellschaftlichkeit, die mit Unbehagen, gar Entfremdung und Unmenschlichkeit einhergeht, in der auch als praktische Disziplin ausgerichteten politischen Philosophie. Im Nachdenken beispielsweise über das Wie unseres Zusammenlebens brauchen wir nämlich gerade auch Wissensbestände nicht-propositionaler Art, insbesondere phänomenales Wissen, um verstehen zu können, wie etwas ist, wie es anders sein könnte, wie sich etwas anfühlt. Was hier bereits anklingt, sind Modi der Erkenntnis, die der Philosoph Gottfried Gabriel in zwei Bereiche aufteilt: *propositionale* und *nicht-propositionale* Erkenntnis.<sup>44</sup> Erzählungen können beides – propositionales und nicht-propositionales Wissen – transportieren, besonders interessant ist für uns aber das Zustandekommen nicht-propositionalen Wissens, denn propositional verfährt die Philosophie, die Rousseau kritisiert, ohnehin. Versuchen wir, das Entstehen nicht-propositionalen Wissens also im Abgleich mit dem Prozess propositionaler Erkenntnis besser zu verstehen.

Während propositionale Erkenntnis, also ein „Wissen, *dass*“ vor allem in der Mathematik und den Naturwissenschaften in reiner Form vorliegt, wird die nicht-propositionale Erkenntnis, also ein „Wissen, *wie*“, von Gabriel vor allem im Bereich der Kunst und Literatur verortet. Die Philosophie selbst erweist sich für Gabriel letztlich als „eine Disziplin, die zwischen Logik und Literatur angesiedelt ist“<sup>45</sup> und so einer Vielfalt an Ausdrucksformen zugeneigt sei. Und doch kann auch Gabriel nicht leugnen, dass die Philosophie in der Explikation propositionaler Erkenntnis die wesentliche Grundlage für „Wissen“ und „Wahrheit“ sieht, zumindest soweit sie „als akademische Disziplin

<sup>42</sup> Vgl. Krebs: *Zwischen Ich und Du*, a.a.O., S. 244.

<sup>43</sup> Vgl. Taylor: *Das sprachbegabte Tier*, a.a.O., S. 597f.

<sup>44</sup> Vgl. Gottfried Gabriel: *Erkenntnis*, Berlin/Boston 2015, S. 57ff. und S. 125ff. „Proposition“ ist ein Begriff aus der linguistischen Semantik. Dabei geht es um Inhalte, die durch Sätze ausgesagt werden (also Aussagesätze). Für diese Propositionen wird ein Wahrheitswert angenommen, d.h. sie sind als wahr oder falsch identifizierbar. Ein gern bemühtes Beispiel ist hier: „Ich behaupte, dass  $2 + 2 = 4$  ist“ als ein Satz mit einer wahren Proposition. Die Richtigkeit von  $2 + 2 = 4$  lässt sich für jeden nachvollziehbar identifizieren – anders gesagt: begründen.

<sup>45</sup> Ebd., S. 147.

verstanden wird, [...] auf bestimmte Darstellungsformen eingeschränkt [ist]“<sup>46</sup>. Das rationale Argument – gegen das sich auch Rousseau teilweise wendet – kann in diesem Zusammenhang als bevorzugter Modus philosophischen Nachdenkens gefasst werden. Es rekurriert dabei wesentlich auf propositionale Wissensbestände; dabei verpflichtet es sich (a) der Neutralität, zeigt sich also von partikularen Interessen gereinigt, gehorcht (b) allgemeinen rationalen Prinzipien, und wird damit besonders auch (c) frei von affektiven Elementen gehalten. So entsteht das, was landläufig als „Wissen“ gilt: als ein begründeter, wahrer Glaube, der Ansprüchen von verstandesmäßiger rationaler Stringenz und Plausibilität zu genügen hat. Es zeichnet sich dann vor allem durch Präzision aus, indem ein Wissensgegenstand, wenngleich oft abstrakt, so deutlich es nur geht, bestimmt wird. So wird durch den immer möglichen intersubjektiven Nachvollzug eines Begründungsweges der Anspruch auf Wahrheit erhoben, die Proposition, „dass etwas so und so ist“, kann als wahr identifiziert werden.

Nicht-propositionale Erkenntnis gilt Gabriel sodann als Komplementärform zur propositionalen Erkenntnis.<sup>47</sup> Hier geht es also um das bereits erwähnte „Wissen, wie“. Gabriel macht dabei die Unterscheidung zwischen (a) praktischem und (b) phänomenalem Wissen, also (a) wie etwas Bestimmtes funktioniert, z.B. das Fahrradfahren oder Rechnen und (b), wie etwas ist, z.B. sich anfühlt. Hier geht es dann nicht um ein Beweisen, wie bei propositionalen Wissensbeständen, sondern um das *angemessene Aufweisen* von etwas.<sup>48</sup> Die wesentliche Leistung besteht dann im Vergegenwärtigen davon – und zwar in gelungener, treffsicherer *Prägnanz*, nicht mehr in messerscharfer Präzision.<sup>49</sup> Der intersubjektive Anspruch ist hier also abgeschwächt, wenn auch nicht vollkommen verabschiedet, denn auch Angemessenheit und Aufweisbarkeit sind intersubjektiv zugängliche Kategorien. Gabriels Aufschlüsselung der nicht-propositionalen Wissensform ist wichtig und wegweisend. Doch die Philosophin Angelika Krebs hat Recht, wenn sie anmerkt, Gabriel gehe nicht weit genug mit seiner Erkenntnistheorie. Im Anschluss an diese Kritik ergänzt sie vier wichtige Punkte: Dass nämlich (1) „der Wahrheitsbegriff nicht für propositionales Wissen reserviert bleiben“ sollte, da „Angemessenheit‘ [...] zu blass [ist], um die tiefen Einsichten oder eben Wahrheiten etwa der Dichtung [...]“ zu greifen. Dass (2) nicht-propositionales Wissen mehr ist als eine – fast negativ wahrgenommene – Form der Abweichung vom eigentlichen propositionalen Wissen.<sup>50</sup> Dass (3) mit Gabriels Unterscheidung in praktisches und phänomenales Wissen noch nicht alle Formen nicht-propositionalen Wissens erfasst werden; im praktischen Wissen fehlt eine „subsumierende und reflektierende Urteilskraft [...], die insbesondere in der Ethik unter verschiedensten Bezeichnungen kursiert: als ‚phronesis‘ [...],

<sup>46</sup> Ebd., S. 148.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., S. 2.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S. 132f.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., S. 135f.

<sup>50</sup> Auch Falk Bornmüller stimmt in diese Kritik ein, lagert sie aber noch etwas anders: „Ein Problem besteht darin, dass als bestimmendes Merkmal nicht-propositionaler Erkenntnis oft lediglich ex negativo angegeben wird, diese sei eben nicht propositional verfasst. Es fällt dann allerdings recht schwer, zu verstehen, was eigentlich den Gehalt nicht-propositionaler Erkenntnis ausmacht“ (Falk Bornmüller: *Denken ohne Sprache? Sprache, Begriffe und das Problem der Darstellung von Denken*, in: *Grenzgänge in der Philosophie. Denken darstellen*, hg. von Alexander Fischer und Annett Wienmeister, Paderborn 2019, S. 17–31, hier S. 27).

