



Alfred Schäfer

# Jean-Jacques Rousseau

Ein pädagogisches Porträt

2. Auflage

**BELTZ** JUVENTA

Alfred Schäfer  
Jean-Jacques Rousseau



Alfred Schäfer

# Jean-Jacques Rousseau

Ein pädagogisches Porträt

2. Auflage

**BELTZ** JUVENTA

Der Autor

Alfred Schäfer, Jg. 1951, Prof. Dr. phil. habil., ist emeritierter Hochschullehrer für Systematische Erziehungswissenschaft an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronische Systeme.



Dieses Buch ist erhältlich als:

ISBN 978-3-7799-3704-3 Print

ISBN 978-3-7799-4712-7 E-Book (PDF)

2. Auflage 2017

Die Erstauflage ist 2002 bei Beltz UTB erschienen.

© 2017 Beltz Juventa

in der Verlagsgruppe Beltz · Weinheim Basel

Werderstraße 10, 69469 Weinheim

Alle Rechte vorbehalten

Gesamtherstellung: Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza

Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autoren und Titeln finden Sie unter:  
[www.beltz.de](http://www.beltz.de)

# Inhaltsverzeichnis

<b>Siglen</b> .....	6
<b>Einleitung</b> .....	7
<b>1. Entfremdungstheorie und Vernunftkritik</b> .....	12
<b>2. Das theoretische Werkzeug Rousseaus</b> .....	26
2.1 »Formale Identität« .....	26
2.2 Das anthropologische Modell .....	34
2.3 »Natur« .....	44
2.4 Die methodische Fiktion .....	54
<b>3. »Natürliche Erziehung«</b> .....	60
3.1 Zur Periodisierung des Natürlichen: Die Entwicklungsstufen der formalen Identität .....	66
3.2 Die Natur als Jenseits: Die Ausgrenzung des Sozialen in der Kindheit .....	83
3.3 Negative Erziehung: Die »klugeregelte Freiheit« .....	91
3.4 Verbindliche Eindeutigkeit: Sprache und Weltsicht des Emile .....	108
3.5 Das Einholen der Natur ins Soziale: Der Verzicht auf das Eigene .....	120
<b>4. Die Frau: Aufspaltung der Anthropologie</b> .....	137
<b>5. Wirkungsgeschichte und Diskussionsstränge</b> .....	141
<b>Zeittafel</b> .....	148
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	154
<b>Nachwort zur zweiten Auflage</b> .....	158

## Siglen

- AB** Letzte Antwort an Bordes. In: J.-J. Rousseau: Schriften I (hrsg. von H. Ritter). Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1981, S. 107–136.
- BA** Brief an d'Alembert über das Schauspiel. In: J.-J. Rousseau: Schriften I, a.a.O., S. 333–474.
- BB** Briefe vom Berge. In: J.-J. Rousseau: Schriften II (hrsg. von H. Ritter). Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1981, S. 7–252.
- BR** Brief an Raynal. In: J.-J. Rousseau: Schriften I, a.a.O., S. 61–66.
- D1** Abhandlung über die Wissenschaften und Künste. In: J.-J. Rousseau: Schriften I, a.a.O., S. 27–60.
- D2** Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit. In: J.-J. Rousseau: Schriften I, a.a.O., S. 165–302.
- E** J.-J. Rousseau: Emile oder Über die Erziehung. Stuttgart 1963.
- J** J.-J. Rousseau: Julie oder Die neue Heloise. München 1988.
- JJ** J.-J. Rousseau: Rousseau richtet über Jean-Jacques. In: Ders.: Schriften II, a.a.O., S. 253–636.
- G** J.-J. Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag. Stuttgart 1974.
- N** Vorrede zu »Narcisse«. In: J.-J. Rousseau: Schriften I, a.a.O., S. 145–164.
- V** Brief an Voltaire. In: J.-J. Rousseau: Schriften I, a.a.O., S. 313–332.

