



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Das Naturverständnis bei Rousseau und Nietzsche

verfasst von / submitted by

Pedro Grünwalder, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Richard Heinrich

Plagiatserklärung

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nichtbewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung.....	1
Erster Teil: Naturzustand bei Rousseau	
1.1. Über den Ursprung der Ungleichheit – Erster Teil.....	3
1.2. Über den Ursprung der Ungleichheit – Zweiter Teil.....	14
1.3. Gesellschaftsvertrag.....	22
1.4. Die Welt der Synthese	27
1.5. Inseldasein.....	34
Zweiter Teil: Pastorales Zwischenspiel	
2.1. Arkadische Kontrasträume.....	38
2.2. Bukolischer Mimos.....	43
Dritter Teil: Nietzsches Wille zum Leben	
3.1. In media vita	49
3.2. Über Wahrheit und Lüge	53
3.3. Drei Grundstellungen zur Natur.....	59
3.4. Mittag und Ewigkeit	64
4. Schluss	72
5. Literaturverzeichnis	73
6. Abstract.....	77

0. Einleitung

Auslöser für die Überlegungen zu dieser Arbeit bildete eine Anmerkung Karl Löwiths in seiner Studie *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, wonach die Bedeutung Nietzsches als Kritiker der bestehenden Welt des 19. Jahrhunderts mit jener Rousseaus im 18. Jahrhundert zu vergleichen wäre. Der Nachsatz „Er ist ein umgekehrter Rousseau“¹ gab mir Anlass genug, dieses Verhältnis zwischen dem ersten vollkommenen Nihilisten Europas und dem Propheten der Empfindsamkeit näher ins Auge zu fassen. Sehr bald stellten sich bei genauerer Lektüre die im Vorsatz angeführten Zuschreibungen als Pauschalurteile heraus. Die Eingrenzung der Themenstellung auf die Naturanschauung beider Denker sollte erst geschehen, nachdem ich Professor Heinrichs Vorlesungsreihe zur romantischen Philosophie näher verfolgt hatte.

Die Arbeit gliedert sich in drei Themenbereiche: Der erste Teil widmet sich ausschließlich der Philosophie Rousseaus; der zweite Teil stellt einen kurzen Exkurs zur antiken Bukolik bei Vergil und Theokrit dar; während der dritte und letzte Teil Nietzsches Spätphilosophie ins Zentrum der Untersuchung rückt. Alle drei Teile kreisen um die Grundthematik des Naturverständnisses, woraus sich weiterführende Fragestellungen ergeben, welche in die Gebiete der Literaturgeschichte, Philosophie, politischen Theorie, Ästhetik und Sprachkritik hineinreichen.

In den ersten beiden Abschnitten des ersten Teils wird auf Basis von Rousseaus zweiten kulturkritischen Abhandlung *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* folgenden Fragestellungen nachgegangen: Was versteht Rousseau unter Naturzustand? Worin besteht seine Sozialkritik? Unter welchen Voraussetzungen ergibt sich die Freiheitsproblematik? Der dritte Abschnitt wird diese Fragen vor dem Hintergrund seiner politischen Theorie im *Gesellschaftsvertrag* neu stellen. Daran anschließend wird im Abschnitt „Die Welt der Synthese“ auf die literarischen Lösungsversuche für seinen Dauerkonflikt zwischen den Bereichen von Natur und Kultur am Beispiel einer allegorischen Sequenz aus der *Neuen Héloïse* eingegangen. Der letzte Abschnitt widmet sich Rousseaus idyllischen Naturbeschreibungen im Fünften Kapitel seines Spätwerks *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*.

Der zweite Themenbereich ist als motivgeschichtliches Zwischenstück angelegt, welches das bukolische Repertoire vorstellen soll, dessen sich Rousseau und Nietzsche für entgegengesetzte

¹ Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, S. 281.

Zwecke bedienen. Hierbei werden beispielgebende Ausschnitte aus Vergils *Bucolica* und Theokrits *Eidyllia* einer näheren Analyse unterzogen.

Im ersten Abschnitt des letzten Themenkreises wird der Aphorismus „Am Mittag“ aus *Menschliches, Allzumenschliches* als Eingangstext zu Nietzsches Experimentalphilosophie behandelt. Dabei werden Bezüge zu seiner Metaphysik- und Erkenntniskritik freigelegt, welche mitunter auch auf seine sprachtheoretischen Reflexionen in der zeitlich früher verfassten Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* zurückverweisen. Der daran anschließende Abschnitt wird die Argumentationen nahe am Primärtext rekonstruieren, um auch auf Nietzsches Sprachbilder in seiner Sprachkritik aufmerksam zu machen, welche über längere Passagen hinweg aus Naturmetaphern bestehen. Der dritte Abschnitt „Drei Grundstellungen zur Natur“ wird die thematischen Eckpunkte von Friedrich Kaulbachs Studie *Nietzsches Interpretation der Natur* vorstellen. Hierbei werden Nietzsches Ambivalenz gegenüber den Formalisierungsprozessen der positiven Wissenschaften wie auch sein Hauptthema der Moralkritik näher beleuchtet. Kaulbachs Darlegungen werden im Schlussteil mit den theoretischen Implikationen von Nietzsches Wiederkunftslehre verglichen. Anhand einer näheren Untersuchung des Kapitels „Mittag“ aus dem vierten Buch des *Zarathustra* soll der Versuch einer Aufschlüsselung von Nietzsches Mittagsmetaphorik dazu beitragen, sein Naturverständnis im Horizont des Wiederkunftsgedankens näher zu bestimmen. Hierbei werden auch die Grundpfeiler der zarathustrischen Lehrinhalte: „Übermensch“, „grosser Mittag“ und „Wille zur Macht“ in Kontext gesetzt.

ERSTER TEIL:

Naturzustand bei Rousseau

Am Grabe Rousseaus verweilend, meinte Napoleon, es wäre besser gewesen, wenn dieser Mann nicht gelebt hätte. Denn er sei am Terror schuld. Einer der Umstehenden erwiderte, Napoleon selbst dürfe nicht vergessen, daß er ohne die Revolution nicht Kaiser geworden wäre. Darauf wußte Napoleon nichts zu sagen. Geht es nicht den meisten Kritikern Rousseaus ebenso?

– Kurt Weigand*

1.1. Über den Ursprung der Ungleichheit – Erster Teil

Bereits im Vorwort des zweiten Diskurses erklingt das Thema der Kulturkritik von Neuem an. Die Richtung, welche Rousseau in seiner preisgekrönten Erstlingsschrift eingeschlagen hat, wird konsequent beibehalten. Bevor Spekulationen über den Ursprung sozialer Depravationen angestellt werden können, muss der Selbstbezug des Menschen als ein vorangehendes und noch weitgehend ungeklärtes Problemfeld in Angriff genommen werden. Rousseau stützt sich hierbei in einer Fußnote auf ein längeres Zitat seines Freundes Charles Pinot Duclos. Die Grundaussage der Anmerkung besagt, dass wir die richtige Anwendung einer naturgegebenen inneren Instanz, welche uns auf ein sinnvolles Maß in unseren Erkenntnis- und Handlungszielen einschränkt, verlernt haben. Der Mensch hat sich selbst aus den Augen verloren. Er hat sich durch sein unaufhörliches Streben nach neuen Erkenntnisangeboten, die außerhalb seines vorherbestimmten Wirkungskreises liegen, völlig verausgabt. Zur Illustration der innerpsychischen Folgeerscheinungen gebraucht Rousseau das suggestive Bild der Glaukosstatue², welche aufgrund der Witterungsumstände ihre ursprüngliche Gestalt verloren hat.

* Rousseau, *Staat und Gesellschaft*, S. 8.

² Jean Starobinski problematisiert in seinem Unterkapitel „Der Gott Glaukos“ die zwei verschiedenen Auslegungsarten dieses aus Platons Politeia stammenden Motivs und deren Bedeutung für Rousseaus Ambivalenz hinsichtlich der Fragestellung, ob die naturgegebenen inneren Anlagen durch die gesellschaftlichen Einwirkungen irreversible Schäden davongetragen haben oder nicht. Vgl. Jean Starobinski, *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*, S. 29.

Die menschliche Seele gleicht der Statue des Glaukus, welche die Zeit, das Meer und die Stürme derart entstellt hatten, daß sie weniger einem Gott als einem wilden Tier glich. Sie hat das Gesicht sozusagen bis zur Unkenntlichkeit verändert, da sie im Schoß der Gesellschaft durch tausend unaufhörlich immer wieder einwirkende Ursachen, durch den Erwerb einer Menge von Kenntnissen und Irrtümern, durch die der körperlichen Verfassung widerfahrenden Veränderungen und durch die fortwährenden Erschütterungen der Leidenschaften verdorben wurde. An Stelle eines immer nach sicheren und unveränderlichen Grundsätzen handelnden Wesens und an Stelle jener vom Schöpfer eingepprägten, erhabenen und himmlischen Einfachheit findet man nichts als den häßlichsten Gegensatz zwischen der Leidenschaft, die zu denken glaubt, und der Schwärmerei des Verstandes.³

Interessanterweise vertauschen sich bei dieser antithetischen Gegenüberstellung von Leidenschaft und Verstand die Funktionen der jeweiligen Bereiche. Die Affekte denken, während der Intellekt fantasiert, eine völlig verkehrte und unzweckmäßige Konfiguration. Würde man diese Stellen als bloße Persionen stehen lassen, so würde sich Rousseaus Haltung vom Konservatismus der Geistlichkeit seiner Epoche kaum abheben. Hier, so scheint es, spricht ein wirklicher Antiaufklärer. Aber schon die folgenden Überlegungen weisen auf ein komplexeres Bild hin. Rousseau schließt an den Einsichten seines ersten kulturpessimistischen Diskurses an, wenn er davon spricht, dass der durch stetigen Fortschritt von Wissenschaft und Technik erfolgte Zuwachs an Kenntnissen den Menschen nicht nur überfordere, sondern dass die Erforschung des Menschen selbst zur paradoxen Situation geführt hat, dass er sich nicht wiederzuerkennen vermag. Ganz allgemein gefasst steht Rousseau Prozessen der geistigen Differenzierung, wie sie sich etwa in kultivierteren Umgangsformen äußern, besonders skeptisch gegenüber, da sie seine Ideale von Unmittelbarkeit und Authentizität zu verfälschen drohen. Im Hintergrund schwingt dabei stets seine Kritik an der höfischen Kultur der Pariser Gesellschaft mit.

In einem anschließenden Gedankengang gesteht Rousseau ein, dass es aus heutiger Sicht völlig unmöglich sei herausfinden zu wollen, was nun als die historische Hauptursache für die stetige Fortentwicklung zu gelten habe. Fest steht nur, dass der Wandel eingesetzt hat. Für die Untersuchung über die Ungleichheit weitaus wichtiger als der Versuch einer Bestimmung des initierenden Moments ist die Überlegung, dass es verschiedene Phasen von Entwicklungsschüben gegeben haben muss. Nicht die Einseitigkeiten eines allgemeinen Abwärtstrends sind interessant, sondern die Feststellung, dass die Transformationen auf Gattungsebene sich in

³ Jean-Jacques Rousseau, „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“ (von nun an abgekürzt mit D2), in: *Schriften zur Kulturkritik*, Meiner, S. 65.

unterschiedliche, individuell verlaufende Entwicklungslinien nachverfolgen lassen. Während manche sich vom ursprünglichen Zustand aus gemessen in ihren Fähigkeiten tatsächlich verbessert und andere sich verschlechtert haben, gibt es auch noch jene Gruppe, die unverändert geblieben ist. Der ahistorische Naturzustand, von dem die Verschiebungen zu zunehmender Ungleichheit aus zu beobachten sind, ist zugleich der affirmative Bezugspunkt seiner Zivilisationskritik. Rousseau drückt sich allerdings sehr deutlich aus, dass es sich hierbei um reine Konstruktion handelt.

[...] denn es ist kein einfaches Unternehmen zu entwirren, was an der jetzigen Natur des Menschen ursprünglich und was künstlich ist, sowie einen Zustand richtig zu erkennen, den es nicht mehr gibt, vielleicht nie gegeben hat und wahrscheinlich nie geben wird, über den man aber noch rechte Begriffe nötig hat, um den jetzigen Zustand richtig beurteilen zu können.⁴

Nachdem Rousseau sich offen über die widersprüchlichen Ansätze der Theoretiker der Naturrechtslehre auslässt, beansprucht er den Gang seiner Untersuchung auf die nähere Bestimmung der menschlichen Natur hin zu lenken. Erst wenn die für den Naturmenschen wesenskonstituierenden Merkmale erkannt sind, könne man allgemeine Gesetzmäßigkeiten daraus ableiten. Wie dieser unmittelbare Bezug überhaupt gelingen soll, verkündet Rousseau an folgender markanten Stelle:

O Mensch, aus welcher Gegend du auch immer stammst, was für Meinungen du auch habest, höre! Dies ist deine Geschichte, wie ich sie zu lesen glaubte, und zwar nicht in den Büchern von deinesgleichen, die Lügner sind, aber in der Natur, die niemals lügt. Alles was darin von ihr sein wird, wird wahr sein. Nur in dem, was ich von mir aus, ohne es zu wollen, hineingemischt habe, wird es Falsches geben. Die Zeiten, von denen ich jetzt sprechen werde, sind längst vorbei. Wie bist du anders geworden! Ich beschreibe dir sozusagen den Lebenslauf deiner Gattung gemäß den in dir verliehenen Vorzügen, die deine Erziehung und deine Gewohnheiten wohl verderben, aber nicht zerstören konnten.⁵

Das Lesen im Buch der Natur ist eine Denkfigur, die bereits bei Galilei auftaucht. Allerdings ist dieses Buch in geometrisch-mathematischer Sprache geschrieben. Die im 17. und 18. Jahrhundert vorherrschend rationalistische Vorstellung von der Natur als Mechanismus schließt an dieses Bild an. Um zum wahren Wesen der Natur vorzudringen, ist es notwendig ihr eine mathematische Struktur aufzuprägen, welche sie mittels Methode und Experiment dazu nötigt, den wissenschaftlich standardisierten Schemata kompatible Antworten zu liefern. Dieses

⁴ A. a. O., S. 67.

⁵ A. a. O., S. 81.

Zurechtstutzen der Natur zum Objekt der Kalkulation und technischen Verarbeitung ist aus Rousseaus Perspektive allerdings ein verhängnisvoller Eingriff, da er die Natur, analog zu dem anfangs angeführten Sinnbild der Glaukosstatue, verfälscht. So wie der zivilisierte Mensch zu etwas Künstlichem geworden ist und sich selbst nicht wiedererkennt, so wandelt sich unter den Prämissen des rationalistischen Wissenschaftsverständnisses auch die Natur zum bloßen Inbegriff von Gesetzmäßigkeit. Natur wird zu etwas Abstrakten. Diesen Trend zum artifiziellen – da rein auf Formalismen beruhenden – Naturbegriff will Rousseau wieder rückgängig machen. In gewisser Weise ist es auch eine Kehrtwende zum antiken Modell der Naturanschauung, welches darauf beruhte, dass in die Natur nicht aktiv eingegriffen werde, sondern vielmehr darauf vertraut wird, dass sie von sich aus Einsichten in ihr Innerstes gewährt.

Die Vorgehensweise in der Abhandlung besteht nun zunächst darin, dass Rousseau zwei unterschiedliche Formen der Ungleichheit auseinanderhält. Er unterscheidet eine natürliche Ungleichheit zwischen den Naturmenschen, welche die Varianz in den Bereichen der physischen Konstitution, dem Alter aber auch den psychischen Anlagen umfasst, von einer moralischen oder institutionellen Ungleichheit, welche erst auf menschlicher Satzung und deren Zustimmung beruht. Der Übergang von der natürlichen zur moralischen Ungleichheit ist demzufolge der Umschlag von Gewalt in Recht. Rousseau schreibt, dass erst in Folge dieser Verschiebung die Natur dem Gesetz unterworfen wird. Diese Aspekte gilt es bei einem kontrastierenden Vergleich mit dem Naturzustand bei Hobbes nicht außer Acht zu lassen. Der Kampf aller gegen alle beruht auf den Prämissen, dass alle Menschen von Grund auf gleich sind, gleiche Ziele verfolgen und daher dieselben Ansprüche stellen. Dadurch entsteht erst das Konfliktpotenzial, welches nur durch das Abtreten der individuellen Rechte an einen Souverän ausgeglichen werden kann. Rousseaus Naturzustand ist aber gerade dadurch charakterisiert, dass es noch überhaupt keine Rechte gibt, auch keine angeborenen Naturrechte. Zudem verfügen die Naturmenschen noch nicht einmal über die nötigen intellektuellen Kapazitäten, um in Verhandlungen über verbindliche Abmachungen eintreten zu können. Das wären alles Entwicklungen, welche Rousseau erst wesentlich später ansetzt. Insofern lässt sich aus seiner Perspektive sagen, dass der Naturzustand bei Hobbes bereits Problemstellungen auf höherer, d.h. gesellschaftlicher Ebene vorwegnimmt, die für die archaische Zeit noch nicht wirkmächtig sind.

Rousseau versetzt seinen primitiven Menschen in ein urwüchsiges Reich der Unmittelbarkeit, worin die Erfüllung aller Grundbedürfnisse mit den Angeboten der Natur übereinstimmen. Es werden zwar keine paradiesischen Zustände geschildert, denn der Naturmensch muss seine Existenz in der Wildnis behaupten, der Kerngedanke zielt jedoch darauf ab, dass das

Gleichgewicht zwischen Selbsterhaltungstrieb und Bedürfnisbefriedigung mit der natürlichen Ordnung kongruiert. Der Mensch als Naturwesen lebt in seiner Umwelt autark. Rousseau radikalisiert den Gedanken absoluter Selbstgenügsamkeit so weit, dass selbst die Urform von Gesellschaft als Familie ausgeklammert wird. Denn Familienstrukturen bilden schon die ersten Abhängigkeitsverhältnisse. Der Naturmensch, wie Rousseau ihn in negativer Spiegelung zur Zivilisation entwirft, ist frei von jeglicher Fremdbestimmung. Selbst die für den Menschen wesenskonstituierende Fähigkeit der sprachlichen Kommunikation wird auf ein Später verschoben. Es stellt sich die berechnete Frage: Was bleibt vom Menschen überhaupt noch übrig? Um schärfere Konturen in der Wesensbestimmung des Naturmenschen in deutlicher Abgrenzung zum Tierreich gewinnen zu können, greift Rousseau auf ein für seine Gedankenwelt äußerst untypisches, geradezu mechanistisches Analogon zurück, welches man eher bei Materialisten wie La Mettrie vermuten würde.

Ich sehe in jedem Tier nur eine kunstreiche Maschine, der die Natur Sinne gegeben hat, um sich selbst wieder aufzuziehen und bis zu einem gewissen Grad gegen alles zu schützen, was sie zerstören oder in Unordnung bringen könnte. Genau das gleiche stelle ich an der menschlichen Maschine fest, nur mit dem Unterschied, daß bei den Bewegungen der Tiere die Natur alles tut, während der Mensch bei den seinen mithilft, insofern sein Wille frei ist. Jenes wählt oder verwirft mit Instinkt, dieser durch einen Akt der Freiheit, woraus sich ergibt, daß das Tier nicht den ihm vorgeschriebenen Gesetzen entgehen kann, selbst wenn es zu seinem Vorteil wäre, und der Mensch sich oft zu seinem Schaden davon entfernt.⁶

Das entscheidende Kriterium für den Menschen ist seine Willensfreiheit. Während das Tier in seinen Entscheidungen durch die Instinktgebundenheit an den naturgegebenen Handlungsmustern verhaftet bleibt, vermag das menschliche Wesen sich über jene Einschränkungen hinwegzusetzen. Rousseau merkt an, dass die Möglichkeit zur Grenzüberschreitung zwar wesenskonstitutiv ist, diese aber nicht notwendigerweise vorteilhafte Folgen für die Lebensführung mit einschließen. Der bloße Zuwachs an Wahlmöglichkeiten wird daher nicht per se als positiv gewertet. Rousseau vertritt zudem eine durch Condillac beeinflusste sensualistische Position, wonach jedes Sinnenwesen über Begriffe verfügt. Der Vergleich zwischen Mensch und Tier erfolgt hier unter rein quantitativen Gesichtspunkten. Es ist darum gerade nicht der Verstandesgebrauch, der die privilegierte Stellung des Menschen ausmacht, was einige Kritiker zu dem

⁶ A. a. O., S. 105 f.

bekannten Vorwurf veranlasste, Rousseau hätte den Menschen wieder zum Tier gemacht. Aber schon die anschließende Überlegung weicht von der materialistischen Linie ab.

Die Natur befiehlt jedem Wesen, und das Tier gehorcht. Der Mensch fühlt gleichfalls ihr Drängen, aber er erkennt sich als frei, um nachzugeben oder zu widerstehen. Und gerade in diesem Bewußtsein der Freiheit zeigt sich die Geistigkeit der Seele: Denn die Physik erklärt auf irgendeine Art den Mechanismus der Sinne und die Bildung der Begriffe, aber in dem Vermögen des Wollens oder vielmehr des Wählens und in dem Gefühl dieser Macht hat man nur rein geistige Akte vor sich, über die man nichts vermittels der Gesetze der Mechanik ausmacht.⁷

Gegebenenfalls vermag der Mensch seine Verhaltensweise dahingehend zu ändern, dass er die Handlungsspielräume auch über die natürliche Ordnung hinaus erweitert. Hier kommt Rousseau auf das durch die Abhandlung *Histoire naturelle de l'Homme* des Naturforschers Buffon geprägte Vermögen der Vervollkommnung zu sprechen.⁸ Bei Buffon entwickeln sich kraft dieser Fähigkeit Verstand, Intelligenz und Gesellschaft bereits im primitiven Stadium, wodurch eine Kontinuität zu fortschreitender Zivilisierung gegeben wird. Die Gegenpole von Kultur und Natur prallen bei ihm nicht so unheilvoll zusammen wie bei Rousseau. Rousseau hingegen verankert das Vermögen zur Vervollkommnung in einem präreflexiven Freiheitsbegriff, der auf der Gefühlsebene spontaner Unmittelbarkeit anzusiedeln ist. Die Vervollkommnungsthese ist bei ihm nicht teleologisch gefasst. Sie ist nicht vom Optimismus stetiger Höherentwicklung getragen, vielmehr dient sie als Erklärungsgrundlage für die depravierenden Tendenzen, welche den Naturmenschen von seinem Ursprung entfernen. Da im primitiven Stand der Mensch nur seinen vitalen Bedürfnissen nachgeht, entspricht seine Lebensweise weitgehend dem Tierischen, wodurch sensorische und sensible Anlagen stärker beansprucht werden. Erst wenn sich ein durch äußere Faktoren bedingter Wandel der Präferenzordnung vollzieht, sieht sich der Naturmensch gezwungen seine geistigen Fähigkeiten auszubilden. Rousseau leitet daher die Entwicklung kognitiver Kapazitäten von den vorherrschenden Wünschen, Trieben und Begierden ab. Im Naturzustand reichen jene nicht über die eigene Selbsterhaltung hinaus. Auffallend ist die völlige Ausblendung aggressiver Regungen. Rousseau entwirft ein geradezu kontemplatives Bild edler Einfach:

Seine Einbildungskraft malt sich nichts aus, sein Herz verlangt nichts von ihm. Was er braucht ist nahe bei der Hand. Von dem Grad von Kenntnissen, der erst den Wunsch nach noch größeren

⁷ A. a. O., S. 107.

⁸ Genaueres über die Affinitäten und Differenzen zwischen Rousseaus und Buffons anthropologischen Thesen, vgl. Starobinski, S. 480.

wecken kann, ist er soweit entfernt, daß er weder Voraussicht noch Neugierde kennen kann. [...] Seine durch nichts berührte Seele gibt sich ganz dem Gefühl seines gegenwärtigen Daseins hin ohne irgendeinen Gedanken an die Zukunft, so nahe sie auch sei. Seine Pläne, die so beschränkt wie seine Ansichten sind, erstrecken sich kaum bis ans Ende des Tages.⁹

Unzweifelhaft stellt uns Rousseau in dieser Passage weit mehr als bloß eine primitive Lebensform längst vergangener Zeiten vor. Vielmehr charakterisiert er den Archetyp des Müßiggängers, der in seinem Gesamtwerk identifikatorischen Stellenwert besitzt. Beispielsweise ein Abschnitt aus dem zwölften Buch der *Bekenntnisse* zeigt, wie deutlich einige Wesenszüge des Naturmenschen noch immer ungebrochen hervortreten können.

Der Müßiggang, den ich liebe, ist nicht der eines Nichtstuers, der mit gekreuzten Armen in vollständiger Untätigkeit bleibt und ebenso wenig denkt, wie er handelt. [...] Ich liebe es, mich fortwährend mit etwas zu beschäftigen, hundert Dinge anzufangen, ohne eines zu beenden, zu gehen, zu kommen, wie es mir einfällt, jeden Augenblick etwas anderes zu wollen, eine Fliege zu beobachten, einen Fels ausreißen zu wollen, ohne Scheu eine Arbeit auf zehn Jahre zu unternehmen und sie nach zehn Minuten aufzugeben, mit einem Wort, mich den ganzen Tag lang ohne Ordnung und Folgerichtigkeit zu unterhalten und in allem nur der Laune des Augenblicks zu folgen.¹⁰

In beiden Passagen werden die Unbeständigkeit sowie der latente Hang zur Einzelexistenz in ein positives Licht gerückt. Auch der Naturmensch folgt einzig und allein seinen vorherrschenden Neigungen, seine Handlungen sind spontan, nicht interessegeleitet. Zudem fehlt jeglicher bindende Bezug zu seinen Artgenossen. Dieser Urtypus steht somit in Gegenposition zum gemeinschaftsbildenden Zoon politikon. Umso interessanter fallen daher Rousseaus Überlegungen zur Entstehung der Sprache aus. Sprache ist im Naturzustand nicht das Medium der Kommunikation, um bestimmte Inhalte auszutauschen, sondern vielmehr die unmittelbare Ausdrucksform vorherrschender Gefühlsregungen. Das Mitteilungsbedürfnis entsteht allerdings immer erst aus einer Notsituation heraus. Rousseau erläutert dies an der Mutter-Kind-Beziehung, wo das Ausstoßen von Schreien die überlebensnotwendige Signalwirkung erzielt. Auch unter Erwachsenen waren natürliche Schreie das einzige Ausdrucksmittel von Schrecken, Schmerz und Hilfebedürfnis. Erst als die Vorstellungswelt des Naturmenschen sich sukzessive erweiterte und der Umgang mit den Artgenossen enger wurde – Rousseau misst diesen Entwicklungen lange Zeiträume bei – bildeten sich die Schreie zu stimmlich artikulierten und

⁹ D2, *Schriften zur Kulturkritik*, S. 137.