‚Bauchgefühl‘, ‚Sensibilität‘ oder ‚Intuition‘<sup>51</sup>; im phänomenalen Wissen „das em- und sympathische Wissen, wie es ist [bzw. sein könnte] eine andere Person oder ein Igel zu sein, und das Wertwissen, die Vertrautheit mit Werten wie Güte oder Ehrlichkeit“. Und dass (4) das Gefühl selbst bei Gabriel als Erkenntnisform keinerlei Rolle spielt und sein Ansatz so grundsätzlich zu sehr kognitiv und zu wenig emotional orientiert ist.<sup>52</sup>

Krebs bringt auch die Begrifflichkeiten des Dilthey-Schülers Georg Misch in die Debatte ein, mit denen sich Gabriels Ansatz sinnvoll ergänzen lässt.<sup>53</sup> Denn für Misch ist das Mitfühlen, Miterleben – wie es auch für Rousseaus Theorie des Mitleids grundlegend ist –, das Mitvollziehen ein ebenbürtiges Erkenntnismoment zum Verstand und seinem propositionalen Vollzug. Sprache, die auf propositionale Wissensbestände abzielt, besteht in „rein diskursiven Feststellungen“. Sprache, die auf nicht-propositionale Wissensbestände abzielt, nennt er „evozierende Aussagen“<sup>54</sup>. Diese qualifizieren sich dadurch, dass sie das „lebendige Wesen“ der Dinge ansprechen und hervorbringen mögen. Dabei beziehen sie sich also auf Dinge „mit [denen] wir umgehen, zu [denen] wir ein Lebensverhältnis haben“ und setzen diese Dinge in direkte Beziehung zu uns<sup>55</sup> – etwas, was auch Rousseau im Ansprechen des Unbehagens an der Gesellschaft tut. Zudem machen sie etwas Gemeintes „im Überschwang der Worte über den sachlichen Bedeutungsgehalt“ deutlich. Evozierende Aussagen greifen „über das in den einzelnen Sätzen Gesagte hinaus und ruff[en] hinausreichend, überschwingend das hervor, was unaussagbar in die Gestaltung eingeht“<sup>56</sup>. Hier können wir uns Rousseaus leidenschaftliche Art des Nachdenkens über einige Sachverhalte vor Augen führen. Zuletzt fokussieren evozierende Aussagen in Mischs Analyse auf die „Wahrheit des getreuen Ausdrucks im Unterschied zur sachlichen Richtigkeit und die Mehrdimensionalität“<sup>57</sup>. So kommt evozierenden Aussagen Objektivität und Wahrheit zu, wenn ihr Ausdruck „getreu“ und „echt“ ist: „Die Wahrheit des getreuen Ausdrucks ist nicht feststellbar, nicht nachprüfbar, sondern sie bewährt sich durch seine Kraft, das uns Anmutende voll in Sicht zu bringen, besser hier: in Gefühl zu bringen, es erlebbar, realisierbar zu machen oder hervorzurufen“<sup>58</sup>. Man denke an Rousseaus Ruf der Entfremdung und Empörung über die Ungerechtigkeiten, die die schiefgelaufene Vergesellschaftung uns aufbürdet. Es geht evozierender Rede also entschieden darum, an den Wesenskern eines betrachteten Objektes zu kommen. Auch für Misch also stehen beide Aussageformen nebeneinander und ergänzen sich gegenseitig und doch werden sie oft in ausschließender und um Hoheit konkurrierender Weise weitergedacht. Krebs bringt diese fehlerhafte Grundkonstellation

<sup>51</sup> Vgl. hierzu auch Taylor: *Das sprachbegabte Tier*, a.a.O., S. 562.

<sup>52</sup> Vgl. Angelika Krebs: ‚Alles ruft‘. *Warum und mit welchem Recht personifizieren wir die Natur?*, in: *Ethik und Natur*, hg. von Dieter Sturma, 2019 (ERSCHEINUNGSORT WIRD BEI DER ERSTEN FAHNEN-KORREKTUR ERGÄNZT).

<sup>53</sup> Vgl. Ebd.

<sup>54</sup> Georg Misch: *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, hg. von Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi, Freiburg/München 1994, S. 499ff.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., S. 515.

<sup>56</sup> Ebd., S. 518.

<sup>57</sup> Ebd., S. 519.

<sup>58</sup> Ebd., S. 520.

auf den Punkt, wenn sie diagnostiziert, dass beide Seiten oft sich selbst fehleinschätzend operieren:

Wieso soll derjenige, der sich auf eine Formel versteht, wissender oder vernünftiger sein als derjenige, der sich auf ein Gedicht versteht? Oder umgekehrt? Der Szientismus überschätzt den Erkenntniswert der Wissenschaft, die Postmoderne und so manche Künstlernatur den der Literatur.<sup>59</sup>

Rousseaus Art des begrifflichen Erzählens zeichnet sich genau durch die Komplementarität der Erkenntnismodi und Aussageformen aus. Indem Rousseau einen erzählerischen Unterbau schafft, integriert er die Imaginationsfähigkeit von Leser\_innen und evozierende Aussagen in seinen Text. Er versorgt uns so in gewählter Sprache und eindrücklicher Bildhaftigkeit mit symbolträchtigen Figuren in einer Welt, in der signifikante Veränderungen geschehen, die sich entlang einer zeitlichen Entwicklungslinie entfalten. Es ist neben der Wahl der Sprache diese Bildhaftigkeit, die unser affektives Wesen zu erreichen vermag. Solche Imaginationen haben mit dem Philosophen Aaron Ben-Ze'ev zwei Funktionen: „(1) a *cognitive* function, in that it helps us to understand our environment better, and (2) an *affective* function, in that it enables us to call up desired emotions and moods“<sup>60</sup>. In der erzählerischen Kontrastierung von Gewesenem, Jetzigem und möglichem Zukünftigem und des Aufzeigens von (geschehenen und anzustrebenden) Veränderungen kann so zum Mitfühlen eingeladen werden. Rousseau wird dies in seinen erzählten, kontrastierenden Kippbildern mit seinen Leser\_innen versuchen. Die Perspektive, die er dabei einnimmt, wechselt von derjenigen eines persönlich Involvierten zu der eines wissenden, auktorial agierenden Erzählers, der in die Vergangenheit, das Jetzt, die Zukunft, aber auch in das Menschliche selbst schaut. Sein begriffliches Erzählen eröffnet so Raum für rational mitunter Unzugängliches, für so manche Erfahrung und Wertvorstellung. Es fokussiert nicht immer auf die logisch zwingende rationale Begründung, sondern stellt auf intersubjektive Angemessenheit und nicht-propositionale Wissensbestände ab. Und es eröffnet den Raum für unser Gefühl, das auch mal Leiten darf im Zusammenspiel mit dem Verstand. Diese eingeflochtene Erzählstruktur und ihre Wirkung verbindet sich also gezielt mit rationaler Argumentation, mit Propositionen, die in einem umfänglichen propositionalen und nicht-propositionalen Begründungszusammenhang ihre Gültigkeit erfahren sollen. Auch das macht Rousseaus *Zweiten Discours* zu einem philosophischen Traktat, der selbst den Grenzgang zwischen diskursiven Feststellungen und evozierenden Aussagen sowie propositionalen und nicht-propositionalen Formen der Erkenntnis wagt.

