

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Honneth, Axel
Die Armut unserer Freiheit

Aufsätze 2012-2019

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2313
978-3-518-29913-5

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2313

In seinem neuen Buch zeigt Axel Honneth, was es aus der philosophischen Tradition über einen vernünftigen Begriff der Freiheit noch zu lernen gibt, was sich heute der Realisierung einer solchen Freiheit in den Weg stellt und woher schließlich die Anregungen für eine weitere Verwirklichung von Freiheit stammen können. In einem ersten Schritt unternimmt er eine zwischen Hegel und Marx vermittelnde Begriffsklärung, während sich der zweite Teil sozialen Problemfeldern zuwendet, in denen die gegenwärtigen Hindernisse einer Realisierung von Freiheit besonders deutlich ins Auge fallen. Abschließend wird der Versuch unternommen, Triebkräfte zu bestimmen, die dem Kampf für die Freiheit heute neuen Aufschwung verleihen könnten.

Axel Honneth ist Jack C. Weinstein Professor for the Humanities am Institut für Philosophie der Columbia University in New York. Letzte Veröffentlichung im Suhrkamp Verlag: *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte* (2018).

Axel Honneth
Die Armut unserer Freiheit
Aufsätze 2012-2019

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2020

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2313

© Suhrkamp Verlag Berlin 2020

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29913-5

Inhalt

Vorwort: Die Armut unserer Freiheit	7
-------------------------------------------	---

I. Spielarten sozialer Freiheit

Untiefen der Anerkennung. Das sozialphilosophische Erbe Jean-Jacques Rousseaus	13
Von der Armut unserer Freiheit. Größe und Grenzen der Hegelschen Sittlichkeitslehre	38
Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants	59
Hegel und Marx. Eine Neubewertung nach 100 Jahren	75
Wirtschaft oder Gesellschaft? Größe und Grenzen der Marxschen Theorie des Kapitalismus	104
Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit. Zur Reaktualisierung einer verschütteten Tradition	139

II. Deformationen sozialer Freiheit

Die Krankheiten der Gesellschaft. Annäherungen an einen nahezu unmöglichen Begriff	165
Erziehung und demokratische Öffentlichkeit. Ein vernachlässigtes Kapitel der politischen Philosophie ..	187
Demokratie und soziale Arbeitsteilung. Noch ein vernachlässigtes Kapitel der politischen Philosophie	208
Kindheit. Unstimmigkeiten unserer liberalen Vorstellungswelt	234

III. Quellen sozialer Freiheit

Denaturierungen der Lebenswelt. Vom dreifachen Nutzen der Geisteswissenschaften	265
Gibt es ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse? Versuch der Beantwortung einer Schlüsselfrage kritischer Theorie	290
Eine Geschichte moralischer Selbstkorrekturen. Auf den Spuren europäischer Solidarität	320
Nachweise	349

Vorwort: Die Armut unserer Freiheit

Die Mehrzahl der Aufsätze, die in dem vorliegenden Band versammelt sind, verdankt sich dem Versuch, einige mir später klargewordene Lücken meines Buches *Das Recht der Freiheit*¹ nachträglich zu füllen; als 2012 die ersten ausführlicheren Reaktionen auf meine Studie erschienen und mich auf gewisse Mängel meiner Überlegungen hinwiesen, habe ich damit begonnen, offengebliebene Fragen zu klären und nicht hinreichend bestimmte Thesen weiterzuentwickeln. Im Rückblick auf diese über einen Abstand von sieben Jahren entstandenen Beiträge bin ich zu dem Entschluss gelangt, sie in einem Band zu versammeln, der um den Begriff der »sozialen Freiheit« kreist; denn in kaum einem der hier versammelten Aufsätze unternehme ich nicht den Versuch, entweder durch Auseinandersetzung mit der Tradition eines solchen Freiheitsbegriffs, durch Aufweis einer mangelnden Realisierung seines normativen Gehalts in der sozialen Gegenwart oder schließlich durch Benennung seiner nach wie vor bestehenden Impulse einen weiteren Schritt in Richtung einer Aufhellung seiner Bedeutung zu unternehmen. Den Titel, den ich dann dem ganzen Band geben konnte, *Die Armut unserer Freiheit*, habe ich in leichter Abänderung einem der hier veröffentlichten Beiträge entnommen, in dem ich anhand von Hegels Konzept der Sittlichkeit die Idee der sozialen Freiheit weiter habe aufklären wollen: Dass wir heute unter einer Armut an Freiheit leben, soll heißen, dass es uns bislang in dem Bemühen um eine Realisierung der normativen Versprechen moderner Gesellschaften nicht gelungen ist, die Prinzipien sozialer Freiheit dort zu verwirklichen, wo sie am dringlichsten erforderlich wären.