¹⁰ Rousseau, *Bekenntnisse IV: 1758 – 1765*, S. 168.

wohlklingenderen Lauten um. Die ersten Worte nahmen dabei den Bedeutungsumfang eines ganzen Satzes ein und waren auf Objekte in nächster Nähe bezogen. Erst nach einem zeitlich unbestimmten Vorgang geistiger Differenzierung und fortschreitender Abstraktionsleistungen bildeten sich die unterschiedlichen Satzelemente heraus. Rousseau gibt überdies zu verstehen, dass die Genese von Allgemeinbegriffen ohne Rückbezug auf die einzelnen Wortgruppen nicht vorstellbar ist. Die Zusammenführung von Begriffen zu Oberbegriffen stellt jedoch eine noch viel zu komplexe gedankliche Operation dar. Das Differenzierungsvermögen des Naturmenschen verläuft noch streng eindimensional. Da zu jedem empirischen Gegenstand ein einzelnes Wort korrespondiert, ist das stetige Anwachsen des Wortschatzes die Folge. Die komplexen Übergänge zu einem wohldefinierten Sprachsystem sowie die Ausbildung der Logik stellen für Rousseau Problembereiche dar, die nicht einfach zu ergründen sind. Seine sprachtheoretischen Überlegungen münden letztlich in einem spekulativen Gedanken, den er eher zurückhaltend äußert: „Mich selbst erschrecken die sich häufenden Schwierigkeiten, und ich bin von der fast unbewiesenen Unmöglichkeit überzeugt, daß die Sprachen durch rein menschliche Mittel hätten entstehen und sich durchsetzen können.“¹¹

Bislang erfolgten Rousseaus Darlegungen im Rahmen einer negativen Anthropologie. Die Attribute des Naturmenschen können allesamt als Privationen des kulturellen Lebens angesehen werden. Rousseau selbst nimmt diesen kritischen Einwand vorweg, indem er die intellektuellen Defizite zu Schutzfunktionen natürlicher Selbsterhaltung umkehrt. Der Mangel an Reflexionskapazitäten bewahre den Naturmenschen geradezu vor allgemeiner Unzufriedenheit und Lebensüberdruß, allesamt Gefühlsregungen, welche den Kulturmenschen weitgehend bestimmen. Es folgt eine kritische Auseinandersetzung mit Hobbes' Beschreibung des Naturzustandes als permanenten Konkurrenzkampf. Unter den Prämissen, die Hobbes stellt, könnte das natürliche Streben nach Selbsterhaltung zur Triebfeder egoistischer Handlungsweisen und kämpferischer Auseinandersetzungen dienen. Zudem würde der Mangel an moralischer Einsicht diesen Tendenzen freien Lauf lassen. Rousseau führt dazu zwei Gegenargumente an: Zum einen setzt moralisches Handeln die Fähigkeit zur Reflexion voraus, welche dem Naturmenschen noch nicht eigen ist; daher lässt sich nicht sagen er handle gut oder schlecht, er nimmt vielmehr einen außermoralischen Standpunkt ein. Zum anderen sind es gerade die durch Verstandesleistungen korruptierten Gefühle, welche feindselige und aggressive Tendenzen schüren, die letztlich in den Krieg aller gegen alle resultieren. Der Naturzustand, den Hobbes annimmt, ist daher nicht

¹¹ D2, *Schriften zur Kulturkritik*, S. 161.

dasselbe ursprüngliche Stadium selbstgenügsamer Lebensführung, wie Rousseau dargelegt hat, sondern eine spätere, bereits gesellschaftlich präformierte Etappe der Menschheitsgeschichte. Entlang der Gratwanderung zwischen naturhaften und sublimierten Leidenschaften erläutert Rousseau die fundamentale Differenz zwischen stabilisierender Selbstliebe (*amour de soi*) und egozentrischer Eigenliebe/Selbstsucht (*amour-propre*). Rousseau schließt die Selbstsucht im Naturzustand aus, da er komplementär zur Selbstliebe das Mitleid als zweite positive Qualität bestimmt. Der in der Selbstliebe verankerte Trieb zur Selbsterhaltung, welcher über die stabilisierende Funktion hinaus immer auch expansive Tendenzen umfasst, wird durch die sympathetische Einwirkung des Mitgefühls auf eine moderate Stufe abgemildert. Beide Seelenregungen, Selbstliebe und Mitleid sind gleich ursprünglich, präreflexiv und harmonisch aufeinander abgestimmt. Rousseaus Ursprungsmodell der menschlichen Seelenstruktur einspricht dem einer in sich geschlossenen, absoluten Existenz.¹² In einer Fußnote schreibt er:

Da jeder Mensch als einzelner sich allein zum Zuschauer hat, der ihn beobachtet, als das einzige Wesen im Universum, das sich für ihn interessiert, als der einzige Richter seiner Verdienste, kann unmöglich ein Gefühl in seiner Seele keimen, das seine Quelle in Vergleichen hat, die über seinen Horizont hinausgehen. Aus demselben Grund könnte dieser Mensch weder Haß noch Rachsucht haben.¹³

Hier wird erstmals die Fähigkeit zu Vergleichen als Grundübel aller späteren Fehlentwicklungen auf Ebene fortschreitender Vergesellschaftung identifiziert. Der Vergleich stellt eine negative Beziehung zum Gegenüber her, da der Mensch im geistigen Vollzug aus seiner vormals absoluten Daseinsform in eine relative übertritt. Hass und Rachsucht sind unter diesem Aspekt durch soziale Kategorien gebrochene Affekte, da sie erst aus einem verletzten Ehrgefühl heraus entstehen können. In die Sphäre ursprünglicher Unmittelbarkeit sind solche Empfindungsweisen höhere Ordnung noch gar nicht eingedrungen. Interessant ist wie Rousseau unter diesen Bedingungen das Problem der Gewalt behandelt. In derselben Fußnote schreibt er:

Kurzum: da jeder Mensch seinesgleichen kaum anders denn als Tiere einer anderen Art ansieht, kann er denn schwächeren die Beute rauben oder dem stärkeren die seine überlassen, ohne in diesen Räubereien anderes vor Augen zu haben als Naturereignisse, ohne die geringste

¹² Günther Mensching weist auf die theologische Grundierung dieses relationslosen Selbstverhältnisses hin. Vgl. Günther Mensching, *Jean Jacques Rousseau. Zur Einführung*, S. 44.

¹³ D2, *Schriften zur Kulturkritik*, S. 171.

Bewegung von Frechheit oder Ärger und ohne eine andere Leidenschaft als Schmerz oder Freude über guten oder schlechten Erfolg.¹⁴

Gewaltakte sind hier nichts anderes als Naturereignisse. Moralische Kategorien wie Schuld oder Unrecht können noch gar nicht greifen, da es dem Naturmenschen an dem dafür nötigen Reflexions- und Urteilsvermögen mangelt. Rousseau nimmt allerdings die Schärfe aus diesen Überlegungen sofort wieder heraus, sobald er näher auf das Mitleid zu sprechen kommt. Das Mitleid respektive Einfühlungsvermögen nimmt als komplementäres Prinzip zur Selbstliebe die Instanz für Gesetz, Sitten und Tugend im Naturzustand ein. Es lässt den Menschen vor Übeltaten gegen seine Mitmenschen zurückweichen. Die natürliche Güte ist zudem angeboren, auch den Tieren spricht Rousseau rudimentäre Ansätze von Mitgefühl aus. Beide seelischen Qualitäten, Selbstliebe und Mitleid, können niemals vollends aus der menschlichen Natur schwinden. Rousseau spitzt diesen Gedanken weiter zu: Selbst der Philosoph, Exponent der Kulturwelt schlechthin und – entsprechend Rousseaus Invektiven gegen jegliche Form von Reflexionstätigkeit – das widernatürlichste Wesen, das man sich vorstellen kann, kommt nicht umhin, die Neigung des Mitleids in sich wahrzunehmen, um es postwendend zu unterdrücken.

Nur die Gefahren der Gesellschaft im ganzen stören den ruhigen Schlaf des Philosophen und rütteln ihn in seinem Bett wach. Man kann ungestraft unter seinem Fenster seinesgleichen erwürgen; er braucht sich nur die Ohren zuzuhalten und ein bißchen zu argumentieren, um die sich in ihm sträubende Natur zu verhindern, sich in den zu versetzen, den man ermordet. Der Wilde hat dies bewundernswerte Talent überhaupt nicht.¹⁵

Interessant ist in diesem Kontext, dass Rousseau das Einzelgängertum des Philosophen verurteilt, wohingegen die solitäre Lebensform des Wilden geradezu Vorbildcharakter hat. Die Kritikpunkte, welche Rousseau vorbringt, sind nahezu immer von einer an Geistfeindlichkeit¹⁶ grenzenden Skepsis an der Verstandeskultur getragen. Zudem kehrt er in seinen ausführlichen Analysen stets die vermeintlichen Schwächen des Naturmenschen in Tugenden um. Der Einfluss des Geistes verstärkt in allen Bereichen bereits wirkende Kräfte, welche im Naturzustand harmonisch aufeinander abgestimmt waren. Besonders deutlich demonstriert Rousseau diesen Prozess am Beispiel der Liebe, wo er den moralischen vom körperlichen Aspekt strikt

¹⁴ Ebd.

¹⁵ A. a. O., S. 175.

¹⁶ Bei weitem nicht mehr so dramatisch wie im ersten Diskurs, wo Rousseau in seiner Polemik gegen den Intellektualismus selbst vor Bücherverbrennungen nicht Halt macht. Vgl. Jean-Jacques Rousseau, „Abhandlung über die Frage: Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?“, in: *Schriften zur Kulturkritik*, S. 53, Anmerkung i).

voneinander abgrenzt. Nach seiner Theorie ist der körperliche Akt rein auf die biologische Selbsterhaltung der Gattung angelegt.¹⁷ Lustempfinden und Zuneigung sind hingegen geistig potenzierte Regungen, welche sich erst unter der schädlichen Wirkung der Einbildungskraft ausbilden konnten. Die Folgeerscheinungen sind Eifersucht, Neid, und Missgunst. Das Argumentationsmuster Rousseaus wiederholt sich. Zieht man eine erste Bilanz zu seinen Ausführungen im ersten Teil der Abhandlung und nimmt man seine Argumente ernst, so sprechen mehr Gründe für die Bemühungen zur Restitution des Naturzustandes, als für die Verwirklichung eines fortschrittsorientierten Programms im Geiste der Aufklärung. Rousseau war aber kein reaktionärer Denker. Nirgendwo wird das so deutlich wie im zweiten Kapitel der Erstfassung des *Gesellschaftsvertrages*, wo Rousseau die Paradoxien einer rückwärtsgewandten Geisteshaltung aufweist. Zugleich wird klar, dass die nachträglich auf Rousseaus Grundintention projizierte Devise „Zurück zur Natur“ wesentliche Problemstellungen in seinem Denken außer Acht lässt. Es geht in folgender Passage um die Unvereinbarkeit der relativen Existenzform des Kulturmenschen mit den Anfangsbedingungen des Naturzustandes.

Daher ist die sanfte Stimme der Natur für uns weder ein untrüglicher Führer mehr, noch die Unabhängigkeit, die wir von ihr erhalten haben, ein wünschenswerter Zustand. Friede und Unschuld sind uns für immer entgangen, bevor wir ihre Wonnen genossen haben. Den beschränkten Menschen der ersten Zeiten war es nicht fühlbar und den aufgeklärten Menschen der späteren Zeiten war es entglitten: so blieb das glückliche Leben des goldenen Zeitalters der Menschenrasse stets ein fremder Zustand, entweder weil sie ihn verkannt hat, als sie ihn genießen konnte, oder weil sie ihn verloren hatte, als sie ihn hätte kennen können.¹⁸

Die Autarkie des Naturzustandes gilt nicht länger als erstrebenswert, da sie die Menschen voneinander isoliert und in ihren individuellen wie kollektiven Entwicklungsmöglichkeiten hemmt. Das Glück der Konsonanz von Mensch und Natur konnte der Naturmensch aufgrund seiner geistigen Limitationen nicht erfahren. Der Kulturmensch hingegen kann die genuine Einheit zwar rückblickend im reflektierenden Bewusstsein rekonstruieren, er kann sie allerdings nicht mehr ungebrochen erleben. Vergegenwärtigt man sich die Schlussfolgerungen, die Rousseau im ersten Abschnitt des zweiten Diskurses gezogen hat, scheint es ganz so, als hätte er nun die Seiten gewechselt. Ein paar Zeilen weiter relativiert er die Freiheit der archaischen Zeit zur

¹⁷ Vgl. die kurze Rekapitulation der elementaren Bedürfnisbefriedigungen im zweiten Teil. D2, *Schriften zur Kulturkritik*, S.193.

¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, „Vom Geselligkeitszustand des Menschengeschlechts überhaupt“, in: *Schriften zur Kulturkritik*, S. 289.

bloßen Willkür eines singulären Daseins und wendet sich stattdessen verstärkt einem Tugendbegriff zu, welcher seinem Naturverständnis noch entscheidende Akzente verleihen wird.

Jeder bliebe unter den anderen isoliert, jeder würde nur an sich denken. Unser Erkenntnisvermögen könnte sich nicht entwickeln. Wir würden leben ohne etwas zu empfinden. Wir würden sterben, ohne gelebt zu haben. Unser ganzes Glück bestände darin, daß wir unser Elend nicht kennen. Es gebe weder Güte in unseren Herzen noch Moral in unseren Handlungen, und wir hätten niemals das herrlichste Gefühl der Seele, die Liebe zur Tugend, genossen.¹⁹

Lassen sich die moralischen Ansprüche höherer Ordnung mit dem prästabilisierten Unmittelbarkeitsideal des Naturzustandes verbinden? Diese Fragestellung wird von verschiedenen Interpreten unterschiedlich behandelt. Will man Rousseaus Denken unter Kohärenztheoretischen Bedingungen verstehen, bieten sich dafür sowohl eine historisch-materialistische (Engels), idealistische (Cassirer), wie auch imaginativ-literarische (Starobinski) Linie an. Um diese Möglichkeiten der Lesart klarer ins Auge fassen zu können, müssen noch Ausführungen zum zweiten Teil des zweiten Diskurses dazwischengeschaltet werden.

1.2. Über den Ursprung der Ungleichheit – Zweiter Teil

Ging es im ersten Teil um eine Darstellung der Ungleichheitsverhältnisse im Naturzustand, die wie zu zeigen waren, nicht als Verstöße gegen naturrechtliche Bestimmungen zu werten waren, gilt es im zweiten Teil die Genese der Formen institutioneller Ungleichheiten in der Anfangsphase früher Vergesellschaftung näher ans Licht zu bringen. Wie mit einem Paukenschlag eröffnet Rousseau den zweiten Teil seiner Untersuchung mit der rhetorisch brillanten und an Dramatik nicht zu überbietenden Schilderung des welthistorischen Setzungsaktes von Grundeigentum.

Der erste der ein Stück Land eingezäunt hatte und dreist sagte: »Das ist mein« und so einfältige Leute fand, die das glaubten, wurde zum wahren Gründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wieviele Verbrechen, Kriege, Morde, Leiden und Schrecken würde einer dem Menschengeschlecht erspart haben, hätte er die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinesgleichen zugerufen: »Hört ja nicht auf diesen Betrüger. Ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und die Erde keinem!«²⁰

¹⁹ Ebd.

²⁰ D2, *Schriften zur Kulturkritik*, S. 193.

Die Schlüsselstelle liegt in der Zustimmung der einfältigen Leute zur Usurpation des Einzelnen. Ganz anders als im Naturzustand, wo der Akt der individuellen Aneignung als Naturereignis zu werten war, ist die Beanspruchung von Grundbesitz eine gesellschaftlich sanktionierte Handlung. Die Ungleichgewichte, die daraus hervorgegangen sind und sich verfestigten, stehen in keinem Verhältnis zu den naturwüchsigen Ungleichheiten. Wie konnte es dazu kommen? Rousseau setzt bei seinen Überlegungen in der Spätphase des Naturzustandes an, um die fließenden Übergänge zur Vergesellschaftung nachzuzeichnen.

Bevor die solitären Naturmenschen sich zu Familienverbänden zusammenschlossen, musste sich der individuelle Selbstbezug kraft zunehmenden Reflexionsgrades stärker ausbilden. Die ersten Denkprozesse, welche Rousseau beschreibt, waren die im menschlichen Geiste hergestellten Verknüpfungen zwischen Wahrnehmungsinhalten sowie deren Interpretation. Das Erkenntnisinteresse galt primär dem Streben nach Sicherheit vor potenziellen Gefahrenquellen. Erst nachdem eine Phase der individuellen Selbstbehauptung gegenüber der Tierwelt eingetreten war – Rousseau bemerkt „die erste Regung von Stolz“²¹ –, widmete der Naturmensch seine ungeteilte Aufmerksamkeit den Artgenossen. Es kam im Falle übereinstimmender Interessenslagen zu kurzfristigen Gruppenbildungen. Erste Formen von Kooperationen zwischen selbstgenügsamen Naturmenschen entstanden immer aus konkreten Situationen heraus. Die koordinierte Vorgehensweise der Teilnehmer einer Jagd beispielsweise erfolgte spontan und ohne planerische Absichten. Rousseau beschreibt eine ans Komödiantische grenzende Szene:

Sie waren weit davon entfernt, sich mit einer fernen Zukunft zu beschäftigen und dachten selbst nicht an morgen. Handelte es sich etwa darum, einen Hirsch zu erlegen, so fühlte zwar jeder, daß er deswegen auf seinem Posten zu bleiben hatte. Käme aber ein Hase in die Reichweite, so würde er ihm zweifellos ohne Zögern nachrennen.²²

Zunehmende Reflexionstätigkeiten durch tägliche Beobachtungen sowie stetige Verbesserungen in der Herstellung von Werkzeugen und Jagdinstrumenten waren Entwicklungen, die sich wieder über lange Zeiträume erstrecken sollten. Die entscheidende Wendung zu Vergesellschaftung erfolgte letztlich durch die Sesshaftwerdung und dem Zusammenschluss zu kleinen Familienverbänden. In dieser Konstellation erst konnten sich allgemein verbindliche Sprachformen festigen. Über den Wandel der Differenzierung geschlechterspezifischer Lebensführung hinaus, Männer gingen auf die Jagd, während Frauen die Behausungen und Kinder

²¹ A. a. O., S. 197.

²² A. a. O., S. 199.

hüteten, konnten auf Basis tradierter Sprachkenntnisse naturbearbeitende Tätigkeiten koordiniert und in weiterer Folge auch spezialisiert werden. Noch bevor Rousseau auf die durch Arbeitsteilung begünstigte Entstehung früher Formen von Grundeigentum eingeht, schildert er einen ambivalenten Zwischenzustand.

Die Familienverbände sind allesamt Selbstversorger und eine gewisse Muße und Milderung in der Lebensführung etabliert sich allmählich. Zwischenmenschliche Beziehungen werden enger, das Verlangen nach Anerkennung intensiver. Rousseau konstatiert „die ersten Pflichten der Höflichkeit“²³, welche durch die wechselseitigen Ansprüche auf soziale Bevorzugung Disharmonien zwischen den Menschen auslösen. Interessant ist, dass obwohl Rousseau hier einen prekären Zustand zunehmender Zivilisierung schildert und dieser nicht mehr mit dem ursprünglichen Naturzustand übereinstimmt, das allgemeine Glück der Menschheit in diese Übergangsphase verlegt wird. Er verschiebt daher bereits im zweiten Teil des Diskurses das Glücksmoment vom naiven Urzustand auf einen bereits gesellschaftlich präformierten.

Zwar waren die Menschen weniger geduldig geworden, und das natürliche Mitgefühl hatte schon einige Veränderungen erlitten, dennoch mußte diese Periode der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten, da sie die richtige Mitte zwischen der Lässigkeit des primitiven Zustandes und der ungestümen Aktivität unserer Selbstsucht hielt, die glücklichste und dauerhafteste Epoche werden. Je mehr man darüber nachdenkt, desto klarer wird einem, daß dieser Zustand am wenigsten den Revolutionen ausgesetzt war. Er war der beste für den Menschen.²⁴

Rousseau wertet hier die Übergangsphase erster Gesellschaftsformationen als ausgeglichene Mitte zwischen den Extremen. Ohne die Frühfassungen des *Gesellschaftsvertrages* heranziehen zu müssen, lässt sich anhand dieser Stelle bereits belegen, dass Rousseaus Vision nicht auf eine gesamtgesellschaftliche Regression in den Naturzustand abzielt. Die glückvolle Phase klingt jedoch bald ab, da durch die Differenzierung der Arbeitsprozesse neue Abhängigkeitsverhältnisse entstehen. Metallgewinnung und Ackerbau verändern die Lebenspraxis der Menschen fundamental. Die Bebauung des Bodens erfordert die Parzellierung des Landes, erste Grundeigentumsverhältnisse entstehen. Technische Innovationen und wachsende Produktivität wirken stimulierend auf die geistige Entwicklung des Menschen. Schon bald haben sich alle kognitiven Fähigkeiten voll ausgebildet. Der Fortschrittsrend gibt vor, welche materiellen und geistigen Güter erstrebenswert sind. Um öffentliche Anerkennung genießen zu können, sehen sich die Menschen gezwungen, diese zu erlangen oder notgedrungen deren Besitz vorzutauschen. „Sein

²³ A. a. O., S. 205.

²⁴ A. a. O., S. 207 f.

und Scheinen wurden zwei völlig verschiedene Dinge“.²⁵ Ein fortwährender Konkurrenzkampf bestimmt von nun an die Lebensweise jedes Einzelnen. Rousseau schildert die Abwärtsspirale in die allgemeine Unfreiheit. Auch die Vermögenden sind in ein Netz von Abhängigkeiten eingespannt, da sie auf die Arbeitskraft der Besitzlosen angewiesen sind. Rousseau geht an dieser Stelle auf das psychologische Raffinement des Eigentümers ein, das vor allem darin besteht, dass er seine Strategien zur Gewinnmaximierung unter der „Maske des Wohlwollens“²⁶ zu verbergen weiß. Schließlich tritt der Zeitpunkt ein, wo sämtlicher Grundbesitz aneinandergrenzt, wodurch die Eigentümer ihre Bodenfläche nur noch dadurch vergrößern können, indem sie die Begrenzungen des Nachbarn zurückdrängen. Aber nicht nur die Besitzenden treten nun in einen folgenreichen Konflikt zueinander, sondern auch die Besitzlosen wittern die einmalige Chance ihre Situation zu verbessern.

So machten die Mächtigsten oder die Elendsten entweder aus ihrer Kraft oder aus ihrer Not eine Art Recht auf fremdes Gut, das nach ihrer Meinung dem Eigentumsrecht entsprach. Dem Bruch der Gleichheit folgte das schrecklichste Durcheinander. So machten die Usurpationen der Reichen, die Raubzüge der Armen, die zügellosen Leidenschaften aller, da sie das natürliche Mitgefühl und die noch schwache Stimme der Gerechtigkeit erstickten, die Menschen geizig, ehrsüchtig, böse.²⁷

Unter diesen Bedingungen erst bricht der Krieg aller gegen alle aus, nicht schon im Naturzustand, wie Hobbes annahm. Die aus der gesellschaftlichen Eigendynamik erfolgten Verschiebungen zu wachsender Ungleichheit haben nach Rousseau den Menschen böse gemacht, nicht seine primitive Unkenntnis von Moral und Recht. Blutige Kämpfe und ein Leben in permanenter Unsicherheit für alle Parteien gaben die Veranlassung dazu, verbindliche Vereinbarungen vertraglich festzulegen, damit wieder friedliche Zeiten eintreten können. Formal betrachtet geht es bei der Vertragsbildung um die Etablierung eines durch Gesetze geregelten Zustandes. Die Einwilligung aller ist für diesen konstitutiven Akt von Gesetzlichkeit maßgebend. Rousseau wittert hierbei den Schwindel, der darin besteht, dass mit einer vertraglichen Fixierung jene Personen, welche bereits Chancenvorteile besaßen, nun gesetzlich legitimierte Privilegien genießen können. Die Kunst besteht im Wesentlichen nur darin, dass die Zustimmung aller eingeholt werden muss. Neben leeren Versprechungen bedienen sich die Privilegierten in ihren Überredungsstrategien bestimmter Feindbilder, um durch die gemeinschaftsstabilisierende

²⁵ A. a. O., S. 221.

²⁶ Ebd.

²⁷ A. a. O., S. 223.

Signalwirkung die notwendige Zustimmung für ihre eigenen Zwecke zu gewinnen. Ausschlaggebende Faktoren für die Aufgabe der individuellen Interessen der Menschen waren ein starkes Sicherheitsbedürfnis und die damit verbundene Angst vor äußeren Bedrohungsszenarien. Die Rechnung ging auf, und schließlich konnten im Zuge der Staatsgründungen alte gesellschafts-politische Ungleichverhältnisse unter der schutzgebenden Institution der etablierten Rechtsord-nung fortgesetzt werden. Während für die Bevölkerung das Bürgerrecht gilt, regeln völkerrecht-liche Bestimmungen die Beziehungen zu den Nachbarstaaten. Rousseau konstatiert hierbei eine Transposition des natürlichen Mitgefühls in die allgemeine Sphäre des Völkerrechts, welches primär die Funktion übernimmt, die expansiven Tendenzen der Staaten auf supranationaler Ebene einzudämmen. Er bezieht in weiterer Folge diesen Vermittlungsschritt ins Allgemeine negativ zurück auf das Individuum und kritisiert, dass die ursprüngliche auf den konkreten Mit-menschen bezogene Neigung abstrakt geworden sei. Rousseaus Aversion gegen die Heuche-leien seiner Zeitgenossen tritt deutlich hervor, wenn er von der letzten Wohnstätte des Mitge-fühls spricht, welche nur noch zu finden ist in „einigen großen kosmopolitischen Seelen, die die eingebildeten völkertrennenden Grenzen überschreiten und gemäß dem Beispiel des höchst-ten Wesens, das sie geschaffen hat, das ganze Menschengeschlecht in ihr Wohlwollen einschlie-ßen.“²⁸ Diese Kritik ist bei aller Polemik auch aus einem anderen Grund aufschlussreich, weil sie impliziert, dass Rousseau die Art und Weise, wie sich die natürliche Güte des Menschen in der bestehenden Gesellschaft erhält, für mangelhaft empfindet. An einer späteren Stelle der vorliegenden Untersuchung wird im Kontext naturästhetischer Beschreibungen in anderen Werken Rousseaus deutlicher werden, unter welchen Bedingungen die im Naturzustand wir-kenden Seelenregungen zu neuer Intensität gelangen können.

Die folgenden Überlegungen kreisen um die Entstehung politischer Ordnungen. Rousseau gibt zu bedenken, dass die ersten Regierungen provisorisch eingesetzt wurden. Die Verfassungen waren noch wenig durchdacht, zudem wurde die Allgemeinheit damit vertraut, über die Ein-haltung der Vereinbarungen zu wachen. Unzählige Schlupflöcher in den Beschlüssen sowie eine leicht zu täuschende Öffentlichkeit waren die negativen Konsequenzen. Um diesen Ent-wicklungen entgegenlenken zu können, mussten die Verfassungen korrigiert sowie zur besseren Kontrolle ein Verwaltungsapparat installiert werden. Rousseau spielt diese Abfolge von gesell-schaftspolitischen Machtverlagerungen durch, um Theorien vorvertraglicher

²⁸ A. a. O., S. 231. Im zweiten Kapitel der Erstfassung des *Gesellschaftsvertrages* greift Rousseau diesen Gedan-ken erneut auf, um ihn noch weiter zuzuspitzen. Vgl. Jean-Jacques Rousseau, „Vom Geselligkeitszustand des Menschengeschlechts überhaupt“, in: *Schriften zur Kulturkritik*, S. 297 f.

Herrschaftsordnungen zu entkräften. Auch die These der freiwilligen Unterwerfung unter einen Alleinherrscher hält er für abwegig, da die Aufgabe von Freiheit in der Absicht ihrer Erhaltung widersinnig sei.²⁹ Das Freiheitsproblem rückt nun ins Zentrum der Untersuchung. Rousseau vertritt deutlich einen substanziellen Freiheitsbegriff. Leben und Freiheit sind absolute Werte, die für alle Menschen gleiche Gültigkeit besitzen. Damit stellt er sich in klarer Gegnerschaft zu all jenen, welche in dieser Fragestellung unterschiedliche Maßstäbe ansetzen wollen. Rousseau bezichtigt sie eines sophistischen Manövers, da sie aus der realen Situation der fremdbestimmten Lebensweise eine natürliche Neigung der Individuen konstruieren. Die Bedingungen des historisch geprägten Kulturmenschen werden hierbei zu wesenskonstituierenden Anlagen des Naturmenschen uminterpretiert. Rousseau verstärkt seine Kritik mit einem suggestiven Vergleich:

Wie ein ungezügelter Renner, wenn ihm die Zügel bloß nahekommen, die Mähne sträubt, mit den Füßen stampft und sich wild bäumt, doch ein dressiertes Pferd geduldig die Gerte und Sporen erträgt, so beugt der barbarische Mensch seinen Kopf nicht unter das Joch, das der zivilisierte Mensch ohne Murren erträgt. Er zieht die stürmische Freiheit einer ruhigen Unterwerfung vor. Deshalb darf man nicht nach der Erniedrigung der geknechteten Völker über die natürlichen Anlagen des Menschen für oder gegen die Knechtschaft urteilen, sondern nach den Wundern, welche die freien Völker vollbringen, um sich vor der Unterdrückung zu schützen.³⁰

Ein zweiter Kritikpunkt Rousseaus betrifft das Vorstellungsbild von Freiheit als Besitz, durch welchen man wie mit anderen beliebigen Gütern in Tauschgeschäfte treten könne. Freiheit und Leben sind universelle Werte, für die kein Äquivalententausch zulässig ist. Rousseau argumentiert unter anderem damit, dass nach dem Verkauf des Gutes für den Verkäufer kein weiteres Interesse mehr darin besteht, welcher Gebrauch oder Missbrauch damit betrieben wird; die Transaktion ist abgeschlossen. Im Falle der Entäußerung der eigenen Freiheit kann dieser indifferente Standpunkt niemals eingenommen werden. Zudem liefe man Gefahr, sich bei völliger Selbstaufgabe fremden Zwecken zu unterstellen, welche mitunter auch verbrecherischen Interessen dienen könnten. Freiheit ist für Rousseau ein Geschenk der Natur und macht das Menschsein aus. Sie muss nicht erst erworben werden, denn sie gehört zum Wesenskern jedes

²⁹ Vgl. a. a. O., S. 237: „Und wenn er [der Alleinherrscher] es unter dem Vorwand ihrer Verteidigung zu fordern gewagt hätte, würde er nicht sogleich Antwort des Gleichnisses erhalten haben: Was wird uns der Feind Schlimmeres zufügen?“

³⁰ Ebd.

einzelnen Menschen, unabhängig von Herkunft, Alter, Stand oder Geschlecht.³¹ In den Schlusspassagen widmet sich Rousseau den graduell fortschreitenden Ungleichheitsverhältnissen auf politischer Ebene, die er proportional – ähnlich wie bei Platons Verfassungskreislauf – zu der Abfolge verschiedener staatlicher Organisationsformen entwickelt. In der ersten Stufe werden Gesetze und Eigentumsrechte bestimmt, darauf folgt zweitens die Etablierung einer Ämterstruktur. Erst im dritten und letzten Stadium kommt es durch den Missbrauch der Machtbeziehungen³² zum Zusammenbruch des Rechtsstaates und der Despotismus schlägt sich Bahn. Der Willkürstaat des Tyrannen kann sich nur noch durch Gewaltherrschaft halten; letztendlich unterliegt auch der Despot den Konsequenzen eines durch ihn eingeleiteten rechtsfreien Zustands. Da keine allgemeinen Verpflichtungen und Gesetze mehr gelten versinkt die Gesellschaft in Chaos. Rousseau merkt an, dass dieser Wiedereintritt in den anarchischen Zustand zwar die institutionellen Ungleichheiten zwischen Herren und Knechten annulliert, allerdings ist damit nicht das natürliche Reich der Unmittelbarkeit wiederhergestellt, welches im ersten Teil des Diskurses behandelt wurde. Es beschreibt vielmehr einen durch historische Transformationsstufen verzerrten Naturzustand.