<sup>59</sup> Krebs: ‚*Alles ruft*‘, a.a.O.

<sup>60</sup> Aaron Ben-Ze'ev: *The Subtlety of Emotions*, Cambridge (Mass.)/London 2001, S. 200.

4 Rousseaus begriffliches Erzählen in *Zweiten Discours*

Für den Ideenhistoriker Matthew M. Maguire ist Rousseau „the most literary of philosophers“<sup>61</sup>. Im Rahmen seines philosophischen Nachdenkens entwickelte Rousseau mehrere grundsätzliche literarische Konfigurationen weiter und schuf einige gar erst. Im Laufe der Zeit wurden diese Ausgangs- und Referenzpunkte für Literat\_innen, Politiker\_Innen und Philosoph\_Innen. Natürlich ist Rousseaus inspirierendes Denken in seinen Texten ausgedrückt. Wesentlich aber auch ist das Fühlen als Ausgangs- und Referenzpunkt zu verstehen, das mit Verve in seinen Texten verkörpert ist. All das hat Rousseau der Nachwelt vererbt: Gedanken, Gefühle, Themen und seine Art der spezifischen Expressivität in der Verhandlung dieser Themen, die ihn so einflussreich machten – hier besonders mit Blick auf das Verhältnis des Einzelnen mit der Gesellschaft und der Natur und dabei mit besonderem Fokus darauf, wie Glück innerhalb einer gelungenen Gemeinschaft entstehen kann.<sup>62</sup>

Im Folgenden gilt es nun für den *Zweiten Discours*, das herauszustellen – zumindest skizzenhaft –, was Maguire „creatively descriptive“ nennt. Das „Kreative“, so meine Antwort, kann in der Erzählstruktur und der (von Kant so charakterisierten) „Schönheit der Ausdrücke“ mit ihrer starken Bildhaftigkeit gesehen werden, die aktivierend und erkenntniserweiternd wirken. Was genau macht Rousseau hier?

Zunächst können wir bei der Beantwortung dieser Frage wieder in Rousseaus eigene Gedanken blicken. Im *Vierten Spaziergang* in seinen *Rêveries du Promeneur solitaire* denkt er darüber nach, dass eine „Unwahrheit [...], die weder einem selbst noch jemand anderem Gewinn oder Abtrag tut, [...] nicht eine Lüge, sondern [...] Fiktion“ sei.<sup>63</sup> Ohne hier eine Diskussion um die Begriffe ‚Wahrheit‘, ‚Lüge‘ und ‚Fiktion‘ entfachen zu wollen, sind Rousseaus Gedanken im Nachdenken über seine Art zu philosophieren erhellend. Lüge sei so nur das „was der Wahrheit widerspricht und auf irgendeine Weise die Gerechtigkeit verletzt [...]; was [aber] zwar der Wahrheit widerspricht, aber in keiner Weise die Gerechtigkeit berührt, ist nur Fiktion [...]“. Was wir aus Rousseaus Worten schließen können, ist, dass es die Gerechtigkeit ist, die nicht tangiert werden dürfe – also moralische Integrität gewahrt werden muss. Dann aber könne auch Fiktives Einzug halten in das Nachdenken und die Vermittlung dieses Denkens. Für Rousseau sind „Fiktionen, die einen moralischen Zweck verfolgen, [...] Gleichnisse oder Fabeln“ – und ihr Ziel ist es einzig und allein, „nützliche Wahrheiten in anschauliche und gefällige Formen zu hüllen“<sup>64</sup>. Rousseaus Wahrheitsbegriff schillert hier, doch das soll uns nicht weiter stören. Fiktionen transportieren „nützliche Wahrheiten“, also solche, die moralisch integer sind,

<sup>61</sup> Matthew M. Maguire: *Rousseau and the Firmament of Modern Literature*, in: *The Wiley-Blackwell Companion to World Literature*, ed. by Ken Seigneurie et al. (zum Zeitpunkt des Schreibens noch unveröffentlicht, wird bei der ersten Fahren-Korrektur nachgetragen)

<sup>62</sup> Ebd.: „[...] Rousseau contributes in striking fashion to modern literature’s assumptions about the relation of the self to society, the natural world, and beyond. His creatively descriptive account of these relations continues to have extraordinary influence, even as many of his prescriptive aspirations to address these relations successfully – with a view in particular toward communal happiness – declined to a certain terminus in the generations of readers that followed him.“

<sup>63</sup> Vgl. Rousseau: *Träumereien*, a.a.O., S. 64.

<sup>64</sup> Ebd., S. 64f.



und Rousseau gesteht, „dass jemand, der sich eine reine Fiktion als Lüge vorwirft, ein empfindlicheres Gewissen hat als ich“<sup>65</sup>. Das französische „fable“ heißt nun erstmal nicht mehr als „eine Geschichte“. So bezieht sich das Wort z.B. auch auf die klassische Mythologie („la fable antique“). Genauer kennen wir unter „Fabel“ in Vers oder Prosa verfasste, oft kürzere Lehrerzählungen, die gerade anhand einer Pointe eine verallgemeinerbare Moral im Blick haben und dabei meist auch unterhalten. Mit dem Ziel dieser Verallgemeinerbarkeit sind Fabeln dann in der Regel nicht an genaue Orte gebunden, es geht nicht um allzu konkrete, sondern allgemeine, abstrakte Figuren – dies gilt für die den meisten bekannten Fabeln, in denen Tiere handeln, aber auch für „la fable antique“. Sicher schreibt Rousseau keine typischen Fabeln, es geht mir hier auch nicht um eine getreue Rückbindung an diese Gattung. Seine Worte mögen uns aber ein Fingerzeig dafür sein, wie der *Zweite Discours* auch mit seinen erzählenden Elementen verstanden werden kann. Zur Erinnerung sei nochmal gesagt, dass der Text eine Abhandlung bleibt, die sich aber erzählerischer Elemente als Unterbau und Vervollständigungsmittel bedient. Diese Elemente sollen hier mit ihrer Wirkung zumindest schlaglichtartig in den Blick genommen werden.

