

Albrecht Koschorke

Vor der Gesellschaft

Das Anfangsproblem der Anthropologie

I.

Der vorliegende Beitrag erhebt nicht den Anspruch, das positiv verfügbare Wissen über den ‚Urmenschen‘ zu vermehren, sondern soll auf die Produktion dieses Wissens gleichsam einen Blick von der Seite her werfen. Er steht im Zusammenhang mit Forschungen, die der *literarischen Konditionierung sozialer Sachverhalte* nachspüren. Literaturwissenschaft hat es dem Material nach mit Texten und der Modalität nach mit Fiktionen zu tun. Es ist eine triviale Feststellung, dass ein Großteil des gesellschaftlichen Wissens, auch außerhalb der (im Sinn von Dichtung verstandenen) Literatur, in Texten, also sprachlich, also unter Zuhilfenahme rhetorisch-literarischer Techniken prozessiert wird. Weniger trivial ist der Hinweis darauf, dass auch das Kriterium der Fiktionalität sich nicht allein auf die schönen Künste beschränkt. Es verhält sich nämlich nicht so, wie man landläufig denkt, dass Realität und Fiktion in getrennten Bezirken zu Hause wären, dass sie sich wechselseitig ausschließen oder vermindern. Unsere soziale Realität ist in einem tiefen Sinn fiktional, sie *gründet sich* auf Fiktionen. Das führt zu der auf den ersten Blick paradoxen Einsicht, dass der Grad der Fiktionalität kultureller Einrichtungen in dem Maß zunimmt, in dem sie für die Konstitution sozialer Wirklichkeit grundlegend sind.

Um diese Einsicht zu vertiefen, muss man die Konstitutionsmythen von Gesellschaften analysieren. Konkreter auf unsere soziale Umwelt bezogen: Man muss untersuchen, wie auch die modernen, nach Auskunft der Soziologie funktional differenzierten Gesellschaften Bilder ihres Angefangenhabens entwerfen, aus denen sie ihre soziale Verfasstheit, ihre politische Ordnung und Legitimität abzuleiten versuchen. Kein politisches System, kein Rechtssystem, ja nicht einmal das Wirtschaftssystem kommen ohne solche Konstitutionsmythen aus. Es ist nun aber nichts schwieriger, als vom Anfang der eigenen Denk- und Lebenswelt zu erzählen. Denn die Erzählung muss im gleichen Akt, in dem sie ergeht, immer auch über ihre eigenen Bedingungen, das heißt über die Bedingungen der Möglichkeit des Wissens vom eigenen Anfang, mitreflektieren. Mag sie auch nur den schlichten Anspruch haben, positives Wissen über das Herkommen der Dinge zu übermitteln, so gerät sie doch unvermeidlich in eine, mit Kant gesprochen, transzendente Problematik hinein.

Vielleicht das sinnfälligste Beispiel für eine solche epistemologisch gleichsam in sich selbst verwickelte Anfangserzählung ist der Mythos vom Gesellschaftsvertrag. Dieser Mythos, ohne dessen wenigstens behelfsmäßige Verwendung die neuzeitliche Staatsordnung kaum hätte erdacht werden können, beschreibt ja nicht einfach nur einen Moment im Kontinuum zwischen Natur- und Gesellschaftszustand, sondern handelt von nichts Geringerem als der sozialen und mentalen Menschwerdung des Menschen. Aber wie lässt sich von diesem Moment sprechen, ohne ein Bild des Menschen *vor* der Gesell-

schaft zu entwerfen – ein Bild des Urmenschen –, von dem man sich, streng genommen, unter den Erkenntnisbedingungen einer Existenz *in* der Gesellschaft gar kein Bild machen kann? Wie ist das Werden von Gesellschaft, Sprache und Vernunft denkbar, wenn man nichts denken kann, ohne Voraussetzungen aus der Sphäre von Gesellschaft, Sprache und Vernunft mit einfließen zu lassen? Wie gelangt man über die Schwelle des Bekannten und Denkbaren hinaus in die Prähistorie nicht nur der eigenen sozialen Empirie, sondern der eigenen Intelligibilität?

Ein Autor, an dem sich das Gründungsproblem als ein *Erzählproblem* auf wunderbare Weise studieren lässt, ist Rousseau. Rousseau war bekanntlich als Romancier wie als Verfasser sozialtheoretischer Schriften bedeutend. Diese doppelte Begabung wirkt sich in beide Richtungen aus: Während die Romane auf ihre Weise Gründungsdokumente der modernen Sozialordnung sind, verfügen umgekehrt die theoretischen Schriften über eine Eigenschaft, die man als literarische Präzision bezeichnen kann. Es ist diese Präzision, die Rousseau mehr als jeden anderen der großen neuzeitlichen Staatsdenker dazu veranlasst hat, sich mit den narrativen Komplikationen moderner Gründungsdiskurse auseinander zu setzen.

II.

Einer von Rousseaus schönsten Sätzen findet sich im ersten Teil von Rousseaus *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* von 1755. Er lautet: „Si l'on me chasse d'un arbre, j'en suis quitte pour aller à un autre; si l'on me tourmente dans un lieu, qui m'empêchera de passer ailleurs?“¹ – „Man verjagt mich von einem Baum, ich kann mir einen anderen suchen; man quält mich hier an diesem Ort, wer verwehrt es mir, anderswo hinzugehen?“² Isoliert genommen, mag diese Bekundung eines naturwüchsigen Freiheitswillens Anlass zu Heiterkeit bieten. Man muss sie indessen in ihrem argumentativen Zusammenhang lesen. Rousseau will in seiner Preisschrift nachweisen, dass soziale Ungleichheit nicht, wie man in der ständischen Sozialordnung glaubte, der natürlichen Ordnung entspricht, sondern dass sie den Menschen durch unrechtmäßigen gesellschaftlichen Zwang auferlegt wurde. Um diesen Beweis anzutreten, geht Rousseau auf eine Vorzeit zurück, die vor der Einrichtung der Herrschaft von Menschen über Menschen gelegen haben muss. Dieser Zustand ist notwendigerweise von allem unterschieden, was aus der Geschichte bekannt ist. Rousseau charakterisiert ihn durch das vollständige Fehlen von sozialer Integration. Wenn man nämlich nicht daran zweifeln darf, „daß die Menschen von Natur einander ebenso gleich sein sollten, als es alle anderen Tiere untereinander sind“ (182), dann hängt alles daran, eine Entwicklungsstufe plausibel zu machen, die zwischen dem rein animalischen Dasein einerseits, der

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, in: ders., *Oeuvres complètes*. Edition Pléiade, Bd. 3, hg. von Bernard Gagnebin u. Marcel Raymond, Paris 1964, 109–223, hier 161.

