

(„Inwieweit sich nun die anthropologisch akzentuierte Geschichte selbst als einen spezifisch profilierten Modellansatz der menschlichen Wirklichkeit definiert, insoweit werden auch ihre eigenen wissenschaftlichen Kriterien zu formal genauen Symbolen, deren kontextuell breitere Erläuterung nur innerhalb des konventionell festgelegten Begriffssystems sinnvoll sein kann“ 122). Einzelnes wäre näherhin zu diskutieren wie 56 f. die Vorstellung Meister Eckeharts oder 108 f. die des Ignatius v. Loyola (der als philosophische Autorität erscheint – „mit der militante[n] Idee einer supranaturalistischen Ethik, die weit über die Grenzen der bloß intellektuellen Philosophie hinausgeht“, und der Bergpredigt als Ausgangspunkt). – Vor dem Personenregister 20 Seiten kleingedruckter Bibliographie, vor allem der Quellen. – Von Anfang an bilden die böhmischen Lande einen Kulturschnittpunkt, in einer oft genug schmerzlichen Vermittlungsgeschichte von westlicher und östlicher Kultur. Immer wieder mußten bedeutende Geister im Ausland leben und sterben (vgl. 30, 94). Eine nicht bloß fachhistoriographische, sondern auch staatspolitische, kirchen- und literaturgeschichtliche Daten mit einbegreifende Memoria hat darum auch und vielleicht gerade in solch gedrängter Gestalt ihr Recht – fundamental auf Kenntnisnahme. J. SPLETT

2. Neuzeit

SCHMID, BRUNO, *Sittliche Existenz in „Entfremdung“*. Eine Untersuchung zur Ethik Jean-Jacques Rousseaus (Moraltheologische Studien. Historische Abteilung 8). Düsseldorf: Patmos 1983. 534 S.

Der Autor, Professor für Katholische Theologie und Religionspädagogik in Weingarten, hat nach über zehnjähriger Ausarbeitung seine Dissertation der Öffentlichkeit vorgelegt. Hätte er nicht selbst auf die langjährige Beschäftigung mit „Rousseau“ und dem „Entfremdungsbegriff“ hingewiesen, man würde es dem Werk selbst ansehen: auf den 498 Seiten Text finden sich 2480 Fußnoten, und den Leser erwarten neben großzügigen Überblicken detailliert ausgetragene Auseinandersetzungen. Um dieses Werk angemessen würdigen zu können, sei folgende Lesehilfe vorgeschlagen, welche drei Ebenen unterscheidet:

1. Es kann in dieser Arbeit eine Hinführung zu dem Werk Rousseaus gefunden werden, welche in ausführlicher Dokumentation und solider Darbietung die Untrennbarkeit von Leben und literarisch-wissenschaftlicher Produktion des Genfers aufzeigt. Der 2. Diskurs (1755) und der „Contrat social“ (1762) werden am ausführlichsten behandelt. Den Autor beschäftigt vor allem die Frage nach der Einheit im Werke Rousseaus: läßt sich von einem Grundanliegen sprechen oder stehen die verschiedenen Ansätze isoliert voneinander?

2. Auf einer zweiten Ebene vereinigt S. zwei Stränge, um gerade jene Einheit bezeichnen zu können: nämlich einerseits Rousseaus Bemühen, die Stellung des Menschen zu Natur und Gesellschaft zu bestimmen, und andererseits die Entwicklungsgeschichte des Entfremdungsbegriffs. In Abhebung von bisherigen Rousseauforschungen charakterisiert der Autor sein Unternehmen wie folgt: „Der eigene Untersuchungsansatz kennzeichnet sich dadurch, daß er die spezifische Gestalt, in der sich der Entfremdungsgedanke bei Rousseau artikuliert, in einem ersten Zugriff umrißhaft aus dem sprachlichen Befund in den Schriften des Genfer Philosophen zu erfassen sucht. Auf dieser Grundlage, die auch das Ungenügen des gegenwärtigen Forschungsstandes aufdeckt, lassen sich die wesentlichen Aspekte von ‚Entfremdung‘ in Rousseaus Werk näher erschließen. Eine entscheidende Hilfestellung gibt dabei die Erhellung der lebensgeschichtlichen und der geistesgeschichtlichen Hintergründe ... So kann durch die in einer Zusammenschau sprachlicher, lebens- und geistesgeschichtlicher Aspekte verankerte Interpretation der Schriften Rousseaus der Bedeutungsgehalt seines Entfremdungsbegriffs entfaltet werden“ (26). Was wird nun in der zeitgenössischen Beschäftigung mit der „Entfremdung“ unter dieser verstanden? Die Versklavung des Menschen durch Institutionen oder Verhältnisse, das Zurückbleiben des Menschen