Der *Zweite Discours* ist erhaben und sorgfältig komponiert. Der schweizerische Literaturwissenschaftler Jean Starobinski beschreibt die vor dem eigentlichen Haupttext stehende Zueignung, Vorrede und Einleitung als einen „dreifachen Portikus, den wir gemessen durchschreiten, so als hätte Rousseau symbolisch die Distanz ausdrücken wollen, die uns vom wahren Anbeginn des Menschen trennt“<sup>66</sup>. Rousseau erschafft damit den Rahmen für den eigentlichen Text und stellt sich uns gewissermaßen gegenüber, versammelt sein Publikum vor sich, adressiert uns direkt und erklärt einleitend worum es nun gehen soll: darum „[...] im Fortgang der Dinge den Augenblick zu bezeichnen, in dem das Recht an die Stelle der Gewalt trat und damit die Natur dem Gesetz unterworfen wurde“ und daran anschließend „das Volk sich entschließen konnte, eine bloß vorgestellte Ruhe um den Preis wirklicher Glückseligkeit zu erkaufen“<sup>67</sup>. Er gibt uns auch noch einen wichtigen methodischen Hinweis: „Da mein Thema den Menschen ganz allgemein betrifft, werde ich mich bemühen, eine Sprache zu verwenden, die allen Völkern angemessen ist“, und „alle Tatsachen beiseite [...] lassen“<sup>68</sup>. Gut verständlich soll es sein, was er vorbringt. Und so beginnt er in diesem Sinne anschließend mit seiner fabelartigen, begrifflichen Erzählung.

Das Grundthema ist also, inwiefern das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, der Natur und der Gesellschaft durch die Zivilisation bedroht wird – ein Thema, das sich in Variationen mehrfach vor Rousseau findet, doch hier verquickt mit dem Begrifflichen einzigartig behandelt wird. Aus der konkreten gesellschaftlichen Situation heraus entwickelt sich der Text in eine fiktive Welt des Naturzustandes hinein. Im Laufe dieses Prozesses werden wir Zeuge dreier wesentlicher Figuren: des Naturmenschen (also gewissermaßen des einfachsten ‚Wilden‘), des locker-vergesellschafteten Menschen in der Gemeinschaft der Hirten, dessen Darstellung sich an die damals beliebte Gattung der Schäferidylle anschließt, sowie des vollends vergesellschafteten, korrumpierten

<sup>65</sup> Ebd., S. 67.

<sup>66</sup> Jean Starobinski: *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*, München/Wien 1988, S. 428.

<sup>67</sup> Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit*, a.a.O., S. 32.

<sup>68</sup> Ebd., S. 33f.

Menschen in der vermeintlichen zeitgenössischen ‚Hochkultur‘. Erzählt wird das Heranwachsen der Menschheit durch die Zeit; allerdings, und das ist die erste Ungewöhnlichkeit, als ein auf Umwegen stattfindender veritabler Verfallsprozess, der durch einen Sündenfall ausgelöst wird.<sup>69</sup> Dieser Moment der Sünde, der ähnlich zur biblischen Erzählung von Eva und Adam durch das Einsetzen und die letztlich dann fatale Nutzung des Verstandes markiert ist, zeigt eine erste Analogie zum biblischen Erzählen. Während in der Bibel das Böse gezielt von Gott eingesetzt wird, kommt Rousseau in seiner Suche nach dem Ursprung des Bösen dann allerdings zu einer anderen Antwort<sup>70</sup>: Zwar wird es hier auch gezielt eingesetzt, aber dieser Ursprung liegt eben am Beginn der Ungleichheit unter den Menschen, die von einigen verstandesgeleiteten Menschen selbst geschaffen wird. So macht uns Rousseau insbesondere psychologische, aber auch kausale Verkettungen deutlich, die zum Sündenfall führen. Wir finden dabei mehrere Motive, die in der Anordnung eines Triptychons in eigenen Sequenzen dargestellt, das Ganze der erzählerischen Grundkonstellation ergeben:

- (1) links den Naturmenschen als ganz in sich ruhendes, für sich lebendes Wesen,
- (2) eine idyllische Form von leichter, gar idealer Vergesellschaftung als Bild im Zentrum und
- (3) rechts den vergesellschafteten Menschen als entfremdeten Tyrann seiner selbst und der Natur, der als Reicher die Armen ausbeutet oder im Unbehagen an der Gesellschaft zugrunde zu gehen droht.

Insbesondere (3) gilt Starobinski als eine „Illustration seiner [d.h. Rousseaus] prekären Existenz“, die Rousseau durch Introspektion anzureichern weiß.<sup>71</sup> Der von Misch charakterisierte „Überschwang der Worte“ in der evozierenden Rede zeigt sich früh in einer leidenschaftlichen Empörung Rousseaus über ungerechte Ungleichheit; einem emotionalen Zustand, der, durch den Text verkörpert, das Publikum zum Mitgehen, zum Mitgefühl einlädt, und das so solidarisch werden kann. Denn Ungleichheit ist keine Erfahrung, die man allein macht. Sie beschränkt sich auch nicht auf das Gefühl der Unterlegenheit, sondern kann als gemeinsames Schicksal und somit solidarisch erfahren werden. So wird die persönliche Erfahrung Rousseaus eingesetzt, aber mit dem Ziel über sie hinaus zu gehen und ein Exempel zu statuieren, auf die Ebene des Allgemeinen zu gelangen. Rousseau selbst, im dreiteiligen Portikus vor dem Haupttext noch präsent, verschwindet im Laufe des Textes immer mehr hinter seinen Worten und wird zu einem allwissenden Erzähler, was gemäß Kelly für die Möglichkeit der Emotionalisierung wichtig ist – denn die Leser\_innen sollen bei sich selbst bleiben, nicht in einen identifizierbaren Erzähler oder eine Figur hineinschlüpfen.<sup>72</sup> Ziel des Textes ist also, den/die Leser\_innen bei sich zu belassen, das Unbehagen auch fühlbar zu machen und zur Empörung über die ungerechte Ungleichheit im Zusammenhang mit dem eigenen Leben einzuladen. So kann dann ein moralisches Urteil entwickelt werden, das individuell am Grunde des Herzens jedes Einzelnen spürbar ist und im Inneren in seiner Richtigkeit bestätigt werden kann. Rousseau versucht, dies nicht durch historische Faktizität, sondern „hypothetische und bedingte Überlegungen“, die laut seiner eigenen

<sup>69</sup> Vgl. Starobinski: *Rousseau*, a.a.O., S. 429.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., S. 419.

<sup>71</sup> Vgl. ebd.

<sup>72</sup> Vgl. Kelly: *Rousseau as Author*, a.a.O., S. 61.

