

SELBSTLIEBE BEI ROUSSEAU

Tassilo Himmelreich

*Im Siefädeli 6
8803 Rüsclikon
Schweiz*

Proseminararbeit eingereicht am 8. März 2021 bei Tobias Albrecht

Universität Luzern

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	2
1 Der Mensch und seine Eigenschaften	2
1.1 <i>Rekonstruktion des Rousseauschen Naturzustandes.....</i>	2
1.2 <i>Vergesellschaftung des Menschen.....</i>	4
1.3 <i>Entstehung des Strebens nach Anerkennung und des Verlangens nach einer relativen Stellung zu seinen Mitmenschen</i>	5
2 Entfachte amour-propre	6
2.1 <i>Entfachte amour-propre und das Streben nach einer Vorrangstellung</i>	6
2.2 <i>Entfachte amour-propre führt zu einem Verlust seiner Integrität.....</i>	8
2.3 <i>Entfachte amour-propre führt zu einem Verlust an Transparenz</i>	9
3 Kritik an dem Kantianischen Lösungsvorschlag.....	11
4 Nicht-entfachte amour-propre	13
Schluss.....	16
Literaturverzeichnis	18

Einleitung

Rousseau zeichnet im 1. Teil seines «Diskurses über die Ungleichheit» den Menschen in seinem Naturzustand. Mithilfe dieses Naturzustandes versucht er den Menschen in seiner Ursprungsform zu zeigen und dessen natürlich veranlagten Eigenschaften klar heraus zu arbeiten. Denn erst anhand einer klaren Vorstellung von der Natur des Menschen, ist es ihm möglich die Frage zu beantworten, inwiefern der vergesellschaftete Mensch seine Natur veräussert oder sich von sich selbst *entfremdet*. Wie könnte er nämlich anders eine Kritik an der Gesellschaft ausüben, wenn ihm die Kenntnis der Natur und somit auch des Potentials des Menschen gänzlich fehlt? Erst wenn er weiss, was der Mensch ist und zu was er fähig ist, ist es ihm erlaubt zu behaupten, dass der aktuelle Zustand des Menschen, nicht sein gesamtes Potential ausschöpft und einer Änderung bedarf.

Es gibt jedoch eine Eigenschaft des Menschen, die ihm erst zuteilwird, wenn er in die Gesellschaft eintritt: die amour-propre. Diese amour-propre löst diverse Verlangen im Menschen aus, wie z.B. das Streben nach Anerkennung, nach Wertschätzung und nach moralischer Achtung.

Ich möchte in dieser Arbeit die Stellung, die Rousseau gegenüber dieser neu entstandenen Selbstliebe einnimmt, genauer untersuchen. Eine genaue Untersuchung der amour-propre ist meiner Meinung deshalb von grosser Wichtigkeit, weil zum einen aus ihr alle menschlichen Übel erwachsen, zum anderen sie aber unauslöschlich ist. Verhält sich Rousseau pessimistisch gegenüber der menschlichen Existenz? Schliesst er sich der christlichen Überzeugung vom unwiderruflichen Sündenfall an? Oder hat er nicht vielleicht doch ein wenig Hoffnung in den Menschen und zeigt uns sogar den Weg, der aus unserer miserablen Lage herausführt? Ich werde zeigen, dass die letzte Frage, die Einzige ist, die affirmativ zu beantworten ist.

Bevor ich nun aber zu zeigen versuche, dass Rousseaus Sozialtheorie trotz seiner heftigen Kritik an der zeitgenössischen Gesellschaft, die menschliche Existenz nicht als eine notwendig pathologische begreift, werde ich mir erstmal einen Überblick über die natürlichen Eigenschaften des Menschen verschaffen.

1 Der Mensch und seine Eigenschaften

1.1 Rekonstruktion des Rousseauschen Naturzustandes

Rousseau beschreibt den Menschen als ein Wesen, das nur auf seine grundlegendsten physischen Bedürfnisse angewiesen ist, da es sich seines unentwickelten Verstandes wegen,

ausschliesslich Dinge auf Grund des blossen Antriebs der Natur wünschen kann.¹ Es ist jedoch gerade in dieser Beschränktheit des Verstandes und der Bedürfnisse des Naturmenschen, in der Rousseau auch dessen Glück erkennt. Dadurch nämlich, dass der Mensch im Naturzustand keine anderen Bedürfnisse als seine natürlichen hat, wie «Nahrung, ein Weib und Ruhe»², die dazu auch noch sehr schnell und einfach zu befriedigen sind, befindet er sich andauernd in einem befriedigten Zustand.

Neben den Bedürfnissen die essentiell für dessen Selbsterhaltung sind schreibt Rousseau dem Naturmenschen auch eine andere zentrale Wesenseigenschaft zu: das Mitleid. Dieses Gefühl äussert sich in dem Widerwillen einen Anderen seiner Gattung leiden zu sehen. Wenn der Naturmensch nach einer Maxime handeln würde, so wäre es meiner Meinung nach die folgende: Erhalte dich am Leben, finde ein Weib und schade dabei möglichst Wenigen! Wie ich an dieser Maxime wohl zu erkennen gegeben habe, ist die Zufuhr von Schäden und Leid gegenüber einem anderen jedoch nicht ausgeschlossen. Denn sobald es zu einer Situation kommt, in der die Selbsterhaltung des Einen gefährdet ist, sieht sich der Naturmensch gezwungen, um das begehrte Gut zu kämpfen.³

Diese beiden Eigenschaften-Selbsterhaltungstrieb und Mitleid- bilden jenen Teil der Natur des Menschen, den er auch mit dem Tier gemeinsam hat. Der Unterschied zwischen Menschen und Tier, zeigt sich nämlich erst in dem freien Willen und der Perfektibilität des Menschen. Während das Tier für Rousseau einer «künstlichen Maschine» gleicht, da alle dessen Handlungen von den «vorgeschriebenen Gesetzen der Natur» bestimmt werden, entspringen die Handlungen des Menschen aus einem «Akt der Freiheit».⁴ Mit dessen freien Willen steht es in seiner Macht den natürlichen Instinkten oder Trieben zu widerstehen. Ein Grund zu diesem Widerstand gegen seine Natur bietet sich jedoch erst, wenn man in der Lage ist sich etwas anderes zu wünschen als das, was die *Natur* einem wünschen lässt. Ich habe jedoch etwas weiter oben schon gezeigt, dass es hierfür einen Verstand bräuchte, den der Naturmensch anfangs noch nicht hat. Dieser, ausschliesslich dem Menschen zukommende, freie Wille würde also nicht bemerkbar werden, wenn ihm nicht noch zusätzlich eine andere Eigenschaft zu Teil geworden wäre.