## Einleitung

Herwig Blankertz schreibt in seiner »Geschichte der Pädagogik«, dass es gute Gründe gibt, Rousseau als denjenigen zu betrachten, mit dem die moderne Wissenschaft von der Erziehung beginnt (vgl. Blankertz 1982: 70). Zwar sei dagegen auch vorgebracht worden, dass das Werk Rousseaus nicht einheitlich sei und dass sein Autor von fragwürdigem Charakter gewesen sei.<sup>1</sup> Das pädagogische Hauptwerk: *Emile oder über die Erziehung* (1762) stelle keine wissenschaftliche Abhandlung dar, sondern konstruiere nur eine fiktive Biografie. Aber auch wenn man dies zugesteht, so ist doch mit Blankertz darauf hinzuweisen, dass eben diese fiktive Biografie eine solche ist, die pädagogisch verantwortet und gesteuert wird: Das, was Rousseau in seinen Augen für die pädagogische Disziplin geleistet hat, besteht nicht so sehr in der Proklamation eines neuen Erziehungszieles, sondern im Vorführen der »Eigenstruktur des Sachverhalts Erziehung selber. Darin liegt die Bedeutung Rousseaus für das pädagogische Denken« (Blankertz 1982: 72).

Es ist dieser Verweis auf die Darstellung der eigenen Struktur und auf die Probleme eines pädagogischen Denkens, das sich nicht mehr auf göttliche oder für natürlich gehaltene Autoritäten stützen kann, der den systematischen Ort Rousseaus in der Geschichte der Pädagogik markiert. Rousseau gehört insofern zur Aufklärungsbewegung. Er teilt den pädagogischen Optimismus, der davon aus-

1 Zur Diskussion um die Person Rousseaus, seinen Charakter oder seine psychischen Defizite, soll hier keine Stellung bezogen werden. Diese Diskussion verstummt seit den Vorwürfen seiner Zeitgenossen bis heute nicht. Und auch Rousseau selbst hat sie mit den (moralischen) Reflexionen auf seine Stellung als Autor und seinen autobiografischen Schriften aufgenommen. Hier soll demgegenüber der systematische Stellenwert des Werks im Vordergrund stehen.



geht, dass es von der Erziehung abhängt, was aus dem Menschen wird. Er radikalisiert diesen Optimismus sogar noch, wenn er die Bedeutung der Erziehung dadurch zu erhöhen trachtet, dass er sie jenseits gesellschaftlicher Sozialisationsprozesse ansiedelt. Der Gesellschaftskritik der Aufklärung stellt er eine pädagogische Perspektive zur Seite, die versucht, jenseits der determinierenden Gesellschaft den Menschen zum Menschen und nicht zum funktionierenden Bestandteil der kritisierten Gesellschaft zu machen. Für den anvisierten Standort jenseits der Gesellschaft wählt Rousseau den Terminus der Natur. Dies hat ihm schon zu seiner Zeit viel Spott eingetragen, weil man glaubte, ihm unterstellen zu können, er wolle »zurück zur Natur« im Sinne eines tierischen Zustandes. Doch gerade vom Gesichtspunkt seines pädagogischen Denkens her muss eine solche Unterstellung als unsinnig erscheinen: Wenn man den »Emile« und die darin enthaltenen pädagogischen Reflexionen liest, dann ist klar, dass eine »natürliche Erziehung«, die pädagogisch reflektiert und ins Werk gesetzt wird, immer eine vermittelte (also keine unmittelbar natürliche) sein muss. Und in der Tat wird sich auch in der vorliegenden Betrachtung zeigen, dass das pädagogische Werk Rousseaus sich gerade am so gegebenen Spannungsverhältnis von natürlicher Entwicklung und pädagogischer Anleitung abarbeitet.