² Jean-Jacques Rousseau, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, in: ders., *Schriften*, hg. von Henning Ritter, 2 Bde, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1988, 165–302, hier 227; im Folgenden unter Angabe der Seitenzahl im laufenden Text zitiert.

Ausbildung von (Ungleichheit erzeugenden) gesellschaftlichen Institutionen andererseits liegt. Daraus folgt für Rousseau, die noch der Natur überlassenen Menschen als Wesen zu porträtieren, die nomadisch, partnerlos, familienlos ihrer Wege ziehen, nur ihren spontanen Regungen gehorchend, bar jeder über das Gegenwärtige hinausgehenden Leidenschaft, in der dieser Autor bekanntlich den Keim allen zivilisatorischen Niedergangs sieht. Der Naturzustand ist also zunächst einmal ein Minus-Zustand, geprägt durch seine *negative* Qualität. Doch gerade dadurch wohnt ihm eine besondere Wahrhaftigkeit inne:

Laßt uns daher schließen, daß der wilde Mensch, der in Wäldern herumirrt ohne Fertigkeiten, ohne Sprache, ohne Wohnhaus, ohne Krieg und ohne Verbindung, ohne seinesgleichen zu bedürfen, und ohne Begierde, ihnen Übles zuzufügen, daß ein solcher Mensch, sage ich, der wenig Leidenschaften unterworfen ist und an sich selbst genug hat, keine anderen Empfindungen und Einsichten haben könne, als die sich für seinen Zustand schicken, daß er nichts anderes als seine wahren Bedürfnisse fühlt, auch nichts anderes betrachtet, als wovon er glaubt, daß es ihn angehe [...]. (225)

Unter so instabilen Bedingungen fallen individuelle Verschiedenheiten nicht ins Gewicht. Jedenfalls wirken sie sich nicht strukturbildend aus, weil ohne ein Minimum an sozialer Interdependenz kein Anreiz besteht, Hierarchien auszubilden. Selbst wenn ein menschliches Individuum von der Natur mit größerer Stärke begabt wurde als ein anderes, so verhilft ihm das doch nicht zu einer auf Dauer gestellten Herrschaft. Denn die Unterdrückung des Nächsten erfordert, ihn zu beaufsichtigen, was sich bei dem geringen Grad gesellschaftlicher Organisation schlichtweg nicht lohnt. – Hier noch einmal Rousseaus schöner Satz in dem Zitatzusammenhang, in den er gehört:

Man verjagt mich von einem Baum, ich kann mir einen anderen suchen; man quält mich hier an diesem Ort, wer verwehrt es mir, anderswo hinzugehen? Findet sich irgendeiner, der mir an Macht so weit überlegen ist, der noch überdies boshaft, faul und wild genug ist, selbst müßig zu gehen und mich zu zwingen, daß ich für seinen Unterhalt Sorge: so muß er sich entschließen, mich nicht einen Augenblick aus dem Blick zu lassen, mich mit großer Sorgfalt, solange er schläft, gebunden zu halten, damit ich ihn nicht umbringe oder davonlaufe, das heißt, er muß eine größere Beschwerlichkeit freiwillig auf sich nehmen, als er zu vermeiden und mir aufzuerlegen glaubt. Wenn seine Wachsamkeit nur einen Augenblick nachläßt oder wenn er bei einem unvermuteten Lärm nur den Kopf wendet, so brauche ich nur zwanzig Schritte in den nächsten Wald hineinzulaufen, um mich aus seiner Knechtschaft zu befreien und ihm ewig nicht wieder unter die Augen zu kommen. (227)

Die Passage lädt zu einer kurzen Digression zum Thema ‚Wald‘ ein. Rousseau, der sich vornimmt, das ursprüngliche Menschenwesen so zu betrachten, „wie es vermutlich aus den Händen der Natur hervorgekommen ist“, siedelt es (wie übrigens schon Vico³) auf einem Erdboden an, der „von unermeßlichen Wäldern bedeckt ist, die noch kein Beil verstümmelt hat“ (196). Das muss so sein, denn der Wald ist für ihn ein Biotop der Zer-

³ „Die Ordnung der menschlichen Dinge schritt so vorwärts: zunächst gab es die Wälder, dann die Hütten, darauf die Dörfer, später die Städte und schließlich die Akademien.“ (Giambattista Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, übers. von Vittorio Hösle u. Christoph Jermann, 2 Bde, Bd. 1, Hamburg 1990, 116) – Zum kulturgeschichtlichen Hintergrund vgl. Robert P. Harrison, *Wälder. Ursprung und Spiegel der Kultur*, München 1992, dort zu Rousseau: 153–162.

streuung, in dem sich die einzelgängerischen menschlichen Geschöpfe zufällig begegnen oder voreinander verbergen. ‚Wald‘ ist hier nur ein anderer Name für Anomie. Und das gilt nicht allein in sozialer, sondern auch in linguistischer Hinsicht, denn die ersten Wörter sind genauso solitär wie die Menschen, die sie benutzen:

Ein jeder Gegenstand wurde damals zunächst mit einem besonderen Namen belegt. Die Arten und Geschlechter konnten nicht in Betracht kommen, weil die ersten Spracherfinder sie nicht unterscheiden konnten. Ein jeder Gegenstand mußte sich ihnen unter einer eigenen abgesonderten Gestalt zeigen, unter welcher er in dem Gemälde der Natur wirklich angetroffen wird. Wenn dieser Eichbaum A benannt wurde, so mußte jeder schon mit dem Namen B belegt werden [...], und solchergestalt mußte das Wörterbuch desto weitläufiger sein, je eingeschränkter die Kenntnis der Dinge war. (213)