Es ist die Perfektibilität oder Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen, die das Wesen des Menschen in einen Zustand der ewigen Entwicklung versetzt. Es ist jedoch wichtig festzuhalten, dass das Erlernen neuer Fähigkeiten durch einen äusserlichen Zwang bewirkt

¹ Vgl. DU, S.135, Anm. k)

² DU, S.135

³ Vgl. DU, S.73

⁴ Vgl. DU, S.107

werden musste. «Die Weisheit der Natur», so schreibt Iring Fetscher in seiner Rousseau-Interpretation, «zeigt sich nämlich darin, dass sie die Eigenschaften, die der Naturmensch entbehren kann, auch noch nicht entwickelt.»⁵ So kann z.B. erst ein Mangel an Nahrung den Naturmenschen dazu bringen, klettern zu lernen, um in den Bäumen nach neuen Lebensmitteln zu suchen.

Rousseaus Naturmensch zeichnet sich gegenüber dem vergesellschafteten Menschen auch durch seine Unabhängigkeit von seinen Mitmenschen aus. Zum einen bedarf er nicht der Hilfe anderer, um seinen überlebenswichtigen Bedürfnissen nachzukommen. Man muss sich den Naturmenschen nämlich als ein Wesen vorstellen, das einsam durch die Wälder streift und von dem lebt, was die Natur ihm schenkt. Unabhängig von seinen Mitmenschen ist der Wilde jedoch nicht nur im materiellen Sinn. Denn auch für einen Seelenfrieden kann er die Hilfe von anderen völlig entbehren. Während der vergesellschaftete Mensch stets darauf bedacht ist, von anderen Wesen wertgeschätzt zu werden, weil eine Selbstwertschätzung ohne eine Bestätigung von aussen, gänzlich unmöglich ist, ist der Naturmensch aufgrund seiner eingeschränkten kognitiven Fähigkeiten nicht mal in der Lage, sich als ein Ich zu begreifen, das von den anderen Wesen differenziert ist und kann somit auch kein Selbstbewusstsein erlangen.

1.2 Vergesellschaftung des Menschen

Nach dieser knappen Rekonstruktion des Rousseauschen Naturzustandes, möchte ich in diesem Kapitel nun auf die Vergesellschaftung des Menschen eingehen. Es ist nämlich auf den ersten Blick nicht ersichtlich, wie ein isoliert lebender Naturmensch sich mit anderen Menschen vergesellschaftet.

Man darf nicht unbeachtet lassen, dass die meisten Philosophen zu Rousseaus Zeit der Vergesellschaftung des Menschen ein «Symphatiegefühl» zu Grunde legten. Man war der Meinung, dass es keinen anderen Ansatzpunkt für eine ethische Theorie geben könnte, als der natürlich veranlagte «Sozialtrieb». Neben den englischen Philosophen, wie Shaftesbury, Hutcheson, Hume und Adam Smith, bauen sowohl Diderot als auch andere Enzyklopädisten ihre philosophische Sittenlehre darauf auf.⁶ Rousseau jedoch setzt sich dieser Überzeugung vehement entgegen, wenn er den Naturmenschen als einen totalen Einzelgänger darstellt.

⁵ Iring Fetscher, *Rousseaus Politische Philosophie*, S.32

⁶ Vgl. Ernst Cassirer, *Über Rousseau*, S.64-65

Denn auch die Zusammenkünfte mit einer anderen Frau dauern nur so lange, bis der Mann befriedigt ist.

Rousseau sieht den Grund für eine Vergesellschaftung darin, dass der Mensch über eine lange Zeit hinweg seinen Verstand und den freien Willen entwickelt, welche anfangs nur potentiell veranlagt waren. Sobald er einmal *erkennt* hat, dass es Lebewesen gibt, die ihm ähnlich sind, findet er auch schnell heraus, dass sie die gleichen Interessen haben. Da eine Vereinigung der Kräfte, die Befriedigung der natürlichen Begierden vereinfachte, entschloss man sich, von nun an gemeinsam auf die Jagd zu gehen. Die erste Art von Vergesellschaftung entstand daher aus einem Akt des Verstandes, nicht aber aufgrund eines natürlichen Sympathiegefühl. War nämlich ein Tier gefangen, nahm sich jeder ein Stück und zog sich wieder zurück. Diese anfangs kurzzeitigen, rein pragmatischen Zugesellungen wurden schnell zur Gewohnheit. Das wiederholte Aufeinandertreffen gleicher Leute und der Fortschritt des Geistes, führten schliesslich dazu, dass man auch anfangs zusammen Hütten zu bauen, da diese bequemer und sicherer zum Schlafen waren als irgendwelche Höhlen. Die kleinen Gesellschaften konnten sich durch die günstigen Lebensbedingungen rasch vergrössern.⁷

1.3 Entstehung des Strebens nach Anerkennung und des Verlangens nach einer relativen Stellung zu seinen Mitmenschen

An dieser Stelle wird es meine Absicht sein, zu untersuchen, inwiefern dieser Wandel äusserlicher Umstände eine Veränderung des menschlichen Wesens bewirkte.