Hier ist die höchste Stufe der Ungleichheit und der äußerste Punkt, der den Kreis schließt und den Punkt berührt, von dem wir ausgegangen sind. Hier werden alle Einzelnen wieder gleich, weil sie nichts sind. [...] Hier ist alles auf das alleinige Recht des Stärkeren zurückgeworfen und folglich auf einen neuen Naturzustand, aber ganz verschieden von dem, mit dem wir begonnen haben. Der eine war der Naturzustand in seiner Reinheit, dieser letztere ist die Frucht eines Exzesses der Korruption.³³

Die zivilisierte Menschheit ist in einem Zyklus gefangen. Die Herrschaftsformen wechseln sich in periodischen Abständen ab. Doch zu einer dialektischen Versöhnung der Antagonismen auf höherer Stufe kommt es in dieser Konstruktion nicht. Engels' Lesart ist auf Basis des im zweiten Diskurses entwickelten Geschichtsbildes unpräzise, wenn er behauptet, dass aus der

³¹ Vgl. a. a. O., S. 245: „Die Rechtsgelehrten, die im Ernst ausgesprochen haben, das Kind einer Sklavin werde als Sklave geboren, haben mit anderen Worten entschieden, daß ein Mensch nicht als Mensch geboren werde.“

³² Auch hier weist Rousseau darauf hin, dass dies nicht im Alleingang einer privilegierten Klasse geschieht, sondern dass im Falle der Korruption immer auch die in der sozialen Hierarchie niedriger Gestellten kollaborieren. Vgl. a. a. O., S. 253: „Die Obrigkeit könnte keine illegitime Gewalt usurpieren, ohne sich einige Kreaturen zu schaffen, denen sie einen gewissen Teil davon einzuräumen gezwungen ist. Übrigens lassen sich die Bürger nur in dem Maße unterdrücken, in dem sie durch blinden Ehrgeiz mitgerissen werden. [...] Sie willigen ein Ketten zu tragen, um ihrerseits anderen welche anlegen zu können. Es ist schwer, den zum Gehorsam zu bringen, der nicht selbst befehlen will.“

³³ A. a. O., S. 263.

doppelten Negation der Umschlag in den *Gesellschaftsvertrag* erfolgen könne.³⁴ Richtig hingegen ist, dass die für die marxistische Theorie prägende Thematik der Selbstentfremdung in beiden Diskursen deutlich vorgezeichnet ist. Mit einer Gegenüberstellung zwischen Naturmensch und Kulturmensch lässt Rousseau seine sozialphilosophischen Betrachtungen ausklingen. Während der ehrgeizige Bürger immer getrieben ist, den Leistungsimperativen einer repressiven Kultur zu entsprechen, sucht der primitive Mensch – Rousseau zieht für seine gegenwartbezogenen Vergleiche das indigene Volk der Kariben heran – nichts als Ruhe, Freiheit und Müßiggang. Beide Typen stehen in einem unversöhnlichen Gegensatz zueinander, da sie Exponenten zweier sich wechselseitig ausschließender Lebensformen darstellen: einer relativen, auf Gemeinschaft, Gesetz, Arbeit und Eigentum bezogene, und einer absoluten in sich ruhenden und selbstgenügsamen.³⁵ Rousseau simplifiziert in den Endpassagen nochmals seine bereits angeführten Überlegungen zugunsten der suggestiven Wirkung dieses Denkbildes. Die ersten Entwürfe zum *Gesellschaftsvertrag* werden allerdings zeigen, dass er Korrekturen an den Einseitigkeiten des zweiten Diskurses vornehmen wird, da Werte wie Gemeinschaftssinn und Tugendliebe eine geradezu überragende Stellung in seinem Denken einnehmen werden. Bereits im Briefwechsel mit Voltaire, der voller amüsanter Spitzfindigkeiten steckt und worin Voltaire für die Errungenschaften der Wissenschaften und Künste eine Lanze bricht, kommt Rousseau nicht umhin seinen Kulturpessimismus etwas abzumildern. Ein erster Lichtblick für die eingeräumte Möglichkeit eines zivilisatorischen Selbstheilungsprozesses tut sich auf.

Jedoch es kommt eine Zeit, in der das Übel so groß ist, daß die Ursachen, die es entstehen ließen, nötig sind, um seinem Wachsen Einhalt zu gebieten. Man muß das Eisen in der Wunde lassen, damit der Verwundete nicht beim Herausziehen verblute. Was mich angeht, so wäre ich zweifellos glücklich geworden, wenn ich meinem ersten Hang gefolgt wäre und weder gelesen noch geschrieben hätte. Indessen: würden die Wissenschaften jetzt vernichtet, so wäre ich des einzigen Vergnügens beraubt, das mir geblieben ist.³⁶

Diese versöhnlich angeschlagenen Töne sollen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Rousseau durch seine implizite Aufwertung der Kulturwelt der bestehenden Ordnung des

³⁴ Auch Engels' Behauptung Rousseau wäre „tief von der Hegelseuche, Widerspruchsdiagnostik, Logoslehre, Theologie usw. angefressen“ entbehrt jeglicher Grundlage. Vgl. Friedrich Engels, „Herrn Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“)“, in: *MEW*, Bd. 20, S. 131.

³⁵ In der Sekundärliteratur finden sich häufig Rückführungen von Rousseaus Ideal der Selbstgenügsamkeit auf stoisches Gedankengut. Bezeichnenderweise überbietet er an folgender Stelle die Seelenruhe des Stoikers mit dem Gleichmut des Naturmenschen. Vgl. *Schriften zur Kulturkritik* S. 265: „Der erstere [Naturmensch] erstrebt nichts als Ruhe und Freiheit, er will nichts als leben und müßig sein, selbst die Ataraxie des Stoikers kommt nicht seiner tiefen Gleichgültigkeit gegen jedes anderwertige Objekt gleich.“

³⁶ Jean-Jacques Rousseau, „Antwort, 10. September 1755“, in: *Schriften zur Kulturkritik*, S. 311 f.

Ancien Régime irgendwelche Konzessionen einräumte. Er wird in seinem politischen Hauptwerk vielmehr dessen Legitimität, welche einzig und allein durch das Gottesgnadentum Bestand hatte, grundlegend in Frage stellen und stattdessen den Entwurf einer neuen Gesellschaftsordnung vorlegen, welche entscheidende Impulse für die Französische Revolution setzen wird.

1.3. Gesellschaftsvertrag

Im Gegensatz zu den Theoretikern des Intellektuellenkreises um Holbach interessiert sich Rousseau nicht für reformerische Ansätze, sondern es geht ihm um die fundamentale Neugestaltung von Staat und Gesellschaft.³⁷ Wie greifen nun die sozialphilosophischen Positionen, die er im zweiten Diskurs entwickelt hat, mit jenen des *Gesellschaftsvertrages* ineinander? Eine Möglichkeit beide Werke in Kontext zu setzen bietet eine nähere Bestimmung der Modifizierung seines Freiheitsbegriffs. Freiheit als Inbegriff von Regellosigkeit wird sowohl im zweiten Diskurs, vor dem Hintergrund des anarchischen Zustandes, wie auch im *Gesellschaftsvertrag* strikt zurückgewiesen. Beschränkt man sich vorerst allein auf den individuellen Bereich, ohne die allgemeinen Bezüge auf politischer Ebene miteinbeziehen zu müssen, steht im 8. Kapitel des ersten Buches des *Gesellschaftsvertrages* folgender programmatische Satz: „[...] der Antrieb des reinen Begehrens ist Sklaverei, und der Gehorsam gegen das selbst gegebene Gesetz ist Freiheit.“³⁸ Diese Konstruktion von Freiheit als Unterordnung unter selbst auferlegte Regeln ist entscheidend für das Verständnis von Rousseaus Souveränitätslehre im politischen, wie auch für seine Vorstellung von Tugend und Moral im ethischen Sinne. Beides geht zusammen. Ernst Cassirer sieht bei Rousseau diesen ethischen Imperativ eng an die Wesensfrage gebunden: „Alles Interesse Rousseaus und all seine Leidenschaft gehört nach wie vor der Lehre vom Menschen; aber er hat jetzt begriffen, daß die Frage, was der Mensch ist, von der Frage, was er sein soll, nicht abgetrennt werden kann.“³⁹ Die Wendung zur Vernunft, die mitunter als Ordnungsliebe der Seele aufscheint⁴⁰, muss allerdings als Ergebnis eines Bildungsprozesses begriffen werden. Hier kommen freilich auch Rousseaus pädagogischen Bemühungen im *Émile* zum Tragen. Erst auf einer rationalen Basis kann dann jener Tugendsinn erstarken, der die Menschen in

³⁷ Vgl. Ernst Cassirer, „Das Problem Jean Jacques Rousseau“, in: *Über Rousseau*, S. 34 ff.

³⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, S. 23.

³⁹ Cassirer, S. 34.

⁴⁰ Vgl. das Exzerpt aus dem „Lettre á Beaumont“, Anmerkung 18 in *Kulturkritische Schriften*, S. 336.

einem solidarischen Gemeinwesen vereinen wird. Die vorgenommene Zentrierung auf das Gesetz soll daher weniger die Einschränkung als vielmehr die Realisierung von Freiheit garantieren. Bereits in einem für die Enzyklopädie verfassten Beitrag, der *Abhandlung über die politische Ökonomie*, schreibt Rousseau folgende Zeilen:

Dem Gesetz allein verdanken die Menschen ihre Gerechtigkeit und die Freiheit. Dieses heilsame Organ des Gesamtwillens stellt im Recht die natürliche Gleichheit unter den Menschen wieder her. Diese göttliche Stimme diktiert jedem Bürger die Vorschriften der öffentlichen Vernunft und lehrt sie, nach den Maximen ihres eigenen Urteils zu handeln und mit sich selbst nicht in Widerspruch zu sein.⁴¹

Hier zeichnet sich im Lichte des Partizipationsgedankens ein erster Vermittlungsversuch zwischen allgemeiner Gesetzmäßigkeit und individueller Selbstbestimmung ab, der zugleich die Wiederherstellung von ehemals natürlicher Gleichheit auf rechtlicher Ebene gewährleisten soll. Vergegenwärtigt man sich nochmals die schroffe Gegenüberstellung zwischen der Autarkie des Naturmenschen und der Interdependenz des Bürgers, wie sie Rousseau am Ende des zweiten Diskurses dargestellt hat, ist nun über den positiv verstandenen Bezug auf ein Allgemeines die entscheidende Wendung eingetreten, welche in der Affirmation von Vergesellschaftung kulminieren wird. Im achten Kapitel des ersten Buches des *Gesellschaftsvertrages* geht Rousseau explizit auf diese Neubewertung der Lage ein. Er gibt zu, dass der Naturmensch seine natürliche Freiheit aufgeben musste, allerdings wurde er durch moralische Qualitäten entschädigt, welche zugleich eine „metaphysische Umkehr seines Wesens“⁴² bewirkten. Die folgende Stelle kann geradezu als prototypisch für Kants Primat der Pflicht in der *Kritik der praktischen Vernunft* gelesen werden:

Dieser Übergang vom Naturzustand zum bürgerlichen Stand erzeugt im Menschen eine sehr bemerkenswerte Veränderung, weil dadurch in seinem Verhalten die Gerechtigkeit an die Stelle des Instinkts tritt und seinen Handlungen die Sittlichkeit verliehen wird, die ihnen zuvor mangelte. Erst jetzt, wo die Stimme der Pflicht an die Stelle des körperlichen Triebs und das Recht an die des Begehrens tritt, sieht sich der Mensch gezwungen, der bislang nur sich selbst im Auge hatte, nach anderen Grundsätzen zu handeln und seine Vernunft zu befragen, bevor er seinen Neigungen Gehör schenkt. Obgleich er sich in diesem Stand mehrerer Vorteile beraubt, die er von Natur aus hat, gewinnt er dadurch so große andere, seine Fähigkeiten üben und entwickeln sich, seine Vorstellungen erweitern, seine Gefühle veredeln sich, seine ganze Seele erhebt sich

⁴¹ Cassirer, S. 28.

⁴² Jean-Jacques Rousseau, „Abhandlung über die Politische Ökonomie“, in: *Politische Schriften*, S. 19 f.

zu solcher Höhe, dass er – würde ihn nicht der Missbrauch dieses neuen Zustands oft unter jenen Punkt hinabdrücken, von dem er ausgegangen ist – ununterbrochen den glücklichen Augenblick segnen müsste, der ihn für immer da herausgerissen hat und aus einem stumpfsinnigen und beschränkten Lebewesen ein intelligentes Wesen und einen Menschen gemacht hat.⁴³

Um dem „Missbrauch dieses neuen Zustands“ entgegenzusteuern, bringt Rousseau all seine geistigen Energien für den Entwurf einer idealen Staats- und Gesellschaftsordnung auf. Es geht nicht länger darum, die Zivilisation pauschal zu verurteilen. In Kurzform gebracht formuliert er die Zielvorgabe seines Programms in folgenden knappen Worten:

Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen 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.⁴⁴

Sich selbst zu gehorchen und zugleich dem allgemeinverbindlichen Gesetz unterzustehen, ohne dabei in seinen Freiheiten eingeschränkt zu werden, scheint ein Ding der Unmöglichkeit. Dies ist jedoch nur dann der Fall, solange der naturwüchsige Freiheitsbegriff im Spiel ist. Ab dem Moment aber, wo die persönliche Freiheit mit dem Autonomiegedanken verknüpft wird, lassen sich die vormals unvereinbaren Tendenzen im Rahmen der Souveränitäts- und Willensthematik in ein integratives Modell überführen. Die Identifikation des verallgemeinerungsfähigen Partikularwillens mit dem Gemeinwillen (*volonté générale*) gilt hierbei als Grundbedingung für die Bildung eines einheitsstiftenden Staatswesens, welches das Gemeinwohl als oberstes Ziel ansetzt. Rousseau schließt hier ganz klassisch an das antike Modell an, worin die Eudämonie der Polis die Vorrangstellung gegenüber den individuellen Ansprüchen einnimmt. Das Glück des Einzelnen hängt entschieden vom Glückszustand des gesamten politischen Körpers ab. Für die Ethik bedeutet dies, dass moralisches Handeln primär auf das Gemeinwohl gerichtet ist. Verbindliche Allgemeinheit steht aber vor dem Hintergrund ideengeschichtlicher Verlagerungen, auch bei Rousseau nicht mehr als zeitlos vorgegebenes fest, sondern generiert sich erst durch den reflexiven Bezug jedes einzelnen Willensträgers. Politische Ordnungen und Gesetze sind daher veränderbar, sie leiten sich nicht länger von göttlichen Bestimmungen ab, sondern können von der Gesellschaft in Gestalt eines agierenden Kollektivsubjekts beschlossen werden. Hier liegt nun der systematische Ort demokratischer Volkssouveränität. Im Sinne der Aufklärungsphilosophie wird die Möglichkeit zur Einsicht in die sämtlichen Lebensbereiche

⁴³ *Vom Gesellschaftsvertrag*, Reclam, S. 22 f.

⁴⁴ A. a. O., S. 17.

durchwaltenden Vernunft allen Menschen zugesprochen. Sie ist der essenzielle Bezugspunkt, welche Willkürakten auf politischer, sozialer und moralischer Ebene als Korrektiv dient. Der Rechtsstaat, in den alle eingebunden sind, ist unter diesen Voraussetzungen immer auch ein Vernunftstaat. Die rationale Durchdringung des Gemeinwillens garantiert dessen Widerspruchsfreiheit und verleiht ihm zudem ein ganzheitliches Format. Rousseau bemüht sich um die Unterscheidung des Gemeinwillens vom Gesamtwillen, der bloß die Summe der Privatinteressen, welche strukturell eigennutzenorientiert sind, ausmacht.⁴⁵ Der Gesamtwille kann daher als additiver Einheitsbegriff verstanden werden, während der Gemeinwille als organisches Ganzes konzipiert ist. Rousseau stellt sowohl in der *Abhandlung über die politische Ökonomie* wie auch im *Gesellschaftsvertrag* einen bildhaften Vergleich des Staatswesens zum biologischen Organismus her, in dem alle Prozesse in Wechselbeziehung zueinanderstehen, wodurch kein einziges Glied isoliert für sich existieren kann. Damit kein einziger Mensch im Akt des gesellschaftlichen Zusammenschlusses Nachteile erfährt, müssen gleiche Ausgangsbedingungen für alle geschaffen werden. Die Beseitigung der Privilegien, welche Einzelnen Chancenvorteile ermöglichten und Benachteiligte in deren Abhängigkeit hielten, ist nur durch einen völligen Rechtsverzicht (*aliénation totale*) aller an die Gemeinschaft realisierbar. Rousseau geht hier einen gewagten Schritt, der vom heutigen geschichtlichen Standpunkt aus betrachtet, neben dem emanzipatorischen Impetus gesamtgesellschaftlicher Neuorganisation unübersehbar auch totalitäre Potenziale in sich birgt.⁴⁶ Die Erhaltung der Gleichheit gilt als Bedingung für die Freiheit jedes Einzelnen, da durch die rückhaltlose Überantwortung an das Gemeinwesen keine privaten Abhängigkeiten mehr bestehen, welche die Einheit des Staates gefährden würden. Rousseaus Vision gesellschaftlicher Vereinigung ist durch ein harmonisches Zusammenspiel aller Beteiligten in ihren Rechten und Pflichten zueinander gekennzeichnet.

Schließlich gibt sich jeder, da er sich allen gibt, niemandem, und da kein Mitglied existiert, über das man nicht das gleiche Recht erwirbt, das man ihm über sich einräumt, gewinnt man den Gegenwert für alles, was man aufgibt, und mehr Kraft, um zu bewahren, was man hat. [...] *Gemeinsam stellen wir alle, jeder von uns seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens; und wir nehmen, als Körper, jedes Glied als untrennbaren Teil*

⁴⁵ Die Differenzierung zwischen Gemeinwillen und Gesamtwillen bleibt bis heute umstritten. Interpreten wie Kurt Weigand setzen sie etwa mit der intrapersonalen Relation aus dem zweiten Diskurs zwischen *amour-propre* und *amour de soi* gleich. Vgl. Rousseau, *Staat und Gesellschaft*, Anmerkung 6, S. 148.

⁴⁶ Besonders deutlich tritt dies bereits in Kapitel 7 des ersten Buches hervor: „Damit nun aber der Gesellschaftsvertrag keine Leerformel sei, schließt er stillschweigend jene Übereinkunft ein, die allein die anderen ermächtigt, dass, wer immer sich weigert, dem Gemeinwillen zu folgen, von der gesamten Körperschaft dazu gezwungen wird, was nichts anderes heißt, als daß man ihn zwingt, frei zu sein.“ *Vom Gesellschaftsvertrag*, S. 22.

des Ganzen auf. Dieser Akt des Zusammenschlusses schafft augenblicklich anstelle der Einzelperson jedes Vertragspartners eine sittliche Gesamtkörperschaft, die aus ebenso vielen Gliedern besteht, wie die Versammlung Stimmen hat, und die durch ebendiesen Akt ihre Einheit, ihr gemeinschaftliches Ich, ihr Leben und ihren Willen erhält.⁴⁷

In diesem Zusammenhang sei angemerkt, dass Rousseau im Unterschied zur überwiegenden Mehrheit neuzeitlicher Staatsutopisten das Privateigentum unangetastet lässt. Das Recht auf Eigentum scheint hier deutlich als bürgerlich-konservative Komponente in seinem politischen Denken auf. Ideengeschichtlich brisant hingegen ist Rousseaus Versuch einer Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem mittels Selbstidentifikation der individuellen Selbstliebe mit dem staatlichen Gemeinwohl. Dies soll vor allem dadurch gelingen, dass jeder Staatsbürger Gesetzgeber und Untertan in einer Person ist. In dieser Vorstellungswelt konvergieren Einzelwille und Gemeinwille in einer allumfassenden Einheit. Eine Außenposition ist nicht mehr einnehmbar. Der Idealstaat ist hier als Organismus konzipiert und daher eine abgeschlossene, jedoch in sich gegliederte Einheit. Rousseau grenzt sehr wohl die Gewalten von Exekutive und Legislative, die Regierung und den Souverän voneinander ab, was eine breite Palette verschiedener Staatsformen zulässt. Während einzelne Regierungssysteme sich gegenseitig ablösen können, bleibt jedoch das vernunftgeleitete Volk immer die gesetzgebende Instanz.⁴⁸

Ohne auf die weiteren Inhalte des *Gesellschaftsvertrages* näher eingehen zu müssen, zeichnet sich schon ein deutliches Bild hinsichtlich der im ersten Abschnitt der Untersuchung entwickelten Fragestellung ab, ob sich die moralischen Ansprüche höherer Ordnung mit dem prästabilisierten Unmittelbarkeitsideal des Naturzustandes verbinden lassen. Eine knappe Zwischenbilanz müsste ergeben: Eigentlich nicht. Entgegen einer idealistischen Lesart, welche werksübergreifend einen fließenden Übergang von der Unmittelbarkeit des Gefühls zur Unmittelbarkeit der Vernunft nachzuweisen gedenkt⁴⁹, sind die Bedingungen des Naturzustandes ohne die Hilfskonstruktion der Selbstverpflichtung mit jenen des Gesellschaftsvertrages schlicht unvereinbar. Nirgends wurde dies so deutlich wie am Beispiel der vorgenommenen Umformung des Freiheitsbegriffs. Es ist richtig, dass auf natürlicher sowie auf gesellschaftlicher Ebene, das subjektive Streben nach Einheit eine Konstante in Rousseaus theoretischer Auseinandersetzung

⁴⁷ A. a. O., S. 18.

⁴⁸ Vgl. das erste Kapitel des zweiten Buches a. a. O., S. 28: „Ich behaupte deshalb, dass die Souveränität nichts anderes als die Ausübung des Gemeinwillens, niemals veräußert werden kann und dass der Souverän, der nichts anderes ist als ein Gesamtwesen, nur durch sich selbst vertreten werden kann; die Macht kann wohl übertragen werden, nicht aber der Wille.“

⁴⁹ Vgl. insbesondere Cassirer, S. 71.

mit der Wesensfrage bildet. Die Autarkie des Naturmenschen unterscheidet sich jedoch strukturell von der Souveränität des Staatsbürgers.⁵⁰ Hier findet sich kein Kompromiss. Rousseau selbst hat in einem Fragment, das den Titel „Über die Bedingungen des Glücks des Volkes“ trägt, die Diskrepanzen zwischen integraler Naturempfindung und rational-zivilisatorischem Totalitätsstreben deutlich zum Ausdruck gebracht.

Das macht das menschliche Elend und den Widerspruch aus, der sich zwischen unserem Zustand und unseren Wünschen, zwischen unseren Pflichten und unseren Neigungen, zwischen der Natur und den gesellschaftlichen Institutionen, zwischen dem Menschen und dem Staatsbürger findet. Macht den Menschen zur Einheit, und ihr werdet ihn so glücklich wie möglich machen. Übergebt ihn vollkommen dem Staat oder überlaßt ihn vollkommen sich selbst. Wenn ihr sein Herz aber teilt, zerreißt ihr es.⁵¹

Hier gibt es nur ein Entweder-oder, eine Synthese auf höherer Stufe wird geradezu ausgeschlossen.⁵² Das bedeutet jedoch nicht, dass sich bei Rousseau nicht Modelle der Überlappung zwischen beiden Einheitserfahrungen in seinem literarischen Werk finden lassen. Diese vor allem durch Jean Starobinski vertretene Linie soll nun näher untersucht werden.

1.4. Die Welt der Synthese

Der elfte Brief aus der vierten Abteilung der *Neuen Héloïse* bildet eine Schlüsslepisode für das Verständnis von Rousseaus Ansatz einer möglichen Versöhnung zwischen Natur und Kultur. Dieser entfaltet sich allerdings erst im Verlauf des Kommunikationsgeschehens zwischen den Romanfiguren. Auf Bildebene werden die inneren Widersprüche dieser Verschränkung in einem scheinbar trivialen Gespräch über Gartenkunst sichtbar gemacht. Auf Sachebene lassen sich wiederum die in Dialogform gestalteten Reflexionen Rousseaus auf die Grundproblematik seiner Zivilisationskritik aus den ersten beiden Diskursen rückbeziehen. Für ein besseres

⁵⁰ Unter kantianischen Gesichtspunkten wäre der Naturmensch zudem völlig unfrei, da er aus Ermangelung eines Pflichtbewusstseins überhaupt keine Alternativen des Handelns ergreifen könnte.

⁵¹ Rousseau, *Staat und Gesellschaft*, S. 179.

⁵² Auch im ersten Buch des *Émile* findet sich eine markante Stelle, welche dies bestätigt. Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, S. 18: „Der natürliche Mensch ist ein Ganzes für sich; er ist die numerische Einheit, das absolute Ganze, das nur zu sich selbst oder zu seinesgleichen in Beziehung steht. Der bürgerliche Mensch ist nur eine gebrochene Einheit, welche es mit ihrem Nenner hält, und deren Wert in ihrer Beziehung zu dem Ganzen liegt, welches den sozialen Körper bildet. Die guten sozialen Einrichtungen vermögen den Menschen am ehesten seiner Natur zu entkleiden, ihm seine absolute Existenz zu rauben, um ihm dafür eine relative zu geben, und das Ich in die allgemeine Einheit zu versetzen, so daß sich jeder einzelne nicht mehr für eine Einheit, sondern für einen Teil der Einheit hält und nur noch in dem Ganzen wahrnehmbar ist.“

Verständnis der Verweisungszusammenhänge ist es erforderlich, diese Episode in ihren wesentlichsten Punkten wiederzugeben, um jene aussagekräftigen Stellen hervorheben zu können, welche an die bisherigen Zwischenergebnisse der vorliegenden Untersuchung anschließen werden.

Die drei handelnden Figuren der zu beschreibenden Sequenz sind Saint-Preux [1], der ehemalige Liebhaber und Hauslehrer der nun verheirateten Julie [2], welche zusammen mit ihrem Ehemann und Gutsbesitzer Monsieur de Wolmar [3] in der Idylle von Clarens⁵³ einen landwirtschaftlichen Familienbetrieb führt. Im Brief des Saint-Preux an einen Freund erfährt der Leser Näheres über die außerordentliche Begebenheit am Anwesen der Wolmars, welche sich an einem heißen Sommernachmittag ereignet hatte: In einen neben dem Haus liegenden verstreckten Obstgarten, der als Rückzugsort von den Anstrengungen des Tagesgeschäfts für den engeren Familienkreis dient und den bedeutungsträchtigen Namen ‚Elysium‘ trägt, wird Saint-Preux erstmals Zutritt gewährt. Der Autor schildert aus der Perspektive von Saint-Preux den Moment des Eintritts in das verborgene Refugium.