Aussage – ein Fingerzeig auf den nicht-propositionalen Erkenntnisgehalt dieser Fiktion – „mehr dazu geeignet sind, die Natur der Dinge zu erhellen, als ihren wirklichen Ursprung aufzuzeigen“<sup>73</sup>. Für die Anschaulichkeit, das integrative Verstehen und die emotionale Wirkung sind die drei angedeuteten Bilder, die wie in einem Kippbild miteinander kontrastiert werden, wichtig: (1) der Naturmensch und somit der Mensch *an sich* in seiner Konstitution vor aller Kontamination mit Gesellschaftlichkeit, (2) die Hirtengesellschaft als eine Form gelungener, erster Vergesellschaftung und (3) der korruptierte und böartige, entfremdete Bürger der modernen, misslungenen Gesellschaft, der Nutznießer oder Verlierer dieser modernen Gesellschaft ist. Die Veränderung von (1) zu (3) ist die fiktive Entwicklungslinie, die uns Rousseau zur Erlangung eines moralischen Urteils am Grunde unseres Herzens an die Hand gibt. Analog zu dieser hypothetischen Entwicklungslinie soll sich der emotionale Prozess gestalten, der in einer grundsätzlichen Betrachtung des Natürlichen in seiner Reinheit, die kaum verstanden, sondern nur gefühlt werden kann, über die liebevolle Sehnsucht nach der Hirtengesellschaft in das Unbehagen über die schreiend ungerechte moderne Gesellschaft, die den Menschen mit Füßen tritt und seine Natur nicht nur vergessen, sondern ins Gegenteil verkehrt hat. Am Ende dieser Entwicklung steht die blanke Empörung.

So erzählt Rousseau uns in der ersten von drei Sequenzen, was ‚Natur‘ ist, macht das eigentlich unzugängliche Menschliche *an sich* in einem Gedankenspiel zugänglich, und beginnt, den Menschen als „Tier, das weniger stark ist als die einen, weniger flink als die anderen, alles in allem genommen aber am vorteilhaftesten von allen ausgestattet“ zu zeichnen.<sup>74</sup> Dieses Tier Mensch schildert er uns zuerst in einem eindrücklichen Bild, nämlich „wie es sich unter einer Eiche sättigt, am erstbesten Bach seinen Durst stillt und sein Lager am Fuß desselben Baumes findet, der ihm sein Mahl gespendet hat; und damit sind seine Bedürfnisse befriedigt“<sup>75</sup>. Der Mensch lebt hier unter anderen Tieren, mit denen er sich vergleicht, denen er überlegen ist. Denn die Natur macht stark, aber auch sinnlich und feinfühlig. Er streift durch das Dickicht, ist, ohne reflektieren zu müssen, selbstgenügsam – denn es führt auch kein Tier von Natur aus Krieg gegen den Menschen. Der Naturmensch ruht in sich und kann die Herausforderungen des natürlichen Alltags problemlos meistern. Rousseau zeichnet ein Bild voll grüner Natur, großer Bedürfnislosigkeit, einem einfachen Leben – das verloren ist. Denn beständig droht das Unheil der Zivilisation über den Naturzustand hereinzubrechen und der Erzähler lässt uns das nicht vergessen: „[...] daß die meisten Leiden unser eigenes Werk sind und daß wir sie fast alle hätten vermeiden können, wenn wir die Lebensweise – einfach, gleichförmig und allein zu leben – beibehalten hätten, die uns von der Natur verordnet wurde“<sup>76</sup>. Was dazu führte, wird schnell klar: unsere Möglichkeit zur „Perfektibilität“, also die Fähigkeit uns zu vervollkommen, die unter bestimmten Umständen eine böartige Richtung zu nehmen vermag. So verschränkt sich die Erzählung vom Naturmenschen mit einem rationalen Argument. Es entsteht das erste Kippbild von früher und heute, das mittels der Kontrastierung durch den Verlust emotionale Tiefe gewinnt. So viel besser, menschlicher, natürlicher war es früher, doch das alles fehlt nun und so ist es dann heute: „Der

<sup>73</sup> Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit*, a.a.O., S. 33.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., S. 36.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Ebd., S. 40.

anfängliche Naturzustand ist dabei trotz seiner überaus positiven Bewertung, logisch gesehen, gänzlich negativ bestimmt, als Privation aller späteren durch die Gesellschaft bedingten Eigenschaften und Fähigkeiten<sup>77</sup>. Der Mensch war einmal ein selbstgenügsames Wesen, das sich mit dem zufrieden gab, was da war, das sich selbst liebte (aber nicht egoistisch, sondern mitleidsfähig war) und im Jetzt lebte. Doch dann erwacht der Verstand, die Zukunft hält sorgenvollen Einzug ins Leben. Ein Schmerz über den damit verbundenen eintretenden Verlust der grundlegenden menschlichen Eigenschaften ist dem Erzähler anzumerken und doch bleibt er noch suggestiv, gibt nur eine Ahnung für den Grund des Übels aus, der uns später umso heftiger treffen soll: „Es wäre traurig für uns, müßten wir zugeben, daß diese charakteristische und fast unbegrenzte Fähigkeit [d.h. die Perfektibilität] die Quelle allen Unglücks des Menschen ist [...] [und] ihn auf die Dauer zum Tyrannen seiner selbst und der Natur macht“<sup>78</sup>. Es entstehen künstliche, verfeinerte Bedürfnisse sowie Status und Macht, die nicht eigentlich zum Menschen gehören. Es werden aber auch generelle menschliche Anlagen entwickelt, wie die Sprache oder Kultur. Wie sehr und in welche Richtung sich diese unnatürlichen Bedürfnisse und die generellen Anlagen des Menschen entwickeln, hängt von der Art der Vergesellschaftung ab. Sie kann also schief laufen – gerade mittels der Reflexionsfähigkeit – und das ist es, was Rousseau uns erzählt. Die Reflexionsfähigkeit vermag gemäß Rousseau selbst das natürliche Mitleid mit anderen Menschen abzutöten. Dieser Gedanke wird sogar noch mit einem auf den Text in seiner Andersartigkeit selbst zurückwirkenden Seitenhieb auf die akademische, rationale Philosophie auf die Spitze getrieben, denn es ist „die Philosophie, die [den Menschen] vereinzelt; sie bewirkt, daß er beim Anblick eines leidenden Menschen insgeheim sagt: ‚Stirb, wenn du willst; ich bin in Sicherheit‘“<sup>79</sup>. Dass ein gutes Zusammenleben unter den „entarteten“ menschlichen Tieren noch zustande kommen kann, wird so zum Ende des ersten Teils in der Komplettierung des Kippbildes in eindrücklicher Weise mehr als fraglich. Da man so „unter seinem Fenster ungestraft einen Mitmenschen hinmorden [kann]: er braucht nur die Ohren zuzuhalten und sich einige Argumente auszudenken, um die Natur, die in ihm aufbegehrt, daran zu hindern, sich mit demjenigen zu identifizieren, den man umbringt“<sup>80</sup>. Mitleid und ihre kulturell erweiterten Formen Freundschaft und Liebe sind nicht mehr möglich in einer solch zerdachten Welt, es gab sie bloß zuvor. Indem Rousseau in diesem ersten Akt also einen Archetyp des Menschen in den Blick nimmt, der von sämtlicher Vergesellschaftung entkleidet ist, verbindet er „mit seiner Geschichte des Naturmenschen (*homme naturel*) eine fundamentale Kritik der anthropologischen Prämissen [...], die der neuzeitliche Kontraktualismus seinen Begriffen von Naturzustand und Staat zugrunde legt“. Und es wird auch deutlich, dass „Vernunft und Sozialität [...] als kontingente

<sup>77</sup> Günther Mensching: *Das Verhältnis des Zweiten Diskurses zu den Schriften Vom Gesellschaftsvertrag und Emile*, in: *Jean-Jacques Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik*, hg. von Johannes Rohbeck und Lieselotte Steinbrügge, Berlin/München/Boston 2015, S. 179–193, hier S. 182.