Rousseau erklärt, wie der Mensch eine neue Form von Selbstliebe zu entwickeln beginnt, sobald dieser mit anderen Wesen seiner Gattung interagiert. Diese neu entstehende Selbstliebe, die von Rousseau auch *amour-propre* genannt wird, unterscheidet sich ihrem Wesen und Ursprung nach von dem Selbsterhaltungstrieb, der sowohl Tieren als auch Menschen von Natur aus gegeben wurde. Während der Selbsterhaltungstrieb den Menschen nur dazu antreibt nach all jenen Dingen zu streben, die notwendig für das physische Überleben seiner selbst und seiner Gattung sind, so lässt die *amour-propre* den Menschen nach Urteilen über die Wertschätzung und Ehre seiner selbst streben.⁸ Mit dem Eintritt in die Gesellschaft, so behauptet Rousseau, verspürt der Mensch das Verlangen «einen Platz zu behaupten, mitzuzählen und als etwas angesehen zu werden».⁹

⁷ Vgl. DU, S.197-201

⁸ Vgl. DU, S.169-171, Anm. o)

⁹ E II, S.345

Viele Rousseau-Interpretationen sehen in dieser «künstlich entstandenen»¹⁰ Leidenschaft nur den Grund für den von Rousseau beschriebenen Sündenfall des Menschen.^{11 12} Sie erkennen zwar zu Recht, dass die oben erwähnten Elemente der ursprünglichen menschlichen Natur- Mitleid, Selbsterhaltungstrieb, Perfektibilität und der freie Wille-, die jedes Individuum unabhängig von allen sozialen Bindungen besitzt, nicht erklären können, wieso der Mensch dazu neigt in Zustände von Sklaverei, Laster, Elend und Entfremdung zu verfallen. Sie vergessen jedoch dabei- so werde ich zu zeigen versuchen-, dass die amour-propre nur schlechte Auswirkungen mit sich tragen kann, wenn gewisse gesellschaftliche Umstände gegeben sind oder der Einzelne eine mangelhafte Erziehung erfahren hat. Wenn dies gezeigt worden ist, ist es ersichtlich, dass die amour-propre nicht notwendig schlecht sein muss. Ich werde mir nun einen vollständigen Überblick über alle negativen Folgen der amour-propre verschaffen, schliesslich zu zeigen, dass die pervertierte und verderbliche Art der amour-propre, die ich auch entfachte amour-propre nennen werde, durch eine gute Erziehung sich in ein nicht-entfachte und somit für die Gesellschaft akzeptable Art umwandeln lässt.

2 Entfachte amour-propre

2.1 Entfachte amour-propre und das Streben nach einer Vorrangstellung

Ein Mensch, der nach Wertschätzung strebt, meint diese nur erreichen zu können, wenn er eine höhere Stellung gegenüber den anderen einnimmt. Wertgeschätzt für seine besonderen Eigenschaften wird der Mensch nämlich nur, wenn er aus dem Gewöhnlichen herausragt. Das angestrebte Gut ist somit durch gewisse Relationen definiert. Man kann es auch anders ausdrücken: Erfolgreich zu sein impliziert, dass andere ihr Bedürfnis nach Erfolg nicht befriedigen können. Das von der amour-propre angestrebte Gut wird aufgrund ihrer Relationalität notwendig zu einem knappen Gut, da sie eine kollektive Befriedigung gänzlich

¹⁰ Rousseau unterscheidet die amour-propre von dem Selbsterhaltungstrieb, da letzteres dem Menschen auch unabhängig von seinen gesellschaftlichen Beziehungen zuteilwird. Der amour-propre schreibt er einen «künstlichen Charakter» zu, weil diese nicht von Natur aus im Menschen ist, sondern erst mit dem Eintritt des Menschen in die Gesellschaft ihren Ursprung hat.

¹¹ Rousseau charakterisiert im «Brief an Beaumont» seinen «Diskurs über die Ungleichheit» als eine Genealogie des Lasters.

¹² Iring Fetscher identifiziert in «Rousseaus Politische Philosophie» die amour-propre mit der Selbstsucht; Ernst Cassirer deutet die amour-propre als «den Grund aller künftigen Verderbnis, die den Machthunger und die Eitelkeit im Menschen grosszieht.»

ausschliesst.¹³ Dies gibt Rousseau selbst ausdrücklich zu erkennen: «Da jeder bevorzugt werden möchte, muss es viele Unzufriedene geben.»¹⁴

Es ist ersichtlich, wie aufgrund dessen das Streben nach Anerkennung eine ewige Rivalität zwischen den Menschen anzetteln kann. Nun sorgt aber dieser endlose Konkurrenzkampf nicht nur für ein verbreitetes Unglück, nämlich dem Unbefriedigt-Lassen seiner Begierden, sondern erzeugt im Menschen auch die Neigung, Unheil zu verrichten.¹⁵

Weil der Mensch mit einer entfachten amour-propre, sich so sehr darauf fokussiert, eine höhere Stellung einzunehmen, ist er sogar bereit, die Stimme seines natürlich veranlagten Mitleids zu unterdrücken, wenn er durch Geringschätzung, Hohn, Verachtung und ähnlicher Einstellungen, die Stellung der anderen herabzusetzen versucht. Frederick Neuhouser bringt dies in seiner Rousseau-Interpretation genau auf den Punkt: «Messe ich meine eigene Stellung erstmal im Vergleich zu der von anderen, kann ich meine eigene Stellung entweder voranbringen, wenn ich mein Los verbessere oder indem ich das der anderen verschlechtere.»¹⁶

Aber auch die Herrschsucht, wird von Rousseau der entfachten amour-propre zugeschrieben. Die Herrschaft über andere wird seiner Meinung nach, nicht ihrer Nützlichkeit oder «ihres instrumentellen Wertes»¹⁷ wegen angestrebt, sondern vielmehr kann man sich glücklich schätzen in Anbetracht der niedrigen und verkümmerten Stellung der anderen. Auch stellt die Macht über die anderen einen klaren Beweis dafür dar, dass man eine höhere Stellung einbezieht.

Rousseaus Theorie über die Relationalität des Strebens nach einer Vorrangstellung findet unter anderem in jeder Sportart Anwendung. Ein Kurzstrecken Sprinter z. B. kann nur gewinnen (erfolgreich sein), wenn die anderen Läufer langsamer sind und verlieren (erfolglos sind).

Nun möchte ich aber zeigen, wie selbst das Glück des Siegers nur kurzlebig ist und gar, dass das Verlangen nach einer Vorrangstellung bei einer entfachten amour-propre niemals befriedigt werden kann.

Erstens ist «Überlegenheit...solange sie im Vergleich zu anderen erreicht wird... unsicher und kurzlebig.»¹⁸ Man muss nämlich ständig an der Verbesserung seiner Stellung arbeiten,

¹³ Vgl. Frederick Neuhouser, *Pathologie der Selbstliebe*, S.107- S.109

¹⁴ E IV, S.445

¹⁵ Vgl. DU, S.221

¹⁶ Frederick Neuhouser, *Pathologie der Selbstliebe*, S.111

¹⁷ Frederick Neuhouser, S.112: Der Instrumentelle Wert der Beherrschung anderer bestünde Neuhouser nach in der Fähigkeit, die Kräfte der anderen für seine eigenen nicht-relativen Bedürfnisse auszunutzen.