Der Wald ist also im Naturzustand noch gar kein Wald, sondern eine Mannigfaltigkeit ohne Oberbegriff, eine unzusammenhängende Menge aus Eichbäumen A, B, C... Es gibt, anders ausgedrückt, auf diesem geringen linguistischen Entwicklungsniveau den Wald vor lauter Bäumen nicht. Jedem einzelnen Baum, meint Rousseau, habe anfangs ein einzelner Name gegolten; zwischen Gegenständen und Zeichen hätte demzufolge am Ursprung der Sprache eine ein-eindeutige Beziehung bestanden. Zweieinhalb Jahrhunderte später wird Saussure der Vorstellung von der Nomenklatur-Funktion sprachlicher Zeichen widersprechen, erstaunlicherweise auch er am Beispiel des Baumes.⁴ Überhaupt könnte man leicht eine elementare Erkenntnislehre am Leitfaden des Baumes verfassen. Hegel statuiert im Abschnitt über die sinnliche Gewissheit in der *Phänomenologie*: „Das Hier ist z.B. der Baum.“⁵ Desgleichen ist der Wald als Summe von Bäumen noch nach Rousseau Gegenstand sprachlicher Analyse geblieben. Bei Adalbert Stifter heißt es irgendwo – auch ein wunderbarer Satz: „Wir gingen auf dem grauen Rasen zwischen den Stämmen weiter, immer von einem Stamme zum andern.“⁶

Wie der Baum in einer Jahrhunderte überspannenden europäischen Tradition als privilegiertes Referenzobjekt für elementare Erkenntnis- und Sprachfindungsakte dient, so hat er in Rousseaus *Discours* die nicht minder tragende Funktion, den noch im Naturzustand belassenen Menschen eine Heimat zu bieten. Wie noch im 20. Jahrhundert viele Primatologen den Auszug unserer Urahnen aus dem Wald in die Savanne als eigentliche Schwelle zur Hominisation ansahen, lässt Rousseau die menschliche Kultur mit dem

⁴ Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, hg. von Charles Bally u. Albert Sechehaye, 2. Aufl. Berlin 1967, Erster Teil, Allgemeine Grundlagen, Kapitel I: „Die Natur des sprachlichen Zeichens“, 76ff., bes. 76 und 78. Lacan bezieht sich unmittelbar auf Saussure, wenn er das Nebeneinander des Wortes ‚arbre‘ und eines gezeichneten Vorstellungsbildes des Baumes als „fehlerhafte Illustration“ jener zu verabschiedenden Entsprechungslern von Signifikant und Signifikat vor Augen führt: Jacques Lacan, *Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud*, in: ders., Schriften II, hg. von Norbert Haas, 2. Aufl. Weinheim/Berlin 1986, 15–55, hier 23.

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Johannes Hoffmeister, 6. Aufl. Hamburg 1952, 82: „Das Hier ist z.B. der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt: Das Hier ist nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus.“

⁶ Adalbert Stifter, *Granit*, in: ders., *Sämtliche Werke in fünf Einzelbänden*, Bd. 1: Bunte Steine und Erzählungen, München 1979, 34f.

Verlassen oder der Urbarmachung der Wälder beginnen.⁷ Und wenn er vor diese Schwelle zurückzukehren versucht und Details aus dem Waldleben ausfabuliert, so geschieht dies nicht aus einer Frühform von romantischer Nostalgie oder gar aus Naivität. Im Gegenteil, er nötigt sich selbst in eine derartige spekulative Detailliertheit hinein, weil er nicht in den naiven Fehler seiner Vorgänger und Gegner fallen will: nämlich von den Menschen, die sie vor Augen haben, auf eine angebliche menschliche Natur kurzzuschließen. Rousseaus radikales gesellschaftskritisches Anliegen zwingt ihn auf, sich auf die Suche nach dem *Anderen* der vorfindlichen sozialen Realität zu geben.

Darauf wird gleich noch zurückzukommen sein. Die Suche nach dem *Anderen* betrifft indessen nicht allein den Gegenstand, sondern auch Ort und Umstände seiner Ergründung. Hier ist eine weitere Dimension des Themas ‚Wald‘ für den *Discours* in Erinnerung zu rufen. Denn um den menschlichen Naturzustand zu imaginieren, begibt sich der Autor Rousseau selbst in den Schoß der Natur. Die Abhandlung über das Waldleben ist ihrerseits im Wald entstanden, wenn man dem autobiographischen Zeugnis der *Confessions* glauben darf. Im Frühjahr 1754 unternimmt Rousseau in Begleitung dreier Frauen einen mehrtägigen Ausflug von Paris nach Saint-Germain; die Frauen vertreiben sich bei schönem Wetter die Zeit,

und ich, den keine Sorge drückte, ich erschien nur um die Essensstunden, um mich zwanglos in ihrer Gesellschaft zu erholen. Den ganzen übrigen Tag verbrachte ich tief innen im Walde und suchte und fand dort das Bild der Urzeit, deren Geschichte ich kühn entwarf. Ich deckte schonungslos all die kleinen Lügen der Menschheit auf, wagte ihre Natur bis zur Nacktheit zu entblößen, ihre fortschreitende Entstellung durch Zeiten und Dinge zu erweisen und, indem ich den Menschen, so wie er durch den Menschen geworden, mit dem Menschen der Natur verglich, ihm gerade in seiner vermeintlichen Vollkommenheit die wahre Quelle seines Elends aufzudecken. Meine durch so erhabene Betrachtungen emporgehobene Seele stellte sich an die Seite der Gottheit, und da ich von dort gewahrte, wie meine Mitmenschen in der Blindheit ihrer Vorurteile den Weg des Irrtums, des Leidens und des Verbrechens gingen, rief ich ihnen mit einer schwachen Stimme, die sie nicht zu vernehmen vermochten, zu: Ihr Toren, die ihr unaufhörlich über die Natur klagt, lernt doch endlich, daß all eure Leiden in euch selber ihren Ursprung haben!⁸

Eine denkwürdige Landpartie, die zwischen zwei Polen oszilliert: Frauen, Essen, Konversation, Erholung auf der einen, Wahrheitstrieb, Ursprungsnähe, Erhebung zu Gott, einsam-prophetische Rede an die Mitmenschen auf der anderen Seite. Ersteres hat seinen Schauplatz in dem Ort Saint-Germain, letzteres „tief innen im Walde.“ Rousseau muss einen *anderen* Schauplatz aufsuchen, um das *Andere* denken zu können. Diese Bewegung vollzieht er nicht allein im topographischen Sinn. Wer von Schwellen erzählt, setzt

⁷ „Sobald aber ein Mensch der Hilfe eines andern zu bedürfen anfing, sobald man für nützlich hielt, daß ein Mensch Vorrat Genug besaß, zwei zu unterhalten, so verschwand die Gleichheit, und das Eigentum ward an seiner Stelle eingeführt. Große, weit ausgedehnte Wälder wurden in lachende Felder verwandelt, die der Landmann mit seinem Schweiß befeuchten mußte und darauf man Elend und Sklaverei zugleich mit der Ernte aufkommen sah.“ (Rousseau, Abhandlung (Ann. 2), 239)

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Bekenntnisse*, Einführung von Werner Krauss, Frankfurt a.M. 1985, 8. Buch, 545.

die eigene Erzählung, ja am Ende sich selbst der Logik der Schwelle und ihren Alteritätswirkungen aus.