Wie diejenigen wissen, die meine Studie gelesen haben, bildete die Sittlichkeitslehre Hegels das theoretische Rückgrat von *Das Recht der Freiheit*; insofern steht sie auch im Zentrum der Aufsätze des I. Teils dieses Sammelbandes, in dem ich vornehmlich in der Beschäftigung mit der philosophischen Spannung zwischen Hegel

1 Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.

und Marx den Begriff der sozialen Freiheit noch einmal weiter zu erläutern versuche. Was mir über die besondere Bedeutung hinaus, welche die intellektuelle Konstellation von Hegel und Marx für das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie als solche besitzt, an dieser Rückschau auf eine konstitutive Debatte des 19. Jahrhunderts von besonderem Gewicht zu sein scheint, ist die Selbstverständlichkeit, mit der damals die Idee der sozialen Freiheit als eine eigenständige Auffassung davon behandelt wurde, was es für uns heißt, tatsächlich frei zu sein: Sowohl Hegel als auch Marx waren der Überzeugung, dass individuelles Frei-Sein letztlich nur in geglückter Intersubjektivität gegeben sein kann, weil es dem Einzelnen ohne die anerkennende Bestätigung durch den Anderen nicht zu gelingen vermag, seine Absichten und Impulse zwanglos zu realisieren – nur dass beide Denker dann sehr unterschiedliche Vorstellungen davon entwickelten, welche sozialen Einrichtungen vorhanden sein müssen, um eine derartige Form von geglückter Intersubjektivität gesellschaftlich zu ermöglichen. Meine Beiträge im I. Teil des vorliegenden Bandes gehen diesen von Hegel und Marx entwickelten Alternativen in beiden Richtungen nach, um zu einer Einschätzung ihres jeweiligen Wertes für unser heutiges gesellschaftliches Selbstverständnis zu gelangen. Im letzten Aufsatz dieses Teiles unternehme ich hingegen den Versuch, den systematischen Kern der Idee sozialer Freiheit in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Freiheitsbegriffen der neuzeitlichen Tradition zu umreißen – ohne mit dem Ergebnis allerdings schon vollkommen zufrieden zu sein.

Der Titel des II. Teils – »Deformationen sozialer Freiheit« – soll signalisieren, dass es hier um Bemühungen geht, genauer zu erkunden, warum und wieso es uns heute in vielen Hinsichten an sozialen Chancen zur Realisierung einer solchen Form von Freiheit fehlt. Den Auftakt macht dabei allerdings der Versuch,² einen Schlüsselbegriff meiner Gegenwartsdiagnose, den der »sozialen Pathologie«, noch einmal unabhängig von der ihm in *Das Recht der Freiheit* zugewiesenen Bedeutung zu bestimmen; dabei schlage ich neue Wege ein, deren Weiterverfolgung einigen Überlegungen in

2 Der erste Versuch stammt aus dem Jahr 1994: Axel Honneth, »Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie«, wiederabgedruckt in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2000, S. II-69.