hinter seinen historischen Möglichkeiten, der Verlust authentischen Daseins, der mit der Existenz gegeben ist und/oder die Bedingung sozialen Lebens als Voraussetzung menschlicher Freiheit (34–36). Für Rousseau gilt, für ihn, der in keiner Konfession, Nation und keiner sozialen Schicht und keinem Beruf und Stand Zuhause war, „daß er sich im Verhältnis zu seiner Umwelt als einsam und andersartig, als fremd empfindet“ (65). „Der Terminus ‚être étranger‘ stellt eines jener Schemata dar, in denen Rousseau ... ‚fast jede Situation des persönlichen Konflikts, jede Frustration ... interpretiert‘“ (ebd.). Das behutsame und differenzierte Vorgehen des Autors sei mit folgendem Zitat illustriert: „Eine Differenz allerdings zwischen der Entfremdungserfahrung Rousseaus und seinem theoretisch verallgemeinerten Entfremdungsbegriff springt in die Augen. Während im ersten Falle der Einzelne seine Situation als ein ‚Fremdsein innerhalb der Gesellschaft‘ wahrnimmt, ist im zweiten letztlich von einer ‚Selbstentfremdung‘, d. h. von einer Distanz zwischen der vorfindbaren und der eigentlichen Gestalt des Menschseins die Rede“ (69). In der folgenden Untersuchung geht es dem Autor darum, zu „zeigen, wie (Rousseau) seine ‚persönliche Erfahrung‘ benutzt, um sie dann zu überschreiten und auf die Ebene des Allgemeinen zu bringen“ (69). Diese Ebene ist mit der Aussage aus „Rousseau juge de Jean-Jacques“ (Oeuv. compl. I, 934) betreten: „‚Emile‘ wolle nichts anderes als zeigen, daß der Mensch ursprünglich gut sei“ und „wie das Böse und der Irrtum, seiner Konstitution fremd, von außen in diese eindringen und sie unmerklich ändern“ (61). Im 2. Diskurs (Oeuv. compl. III, 193, in der Übersetzung von Weigand) heißt es gegen Schluß: „... der Wilde lebt in sich selbst, der zivilisierte Mensch ist immer sich selbst fern und kann nur im Spiegel der Meinung der anderen leben. Er entnimmt das Gefühl seiner eigenen Existenz sozusagen aus deren Urteil allein“ (87). Der Autor benennt diese Entfremdung die „destruktive Entfremdung“. Gründliche Darstellung erfährt diese „destruktive Entfremdung“ in den Kap. „Der Vergesellschaftungsprozeß als Grund der Entfremdung“ (200 ff.) und in „Symptome der Entfremdung“ (209 ff.), um nur zwei Untersuchungsbereiche aus den vielen herauszugreifen, in welchen sich der Autor bewährt. Als Überleitung zu dem positiven Entfremdungsbegriff möge die resümeehafte Äußerung des Autors dienen: „Erst schemenhaft wird in den Frühschriften die letzte, hinter aller Negation liegende positive Aussage der Philosophie Rousseaus erkennbar. Die ferne vorzivilisatorische Vergangenheit ist nicht eigentlicher Gegenstand, sie spielt nur die Rolle des Bildes, des Anschauungsmaterials; in der Sache geht es um ein Modell menschlicher Existenz für Gegenwart und Zukunft“ (195). Zu dieser Aussage fühlt S. sich berechtigt, findet er doch bei Rousseau sowohl im 2. Diskurs (Oeuv. compl. III, 171) und in den „Fragments politiques“ II. 2 und 8 (Oeuv. compl. III, 475, 477) Ausführungen, welche von der Vermittlung und Vermittelbarkeit von der Stimme der Natur und der der Vernunft, von natürlicher Existenz und gesellschaftlichem Leben handeln (196 ff.). Im „Contrat social“ von 1762, sieben Jahre nach dem Erscheinen des 2. Diskurs, bemüht Rousseau sich, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie gesellschaftliches Zusammenleben möglich sei, ohne daß der Mensch sich selbst verlieren oder verzerren muß. Die für den Eintritt in den gesellschaftlichen Zustand geforderte und für seinen Erhalt unerläßliche „aliénation totale“ heiße zwar Absage an die Freiheit in der Form der Ungebundenheit, bedeute aber Gewinn der Freiheit im Sinne von Leben unter den selbstgegebenen Gesetzen zusammen mit anderen Menschen (375 ff.). Die Schlüsselstelle lautet: der Inhalt des Gesellschaftsvertrags lasse sich auf die einzige Klausel „zurückführen, nämlich auf das gänzliche Aufgehen jedes Gesellschaftsgliedes mit allen seinen Rechten in der Gesamtheit, denn indem sich jeder ganz hingibt, so ist das Verhältnis zunächst für alle gleich, und weil das Verhältnis für alle gleich ist, so hat niemand ein Interesse daran, es den anderen drückend zu machen“ (Contrat social I. 6 = Oeuv. compl. III, 360 f., hier in der Übersetzung von H. Denhardt). Statt des „être hors de soi“ der Frühschriften tritt hier die „aliénation totale“ auf. Während ersterer Begriff ein „anthropologisch destruktives Element meint, Zerstörung des Menschseins“, bedeutet der zweite „ein anthropologisch konstruktives Element, die Voraussetzung für einen geglückten Modus sozialer Vermittlung der menschlichen Existenz“ (89). In dem Zustand der „aliénation“ könne nun aber die sittliche Lebensgestaltung gelingen (432 ff.). Damit aber hat der Autor die von ihm sich gestellte Aufgabe erreicht, nämlich die Einheit des Werkes von