III.

Was macht es so schwierig, den Übergang vom Natur- zum Kulturzustand zu erzählen? Es ist hier nicht der Ort, auf den bemerkenswerten Sachverhalt einzugehen, dass Rousseau für diesen Übergang ja zwei Modelle anbietet: Anders als der konstitutionelle Akt, den er im *Contrat social* imaginiert – ein Akt, der gleichsam aus dem Nichts die Rechtsbindung des Gemeinwesens stiftet –, ist der Gesellschaftsvertrag im *Discours* bekanntlich ein Unrechtsvertrag. Er wurde von den Reichen entworfen und den Armen aufgezungen. Diese „richteten unsere natürliche Freiheit ohne Rettung zugrunde, setzten das Gesetz des Eigentums und der Ungleichheit auf ewig fest, verwandelten eine geschickte Usurpation in ein unwiderrufliches Recht“ (246f.). Das Sozialwesen wird hier also durch Betrug und Übervorteilung gestiftet; der zwischen den Menschen geschlossene Vertrag ist seinen Namen nicht wert, er bemäntelt nur die Gewaltförmigkeit dieser Gründung.

Doch von dem Phänomen, dass die bürgerliche Gesellschaft bei Rousseau einen doppelten Ursprung hat, dass die Geschichte ihrer Konstituierung *zweimal* erzählt werden muss – das eine Mal unter dem Vorzeichen der Gleichheit, das andere Mal unter dem Vorzeichen des Eigentums –, kann hier nicht weiter die Rede sein. Die vorliegenden Ausführungen sollen sich auf einige immanente Textbewegungen im *Discours* beschränken. Wie alle Texte, die über einer dualen Semantik errichtet sind, oszilliert auch dieser zwischen zwei Polen: einerseits der Differenz, andererseits der Einheit der Differenz zwischen Natur und Kultur. Betont er die Differenz, so wird die Natur das schlechthin Andere der Gesellschaft, und es stellt sich das erwähnte epistemologische Problem, wie man im Gesellschaftszustand überhaupt noch der unverfälschten Natur des Menschen ansichtig werden kann. Betont der Text die Einheit der Differenz, dann muss in dieser Natur selbst schon der Keim zu ihrer Verwandlung ins Gegenteil, nämlich in die Kultur, liegen. Darin liegt, gleichsam auf der Rückseite der erkenntnistheoretischen Problematik, die Evolutionsperspektive von Rousseaus Schrift. Wenn der gesellschaftliche Mensch ein fundamental anderer ist als der natürliche und sich gleichwohl aus ihm entwickelt hat, dann muss die menschliche Natur als zutiefst wandlungsfähig gedacht werden.

Die Menschennatur erhält so zwei Eigenschaften, die Rousseau nicht miteinander in Einklang zu bringen vermag: Sie kann sich im historischen Prozess ihres eigenen Wesens entäußern und dadurch unkenntlich werden; und sie ist zugleich dasjenige, worin eine solche Entäußerung schon angelegt war. Was unter dem einen Blickwinkel als Entfernung von der Natur erscheint, ist unter dem anderen Entfaltung einer in der Natur stets schon angelegten Potentialität. Deshalb und in diesem wieder doppelten Sinn ist das Thema des *Discours* anthropologisch. „Die Kenntnis des Menschen hat unter allen seinen Wissenschaften den größten Nutzen und scheint mir noch am wenigsten ausgearbeitet“, heißt der erste Satz der Vorrede (181). Allerdings lässt sie sich nicht einfach empirisch gewinnen. „Und wie kann es“, fährt nämlich die ‚Vorrede‘ fort,

der Mensch jemals dahin bringen, daß er sich in der Gestalt betrachte, die ihm die Natur gegeben hat, nachdem die Folge der Zeiten und der Dinge so vieles an seiner ursprünglichen Beschaffenheit geändert hat? Und wie vermag er zu unterscheiden, was er aus seinem eigenen Grunde hat und was die Umstände und seine Fortschritte seinem ursprünglichen Zustand hinzugefügt haben? (ebd.)

Um diese Unterscheidung zwischen dem Ursprünglichen und dem Hinzugefügten zu treffen, muss zwischen beiden eine Markierung bestehen, eine als Ereignis benennbare und erzählbare Zäsur. Rousseau ist indessen weit davon entfernt, das Differenz stiftende Ereignis isolieren zu können. Ja, die Wandlungsfähigkeit der Natur macht sogar die *Denkbarkeit* einer solchen Zäsur zweifelhaft. Am Ende der Abhandlung bekräftigt Rousseau, dass „sich die Seele und die Leidenschaften des Menschen unmerklich verändert und sozusagen eine andere Natur angenommen haben“ (263) – „sozusagen“, aber doch eine „andere Natur“, die „unmerklich“ aus jener ersten Natur hervorging, ohne sich an irgendeinem bestimmbareren Zeitpunkt von ihr zu lösen. Wer vermag dann überhaupt festzulegen, worin diese erste Natur bestand? An späterer Stelle pointiert Rousseau diese Schwierigkeit, wenn er schreibt, „daß es vielmehr der Geist der Geselligkeit und der von ihr eingeführten Ungleichheit ist, die alle unsere natürlichen Neigungen verändern“ (265).

Solche Bekräftigungen machen unüberschbar, wie weit sich Rousseau bereits vom aristotelischen Prinzip der Invarianz der Art in Bezug auf den Menschen entfernt hat. Die Differenz zwischen Natur und Gesellschaft sprengt die Ewigkeit der aristotelischen Form. Ja, sie macht ‚Natur‘ beinahe (gäbe es Rousseau nicht) unerkennbar:

Die Philosophen die über die Gründe, auf welche sich die Gesellschaft stützt, nachgedacht haben, haben es alle für nötig befunden, bis auf den Stand der Natur zurückzugehen. Es ist aber keiner unter ihnen dahin gelangt. [...] Endlich reden alle von Bedürfnissen, von Habsucht, von Unterdrückung, von Begierden und vom Stolz, und versetzen Begriffe in den Stand der Natur, die sie in der Gesellschaft erlangt haben. Sie wollen vom wilden Menschen reden, und malen den gesitteten ab. (192)