¹⁸ Frederick Neuhouser, *Pathologie der Selbstliebe*, S.109

damit man von einem anderen nicht überholt wird. Jeder Sieger muss sich stets aufs Neue darum bemühen seinen Titel zu behaupten. Die andere Schwierigkeit mit der ein Gewinner sich konfrontiert sehen kann, ist, dass die Bedürfnisse einer entfachten amour-propre dazu neigen ins Grenzenlose zu gehen, da man sich mit jedem neuen Triumph an einem neuen Vergleichspunkt orientiert. Menschen, bei denen die amour-propre entfacht ist, seien sie Gewinner oder Verlierer, stürzen notwendig ins Unglück.

2.2 Entfachte amour-propre führt zu einem Verlust seiner Integrität

Die amour-propre weist im gewissen Sinne eine doppelte Relationalität auf, weil nicht nur das von ihr angestrebte Gut relativ ist, sondern sie nach einer Vorrangstellung in den Augen anderer strebt. Sie bewirkt, dass man nicht nur besser als andere sein möchte, sondern man auch verlangt, die Bestätigung von den anderen dafür zu bekommen. Eine Vorrangstellung einzunehmen, ist meines Erachtens nach nur das Mittel zum endgültigen Zweck: Wertschätzende Meinung anderer zu erlangen.¹⁹ Diese Wertschätzung der anderen ist notwendig für eine gesunde Selbstwertschätzung. Man kann nämlich unmöglich eine wohlbegründete Selbsteinschätzung haben, wenn diese von den anderen völlig unbestätigt bleibt. Jemand der seine Eigenschaften beteuert, ohne dafür je ein Lob bekommen zu haben, erweist sich als ein Narzisst. Auch wenn meiner Meinung nach Erwachsenen immer mehr über interne Wertschätzungsressourcen verfügen, wäre selbst bei ihnen eine gesunde Selbsteinschätzung unmöglich, wenn diese von aussen vollkommen unbestätigt bleibt.²⁰ Während die amour-de-soi nicht notwendig auf ihre Mitmenschen angewiesen ist, verliert der Mensch mit seiner amour-propre seine Selbstgenügsamkeit. Sobald die Meinungen der anderen sich als konstitutiv für das angestrebte Gut erweisen, herrscht eine gewisse Abhängigkeit zwischen den Menschen. Vielmehr ist man dem Willen seiner Mitmenschen gar unterworfen, weil es in den Händen der Mitmenschen liegt, was sie lobpreisen und was nicht. Die Handlungen des Menschen, der über eine entfachte amour-propre verfügt, neigen dazu durch den «Mainstream», welcher oft willkürlich ist, bestimmt zu werden. Ich möchte behaupten, dass ein zu starkes Verlangen nach Anerkennung nicht zu einem Verlust der Freiheit führt, sondern vielmehr zu einem Verlust seiner Integrität. Ein Verlust seiner Freiheit lässt sich deutlich am Beispiel der Sklaverei zeigen: Der versklavte Mensch hat einen eigenen Willen, jedoch steht es nicht in seiner Macht, diesen auch auszuüben. Bei einer Person, die ein

¹⁹ Vgl. E IV, S.111-112, E IV, S.443

²⁰ Frederick Neuhouser, *Pathologie der Selbstliebe*, S.109-111

zu grosses Bedürfnis nach Anerkennung hat, wird alles darum geben, dass ihre Handlungen oder Eigenschaften ihren Mitmenschen gefällt. Sie fängt also an Dinge erstrebenswert zu finden, nur weil diese eine gutes Mittel sind, um Anerkennung bei den anderen zu erlangen. Ihr Leben richtet sich nach den Werten anderer. Das Problem hier ist also nicht, dass sie unterjocht wird, wie ein Sklave, der wenigstens noch einen eigenen Willen hat, sondern über keinen eigenen Willen mehr verfügt. Rousseau spricht gerade diesem *sich-selbst untreu Werden* eine grosse Bedeutung zu. Emile wird nämlich auf folgende Weise gelobt:

«Emile misst nichts nach dem Massstab der Meinung...Er wird sich nicht gerade sagen: Ich freue mich, weil ich anerkannt werde, sondern ich freue mich, dass die Menschen, die mich ehren, sich selbst Ehre machen. Solange sie vernünftig urteilen, wird es schön sein, ihre Hochachtung zu gewinnen.»²¹

Emile stellt in der zitierten Passage das ideale Beispiel einer Person dar, deren amour-propre nicht entfacht ist. Es ist ihm nämlich nicht nur wichtig, dass er seine eigenen Werte beibehält, sondern vielmehr legt er auch grossen Wert darauf, dass wenn er schon von anderen anerkannt wird, die Anerkennung auch auf vernünftigen Urteilen basiert. Somit erweist sich das Erlangen von Anerkennung für Emile nicht einfach als ein uneingeschränktes Gut, sondern vielmehr heisst er etwas aufgrund dessen Vernünftigkeit oder dessen intrinsischen Wert gut.

2.3 Entfachte amour-propre führt zu einem Verlust an Transparenz

Der Verlust an Transparenz ist ein Motiv, das Rousseaus gesamte Werk durchzieht. Überall taucht es auf und lässt den Leser die Bedeutung, die er ihr beimisst, nicht verkennen. Wie könnte man in seinem Diskurs über die Künste und Wissenschaften, seine Lobrede über die einstige Transparenz, die zwischen dem Sein und dem Erscheinen des Menschen herrschte, nur übersehen? Nichts beteuert er mehr als «, wenn die äussere Haltung ein Abbild der Herzensneigung wäre».²²

Wenn er im 1. Diskurs das Phänomen des Transparenz-Verlustes beklagt und es mithilfe historischer Beispiele dem Leser beschreibt, so ist es in seinen «Bekanntnissen» er selbst der diesem Phänomen zum Opfer fällt und es am eigenen Leib erfährt. Erst als er nämlich zu Unrecht von seinen Gasteltern für das Zerbrechen eines Kammes verantwortlich gemacht wurde, wird ihm nicht nur klar, dass jeder das wahre Sein des Anderen verkennt, sondern