Rousseau aufzuweisen und mittels des Entfremdungs- bzw. Entäußerungsbegriffes (89) die Werke interpretiert zu haben.

3. Auf der dritten Ebene, die hier herausgestellt sein soll, untersucht der Autor, inwieweit Rousseaus Ansatz und Anliegen für die christliche Ethik fruchtbar gemacht werden kann. Dazu war einmal herauszuarbeiten, welche christlichen Einflüsse in seinem Werke festzustellen sind, von welchen patristischen, mittelalterlichen und neuzeitlichen theologischen Schriftstellern Rousseau sich absetzt oder Gedanken übernimmt (257 ff., 419 ff.). Nur Augustinus sei erwähnt: Rousseau folgt Augustinus bezüglich des *Sensus interior* (238), in der Erbsündenfrage lehnt er ihn ab (268). Was aber steuert Rousseau für eine christliche Ethik bei? Er bestätigt sie, wenn sie das Verständnis für die sittliche Dimension an die gesellschaftliche Verfaßtheit des Menschen bindet, wenn sie die Entfremdungssituation als Ermöglichung freier Entscheidung und Tugend qualifiziert, Erbünde nicht von biologischen Zusammenhängen, sondern von der Sozialität her versteht und Sünde als Identitätsverlust auslegt (477 ff.). Distanz aber zu Rousseau lege sich deswegen nahe, weil er mediatisierenden Gesellschaften gegenüber dem Staate keinen Wert beimesse, dem Subsidiaritätsprinzip nicht folge, weil „er den für die menschliche Personalität konstitutiven Zusammenhang von Natur und Geschichte einseitig zu Gunsten der Natur und zu Lasten der Geschichte bewertet“ (492). Rousseau kenne schließlich kein „DU“, dem sich der Mensch gegenüber befinde, vielmehr erschließe der Mensch sich selbst die Transzendenz, anstatt sich von ihr erschließen zu lassen (496 f.).