meiner Studie eine andere, radikalere Wendung geben würde. Der Rest der Aufsätze beschäftigt sich mit drei sozialen Arenen, in denen der Mangel an ernsthaften Anstrengungen, soziale statt bloß »negative« Freiheit zu verwirklichen, heute besonders augenfällig ist. Am Anfang steht dabei die Beschäftigung mit einer sozialen Instanz der »Sittlichkeit«, deren Bedeutung ich beim Schreiben jenes Buches aus Gründen vollkommen übersehen habe, die möglicherweise mit einer dann doch zu sklavischen Bindung an Hegels Vorlage zusammenhängen: Mit ihm, der in dieser Hinsicht Kant unterlegen war, lasse ich dort weitgehend außer Acht, welche enorme Bedeutung den öffentlichen Bildungseinrichtungen für die Entwicklung und Stabilisierung demokratischer (bei Hegel »staatsbürgerlicher«) Einstellungen und Dispositionen im Ganzen zukommt.³ Der Aufsatz zur Rolle der schulischen Erziehung im demokratischen Prozess, der neben Kant vor allem an John Dewey und Émile Durkheim anschließt, ist ein kleiner Versuch, diesen misslichen Fehler nachträglich zu beheben. Die beiden abschließenden Beiträge zum II. Teil, die einen zunehmend experimentellen Charakter haben, verfolgen ebenfalls das Ziel, sich zu fragen, was an unseren Vorstellungen über zentrale Sphären des gesellschaftlichen Zusammenlebens eigentlich geändert werden müsste, wollten wir im Ernst darangehen, sie als Orte der Verwirklichung sozialer – und nicht bloß »negativer« – Freiheit zu verstehen: In dem Aufsatz über die soziale Rolle der Arbeit lege ich weit über das im Buch Gesagte hinaus dar, warum eine demokratische Willensbildung in elementarer Weise auf Bedingungen einer fairen, inklusiven und transparenten Arbeitsteilung angewiesen ist, in dem Aufsatz über die Kindheit versuche ich mich in tastender Weise zu fragen, welche tiefsitzenden Prämissen unserer liberalen Vorstellungen über Kinder möglicherweise ungeeignet sind, um diesen die Entwicklung einer eigenen Stimme und damit von demokratischer Autonomie zu ermöglichen.

Der Titel, unter den ich die Beiträge im III. Teil versammelt habe, »Quellen sozialer Freiheit«, mag zunächst ein wenig gewollt wirken; hier sind nämlich drei Aufsätze zusammengeführt, die sich nicht nur ganz unterschiedlichen Anlässen verdanken, sondern auch Fragestellungen verfolgen, die auf den ersten Blick kaum mit-

3 Vgl. dazu auch: Axel Honneth, »Erwiderung«, in: Magnus Schlette (Hg.), *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*, Frankfurt/M. 2018, S. 313–337, bes. S. 315f.

einander zusammenzuhängen scheinen. Gleichwohl behandeln sie alle, wenn auch an sehr verschiedenen Wurzeln ansetzend, individuelle oder kollektive Erfahrungen, die, richtig verstanden, uns über die Notwendigkeit aufklären müssten, den Schritt von einer bloß individualistisch verstandenen zu einer wirklich sozialen, in zwangloser Wechselseitigkeit begründeten Freiheit zu vollziehen: An der Logik der Geisteswissenschaften zeigt der erste dieser Aufsätze, dass uns die Beschäftigung mit der geistigen Verfassung unserer sozialen Welt dazu nötigt, uns als Mitglieder einer aktiven, gegen naturhaft scheinende Abhängigkeiten ankämpfende Interpretationsgemeinschaft zu begreifen; der zweite Aufsatz macht in Wiederaufnahme der alten Frage, ob es ein emanzipatorisches Interesse geben mag,⁴ auf den Umstand aufmerksam, dass auch unterdrückte Gruppen ihre Befreiung nur auf dem Weg einer kognitiven Mobilisierung gegen naturalisierende, hegemonial festgefrorene Deutungssysteme gesellschaftlicher Ordnung in Gang setzen können; und der letzte Aufsatz in diesem III. Teil unternimmt schließlich den Versuch, uns Europäer daran zu erinnern, dass wir zu einem solidarischen Miteinander nur zurückfinden können, wenn wir uns im Geist sozialer Freiheit mit der Aufgabe befassen, das von den europäischen Staaten bis in die jüngste Vergangenheit hinein weltweit begangene Unrecht und Unheil gemeinsam aufzuarbeiten und durch Errichtung von normativen Selbstschutzmechanismen zu bezwingen – ein Text, der aus dem Rahmen des vorliegenden Bandes zu fallen scheint, den ich aber unbedingt einbezogen wissen wollte, weil er vielleicht die politische Aktualität einiger der hier angestellten Überlegungen unter Beweis stellen kann.

Wie immer habe ich Eva Gilmer zu danken, die mich auf dem Weg zu diesem Aufsatzband mit der für sie charakteristischen Sorgfalt, Umsicht und Hilfsbereitschaft begleitet hat. Dank schulde ich darüber hinaus Jan-Erik Strasser, der den gesamten Text im letzten Stadium mit großem Sachverstand durchgesehen und korrigiert hat.

Axel Honneth, im Januar 2020

4 Jürgen Habermas, »Erkenntnis und Interesse«, in: ders., *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt/M. 1968, S. 146-168.