Während Rousseau in der einen Richtung seiner Geschichtskonstruktion darauf beharrt, die ursprüngliche Natur von ihrer sozialen Deformation abzusetzen, um nicht in den Fehler seiner Vorgänger zu fallen, welche „die Begriffe, die sie in der menschlichen Gesellschaft erlangt hatten, mit sich in die Natur“ übertragen (210) –, ist er in der anderen Richtung der Konstruktion doch gezwungen, die gleiche Natur andererseits als den Entstehungsgrund eben dieser Gesellschaft erscheinen zu lassen: „Ich habe mir Mühe gegeben“, heißt es restimierend, „den Ursprung und Fortgang der Ungleichheit, sowie die Einführung und den Mißbrauch der politischen Gesellschaften zu zeigen, und [...] diese Dinge von der Natur des Menschen herzuleiten.“ (265)

Sogar ihre Denaturierung ist, evolutionär betrachtet, eine Etappe der Selbstentfaltung der Natur. ‚Natur‘ verhält sich zu ‚Gesellschaft‘ als großer Term zum kleinen Term der Opposition: Sie ist zugleich Widerpart (Teil der Opposition) und umschließendes Ganzes. Diese Asymmetrie und Doppelbestimmtheit verursacht beträchtliche Konstruktionschwierigkeiten, wenn es um die Modellierung des *Übergangs* von einem zum anderen geht. Denn das Narrativ der Schwelle muss Diskontinuität und Kontinuität gleichzeitig begründen. Kehrt Rousseau den Aspekt der Denaturierung hervor, dann wird die Kluft

vom Natur- zum Gesellschaftszustand so ungeheuer, dass sie sich kaum noch überbrücken lässt. In diesem Fall muss entweder eine Gottheit intervenieren – etwa wenn Rousseau von der „fast erwiesenen Unmöglichkeit“ spricht, „daß die Sprachen jemals durch bloß menschliche Kräfte haben entstehen können“ (215) – oder aber der Übertritt über die Kulturschwelle ist nur unter den Bedingungen gehäufte und so letztlich wieder unerklärlicher Kontingenz vorstellbar:

Man hat gesehen, daß das Vermögen sich vollkommener zu machen, die gesellschaftlichen Tugenden und alle übrigen Fähigkeiten, zu welchem [sic] der Mensch in dem Stande der Natur aufgelegt ist, sich niemals von selbst haben entwickeln können, und daß zu diesem Ende viele äußerliche Ursachen zufälligerweise haben zusammenstoßen müssen, die wirklich hätten ausbleiben können, und wenn sie ausgeblieben wären, den Menschen beständig in seinem ursprünglichen Zustand gelassen hätten. (228)

Will Rousseau aber andererseits, wie in dem letzten Zitat anklingt, die Entwicklungsfähigkeit der menschlichen Natur über den Naturzustand hinaus deutlich machen, so wird es ihm unmöglich, eine Zäsur zu markieren, die das ursprünglich Gegebene und seinen kulturellen Verfall trennscharf auseinander hält. Dann kommt die Schwelle als ganze in Bewegung, weil sich an jeden Zustandsmoment des ‚guten‘ Ursprungs immer schon die Dynamik der Deteriorierung und des Supplements (Derrida⁹) anheftet, ja weil die Schwelle *überall* ist – ein Glissando des Niedergangs, ohne einen Anfang, der dem Niedergang vorausläge.

Wo also den Anfang setzen? Ganz wohl ist es Rousseau offenbar nicht, wenn er den ‚guten Ursprung‘ im animalisch sorglosen Leben der ersten Menschen verortet. Er muss eine ganze Serie von unwahrscheinlichen empirischen Hypothesen aufnehmen, um diesen Pol seiner Konstruktion zu stabilisieren: dass die ersten Menschen nomadisierende Monaden sind; dass sie sogar die Aufzucht ihrer Kinder ohne Vergesellschaftung bewältigen; dass sie nichts begehren, als was sie nicht im Überfluss haben; dass lokale Unterschiede sich noch nicht auf ihre Lebensweise auswirken, weil Ungleichheit erst im Gesellschaftszustand aufkommen kann;¹⁰ dass sie schreien statt sprechen; dass sie einander nicht lieben usw. Rousseau scheint sich seines provokanten Primitivismus so wenig sicher zu sein, dass er an anderer Stelle, völlig gegenläufig zum Aufbau seiner eigenen Beweisführung, sogar die Utopie einer glücklichen Mitte zwischen Naturzustand und totaler Vergesellschaftung entwirft (238).

Das mögen Unstimmigkeiten im Detail sein, aber sie deuten auf das fundamentale Dilemma der Konstruktion hin: *Der Übertritt über die Schwelle zwischen den beiden Zuständen ist nicht als Ereignis in einem linearen Zeitkontinuum erzählbar*. Nicht zufällig siedelt Rousseau ihn exakt in der Falte des Textes, nämlich in der Lücke zwischen erstem und zweitem Teil an. Der erste Teil beschreibt das ursprüngliche Leben der Menschen und nimmt den Zufall zu Hilfe, um es zu verlassen; der zweite erzählt dieses Verlassen und setzt es zugleich schon voraus. Denn jener berühmte „erste“ Mensch, der ein

⁹ Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a.M. 1983, 244ff.

¹⁰ So jedenfalls lässt sich eine Stelle am Anfang des zweiten Teils interpretieren, in der Rousseau die aus topographischen Bedingungen resultierenden Unterschiede der Lebensart als nachträgliche Entwicklungen hin zum Kulturzustand darstellt: vgl. Rousseau, Abhandlung (Anm. 2), 231.

Stück Land zu seinem Besitz erklärte und mit diesem Akt die „bürgerliche Gesellschaft“ instituierte, findet bereits labile Verhältnisse vor:

Allein, allem Ansehen nach muß es damals schon so weit gekommen sein, daß es nicht mehr auf dem alten Fuße hat bleiben können. [...] Fleiß und Einsicht müssen erst sehr zugenommen, von Alter zu Alter mitgeteilt und fortgepflanzt worden sein, bevor der Stand der Natur dergestalt seinen letzten Zeitpunkt erreicht hat. (230)

„Wir wollen also noch früher anfangen“, fährt Rousseau fort, um in einer retrograden Bewegung die Lücke zwischen den beiden Teilen des *Discours* zu schließen. Allerdings gelingt ihm das nur um den Preis kaum glaubwürdiger Retardationen: Erst war der Mensch von der Natur beschenkt; jedoch „zeigten sich bald Schwierigkeiten“ in Gestalt zu hoher Bäume, wilder Tiere und sonstiger „Ungemächlichkeiten“ (231). „Unfruchtbare Zeiten, lange und strenge Winter, brennende und alles verzehrende Sommer nötigten“ den Menschen „einen neuartigen Fleiß ab“ (ebd.) – „neuartig“, als ob diese Nötigung nicht schon von Anbeginn der Zeit bestanden hätte. *Rückwirkend* überzeichnet Rousseau das verlassene Paradies mit Bildern einer ganz anders gearteten Natur, die eher dem Naturzustand in Hobbes' *Leviathan* ähnelt, wo die Menschen einander wie Tiere behandeln und zwischen ihnen das Recht des Stärkeren herrscht. Auch die rousseauistische Sündenfall-Konstruktion läuft also auf die narrative Klippe auf, dass man den Eintritt des Bösen, den Eintritt der Differenz in die Welt nicht erzählen kann, ohne ihn stillschweigend schon als vollzogen zu betrachten und dem erzählten Anfang vorauszulagern.