<sup>78</sup> Ebd., S. 46.

<sup>79</sup> Ebd., S. 63.

<sup>80</sup> Ebd.

Momente der geschichtlichen Existenz des Menschen“<sup>81</sup> zu gelten haben, die nicht einfach gut sind, sondern sehr wohl auf falsche Fährten führen können. Damit stellt sich Rousseau deutlich gegen seine Vorgänger wie Hobbes und Locke. Mit diesem Perspektivenwechsel manövrierte er nicht nur einen aufsehenerregenden Angriff auf die abendländische Tradition im Allgemeinen, sondern traf damit besonders auch die Philosophie selbst. Das zu evozierende Gefühl ist Verlust. In der Darstellung des depravierten Menschen in der Gesellschaft drückt sich dies im Kontrast zum durch die grünen Wälder streifenden Naturmenschen aus und macht den Verlust schmerzhaft deutlich.

Der wirklich epochale Bruch zwischen Naturzustand und Vergesellschaftung entsteht aber erst in dem Moment, als das Konzept von Eigentum entwickelt wird, das den kräftigsten Veränderungsmotor (neben Naturkatastrophen u.a.) in der erzählten Entwicklung darstellt.<sup>82</sup> Mit ihm wird sich so etwas wie ein Bruderkampf entwickeln, wie wir ihn in erneuter Analogie aus der biblischen Erzählung von Kain und Abel kennen. Kain ist Ackerbauer, Abel hingegen ist Hirte. Beide dieser Berufe sind auch für Rousseaus erzählte Entwicklungslinie relevant, insbesondere in der zweiten Sequenz der Erzählung des menschlichen Verfallsprozesses. Angelehnt an das bekannte, beliebte und lieblich-anrührende Motiv des Schäferidylls aus dem 17. Jahrhundert zeichnet der Text eine Zwischenstation gelungener Gesellschaftlichkeit in der menschlichen Entwicklung in einer Art Hirtengesellschaft, die „die richtige Mitte zwischen der Trägheit des ursprünglichen Zustandes und der ungestümen Aktivität unserer [egoistischen] Eigenliebe hielt [und] die wohl glücklichste und dauerhafteste Epoche gewesen sein“ muss.<sup>83</sup> Hier liegt (analog zum biblischen) das Paradies, aus dem die Vertreibung stattfinden wird – nicht aus dem reinen Naturzustand, sondern der Hirtengesellschaft, wo sich der Mensch, im positiven, gut ausbalancierten Nutzen seiner Verstandesfähigkeit, aber v.a. in Kontakt mit seinem Herzen, seines Glückes bewusst, eindrucksfähig für das Schöne wird und das Gute sich selbstverständlich erklärt in einer Selbstgenügsamkeit, die verhindert, dass ein Einzelner, aber auch eine Gemeinschaft, versucht, über sich hinauszudrängen – und Einklang mit der Natur herrscht.<sup>84</sup> Dieser Zustand galt Rousseau in der Entwicklung des Menschen als „die eigentliche Jugend der Welt; und daß alle weiteren Fortschritte scheinbar ebenso viele Schritte zur Vollendung des Individuums und in Wirklichkeit zum Verfall der Gattung waren“<sup>85</sup>. Er zeichnet erneut ein kräftiges Bild von Menschen, diesmal in einfachen Hütten lebend, Kleider mit Gräten und Dornen aus Tierhäuten

<sup>81</sup> Karlfriedrich Herb: *Zwischen Narrativ und Norm. Rousseaus Erzählungen über den Ursprung der Gesellschaft*, in: *Jean-Jacques Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik*, hg. von Johannes Rohbeck und Lieselotte Steinbrügge, Berlin/ München/ Boston 2015, S. 159–178, hier S. 160.

<sup>82</sup> Sicher ist Rousseaus Sicht auf das Eigentum auch einseitig. Dass dieses durchaus eine wichtige Funktion haben kann, lässt sich in der Debatte Aristoteles gegen Platon zum Privateigentum gut nachvollziehen. Und auch in der Hirtengesellschaft ist ja moderater Besitz durchaus etwas bereicherndes. Es ist die Gier nach immer mehr, die künstliche Bedürftigkeit, die Rousseau problematisch erscheint und die ab einem bestimmten Punkt im Menschen ausbricht.

<sup>83</sup> Vgl. Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit*, a.a.O., S. 83.

<sup>84</sup> Vgl. Iring Fetscher: *Rousseaus Politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Neuwied a. Rh./Berlin 1968, S. 23f.

<sup>85</sup> Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit*, a.a.O., S. 83.

nähend, Federn und Muscheln als Schmuck benutzend, sich bunt bemalend und sogar die Waffen dezent schmückend bis hin zur Nutzung erster musikalischer Instrumente und unschuldiger Kultur. Doch das Kippbildartige des Textes verschwindet nicht. Immer wieder droht auch hier die schiefgegangene Vergesellschaftung, das zeitgenössische Jetzt den Frieden zu stören. Wie in Heinrich von Kleists *Das Erdbeben in Chili* hält die Idylle in der Mitte des Textes nur kurz, was die Sehnsucht nach dieser lieblichen Phase der menschlichen Jugend umso stärker schwelen lässt. Wir gelangen so in Windeseile an jenen Moment, den Hobbes als Ausgangspunkt seiner politischen Philosophie nahm: den Krieg aller gegen alle. Es eröffnet sich eine Welt, in der Entfremdung, Entzweiung, mangelnder Kontakt zum eigenen Selbst und eine grundsätzliche Entfernung vom Existenzgefühl eintritt, das in der Natur und im Leben in ihr entstand und die Ruhe in uns selbst garantierte. Der Hinweis auf dieses eindrückliche Bild einer glücklichen Existenz ist es, das der zu evozierenden Empörung eine Unterströmung trauriger Sehnsucht beigibt – und das scheinbar zeitlos immer wieder seine Wirkung entfaltet; man denke nur an die Wunschvorstellung eines naturnahen Lebens in der Ökobewegung. In der Hirtengesellschaft sind alle Fähigkeiten des Menschen bis zu einem Grade ausgebildet, der Vorteile zeitigt. Doch dieser liebliche Zustand vergeht. Der Ackerbau benötigt Aufteilung des Bodens und führt so zum Eigentum und noch weiter: zu Regierung, Gesetzen, Verbrechen und Elend. Der Hirtengesellschaft wird der Garaus gemacht. Der Ackerbauer Kain erschlägt den Hirten Abel und „die ausgedehnten Wälder verwandelten sich in anmutige Felder, die mit dem Schweiß der Menschen begossen werden mußten und auf denen man bald die Sklaverei und das Elend keimen und wachsen sah“<sup>86</sup>. Dieser Totschlag ist umso eindringlicher, als dass das Liebliche der Hirtengesellschaft, das im reinen Naturzustand noch nicht herrschte, die bittersüße Sehnsucht nach diesem Zustand der glücklichen Menschlichkeit hervorzurufen weiß.<sup>87</sup>