Beim Betreten dieses sogenannten Obstgartens überkam mich ein angenehmes Gefühl von Frische, mit dem dunkler Schatten, üppiges Grün, reicher Blumenflor, Rieseln von frischem Wasser und tausendstimmiger Vogelgesang ebenso sehr meine Einbildungskraft wie meine Sinne erfüllten; aber zugleich glaubte ich den wildesten, einsamsten Ort der Natur zu sehen, und es kam mir vor, als wäre ich der erste Sterbliche, dessen Fuß je in diese Einöde eingedrungen. Überrascht, ergriffen, entzückt von einem so wenig erwarteten Schauspiel, blieb ich einen Augenblick regungslos stehen und rief in unwillkürlicher Begeisterung aus: „O Tinian, o Juan Fernandez! Julie, das Ende der Welt liegt dicht an Ihrem Hause!“⁵⁴

Tinian und Juan Fernandez sind unbewohnte Inseln in der Südsee, welche Saint-Preux im ersten Teil des Romans umsegelt hatte. Für den Leser wird schnell klar, dass die Beschreibungen des Obstgartens allegorisch zu verstehen sind. Saint-Preux ist hier in eine Sphäre eingedrungen, die den Naturzustand repräsentiert. Handelt es sich dabei bloß um eine Sinnestäuschung des Erzählers? Zu seiner Verwunderung klärt Julie Saint-Preux darüber auf, dass dieser als Wildnis erscheinende Garten nach ihren eigenen Vorstellungen künstlich angelegt wurde. Die positive Grundstimmung kippt nach diesem Eingeständnis jedoch in keiner Weise. Wie kann es sein,

⁵³ Clarens bezeichnet Rousseaus Wunschbild einer harmonischen Gemeinschaft empfindsamer Seelen, welche sich durch ein auf agrarischer Basis betriebenes Wirtschaftssystem selbst erhält. Diese geschlossene Gesellschaft ist in die Landschaft des Genfer Sees versetzt. Näheres zur Ökonomie von Clarens: Vgl. Starobinski, S. 157.

⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Julie oder Die neue Heloise. Briefe zweier Liebenden*, Reclam, S. 112.

dass an dieser zentralen Stelle die täuschend echte Simulation einer Wildnis von Rousseau nicht als exotistisches Prestigeprojekt einer dekadenten Geisteshaltung entlarvt wird? Der weitere Verlauf der Gartenbesichtigung wird Aufschluss darüber geben, warum der Autor mit seinen Figuren solidarisch verbleibt. Zunächst erfährt Saint-Preux, dass er vor Jahren diesen Garten schon besucht hatte, allerdings sah es zu jener Zeit noch ganz anders aus. Damals war „der Rasen ziemlich welk, die Bäume standen gar weitläufig, so daß es an Schatten fehlte, und Wasser war ebenfalls nicht vorhanden. Jetzt ist alles frisch, grün, belaubt, geschmückt, blühend, bewässert.“⁵⁵ Es stellt sich heraus, dass der ehemalige Obstgarten komplett umgewandelt worden ist. Trotzdem will Saint-Preux seinen Augen nicht so recht trauen, da er an der Anlage kein einziges Anzeichen von menschlicher Arbeit erkennen kann. Zudem versichert ihm Julie, dass für die Umgestaltung des Geländes keine Unsummen an Geldern aufgebracht werden mussten. Im Gegenteil, sie sagt: „die Natur hat alles getan, aber unter meiner Leitung, und es ist nichts da, was ich nicht angeordnet hätte.“⁵⁶ Freilich setzt Julie nach, mussten die Gärtner, ein paar Bedienstete und ihr Mann die nötigsten Vorkehrungen treffen, damit die Natur als Gehilfin für diesen Umwandlungsprozess gewonnen werden konnte. Die Tatsache jedoch, dass hier keine Investitionen getätigt wurden, kann aus Sicht des Autors als entscheidendes Kriterium angesehen werden, denn dadurch grenzt sich dieser Gartenkomplex von den kostspieligen Anlagen des europäischen Hochadels deutlich ab. Den Kontrast zu den majestätischen Gärten französischen Stils lässt Rousseau immer wieder auch durchscheinen. Zuerst nur andeutungsweise durch die detaillierten Umgebungsbeschreibungen des in Erstaunen versetzten Saint-Preux:

An den offenen Stellen erblickte ich hier und da ohne Ordnung und Symmetrie Rosenstöcke, Himbeeren, Johannisbeeren, Gehölze von Flieder, Haseln, Holunder, Jasmin, Ginster, Trifolium, die die Erde so üppig und dicht bedeckten, daß sie ihr den Anstrich eines noch unberührten jungfräulichen Bodens gaben. Ich durchwandelte unregelmäßige, in vielen Windungen sich hinschlängelnde Gänge, von blühenden Gebüsch eingefaßt und mit tausend Gehängen von Efeu, Hopfen, Winden, wildem Wein, Waldreben und anderen Schlingpflanzen überschattet, unter denen auch Geißblatt und Jasmin hier und dort neugierig hervorschauten.⁵⁷

⁵⁵ A. a. O., S. 114.

⁵⁶ Ebd. In diesem Kontext ist zu erwähnen, dass die Wesenszüge Julies von Tugendliebe und Frömmigkeit bestimmt sind, während Wolmar als Verstandesmensch, Atheist und Pragmatiker dargestellt wird. Jean Firges interpretiert dieses ungleiche Ehepaar als die zwei komplementären Kräfte der Aufklärung: Empfindsamkeit (Herz) und Verstand. Vgl. Jean Firges, *Jean-Jacques Rousseau. Julie oder die neue Héloïse. Die Genese der bürgerlichen Ideologie*, S. 86.

⁵⁷ *Julie oder Die neue Heloise. Briefe zweier Liebenden*, S. 116.

Diese Schilderungen zeigen deutlich, wie der Autor durch die Aufzählungen einzelner Pflanzenarten darum bemüht ist, ein realitätsgetreues Naturerlebnis zu orchestrieren. Der Leser taucht hier nicht in eine fremdartige, illusionistische Welt ein. Diese durch absichtsvolle Gestaltung erzeugte Wildnis ist vielmehr das Ergebnis einer sinnvollen Zusammenarbeit zwischen Mensch und Natur. In diesen Passagen wird die Natur als wirklich ebenbürtige Partnerin dargestellt und nicht bloß als eine dem Menschen dienliche Nutzfläche, sei es als Anbaugebiet im materiellen oder als Lustgarten im geistigen Sinne. Umso aussagekräftiger sind daher jene Stellen, in denen der Autor die menschlichen Ansprüche auf Zweckmäßigkeit mit den natürlichen Wachstumsprozessen harmonisiert.

Jetzt erst entdeckte ich zu meiner großen Überraschung, daß die grünen und dichten Laubgewölbe, die ich von fern so sehr bewundert hatte, nur aus solchen Schlinggewächsen und Schmarotzerpflanzen bestanden, die, an den Bäumen hinaufgezogen, deren Kronen mit ihrem üppigen Laube dicht umhüllten und deren Fuß zugleich Schatten und Kühlung gaben. Ich machte sogar die Entdeckung, daß man vermittels eines ziemlich einfachen Kunstgriffes mehrerer dieser Pflanzen unmittelbar auf den Stämmen der Bäume hatte wurzeln lassen, damit ihnen der kürzere Weg eine größere Ausbreitung gestattete.⁵⁸

Kleine Bäche, klare stille Gewässer und zahlreiche Quellen, die dem Boden Feuchtigkeit spenden, wodurch artenreiches Blumenwachstum gefördert wird, durchziehen die gesamte Anlage. Mittels stellenweiser Zuhilfenahme eines Röhrensystems reguliert sich der Wasserkreislauf ganz von selbst. In dieser Wildnis steht alles im Einklang zueinander. Die Besichtigung führt schließlich in den tiefsten Teil des Elysiums, nachdem Saint-Preux seinen Gedanken geäußert hatte, dass aufgrund der Tatsache, dass zwar zahlreiche Vogelstimmen zu hören, aber im Verhältnis dazu kaum Vögel sichtbar sind, in diesem Garten wohl auch Käfige, sogenannte Volières vorzufinden wären. Vom Autor wird hervorgehoben, dass dieser Verdacht Saint-Preux insgeheim bedrückt, da Vogelkäfige nicht zu dem harmonischen Gesamteindruck passen, der sich bisher für ihn eingestellt hat. Die Gruppe nähert sich also dem Trinkplatz der Vögel, welcher sich vor dem Hintergrund eines dicht bepflanzten Erdaufwurfs am äußersten Ende der Gartenanlage befindet. Von einer Volière ist nichts zu sehen, stattdessen bemerkt Saint-Preux Bäume und Sträucher unterschiedlichster Art, die jedoch je nach Größe entweder in den Vorder- oder Hintergrund versetzt wurden, damit die Baumkronen sich auf gleicher Höhe befinden, wodurch sie eine einheitliche Ebene bilden.

⁵⁸ Ebd.

Und gerade das Buschwerk dieses Hügels gewährte der Menge von Vögeln deren Zwitschern ich schon von weitem gehört hatte, eine Zufluchtsstätte, und im Schatten dieses Laubwerks sah man sie wie unter einem großen Sonnenschirme flattern, hüpfen, singen, sich schnäbeln und sich beißen, als ob sie uns gar nicht bemerkt hätten. Sie entflohen bei unserem Nahen so wenig, daß ich nach dem Gedanken, der vorhin in mir aufgestiegen war, zuerst wähnte, daß sie ein Drahtgitter daran verhinderte; als wir jedoch an dem Rande des Bassins angelangt waren, sah ich, wie mehrere von ihnen herabkamen und sich uns in einer Art kurzer Allee näherten.⁵⁹

Die Vögel können sich also frei bewegen. Es gibt hier keine Freifluggehege, in denen sie gehalten werden. Im vergnüglichen Ton bemerkt Saint-Preux: „Ich sehe Sie wünschen Gäste nicht Gefangene“⁶⁰, worauf ihm Julie entgegnet: „Das nennen Sie Gäste? [...] wir sind im Gegenteile die ihrigen, sie sind hier die Herren, und wir bezahlen dafür, dass sie uns bisweilen dulden, den schuldigen Tribut.“⁶¹ Das Gespräch verläuft scherzhaft, auf Sachebene kreist es um die Freiheitsproblematik. Auf die Frage von Saint-Preux wie es ihnen denn gelungen sei, diese „Herren“ zur Ansiedelung zu gewinnen, schaltet sich Wolmar in das Gespräch ein. Er antwortet: „Geduld und Zeit [...] haben dieses Wunder bewirkt. Beides sind Mittel, auf welche die Reichen bei ihren Vergnügungen nicht leicht Rücksicht nehmen. Stets begierig nach Genüssen kennen Sie keine anderen Mittel als Gewalt und Geld, sie halten sich Vögel in Käfigen und Freunde für so und so viel monatlich.“⁶² Rousseaus Herrschaftskritik schwingt hier deutlich mit. Nach eher belanglos anmutenden Ausführungen über das Nistverhalten und den verschiedenen Getreidesorten für die Fütterung lässt der Autor die Freiheitsthematik wieder subtil durchscheinen. Der jetzt von Neugier getriebene Saint-Preux will sich die Vögel aus nächster Nähe ansehen und macht sich schon auf, als ihn Julie mit äußerster Strenge zurückhält. Sie duldet keine Ruhestörung der Tiere. Nach all dem Aufwand, der mit der Fütterung verbunden ist, spöttelt Saint-Preux: „Um Ihre Vögel nicht zu Ihren Sklaven zu machen [...] haben Sie sich also selbst zu den Sklaven jener gemacht.“⁶³ Dem entgegnet Julie schlagfertig: „Aus dieser Bemerkung [...] kann man so recht einen Tyrannen erkennen, der seine Freiheit nur insoweit zu genießen glaubt, als unter ihr die Freiheit anderer leidet.“⁶⁴ Der Inhalt dieses scheinbar trivialen Gesprächs kann vom Leser sowohl auf Rousseaus Zivilisationskritik des zweiten Diskurses, wie auch auf die behandelten Stellen des *Gesellschaftsvertrages* bezogen werden. Bei

⁵⁹ A. a. O., S. 120.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

⁶² A. a. O., S. 121.

⁶³ A. a. O., S. 123.

⁶⁴ Ebd.

aller Bewunderung, welche Saint-Preux mit den anderen beiden für die Gartenanlage aufrichtig teilt, lässt ihn jedoch eine Frage nicht los. Wenn für das Erscheinungsbild einer Wildnis mit menschlichen Mitteln nachgeholfen wurde, wie kann es sein, dass er kein einziges Anzeichen davon entdecken konnte? Wolmar klärt ihn darüber auf, dass alles was auf menschliche Eingriffe hindeuten würde, gründlich entfernt werde. „Man lässt überall, wo Menschenarbeit nötig war, Gras sähen, und sobald es aufschießt verbirgt es alle Spuren von ihr.“⁶⁵ Das Verwischen der Spuren wird auch hier nicht als Täuschungsmanöver empfunden, sondern es wird ganz im Gegenteil in negativer Abgrenzung zur Künstlichkeit, der nach geometrischen Mustern konstruierten Parkanlagen höfischer Repräsentationskultur, positiv gewertet. Wolmar setzt nach:

„Sie werden hier nirgends etwas Eckiges, etwas Abgezirkeltes entdecken; in diesen Räumen kennt man die Schnur nicht; die Natur pflanzt nichts nach der Schnur. Die gewundenen Wege sind trotz ihrer scheinbaren Unregelmäßigkeit mit aller Kunst so angelegt, daß sie den Lustwandelnden mehr Raum gewähren und die Grenzen der Insel nicht nur verbergen, sondern auch ihren scheinbaren Umfang vergrößern, ohne unbequeme und zu häufige Biegungen zu machen.“⁶⁶

Zu dieser Erklärung Wolmars fügt der Autor noch folgende den Sinn verstärkende Fußnote hinzu: „Also nicht wie es bei den kleinen Lufthainen heutigentags Mode ist, in denen sich die Wege so lächerlich winden, daß man nur im Zickzack gehen kann und bei jedem Schritt eine Pirouette machen muß.“⁶⁷ Saint-Preux kann dieser Argumentation Wolmars wohl folgen, den Leserintentionen entgegenkommend fragt er jedoch nach, wozu man sich die ganze Mühe überhaupt machen soll, wenn man den Garten doch ganz einfach verwildern lassen könnte. Die Entgegnung Julies liest sich, sofern man Rousseaus kulturkritischen Reflexionen miteinbeziehen will, wie ein einziges Bekenntnis für den synthetischen Charakter eines erzeugten Naturzustandes, der allerdings niemals vollkommen frei von Zwang sein kann:

„Trotz allem, was wir Ihnen gesagt haben [...] schließen Sie doch noch immer von der Wirkung auf die Arbeit, und Sie täuschen sich. Alle Pflanzen, die Sie sehen, gehören den wilden oder kräftigen und ausdauernden, die man nur in die Erde zu stecken braucht, und die dann ganz von selbst fortkommen. Übrigens scheint die Natur den Augen der Menschen ihre wahren Schönheiten verbergen zu wollen, weil sie für diese so wenig Verständnis besitzen und sie verunstalten, sobald sie ihnen zugänglich sind. Sie flieht die große Heerstraße; auf Bergeshöhen, im

⁶⁵ A. a. O., S. 124.

⁶⁶ A. a. O., S. 125.

⁶⁷ Ebd.

Waldesdickicht, auf einsamen Inseln entfaltet sie ihre bezauberndsten Reize. Wer sie liebt und ihre Schönheit nicht in so weiter Ferne aufzusuchen vermag, muß ihr Gewalt antun, muß sie in irgendeiner Weise zwingen, bei ihm Wohnung zu nehmen und ohne ein wenig Illusion ist das freilich nicht möglich.“⁶⁸

Daraufhin lässt der Autor Saint-Preux ein überzogenes und bewusst komisch gehaltenes Gedankenexperiment anstellen, welches die Überreizung der Gartenkunst hin zum Kitsch thematisiert. Wolmar stimmt ein in die Kritik am schlechten Geschmack schöngeistiger Edelmänner, welche besonderen Gefallen an opulent gestalteten Gartenanlagen finden. Saint-Preux erzählt anschließend eine kurze Episode über eine weitere Gruppe von Exzentrikern, die er während seines Engländeraufenthaltes kennengelernt hat. Diese von ihm als schwärmerische Blumenfreunde bezeichneten Fachleute werden ebenfalls lächerlich gemacht, da sie „beim Anblick einer Blüte des Hahnenfußes in Ohnmacht sinken und vor Tulpen begeistert die Knie beugen.“⁶⁹ Aus Sicht des Autors illustrieren diese Passagen Formen falsch verstandener Naturbegeisterung, von denen er seine Romanfiguren bewusst absetzen will. Umso interessanter sind daher jene Stellen, in denen er sich über die Ausführungen des Wolmar um eine positive Gegendarstellung bemüht:

„Was wird also der Mann von Geschmack tun, der da lebt, um zu leben, der seiner selbst froh zu werden weiß, der den wahren und einfachen Freuden nachjagt und der sich einen Spazierweg in der Nähe seines Hauses anlegen will? [...] Er wird Wasser, Grün, Schatten und Kühlung zu vereinen suchen, denn auch die Natur vereinigt all dies. Er wird alle Symmetrie vermeiden, da sie eine Feindin der Natur und der Abwechslung ist und sich sämtliche Alleen eines gewöhnlichen Gartens so vollkommen gleichen, daß man sich stets in der nämlichen zu befinden glaubt. Um bequem lustwandeln zu können, wird er den zum Garten bestimmten Raum zwar einer Einteilung unterwerfen, allein die beiden Seiten seiner Allee werden nicht beständig vollkommen parallel laufen; ihre Richtung wird nicht fortwährend eine gerade Linie bilden, sondern etwas wellenförmiges haben, wie der Gang eines Menschen zu sein pflegt, der auf einem Spaziergange ohne bestimmtes Ziel in aller Muße umherirrt. Um schöne Durchblicke wird er sich nicht viel kümmern. Die Vorliebe für Fernsichten hat in dem Hange der meisten Menschen, sich nur da zu gefallen, wo sie gerade nicht sind, ihre Ursache; sie sind stets nach dem ihnen Fernliegenden begierig.“⁷⁰

⁶⁸ A. a. O., S. 126.

⁶⁹ A. a. O., S. 128.

⁷⁰ A. a. O., S. 131.

Dieser Abschnitt liest sich geradezu wie eine Parabel auf den Müßiggänger. Er enthält in den letzten beiden Sätzen das zentrale Motiv der bewussten Eingrenzung der Sichtweite respektive des Erkenntnishorizontes, welches Rousseau bereits zum Eingang des zweiten Diskurses verwendete, um an den Selbstentfremdungsprozessen des Kulturmenschen seine Kritik festzumachen, und welches in seiner letzten Schriftensammlung, den *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*, in übersteigerter Form wieder auftauchen wird.

1.5. Inseldasein

Als reales Elysium hat sich für Rousseau die Petersinsel im Bielersee erwiesen, nachdem er zusammen mit seiner Frau Thérèse Levasseur das neuenburgische Dorf Môtiers fluchtartig verlassen musste. Diesen weniger als zwei Monate dauernden Aufenthalt hat er in seinen autobiographischen Schriften, den *Bekenntnissen* und den *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*, in den sanftesten Tönen nacherzählt. Rückblickend beschreibt Rousseau darin ein endlich gefundenes Reich der Unmittelbarkeit, eine Idylle und Glückswelt, in welcher er isoliert vom Zeitgeschehen seinem methodischen Müßiggang ungestört frönen konnte. Methodisch darum, weil seine täglichen Beschäftigungen des Botanisierens, der ausgedehnten Spaziergänge und spontanen Träumereien für ihn allesamt kontemplativen Charakter besitzen, ohne dabei in die dem Wesen des Naturmenschen widerstrebenden Reflexionsprozesse eintreten zu müssen.⁷¹ Die Lobeshymnen auf die menschliche Vernunft, welche im *Gesellschaftsvertrag* immer wieder angestimmt wurden, sind hier längst ausgeklungen.

Der fünfte Spaziergang aus den *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* wird für die Literatur der Romantik signifikante Momente zusammenführen: Den Rückzug in die Innerlichkeit des Gefühls und das artikulierte Entsprechungsverhältnis zwischen subjektivem Selbstbezug und äußerem Naturgeschehen im Modus der Augenblickserfahrung, welches u.a. im Begriff der Seelenlandschaft fassbar wird. Es sollen nun zum Abschluss dieses ersten Teils der Untersuchung exemplarische Stellen aus dem fünften Spaziergang vorgestellt werden, da sie zum einen Rousseaus spätes Naturverständnis dokumentieren und zum anderen, weil einige Elemente

⁷¹ Vgl. Starobinski S. 347: „Auf Tätigkeiten solcher Art wird Rousseau sich zusehends beschränken: auf Akte, in denen das Ich nicht aus sich selbst heraustritt, ohne doch sich selbst zu reflektieren. Auf unreflektierte, intransitive Betätigungen: Laufen, Spazierengehen.“

daraus – im dritten Teil der vorliegenden Arbeit – im Kontext der Erkenntniskritik Nietzsches aus *Menschliches*, *Allzumenschliches* mit verkehrten Vorzeichen wieder hervortreten werden.

Rousseau beginnt mit einer näheren Umgebungsbeschreibung der Petersinsel, welche durch ihre weltabgeschiedene Lage als ein ersehntes Zentrum der Ruhe darstellt wird. Er bedient sich hierbei der klassischen Topoi der bukolischen Literatur, welche bereits in den Landschaftsbeschreibungen der *Neuen Héloïse* ihre gezielte Anwendung fanden.

Da an jenen glücklichen Gestaden fuhrwerktaugliche Straßen fehlen, kommen wenige Reisende in die Gegend. Das macht sie um so attraktiver für den einsamen Denker, der sich nach Herzenslust an den Reizen der Natur ergötzen und in ihrer Stille sich sammeln will. Hier findet er seine Ruhe, die kaum ein Geräusch durchbricht; er hört vielleicht dann und wann einmal einen Adler schreien, Singvögel zwitschern oder die Wildbäche tosen, die von den Bergen herabstürzen.⁷²

Während Rousseau vormittags mit Linnés *Systema naturae* bei der Hand die insulare Pflanzenwelt – ganz im Sinne einer frei gewählten Freizeitbeschäftigung – erkundet und sich sogar die Zeit nimmt eigens dafür eine Sammlung anzulegen, sind es vor allem seine Meditationen am Seeufer, welche den Fokus der Naturbetrachtungen auf das Spiel der Wasserwellen lenkt. In diesen Passagen synchronisiert Rousseau das äußere Naturgeschehen mit den inneren Gefühlsregungen. Hier schimmert alles im Glanz der Unmittelbarkeit.

Das Rauschen der Wellen und die Bewegungen des Wassers waren Vorgänge, die meine Sinne bannten; sie verdrängten aus mir jede andere Bewegung und versenkten meine Seele in eine wonnige Träumerei. Oft bemerkte ich gar nicht, wie darüber die Nacht hereinbrach. An die Stelle der inneren Regungen, die meine Träumerei vertrieben hatte, trat, was ich hier wahrnahm: das Kommen und Gehen der Fluten, ihr Rauschen, das nie abbrach, freilich bald stärker, bald schwächer wurde: nur ein Wasserspiel, aber es genügte, um mir wieder Freude am Dasein zu geben, und ich musste dabei nicht einmal denken.⁷³

Zwei Aspekte sind an der Stelle interessant: Zum einen verändert sich in dem beschriebenen Zustand das alltägliche Zeitempfinden, zum anderen beschreibt Rousseau eine die Sinne in Beschlag nehmende Form von Spontanität, die frei von Reflexionstätigkeit ist. Er geht ein paar Zeilen weiter sogar darauf ein, dass dieselbe kontemplative Haltung leicht zu Grübeleien über

⁷² Jean-Jacques Rousseau, *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*, Reclam, S.82 f.

⁷³ A. a. O., S. 90.

die Vergänglichkeit alles Innerzeitlichen verleiten könne. Diesen aufkeimenden Spekulationen weiß Rousseau aber geschickt entgegenzuwirken, indem er seine Aufmerksamkeit auf die gleichförmigen Bewegungen der Wasseroberfläche richtet und gewissermaßen die Sensibilität gegen das Denken ausspielt. Es ist die „Freude am Dasein“ und nicht das Interesse an einem transzendenten Erkenntnisziel, welche die handlungsentlastende Aktivität der Träumerei begünstigt. Die Glücksempfindung, welche Rousseau innig beschwört, ist das reine Gefühl der Existenz. Dieses Gefühl unterscheidet sich durch seine Dauerhaftigkeit von den Freuden des Alltags, welche zwar einen gesteigerten Intensitätsgrad erreichen können, jedoch auf das größere Ganze gerichtet immer nur „vereinzelte, scharf abgetrennte Punkte auf der Lebenskurve“⁷⁴ ausmachen. Der alltägliche Glückszustand ist immer unvollkommen, da er auf die Zeitdimensionen der Vergangenheit und Zukunft verwiesen bleibt. Rousseau kritisiert in stoischer Manier das emotionale Abhängigkeitsverhältnis von der Kontingenz aller Dinge. Die Gefühle „hinken uns entweder hinterher oder eilen uns voraus, rufen entweder das Vergangene wach, was nicht mehr ist, oder künden eine Zukunft, die oft nicht sein wird.“⁷⁵ In der folgenden Passage schafft Rousseau implizit die besten Bedingungen für einen Durchstieg des Sinnlichen in das Intellektuelle, wenn er auf die Zeitenthobenheit der existenziellen Glückserfahrung näher eingeht.

Angenommen aber, unsere Seele erreichte eine solide Ruhelage, in der sie, ihr gesamtes Wesen konzentrierend, ganz zu sich käme: dann müsste sie Vergangenheit und Zukunft gar nicht bemühen; Zeit zählte für sie nicht, denn dauernd wäre Gegenwart, ohne dass sich diese Dauer freilich bemerkbar machte, ohne dass irgendwo sich ein Vorher und ein Nachher abzeichnete, und ohne dass Gefühle entstünden wie Entbehrung und Genuss, Freude oder Kummer, Verlangen oder Furcht. Wir hätten einzig das Gefühl zu existieren, dieses aber würde unsere Seele ganz erfüllen. [...] Solange dieser Zustand währt, sind wir wie Gott, uns selbst genug.⁷⁶

Es sind nur feine Nuancen, welche die Träumerei von einer metaphysischen Erhebungstendenz trennen. Starobinski prägt in diesem Zusammenhang den Begriff der „Oberflächen-

⁷⁴ A. a. O., S. 91.

⁷⁵ A. a. O., S. 92.

⁷⁶ A. a. O., S. 92 f. In diesem Zusammenhang könnte argumentiert werden, dass Rousseau sein Ideal naturgebundener Selbstgenügsamkeit mit der theologischen Lehre des intellectus archetypus verbindet. Im „Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars“ schreibt er: „Gott ist intelligent. Wie ist er es jedoch? Der Mensch ist intelligent, wenn er sich ein richtiges Urteil bildet. Nun hat es aber die höchste Intelligenz nicht erst nötig, sich Urteile zu bilden; für sie gibt es weder Prämissen noch Schlußfolgerungen. Sie ist die absolute Anschauung; wie sie alles überblickt, was ist, so sieht sie auch in gleicher Weise alles, was sein kann; wie alle Wahrheiten für sie nur eine einzige Idee ausmachen, so auch alle Orte nur einen einzigen Punkt und alle Zeiten einen einzigen Augenblick. Die menschliche Macht wirkt durch Mittel, die göttliche Macht wirkt durch sich selbst.“ Vgl. *Emil oder Über die Erziehung*, S. 167.

Sensibilität“⁷⁷, der sehr treffend zum Ausdruck bringt, dass Rousseau hier eine prekäre Mittel-lage beschreibt, die zwischen Rezeptivität und asketischer Vergeistigung ihr Gleichgewicht finden muss. Eine zu starke Fokussierung auf die sinnlichen Reize führt zu Zerstreuung und die Seelenruhe ist vorbei. Die völlige Abstinenz von der Sinneswahrnehmung hingegen wäre ebenso wenig wünschenswert. In ausführlicher Weise schildert Rousseau die Eigenart des Träumens an folgender Stelle:

Das Herz muss ganz ruhig sein, und keine Leidenschaft darf seinen Frieden stören. Ein solches Gefühl kann nur empfinden, wer in der geeigneten Verfassung ist, und auch die Dinge ringsum spielen eine Rolle. Es sollte dort weder völlige Reglosigkeit noch zu viel Unruhe herrschen; zu wünschen wäre eine sanfte und gleichförmige, ruckfreie und nicht unterbrochene Bewegung. Wenn sich gar nichts mehr bewegt, bleibt das Leben ein stumpfes Dämmern. Ist die Bewegung zu unregelmäßig oder zu heftig, weckt sie uns, bringt uns zurück zu den Dingen ringsum, zerstört den Zauber der Träumerei, indem sie uns die Innenwelt entreißt: flugs sehen wir uns wieder unter das Joch des Schicksals gepresst und spüren wieder so recht unser Elend. Absolute Stille indes macht traurig. Sie bietet ein Abbild des Todes. In solcher Lage braucht man den Beistand einer heiteren Phantasie, [...] Die Ruhe ist zwar geringer, aber angenehmer, wenn leichte, liebliche Gedanken sich einstellen, welche nicht etwa den Grund der Seele aufrühren, sondern gewissermaßen nur ihre Oberfläche streifen.⁷⁸

Rousseau vermeidet absichtlich das Eintauchen in die tieferen Regionen des Bewusstseins. Er folgt auch keinem höheren philosophischen Erkenntnisinteresse. Das in den Träumereien sich einstellende Glücksgefühl der Existenz wird um seiner selbst willen gesucht und genossen. Zudem bewahrt ihn der „Beistand einer heiteren Phantasie“ vor den Abgründen exzessiv betriebener Introspektion, die ihm das Todesantlitz enthüllen könnten. Auf dieses in der Kunst der Spätromantik forcierte Vorstellungsbild – der Affinität zwischen Glückserfahrung und Todesnähe – wird Nietzsche zurückgreifen, um sie in seine zarathustrischen Bilderwelten aufzunehmen und umzuwandeln.