²¹ E IV, S.686-690

²² DKW I, S.11

nutzt er dies auch aus, um Unrecht zu tun, ohne dafür zur Rechenschaft gezogen zu werden.²³ Der Mensch ist für das Kennenlernen einer Person, angewiesen auf dessen Auftreten oder dessen Erscheinen in der Welt. Nur anhand der Tätigkeiten und Handlungen bzw. die Ausdrucksweise einer Person lässt sich ihr Wesen *erahnen*.²⁴ Nie wird man eine Person kennen können, bei der man klar zwischen Sein und Schauspiel unterscheiden kann. Wer sollte dies auch tun können, wenn die Person doch nicht einmal ihr eigenes Wesen vollständig ergründen kann?²⁵

Sobald sich der Mensch dessen bewusst wird, ist der Verlust der allgemeinen Transparenz zwischen den Bewusstseinen der Menschen unvermeidbar.²⁶ Weiss der Mensch einmal, dass er, anstatt etwas zu sein, nur als etwas zu erscheinen braucht, wird er stets die Neigung haben, sich als jemanden auszugeben, der er nicht ist, sofern es für ihn von Vorteil ist.

Ich möchte nun zeigen, wie eine entfachte amour-propre den Spalt zwischen Sein und Schein des Menschen um erhebliches erweitert.

Eine Eigenschaft der amour-propre ist, dass sie nach wertschätzenden Meinungen der anderen strebt. Ich habe jedoch im obigen Abschnitt gezeigt, dass die Meinung, die man von einer anderen Person hat, ausschliesslich auf dessen Auftreten oder *Erscheinen* basiert. Dies impliziert somit, dass für das Erlangen von Anerkennung und Wertschätzung, die Art und Weise wie man sich zeigt oder präsentiert einen höheren Stellenwert hat als das eigentliche Sein.

Mit dem zunehmenden Unterschied zwischen Schein und Sein einer Person, entstehen jedoch nicht nur heuchlerische und unehrliche Verbindungen zwischen den Menschen. Vielmehr liegt der pathologische Charakter darin, dass aus der Gewohnheit, seinem Auftreten mehr Bedeutung beizumessen als seinem echten Sein, eine Art von Entfremdung von sich selbst entsteht. Folgende Textpassage aus dem Rousseaus *Emile* wird dies bestätigen: «Was aber meinen Emile betrifft, käme es... auch nur ein einziges Mal vor, dass er lieber ein anderer sein möchte als er selbst... dann wäre alles umsonst gewesen- wer anfängt, sich selbst zu entfremden, wird sich selbst bald gänzlich vergessen.»²⁷

²³ Confessions I, vgl. S. 18-20

²⁴ Albert Camus übernimmt diese Idee, um später im *Le mythe de Sisyphe* die menschliche Interaktion als etwas «Absurdes» zu beschreiben.

²⁵ Vgl. Jean- Jacques Rousseau, *Lettres Morales*, « Nous ne voyons ni l'âme d'autrui, parce qu'elle se cache, ni la nôtre, parce que nous n'avons point de miroir intellectuel. »

²⁶ Vgl. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, S.19. Jean Starobinski deutet diesen Verlust der Transparenz als den Grund für den Sündenfall des Menschen. « Dès lors, le paradis est perdu : car le paradis, c'était la transparence réciproques des consciences, la communication totale et confiante. »

²⁷ E IV, S.503

3 Kritik an dem Kantianischen Lösungsvorschlag

In Anbetracht der Gefahren, die eine entfachte amour-propre mit sich bringt- ewiger Konkurrenzkampf, Machtgier, Verlust an Integrität, Entfremdung-, könnte man der Ansicht sein, dass sie alle einer nichtegalitären Form von amour-propre verschuldet sind, die den Menschen dazu bringt, sich der Beachtung würdiger zu schätzen als andere. Denn es ist Rousseau selber der explizit in seinem Emile verkündet, dass es «am meisten zu fürchten ist», wenn man meint, man «habe eine vortrefflichere Natur und sei glücklicher geboren» als die anderen.²⁸

Frederick Neuhouer macht an dieser Stelle jedoch darauf aufmerksam, dass «das Problem nicht so sehr darin (besteht), dass Emile glaubt, besser als andere zu sein, sondern dass er glaubt, dies aufgrund seiner Natur zu verdienen.»²⁹ ³⁰Dies bedarf einer genaueren Erklärung. Der erste Irrtum, den Emile machen würde, wenn er seinen Erfolg seiner vortrefflicheren Natur zu schreibt, besteht in der Überschätzung seines eigenen Beitrags zu seinem Erfolg. Rousseau beschäftigt sich in den 50 Seiten, die dem letzten Zitat vorausgehen, mit diesem Thema und kommt zum Schluss, dass die eigenen hervorragenden Leistungen ohne die Hilfe eines guten Erziehers oder Lehrers unmöglich wären. Daraus folgt, dass es sicherlich hochmütig ist, wenn man seine eigenen Leistungen allein seiner guten Natur zuschreibt. Es ist jedoch durchaus legitim auf seine Qualitäten stolz zu sein, sofern man die Hilfe der anderen mit einbezieht und nicht alle Verdienste seinem eigenen Tun zuschreibt.

Wie verhält es sich jedoch mit den rein natürlichen Qualitäten, wie z.B. gut auszusehen? Auch darauf gibt Rousseau nur einen Absatz später eine Antwort: «Grosse Männer... sind bei allen ihren exklusiven Gütern zu vernünftig, um stolz auf ein Geschenk zu sein, das sie sich nicht selbst gegeben haben.»³¹

Wenn ich Rousseau in dem Punkt zwar Recht gebe, dass es zwar unvernünftig ist, auf angeborene Eigenschaften stolz zu sein, so wäre es dennoch eine Illusion, zu glauben, man könne den Einzelnen davon abhalten stolz auf seine «unverdienten» Qualitäten zu sein und dafür Wertschätzung zu erstreben. Dies erkennt Rousseau jedoch auch, wenn er davon spricht, dass «grosse Männer» zwar bescheiden sind, weil sie sich stets ihrer «Armseligkeit»³²