I. Spielarten sozialer Freiheit

Untiefen der Anerkennung

*Das sozialphilosophische Erbe Jean-Jacques Rousseaus**

Als Ernst Cassirer im Jahre 1932 seinen großen Essay über »Das Problem Jean-Jacques Rousseau«¹ publizierte, war er sich wohl sicher, endgültig den Schlüssel zu einem integralen Verständnis des zerklüfteten Werks des Philosophen gefunden zu haben; heute jedoch, achtzig Jahre später, wenn weltweit Rousseaus 300. Geburtstag gefeiert wird, ist der Vorschlag von Cassirer beinahe schon wieder vergessen, so dass die Forschung weiterhin darüber rätselt, wo, wenn überhaupt, die Einheit in den verschiedenen, sich scheinbar widersprechenden Schriften des großen Denkers zu suchen ist. Kein anderer philosophischer Autor der Moderne, vielleicht mit der Ausnahme Nietzsches, hat schroffer entgegengesetzte Deutungen seines Werkes hervorgerufen, kein anderer ist deswegen aber auch so konstant der ewig junge, erneut provozierende und beunruhigende Zeitgenosse geblieben. In Rousseau konnte man, je nach Gesinnung und zeitgeschichtlicher Lage, den sich auf das Vorbild der menschlichen Natur berufenden Anthropologen, den wie die Engländer das »Gefühl« hervorhebenden Moralphilosophen oder den Kant vorbereitenden Theoretiker der demokratischen Selbstbestimmung entdecken; verlangte die Zeit nach anderen philosophischen Gewichtungen, so war in Rousseau aber auch der Wegbereiter einer totalitären Demokratieauffassung, der glühende Verfechter republikanischer Gleichheit oder der Advokat eines Ideals der persönlichen Authentizität ausfindig zu machen. Alle diese Deutungen, so heterogen sie auch sein mochten, hatten mit demselben großen Problem zu kämpfen, sich nur auf bestimmte Teile des Werkes beziehen zu können und andere, entgegenstehende in den Hintergrund treten zu lassen; nur den wenigsten gelang es wie Ernst Cassirer, einen Vorschlag zu unterbreiten, der die verschiedenen Schriften und Gedanken des Philosophen als Stufen der Realisierung einer einzigen Grundidee zu deuten vermochte.

* Für Ratschläge und kritische Rückfragen bin ich Barbara Carnevali dankbar.

1 Ernst Cassirer, »Das Problem Jean Jacques Rousseau«, in: ders./Jean Starobinski/Robert Darnton, *Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen*, Frankfurt/M. 1989, S. 7-78.

Sah Cassirer einen solchen Fluchtpunkt des Werkes in der Idee eines trotz aller sozialen und politischen Gefährdungen zur Selbstbestimmung fähigen Willens des Menschen,² so hat ihm darin allerdings schon bald die sich anschließende Forschung mit großem Nachdruck widersprochen; nicht nur schienen bei einer derartigen Deutung, die Rousseau zum direkten Vorläufer Kants machte, die kollektivistischen Züge im *Contrat Social* zu kurz zu kommen, vielmehr blieb vor allem auch unberücksichtigt, was in den anderen Schriften über die wechselseitige Abhängigkeit der Subjekte, ja über deren Ausgeliefertsein an den je Anderen zu lesen war.³ Dieses Element des Werkes, das in dem für den Zweiten Diskurs⁴ und den *Émile*⁵ konstitutiven Begriff der »amour propre«, der »Eigenliebe«, wurzelt, wurde daher in den neueren Interpretationen zunehmend in den Vordergrund gerückt; aber damit war so lange kein Schlüssel für die Identifikation eines vereinheitlichenden Grundgedankens gewonnen, wie nicht geklärt war, in welcher Weise Rousseaus pessimistische Diagnose einer wachsenden Abhängigkeit des modernen Menschen von der Wertschätzung anderer mit den zuversichtlichen Zügen seines Entwurfs eines *Contrat Social*⁶ zusammenhängen mochte – immerhin war dort, wo die »amour propre« thematisiert wurde, erkennbar nur von der Gefahr einer totalen Außensteuerung der Subjekte die Rede, während hier, im konstruktiven Teil des Werks, denselben Subjekten plötzlich eine unverletzliche Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung attestiert wurde. Der Durchbruch zu einer Verknüpfung beider Elemente und damit zu einer integralen Deutung des Werkes kam in der Forschung erst zustande, als der Begriff der »amour propre« derart aufgefächert wurde, dass er von nun an neben einer negativen auch eine positive Variante zu umfas-

2 Ebd., S. 60 ff.

3 Elemente einer solchen Kritik an Cassirer enthält mit Blick auf die starken Divergenzen im Geschichtsbegriff ein Aufsatz von George Armstrong Kelly: ders., »Rousseau, Kant and History«, in: *Journal of the History of Ideas* 29,3 (1968), S. 347-364.