⁷⁷ Starobinski, S. 387.

⁷⁸ *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*, S. 94.

ZWEITER TEIL:

Pastorales Zwischenspiel

Man kann wohl sagen, daß, wo es keine Schönheit gibt, wo Schönheit nicht an die Wunde rührt, wo Schönheit nicht dadurch eintritt, daß sie uns zugleich die Utopie und die Distanz von der Utopie verkörpert und damit eigentlich alles Leiden und alle Widerspruchshaftigkeit des Daseins in sich selber aufnimmt, daß dort von Schönheit eigentlich gar keine Rede sein kann.

– Theodor W. Adorno*

2.1. Arkadische Kontrasträume

Über die Stilisierung der Landschaftsbeschreibungen hinaus, die Rousseau in seinem Werk vielfach angewandt hat, sind es folgende Strukturmomente, welche einen Rückverweis auf die Bukolik in ihrer antiken Fassung bei Vergil erlauben: Das Wunschbild der Konsonanz von Mensch und Natur; die Idealisierung des Landlebens in scharfer Opposition zum Städtischen und die daraus ableitbare Gesellschaftskritik; der spekulative Rückbezug auf einen glückerfüllten Zeitpunkt, der weit in den archaischen Anfängen der Menschheitsgeschichte liegt; die allgemeine Aufwertung schlichter und naturnaher Lebensweise; sowie die Affirmation einer konfliktfreien Sphäre, welche fernab vom kriegerrisch-politischen Weltgeschehen das ersohnte Asyl gewährt. Rousseaus Bedeutung für die Geistesgeschichte wird in keiner Weise geschmälert, wenn auch einige seiner Leitgedanken als bereits in der bukolischen Tradition präfigurierte Denkmuster wahrgenommen werden.⁷⁹ Die folgenden kursorischen Betrachtungen zu Vergils *Bucolica* und Theokrits *Eidyllia* sollen dies verdeutlichen und zugleich die entscheidenden Anknüpfungspunkte zu Nietzsches Subversion im dritten Teil der Untersuchung vorbereiten.

* *Ästhetik* (1958/59), S. 162.

⁷⁹ Diese Überlegung relativierend muss entgegengehalten werden, dass man den Verfasser des *Gesellschaftsvertrages* nicht vorbehaltlos in die Fußstapfen Vergils stellen darf, sind schließlich in der *Bucolica* auch Momente der Panegyrik angelegt (insbesondere in der ersten und vierten Ekloge), welche ebenso musterbildende Funktionen für die Gattungsgenese eingenommen haben und welche noch vor der Ausbildung der höfisch-pastoralen Fürstenspiegel in der Renaissance und im Barock bereits zu neronischer Zeit von Calpurnius Siculus verstärkt wurden. Vgl. Ernst A. Schmidt, „Bukolik und Utopie“, in: *Utopieforschung* 2, S. 22 f.

Das literarische Arkadien gilt seit der frühen Neuzeit als geistige Heimat der Dichter und empfindsamen Seelen. Vergil wurde in der Rezeptionsgeschichte als Entdecker dieser poetischen Landschaft gefeiert und er war es auch, der die Bukolik um eine glücksutopische Dimension erweitert hat. In dieser fiktiven Gegenwelt leben Mensch und Tier friedlich beisammen. Die Natur ist in starker Anlehnung an den Daphnis-Mythos⁸⁰ eine sympathetische, mit dem Menschen mitfühlende und mitleidende Natur. Stärker als bei Theokrit, dem Ahnherrn der Hirtendichtung, interferiert bei Vergil Mythisches mit Empirischem.⁸¹ Satyrn und Nymphen bevölkern die Wälder, während mühevollen Schäfer der Virtuosität des Hirtengottes Pan im Flötenspiel nacheifern oder sich die Zeit in Wechsel- und Wettgesängen vertreiben. Letztere Aktivität hatte einen realen Bezug auf die musikalischen Wettkämpfe der Bewohner des peloponnesischen Berglandes, auf welche Vergil durch die Überlieferungen des Geschichtsschreibers Polybios aufmerksam geworden war.⁸² Der Wechselgesang kann zudem als „Motiv der Motive aller bukolischen Dichtung“⁸³ angesehen werden, öffnet sich dadurch innerhalb der erzählerischen Rahmenhandlung ein zweiter Raum der Gesänge. Darin wird – bereits bei Theokrit – neben Anspielungen auf das Zeitgeschehen, Rückbezügen zu mythologischen Stoffen, sowie der sentimental Klage über unerwiderte Liebe oftmals auch die Dichtkunst selbst zum Thema gemacht, wodurch sich die Bukolik durch ihre Selbstreferenz von anderen antiken Gattungen deutlich unterscheidet. Dieses Verfahren verleiht ihr – neben dem dominierenden Allegorismus – eine ungemeine Mehrschichtigkeit, welche sich allein in der Vielzahl der Adaptionen in der europäischen Kulturgeschichte sowie dem interdisziplinären Forschungsinteresse daran widerspiegelt.

Bruno Snell sieht in der *Bucolica* im Unterschied zu den früheren Erzeugnissen der hellenistischen Hirtendichtung eine starke Tendenz zu einer die faktischen Gegebenheiten übersteigenden Sentimentalität wirken:

In ihrem ländlichen Idyll herrscht die Ruhe des Feierabends über die harte tägliche Arbeit, der kühle Schatten tritt mehr hervor als die Unbilden des Wetters, der weiche Platz am Bach ist bedeutsamer als das rauhe Bergland. Die Hirten spielen länger Flöte und singen, als daß sie

⁸⁰ Näheres zur Figur des Daphnis, dem Erzhirten mit orphischen Qualitäten, ist nachzulesen in: Klaus Garber, *Arkadien. Ein Wunschbild der europäischen Literatur*, S. 22 ff, sowie das Unterkapitel „Der Bukólos Daphnis“ in Reinhold Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*, S. 36 ff.

⁸¹ Bruno Snell, „Arkadien. Die Entdeckung einer geistigen Landschaft“, in: *Europäische Bukolik und Georgik*, S. 16.

⁸² A. a. O., S. 14.

⁸³ Bernd Effe, Gerhard Binder, *Antike Hirtendichtung: Eine Einführung*, S. 63.

Molke seihen und Käse rühren. [...] Vergil sieht nur mehr das Empfindsame, Bedeutungsvolle. In Arkadien wird nicht gerechnet, in Arkadien wird überhaupt nicht präzise und scharf gedacht. Alles steht im Schimmer des Gefühls. Das Gefühl selbst aber ist nicht wild und leidenschaftlich; zumal die Liebe ist empfindsame Sehnsucht.⁸⁴

Vergils Gedichtsammlung hätte wohl kaum eine über die Jahrhunderte andauernde Anziehungskraft und Breitenwirksamkeit auf die europäische Kulturwelt ausgeübt, wenn darin nicht auch Stellen zu finden wären, in denen die Heimat der Dichter-Hirten in Konflikt mit der geschichtlichen Wirklichkeit gerät. Dies geschieht in der ersten, vierten und neunten Ekloge. Nach der geschlagenen Schlacht von Philippi 42 v. Chr. waren Umverteilungen der Äcker für die Zufriedenstellung der Streitkräfte Oktavians eine reale Bedrohung für Bauern und Grundbesitzer, denen durch diese Maßnahme ihre Existenzgrundlage entzogen wurde. Vor diesem historischen Hintergrund klagt der Hirte Moeris in der neunten Ekloge über seine Vertreibung. Er wird gezwungen die bukolische Welt zu verlassen und muss zudem den neuen Besitzer in der Stadt beliefern. Im Dialog mit dem jüngeren Lykidas werden Verse aus früheren Eklogen zitiert. Als in der Schlusspassage der Jüngere den Älteren dazu bewegen will, den trostspendenden Hirtengesang mitanzustimmen, gibt der Erfahrenere deutlich zu verstehen, dass der Zeitpunkt dafür der falsche sei. Klaus Garber interpretiert die Aussage jener Stelle auf folgende Weise: „Singen ist ein Zeichen dafür, daß der Hirte mit sich und seiner Umgebung in Übereinstimmung lebt. Endet der Gesang, wird er reduziert auf Erinnerung, so bedeutet Vergil, daß er nicht jederzeit statthaben kann. Er bleibt an politische Voraussetzungen, an friedensstiftende Politik gebunden.“⁸⁵

Auch die erste Ekloge muss vor dem Hintergrund real stattfindender Landenteignungen gelesen werden. Es ist der Hirte Meliboeus, der über sein Schicksal klagt, die Heimat verlassen zu müssen. Söldner übernehmen nun das kultivierte Land, Hirten und Bauern müssen ins Exil. All dies geschah, weil die innenpolitischen Spannungen von den Streitparteien nicht bewältigt wurden und soziale Unruhen das Land erschütterten; so zusammengefasst, seine Kritik. Ihm gegenüber lagert der Hirte Tityrus unter einer schattenspendenden Buche und spielt unbekümmert auf einem Schilfrohr. Er kann sich glücklich schätzen, denn ein Jüngling in Rom hat ihn vor den

⁸⁴ Snell, S. 21 f.

⁸⁵ Klaus Garber, „Arkadien und Gesellschaft“, in: *Utopieforschung* 2, S. 41. Über den für die bukolische Tradition zentralen Wert des Gesangs und dessen kritisches Potenzial schreibt Garber in *Arkadien. Ein Wunschbild der europäischen Literatur*, S. 37: „Der pastorale Raum ist nicht nur erfüllt von Gesang, er ist der Raum des Gesangs, der Dichtung selbst, und als solcher auf den geschichtlichen Raum ebenso distinkt bezogen wie von ihm aufgehoben.“

Zwangsmaßnahmen bewahrt. Im Dialog mit Meliboeus preist er den nicht näher bestimmten Jüngling als persönliche Gottheit, welcher er aus tiefster Dankbarkeit Weihegeschenke darbringen wird. Die Interpreten in der Antike haben den Vergöttlichten meist mit Augustus identifiziert, unter dessen Alleinherrschaft die Periode der Pax Romana eingeleitet wurde. Derselbe Augustus war aber unter dem Namen Oktavian ebenso für die bereits besprochenen Landenteignungen mitverantwortlich. Unter Berücksichtigung dieser Gesichtspunkte wäre es daher unzulässig, wollte man den Gehalt der ersten Ekloge allein auf das Herrscherlob reduzieren. Zum einen hat Vergil weder den Vergöttlichten näher bestimmt noch zwingende Hinweise für dessen Identität geliefert. Zum anderen hat er die leidtragende Figur des Meliboeus eingebaut, die offene Kritik am politischen Geschehen übt. Der Schicksalsschlag des Meliboeus steht in grellem Kontrast zum Optimismus des in Frieden gelassenen und nun in einem Reservat geschützten Tityrus. Diese Disharmonie wird trotz der freundschaftlichen Abschiedsgeste in der Schlusssequenz⁸⁶ nicht aufgelöst.

Die vierte Ekloge gilt als die mit Abstand am meisten rezipierte Schrift der bukolischen Tradition. Dessen Motivik und Symbolkraft reichen weit über die eigenen Gattungsgrenzen hinaus und wurden u.a. auch von christlichen Gelehrten adaptiert.⁸⁷ In diesem Gedicht wird die Geburt eines göttlichen Knaben prophezeit, welche zugleich den Wiedereintritt in den vorzivilisatorischen Idealzustand der goldenen Zeit initiieren wird. Einige wesentliche Aspekte sind hier hervorzuheben: Die poetische Hirtenwelt ist nicht mit dem goldenen Weltzeitalter gleichzusetzen. Vergil bezieht sich in den Einleitungsversen explizit auf das Reich des Saturnus respektive Chronos und knüpft damit direkt am mythologischen Erbe der griechischen Antike an. Der arkadisch-imaginäre Raum steht wie bereits dargelegt in Opposition zum geschichtlichen. Das goldene Weltzeitalter hingegen wird global gedacht, gewissermaßen als ein die Bereiche der Vorstellung und Realität übergreifendes Drittes. Ein zweiter wichtiger Punkt ist, dass Vergil den wiedererlangten Glückszustand nicht mit dem Ereignis der Geburt des göttlichen Knaben punktuell vereinigt, sondern dass er zwei zeitlich gegenläufige Tendenzen miteinander in Verbindung setzt, wodurch eine komplexe Zeitstruktur entsteht: Die rückläufige Annäherung an die mythische Zeit des Glücks und Überflusses verläuft proportional zum individuellen

⁸⁶ Darin bietet Tityrus Meliboeus ein Nachtlager an. Vgl. Vergil, *Bucolica, Georgica / Hirtengedichte, Landwirtschaft*, S. 49: „Aber du könntest doch hier bei mir diese Nacht noch auf einem grünen Lager aus Laub dich ausruhn: Äpfel, die reif sind, hab ich und weiche Kastanien und frischen Käse in Fülle. Schon steigt Rauch von den Dächern der Landhäuser auf in der Ferne, länger fallen bereits von den hohen Bergen die Schatten.“

⁸⁷ Zur der äußerst umfangreichen Geschichte der christlichen Appropriation bukolischer Motive, vgl. Wolfgang Schmid, „Tityrus Christianus. Probleme religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert“, in: *Europäische Bukolik und Georgik*, S. 44.

Wachstums- und Reifeprozess des göttlichen Knaben. Dies lässt sich vor allem anhand der Naturbeschreibungen mitverfolgen, die im Verlauf des Gedichts mit immer fantastischeren Elementen ausgeschmückt werden.

Dir aber, Knabe, wird ohne Anbau die Erde in Fülle kleine Erstlingsgeschenke, verschlungenen Efeu mit Narden, und, mit dem heitren Akanthus vermischt, Kolokasien spenden. Heimbringen werden von selbst milchstrotzende Euter die Ziegen, und die Herden werden die großen Löwen nicht fürchten. Untergehn wird auch die Schlange, es wird das tückische Giftkraut untergehn, überall wird assyrischer Balsam erblühen.⁸⁸

Die durch die Geburt des Knaben initiierte Annäherungstendenz an das mythische Weltzeitalter verändert nicht nur das äußere Erscheinungsbild der Natur, auch die natürliche Ordnung selbst unterliegt einem radikalen Transformationsprozess. In Vergils Vision werden seltene Gewächse sprießen, zahme Herdentiere mit Raubtieren friedlich zusammenleben, und alles was dem Menschen schaden kann – Schlange und Giftkraut – für immer verschwunden sein. In diesen Versen findet sich weniger das Bild einer Versöhnung der Gegensätze, sondern hier siegt das Gute über das Böse. Das Schicksal des göttlichen Knaben und die Verwandlung der Welt sind eng ineinander verwoben. Der Knabe wächst heran und mit Ausbildung seiner männlichen Tugenden, welche durch die Verinnerlichung heroischer Glanztaten der Vergangenheit erfolgt, nähert sich auch der Gesamtzustand der Natur um einen weiteren Entwicklungsschritt der goldenen Zeit an.

Kannst du aber schon lesen vom Ruhm der Heroen und deines Vaters Taten und kannst, was Tapferkeit ist, schon erkennen, wird allmählich gelb von weichen Ähren das Blachfeld, wird die Traube rot an wilden Dornbüschen hängen, und ausschwitzen werden den Honigseim knorrige Eichen. Wenige Spuren der alten Schuld aber werden noch bleiben;⁸⁹

In dieser Übergangsperiode werden sich die Ereignisse aus den alten Epen wiederholen. Neue Argonauten werden das Meer befahren, wieder wird es Krieg gegen Troja geben. Aus der zeitlichen Konstruktion Vergils ergibt sich dies notwendigerweise, denn werden die gleichen Ausgangsbedingungen durchlaufen, wiederholen sich auch dieselben Begebenheiten. Schließlich wird der göttliche Knabe zum Mann herangereift und das goldene Weltzeitalter wiederhergestellt sein.

⁸⁸ Vergil, *Bucolica, Georgica* / *Hirtengedichte, Landwirtschaft*, S. 67.

⁸⁹ A. a. O., S. 67 f.

Bist du dann schon erstarkt und machst dich zum Manne das Alter, weicht auch der Seemann vom Meer, der Fichtenstamm wird keine Waren austauschen; alles hervorbringen wird dann jeglicher Boden. Hacken wird die Erde, der Weinberg die Sichel nicht dulden, auch wird der kräftige Pflüger vom Joch seine Stiere befreien. Nicht wird verschiedene Farben die Wolle vertauschen lernen, nein, von selbst wird im Gras der Widder die Farbe des Felles bald zu lieblichem Purpurrot, bald zu Safrangelb wandeln; Scharlach wird von allein die weidenden Lämmer bekleiden.⁹⁰

Entsprechend der mythologischen Vorlage⁹¹ wird die Erde allerorts ihre Güter und Schätze ohne den Eingriff menschlicher Arbeit preisgeben. Der Warentransport zu See wird überflüssig, Nutztiere für den Ackerbau nicht länger benötigt. Selbst die Färbung der Wolle und Felle muss nicht mehr künstlich erfolgen, die Natur wird auch den ästhetischen Ansprüchen der Menschen entgegenkommen.

Das gesamte Gedicht ist der Verherrlichung eines künftigen Herrschers und Friedensstifters gewidmet und gerade dadurch über die selbstgesetzten Grenzen einer niedrigen, nicht-epischen Gattung – wie sie die Hirtendichtung darstellt – hinausgetreten. Umso überraschender ist es, dass Vergil in der Schlusspassage der Ekloge das bukolische Zentralmotiv des Wettgesangs integriert. In diesem Wettgesang wird der Autor selbst die Taten des künftigen Herrschers preisen wollen, und Arkadien wird dann die Instanz des Schiedsrichters einnehmen. Der Inhalt seiner Lobesgesänge wird sogar die Sangeskunst des Orpheus und die bisher unübertroffenen Leistungen anderer mythischen Konkurrenten in den Schatten stellen. In diesem letzten Abschnitt hat Vergils Panegyrik den Mythos überboten.

2.2. Bukolischer Mimos

Eine utopische Dimension ist dem Schöpfer der bukolischen Poesie – rund zwei Jahrhunderte vor Vergil – völlig fremd. Theokrit hat mit seinen *Eidyllia* auch keine ausschließlich auf das Hirtenmilieu eingeschränkte Gedichtsammlung hinterlassen. Der ursprüngliche Wortsinn des Begriffs Eidylon, „kleines Bild“ oder auch „kleines Gebilde“, ist entgegen des heutigen Alltagsverständnisses einer Idylle inhaltlich noch gar nicht festgelegt. So kommt es auch, dass in

⁹⁰ A. a. O., S. 69.

⁹¹ Etwa nachzulesen in Hesiods *Werke und Tage* (V. 109 – 126), Reclam, S. 11 f., oder auch in Ovids *Metamorphosen* (Erstes Buch, 89 – 100), dtv/Artemis, S. 29 f.

Theokrits Werk nicht nur Hirten als Handlungsträger auftreten, sondern auch Fischer, Landarbeiter, ganz allgemein Menschen der mittleren und unteren Gesellschaftsschicht. In diesem Zusammenhang und in Abgrenzung zu den sentimental Überhöhungstendenzen, welche in Vergils *Bucolica* zu besonderer Intensität gelangten, spricht man in der Forschung auch vom theokritischen Realismus, der gewissermaßen ein wirklichkeitsgetreues Bild des einfachen Lebens dargestellt hätte. Bei genauerer Lektüre wird jedoch klar, dass die Etikettierung eines „Realismus“ eigentlich nur zur deutlicheren Abgrenzung von utopischen und idealtypischen Gehalten dienlich ist. Dietrich Ebener schreibt zu Theokrits Dichtkunst folgendes:

Die Sprache zeigt einen erstaunlichen Reichtum. Alle Möglichkeiten stehen ihr zu Gebote, vom derbsten Ausdruck, den Theokrit dem Munde des Volkes ablauschte, bis zur eleganten ›höfischen‹ Wendung, vom dorischen Dialekt seiner Heimat bis zur Sprache Homers. Jedes Element scheint an dem ihm gebührenden Platz, treulich gewahrte Tradition und Mut zur Erprobung des neuen gehen eine fugenlose Verbindung ein. [...] die scharfe Beobachtungsgabe des Dichters, die Heiterkeit seines Wesens, seine Liebe zur heimatlichen Landschaft und ihren Bewohnern, sein Streben nach Wahrheit und zwangloser Anmut umspannen eine Welt, die, wie begrenzt sie dem äußeren Umfang nach auch ist, dennoch in kraftvollen Farben, mit anschaulich gezeichneten Charakteren, beschwingt von lebensbejahenden Mut ihre Rechte zur Geltung bringt.⁹²

Nicht nur was die Lokalisierung seiner Figuren angeht, stellt Theokrit Bezüge zu seiner sizilischen Heimat her, sondern auch über die gewählte Form des Mimos, ein der niedrigen Alltagswirklichkeit gewidmetes und komisch gehaltenes Genre vergleichbar mit volkstümlichen Stegreifpossen oder Kleinkomödien. Anhand poetologischer Kriterien sieht Bernd Effe die innovative Leistung Theokrits u.a. auch in seiner Modifizierung des Mimos gegeben:

Theokrit greift das sublitterarische Genre auf und verleiht ihm durch eine anspielungsreiche, mit gelehrten Philologismen durchsetzte Stilisierung des ansonsten durchaus beibehaltenen umgangssprachlich-vulgären Kolorits und zumal auch durch Kombination mit dem hochepischen Versmaß des daktylischen Hexameters (dem von nun an obligatorischen Metrum antiker Pastoralichtung) literarischen Rang. Damit schafft er anhand einer hybriden Mischung dramatischer und epischer Elemente eine neue Gattung: den hexametrischen Mimos, nicht aber: die Bukolik,⁹³

⁹² Theokrit, *Sämtliche Dichtungen*, S. 22 f.

⁹³ *Antike Hirtendichtung: Eine Einführung*, S. 17.

Effe argumentiert, dass erst die Rezeptionsgeschichte Theokrit zum Begründer der Bukolik gemacht hätte. Zwei Aspekte waren dafür ausschlaggebend: Zum einen die Favorisierung jener Kurzgedichte, die ausschließlich dem Pastoralen gewidmet sind, und zum anderen Prozesse der Abmilderung und Tilgung satirischer Elemente, welche Theokrit bewusst eingesetzt hat, um einerseits die menschlichen Schwächen aus der Position ironischer Distanz kenntlich zu machen, und um andererseits sentimental aufgeladene Lesererwartungen gezielt zu konterkarieren. Die Intentionen des Autors und das Interesse der Rezipienten weichen in diesen Punkten stark voneinander ab. Zugespitzt könnte man sagen, dass Theokrits Werk von seinen Lesern bukolisch verklärt wurde. Effe schreibt über diesen folgenreichen Umwandlungsprozess:

Erst durch diese entscheidende Aspektverschiebung und Umakzentuierung, durch diese Entironisierung des von Theokrit Ironisierten, durch diese Allegorisierung der Hirtenwelt als einer besseren Wirklichkeit erhalten die Stoffe und Motive der Hirtengedichte Theokrits ihre bukolische Funktion, d.h. diejenige Entlastungs- bzw. Problemlösungsfunktion, die fortan die Evolution der Gattung bestimmt.⁹⁴

Dieser Punkt ist sehr wichtig, denn es wird sich im dritten Teil der vorliegenden Untersuchung herausstellen, dass im Rahmen von Nietzsches Appropriation der Bukolik nicht nur einzelne Motive Theokrits aufgenommen werden, sondern dass Nietzsche auch dieselbe Strategie der Irritation geweckter Leserintentionen anwendet, wodurch er näher an Theokrits Haltung herankommt als seine Nachfolger in der griechisch-römischen Antike. Um einen besseren Eindruck von den unverwechselbar theokritischen Zügen gewinnen zu können, sollen nun einige mustergültige Ausschnitte aus den *Eidyllia* vorgestellt werden.

Im fünften Idyll geraten der Ziegenhirt Komatas und der Schäfer Lakon aneinander. Bereits zu Beginn beschuldigen sie sich gegenseitig des Diebstahls. Nach längerem Wortwechsel, in dem auch derbste Kraftausdrücke nicht gescheut werden, entscheiden sich beide dafür, ihren Konflikt in einem Wettgesang auszutragen. Sie einigen sich auf den Siegerpreis, und noch bevor ein Schiedsrichter gefunden ist, versuchen sie, durch die anmutige Beschreibung ihres jeweils gewählten Standortes den anderen zu übertreffen. Das Schema des locus amoenus wird also entgegen seiner Funktion – als friedlicher Ort der Muße und Behaglichkeit zu dienen – in den Konflikt mithineingezogen und von den Figuren als Mittel zur Selbstprofilierung benutzt.

⁹⁴ A. a. O., S. 27.

Komatas: Keineswegs komme ich dorthin. Hier wachsen die Eichen, hier wuchert Riedgras, hier summen lieblich die Bienen neben den Stöcken. Kühlendes Wasser spenden zwei Quellen; es zwitschern die Vögel hoch auf dem Baumwipfel. Dichterer Schatten als jener auf deinem Platze schützt uns. Und Zapfen wirft die Pinie herunter.

Lakon: Pelze von Schafen und Wolle, noch sanfter als Schlummer, betrittst du, wenn du an dieser Stelle dich lagerst. Die Bocksfelle aber, die du besitzt, übertreffen an üblem Gestank noch dich selber! Hinstellen will ich den mächtigen Krug für die Nymphen, gefüllt mit leuchtender Milch, den andern dazu mit erquickendem Öle.

Komatas: Kommst du hierher, so wirst du auf üppige Farnkräuter treten und auf blühender Minze; es sollen sich Felle von Ziegen unter dir ausbreiten, viermal so zart und so weich wie dein Schafpelz. Hinstellen will ich zu Ehren des Pan acht Milcheimer, volle, gleichfalls acht Näpfe mit Waben, die triefen vom lieblichen Honig.⁹⁵

In einem ganz anderen Licht eröffnet Theokrit das erste Idyll, worin der Schäfer Thyrsis und ein namenloser Ziegenhirte Komplimente austauschen und das musikalische Talent des gegenüber überschwänglich loben. Die poetische Stimmung wird erstmals getrübt, als Thyrsis den Ziegenhirten freundlich darum bittet, er möge doch auf seiner Syrinx ein Lied vorspielen. Dieser lehnt ab mit der Begründung, dass zur Mittagsstunde der Wald- und Hirtengott Pan besonders ruhebedürftig sei.

Ziegenhirt: Keinesfalls dürfen wir mittags, du Hüter der Schafe, die Flöte spielen! Fromm nehmen wir Rücksicht auf Pan; denn vom Jagen ermattet, ruht er zu dieser Stunde sich aus. Er zeigt sich empfindlich, grimmiger Zorn umlauert ihm stets die witternde Nase!⁹⁶

Stattdessen stellt der Ziegenhirt einen kostbaren Trinkbecher als Geschenk in Aussicht, sollte Thyrsis das Lied von den Leiden des Daphnis zum Besten geben. Es folgt eine detaillierte Beschreibung des Trinkbechers, die ganze 29 Verse einnimmt. Theokrit integriert hier die literarische Form der Ekphrasis in das Kurzgedicht, welche den Leser von der sentimental Grundstimmung der Eingangspassage nun völlig entfernt und ihn stattdessen mit der Beschreibung einzelner in den Becher geschnittene Bildmotive konfrontiert.⁹⁷ Die Motive stehen in keinem

⁹⁵ Theokrit, *Sämtliche Dichtungen*, S. 55 f.

⁹⁶ A. a. O., S. 28.