IV.

Rousseaus Text wird strukturiert von der Opposition zwischen Natur und Kultur. Wie alle metaphysischen Oppositionen ist auch diese ungleichgewichtig, weil der eine, größere Term, die Natur, sowohl die Differenz als auch die Einheit der Differenz zu gewährleisten hat (*gleichzeitig*, nicht im dialektischen Fortgang zu höherer Synthese). Das bringt Rousseaus paläoanthropologisches Unternehmen in die Verlegenheit, entweder die beiden in einen absoluten Gegensatz auseinander tretenden Terme nicht mehr durch ein Moment des Übergangs und der Schwelle verbinden zu können, oder aber ein Kontinuum des Verfalls zu extrapolieren, in das sich keine Zäsur, kein Unterschied zwischen Ursprung und Hinzufügung mehr eintragen lässt.

Rousseaus Vorgänger hatten den Fehler begangen, gesellschaftlich bedingte Verhältnisse und Eigenschaften des Menschen in den Naturzustand zurückzuprojizieren. Sie hatten die Verwandlungsfähigkeit der menschlichen Natur unterschätzt. Sie hatten aber auch – und das wiegt noch schwerer – die fundamentale Andersartigkeit des Naturzustandes gegenüber dem Gesellschaftszustand missachtet. Rousseau dagegen trägt dieser Andersartigkeit Rechnung. Der erkenntnistheoretischen Widerstände gegen seinen hohen und kritischen Anspruch bewusst, behilft er sich damit, den Naturzustand um seines Andersseins willen im wesentlichen negativ zu beschreiben – als *Absenz* von Sozialität, Leidenschaft, Reflexion, also all dessen, was die „Tragödie der Kultur“ ausgelöst hat (um hier, etwas deplaziert, ein Stichwort Georg Simmels ins Spiel zu bringen).

Die Frage ist: Wie kann der Autor Rousseau gleichwohl zu einer positiven Darstellung jener Ursprungsnatur gelangen – was er tun muss, will nicht seine Zivilisationskritik jeden Konterpart und damit ihre kritische Potenz im Ganzen verlieren? Wie kann Rousseau der epistemologischen Problematik entgehen, die er selbst so scharfsinnig aufgezeigt hat?

Man übertreibt kaum, wenn man behauptet, dass Rousseaus gesamtes Œuvre um eine Antwort auf genau diese Frage kreist. Und es ist beeindruckend, zu sehen, wie Rousseau den gordischen Knoten durchschlägt und eine scheinbar simple Lösung anbietet: die Lösung nämlich, dass er, er allein es vermöge, *aus der Natur* zu philosophieren. Seine Schriften okkupieren den Standpunkt der Natur und der Reflexion gleichermaßen – eine Reflexion gegen die Reflexion, weil, wie er schreibt, „das Nachdenken ein widernatürlicher Zustand“ ist (200).

Auf bravouröse Weise münzt Rousseau das Dilemma seiner Ursprungs konstruktion in die höhere Berufenheit seiner eigenen Autorschaft um. Den anderen „Schriftstellern, die von dieser Materie gehandelt haben“ (183), hält er vor, sie hätten derart komplexe philosophische Voraussetzungen für den Vernunftgebrauch des Menschen bei „Einführung der Gesellschaft“ gemacht, dass nur eine kleine Minderheit metaphysischer Denker zu einem solchen Schritt imstande gewesen wäre (184). Aber man dürfe nicht Begriffe in die Natur hineinlegen, sondern müsse sich ihr durch Intuition überlassen. Rousseau erklärt, dass das Gesetz der Natur „nimmermehr ein natürliches Gesetz heißen könne, wenn es nicht mit der Stimme der Natur unmittelbar zu uns spricht“ (185).

Diese „Stimme der Natur“, die „unmittelbar zu uns spricht“, spielt im *Discours* eine eminente Rolle, und zwar in doppelter Hinsicht. Zum einen stattet Rousseau den Menschen mit gewissen natürlichen Grundkräften aus, die ihm ohne Vernunftschlüsse zugänglich sind: nämlich mit den „Urquellen“ der Eigenliebe und des Mitleids (ebd.). Der Begriff des Mitleids ist hier besonders interessant, denn er verankert im Menschen eine natürliche Mitmenschlichkeit, eine natürliche Sozialität, zudem eine natürliche Reflexivität – insofern die Fähigkeit zum Mitleiden es erlaubt, von Alter auf Ego zurückzuschließen und damit den Anderen in sich und sich im Anderen zu denken. Das Mitleid versammelt also lauter Attribute in der Menschennatur, die Rousseau sonst seiner gesellschaftlichen Existenz vorbehält. Es handelt sich mithin um einen klassischen *Schmuggelbegriff* über die Ursprungsgrenze, oder, anders ausgedrückt, um eine Art Trojanisches Pferd *beiderseits* dieser Grenze: Durch ihn wird die Sozialisierung des Menschen natürlich und seine Natur seit jeher sozial. Jedenfalls ermöglicht die anthropologische Ausstattung, die Rousseau dem Menschen von Natur aus mitgibt, dass dieser nicht „erst zum Philosophen“ gemacht werden muss, „bevor man ihn zum Menschen macht“ (185).