4 J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit* (1755), hg. und übersetzt von Heinrich Meier, Paderborn 62008.

5 J.-J. Rousseau, *Emil oder über die Erziehung* (1762), hg. von Ludwig Schmidt, Paderborn 131998.

6 J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* (1762), hg. von Hans Brockard, Stuttgart 2003.

sen vermochte; mit diesem Vorschlag, den wir wohl der bahnbrechenden Studie von N. J. H. Dent verdanken,⁷ war zum ersten Mal die Möglichkeit gegeben, Rousseaus Idee einer konstitutiven Abhängigkeit vom Anderen insofern als eine Klammer zwischen den beiden Teilen seines Werkes zu betrachten, als sie in der Kulturkritik in ihrer negativen, in den Entwürfen eines Gesellschaftsvertrags aber in ihrer positiven Version ausbuchstabiert wurde.

Mit dieser neuen Gesamtdeutung war freilich weitaus mehr erreicht, als es Dent selbst zunächst vor Augen gestanden haben dürfte; gab man seiner Interpretation nämlich nur eine weitere, kleine Drehung, so ließ sich aus ihr unschwer die Annahme entwickeln, dass Rousseau mit seinem zweipoligen Begriff der »amour propre« zugleich auch zum Begründer der gesamten Tradition der Anerkennungstheorie geworden war. Den Schritt zu der damit angedeuteten These, die geistesgeschichtlich von geradezu umstürzlerischer Bedeutung ist, hat wohl zum ersten Mal Frederick Neuhouseer in seiner großen Studie vollzogen;⁸ ihm zufolge geht die Einsicht, dass menschliche Subjekte ihre soziale Handlungsfähigkeit der Anerkennung durch andere Subjekte verdanken, nicht, wie bislang angenommen, auf Hegel, sondern auf Rousseau zurück. Das Gewicht dieser Auffassung und das Maß der durch sie bewirkten Neuverortung des Werks lässt sich vollständig nur dann ermessen, wenn man sich den Abstand zu der von Cassirer vorgelegten Gesamtdeutung noch einmal zu Bewusstsein zu bringen versucht: Während bei Cassirer Rousseau deswegen zum einsamen Vorläufer Kants erklärt werden konnte, weil ihm ein lebenslanges Bemühen um die Herausarbeitung der aktiven, selbstgesetzgeberischen Seite des menschlichen Willens unterstellt wurde, wird der

7 N. J. H. Dent, *Rousseau*, Oxford 1988.

8 Frederick Neuhouseer, *Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*, übersetzt von Christian Heilbronn, Berlin 2012 (*Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality and the Drive for Recognition*, Oxford 2008). Vgl. dazu mein Rezensionssessay: Axel Honneth, »Die Entgiftung Jean-Jacques Rousseaus. Neuere Literatur zum Werk des Philosophen«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 4 (2012), S. 611–632. Unabhängig von Neuhouseer hat auch Barbara Carnevali einen systematischen Versuch unternommen, Rousseau als Anerkennungstheoretiker zu deuten: dies., *Romantisme et Reconnaissance. Figures de la conscience chez Rousseau* (orig. ital.), Genf 2012. Vgl. inzwischen auch: Axel Honneth, *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin 2018, S. 34–56.

innere Zusammenhang seiner Schriften in den neueren, an Dent anschließenden Deutungen in der genau entgegengesetzten These gesehen, der zufolge der menschliche Wille im Guten wie im Schlechten auf die Bestätigung und Wertschätzung durch andere Subjekte angewiesen ist.