⁹⁷ Auch nach gestalterischen Kriterien kann die Einfügung der Ekphrasis als ungewöhnlich angesehen werden. Vgl. Renate Böschstein-Schäfer, „Die Idyllen Theokrits“, in: *Europäische Bukolik und Georgik*, S. 10: „Solche Schilderungen sind als Ekphraseis aus den Epen geläufig, gewinnen aber im kleinen Raum der Idylle

näheren Zusammenhang zueinander, zudem misslingen allegorische Deutungsversuche, da von Theokrit keine sinnstiftenden Referenzen angeboten werden. Man könnte meinen, er führt den Leser an der Nase herum. Die zweite Hälfte der Idylle ist schließlich ganz dem Gesang des Thyrsis gewidmet. Das durch Refrains gegliederte Klagelied hat den Liebestod des mythischen Rinderhirten Daphnis zum Thema. Auch hier baut Theokrit irritierende Momente in die Nacherzählung ein. Die Grundstimmung des Liedes bleibt jedoch hochdramatisch, beweint schließlich die gesamte Tierwelt – ähnlich wie beim gewaltsamen Tod des Orpheus – den dahinscheidenden Daphnis. Nachdem Thyrsis seine Darbietung beendet hat, schenkt ihm der Ziegenhirte würdevoll den versprochenen Trinkbecher. Doch auch hier verfährt Theokrit anders, als es der Leser erwarten würde. In der Schlusspassage greift er abermals auf seine Strategie der Irritation zurück, indem er den pathosgeladenen Ausklang mit einem „Salto in die Niederungen des Hirtenalltags“⁹⁸ zerstört. Der Ziegenhirt wendet sich wieder seinen Tieren zu und gibt das Kommando: „Hierher, Kissaitha! Melke sie, bitte! Ihr übrigen Ziegen, hüpf nicht so üppig umher! Sonst wird der Bock euch bespringen.“⁹⁹

Auf die gleiche destruktive Art beendet Theokrit sein viertes Idyll, einen bukolischen Mimos, in dem die Figuren Battos und Korydon ein eher belangloses Gespräch führen, das um die neuesten Ereignisse aus ihrem Lebensalltag kreist. Nachdem Korydon beiläufig den Namen Amarryllis erwähnt, verfällt Battos in tiefe Trauer über eine Verstorbene mit demselben Namen. Daraufhin muntert ihn Korydon mit Kalendersprüchen auf.

Korydon: Zuversichtlich muß man sein, lieber Battos. Vielleicht ist es morgen besser. Hoffen dürfen die Lebenden, ohne Hoffnung sind die Toten; und Zeus ist mal heiter, mal läßt er es regnen.¹⁰⁰

Gleich darauf folgt eine Sequenz, die man im heutigen Sprachgebrauch als Slapstick-Einlage bezeichnen würde. Battos bemerkt, dass die Kühe, auf welche Korydon aufpassen sollte, sich von ihnen entfernt haben und nun kurz davor sind die Ölbäume anzufressen, woraufhin beide sich in Bewegung setzen, um das Vieh aufzuhalten. Während Korydon den Tieren Prügel androht, tritt sich Battos auf ungeschickte Weise einen Dorn ein.

stärkeres Gewicht und werden zum Selbstzweck. Wie auf den Reliefs der hellenistischen Zeit, so werden auf dem Gefäß des Geißhirten typische Szenen aus dem Leben dargestellt: eine kokette Frau, ein Fischer bei der Arbeit, ein Knabe im Weinberg.“

⁹⁸ *Antike Hirtendichtung: Eine Einführung*, S. 190.

⁹⁹ Theokrit, *Sämtliche Dichtungen*, S. 34.

¹⁰⁰ Theokrit, *Gedichte*, S. 39.

Battos: Schau mich an, Korydon, beim Zeus! Hat mich doch der Dorn [50] eben hier unter den Knöchel getroffen. Wie dicht aber auch die Disteln sind! Verrecken soll das Kalb! Nach ihm sperrte ich die Augen auf - und hab mich gestochen. Siehst du?

Korydon: Ja, ja; und ich habe ihn in den Nägeln. Hier ist er selbst.

Battos: Wie klein ist der Stich und wie groß der Mann, den er bezwingt!¹⁰¹

Diese zum Nachdenken anregende Einsicht, welche einen Möglichkeitsraum für philosophische Reflexionen eröffnen könnte, wird jedoch von Theokrit mit denselben Mitteln destruiert wie in der bereits oben behandelten ersten Idylle: Er lässt die Figuren das Gesprächsthema wechseln worin sie in Vulgärsprache verfallen und sich wie triebgesteuerte Primitivlinge gebärden.

Battos: Sag mir doch, Korydon, der Alte, mahlt er noch sein Liebchen, die mit den dunklen Brauen, nach der es ihn mal gejuckt hat?

Korydon: Und ob, du Narr! Neulich bin ich selbst dazugekommen [60] und hab ihn sogar beim Stall erwischt, als er in Aktion war.

Battos: Gut, alter Rammler! Dein Stamm nimmt es nahezu mit den Satyrn auf oder den Panen mit ihren dünnen Beinen.¹⁰²

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² A. a. O., S.41.

DRITTER TEIL:

Nietzsches Wille zum Leben

Wenn der Nihilismus gekennzeichnet ist durch die Unfähigkeit zu glauben, so besteht sein bedenklichstes Symptom nicht im Atheismus, sondern in der Unfähigkeit zu glauben, was ist, zu sehen, was geschieht, und zu leben, was sich darbietet. Diese Schwäche liegt jedem Idealismus zugrunde.

– Albert Camus*

3.1. In media vita

Mit der Aphorismensammlung *Menschliches, Allzumenschliches* muss Nietzsches philosophische Selbstvergewisserung vor dem Hintergrund einer akut gewordenen Lebenskrise wahrgenommen werden. Die Basler Periode einer zehnjährigen Lehrtätigkeit sowie sein Engagement für das kulturpolitische Programm Richard Wagners in Bayreuth lagen bereits hinter ihm. Diese Loslösung und Umorientierung erfolgte jedoch nicht freiwillig, vielmehr zwang der zunehmend verschlechternde Gesundheitszustand Nietzsche dazu, seine feste Stellung aufzugeben und die neue Lebenssituation eines „frei gewordenen Geistes“¹⁰³ unter prekären Verhältnissen anzunehmen. In dieser Übergangsphase waren es auf geistigem Gebiet vor allem die durch die Freundschaft mit Paul Rée angeregten Auseinandersetzungen mit dem rationalen Skeptizismus und den französischen Moralisten, welche Nietzsches Abkehr von Schopenhauers Metaphysik und der romantischen Kunstauffassung zusätzlich begünstigten.¹⁰⁴ Es folgte weniger ein Bruch mit Wagner und der Philosophie Schopenhauers als vielmehr ein „melancholisches Sich-Entfernen“¹⁰⁵, wie Giorgio Colli im Nachwort der kritischen Studienausgabe festhält. Auch davon, dass in der Forschung mitunter von einer positivistischen Phase in Nietzsches Gesamtwerk gesprochen wird, kann nur in Abgrenzung zu den idealistischen Implikationen der genannten Denkströmung richtig verstanden werden. Nietzsche selbst hat in der autobiographischen

* *Der Mensch in der Revolte*, S. 57.

¹⁰³ *Ecce homo*, dtv/C.H. Beck, S. 77.

¹⁰⁴ Eine psychologische Relativierung der Kunst im Allgemeinen, sowie der Musik im Speziellen, stellt über weite Strecken das Vierte Hauptstück, „Aus der Seele der Künstler und Schriftsteller“ dar.

¹⁰⁵ *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA 2, S. 709.

Spätschrift *Ecce homo* seine philosophische Neuausrichtung in *Menschliches, Allzumenschliches* auf folgende Weise zum Ausdruck gebracht:

Ein Irrtum nach dem andern wird gelassen aufs Eis gelegt, das Ideal wird nicht widerlegt – *es erfriert*... Hier zum Beispiel erfriert «das Genie»; eine Ecke weiter erfriert «der Heilige»: unter einem dicken Eiszapfen erfriert «der Held»; am Schluß erfriert «der Glaube», die sogenannte «Überzeugung», auch das «Mitleiden» kühlt sich bedeutend ab – fast überall erfriert «das Ding an sich »...¹⁰⁶

Die poetische Ausdruckskraft jener Textstelle aussparend lässt sich diese aus einer zeitlichen Distanz gewonnene Selbstausslegung Nietzsches unter Berücksichtigung seiner Ausführungen in den Vorreden noch deutlicher herausstellen: Es ging ihm in seiner Niederschrift – die durchaus auch als Bewältigungsstrategie seiner prekären Lebenslage begriffen werden kann¹⁰⁷ – weniger darum, eine Gegenlehre respektive eine neue philosophische Denkrichtung zu begründen. Auch nicht in Form einer Kampfschrift sollte breitenwirksam gegen den „romantischen Pessimismus“¹⁰⁸ vorgegangen werden, wenngleich seine innere Ablehnung in vielen Aphorismen deutlich greifbar wird. Ein verbindliches Kontrastprogramm wird Nietzsche erst Jahre später in seiner Doktrin der „Ewigen Wiederkunft des Gleichen“ anbieten wollen. Noch viel geringer lag es in seinem Interesse, sich den ideologisch entgegengesetzten, antimetaphysischen Denktraditionen langfristig anzuschließen. Nietzsche entwickelte vielmehr seine eigene experimentierfreudige Art des Philosophierens weiter, in welcher das Gedankenmaterial aus unterschiedlichen Wissensgebieten in der literarischen Kurzform zur Darstellung kommt. Die Methode der intellektuellen Aneignung und Umwandlung sowie die sprachliche Präzisionsleistung, welche Nietzsche in seinem Werk realisiert hat, lassen sich in einem ersten Schritt anhand der Isolierung einzelner Theoriefragmente, Konzepte, Erklärungsmodelle, Mythologeme oder Axiome von ihren konventionellen Bezügen nachverfolgen. Die Herauslösung und Umfunktionierung jener Inhalte setzt jedoch eine breite Kenntnis ihrer Sinnzusammenhänge und geistigen Verwandtschaftsstrukturen voraus, welche Nietzsche nicht nur als ungemein belesener Autodidakt, sondern vor allem auch als dozierender Altphilologe klar vorzuweisen hatte. Es ist die Sammlung, Ordnung und Prüfung des gedanklichen Materials sowie dessen anschließende Rekonfiguration in noch unerprobten, möglicherweise unvereinbaren und mitunter auch risikobehafteten Zusammenhängen für das Selbst- und Weltverständnis, die das Wesen einer

¹⁰⁶ *Ecce homo*, S. 78.

¹⁰⁷ Vgl. Abschnitt 5 aus der Vorrede zur zweiten Auflage von *Menschliches, Allzumenschliches II*, KSA 2, S. 374.

¹⁰⁸ Ebd.

Experimentalphilosophie nietzscheanischer Machart auszeichnen. Dass Nietzsche auf seine Weise Pionierarbeit geleistet hat, welche man durchaus auch im Kontext eines aufklärerischen Prozesses – des Abbaus unhinterfragter Denkgewohnheiten – sehen kann, sollten ihm bei aller berechtigten Skepsis auch seine heutigen Kritiker einräumen können.¹⁰⁹ Diese methodologischen Vorbemerkungen sind für eine nähere Untersuchung des Aphorismus 308 aus *Menschliches, Allzumenschliches II* zu beachten. Jener wird wie folgt in voller Länge wiedergegeben:

Am Mittag. – Wem ein thätiger und stürmereicher Morgen des Lebens beschieden war, dessen Seele überfällt um den Mittag des Lebens eine seltsame Ruhesucht, die Monden und Jahre lang dauern kann. Es wird still um ihn, die Stimmen klingen fern und ferner; die Sonne scheint steil auf ihn herab. Auf einer verborgenen Waldwiese sieht er den grossen Pan schlafend; alle Dinge der Natur sind mit ihm eingeschlafen, einen Ausdruck von Ewigkeit im Gesichte – so dünkt es ihm. Er will Nichts, er sorgt sich um Nichts, sein Herz steht still, nur sein Auge lebt, – es ist ein Tod mit wachen Augen. Vieles sieht da der Mensch, was er nie sah, und soweit er sieht, ist Alles in ein Lichtnetz eingesponnen und gleichsam darin begraben. Er fühlt sich glücklich dabei, aber es ist ein schweres, schweres Glück. – Da endlich erhebt sich der Wind in den Bäumen, Mittag ist vorbei, das Leben reisst ihn wieder an sich, das Leben mit blinden Augen, hinter dem sein Gefolge herstürmt: Wunsch, Trug, Vergessen, Geniessen, Vernichten, Vergänglichkeit. Und so kommt der Abend herauf, stürmereicher und thatenvoller als selbst der Morgen war. – Den eigentlich thätigen Menschen erscheinen die länger währenden Zustände des Erkennens fast unheimlich und krankhaft, aber nicht unangenehm.¹¹⁰

Als dieser Aphorismus im Sommer 1879 entstand, war Nietzsche 35 Jahre alt. Nach einem klassischen Topos befand er sich am Gipfelpunkt seiner Lebenskurve. Dieser biographische Lebensmittag wird mit einer zweiten Mittagserfahrung in Verbindung gebracht, nämlich jener der mittäglichen Ruhepause, welche in der griechischen Antike als die Stunde des Pan galt.¹¹¹ Karl Schlechta umschreibt in seiner Studie *Nietzsches grosser Mittag* den positiven Ereignischarakter dieser besonderen Tageszeit, welcher nach antik-kultischer Überlieferung mit der naturfrommen Empfindung der Präsenz des Waldgottes korrelierte: „Er, der ewige und Allumfassende, wird um diese Zeit besonders fühlbar; täglich offenbart sich um seine Stunde seine

¹⁰⁹ Der Nietzsche-Biograf Curt Paul Janz weist auf die existentielle Tragweite dieses beispiellosen Unternehmens hin: „Daß er sich auf der neuen Bahn, die allem Herkömmlichen zuwiderlief, allein bewegte, mußte Nietzsche nur zu bald einsehen. Er mußte gefaßt, entschlossen das Wagnis *dieses Lebens* auf sich nehmen. Auf diesem Gegen-Weg sieht er nun plötzlich alle Dinge von einer anderen Seite und in gegenteiliger Beleuchtung: Licht und Schatten sind ganz anders verteilt und es ist ein Gegenlicht, ein kaltes Licht, das sie erhellt.“ Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Band 2, S. 17.

¹¹⁰ *Menschliches, Allzumenschliches II*, KSA 2, S. 690.

¹¹¹ Siehe oben, S. 46.

urtümlich-lebendige Kraft. [...] Was für sich war, sinkt in Schlummer, sinkt in die Stille ins Alleben zurück, und warm durchströmt der Urquell des Lebens jedes Geschöpf.“¹¹² Die regenerierende Wirkung des Mittagsschlafs wird von Nietzsche völlig umgekehrt. Das Vorstellungsbild einer erholsamen Mittagsruhe wird bereits in den ersten Sätzen durch den pathologisierenden Begriff der „Ruhesucht“ empfindlich gestört. Aber auch durch die beiläufige Bemerkung „einen Ausdruck von Ewigkeit im Gesichte – so dünkt es ihm“ entstehen bereits erste Dissonanzen. Schon der nächste Satz taucht sodann die gesamte Szene in eine schauerliche Atmosphäre. Dieser Mittagsschlaf ist kein Wiedereintritt in den überindividuellen Gesamtzusammenhang alles Lebendigen, sondern das spiegelverkehrte Gegenteil davon, „es ist ein Tod mit wachen Augen“. Nietzsche fügt noch eine weitere Bedeutungsebene ein, denn all dies geschieht im Akt des Erkennens. Der Mensch tritt im Wissensvollzug aus seinen unmittelbaren Lebensbezügen heraus. Er hat durch seine Abstinenz von allem Sinnlichen die Sphäre der Erscheinungswelt verlassen. Doch was breitet sich nun vor ihm aus? „Vieles sieht da der Mensch, was er nie sah, und soweit er sieht, ist Alles in ein Lichtnetz eingesponnen und gleichsam darin begraben.“ Die Glücksempfindung über diesen Erkenntnisgewinn ist alles andere als erhebend. Erst als ihn das Leben aus dem todesartigen Zustand herausreißt – eine sprachliche Verkehrung –, kann der Mensch wieder aufatmen und die albtraumhafte Sequenz löst sich auf. Völlig überwunden ist der Schrecken freilich nicht, denn die Pointe des Aphorismus scheint ja gerade darin zu liegen, dass das „Leben mit blinden Augen“ respektive der bössartige Weltwille Schopenhauers den Menschen wieder an seinen angestammten Platz zurückversetzt.¹¹³ Doch auch diese Pointe wird nochmals überboten. Im Schlusssatz ironisiert Nietzsche das ganze Geschehen durch das Urteil der lebensstüchtigen Menschen.

Neben der ästhetischen Wirkung und suggestiven Kraft, welche dieser und andere Texte Nietzsches bis in die heutige Zeit an Intensität bewahrt haben, sind es vor allem auch seine Reflexionen hinter den Sprachbildern, welche zu weiteren Nachforschungen anregen. In Hinblick auf die Themenstellung der vorliegenden Arbeit soll vor allem einer Begriffsschöpfung aus dem oben zitierten Aphorismus nähere Beachtung geschenkt werden. Gemeint ist das Lichtnetz, respektive in abgewandelter Form Begriffsnetz, welches auch in der 1873 verfassten Schrift *Über*

¹¹² Karl Schlehta, *Nietzsches grosser Mittag*, S. 47.

¹¹³ Sowohl der Satz „Er will Nichts, er sorgt sich um Nichts, sein Herz steht still, nur sein Auge lebt“ wie auch „das Leben mit blinden Augen, hinter dem sein Gefolge herstürmt: Wunsch, Trug, Vergessen, Geniessen, Vernichten, Vergänglichkeit“ sind Referenzen auf Schopenhauers Theorien aus seinem philosophischem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Ein Überblick zu seiner nihilistischen Willensmetaphysik ist zu finden in: Dieter Birnbacher, „Metaphysik des Willens“, in: *Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung*, Klassiker Auslegen Band 42, S. 77 – 88; sowie im Unterkapitel „Der Wille zur Resignation“ in Michael Pauen, *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*, S. 67 – 77.

Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, im Kontext von Nietzsches Erkenntniskritik zur Anwendung kommt.

3.2. Über Wahrheit und Lüge

Nietzsche eröffnet seine Abhandlung mit einer kurzen Fabel über die Entstehung des menschlichen Intellekts. Auffallend an dieser inzwischen schon als klassisch geltenden Erzählung ist neben dem bitterbösen Humor das Menschenbild Nietzsches, welches am zeitgenössischen Darwinismus angelehnt, die Spezies Mensch nicht mehr als christliche Krone der Schöpfung begreift, sondern sie dem Tierreich zuordnet:

In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der »Weltgeschichte«: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. – So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genug illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben.¹¹⁴

In diesem kurzen Textabschnitt rekapituliert Nietzsche die für das moderne Bewusstsein schon zur Selbstverständlichkeit gewordene Kontingenz alles Daseins in Relation zu den unermesslichen Weiten des Weltraums. Eine Kosmologie, welche auf anthropomorphe Zweckursachen rekurriert, ist schon lange fragwürdig geworden. Im anbrechenden Maschinenzeitalter sollte das Individuum noch ganz andere Degradationen erfahren. Doch auch ein zweites, für seine Zeitgenossen tiefgreifenderes Vorurteil will Nietzsche im Rahmen seiner Erkenntnis- und Sprachkritik aus dem Weg räumen, nämlich die Annahme, dass sprachlich artikulierte Wissensansprüche mit dem Wesenskern des Interpretierten identisch wären. Er rüttelt hier an den Fundamenten eines korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnisses. Zunächst geht Nietzsche im Gang seiner Untersuchung so vor, dass er mit Referenz auf Hobbes' Leitprämisse des „Krieges aller gegen alle“ die Ausbildung intellektueller Fähigkeiten im vorgesellschaftlichen Zustand aus dem reinen Selbsterhaltungstrieb ableitet. Die Motivation des Menschen lag nicht

¹¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, Reclam, S. 9.

darin zu wahren Erkenntnissen vorzudringen, sondern reale Chancennachteile der physischen Konstitution auszugleichen.

Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen ein Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu führen versagt ist. Im Menschen kommt diese Verstellungskunst zu ihrem Gipfel: hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentieren, das im erborgten Glanze Leben, das Maskirtsein, die verhüllende Convention, das Bühnenspiel vor Anderen und vor sich selbst, kurz das fortwährende Herumflattern um die eine Flamme Eitelkeit so sehr die Regel und das Gesetz, dass fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte.¹¹⁵

Alle Formen der Täuschung sind demnach Überlebensstrategien in einer von permanentem Konkurrenzkampf bestimmten Wirklichkeit. Sowohl gegen andere ist es vorteilhaft auf die Kunstgriffe der Verstellung zurückzugreifen als auch gegen sich selbst. Nietzsche berührt hier einen wunden Punkt für das Selbstverständnis. Sich in manchen Situationen etwas vorzumachen, auf tiefere Gründe nicht näher eingehen zu wollen, weil die Einsicht in die wahre Motivlage für das Selbstwertgefühl schmerzhaft sein könnte, sind Erfahrungen, die jeder Mensch aus dem Lebensalltag kennt. Nietzsche spitzt diese Überlegung noch weiter zu, wenn er behauptet, dass der Verzicht auf nähere Nachforschungen eine Schutzvorkehrung der Natur darstelle. Es sei für den Menschen lebensdienlicher an der Oberfläche der Erscheinungen zu bleiben und nicht nach tieferen Erkenntnissen zu streben, vor allem in jenen Fällen, in denen das eigene Selbstverständnis in einen inneren Konflikt gezogen werden könnte.¹¹⁶ Unter diesen Voraussetzungen bleibt jedoch die Frage offen, warum sich der Mensch überhaupt mit der Wahrheit befasst. Nietzsches Antwort darauf stellt in erster Linie gemeinschaftsbildende Motive in den Vordergrund. An Hobbes' Theorie anschließend war der Krieg aller gegen alle im Naturzustand für keinen der Beteiligten vorteilhaft. Daher einigte man sich auf einen friedensstiftenden Gesellschaftsvertrag. Hierbei wurden Gesetze respektive allgemeinverbindliche Wahrheiten im Medium der Sprache festgelegt. Erst im Zuge dieser Maßnahme konnten vorgesellschaftliche Täuschungsmanöver, die in den Diensten der Selbsterhaltung standen, zu gemeinschaftsschädliche Lügenkonstrukte uminterpretiert werden. Nietzsche nimmt hier eine genaue

¹¹⁵ A. a. O., S. 10.

¹¹⁶ Hier begegnen sich Rousseau und Nietzsche aus zwei entgegengesetzten Richtungen kommend. Die Kritik an der Reflexionstätigkeit erfolgte bei Rousseau in Hinblick auf die Verzerrung einer naturgegebenen Güte und inneren Ausgewogenheit. Nietzsche hingegen will die lebensdienliche Funktion der Täuschung herausstellen.

Differenzierung vor: Es ist nicht die Verstellungskunst an sich, welche den vergesellschafteten Menschen irritiert, sondern die „schlimmen, feindseligen Folgen gewisser Gattungen von Täuschungen“¹¹⁷. Gleiches gilt für die Wahrheit. Auch hier sind es nur bestimmte, das individuelle Leben fördernde und keinesfalls infrage stellende Aspekte der Wahrheit, denen Aufmerksamkeit geschenkt wird. Im nächsten Gedankenschritt nähert sich Nietzsche dem Grundproblem der Abhandlung: Der Verhältnisbestimmung zwischen objektiver Wirklichkeit und sprachlicher Repräsentation. Er verschiebt die Frage nach dem Status von sprachlich verfassten Wahrheitsansprüchen auf eine abstraktere Ebene, indem er einzelne Schritte eines Übertragungsprozesses schildert.

Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschließen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde. [...] Er [Anm.: der Sprachbildner] bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zur Hülfe. Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue.¹¹⁸

Diese Stellen besagen, dass zwischen den einzelnen Elementen ‚Nervenreiz‘, ‚Bild‘ und ‚Laut‘ kein direkter Zusammenhang besteht, sondern dass hier Sprünge von einem Bereich zum nächsten stattgefunden haben. Der Nervenreiz kann gar nicht unvermittelt und ohne dabei die Fülle seines ursprünglichen Erfahrungsgehaltes einzubüßen in die Ebene der Sprache gelangen. Nur durch einen „zweistufigen Prozess der Metaphorisierung“¹¹⁹ hindurch kann ein Wahrheitsanspruch überhaupt erst erhoben werden. Dieser wird aufgrund der Bearbeitungsschritte nicht mehr mit dem ursprünglichen Erlebnis übereinstimmen. Unter diesen Gesichtspunkten ist der Erkenntnisvorgang kein wertneutrales Identifizieren von Sache und Begriff, sondern er stellt ein generatives Verfahren der Interpretation und Umformung dar. Im folgenden Schritt der Abhandlung widmet sich Nietzsche einer näheren Bestimmung des Prozesses der Begriffsbildung.

[...] jedes Wort wird dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisirte Urerlebniss, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d.h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen. So gewiss nie ein Blatt einem anderen ganz gleich ist, so gewiss ist der Begriff Blatt

¹¹⁷ A. a. O., S. 12.

¹¹⁸ A. a. O., S. 12 f.

¹¹⁹ Kai Sina, *Nachwort* in A. a. O., S. 74.

durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet und erweckt nun die Vorstellung, als ob es in der Natur ausser den Blättern etwas gäbe, das »Blatt« wäre, etwa eine Urform, nach der alle Blätter gewebt, gezeichnet, abgezirkelt, gefärbt, gekräuselt, bemalt wären, aber von ungeschickten Händen, so dass kein Exemplar korrekt und zuverlässig als treues Abbild der Urform ausgefallen wäre.¹²⁰

Mit Blick auf die Philosophiegeschichte setzt Nietzsche hier keine neuen Maßstäbe, bewegt sich seine Erkenntniskritik doch in den bereits eingeschliffenen Bahnen des Nominalismus. Interessanter hingegen sind die Nuancen in seiner Argumentationsweise, wie etwa die Unterstellung des Vergessens individueller Normabweichungen, wodurch die Grundbedingung für jede Form der Generalisierung geschaffen wurde.¹²¹ Aus dieser Perspektive sind die Herstellung von Gleichheit, das Verfahren der Klassifikation sowie das Streben nach Systematisierung allesamt Akte der Verfälschung, ein „Übersehen des Individuellen und Wirklichen“¹²². Knapp formuliert: Allgemeinbegriffe existieren nicht in der Natur, sie sind menschliche Konstrukte. An diesem Punkt der Untersuchung angelangt nimmt Nietzsche neuen Anlauf für die Frage nach dem Status von Wahrheit.

Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.¹²³

¹²⁰ A. a. O., S. 13 f.

¹²¹ Auch hier treibt Nietzsche wieder sein Umkehrspiel: Erkennen bedeutet nicht platonisches Wiedererinnern, sondern Vergessen der Differenz.

¹²² A. a. O., S. 14.

¹²³ A. a. O., S. 15. Die Denkfigur von Wahrheit als Resultat sinnlicher Entkräftung taucht auch Jahre später im Aphorismus 296 des Neunten Hauptstückes aus *Jenseits von Gut und Böse* wieder auf. Nietzsche reflektiert darin das eben skizzierte Grundproblem einer durch die Übertragungsleistung erfolgten Entqualifizierung der Erfahrung, welche zugleich an den Akt der Vereinnahmung gebunden ist. Diese Zusammenhänge bezieht er selbstkritisch auf seine eigene Schreibpraxis. Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, Reclam, S. 215 f.: „Ach, was seid ihr doch, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken! Es ist nicht lange her, da wart ihr noch so bunt, jung und boshaft, voller Stacheln und geheimer Würzen, dass ihr mich niesen und lachen machtet – und jetzt? Schon habt ihr eure Neuheit ausgezogen, und einige von euch sind, ich fürchte es, bereit, zu Wahrheiten zu werden: so unsterblich sehn sie bereits aus, so herzbrechend rechtschaffen, so langweilig! Und war es jemals anders? Welche Sachen schreiben und malen wir denn ab, wir Mandarinen mit chinesischem Pinsel, wir Verewiger der Dinge, welche sich schreiben lassen, was vermögen wir denn allein abzumalen? Ach, immer nur Das, was eben welk werden will und anfängt, sich zu verriechn! Ach, immer nur abziehende und erschöpfte Gewitter und gelbe späte Gefühle! Ach, immer nur Vögel, die sich müde flogen und verflogen und sich nun mit [240] der Hand haschen lassen, – mit unserer Hand! Wir verewigen, was nicht mehr lange leben und fliegen kann, müde und mürbe Dinge allein! Und nur euer Nachmittag ist es, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken, für den allein ich Farben habe, viel Farben vielleicht, viel bunte Zärtlichkeiten und fünfzig Gelbs und Brauns und Grüns und

Nietzsche schließt nochmals an den bereits ausgeführten Ansatz an, dass Wahrheit keinen Erkenntnisvorgang impliziert, sondern das Ergebnis konventionalisierter, auf gesellschaftlichen Konsens basierende Sprachregelungen darstellt. Das Problem, das Nietzsche sieht, ist, dass der artifizielle Charakter, der aller Wahrheitsgenerierung notwendigerweise anhaftet, vergessen respektive unterschlagen wurde. Aber noch eine zweite Unsauberkeit deckt Nietzsche auf: das Aufkeimen einer moralischen Empfindung. Seinen Ausführungen nach ist es das Pflichtgefühl für die Gemeinschaft, welche die Einhaltung festgelegter Konventionen gewährleistet. Wahrheit bedeutet in diesem Kontext die Affirmation des für die Gesellschaft Nützlichen. Die ursprüngliche Erfahrung wird daher nicht nur durch die subjektiven Übertragungsschritte verfälscht, sondern zudem durch moralische Implikationen bestimmt. Letztere wirken handlungsanweisend auf das Erkenntnissubjekt.