Damit sind wir im dritten Akt angekommen, dem Beginn der Hochkultur, dem Heute, indem Rousseau einerseits eine Bestie zeichnet, intelligent zwar, aber böseartig, und andererseits betrogen, unterdrückt und misshandelt. Und das sogar in Gesetze gegossen, in einem bloß ideologischen Gesellschaftsvertrag. In der Schärfe des Kontrastes zum lieblichen, glücklichen Leben in der Hirtengesellschaft, ist die Ungerechtigkeit an dieser Stelle kaum noch auszuhalten, die Empörung wird im Text überdeutlich, wenn es heißt: „niemals hätte [dies] eintreten dürfen“ – es könne nur „infolge irgendeines unheilvollen Zufalls“ passiert sein.<sup>88</sup> Dieser unheilvolle Zufall entwickelt noch dazu einen bedrohlichen Sog, der als unaufhaltbar dargestellt wird:

Auf diese Weise entfaltet sich die natürliche Ungleichheit unmerklich mit derjenigen, die daraus resultiert, daß die Menschen in Verbindung untereinander stehen, und die Unterschiede zwischen den Menschen, die sich durch die Verschiedenheit der Umstände

<sup>86</sup> Ebd., S. 84.

<sup>87</sup> Ralf Konersmann bietet eine gegenläufige Interpretation der Kain und Abel-Erzählung. Dort wird Kain zum guten Stammvater der Kultur glorifiziert und singt das Lob der Unruhe. Er wird so zum Helden der Aufklärung, ohne die Sicherheiten des Paradieses, was ihn zur Entwicklung der eigenen Mündigkeit zwingt. (Ralf Konersmann: *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt a. M. 2015 – insbesondere Kapitel 4).

<sup>88</sup> Vgl. Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit*, a.a.O., S. 83.

entwickelt haben, werden spürbarer, dauerhafter in ihren Auswirkungen, und beginnen im selben Maße das Schicksal der einzelnen zu beeinflussen.<sup>89</sup>

Sein und Schein liegen nun weit auseinander und der Mensch ist „betrügerisch und hinterlistig gegenüber den einen, herrisch und hart gegenüber den anderen“; Täuschen wird zur Notwendigkeit in solch einer Gesellschaft, Profitgier ist aufgrund der grundsätzlichen Gestaltung logische Begleiterscheinung.<sup>90</sup> Die Vergesellschaftung selbst wird zu einem Betrug – der Reiche, der ultimative Bösewicht in Rousseaus Erzählung, macht, was für ihn gut ist und tut nur so, als ob er das Wohl aller im Sinn hätte. Das mag an das Grimm'sche Märchen *Katze und Maus in Gesellschaft* erinnern. Der Bösewicht kommt im Text sogar direkt zu Wort und bringt seine Scheingründe für seine Idee der Vergesellschaftung hervor:

„Vereinigen wir uns“, sagte er zu ihnen, „um die Schwachen vor Unterdrückung zu schützen, die Ehrgeizigen im Zaum zu halten und jedem den Besitz dessen zu sichern, was ihm gehört: Laßt uns Vorschriften über Gerechtigkeit und Frieden einführen, nach denen alle verpflichtet sind sich zu richten, die ohne Ansehen der Person gelten und die gewissermaßen die Launen des Glücks wiedergutmachen, indem sie in gleicher Weise den Mächtigen wie den Schwachen gegenseitigen Pflichten unterwerfen. Mit einem Wort, statt unsere Kräfte gegen uns selbst zu kehren, laßt sie uns zu einer höchsten Gewalt vereinen, die uns nach weisen Gesetzen regiert, die alle Mitglieder der Gesellschaft schützt und verteidigt, die gemeinsame Feinde abwehrt und uns in einer ewigen Eintracht erhält.“<sup>91</sup>

Was zunächst unverdächtig klingt, wird den Leser\_innen hier im Kern als hohle Ideologie entlarvt – denn obwohl die Gesellschaft ist, wie sie ist, wurde nach Rousseaus Erzählung eine schöne Version davon erzählt, wie sie sein könnte, letztlich nur, um die Armen in die Falle zu locken.<sup>92</sup> Und Rousseau bringt das schonungslos und in einem starken Bild im „Schwung des Genies“ oder gemäß Misch im „Überschwang“ auf den Punkt: „Alle rannten auf ihre Ketten los und glaubten, sie würden ihre Freiheit sichern“<sup>93</sup>. Der Höhepunkt dieser Unfreiheit findet sich dann im ausbrechenden Despotismus, der als eine logische Folge erscheint, und mit dem der Text schließt. Der Mensch ist in himmelschreiender Ungerechtigkeit angekommen; das Unbehagen kann sich zu Wut und Fassungslosigkeit steigern – und so die Entrüstung darüber untermauern, dass es so gekommen ist, so kommen konnte. Es werden die Ketten gezeigt, in denen sich Rousseaus Leser\_innen selbst befinden. Jene, die sich nur ein wenig mit der Liebe zur Natur, den Armen oder dem einfachen Leben identifizieren mochten, standen so zum Ende des *Zweiten Discours* vor einem erschütternden Scherbenhaufen. Sie sind die Verlierer, gefoppt, betrogen, in Ketten gelegt, weit weg von dem, was einmal gut war, was wir alle hatten, was uns entsprach. Das ist durch und durch klar und wird so mit aller Deutlichkeit geschildert, um das Ziel des Textes ein für alle Mal zu erreichen: Einen Wust an Emotionen, aus schmerzlichem Verlust, Sehnsucht und letztlich wütender Empörung loszutreten – und

<sup>89</sup> Ebd., S. 87.

<sup>90</sup> Vgl. ebd., S. 88f.

<sup>91</sup> Ebd., S. 92.

<sup>92</sup> Vgl. Herb: *Zwischen Narrativ und Norm*, a.a.O., S. 164.

<sup>93</sup> Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit*, a.a.O., S. 92.

dabei zu wissen, dass es vielen anderen genauso geht. Der große emotionale Anklang, den Rousseaus *Zweiter Discours* im Rahmen der Französischen Revolution, aber auch in anderen Ungerechtigkeitszenarien unserer Historie fand, ist bekannt.