²⁸ E IV, S.505

²⁹ Frederick Neuhouer, *Pathologie der Selbstliebe*, S.87

³⁰ E IV, S.505-506

³¹ E IV, S.505

³² Vernünftige Menschen erkennen sich selbst als armselig, weil sie genau wissen in welchen Bereichen sie zu nichts taugen und, dass sie niemals perfekt sein werden.

bewusst sind, jedoch nicht völlig an Eitelkeit verlieren, sondern sie nur mindern.³³ Er ist sich also bewusst, dass ein neutrales Verhalten gegenüber seinen eigenen «unverdienten» Qualitäten, sich als unmöglich erweist, da dies für viele eine Quelle des Selbstwertempfindens darstellt.³⁴

Das impliziert jedoch überhaupt nicht, dass man kein Vergnügen an seinen Qualitäten haben darf. Rousseau hält es nämlich gar für legitim sich seinen Vorteilen halber glücklicher zu schätzen, nur soll man nicht allzu stolz darauf sein und dies als Hauptmittel für das Erlangen von Anerkennung benutzen.³⁵

Ich stütze mich nicht nur auf Neuusers Interpretation, sondern auch auf die von Kant inspirierten Interpretationen, wenn ich behaupten möchte, es gäbe noch einen anderen Irrtum, dem Emile nicht verfallen dürfe. Dieser bestünde darin, dass er aufgrund seiner Qualitäten, sich im Vergleich zu anderen als etwas substantiell Besseres sieht.

Neuuser zeigt sehr deutlich, wie Rousseau seinem Emile «ein Empfinden für seine wesentliche Gleichheit mit den anderen Menschen einzuprägen»³⁶versucht. Diese Gleichheit wird vor allem mit der Fähigkeit des Menschen begründet, Schmerz zu empfinden. Somit muss bei der Frage nach moralischer Achtung oder nach dem Anspruch auf Glück jeder gleichermassen berücksichtigt werden.

Da die von Kant inspirierten Interpreten sich vehement gegen die nicht-egalitäre amour-propre stellen und als die entfachte Art von amour-propre identifizieren, interpretieren sie Rousseaus Lösungsvorschlag als eine Tilgung dieser nicht-egalitären amour-propre und der Förderung der egalitären amour-propre. Letztere äussert sich in der Achtung aller anderen als gleichwertige Wesen und verlangt folglich auch ein Handeln, das dem kategorischen Imperativ von Kant nicht widersprechen darf.

Das Problem dieser Auffassung liegt jedoch nicht nur darin, dass sie Rousseaus Behauptung, Emile dürfe auf seine Vorteile gewissermassen stolz sein und sich darüber freuen (se féliciter), nicht gerecht werden. Vielmehr möchte ich die These aufstellen, dass eine egalitäre amour-propre, als Ersatz für die nicht-egalitäre amour-propre zu einer Entfremdung seiner selbst führt. Denn der Mensch, der für das Selbstwertempfinden ausschliesslich moralische Achtung bekommt, wird zu einem Wesen reduziert, das über nichts Individuelles verfügt. Sein einziger Wert, wird ihm aufgrund der Eigenschaft des Mensch-Seins zugute, die er aber mit jedem anderen teilt. Ich gebe deshalb Frederick Neuuser vollkommen recht, wenn er

³³ E IV, S.505

³⁴ Frederick Neuuser, *Pathologie der Selbstliebe*, S. 155 Anmerkung 30

³⁵ Er benutzt dafür den französischen Ausdruck «se féliciter» (sich über etw. freuen)

³⁶ Frederick Neuuser, *Pathologie der Selbstliebe*, S.149

behauptet, der Mensch wird sich von dem «Teil seiner selbst entfremden, der ihn zu einem spezifischen Individuum macht», wenn er seine nicht-egalitäre amour-propre auslöscht. Dazu kommt, dass die von Kant inspirierten Interpreten, den positiven Aspekt, den Rousseau der amour-propre beimisst, völlig vernachlässigen. So gibt Rousseau nämlich in beiden Diskursen deutlich zu erkennen, dass das Streben nach Anerkennung einen Eifer im Menschen erweckt, der viele Vorteile für die Gesellschaft mit sich bringt. Der Ansporn des Menschen, sich gegenüber den anderen auszuzeichnen hat das Potential zu dem Florieren aller Wissenschaften und aller Künste einen grossen Beitrag zu leisten.

4 Nicht-entfachte amour-propre

Ich habe gezeigt, dass das Streben nach Anerkennung und Wertschätzung für Rousseau einen unauslöschlichen Teil der menschlichen Existenz darstellt und diverse pathologische Formen annehmen kann. Da es meine feste Überzeugung ist, dass Rousseau in dieser Hinsicht sich nicht einfach einem Pessimismus preisgibt, sondern gänzlich Hoffnung in menschliche Wirklichkeit hat, werde ich nun versuchen eine Form von nicht-egalitärer amour-propre zu skizzieren, die sowohl vereinbar mit einem moralischen Gesetz ist als auch den Menschen vor einer pathologischen Existenz bewahrt. Diese werde ich eine nicht-entfachte amour-propre nennen.

Ich werde der Reihe nach alle oben erwähnten krankhaften Arten der amour-propre, so umwandeln, dass sie den von mir aufgestellten Bedingungen nachkommen.

Das erste Problem der entfachten amour-propre, war dass sie ein knappes Gut ist. In einer Gesellschaft, in der nur die Besseren wertgeschätzt werden, wird es viele geben, deren amour-propre unbefriedigt sein wird. Solange jedoch der, der nach Wertschätzung strebt, die anderen nicht davon abhält genauso gut Wertschätzung erringen zu können, ist die entstandene Ungleichheit legitim.³⁷ Es ist sehr wichtig, dass es für alle die gleichen Bedingungen gibt, um Anerkennung zu erlangen, denn nur so ist garantiert, dass jedermanns Glück als gleichwertig angesehen wird. Die Forderung, dass alle gleichermassen Anspruch auf Wertschätzung und somit die Möglichkeit auch haben sollten diese zu bekommen, ist bis heute in vielen Staatstheorien sehr präsent und dennoch ist deren tatsächliche Umsetzung in vielen Fällen nicht immer ganz gelungen.³⁸ Noch immer wird darum gekämpft, dass sowohl Männer als auch Frauen unabhängig von ihrem sozialen Status, Anspruch auf eine gute Bildung

³⁷ Vgl. John Locke, *Zwei Abhandlungen über den Menschen*, über. Von Hans Jörn Hoffmann, Frankfurt/M. 1977, S.217

³⁸ Vgl. z.B. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (Band 1 erschien 1835, Band 2 erschien 1840)

bekommen sollten, um ihnen letztlich die Freiheit zu geben, selber darüber zu entscheiden, welche berufliche Richtung sie einschlagen möchten. Selbst das Ansehen durch z.B. einen adligen Familiennamen oder wertvolle persönliche Kontakte scheinen nicht ganz aus den modernen Gesellschaften verschwunden zu sein.