Bei aller Ablehnung kann Nietzsche dem Ganzen dennoch etwas abgewinnen – auch wenn er dafür die Wesenszüge des verhassten Vernunftmenschen hervorheben wird –, denn der Vorteil für das Subjekt liegt nun eindeutig darin, dass es eine gewisse Distanz von der Unmittelbarkeit des Sinnlichen gewinnen kann. Dadurch ergeben sich auch neue Handlungsspielräume, welche nur aufgrund der Aufprägung logisch-rationaler Ordnungsstrukturen auf die Lebenswelt ermöglicht werden konnten.

Er stellt jetzt sein Handeln als vernünftiges Wesen unter die Herrschaft der Abstractionen: er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entfärbten, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen. Alles, was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen; im Bereich jener Schemata nämlich ist etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte; eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Gränzbestimmungen zu schaffen, die nun der anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt als das Festere, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulirende und Imperativische.¹²⁴

Doch auch hier will Nietzsche ein weiteres Missverständnis aus dem Weg räumen. Auch den Abstraktionsleistungen, welche die sinnliche Welterfahrung in ein logisch stringentes

Roths: – aber Niemand erräth mir daraus, wie ihr in eurem Morgen aussahet, ihr plötzlichen Funken und Wunder meiner Einsamkeit, ihr meine alten geliebten – – schlimmen Gedanken!“

¹²⁴ *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, S. 15 f.

Gesamtsystem integrieren, liegt kein tieferes Erkenntnisstreben zugrunde, sondern sie sind von Herrschaftsinteressen geleitet. Wahrheit bedeutet unter diesen Voraussetzungen nichts anderes als Regelkonformität. Ist das neue Ordnungsgefüge strikt vorgegeben und gebietet dessen Fortbestand mitunter auch die Bereitschaft zur Selbstverleugnung, oder vermag der Mensch das System auch zu modifizieren um sich fortwährend in größere Horizonte stellen zu können? Je nach Beantwortung dieser Frage wird Nietzsche in späteren Schriften zum Gegner oder Befürworter technisch-rationaler Aneignungspraktiken.

Nicht ohne ein gewisses Maß an Anerkennung schreibt Nietzsche über den abstraktiven Umwandlungsprozess, welcher von der individuellen „Anschauungsmetapher“¹²⁵ zum „großen Bau der Begriffe“¹²⁶ geführt hat. Auch hier greift er zur Veranschaulichung der Gedankenführung wieder auf Naturmetaphern zurück.

Man darf hier den Menschen wohl bewundern als ein gewaltiges Baugenie, dem auf beweglichen Fundamenten und gleichsam auf fließendem Wasser das Aufthürmen eines unendlich complicirten Begriffsdomes gelingt; freilich, um auf solchen Fundamenten halt zu finden, muss es ein Bau, wie aus Spinnefäden sein, so zart um von der Welle mit fortgetragen, so fest, um nicht von dem Winde auseinandergeblasen zu werden. Als Baugenie erhebt sich solcher Maassen der Mensch weit über die Biene; diese baut aus Wachs, das sie aus der Natur zusammenholt, er aus dem weit zarteren Stoff der Begriffe, die er erst aus sich fabriciren muss.¹²⁷

Auch die Wahrheit der Begriffswelt, die primär in der korrekten Zuordnung von Begriffen zu allgemeineren respektive inhaltsleererem Oberbegriffen besteht, rekurriert letztlich auf menschlichen Vorurteilen. Objektive Wahrheit ist auch hier nicht zu finden, denn es konnte nur gezeigt werden, wie aus singulären Metaphern zusammenhängende Begriffsgebilde entstanden sind. Nietzsche gibt aber vor nach einem Wahrheitsbegriff zu suchen, der notwendig, allgemeingültig und von menschlichen Faktoren unabhängig sei. Diese Bedingungen scheinen einzig und allein im Naturgesetz erfüllt zu sein. An diesem Punkt der Abhandlung angekommen wechselt Nietzsche vom Themengebiet der Sprache in jenes der Wissenschaft. Er widmet sich nun einer näheren Bestimmung dessen, was gemeinhin als Naturgesetz verstanden wird. Hierbei kommt wieder die Metapher des Spinnennetzes zum Tragen.

Sodann: was ist für uns überhaupt ein Naturgesetz; es ist uns nicht an sich bekannt, sondern nur in seinen Wirkungen d.h. in seinen Relationen zu anderen Naturgesetzen, die uns wieder nur als

¹²⁵ A. a. O., S. 16.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ A. a. O., S. 16 f.

Relationen bekannt sind. Also verweisen alle diese Relationen immer nur wieder auf einander und sind uns ihrem Wesen nach unverständlich durch und durch; nur das, was wir hinzubringen, die Zeit, der Raum, also Successionsverhältnisse und Zahlen sind uns wirklich daran bekannt. [...] Diese aber produciren wir in uns und aus uns mit jener Nothwendigkeit, mit der die Spinne spinnt; wenn wir gezwungen sind, alle Dinge nur unter diesen Formen zu begreifen: denn sie alle müssen die Gesetze der Zahl an sich tragen, und die Zahl ist gerade das Erstaunlichste in den Dingen. Alle Gesetzmässigkeit, die uns im Sternenlauf und im chemischen Process so imponirt, fällt im Grund mit jenen Eigenschaften zusammen, die wir selbst an die Dinge heranzubringen, so dass wir damit uns selber imponiren.¹²⁸

Friedrich Kaulbach weist in seiner Studie *Nietzsches Interpretation der Natur* darauf hin, dass diese subjektivistische Wendung nur bedingt auf Kants Erkenntniskritik rückführbar sei, da Nietzsche in seinen Reflexionen eine stark verkürzte Auslegung rekapituliert, wonach Kausalitätsrelationen vom Menschen selbst hervorgebracht werden. Nietzsches Interpretation fußt jedoch auf der modernen kopernikanischen Einstellung, der Natur Gesetze vorzuschreiben, um sie menschlichen Zwecken dienlich zu machen. Dieser instrumentelle Zugang stellt nur einen von drei Gesichtspunkten dar, welche Kaulbach in seiner Studie zu Nietzsches Naturverständnis näher erläutert hat. Im folgenden Abschnitt der Untersuchung sollen diese in knapper Form angeführt werden.

3.3. Drei Grundstellungen zur Natur

Kaulbach hält eingangs fest, dass der Naturbegriff Nietzsches immer in einem Spannungsverhältnis zur geschichtlichen Situation des Menschen gesehen werden muss. Keine einzige der zu besprechenden Positionen sind von einer harmonisierenden Grundtendenz getragen, sondern ergeben sich aus einer agonalen Verhältnisbestimmung, welche die Natur als Kontrahenten und für das einseitig rationale Selbstverständnis bereichernde Gegeninstanz anerkennt.¹²⁹ Die sich in dieser polaren Spannung ergebenden Grundstellungen können daher immer unter dem Aspekt einer Verlagerung von Kräfteverhältnissen begriffen werden.

Eine dieser Momentaufnahmen konkretisiert Kaulbach im Bild der „gefesselten Natur“¹³⁰, worin sich der Herrschaftswille des neuzeitlichen Menschen auf den Gebieten von Wissenschaft und Technik langfristig durchzusetzen beginnt. Eine wichtige erkenntnistheoretische

¹²⁸ A. a. O., S. 20.

¹²⁹ Vgl. den Aphorismus 31 „Das Unlogische nothwendig“ aus *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA 2, S. 51.

¹³⁰ Friedrich Kaulbach, „Nietzsches Interpretation der Natur“, in: *Nietzsche-Studien. Band 10*, S. 443.

Weichenstellung für den Siegeszug des mathematisch-naturwissenschaftlichen Geistes lag in der Streichung teleologischer Grundannahmen, wodurch eine stärkere Hinwendung zur Erforschung evidenzbasierter Beziehungszusammenhänge erfolgen konnte. Diese positivistische Zwischenbilanz wird auch von Nietzsche gezogen.

Er [Nietzsche] stimmt in den Chor derjenigen ein, die es der Naturwissenschaft nicht zumuten wollen, ein selbständiges Wesen von der Art der Substanz in der Natur stehen zu lassen; vielmehr sieht er es im Einklang mit Galilei und der Nachfolger bis auf den heutigen Tag als legitime Aufgabe der Naturwissenschaft an, möglichst exakte Meßergebnisse in Beziehungszusammenhänge zueinander zu bringen und statt Wesensaussagen Gesetzesaussagen zu machen.¹³¹

Um der Erkenntnismaxime absoluter Naturbeherrschung folgen zu können, musste der moderne Mensch sich nicht nur von der Natur, sondern auch von sich, in der Selbstwahrnehmung als empirisches Naturwesen, distanzieren. Diese Entsinnlichungstendenz der Lebensform Mensch hat Nietzsche in seinen Schriften aus mehreren Blickwinkeln und unter Berücksichtigung weiterführender Entwicklungsmöglichkeiten nachverfolgt.¹³² Eine an der antiken Naturanschauung¹³³ orientierte „indirekte Aufforderung des anfänglichen Bezuges zu der uns umfassenden Natur“¹³⁴ kann Kaulbach Nietzsche daher erst unter der Voraussetzung zusprechen, dass die mit dem Lebensbegriff konnotierten Kräfte der Gestaltung und Selbsterneuerung in einem wissenschaftlichen Weltverständnis zum Erliegen kommen. Selbst dann erfolgt der Rückbezug nicht aus einer regressiv-sentimentalen Motivlage heraus, sondern nur auf Basis fortgeschrittener Naturbeherrschung. Aus einer Position der Überlegenheit kann dann jene zweite Grundstellung des modernen Subjekts eingenommen werden, welche das Zugeständnis einer „freien Natur“¹³⁵ billigt. Die bisher erforderlichen moralischen Tugenden zur Selbstdisziplinierung – Nietzsche verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff der geistigen Zucht – können auf Höhe eines bestimmten kulturellen Niveaus vernachlässigt werden, wodurch eine gegenläufige Entwicklung zur „Vernatürlichung des Menschen“¹³⁶ einsetzt. Den Abbau moralischer Zwänge und die Aufwertung natürlicher Neigungen kann sich der Europäer des 19. Jahrhunderts leisten. Doch

¹³¹ A. a. O., S. 445.

¹³² Zu nennen wäre etwa Nietzsches Thematisierung der inneren Verstrickung zwischen Wissenschaft und Theologie in Abschnitt 25 der Dritten Abhandlung aus der *Genealogie der Moral*. Darin führt er den Gedanken aus, dass die Wissenschaft gerade nicht der lebensverneinenden Priestermoral entgegenwirkt, vielmehr verkörpere sie die „jüngste und vornehmste Form“ des asketischen Ideals. Beide stehen aber wiederum selbstwidersprüchlich – wie der Gedankengang in Abschnitt 2 nahelegt – in den Diensten des Lebens.

¹³³ Siehe oben, S. 6.

¹³⁴ A. a. O., S. 448.

¹³⁵ A. a. O., S. 447.

¹³⁶ A. a. O., S. 452.

auch hier zeichnet sich für Nietzsche bloß eine temporäre Verlagerung des Kräfteverhältnisses ab. In Abschnitt 188 des Fünften Hauptstückes aus *Jenseits von Gut und Böse* wird er geradezu zum Befürworter von Techniken geistiger Selbstdisziplinierung, da er die kulturell vermittelte Empfindung des „Natürlichen“ im Sinne einer naturbelassenen Ausgeglichenheit aufs Schärfste bekämpft.¹³⁷ Nietzsche reagiert aber nicht mit einer Rückwendung auf die erste Grundstellung zur „gefesselten Natur“. Paradoxerweise spricht er hier der Natur selbst einen „moralischen Imperativ“¹³⁸ zu, welcher die Lebensformen zu stetiger Höherbildung drängt und gerade nicht in die Zwanglosigkeit entlässt.¹³⁹ An einem späteren Punkt der Untersuchung wird es sich noch deutlicher herausstellen, dass Nietzsche grundsätzlich allen Zuständen, die eine gewisse Stabilität und Sicherheit der Lebenslage versprechen, mit Skepsis begegnet, da er darin stets einen inhärenten Zug zur Passivität wittert. In kritischer Abhebung davon ist sein Lebensbegriff vom Leitgedanken der Steigerung durchdrungen. Nietzsche affirmiert den vitalen Überschuss, nicht die Selbsterhaltung.

Kaulbach bezieht sich in seinen Ausführungen zur zweiten Grundstellung über weite Teile auf den besagten Abschnitt 188 aus *Jenseits von Gut und Böse*. Darin zeichnet Nietzsche ein Bild der Natur, welches nicht weiter entfernt sein könnte von jenem, worum sich Rousseau in seinem Werk bemüht hat. Zudem zeigt sich im folgenden Zitat, wie Nietzsche die Antithetik von Geist und Natur spielend unterläuft.

– all dies Gewaltsame, Willkürliche, Harte, Schauerliche, Widervernünftige hat sich als das Mittel herausgestellt, durch welche dem europäischen Geist seine Stärke, seine rücksichtslose Neugier und feine Beweglichkeit angezuchtet wurde: zugegeben, dass dabei ebenfalls unersetzbar viel an Kraft und Geist erdrückt, erstickt, verdorben werden musste (denn hier wie überall zeigt sich »die Natur«, wie sie ist, in ihrer verschwenderischen und gleichgültigen Grossartigkeit welche empört, aber vornehm ist).¹⁴⁰

¹³⁷ Nietzsches Aversion gegen jegliche Spielarten des Primitivismus tritt hier deutlich zutage.

¹³⁸ *Jenseits von Gut und Böse*, S. 92.

¹³⁹ Vgl. a. a. O., S. 90 f: „Jede Moral ist, im Gegensatz zum *laissez aller*, ein Stück Tyrannei gegen die »Natur«, auch gegen die »Vernunft«: das ist aber noch kein Einwand gegen sie, man müsste denn selbst schon wieder von irgendeiner Moral aus dekretieren, dass alle Art Tyrannei und Unvernunft unerlaubt sei. Das Wesentliche und Unschätzbare an jeder Moral ist, dass sie ein langer Zwang ist: um den Stoicismus oder Port-Royal oder das Puritanerthum zu verstehen, mag man sich des Zwangs erinnern, unter dem bisher jede Sprache es zur Stärke und Freiheit gebracht, – des metrischen Zwangs, der Tyrannei von Reim und Rhythmus. [...] und allen Ernstes, die Wahrscheinlichkeit dafür ist nicht gering, dass gerade dies »Natur« und »natürlich« sei – und nicht jenes *laissez aller*! Jeder Künstler weiß, wie fern vom Gefühl des Sich-gehen-lassens sein »natürlichster« Zustand ist, das freie Ordnen, Setzen, Verfügen, Gestalten in den Augenblicken der »Inspiration«, – und wie streng und fein er gerade da tausendfältigen Gesetzen gehorcht, die aller Formulierung durch Begriffe gerade auf Grund ihrer Härte und Bestimmtheit spotten[...].“

¹⁴⁰ A. a. O., S. 92.

Der Mensch selbst – mitsamt all seiner geistigen und leiblichen Potenziale – ist Natur. Nietzsches grenzüberschreitenden Betrachtungen müssen daher immer in größeren Zusammenhängen zwischen Kultur, Kunst, Wissenschaft und Technik gelesen werden. Die vor allem in seiner Spätphase vielfach geschätzte aristokratische Gesinnung alles Großen und Wirkmächtigen überträgt Nietzsche hier auch auf sein Naturbild. Der besagte Abschnitt 188 enthält noch eine weitere interessante Wendung, welche den Übergang zur dritten Grundstellung vorbereiten wird. Moral fungiert hier nicht als widernatürliche Gegeninstanz, sondern als Vehikel der Natur. Nietzsche geht es gerade darum aufzudecken, dass es die Natur in der Moral ist, welche die geistige Höherbildung durch Einschränkung der Perspektiven fordert.¹⁴¹ Diese „strenge und grandiose Dummheit“¹⁴², wie Nietzsche die naturgebundene Moral nennt, stellt sich dann auf Umwegen als lebensförderliche Nötigung heraus.¹⁴³ Die moralisch erzwungene Selbsteinschränkung führt zu einer Stauung menschlicher Triebkräfte, wodurch ein Prozess der Reifung und Höherbildung initiiert wird. Auf einer fortgeschrittenen Entwicklungsstufe können diese dann in praktischen Bezügen freigesetzt werden, wodurch eine stimulierende Rückwirkung auf das Leben als umfassendes Ganzes – im Sinne des irreduziblen und überindividuellen Gesamtzusammenhangs – erfolgt. Auch hier werden die Grenzziehungen zwischen den Bereichen individueller Lebensgestaltung und Epoche machender Kulturleistung zunehmend durchlässig. Kaulbach erläuternd dazu:

Wer höhere, reichere, überlegene Stufen des Lebens erreichen will, muß sich zusammenraffen und sich eine zum Handeln entschlossene Willensgestalt geben. Die Entschlossenheit, Gradlinigkeit und Konsequenz in der Willensverfassung geht mit einer gewissen Enge und Beschränktheit der Weltperspektive, die hierbei maßgebend ist, einher. [...] Der auf Handeln ausgehende Wille bedarf des Entwurfes einer Welt, in der er sich ein- und ausrichten vermag. Es kann als Gebot für das „Schaffen“ von Weltperspektiven durch die metaphysische Phantasie ausgesprochen werden, daß diese so eng zu wählen seien, daß sich die Entschlossenheit des Willens herzustellen vermag.¹⁴⁴

¹⁴¹ Der Gedanke über die sinnvolle Eingrenzung des Erkenntnishorizontes tauchte auch bei Rousseau auf. Nietzsches Anspruch liegt aber nicht darin einen Ausgleich der Spannungen erreichen zu wollen und alles Impulsive abzumildern. Er betrachtet den Zustand der Selbsteinschränkung vielmehr als Zwischenetappe eines größer angelegten Entwicklungsvorganges, der sich in der Lebenspraxis vollenden soll.

¹⁴² A. a. O., S. 92.

¹⁴³ Die nicht ganz einfach zu folgende Auflösung der Gedankenfigur wird an folgendem Passus zugänglicher: „Man mag jede Moral darauf hin ansehen: die »Natur« in ihr ist es, welche das *laissez aller*, die allzugroße Freiheit hassen lehrt und das Bedürfnis nach beschränkten Horizonten, nach nächsten [110] Aufgaben pflanzt, – welche die Verengung der Perspektive, und also in gewissem Sinne die Dummheit, als eine Lebens- und Wachstums- Bedingung lehrt.“ Ebd.

¹⁴⁴ Kaulbach, S. 453 f.

Das philosophische Denken bedarf klarer und scharf umrissener Ordnungsstrukturen, jedoch nicht um darin zu verharren, sondern um sich für die Bewegung des „Höher-steigens“¹⁴⁵, der Überschreitung selbstgesetzter Grenzen, sammeln zu können. Vom Dynamismus alles organischen Lebens erfasst folgt auf das Motiv der Verengung jenes der Erweiterung in der Bewusstseinslage.¹⁴⁶ Was nun mit der dritten Grundstellung folgt, ist der Vorgang einer Reintegration des modernen Menschen in die kosmischen Bezüge der „großen Natur“¹⁴⁷, aus denen er seit der kopernikanischen Wendung getreten war. Auch hier gilt es genau zu verfolgen, welche Schlaglichter Nietzsche auf diesen Übergang geworfen hat. Eine Synthese auf höherer Stufe entspricht nicht seinem Denkstil, ebenso wenig ein Rückzug zu einer früheren Grundstellung. Es lässt sich vorläufig folgendes festhalten: Zwei Extrempositionen werden gedanklich in Beziehung gesetzt. Die allumfassende, mit dem Nimbus des Ewigen versehene, große Natur auf der einen Seite, mit dem beschränkten und subjektiven Ichbewusstsein der Neuzeit auf der anderen. Auch wenn Nietzsche im Zuge seiner Spinoza-Rezeption, welche deutliche Spuren in seiner Wiederkunftslehre hinterlassen hat,¹⁴⁸ ein wesentlich stärkeres Gegengewicht zum Freiheits- und Überlegenheitsideal des autonomen Subjekts gesetzt hat, gibt er die Ansprüche des Individuums nicht restlos preis. Kaulbach über die entscheidende Abweichung Nietzsches vom spinozistischen Grundgedanken:

Nietzsche macht mit seinem „Lehrstück“ von der ewigen Wiederkehr das Experiment, die Stellung der Freiheit zum Schaffen von Welterperspektiven mit derjenigen zu vereinigen, in welcher sich das moderne Bewußtsein spinozistisch der Notwendigkeit der großen Natur anheimstellt. Aber im Unterschied zu Spinoza versteht Nietzsche die große Natur als Entwurf, dessen der moderne Mensch bedarf. Der Anspruch der Freiheit und des Schaffens soll dadurch erfüllt werden, daß die Welt der ewigen Wiederkehr als Entwurf und als dem Willen zum Leben dienliche Perspektiven bewußt wird. Auf diese Weise zeigt sich der Mensch als „Rivale“ der großen Natur dieser gewachsen.¹⁴⁹

Wie so vieles in Nietzsches Denken lösen sich die widersprüchlichen Motive nicht auf, sie entwickeln vielmehr ihren ästhetischen und philosophischen Reiz aus ihrer Unvereinbarkeit mit einer einheitlichen und geschlossenen Gesamtdarstellung. Dies trifft insbesondere für die Leitmaxime des „amor fati“ zu, worin die höchste Form des Fatalismus, die Liebe zur

¹⁴⁵ A. a. O., S. 454.

¹⁴⁶ Kaulbach verweist an diesem Durchgangspunkt auf die Polarität zwischen Apollinischem und Dionysischem des frühen Nietzsche. Ebd.

¹⁴⁷ A. a. O., S. 455.

¹⁴⁸ Vgl. Hans Jürgen Gawoll, „Nietzsche und der Geist Spinozas“, in: *Nietzsche-Studien*. Band 30, S. 55 ff.

¹⁴⁹ Kaulbach, S. 462.

Notwendigkeit an den übermenschlichen Kraftakt gebunden ist, der darin besteht, sich selbst am großen Maßstab der kosmischen Natur zu messen, um unter dem Gesichtspunkt der zyklischen Unendlichkeit neue Werte zu schaffen und höhere Stufen des Lebens und der Kultur zu erklimmen. Vor dem Hintergrund dieses Fundamentalkonflikts zwischen dem Wiedereintritt in die allumfassende Natur spinozistischer Prägung, worin alles Besondere negiert wird, und dem übermenschlichen Tatendrang des mit dem Hammer Philosophierenden muss das Kapitel „Mittags“ im vierten Teil aus *Also sprach Zarathustra* gelesen werden. Dieses wird nun im folgenden Abschnitt der vorliegenden Untersuchung näher behandelt.

3.4. Mittag und Ewigkeit

Ähnlich wie in dem bereits erwähnten Aphorismus 308 aus *Menschliches, Allzumenschliches* baut Nietzsche an zentraler Stelle des vierten Teils seines *Zarathustra* eine bukolische Kulisse auf. Auch hier greift er wieder auf theokritische Elemente zurück, und ebenso wird eine anfangs kunstvoll erzeugte „idyllische“ Grundstimmung im weiteren Verlauf des Geschehens mutwillig gekippt. Es werden hier allerdings andere Akzente gesetzt als im Aphorismus 308, da das Hauptthema einer Philosophie der ewigen Wiederkehr das gesamte Werk – in allen vier Teilen – begleitet. Um den Fragestellungen nachgehen zu können, in welchen sachlichen Zusammenhängen diese bukolische Episode zum *Zarathustra* insgesamt wie auch zur Grundrichtung der späteren Schriften Nietzsches steht, und ob die darin beschriebene Mittagserfahrung mit jenem welthistorischen Ereignis des „grossen Mittags“ restlos übereinstimmt, kann erst nach einer genaueren Analyse der aussagekräftigen Textabschnitte erfolgen. Hierfür wird das Kapitel in seiner vollen Länge wiedergegeben:

– Und Zarathustra lief und lief und fand Niemanden mehr und war allein und fand immer wieder sich und genoss und schlürfte seine Einsamkeit und dachte an gute Dinge, – stundenlang. Um die Stunde des Mittags aber, als die Sonne gerade über Zarathustra's Haupte stand, kam er an einem alten krummen und knorrichtigen Baume vorbei, der von der reichen Liebe eines Weinstocks rings umarmt und vor sich selber verborgen war: von dem hingen gelbe Trauben in Fülle dem Wandernden entgegen. Da gelüstete ihn, einen kleinen Durst zu löschen und sich eine Traube abzubrechen; als er aber schon den Arm dazu ausstreckte, da gelüstete ihn etwas anderes noch mehr: nämlich sich neben den Baum niederzulegen, um die Stunde des vollkommenen Mittags, und zu schlafen.

Dies that Zarathustra; und sobald er auf dem Boden lag, in der Stille und Heimlichkeit des bunten Grases, hatte er auch schon seinen kleinen Durst vergessen und schlief ein. Denn, wie das Sprichwort Zarathustra's sagt: Eins ist nothwendiger als das Andre. Nur dass seine Augen offen blieben: – sie wurden nämlich nicht satt, den Baum und die Liebe des Weinstocks zu sehn und zu preisen. Im Einschlafen aber sprach Zarathustra also zu seinem Herzen:

Still! Still! Ward die Welt nicht eben vollkommen? Was geschieht mir doch?

Wie ein zierlicher Wind, ungesehn, auf getäfeltem Meere tanzt, leicht, federleicht: so – tanzt der Schlaf auf mir.

Kein Auge drückt er mir zu, die Seele lässt er mir wach. Leicht ist er, wahrlich! federleicht.

Er überredet mich, ich weiß nicht wie?, er betupft mich inwendig mit schmeichelnder Hand, er zwingt mich. Ja, er zwingt mich, dass meine Seele sich ausstreckt: –

– wie sie mir lang und müde wird, meine wunderliche Seele! Kam ihr eines siebenten Tages Abend gerade am Mittage? Wandelte sie zu lange schon selig zwischen guten und reifen Dingen?

Sie streckt sich lang aus, lang – länger! sie liegt stille, meine wunderliche Seele. Zu viel Gutes hat sie schon geschmeckt, diese goldene Traurigkeit drückt sie, sie verzieht den Mund.

– Wie ein Schiff, das in seine stillste Bucht einlief: – nun lehnt es sich an die Erde, der langen Reisen müde und der ungewissen Meere. Ist die Erde nicht treuer?

Wie solch ein Schiff sich dem Lande anlegt, anschmiegt – da genügt's, daß eine Spinne vom Lande her zu ihm ihren Faden spinnt. Keiner stärkeren Taue bedarf es da.

Wie solch ein müdes Schiff in der stillsten Bucht: so ruhe auch ich nun der Erde nahe, treu, zutrauend, wartend, mit den leisesten Fäden ihr angebunden.

O Glück! O Glück! Willst du wohl singen, o meine Seele? Du liegst im Grase. Aber das ist die heimliche feierliche Stunde, wo kein Hirt seine Flöte bläst.

Scheue dich! Heißer Mittag schläft auf den Fluren. Singe nicht! Still! Die Welt ist vollkommen.

Singe nicht, du Gras-Geflügel, o meine Seele! Flüstere nicht einmal! Sieh doch – still! der alte Mittag schläft, er bewegt den Mund: trinkt er nicht eben einen Tropfen Glücks –

– einen alten braunen Tropfen goldenen Glücks, goldenen Weins? Es huscht über ihn hin, sein Glück lacht. So – lacht ein Gott. Still! –

– «Zum Glück, wie wenig genügt schon zum Glücke!» So sprach ich einst und dünkte mich klug. Aber es war eine Lästerung: *das* lernte ich nun. Kluge Narrn reden besser.

Das wenigste gerade, das Leiseste, Leichteste, einer Eidechse Rascheln, ein Hauch, ein Husch, ein Augen-Blick – *Wenig* macht die Art des *besten* Glücks. Still!

– Was geschah mir: Horch! Flog die Zeit wohl davon? Falle ich nicht? Fiel ich nicht – horch! in den Brunnen der Ewigkeit?