Eine Bewertung dieses magistralen Werkes wird bei dem Entfremdungsbegriff ansetzen, der zur Charakterisierung zweier so unterschiedlicher Werke wie des „*Contrat social*“ und des 2. Diskurses gewählt worden ist. S. selbst spricht von dem „diametralen Gegensatz, weil der dort mit ‚*aliénation*‘ bezeichnete Vorgang als für die Ermöglichung wahren Menschseins positiv, der hier mit ‚*être hors de soi*‘ angesprochene Zustand negativ bewertet ist“ (88). Die je einzelne Auswertung – auch für die Theologie – bringt viel; daß es aber die Zusammenfassung unter einen einzigen Begriff auch tut, war dem Rez. nicht einleuchtend. Dazu hätte deutlich nachgewiesen werden müssen, daß der „*Contrat social*“ eine Antwort auf in früheren Werken gestellte Fragen ist. Oben wurde auf einige Äußerungen Rousseaus hingewiesen, die sich als Überleitung vom 2. Diskurs zum „*Contrat social*“ auslegen lassen könnten. Aber sind sie es wirklich? Nun ist sich S. der Problematik seines Unterfangens bewußt geblieben. Noch im Schlußkap. kommt er darauf zu sprechen: „Wie die beiden Dimensionen des Entfremdungsbegriffs, so sind auch die in der Deutung der Wirklichkeit scheinbar gegensätzlichen Elemente nicht unversöhnbare Widersprüche, sondern die miteinander zu vermittelnden dialektischen Aspekte der einen Wahrheit ... (es) läßt sich also folgern, daß dieser Begriff trotz des Mangels an theoretischer Reflexion und terminologischer Präzision von seinem Inhalt her geeignet ist, die sprachlichen und sachlichen Gegensätze in Rousseaus Werk ebenso zum Ausdruck zu bringen wie die umgreifende Einheit, in der diese Gegensätze aufgehoben sind“ (471). Welche Einheit? Vielleicht letztlich nur jene, die das *eine* Leben Rousseaus konstituiert? Sicherlich beginnt der „*Gesellschaftsvertrag*“ mit der Beschreibung einer Entfremdungssituation, wenn es in I. 1. heißt: „Der Mensch wird frei geboren, und überall ist er in Ketten“ (Oeuv. compl. III, 351, hier in Übersetzung von H. Denhardt). Aber wäre – streng dem 2. Diskurs folgend – eine Besserung möglich, ein Aufbruch zur Freiheit denkbar? Die Aufrichtigkeit gegenüber den Schwierigkeiten seines Ansatzes ehrt den Autor. Was übrigens die Stellung Rousseau zur Religion betrifft, so gibt S. den starken Wandlungsprozeß zu und faßt ihn nicht noch einmal zu einer irgendwie gearteten Einheit zusammen. Auch gesteht S. freimütig, daß das Werk Rousseaus sich auch von anderen Begriffen her hätte deuten lassen, so beispielsweise von Begriffen wie „dem wahren Menschsein“ oder der „Tugend“ her. Ein Zweites: von seinem Ansatz aus mußte S. folgerichtig die Einstufung des „*Contrat*“ durch Spaemann und Forscher zurückweisen, welche in ihm ein resignierend verfaßtes Werk sahen, das ‚die Vollendung des Traumes vom idealen Staat‘ enthalte, an dessen Verwirklichung nicht zu denken sei (365 und 429, n. 1065). Wie im gesamten Werk geht S. auch hier nicht leichtfertig mit Gegen Gründen um. Doch ist das Argument, Rousseau habe den „*Contrat*“ bezüglich der Verfassungen