Ich will im Folgenden an diese zweite Auffassung anschließen, um zunächst ihre Berechtigung, im weiteren Fortgang dann aber auch ihre Grenzen aufzuzeigen; zeitlebens war Rousseau sich nämlich, so möchte ich darlegen, über den tatsächlichen Stellenwert der intersubjektiven Anerkennung im gesellschaftlichen Gefüge zu unsicher, als dass er sie unzweideutig zum Fundament seiner gesamten Theorie hätte machen können. Im Einzelnen will ich so vorgehen, dass ich in einem ersten Schritt Rousseau zunächst in seiner theoretischen Entwicklung bis zu dem Punkt folge, an dem ihm vor der Kontrastfolie der schädlichen Realisationsgestalten der »amour propre« die Erfordernisse einer sozialverträglichen, egalitären Form der wechselseitigen Anerkennung bewusst werden (I). Von hier aus ist dann ohne Mühe zu überblicken, welchen enormen Einfluss Rousseaus zweipolige Idee der sozialen Anerkennung auf den philosophischen Diskurs der Moderne genommen hat; deren negative Variante, das tiefsitzende Bedürfnis menschlicher Wesen, die jeweiligen Mitsubjekte im Grad der sozialen Wertschätzung zu übertreffen, wird von Kant in seinen geschichtsphilosophischen Entwürfen in eine Triebkraft des kulturellen und gesellschaftlichen Fortschritts umgedeutet, deren positive Variante, der wechselseitige Respekt unter Gleichen, wird von Fichte und Hegel in Richtung einer Anerkennungstheorie des Rechts und der Sittlichkeit weiterentwickelt (II). Erst im dritten Schritt werde ich dann dazu übergehen, die Skepsis zu thematisieren, mit der Rousseau stets, mit wachsender Intensität aber vor allem gegen Ende seines Lebens die in der »amour propre« angelegte Abhängigkeit vom Anderen betrachtet hat; in den späten Schriften spielt er noch einmal, wie schon im Zweiten Diskurs, mit dem Gedanken, ob es nicht insgesamt für den Seelenfrieden des Menschen von Vorteil wäre, sich von der Berücksichtigung intersubjektiver Anerkennung vollkommen unabhängig zu machen. Insofern liegen im Werk von Rousseau zwei große philosophische Motive im ständigen Streit miteinander, die stoische Idee einer persönlichen Unabhängigkeit von aller Fremdeinschätzung und die intersub-

jektivistische Idee einer tiefsitzenden Abhängigkeit vom Anderen (III).

I.

In keinem anderen Thema kommt das Motiv, aus dem heraus Rousseau zunächst zu seinem zentralen Begriff der »amour propre« findet, plastischer zum Vorschein als in seiner frühen Kritik am Theater; schon im Ersten Diskurs wird das, was er häufig abschätzig nur als »Schauspielerei« bezeichnet, einer äußerst negativen Analyse unterzogen,⁹ zur Vollendung gelangt diese kritische Auseinandersetzung aber erst in dem essaylangen »Brief an d'Alembert.«¹⁰ Das Theater stellt für Rousseau nicht eine kulturelle Einrichtung unter anderen dar, in denen ein aufgeklärtes Publikum sich betrachtend oder engagiert mit Werken der Kunst auseinandersetzen lernt; die Bühne und der Theatersaal bilden für ihn vielmehr insofern einen Sonderfall, als hier das von den Schauspielern an den Tag gelegte Verhalten auf das Publikum überspringen und den Einzelnen mit dem Virus des »bloßen Scheinens« infizieren kann. Im Unterschied zum Museum oder zum Konzerthaus, in denen die Rezipienten im dargebotenen Kunstwerk immerhin die authentische Absicht des jeweiligen Künstlers erahnen können, ist für Rousseau der Zuschauer im Theater zunächst einmal nur mit Verhaltensweisen konfrontiert, mittels derer die Schauspieler offenbaren wollen, mit welcher Kunstfertigkeit sie »einen anderen als den eigenen Charakter anzunehmen«¹¹ vermögen; dadurch aber wird das noch unschuldige Publikum dazu angehalten, sich selbst in Gesten und Ausdrucksformen einzuüben, die nichts anderem als der Selbstverstellung dienen. Aus diesen kritischen Überlegungen zieht Rousseau den weitreichenden Schluss, dass die Einrichtung von Theaterstätten von großem Schaden für ein jedes republikanisches Gemeinwesen sei; denn was an Gesinnungen und Verhaltensweisen für solche auf den politischen Volkswillen gegründete

9 J.-J. Rousseau, »Abhandlung über die Wissenschaften und Künste« (1750), in: ders., *Schriften*, Bd. I, hg. von Henning Ritter, München/Wien 1978, S. 27-60.