Rousseau gehört auch deshalb zur Aufklärung, weil er der pädagogischen Reflexion die Lösung des Problems einer Erziehung zum Menschen zumutet. Dabei können weder gesellschaftliche Vorgaben bestimmend werden noch religiöse oder moralische Imperative. Weder das, was man schon immer tut, noch das, was »normal« ist oder als moralisch gilt, kann dem Pädagogen die Richtung vorgeben. Das Ziel ist von ihm als Erzieher zu bestimmen. Den Maßstab hierzu kann er nur im Adressaten der Erziehung selbst finden: Soll sich Erziehung von einer bloß gesellschaftlichen Determination unterscheiden, darf sie dem Kind keine ihm äußerlichen Maßstäbe vorgeben. Dabei glaubt Rousseau nicht an eine natürliche Bestimmung des individuellen Menschen, die sich inhaltlich angeben ließe. Ihm geht es nicht um die Erkenntnis eines Profils individueller »Anlagen« oder »Begabungen«. Seine Pädago-

gik ist nicht am Individuum orientiert, sondern am »Menschen«, an dem, was den Menschen jenseits der Gesellschaft zum Menschen macht und ihm sein Glück gewährt. Dieses Ziel bestimmt Rousseau – worauf vor allem Günther Buck hingewiesen hat (1984) – nicht inhaltlich, sondern formal. Rousseau entwirft keine Wesensbestimmung des Menschen. Für ihn bedeutet Menschsein die Möglichkeit, mit sich selbst identisch sein zu können. Es ist diese formale Vorstellung von Identität, in der die Wünsche eines Menschen mit seinen Fähigkeiten zu ihrer Befriedigung übereinstimmen, in der das Denken, das Wollen und das Tun in Einklang stehen, die das Ziel dessen bildet, was Rousseau »natürliche Erziehung« nennt. Die Vorstellung des Mit-sich-identisch-Seins ist eine moderne Vorstellung. Sie beinhaltet, dass es keine von außen gesetzten Zielvorstellungen geben darf, an denen sich der Mensch auszurichten hat: Fremdbestimmung würde bedeuten, dass der Mensch nicht mehr mit sich, sondern mit den Forderungen anderer Menschen in Übereinstimmung steht. Sie bedeutet die »Entfremdung« des Menschen von sich selbst. Erziehung wird demnach nicht Fremdbestimmung sein dürfen. Wie das möglich sein soll, das ist eine der zentralen Fragen, die Rousseau nicht nur aufgeworfen, sondern auch zu beantworten versucht hat.

Eine solche Problemstellung ist insofern interessant und aktuell, als Rousseau mit ihr den unkritischen Fortschrittsoptimismus der Aufklärung infrage stellt. Für diesen Optimismus war die Befreiung von Vorurteilen, überkommenen Meinungen oder religiösen Dogmen schon identisch mit der Befreiung des Menschen zur Vernunft. Und im Zustand der Vernunft ist auch eine Einigung der Menschen untereinander möglich, die das Problem von Fremd- und Selbstbestimmung überflüssig macht. Unter dem Licht der Vernunft fällt die Selbstbestimmung des Menschen mit der gemeinsamen Einigung auf das Richtige zusammen. Rousseaus öffentliches Schaffen beginnt mit einer Kritik dieser Auffassung. Er bezweifelt, dass die Aufklärung über Vorurteile und Aberglauben, die Orientierung an der Wissenschaft automatisch zu jenem Zustand führt, in dem nur noch Vernunftwesen miteinander verkehren. Für ihn, den aufklärerischen Kritiker der Aufklärung, ist es

wichtig, die Aufklärungsbemühungen der »Philosophen« selbst noch in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu betrachten. Dann – so scheint es ihm – ist festzustellen, dass die Aufklärungsbemühungen keinen Selbstzweck darstellen, sondern selbst noch einem gesellschaftlichen Zweck: dem sozialen Vorwärtkommen ihrer Protagonisten, dienen. Mit dieser Kritik an der Aufklärung, die Rousseau selbst noch in aufklärerischer Absicht unternimmt, schafft er sich nicht nur Feinde unter den Aufklärern. Er handelt sich auch eben jenes Legitimationsproblem ein, das oben schon angedeutet wurde: Wie ist ein Standort jenseits der kritisierten gesellschaftlichen Verhaftetheit der Aufklärung möglich? Inwieweit trifft also nicht der schon von seinen Zeitgenossen geäußerte Vorwurf zu, dass der Aufklärer Rousseau selbst aus jener Eitelkeit heraus handelt, die er als gesellschaftliches Übel kritisiert? Und: Wie ist eine Erziehung möglich, die einerseits nicht in verdorbene gesellschaftliche Verhältnisse einführt und die andererseits nicht eine gesellschaftliche Fremdbestimmung einfach durch eine pädagogische ersetzt? Wie ist eine Erziehung möglich, die den Menschen zum Menschen macht, zur Identität mit sich selbst führt?