Die Forderung, dass alle die gleichen Bedingungen für das Erlangen von Anerkennung haben sollten, sorgt zwar für einen fairen Kampf unter den Bürgern und eliminiert auch jegliche Arten von Korruption etc., löst jedoch nicht das Problem des Unbefriedigt-Seins vieler. Die amour-propre kann nur dann als nicht-entfacht gelten, wenn es jedem an sich möglich ist irgendwo der Beste zu sein, jeder aber auch unabhängig davon seine amour-propre befriedigen kann. Eine Befriedigung seiner amour-propre, ohne von der Gesellschaft anerkannt zu werden bestünde nach Rousseau z.B. in der Liebe. Für die Liebe sind der Erfolg in der Karriere oder das Vermögen oft von nebensächlicher Bedeutung.³⁹

Es gibt jedoch auch viele, die ihre Ziele immer höher setzen und sie somit niemals erreichen können. Es ist erlaubt und gar oft gesund, sich hohe Ziele zu setzen, solange man jedoch nicht sein gesamtes Glück von dem Erreichen seiner Ziele abhängig macht. Vielmehr muss man trotz seines Misslingens zufrieden mit sich selber sein können und nicht verzweifeln.

Rousseau sieht in jeder Unterjochung der Menschen die Beraubung der menschlichen Freiheit, die den Menschen in eine sklavenähnliche Situation bringt.

Wenn Rousseau die Unfreiheit des Einzelnen in der Unterdrückung durch den Stärkeren - genauer genommen also in der Herrschaft des «Rechts des Stärkeren» - erkennt, so gründet dies in der Überzeugung, dass «das Recht des Stärkeren» kein wirkliches Recht ist. Die Tatsache nämlich, dass jemand dem Stärkeren Gehorsam leistet, beruht auf «einem Akt der Notwendigkeit, nicht des freien Willens»⁴⁰. Rousseau sagt auch an der Stelle zu Recht, es wäre ein Akt der Klugheit sich dem Stärkeren zu unterwerfen, dürfe aber niemals als Pflicht verstanden werden. Die Bedingungen nämlich ein Recht zu sein, so meint Rousseau, lägen darin, dass die Ausübung des jeweiligen Rechts, sich niemals dem Gewissen entgegengesetzt. Vielmehr sollte das Unterlassen seiner Pflichten in eine Unzufriedenheit des Gewissens resultieren. So bringt er auch das Beispiel der Räuber und des Beraubten, wenn er mit Ironie danach fragt, ob er gänzlich «nach seinem Gewissen verpflichtet»⁴¹ ist einem Räuber seine Geldbörse zu geben.

³⁹ Rousseau kritisiert im 1. Diskurs jegliche pragmatischen Ehen, die aufgrund des Geldes oder der Macht, geschlossen wurden, heftig.

⁴⁰ CS, S.9

⁴¹ CS, S.10

Ein weiteres Problem der entfachten amour-propre liegt darin, dass sie Wertschätzung als uneingeschränktes Gut sieht. Dies hat zur Folge, dass man mit einer entfachten amour-propre nicht davor zurückschreckt Unheil zu verrichten, sofern dies einem hilft Wertschätzung zu erhalten. Ich habe weiter oben schon gezeigt, wie Rousseau in dieser Hinsicht mit seinem Emile einen Lösungsvorschlag hat.⁴² Emile wird nämlich beigebracht Wertschätzung nur dann gutzuheissen, wenn sie auf vernünftigen Urteilen basiert. Da kein vernünftiges Urteil jemals befürworten würde, dass jemand auf unfaire Weise Anerkennung bekommt, würde Emile niemals seinen Konkurrenten ein Bein stellen, um dadurch einen Vorteil zu bekommen. Auch würde eine solch makelhafte Vorgehensweise mit keinem moralischen Gesetz vereinbar sein, da sie eine Chancengleichheit völlig ausschliesst.

Der nächste Lösungsvorschlag beschäftigt sich auch wieder mit dem Irrtum, der Wertschätzung einen uneingeschränkten Wert beizumessen. Jedoch ist die Problematik, die daraus erwächst, eine andere. Es handelt sich um das klägliche Phänomen, dass Menschen die Werte der Personen übernehmen von denen sie Anerkennung zu erlangen versuchen und dabei ihre eigenen Werte irgendwann verlieren. Die Lösung die Rousseau dafür gibt findet sich an der gleichen Stelle wie die zuletzt vermerkte. Rousseau lobt Emile sehr dafür, dass er nur aufgrund des intrinsischen Wertes einer Tätigkeit, diese auch betreibt. Seine eigenen Werte stellen somit die erste Priorität dar und bestimmen am meisten sein Handeln.

Die letzte Problematik der entfachten amour-propre besteht darin, dass der Mensch eine Scheinidentität annimmt, welche vorteilhaft sein kann, weil man auch unvernünftig *sein* kann, wenn man nur z.B. über ausreichende schauspielerische Künste verfügt, die einem dabei helfen, als vernünftig zu *erscheinen*. Dies ist in Wahrheit jedoch nur ein Problem des fehlenden Pflichtbegriffs. Denn jemand der sich einem kategorischen Sollen, einem moralischen Gesetz unterwirft, und zwar aus seinem tiefen Gewissen heraus und nicht nur um als ein guter Mensch angesehen zu werden, wird sich selber niemals auf solche Art und Weise betrügen. Ihm werden die wirklichen guten Taten von erheblich wichtiger Bedeutung sein, als nur als vernünftig angesehen zu werden. Meiner Meinung nach ist die Erziehung des Pflichtbegriffes bei Emile, die wichtigste Aufgabe eines Erziehers. Um dies zu verstehen braucht man sowohl eine genaue Vorstellung von der prinzipiellen Aufgabe des Rousseauschen Gesellschaftsvertrages als auch von seinem Freiheitsbegriff.