10 J.-J. Rousseau, »Brief an d'Alembert über das Schauspiel« (1758), ebd., S. 333-474.

11 Ebd., S. 414.

Staatsgebilde erforderlich sei, Pflichterfüllung, Aufrichtigkeit und Bürgerstolz, würde durch die im Theater feilgebotenen Verstellungskünste gerade unterminiert – der Schauspieler bildet, so heißt es dementsprechend im »Brief an d’Alembert«, »die Fähigkeit, Menschen zu täuschen, für alle Berufe« aus.¹²

Allerdings glaubt Rousseau, dass die Ansteckungsgefahr, die von der Schauspielerei auf der Bühne ausgeht, nur eine kulturelle Tendenz noch zusätzlich verstärkt, welche zu seiner Zeit an den verschiedensten Orten schon vehement um sich greift. Bereits in seinem drei Jahre vor dem Brief über das Theater veröffentlichten Zweiten Diskurs, der *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit*, hatte er ja den Versuch unternommen, jene neuen Verhaltensweisen des präventiösen Verstellens und der Geltungssucht genealogisch zu analysieren, die ihm in Paris besonders drastisch vor Augen standen; in dem Bemühen, für derartige, durch das Theater nur intensiviertere Formen des individuellen Prestigegehaves die anthropologischen Wurzeln zu finden, war er in seiner Schrift auf eine besondere Art des menschlichen Selbstverhältnisses gestoßen, die er zwar nicht für natürlichen Ursprungs hielt, ihm aber doch aufgrund ihrer kulturellen Verbreitung geradezu naturhafte Züge zu tragen schien. Der Begriff, den Rousseau wählt, um diese zur zweiten Natur gewordene Verhaltensweise zu benennen, lautet »amour propre«; er bildet nicht nur die Grundlage seiner gesamten Gesellschaftskritik, sondern auch den Schlüssel zu einem Verständnis all dessen, was er zur Begründung einer Theorie der intersubjektiven Anerkennung beitragen wird.

In der genealogischen Gedankenführung des Zweiten Diskurses taucht die »amour propre« längst nicht an so prominenter Stelle auf, wie es ihre zentrale Bedeutung für die gesamte Konstruktion der Studie eigentlich verlangt hätte; gewiss erwähnt Rousseau den Begriff gelegentlich, wenn es um die Identifizierung der tiefer liegenden Ursachen für die Entstehung sozialer Ungleichheit geht,¹³ aber im Grunde genommen behält er dessen Erläuterung doch einer einzigen längeren Anmerkung vor, deren Gewicht daher aber auch kaum zu überschätzen ist. Hier, in der Anmerkung XV des

12 Ebd., S. 415. Zur Theaterkritik Rousseaus und ihren Folgen für sein Demokratieverständnis vgl. die vorzügliche Studie von Juliane Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Frankfurt/M. 2012, Kap. V.

13 J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit*, a. a. O., S. 140 f., 148 f., 192 f., 206 f.

Textes,¹⁴ wird die Bedeutung der »amour propre« aus ihrem Gegensatz zur »amour de soi-même«, zur Selbstliebe, heraus umrissen, wobei alle Aufmerksamkeit auf die Differenzen im jeweils vorausgesetzten Beurteilungsmaßstab gelenkt wird: Während es sich bei der »amour de soi«, die Rousseau als eine natürliche Anlage des Menschen begreift, um eine Art Selbstinteressiertheit handelt, die das Überleben des Einzelnen dadurch sichert, dass sie ihn einzig und allein auf die je eigenen, vitalen Kriterien des Guten und Richtigen vertrauen lässt, verschiebt sich in der erst später hinzutretenden, insofern künstlichen »amour propre« dieser Maßstab der Selbstinteressiertheit dahingehend, dass nun die Meinung der anderen zur Richtschnur des opportunen Verhaltens wird. Am prägnantesten erläutert Rousseau diesen Unterschied in seiner Anmerkung wohl dann, wenn er die wohl der Moraltheorie Humes entnommene, aber bereits auf Adam Smith vorverweisende Formulierung verwendet, dass im Gefühl oder Streben der »amour de soi« das Subjekt nur »sich selbst als den einzigen Zuschauer« kennt, wohingegen es in dem der »amour propre« die Anderen als »Richter« über sein Tun und Lassen betrachtet.¹⁵ Werden die Differenzen zwischen den beiden Weisen der Selbstinteressiertheit auf eine derartige Weise erläutert, so ist freilich vorläufig noch vollkommen unklar, warum mit der zweiten Einstellung, die der »amour propre«, überhaupt eine Tendenz zum Negativen oder Problematischen verknüpft sein soll; im Gegenteil, aus der Perspektive von Adam Smith ließe sich ja sagen, dass eine Orientierung des eigenen Handelns am verinnerlichten Urteil der zunächst nur äußerlich Anderen einem bloß selbstbezüglichen Tun an Umsicht und Angemessenheit weit überlegen sei.¹⁶ Aber Rousseau hebt in seinem Kommentar auf eine ganz andere Komponente dieser intersubjektiv vermittelten Selbsteinschätzung ab, die mit den heilsamen Wirkungen des