Bevor Rousseaus Antwort auf diese Frage: seine pädagogische Theorie, erläutert werden kann, ist es daher sinnvoll, ihn zunächst als aufklärerischen Kritiker der Aufklärung vorzustellen. Dabei wird es darauf ankommen, die Kriterien seiner Kritik: den »Naturzustand« sowie das formale Konzept einer »Identität mit sich selbst«, zu betrachten. Es sind dies Kriterien, die Rousseau, der gerade die gesellschaftlich bedingte Beschränktheit der Aufklärung kritisiert, nicht in der Gesellschaft finden kann. Wenn aber diese Kriterien nur jenseits der Gesellschaft zu finden sind, dann muss Rousseau auch die Frage beantworten, wieso sie dann nicht nur rein fiktiv sind, sondern auch eine reale Alternative für das menschliche Leben in der Gesellschaft darstellen. Wie er versucht, mit dieser Schwierigkeit umzugehen, dies bildet den Gegenstand der ersten beiden Kapitel. Im dritten Kapitel wird dann die pädagogische Konzeption Rousseaus erläutert als ein Versuch, genau auf diese Frage nach der Möglichkeit der gesellschaftlichen Realisierung jener Kritikmaßstäbe, die einen Standpunkt jenseits der Ge-

sellschaft voraussetzen, eine Antwort zu geben. Dabei soll davon ausgegangen werden, dass gerade in dieser paradoxen Aufgabenstellung die bleibende Aktualität der Erziehungstheorie Rousseaus gesehen werden kann. Um auf die Einschätzung von Blankertz zurückzukommen: Gerade in dieser Paradoxie der gesellschaftlichen Realisierung nicht gesellschaftlich begründbarer Maßstäbe soll jene Eigenstruktur pädagogischen Handelns deutlich werden, die man als Erbschaft Rousseaus betrachten kann.

Abschließend soll dann im 4. Kapitel auf die Begrenzung der Konzeption Rousseaus hingewiesen werden, die darin besteht, dass er sowohl seine Anthropologie und damit seine Kritik der Aufklärung wie auch seine pädagogische Theorie als exklusiv für das männliche Geschlecht verstanden wissen will.

# 1. Entfremdungstheorie und Vernunftkritik

1750 antwortet Rousseau auf die Preisfrage der Akademie von Dijon, »ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen hat«, mit einem klaren »Nein«. Er erhält den Preis der Akademie.

Das Besondere an der Antwort Rousseaus besteht darin, dass er einerseits die in der Frage liegende Vorstellung der Aufklärung akzeptiert, nach der Wissenschaften und Künste zur Verbesserung eines durch sie von Vorurteilen und falschen Traditionen befreiten Menschengeschlechts beitragen sollten. Die Einheit von theoretischem Wissen und praktischem Urteil bildete eine grundlegende Annahme (nicht nur) der französischen Aufklärung: Man glaubte, dass theoretische Einsichten etwas seien, das notwendig das praktische Urteil, das Urteil über das, was richtig oder falsch ist, anleiten. Wenn man etwas als richtig eingesehen hat, wird man sich auch daran halten. An dieser Grundannahme rüttelt auch Rousseau nicht. Die Einheit von theoretischer Einsicht und praktischem Urteil bildet für ihn gerade den Maßstab, von dem ausgehend er seine Kritik an der gesellschaftlichen Funktion von Wissenschaften und Künsten entfaltet.