In den drei Sequenzen komplettiert sich der erzählerische Bogen des Verfalls der Menschheit. Der *Zweite Discours* operiert so mit einer strukturierenden Erzählung, die Rousseaus rationale Argumentation vollständig unterbaut, sie wesentlich mit ihrer Bildhaftigkeit ergänzt und wirken lässt. Generell sind die beschreibende Qualität und die Eindrücklichkeit seiner drei Hauptbilder bestechend. Diese drei Bilder vom Menschen, in denen sich die von Rousseau verfeinerten und neu geschaffenen Konfigurationen finden, können uns als das oben erwähnte Brennglas in eine Welt gelten, in der die Dinge klarer dargestellt und nachvollziehbarer werden als in der realen Welt. Diese Welt ist dabei wie eine Fabel unspezifisch situiert und voll typisierter Figuren, die so Platz für das eigene Imaginieren und persönliche emotionale Resonanz bieten. Der Überschwang der Sprache trägt wesentlich zur Ganzheit des Textes bei und reicht dabei gar über den Inhalt des Textes hinaus bis ins Gefühl, bis an den Grund des Herzens. Der Text selbst konfrontiert uns so mit verschiedenen Emotionen, zu denen er einzuladen versucht, und ist wesentlich als eine Imitation der Empörung zu lesen, die als angemessene Reaktion auf die unbehagliche Vergesellschaftung verstanden werden kann. Dabei geht es Rousseau auch darum, die himmelschreiende Ungerechtigkeit mehr als rational darzustellen. Nämlich im Überschwang der Worte, im getreuen Ausdruck und im Mitvollziehen des Entstehens der ungerechten Ungleichheit, für die uns Rousseau ein Gefäß des Miterlebens schafft, indem wir mitfühlen können, um so letztlich eine verallgemeinerbare Moral in unseren Herzen erwachen zu lassen. Diese verallgemeinerbare Moral – hier noch negativ formuliert – vermag uns gefühlt, aber dann auch im Kopf zu sagen, dass es ganz anders zugehen muss in einer gerechten Gesellschaft, die den Menschen in seinem natürlichen Wesen respektiert.

#### Bibliographie

- Barthes, Roland: *Einführung in die strukturelle Analyse von Erzählungen*, in: ders.: *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt a. M. 1988, S. 102–143.
- Ben-Ze'ev, Aaron: *The Subtlety of Emotions*, Cambridge (Mass.)/London 2001.
- Bergson, Henri: *La Philosophie française*, in: *La Revue de Paris*, 15. Mai 1915, S. 236–256.
- Blaise Pascal, *Pensées*, Paris 1958.
- Bornmüller, Falk: *Denken ohne Sprache? Sprache, Begriffe und das Problem der Darstellung von Denken*, in: *Grenzgänge in der Philosophie. Denken darstellen*, hg. von Alexander Fischer und Annett Wienmeister, Paderborn 2019, S. 17–31.
- Bruner, Jerome: *Vergangenheit und Gegenwart als narrative Konstruktion*, in: *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität I*, hg. von Jürgen Straub, Frankfurt a. M. 1998, S. 46–80.
- De Man, Paul: *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Rilke, and Proust*, New Haven/London 1979.
- Elm, Veit: *Wissenschaftliche Geschichte und Literatur bei Fontenelle, Montesquieu, Voltaire und Rousseau*, in: *Wissenschaftliches Erzählen im 18. Jahrhundert. Geschichte, Enzyklopädik, Literatur*, hg. von Veit Elm, Berlin 2010, S. 111–142.



- Fetscher, Iring: *Rousseaus Politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Neuwied a. Rh./Berlin 1968.
- Fischer, Alexander: *Die Moral durch die Geschichte'. Erzählen als vernünftige Integration von Verstand und Affekten im moralischen Handeln*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik* 1 (2018), S. 1–15.
- Forst, Rainer: *Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarratives*, in: *Rechtfertigungsnarrative. Zur Begründung normativer Ordnung durch Erzählungen*, hg. von Andreas Fahrmeier, Frankfurt a. M./ New York 2013, S. 11–28.
- Frank, Günther/Hallacker, Anja/Lalla, Sebastian: *Vorwort der Herausgeber*, in: *Erzählende Vernunft*, hg. von dens., Berlin 2006, S. 9–16.
- Gabriel, Gottfried: *Erkenntnis*, Berlin/Boston 2015.
- Garsten, Bryan: *Saving Persuasion. A Defense of Rhetoric and Judgement*, Cambridge (Mass.)/London 2006.
- Gellner, Ernest: *Reason and Culture. The Historic Role of Rationality and Rationalism*, Oxford/Cambridge 1992.
- Heine, Heinrich: *Geständnisse*, in: ders.: *Werke und Briefe in zehn Bänden*, hg. von Hans Kaufmann, Bd. 7, Berlin/Weimar 1972, S. 96–179.
- Herb, Karlfriedrich: *Zwischen Narrativ und Norm. Rousseaus Erzählungen über den Ursprung der Gesellschaft*, in: *Jean-Jacques Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik*, hg. von Johannes Rohbeck und Lieselotte Steinbrügge, Berlin/ München/ Boston 2015, S. 159–178.
- Kant, Immanuel: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 20, Berlin 1942, S. 1–192.
- Kelly, Christopher: *Rousseau as Author. Consecrating One's Life to the Truth*, Chicago/London 2003.
- Konersmann, Ralf: *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt a. M. 2015.
- Krebs, Angelika: *„Alles ruft“. Warum und mit welchem Recht personifizieren wir die Natur?*, in: *Ethik und Natur*, hg. von Dieter Sturma, 2019 (ERSCHEINUNGSORT WIRD BEI DER ERSTEN FAHNEN-KORREKTUR ERGÄNZT).
- *Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe*, Frankfurt a. M. 2015.
- Lamarque, Peter: *The Opacity of Narrative*, London/New York 2014.
- Maguire, Matthew M.: *The Conversion of Imagination. From Pascal through Rousseau to Tocqueville*, Cambridge (Mass.)/London 2006.
- *Rousseau and the Firmament of Modern Literature*, in: *The Wiley-Blackwell Companion to World Literature*, ed. by Ken Seigneurie et al. (zum Zeitpunkt des Schreibens noch unveröffentlicht, wird bei der ersten Fahnen-Korrektur nachgetragen).
- Mensching, Günther: *Das Verhältnis des Zweiten Diskurses zu den Schriften Vom Gesellschaftsvertrag und Emile*, in: *Jean-Jacques Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik*, hg. von Johannes Rohbeck und Lieselotte Steinbrügge, Berlin/München/Boston 2015, S. 179–193.
- Misch, Georg: *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, hg. von Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi, Freiburg/München 1994.
- Nussbaum, Martha C.: *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York/Oxford 1992.
- Polkinghorne, Donald E.: *Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein*, in: *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität I*, hg. von Jürgen Straub, Frankfurt a. M. 1998, S. 12–45.

- Rousseau, Jean-Jacques: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, Stuttgart 2010.
- *Rousseau richtet über Jean-Jacques*, in: *Schriften*, hg. von Joachim Ritter, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1978, S. 253–636.
  - *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*, Stuttgart 2014.
- Starobinski, Jean: *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*, München/Wien 1988.
- Scheler, Max: *Zusätze zu ‚Vorbilder und Führer‘*, in: ders.: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1, Bern 1957, S. 319–344.
- Taylor, Charles: *Das sprachbegabte Tier. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens*, Berlin 2017.