– Was geschieht mir? Still! Es sticht mich – wehe – in's Herz? Ins Herz! Oh zerbrich, zerbrich, Herz, nach solchem Glücke, nach solchem Stiche!

– Wie? Ward die Welt nicht eben vollkommen? Rund und reif? Oh des goldenen runden Reifs – wohin fliegt er wohl? Laufe ich ihm nach! Husch!

Still – – (und hier dehnte sich Zarathustra und fühlte, dass er schlafe).

Auf! sprach er zu sich selber, du Schläfer! Du Mittagsschläfer! Wohlan, wohlauf, ihr alten Beine! Zeit ist's und Überzeit, manch gut Stücks Wegs blieb euch noch zurück –

Nun schließt ihr euch aus, wie lange doch? Eine halbe Ewigkeit! Wohlan, wohlauf nun, mein altes Herz! Wie lange erst darfst du nach solchem Schlaf – dich auswachen?

(Aber da schlief er schon von Neuem ein, und seine Seele sprach gegen ihn und wehrte sich und legte sich wieder hin) – «Lass mich doch! Still! Ward nicht die Welt eben vollkommen? Oh des goldnen runden Balls!» –

«Steh auf, sprach Zarathustra, du kleine Diebin, du Tagediebin! Wie? Immer noch sich strecken, gähnen, seufzen, hinunterfallen in tiefe Brunnen?

Wer bist du doch! O meine Seele!» (und hier erschrak er, denn ein Sonnenstrahl fiel vom Himmel herunter auf sein Gesicht)

«Oh Himmel über mir, sprach er seufzend und setzte sich aufrecht, du schaust mir zu? Du horchst meiner wunderlichen Seele zu?

Wann trinkst du diesen Tropfen Thau's, der auf alle Erden-Dinge niederfiel – wann trinkst du diese wunderliche Seele –

– wann, Brunnen der Ewigkeit! du heiterer schauerlicher Mittags-Abgrund! wann trinkst du meine Seele in dich zurück?»

Also sprach Zarathustra und erhob sich von seinem Lager am Baume wie aus einer fremden Trunkenheit: und siehe, da stand die Sonne immer noch gerade über seinem Haupte. Es möchte aber Einer daraus mit Recht abnehmen, dass Zarathustra damals nicht lange geschlafen habe.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Also sprach Zarathustra, dtv/C.H. Beck, S. 275 – 278.

In der Eingangspassage beschreibt Nietzsche einen klassischen locus amoenus: Der von einem Weinstock umrankte Baum sowie die für den Verzehr gereiften Trauben sind konventionelle Motive der bukolischen Literatur, in denen sich die kultische Verehrung für Dionysos als Gott des Weines und des vegetativen Wachstums widerspiegeln.¹⁵¹ Zarathustra widersteht jedoch seinen sinnlichen Gelüsten und zieht es vor unter dem Baum zu lagern, um sich zur Stunde des „vollkommenen Mittags“ auszuruhen. Er versinkt in Schlaf, während seine Augen offen bleiben. Im Unterschied zum Aphorismus 308 ist es hier kein „Tod mit wachen Augen“. Überhaupt fehlt dem ganzen Kapitel die Zwischenebene der Erkenntniskritik, was nicht bedeutet, dass Nietzsche hier nicht mit anderen Ebenen operiert. Zarathustra spricht sodann zu seinem Herzen, als er den bildhaft-poetischen Vergleich zwischen der Einwirkung des Schlafes mit jenem leichten Tanz des Windes „auf getäfeltem Meere“ zieht. Auch Zarathustras Seele, mit der er ab der zweiten Hälfte des Kapitels zunehmend in Konflikt gerät, wird von sanftem Schlummer erfasst. Nietzsche beschreibt provokant plastisch, wie der nach traditionellem Verständnis immaterielle Lebensträger sich müde ausstreckt und den Mund verzieht.¹⁵² Das zur Ruhe kommen und die dafür verwendete Metapher des anlegenden Schiffs kann als Rückverweis auf eine Stelle des vorangegangenen Kapitels gelesen werden.¹⁵³ In einem wärmenden und belebenden Licht scheint alles um diese Mittagsstunde getaucht zu sein. Zarathustra spricht es offen aus: „die Welt ist vollkommen“. Auch das Theokrit-Zitat fällt in abgewandelter Form. Der Leser ist geneigt, die Glückserfahrung Zarathustras ohne Sarkasmen und Ironisierungen anzunehmen, berichtigt er doch anhand eines Selbstzitats seine frühere Fehleinschätzung über das Glück.¹⁵⁴ Zarathustras Glück ist die Empfindung eines Zustands der Fülle, einer in sich abgeschlossenen Entwicklung und Vervollkommnung, über die hinaus keine weitere Steigerungsform mehr

¹⁵¹ Näheres zum ländlichen Dionysoskult in der griechisch-römischen Antike, siehe Merkelbach, S. 1 – 12.

¹⁵² Auf dieses Gedankenbild, der sich Streckenden und nach Ruhe sehnenden Seele, kommt Nietzsche im dritten Kapitel der fünften Abteilung „Moral als Widernatur“ in der *Götzen-Dämmerung* zurück. Darin heißt es: „Man ist nur fruchtbar um den Preis, an Gegensätzen reich zu sein; man bleibt nur jung unter der Voraussetzung, dass die Seele nicht sich streckt, nicht nach Frieden begehrt.“ *Götzen-Dämmerung*, Meiner, S. 199.

¹⁵³ Darin begegnet Zarathustra seinem Schatten, eine Selbstreferenz Nietzsches auf einen Dialog zwischen Wanderer und Schatten in *Menschliches, Allzumenschliches*. Zarathustras Schatten klagt über seinen Orientierungsverlust, nachdem er sich von allen Verbindlichkeiten losgelöst hat. Er ist in die Sackgasse des Nihilismus geraten. Der Schatten fragt: „Habe *ich* – noch ein Ziel? Einen Hafen, nach dem *mein* Segel läuft? Einen guten Wind? Ach, nur wer weiss, *wohin* er fährt, weiss auch, welcher Wind gut und sein Fahrtwind ist. [...] «Wo ist – *mein* Heim?»» Danach frage und suche und suchte ich, das fand ich nicht. Oh ewiges Überall, oh ewiges Nirgendwo, oh ewiges – Umsonst!» [Also sprach Zarathustra, S. 274] Zarathustra hört seine Klage an und warnt vor dem aufkeimenden Bedürfnis nach Geborgenheit: „Solchen Unständen, wie du, dünkt zuletzt auch ein Gefängnis selig. Sahst du je, wie eingefangene Verbrecher schlafen? Sie schlafen ruhig, sie genießen ihre neue Sicherheit. Hüte dich, dass dich nicht am Ende noch ein enger Glaube einfängt, ein harter, strenger Wahn! Dich nämlich verführt und versucht nunmehr Jegliches, das eng und fest ist.“ [Ebd.]

¹⁵⁴ Es handelt sich in dem Selbstzitat jedoch um Zarathustras Kritik am konsumistischen Glück der „letzten Menschen“, demnach ist auch diese Stelle wieder doppeltbödig angelegt.

möglich ist. Die absolute Bedürfnislosigkeit stellt sich ein: „Das wenigste gerade, das Leiseste, Leichteste, einer Eidechse Rascheln, ein Hauch, ein Hush, ein Augen-Blick – *Wenig* macht die Art des *besten* Glücks.“ Nicht nur die Triebe, Wünsche und Ziele werden ausgeblendet, für einen kurzen Augenblick scheint die Zeit selbst aufgehoben zu sein. Das Aussetzen des alltäglichen Zeitempfindens bedingt die glückserfüllte Erfahrung von Ewigkeit, jenem Zustand der Entdifferenzierung, worin die Grenzen zwischen innen und außen, Mensch und Natur, Ich und Welt verschwimmen.¹⁵⁵ Nicht durch einen Willensakt ist diese Art des Glücks zu erreichen. Es ist nicht das Ergebnis einer Leistung, sondern es fällt einem zu. Auf diesem absoluten Höhepunkt spricht Zarathustra seinen Todeswunsch aus: „Was geschieht mir? Still! Es sticht mich – wehe – in’s Herz? Ins Herz! Oh zerbrich, zerbrich, Herz, nach solchem Glücke, nach solchem Stiche!“ Die Konvergenz von höchstem Glücksgefühl und Todessehnsucht ist ein Motiv, das in der Literatur der Romantik zum Gemeingut geworden war. Ebenso kann der Umschwung von der glückseligen Lethargie zum abgründigen Selbstverlust als spinozistisch-romantischer Topos angesehen werden, auf den Nietzsche hier zurückgreift.¹⁵⁶ Es ist interessant zu verfolgen, welche Funktion diese Passage im Kapitel einnimmt, denn von hier an setzt Nietzsches Subversion ein. Aus dem „Brunnen der Ewigkeit“ wird der „heiter schauerliche Mittags-Abgrund“. Von prometheischem Geist erfasst kämpft Zarathustra gegen die schaffens- und handlungshemmenden Kräfte dieser Mittagsstunde an. Dadurch gerät er in einen inneren Konflikt mit seiner „arkadisch“ gezeichneten Seele, welche im Glückszustand reiner Rezeptivität verbleiben will.¹⁵⁷ Auch wenn Zarathustra scheinbar spielend die Oberhand gewinnt und seine Seele mit einem spöttischen Unterton herumkommandiert, so ist dies doch als Akt der Selbstüberwindung zu verstehen, die den Lehrer der ewigen Wiederkunft vor den Rückfall in eine bereits überwundene Geisteshaltung bewahrt. Zuletzt richtet sich Zarathustra an den bedrohlichen Mittags-

¹⁵⁵ Unter fast identischen Ausgangsbedingungen erfolgten Rousseaus Träumereien. Siehe oben, S. 36 f.

¹⁵⁶ Vgl. das Kapitel „Materialien für ein Stereotyp“ in Xavier Tilliette, *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel*, S. 129 – 175.

¹⁵⁷ Dass Zarathustra hier den Verführungskünsten des Bukolismus widersteht, legt insbesondere jenes Nachlass-Fragment mit dem Titel „Moral-Castratismus. – Das Castraten-Ideal.“ nahe, wo Nietzsche in seinen Kalkülen zu den Abschwächungsmaßnahmen der christlichen Moral auch explizit auf das römische Hirtenstück, d.h. die Bukolik ab Vergil, zu sprechen kommt. Werner Krauss erläuternd dazu: „Später, im ›Willen zur Macht‹, hat Nietzsche die Verführung des Starken zur Tugend als Zauber des Hirtentums gedeutet, die christliche Wertsetzung dem ästhetischen Gehalt der Idyllen angeglichen [...] Es ist also ein sanfter und verderblicher Zauber, den nach Nietzsche das christlich-pastorale Leitbild auf die erlahmenden Instinkte des wollenden, zur Verwirklichung seines Wesens und zur Verwandlung seines Daseins bereiten Menschen übte. Der Mensch gleitet durch die Umkehr seiner Gefühle in jenes Bereich, in dem Natur eine wesenlose Freiheit verheißt und Gleichheit mit seinem mit-verzauberten Nächsten vorgaukelt. Die tragischen Schauer der Verwandlung bleiben ihm erspart: es bedarf nicht der Mühe, sondern allein der Lösung und der Stille, um einem imaginären und konfliktlosen, gewaltfreien Leben zu gehören.“ Werner Krauss, „Über die Stellung der Bukolik in der Theorie des Humanismus“ In: *Europäische Bukolik und Georgik*, S. 163.

Abgrund. Die Unbekümmertheit über das Schicksal seiner Seele erklärt sich aus Zarathustras souveränen Position heraus, die er nur unter der Voraussetzung einnehmen kann, dass er die „höchste Formel der Bejahung“¹⁵⁸, den Ewigen-Wiederkunfts-Gedanken bereits verinnerlicht hat. Ähnlich wie im Aphorismus 308 schließt das Kapitel mit einer Relativierung des Geschehens. War dieses Mittagserlebnis nichts als ein rauschhafter Traum aus dem Zarathustra „wie aus einer fremden Trunkenheit“ erwacht ist?

Bei näherer Betrachtung und unter Berücksichtigung der Leitgedanken von Nietzsches Spätphilosophie diene das Mittagmotiv bukolischen Stils als Kontrastfolie zum zeitlichen Sinnbild eines welt- und menscheitsgeschichtlichen Wendepunktes, den Nietzsche als „grossen Mittag“ kennzeichnet. Dieses künftige Ereignis – dessen katastrophalen Begleiterscheinungen an biblische Endzeitszenarien erinnern – prophezeit Zarathustra an nicht weniger als sechs Stellen des Werkes. Neben dem biographischen Lebensmittag und der bukolischen Stunde des Pan tritt nun zur Mittagsmetapher Nietzsches eine dritte Bedeutungsebene hinzu: der „grosse Mittag“ als Zenit eines epochalen Krisengeschehens. Karl Löwith erläuternd dazu:

Während in der Stunde des Pan offenbar wird, was von Natur aus immer wieder geschieht, hebt mit dem großen Mittag des Antichrist Zarathustra etwas völlig Neues und Endgültiges an. Der Mittag ist nicht die Zeit, in der sich Götter und Dämonen im pflanzlichen und tierischen Leben der Welt offenbaren, sondern die Mitte eines zu durchwandernden Weges. Der Mittag ist die »Mitte einer Bahn« zwischen Tier und Übermensch, der seinerseits erst auftritt, wenn alle Götter schon tot sind. [...] Die Verkündigung des Mittags, der als Höhepunkt einer Krisis eine kritische Mitte ist, erfolgt in der Erwartung des Kommenden, das sich aus der Zukunft einer Aufgabe bestimmt. Am kommenden, großen Mittag soll sich entscheiden, ob der Mensch hinab zum letzten Menschen oder hinauf zum Übermenschen will.¹⁵⁹

Was den „grossen Mittag“ neben der Übersteigerung zum eschatologischen Ereignis charakterisiert, ist die Implikation einer ethischen Maximalforderung. Nietzsche sieht den modernen Menschen dazu genötigt, sich aus seiner nihilistischen Ausgangslage selbst zu befreien. Er muss in Eigeninitiative über sich hinaus wachsen, um in einer neuen Existenzweise und in den größtmöglichen Horizonten wirken zu können. Für Nietzsche lag diese Möglichkeit allein in der Bewältigung seines „abgründlichsten Gedankens“¹⁶⁰, durch die Affirmation der ewigen Wiederkehr. In seiner Urform und ohne die willentliche Aneignung und Funktionalisierung für die

¹⁵⁸ *Ecce homo*, S. 91.

¹⁵⁹ Karl Löwith, „Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen“ in: *Sämtliche Schriften, Band 6. Nietzsche*, S. 231 ff.

¹⁶⁰ Vgl. das Kapitel „Der Genesende“ im dritten Teil des *Zarathustra*.

eigene Lebenspraxis stellt die ewige Wiederkehr die extremste Ausprägung des Nihilismus dar.¹⁶¹ Unter diesem Gesichtspunkt kann Nietzsches Doktrin als umgekehrter Nihilismus interpretiert werden.¹⁶² Die Methode der Inversion, welche bereits an früheren Textstellen aufgezeigt werden konnte, findet auch hier ihre Anwendung. Das Resultat ist jedoch kein positiver Lebensgrundsatz, den das „jasagende Pathos“¹⁶³ Nietzsches möglicherweise nahelegt, sondern eine ambivalente Doppelstruktur, in der es zu keiner klaren Auflösung der Gegensätze kommt.

Auf Grund dieses wesentlichen Zusammenhangs von ewiger Wiederkehr und Nihilismus hat Nietzsches Lehre ein Doppelgesicht: sie ist die »Selbstüberwindung des Nihilismus«, in welcher »Überwinder« und »Überwundenes« eins sind. Zarathustra überwindet sich, das heißt den freige gewordenen Willen zum Nichts und den Ekel am bisherigen Menschen, zum Wollen eines ewig wiederkehrenden Daseins im Ganzen alles dessen, was ist.¹⁶⁴

Die Genese der Wiederkunftslehre aus der Negation des Nihilismus wird von Nietzsche nicht nur als „Selbstüberwindung“, sondern auch als Prozess der „Einverleibung“¹⁶⁵ dargestellt. Das Schicksal nicht nur anzunehmen, sondern es aktiv zu wollen – einschließlich allem Abstoßenden und Schrecklichen der historischen Wirklichkeit – markiert den Übergang von einer fatalistischen Grundeinstellung zu einer gestalterischen Aneignungspraxis, die Nietzsche ab der Zeit der Abfassung des *Zarathustra* nicht mehr ausschließlich mit der spinozistischen Schicksalsliebe, sondern mit der bis heute umstrittenen Devise des „Willens zur Macht“ in Verbindung setzt. In der zweiten Abhandlung der *Genealogie der Moral* beschreibt er den Macht-Willen als dynamischen Komplex von Kräften und Gegenkräften, welcher sich in einer Reihe von Überwältigungsprozessen manifestiert.¹⁶⁶ Der Grundantrieb der einzelnen Willensträger, vom elementaren Mikroorganismus bis zur hochentwickelten Spezies Mensch liegt im Streben nach Machtzuwachs respektive der kontinuierlichen Erweiterung der Wirkungsbereiche. Die Idee des Übermenschen lebt geradezu von diesem Impuls der Grenzüberschreitung und Anverwandlung. Auch Nietzsches Naturbild wird von den Prämissen seiner Machttheorie deutlich überformt. Dies tritt besonders in einem Nachlass-Fragment aus dem Sommer des Jahres 1885 zutage, in dem die eben skizzierten Grundgedanken in einem Hymnus versammelt sind. Zum Ausklang wird dieser in voller Länge wiedergegeben:

¹⁶¹ Vgl. den Aphorismus 341 „Das grösste Schwergewicht“ aus der *Fröhlichen Wissenschaft*, KSA 3, S. 570.

¹⁶² Löwith, S. 170 f.

¹⁶³ *Ecce homo*, S. 92.

¹⁶⁴ Löwith, S. 169.

¹⁶⁵ Vgl. den zweiten Abschnitt des Kapitels „Vom Gesicht und Räthsel“ aus dem *Zarathustra*.

¹⁶⁶ *Zur Genealogie der Moral*, Meiner, S. 70 f.

Und wißt ihr auch, was mir „die Welt“ ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, ehernen Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom „Nichts“ umschlossen als von seiner Gränze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo „leer“ wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und „Vieles“, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt —: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Räthsel? ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtllichsten? — Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!¹⁶⁷

¹⁶⁷ *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 610 f.

4. Schluss

Die Zielsetzung dieser Arbeit bestand darin, das Naturbild von Nietzsche und Rousseau von verschiedenen Seiten zu beleuchten, um auch die systematischen Zusammenhänge zu ihrer Vernunft- und Kulturkritik kenntlich zu machen. Hierbei stellte sich heraus, dass die poetisch-sentimentale Naturanschauung der antiken Bukolik von beiden Denkern auf völlig unterschiedliche Weise aufgenommen und für ihre Philosophie fruchtbar gemacht wurde. Auch die geteilte Skepsis gegenüber den naturwissenschaftlichen Formalisierungsmethoden und der von beiden geäußerte Verfälschungsverdacht fußten auf verschiedenen Interpretationen sowie auf konträren Grundabsichten in der Argumentationsführung.

Am augenscheinlichsten treten die Differenzen zwischen beiden Philosophen an ihren außermoralischen Idealtypen entgegen. Der Übermensch kann geradezu als Antagonist des Naturmenschen angesehen werden. Nietzsche selbst hat im Aphorismus 48 der „Streifzüge eines Unzeitgemäßen“ aus der *Götzen-Dämmerung* seine Abscheu gegenüber Rousseau und dem egalitären Geist der Revolution deutlich zum Ausdruck gebracht. Auf einer sachlichen Ebene beurteilt Nietzsche seine Gegenteilstendenz als „Hinaufkommen“¹⁶⁸ zur Natur, d.h. zu ihren transformatorischen Kräften der Höherbildung und Selbsterneuerung. Rousseaus Typus des Naturmenschen sucht die harmonische Ausgeglichenheit, die Muße und das einsame Glücksgefühl in der Natur. Nietzsches Übermensch hingegen respektive dessen Prophet Zarathustra ist ein rastlos Getriebener, der den Glücksversprechen arkadischer Empfindsamkeit widersteht, um sich in immer größeren Maßstäben und neuen Zielen selbst zu übertreffen.

So zugänglich diese Illustrationen für eine abschließende Betrachtung erscheinen mögen, als umso verkürzter und unvollständiger erweisen sie sich, wenn man auch den Zwischentappen, Schwerpunktverschiebungen und feinen Abstufungen in den werksübergreifenden Reflexionsprozessen beider Denker gerecht werden will. Genauso wenig Rousseau in seinen Schriften eine Abkehr von der Geschichte zugunsten eines vorzivilisatorischen Zustands propagiert, erschöpft sich Nietzsches Experimentalphilosophie seiner Spätphase in einer elitären Herrenmoral. Auch um diesen vereinfachenden und aus dem Kontext gerissenen Darstellungen entgegenzuwirken, wurde in den inhaltlichen Analysen dem Facettenreichtum der Sprachbilder Raum gegeben.

¹⁶⁸ *Götzen-Dämmerung*, S. 265.

5. Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Bukolik

Theokrit, *Gedichte*. Hg. und übers. von Bernd Effe. 2. überarb. Aufl. – Berlin: Akademie Verlag, 2013.

Theokrit, *Sämtliche Dichtungen*. Übertragen und herausgegeben von Dietrich Ebener. Frankfurt/Main: Insel, 1989.

Vergil, *Bucolica, Georgica / Hirtengedichte, Landwirtschaft*. Hg. und übers. von Niklas Holzberg. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2016.

Nietzsche

Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. München: dtv/C.H. Beck, 2010.

- *Die Fröhliche Wissenschaft*, KSA 3. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin, New York: Walter de Gruyter, dtv, 1988.
- *Ecce homo*. München: dtv/C.H. Beck, 2013.
- *Götzen-Dämmerung*, in: Friedrich Nietzsche. Philosophische Werke in sechs Bänden. Hg. von Claus-Artur Scheier, Band 6, S. 169 – 277. Hamburg: Meiner, 2013.
- *Jenseits von Gut und Böse*. Stuttgart: Reclam, 2007.
- *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 7. Aufl. – München, Berlin, New York: Walter de Gruyter, dtv, 2016.
- *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin, New York: Walter de Gruyter, dtv, 1999.
- *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Hg. von Kai Sina. 4. Aufl. – Stuttgart: Reclam, 2019.
- *Zur Genealogie der Moral*, in: Friedrich Nietzsche. Philosophische Werke in sechs Bänden. Hg. von Claus-Artur Scheier, Band 6, S. 1 – 168. Hamburg: Meiner, 2013.

Rousseau

Jean-Jacques Rousseau, *Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755*. Hg. von Kurt Weigand. 3. Aufl. – Hamburg: Meiner, 1978.

- „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“, in: *Schriften zur Kulturkritik*, S. 63 – 269.
- „Abhandlung über die Frage: Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?“, in: *Schriften zur Kulturkritik*, S. 3 – 59.
- „Antwort, 10. September 1755“, in: *Schriften zur Kulturkritik*, S. 309 – 315.
- „Vom Geselligkeitszustand des Menschengeschlechts überhaupt“, in: *Schriften zur Kulturkritik*, S. 285 – 301.

Jean-Jacques Rousseau, „Abhandlung über die Politische Ökonomie“, in: *Politische Schriften*, UTB 667, 2. unveränd. Aufl. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1995.

- *Bekenntnisse IV: 1758 – 1765*. Übertragen von Levin Schücking. München: Goldmann, 1971.
- *Emil oder Über die Erziehung*. Berlin: Holzinger, 2013.
- *Julie oder Die neue Heloise. Briefe zweier Liebenden*. Band 2. Leipzig: Reclam, 1910.
- *Staat und Gesellschaft*. Übersetzt und kommentiert von Kurt Weigand. München: Goldmann, 1959.
- *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*. Stuttgart: Reclam, 2003.
- *Vom Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart: Reclam, 2018.

Sekundärliteratur:

Bukolik

Renate Böschstein-Schäfer, „Die Idyllen Theokrits“, in: *Europäische Bukolik und Georgik*. Hg. von Klaus Garber, S. 8 – 13. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

Bernd Effe; Gerhard Binder, *Antike Hirtendichtung: Eine Einführung*. 2. überarb. u. erw. Aufl. – Düsseldorf, Zürich: Artemis und Winkler, 2001.

Klaus Garber, *Arkadien. Ein Wunschbild der europäischen Literatur*. München: Wilhelm Fink, 2009.

Klaus Garber, „Arkadien und Gesellschaft“, in: *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Hg. von Wilhelm Voßkamp, Zweiter Band, S. 37 – 81. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985.

Werner Krauss, „Über die Stellung der Bukolik in der ästhetischen Theorie des Humanismus“, in: *Europäische Bukolik und Georgik*. Hg. von Klaus Garber, S. 140 – 164. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

Reinhold Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*. Stuttgart: Teubner, 1988.

Ernst A. Schmidt, „Bukolik und Utopie“, in: *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Hg. von Wilhelm Voßkamp, Zweiter Band, S. 21 – 36. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985.

Bruno Snell, „Arkadien. Die Entdeckung einer geistigen Landschaft“, in: *Europäische Bukolik und Georgik*. Hg. von Klaus Garber, S. 14 – 43. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

Nietzsche

Hans-Jürgen Gawoll, „Nietzsche und der Geist Spinozas“, in: *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzscheforschung*, Band 30, Heft 1, S. 44 – 61. De Gruyter, 2001.

Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Band 2. München: dtv wissenschaft, 1981.

Friedrich Kaulbach, „Nietzsches Interpretation der Natur“, in: *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzscheforschung*, Band 10, Heft 1, S. 442 – 481. De Gruyter, 1982.

Karl Löwith, „Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen“, in: *Sämtliche Schriften, Band 6. Nietzsche*, S. 101 – 385. Stuttgart: Metzler, 1987.

Karl Schlechta, *Nietzsches grosser Mittag*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1954.

Rousseau

Ernst Cassirer, „Das Problem Jean Jacques Rousseau“, in: *Über Rousseau*. Hg. von Guido Kreis. 2. Aufl. – Berlin: Suhrkamp, 2012.

Jean Firges, *Jean-Jacques Rousseau. Julie oder die neue Héloïse. Die Genese der bürgerlichen Ideologie*. Landshut: Sonnenberg, 2004.

Günther Mensching, *Jean-Jacques Rousseau. Zur Einführung*. 2. Aufl. – Hamburg: Junius, 2003.

Jean Starobinski, *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff. München, Wien: Hanser, 1988.

Weitere Literatur:

Theodor W. Adorno, *Ästhetik (1958/59)*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2017.

Dieter Birnbacher, „Metaphysik des Willens (W I, §§23 – 29)“, in: *Arthur Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung*, Klassiker Auslegen, Band 42. Hg. von Otfried Höffe, S. 71 – 88. Berlin: Akademie Verlag, 2014.

Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1969.

Friedrich Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“)“, in: *MEW*, Band 20, S. 3 – 646. Berlin: Dietz, 1990.

Hesiod, *Werke und Tage*. Übers. und hg. von Otto Schönberger. Stuttgart: Reclam, 2007.

Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner, 1995.

Ovid, *Metamorphosen*. Übers. von Erich Rösch. München, Zürich: dtv/Artemis, 1994.

Michael Pauen, *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*. Berlin: Akademie Verlag, 1994.

Wolfgang Schmidt, „Tityrus Christianus. Probleme religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert“, in: *Europäische Bukolik und Georgik*. Hg. von Klaus Garber, S. 44 – 121. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

Xavier Tilliette, *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel*. Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog, 2015.

6. Abstract

Die Frage nach dem Stellenwert der Natur in den philosophischen Schriften von Jean-Jacques Rousseau und Friedrich Nietzsche kann als Leitgedanke für die Konzeption der vorliegenden Arbeit begriffen werden. Bei Rousseau sind neben den poetisch-sentimentalen Naturbeschreibungen seines literarischen Werkes auch die sozialphilosophischen Betrachtungen in seinen politischen Reflexionen von dem Unmittelbarkeitsideal des Natürlichen getragen. Die daraus entwickelten Einwände gegen die Regelzwänge einer fehlgeleiteten Verstandeskultur teilt auch Nietzsche, jedoch unter anderen Vorzeichen. Beide Denker operieren mit der heuristischen Fiktion einer außermoralischen Instanz, die als leuchtendes Gegenbild zur zivilisatorischen Selbstentfremdungsproblematik aufgebaut wird. Nietzsches systematischer Perspektivismus ermöglicht es, seine Naturinterpretation im Kontext seiner Erkenntnis- und Moralkritik darzulegen, um in weiterer Folge auch einen Blick in die zarathustrischen Bilderwelten seiner Spätphase zu werfen.