Zum zweiten – und das ist für unseren Zusammenhang bedeutender – nimmt Rousseau für sich in Anspruch, als Autor wie als individuelle Person die Stimme der Natur „unmittelbar“ zu vernehmen. „Ich habe daher alle wissenschaftlichen Bücher beiseite gesetzt“, schreibt er, „die uns in den Menschen nur das erkennen lassen, wozu sie sich selbst gemacht haben.“ (ebd.). Bücherwissen bleibt in der Selbstreferentialität des sich gesellschaftlich selbst produzierenden Menschen gefangen – mit anderen Worten im transzendentalen Spiegelkabinett der Kultur. Deshalb sind Bücher lügenhaft, und nur wer sich im Ton eines Sehers und Predigers über diese Sphäre erhebt, darf mit wirklicher Glaubwürdigkeit sprechen:

Höre mich, o Mensch [...]. Höre deine ganze Geschichte! Ich habe sie nicht in den Büchern deiner Brüder aufgesucht, die alle lügen, nein, in der Natur selbst, die niemals lügt, habe ich sie gelesen. (193)

Lügenhaftigkeit der Schrift versus Stimme der Natur – hier soll nicht Derridas am Beispiel von Rousseau entfaltete Phonozentrismus-Kritik ausbuchstabiert,¹¹ sondern einer sozusagen rein prozeduralen Frage nachgegangen werden: Wie autorisiert Rousseau seine eigene Rede von der Natur? Welcher akustische Kanal führt von der „Stimme der Natur“ gleichsam unter der Schwelle der Vergesellschaftung / Denaturierung hindurch zu jenem „Höre mich, o Mensch“, das sich als authentische *Stimme* von Rousseaus *Schrift* zur Geltung bringt? Was ermächtigt diesen Autor, der schreibt wie andere auch, seine Rede im Namen einer verschütteten, aber in ihrer Substanz unversehrbaren Natur ergehen zu lassen, wenn er sich mit folgenden Worten an den im Kollektivsingular mit ‚Du‘ angesprochenen Menschen richtet?:

Ich werde sozusagen das Leben deiner Art schildern und dich selbst nach den Eigenschaften beschreiben, die du erhalten hast, die durch deine Erziehung und deine Gewohnheit verderbt, aber niemals gänzlich haben aufgegeben werden können. (193f.)

In solchen Passagen zeichnet sich ein Modell ab, das nicht ein striktes zeitliches Nacheinander von Natur und Kultur behauptet, sondern beide in einer verräumlichenden Metaphorik als zwei Schichten betrachtet, die sich übereinander lagern, wobei die ältere Schicht zwar ins Unsichtbare hinabgedrängt wird, aber gleichwohl fortbesteht. Der Übergang von der Natur zur Kultur war nicht total, er hat der menschlichen Natur Residuen gelassen; Rousseau treibt die Historisierung des Menschen, hinter der stets dessen ursprüngliches Gattungswesen durchscheint, nicht bis zum Ende. Man kann ihm diese Inkonsequenz entgegenhalten; aber sie ist für seine Konstruktion notwendig, denn sie setzt ihn in den Stand, das Nebeneinander von Natur und Gesellschaft, Authentizität und Konvention ins Autobiographische zu wenden und so für seine eigene auktoriale Position nutzbar zu machen. Die Differenz zwischen Natur und Gesellschaft kann nur wahrhaft ermessen, wer die Verbindung zur Natur nicht hat abreißen lassen. Und das ist zu seiner Zeit niemand anders als Jean-Jacques Rousseau. „Von allen Menschen, die ich gekannt habe“, sagt er von sich selbst in den *Dialogues*,

ist J.J. derjenige, dessen Charakter am vollständigsten allein von seinem Temperament abhängt. Er ist das, als was die Natur ihn geschaffen hat: die Erziehung hat ihn nur sehr wenig verändert.¹²

Und an anderer Stelle:

Wo kann der Maler und Lobredner der Natur, die heutzutage so verunstaltet und verleumdet ist, sein Muster wohl anders hergenommen haben als aus seinem eigenen Herzen? Er hat sie so beschrieben, wie er sie selbst empfand. Die Vorurteile, denen er nicht unterjocht war, die gekünstelten Leidenschaften, deren Opfer er nicht war, verdunkelten vor seinen Blicken nicht wie vor den Blicken anderer die so allgemein vergessenen oder verkannten Gesichtszüge. [...] Kurz, ein

¹¹ Derrida 1983 (Anm. 9), bes. 283ff.

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau richtet über Jean-Jacques*, in: ders., *Schriften*, hg. von Henning Ritter, Bd. 2, München/Wien 1978, 253–636, hier 413.

Mensch mußte sich selbst malen, um uns so den ursprünglichen Menschen darzustellen, und wäre der Verfasser nicht ein ebenso sonderbarer Mensch gewesen, wie seine Bücher es sind, so hätte er sie nie geschrieben.¹³

Es sei nochmals an den einleitend zitierten Satz Rousseaus erinnert: „Man verjagt mich von einem Baum, ich kann mir einen anderen suchen [...]“. Wenn Rousseau sich in den Wäldern von Saint-Germain und in Spekulationen über die Urmenschen als glückliche, selbstgenügsame Waldbewohner verliert, zeichnet er dann nur ein in die Vorzeit gespiegeltes Selbstporträt? Wenn er Thérèse und die anderen Frauen der kleinen Gesellschaft im Ort zurücklässt, um auf einsamen Streifzügen durch den Forst das Bild des glücklichen und genügsamen Wilden vor seinem inneren Auge erstehen zu lassen – ein Bild, das vom Mann her gedacht ist, der zölibatär die urzeitlichen Wälder durchschweift, mit gelegentlichen, für ihn folgenlosen, Sexualkontakten –, lebt Rousseau dann lediglich narzisstische Adoleszenzphantasien aus? Ist sein Beharren auf der Alterität des Naturzustandes nur ein Beharren auf dem eigenen Anderssein, auf Abweichung von jenen in Konventionen verhafteten Gesellschaftsmenschen, die sich in den Städten wohlfühlen und nicht, wie Rousseau, in die Tiefe des Waldes vorwagen?

V.

Interessanter ist es, einen anderen Lösungsweg einzuschlagen und Rousseaus auktoriale Selbstinszenierung weniger von einer unterstellten Autorpsychologie als von den Zwängen der Konstruktion her zu denken. Sein großes und radikales Unternehmen besteht darin – das wurde bereits gesagt –, die Gesellschaft dadurch kritisierbar zu machen, dass er den Angelpunkt des Menschseins vor der Vergesellschaftung aufsucht, dass er also die Schwelle vom Natur- zum Gesellschaftszustand rückwärts noch einmal überschreitet. Aber wer ist überhaupt fähig, sich gleichsam neben der Schwelle zu placieren und den Anfang der eigenen Kulturalität, und das heißt auch: die Schließung des epistemologischen Zirkels, die ihn von da an in dieser Kultur gefangen halten wird, als einen Akt reiner Gegenwart mitzuerleben? Wer vermag gleichzeitig vor und nach der Schwelle, gleichzeitig in den antagonistischen Zuständen der Natur wie der Gesellschaft zu existieren?