Mit seiner Kritik nutzt er andererseits den durch die Akademiefrage eröffneten Spielraum. Dieser besteht darin, dass in das theoretische Wissen eine Unterscheidung eingezogen wird: diejenige von im Hinblick auf die Verbesserung des Menschengeschlechts förderlichem und weniger förderlichem Wissen. In diesem Spannungsfeld nimmt Rousseau Partei. Er hätte die Frage der Akademie auch mit dem Hinweis verneinen können, dass die Wissenschaften und Künste bisher noch nicht zur Läuterung der Sitten beigetragen

hätten, dass also hier noch gewisse Verbesserungen notwendig seien. Rousseaus Antwort aber besteht darin zu bestreiten, dass Wissenschaften und Künste überhaupt etwas zur Verbesserung des Menschengeschlechts beizutragen vermögen. Wissenschaften und Künste erreichen gar nicht die Ebene, auf der sich praktisch verbindliche theoretische Einsichten ergeben.

Eine Kritik der Wissenschaften und Künste als solche aber klingt nicht nur vor dem Hintergrund einer fortschrittsgläubigen Aufklärung reaktionär. Wenn Rousseau von einer »glücklichen Unwissenheit« (D1: 43) spricht, wenn er sagt, dass »die Wissenschaften, die Literatur und die Künste, die weniger despotisch, vielleicht aber desto mächtiger sind, über die ihnen (den Menschen – A.S.) angelegten Ketten Blumenkränze« ausbreiten, die »Empfindung der ursprünglichen Freiheit« ersticken, »um deretwillen sie doch geboren zu sein schienen«, dass diese die Menschen ihre Sklaverei zu lieben lehren, indem sie aus ihnen das machen, »was man gesittete Völker nennt« (ebd.: 34), dann klingt das wie eine radikale Verabschiedung aller Hoffnungen der Aufklärung. Wenn er darauf verweist, dass »diese eitlen und törichten Schwätzer ... mit ihren Paradoxen allenthalben umher(gehen) und ... die Grundfesten des Glaubens (untergraben) und ... die Tugend (vernichten)« (ebd.: 47), dann scheint Rousseau zum Verteidiger des Ancien Régime zu werden.

Dennoch klagt er gerade auch die »Barbarei des Mittelalters« an. Die Völker hätten sich damals in einem Zustand befunden, »der ärger war als die Unwissenheit selbst ... Es musste eine Revolution erfolgen, um die Menschen zur gesunden Vernunft zurückzuführen.« (ebd.: 33)

Dies alles klingt wenig schlüssig: der von Natur aus freie Mensch, der von der Gesellschaft sowie selbst noch von den aufklärenden Wissenschaften und Künsten in Fesseln gelegt wird, das Lob des aufgeklärten Menschen gegen die barbarische Unwissenheit des Mittelalters, die Betonung der »gesunden Vernunft« und das Bestehen auf der Bedeutung von festem Glauben und Tugenden. Der wahrhaft freie Mensch, der von sozialen Normen und selbst noch von aufklärerischem Wissen in Fesseln geschlagen

wird, soll gleichzeitig die Bedeutung des festen Glaubens und wichtiger Tugenden einsehen. Das klingt nach der Aufgabe der Freiheit in einer fremdbestimmten Moral – so, als ob nur die Einsicht in diese eine praktische Verbindlichkeit hervorrufen könnte. Es klingt so, als ob Rousseau hinter die Aufklärung zurück wollte.