14 Ebd., S. 368-373.

15 Ebd., S. 369.

16 Vgl. Adam Smith, *Theorie der ethischen Gefühle (Theory of Moral Sentiments, 1759)*, hg. von Walther Eckstein, Hamburg 2004, S. 167: »Wir bemühen uns, unser Verhalten so zu prüfen, wie es unserer Ansicht nach irgendein anderer gerechter und unparteiischer Zuschauer prüfen würde. Wenn wir uns erst in seine Lage versetzen und wir dann immer noch an allen Affekten und Beweggründen, die unser Verhalten bestimmten, durchaus inneren Anteil nehmen, dann billigen wir dieses Verhalten aus Sympathie mit der Billigung dieses gerechten Richters, den wir in Gedanken aufgestellt haben.«

»unparteiischen Beobachters« in der »Theory of Moral Sentiments« kaum mehr vereinbar zu sein scheint: Nicht eine Instanz der Korrektur eigener Urteile, nicht eine förderliche Kraft der kognitiven und moralischen Dezentrierung ist für Rousseau der zum »Richter« gewordene Andere, sondern eine ständige Quelle des Antriebs, sich als überlegen gegenüber seinen Mitmenschen beweisen zu müssen. Wofür die »amour propre« im Zweiten Diskurs zunächst einmal steht, ist eine Form der Selbstinteressiertheit, die dadurch zum Stachel eines sozialen Geltungsdrangs geworden ist, dass sie das fürs eigene Fortbestehen erforderliche Handeln von der Begutachtung durch andere Personen abhängig macht.

Allerdings ist es auch bei genauerem Hinsehen gar nicht leicht, exakt den Punkt auszumachen, an dem Rousseau in seiner Beschreibung des Stellenwerts des verinnerlichten Beobachters von der durch Adam Smith nur wenige Jahre später gelieferten Analyse abweicht; denn beide wollen ja insofern zunächst auf das Gleiche hinaus, als sie für den vergesellschafteten Menschen behaupten, dass er sich in der Einschätzung der Angemessenheit seines Verhaltens in der Regel am präsumtiven Urteil eines generalisierten Anderen orientiert. Ein in der Konsequenz schließlich aber gravierender Unterschied besteht darin, dass Rousseau diese duale Beziehung zwischen Subjekt und innerem Beobachter noch einmal um eine weitere Beziehung anreichert, die sich ergeben soll, weil zusätzlich auch die real anwesenden Personen das sich an seinem intersubjektiven »Richter« orientierende Subjekt beobachten; mit beiden Perspektiven konfrontiert, wird Rousseau zufolge dann das betreffende Subjekt dazu angehalten, sich vor seinem inneren Beobachter in einer Weise zu präsentieren, die es vor seinen anwesenden Mitsubjekten als überlegen oder höherrangig dastehen lässt. Insofern ist »amour propre« im Unterschied zur Selbstbeurteilung durch das Hineinversetzen in die Perspektive eines »unparteiischen Beobachters« der Ausdruck für ein dreigliedriges Beziehungsgefüge des vergesellschafteten Menschen: Sobald der Einzelne infolge dichter werdender Interaktionsverhältnisse gelernt hat, sein Verhalten am Urteil des verallgemeinerten Anderen auszurichten, wird er zugleich darum bemüht sein, sich diesem gegenüber möglichst vorteilhaft darzustellen, um nach eigener Einschätzung in den Augen seiner Zeitgenossen mehr gelten zu können. Das Perfide an dieser Abhängigkeit vom Urteil Anderer stellt für Rousseau nicht,