Rousseau neigt zuweilen dazu, auf diese Frage die traditionelle Antwort zu geben: nur Gott ist kopräsent mit dem Anfang der Welt, und wer sich unter den Sterblichen in die Nähe des Anfangs wagt, begibt sich in die Nähe des Göttlichen. So erklärt sich der jubelnde Ton, in dem die betreffende Passage der *Confessions* gehalten ist. „Meine durch so erhabene Betrachtungen emporgehobene Seele stellte sich an die Seite der Gottheit“, beschreibt er dort seine intellektuelle Ekstase in den Wäldern von Saint-Germain. Doch in Rousseaus konkurrierender gründungstheoretischer Schrift, dem *Contrat social*, zeichnen sich die Umriss einer anderen Gestalt ab, die den Schritt über die Schwelle tut, indem sie aus dem Naturzustand heraus die Gesellschaft begründet. Eine ganz und gar menschliche Gestalt, die das Göttliche lediglich im Mund führt, um sich selbst zu seinem Amt zu ermächtigen.

¹³ Ebd., 570f.

Das ist der Gesetzgeber. Im *Contrat social* sucht Rousseau eine Antwort auf die Frage, was die Menschen im Naturzustand überhaupt in die Lage versetzte, sich per Gesellschaftsvertrag eine politische Verfassung zu geben – wie sie zu der Rationalität und Voraussicht gelangten, um Institutionen zu stiften, die überhaupt erst ihre soziale Menschwerdung einleiteten.¹⁴ Mindestens einer von ihnen musste bereits den Schritt über die Schwelle getan haben und über die Autorität verfügen, die anderen nach sich zu ziehen. Wir finden hier wieder eine jener mit Gründungsakten stets verbundenen Zeitschleifen vor, die Rousseau mit bewundernswürdiger Genauigkeit durchdenkt. Kurz und paradox formuliert: Man muss den Naturzustand verlassen haben, um ihn durch den Abschluss eines Gesellschaftsvertrags verlassen zu können. Diese Figur der Prolepse, des Sich-selbst-Zuvorkommens sieht Rousseau im Gesetzgeber personifiziert – eines Gesetzgebers, der *so tut*, als ob er von Gott gesandt worden wäre:

Damit ein werdendes Volk die gesunden Grundsätze der Politik schätzen und den grundlegenden Ordnungen der Staatsräson folgen kann, wäre es nötig, daß die Wirkung zur Ursache werde, daß der Gemeininn, der das Werk der Errichtung sein soll, der Errichtung selbst vorausgehe und daß die Menschen schon vor den Gesetzen wären, was sie durch sie werden sollen. Da der Gesetzgeber also weder Kraft noch Überlegung in Dienst nehmen kann, ist es nötig, daß er seine Zuflucht zu einer Autorität anderer Ordnung nimmt, die ohne Gewalt mitreißen [...] kann.¹⁵

Rousseau rührt hier an den „mystischen Grund der Autorität“¹⁶. Um die Konstitutionsprobleme, die damit verbunden sind, soll es jedoch an dieser Stelle nicht gehen. Im *Discours sur l'origine de l'inégalité* stellt sich ja auch nicht in erster Linie die Frage, wie die im natürlichen Dasein verharrenden Menschen zur Idee eines Gründungsvertrags vordringen konnten, sondern wie umgekehrt der Autor Rousseau aus dem Gesellschaftszustand in einer retroversen Bewegung über jene ursprüngliche Schwelle zu einem Bild der natürlichen Menschlichkeit zurückfindet. Und doch sind beide Schwellenoperationen, beide Akte der Überschreitung zutiefst wesensverwandt. Der Gesetzgeber eilt seinen Mitmenschen zivilisatorisch voraus und wird zum Urheber, *auctor*, der sozialen Ordnung; der Autor kehrt vor die Welt seiner Mitmenschen zurück, hält ihnen das Bild ihrer verlassenen Natürlichkeit vor und schafft damit die Voraussetzung dafür, die politischen Institutionen auf eine neu und radikal aufgefasste naturrechtliche Grundlage zu stellen.

Das vorrevolutionäre 18. Jahrhundert ist geprägt von einem „culte du législateur“¹⁷. Rousseau selbst hat ja eine Verfassung entworfen¹⁸ und war in der Revolutionszeit einer der Heiligen jenes Kultes. ‚Heilig‘ sind seine Texte tatsächlich, insofern sie sich von

¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, hg. von Hans Brockard, Stuttgart 1996, 2. Buch, 7. Kapitel: „Vom Gesetzgeber“, 43ff.

¹⁵ Ebd., 46.

¹⁶ Vgl. Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt a.M. 1991.

¹⁷ David A. Wisner, *The Cult of the legislator in France 1750–1830. A study in the political theology of the French Enlightenment*, Oxford 1997.

¹⁸ In seinem *Projet de constitution pour la Corse*. – Übrigens spielt auch in diesem Verfassungsentwurf der Wald eine Rolle – nun aber als Rohmaterial für wirtschaftliche, d.h. zivilisatorische Nutzung; vgl. Harrison 1992 (Anm. 3), 153ff.

einem anderen Ort herleiten. Dieser Ort ist die sonst allenthalben verlorene und verdorbene Natur. Wenn Rousseau seine eigene Reflexion am unmöglichen Ort gesellschaftsfreier Natürlichkeit ansiedelt, wenn er sich als Herr über die Schwelle instauriert, so hat jedoch seine Rede keinen konstativen Charakter; sie schildert nicht einen vorgeblichen, als solchen auffindbaren Sachverhalt ab. Vielmehr ergeht sie in der Form des Dekrets – in einem Sprechakt, der tut, was er sagt, der zur Wirklichkeit bringt, was er als Wirklichkeit feststellt. Dieses Tun ist gesetzgeberischer Natur. Staatsbegründung ist, und das zeigt sich exemplarisch in den historisch so folgenreichen Diskursen des 18. Jahrhunderts, zugleich ein anthropologisches Unterfangen. Doch der Umkehrschluss gilt ebenso: Wer ein Bild von der Natur des Menschen entwirft, beschreibt nicht allein sondern erzeugt eine Realität, die Effekte auf die Selbstbeschreibung und Verfasstheit der Gesellschaft ausübt. Auch (und gerade) Geschichten aus der Vorzeit des Menschen werden auf dem Feld politischer Entscheidungen erzählt.