Von Widersprüchlichkeiten zu sprechen und nicht nur von einem reaktionären Affront gegen die Aufklärung ist jedoch verständlich und sinnvoll nur dann, wenn man Rousseau, den Kritiker des aufklärerischen Fortschritts- und Vernunftglaubens, selbst noch als Aufklärer, als Vertreter der Moderne, versteht. Dass dies gar nicht so einfach ist, zeigen die Reaktionen namhafter Aufklärer auf Rousseaus Schriften. Man wird daher einen Unterschied zwischen der allgemeinen Überzeugung der Aufklärer und der Sichtweise Rousseaus im Hinblick auf das, was »modern« ist, festhalten müssen. Das Moderne in der Perspektive Rousseaus findet man weder in einer Sicht auf die Verbesserung der Gesellschaft noch in der Hoffnung auf die Durchsetzung der Vernunft in den Individuen oder in der Geschichte. Genau darin aber könnte man (sicher grob verallgemeinernd) die Sichtweise der Aufklärung sehen. Man findet es bei Rousseau in den Voraussetzungen seiner eigentümlichen Entfremdungstheorie.

Die Entfremdung in der Sicht Rousseaus ist eine des Menschen von sich selbst. Sie ist keine Entfremdung von seinem wie auch immer inhaltlich bestimmten Wesen. Sie ist auch keine Entfremdung von der Gesellschaft, vielmehr ist die Gesellschaft selbst die Bedingung der Entfremdung des Menschen von sich selbst. Rousseau geht davon aus, dass sich die Entfremdung des Menschen von sich selbst gleichsam in zwei Schritten vollzieht. Der erste Schritt ist bereits mit der Vergesellschaftung des Menschen gegeben. In der Gesellschaft lernen die Menschen, sich mit den Augen der anderen zu sehen. Über die »natürliche« Selbstliebe hinaus entwickeln sie eine Eigenliebe, die vorwiegend aus dem Vergleich mit anderen resultiert und mit dem Streben nach Überlegenheit ebenso Eitelkeit und Ehrgeiz wie damit auch Abhängigkeit erzeugt. Wer gelernt hat, sich mit den Augen der anderen Menschen zu sehen, und wer glaubt, dass es darauf ankomme, in deren Augen gut,

vielleicht auch besser als andere dazustehen, der wird seinen Maßstab in den anderen und nicht in sich selbst finden. Er wird alles tun, um in den Augen der anderen Menschen positiv zu erscheinen. Damit aber macht er sich zugleich von diesen abhängig.

*»Es muss einem jeden in die Augen leuchten, dass die Fesseln der Knechtschaft nicht anders als durch die Abhängigkeit der Menschen voneinander und durch ihre gegenseitigen Bedürfnisse haben geschmiedet werden können, und dass wir unmöglich einen Menschen untertänig machen können, wenn wir ihn nicht dahin gebracht haben, dass er eines anderen nicht entbehren kann.«*  
(D2: 227)

Es ist der Vergleich mit anderen, die komparative Lebensweise, die das eigene Glück und Wohlbefinden vom Neid und von der Bewunderung des anderen abhängig macht, die in den Augen Rousseaus dazu führt, dass sich der Mensch verliert und gerade das nicht erreicht, was er anstrebt: das Glück, das in der Einheit mit sich selbst besteht. Den Verlust dieser Einheit mit sich selbst durch die Abhängigkeit vom Blick des anderen Menschen nennt Rousseau »Entfremdung«<sup>1</sup>.

Die Wissenschaft der Aufklärung, die den Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit befreien wollte, bildet für ihn nur eine Fortsetzung dieser Tendenz, den zweiten Schritt:

*»Die Astronomie entstand aus dem Aberglauben; die Beredsamkeit aus dem Ehrgeiz, dem Hass, der Schmeichelei und der Lüge; die Messkunde aus dem Geiz; die Naturlehre aus der eitlen Neugierde; alle, und selbst die Moral, aus dem menschlichen Stolz. Unseren Lastern danken die Wissenschaften und Künste ihre Entstehung ... Der Makel ihres Ursprungs zeigt sich nur zu sehr auch*

1 Hier ist vor allem auf das schon erwähnte Werk Bucks (1984) zu verweisen, der die Bedeutung des Entfremdungskonzepts Rousseaus und dessen Wirkung über Schillers Rezeption bis hin in die Bildungstheorie Wilhelm von Humboldts verfolgt.