Korsikas und Polens modifiziert, wirklich ein Argument gegen Spaemann oder – für dessen These (365)? Schließlich muß S. zugeben, daß Rousseaus politischer Entwurf in eine Aporie münde: „Im Erziehungskonzept des ‚Emile‘ und in der Staatslehre des ‚Contrat social‘ macht Rousseau den Versuch einer ‚Versöhnung von Natur und Kultur‘. ‚Emile‘ ist der für die Stadt erzogene Wilde, der seine ursprüngliche Natur bewahren soll; die Staatsbürger, die den Gesellschaftsvertrag eingehen, erhalten dadurch eine neue Konstitution, gleichsam eine zweite Natur. Hier mündet nun die von Rousseau emphatisch vorgetragene Abwertung der Geschichte in eine Aporie. Sowohl das pädagogische wie das politische Modell bedürfen des (außergeschichtlichen) ‚deus ex machina‘: der ‚Emile‘ in der Person des (paradoxiereise von der Geschichte nicht verdorbenen) Erziehers, der ‚Contrat social‘ in der Gestalt des göttergleichen Gesetzgebers“ (493f.). Weiterführend sei angemerkt, daß S. in diesem Zusammenhang der Verwirklichungsproblematik auf die Betonung der ‚religion civile‘ durch Rousseau abhebt. Hochinteressante Ausführungen durch S. sind in dem Kap. zusammengetragen: „Die ‚aliénation‘ und die Notwendigkeit einer ‚politischen Religion‘“ (444 ff.). Daß sich zwar die verdiente Analyse Erdmanns findet, aber nicht – jedenfalls soweit ich feststellen konnte – zwei einschlägige Passagen, nämlich IV. 8 (= Ouev. compl. III, 468) und II. 7. fin. (= Oeuv. compl. III, 384), mindert ebensowenig den Wert, wie das Fehlen einer Unterscheidung, der zwischen der Religion als Motivation für den Eintritt in die Gesellschaft und der Religion als Motivation, um ihren Erhalt mitzusehern. Ärgerlich ist jene Überfülle an Zitationen, läßt sie doch das Urteil des Autors leider zu sehr in den Hintergrund treten. Dort, wo er selbst urteilt, zeigt er sich kenntnisreich, klug, abwägend, ohne Rechthaberei. Sein Hören auf die Rousseauforschung treibt glücklicherweise nur selten solche Sätze hervor wie „Wie konzentriert dieser Satz [„que l’homme est bon naturellement . . .“ Rez.] eine der Grundideen Rousseaus wiedergibt, zeigt sich schon daran, wie häufig er in der Rousseauliteratur zitiert wird“ (135, n. 61).

Trotz aller kritischen Bemerkungen bleibt zu betonen, daß hier ein großes Werk vorliegt, informativ auf allen drei skizzierten Ebenen, dem Sympathie für den Genfer und Distanz zu ihm nicht abgehen. Hat der Autor mit dieser Arbeit in vielem eher den „status quo“ der Rousseauforschung klar markiert (es fehlt aber auch jetzt schon nicht an Fragen von S. darüber hinaus), so ist zu hoffen, daß er in Zukunft sein reiches Wissen und kluges Urteil der Erhellung der Ideengeschichte zur Verfügung stellen wird.

N. BRIESKORN S. J.

LAMBERT-INDEX. Hrsg. Norbert Hinske in Zusammenarbeit mit Heinrich P. Delfosse.

Bd. 1: Stellenindex zu Johann Heinrich Lambert „Neues Organon I“. Bd. 2: Stellenindex zu Johann Heinrich Lambert „Neues Organon II“ (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. III/1 u. 2). Stuttgart: frommann-holzboog 1982. XLV/393 u. V/385 S.

1. Johann Heinrich Lambert (1728–1777) zählt nicht zur Gilde der „großen“ Philosophen, jedenfalls dann nicht, wenn ein unüberschaubares Sekundärschrifttum sowie ein von ‚-isten‘ bzw. ‚-ianeren‘ verfochtener ‚-ismus‘ für philosophische „Größe“ unverzichtbar sind. Der Hinweis auf ein wachsendes Interesse sowohl am philosophischen wie auch am mathematischen und naturwissenschaftlichen Werk Lamberts (= L), das sich – auch im romanischen Sprachraum – in Kolloquiumsakten, Schriften zur Erlangung akademischer Grade, Editionen und Übersetzungen dokumentiert, trifft zweifelsohne zu, vermag aber keine Korrektur der Eingangsfeststellung zu veranlassen. – Indizes sind nun – im Regelfall – ein Hilfsmittel zur Erschließung von Werken aus der Feder von Philosophen der „ersten Linie“. Das Erscheinen eines L-Indexes muß daher als ungewöhnlich eingestuft werden und verlangt nach Erklärung. – 2. Unterstellt man ein Interesse zur Erschließung dessen, „was gleichsam zum zeitlosen Bestand einer philosophischen Terminologie zu gehören scheint“ (Bd. 1, V), dann ergibt sich die gesuchte Erklärung aus dem Zusammenspiel von zwei Sachlagen. *Erstens* ist die erwähnte Terminologie „in Wahrheit“ keineswegs zeitlos, sondern „erst in der Spanne zwischen Thomasius und Wolff oder zwischen Wolff und Kant Schritt für Schritt erarbeitet worden“ (Bd. 1, V). Es stellt mithin einen Beitrag zur Erforschung dieser Termi-