Die Aufgabe eines Staates definiert Rousseau folgendermassen: «Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen

⁴² E IV, S.686-690

jedes einzelnen Mitglieds verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor.»⁴³

Wie muss der Freiheitsbegriff von Rousseau aussehen, damit ein Bürger in der Lage ist sich dem Allgemeinwillen zu unterwerfen und zugleich frei zu bleiben?

Die Freiheit in einem Staate zeichnet den Bürger aus, der eine «Denaturierung seines Wesens» vollzogen hat und somit im Idealfall von einem «être absolu» zu einem «être morale» geworden ist. Unter einem «être absolu» ist ein Wesen zu verstehen, dass sich selbst als Zentrum sieht und alles auf sich bezieht. Für Rousseau war der Naturmensch eindeutig ein unbewusstes «être absolu», der völlig in sich selbst und für sich selbst lebt, sich also auch nicht in Relation zu den anderen sieht. Nun was versteht aber Rousseau unter einem «être morale»?

Der Einzelne gibt sein anarchisches Wollen auf, um sich dem einheitlichen Willen des Staates zu unterwerfen, dessen er jedoch selber Teil ist. «Was der Mensch durch den Gesellschaftsvertrag verliert, ist seine natürliche Freiheit und ein unbegrenztes Recht auf alles, wonach es ihn gelüstet und was er erreichen kann.» An dieser zitierten Stelle erwähnt Hans Brockard in seinen Anmerkungen zu dem Gesellschaftsvertrag zu Recht, dass Rousseau üblicherweise einen klaren Unterschied macht zwischen Freiheit und Unabhängigkeit, woraus ich schließe, dass Rousseau an dieser Stelle gerade die Unabhängigkeit des Naturmenschen meint und nicht die bürgerliche Freiheit. Dem sittlichen Selbst nämlich, welches sich in Bezug auf die anderen sieht und sich gerade nicht als ein absolutes Wesen wahrnimmt, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu geraten, wird die Eigenschaft zugesprochen frei zu sein, wenn ihr Wille mit dem einheitlichen Willen übereinstimmt.

Ich fasse zusammen: Wenn der einzelne Wille mit dem Allgemeinen Willen des Staates übereinstimmt, so sagt er der von der Vernunft erkannten und vom Gewissen geliebten Ordnung zu.

Schluss

Das Streben nach Anerkennung und Wertschätzung erweist sich meinen Untersuchungen zu Folge als durchaus vereinbar mit einem moralischen Gesetz und könnte somit in einer gerechten Gesellschaft bestehen, ohne sie in Ungnade fallen zu lassen. Ich habe jedoch auch

⁴³ CS, S. 17

gezeigt, dass die Auslöschung der nicht-egalitären amour-propre den Menschen gar von seiner individuellen Besonderheit trennt und ihn somit auch von sich selbst entfremdet. Man kann es auch anders ausdrücken: Die Vergesellschaftung des Menschen, die das Entstehen der amour-propre zur Folge hat, muss den Menschen nicht notwendig seiner ursprünglichen Güte berauben. Wie lässt sich nun aber diese positive Einstellung gegenüber der Gesellschaft mit der im 2. Diskurs zum Vorschein kommenden Gesellschaftskritik, Rousseaus eigener wiederholten Flucht aus der Gesellschaft seiner Zeit und der Tatsache, dass Emile fern von jeglicher Gesellschaft aufgezogen wird, vereinigen?

Ernst Cassirer sah sich mit demselben Problem konfrontiert als er versuchte dem Werk Rousseaus eine in sich kohärente Einheit aufzuerlegen. Diese Einigung zwischen gesellschaftskritischen und gesellschaftsbefürwortenden Texten ermöglicht er dadurch, dass er den Begriff der Gesellschaft in einem doppelten Sinne versteht. Er fällt nämlich eine klare Unterscheidung zwischen der gegenwärtigen und der künftigen Gesellschaft oder «zwischen dem, was sie unter den gegenwärtigen Bedingungen ist und dem, was sie unter den gegenwärtigen Bedingungen sein kann und was sie sein soll».⁴⁴

Jedes Mal, wenn Rousseau die Gesellschaft kritisiert, hat er die gegenwärtige im Sinne. Emile wird deshalb durchaus auch zu einem Bürger erzogen, jedoch « zum Bürger derer, welche kommen werden.»⁴⁵

Ich spreche mit Rousseau, wenn ich behaupte, dass solange die Gesellschaft keine Reform in ihrer Verfassung und ihrem Erziehungsplan erfährt, der Mensch sein Potential vernünftig zu handeln und eine gesunde Gesellschaft erschaffen zu können, vergeudet.

⁴⁴ Vgl. Ernst Cassirer, *Über Rousseau*, S.85

⁴⁵ Schiller, *Don Carlos*, 3. Akt, 10. Auftritt.

Literaturverzeichnis

Cassirer, Ernst, Über Rousseau, hrsg. Von Guido Kreis, Berlin 2012

Cohen, Joshua, The Natural Goodness of Humanity, in: Reclaiming the History of Ethics, hrsg. Von Barbara Herman, Christine M. Korsgaard und Andrews Reath, Cambridge 1997, S.102-139.

Dent, Nicholas, Rousseau, New York 2005

Fetscher, Iring, Rousseaus politische Philosophie, Frankfurt 1988

Gauthier, David, The Sentiment of Existence, Cambridge 2006

Locke, John, Zwei Abhandlungen über den Menschen, über. Von Hans Jörn Hoffmann, Frankfurt/M. 1977,

Neuhouser, Frederick, Pathologien der Selbstliebe, übers. Von Christian Heilbronn, Berlin 2012.

Rousseau, Jean-Jacques, Schriften zur Kulturkritik, hrsg. Von Kurt Weigand, Hamburg 1995 (DU, DWK).

Rousseau, Jean-Jacques, Emile oder über die Erziehung, hrsg. Von Martin Rang, Stuttgart 2006 (E).

Rousseau, Jean-Jacques, Vom Gesellschaftsvertrag, hrsg. Von Hans Brockard, Stuttgart 2011 (CS).

Rousseau, Jean-Jacques, Les confessions, hrsg von Librairie Générale Française, Paris 2012

Starobinski, Jean, Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle, Editions Gallimard 1971.

