

Rousseaus existentieller Selbstentwurf als Illusion des modernen Selbst

1. Sinnlichkeit, Daseinsgefühl und Existenzbewußtsein – Rousseau als Leibanthropologe?

„Ich existiere und habe Sinne, durch die ich beeindruckt werde. Das ist die erste Wahrheit, die mir entgegentritt, und die ich anzuerkennen gezwungen bin.“ (ROUSSEAU, 1993, S. 279) In dem bekannten „Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars“ aus Rousseaus „Émile“ von 1762 gibt der Autor einen genauen Einblick in sein anthropologisches Selbstverständnis. Im Unterschied zu der im späten 18. Jahrhundert äußerst populären Sensualphilosophie – man denke in diesem Zusammenhang etwa an die Auseinandersetzungen der französischen Enzyklopädisten mit den Theorien von Locke und Berkeley – begreift Rousseau die „Sinne, durch die ich beeindruckt werde“, nicht als primäre Voraussetzung zur Erfassung der Welt. Auch wenn er die Ansicht teilt, daß die Wahrnehmungen und Vorstellungen unseren Begriffsbildungen zugrunde liegen, erscheint ihm wichtiger, daß „ich“ es bin, der sich seines Daseins durch seine Sinnesempfindungen bewußt wird. Vom Standpunkt des „anthropologischen Sensualismus“ (vgl. dazu RANG, 1959, S. 178) her gesehen liegt die Betonung auf dem Selbstempfinden, von dem aus die Wahrnehmung der Objekte erfolgt. Mag auch das sinnliche Erleben von den Objekten beeinflusst und „beeindruckt“ werden – die existentielle Selbstwahrnehmung geht nach Rousseau den äußeren Erscheinungen und Gegebenheiten immer schon voraus.

Man hat diese – zweifellos fragwürdige – Selbstgewißheit mit ebenso fragwürdigen Umschreibungen als „seelischen Zustand“ (RANG, 1959, S. 178), „moralisches Selbstgefühl“ (REICH, 2001, S. 207) oder auch als „ursprüngliche Unschuld“ (STAROBINSKI, 1988, S. 43) zu fassen versucht. Allerdings blieben auch diese Versuche provisorisch, weil laut Rousseau „alles auf Erden“ und damit auch „das Gefühl unseres eigenen Daseins [...] in einer immerwährenden Bewegung“ sich befindet:

„Nichts behält seine feste, bleibende Gestalt, und unsere Neigungen, die sich an äußerliche Dinge heften, vergehen und verändern sich notwendigerweise mit jenen. Sie sind immer vor oder hinter uns, rufen uns daher das Vergangene zurück, das nicht mehr ist, oder nehmen das Zukünftige vorweg, das oft nicht sein darf: Es gibt dabei nichts Festes, woran das Herz sich hängen könnte.“ (ROUSSEAU, 1996d, S. 701)

Einen glücklichen Moment der Selbstempfindung zu verlängern oder gar festzuhalten, erscheint Rousseau als ein vergebliches Bemühen. Andererseits bietet nur die tiefe Empfindung des Selbst, die von den äußeren Eindrücken und Wechselfällen des Lebens unberührt sein soll, Orientierung und Verlässlichkeit. Doch wie gelangt man zu dieser empfundenen Gewißheit? Bedarf es dazu nicht eines unmittelbaren Selbstbezuges oder eines Zustandes,

„in welchem die Seele eine hinreichende Grundlage findet, um sich dort ganz und gar auszuruhen und ihr ganzes Wesen darin zu sammeln, ohne sich an das Vergangene erinnern oder sich das Zukünftige herbeiwünschen zu müssen; einen Zustand, in welchem die Zeit nichts für sie ist, das Gegenwärtige immer andauert, ohne doch seine Dauer und irgendeine Spur seiner Abfolge merken zu lassen, ohne irgend eine andere Empfindung von Verlust oder Genuß, von Freude oder Schmerz, Verlangen oder Furcht als allein diejenige unserer Existenz“? (ROUSSEAU, 1996d, S. 701)

Indem Rousseau in seinen Schriften immer wieder einzelne Aspekte dieses – dem Anspruch nach - zeitlosen, existentiellen Selbstbezuges zur Sprache bringt, steht er zugleich vor der schwierigen Aufgabe, sich dem Leser verständlich zu machen. Thematisiert werden dabei Augenblicke „unmittelbaren Verstehens“ (BOCKRATH, 2003) die je nach Anlaß und Umstand variieren. Auf einige dieser Beispiele soll in diesem Beitrag näher eingegangen werden. In diesem Zusammenhang wird deutlich werden, daß die angesprochenen Zugänge zu den vermeintlich reinen Selbstempfindungen problematisch bleiben beziehungsweise widersprüchlich ausfallen, wofür insbesondere sachliche Gründe - und nicht etwa nur Schwierigkeiten in der sprachlichen Darstellung – geltend zu machen sind.¹

Zuvor allerdings noch ein Wort zur Rousseau - Rezeption in der Sportwissenschaft. Gemessen an der Anzahl der mittlerweile kaum noch zu übersehenden monographischen Einzelarbeiten zu diesem Autor, fällt der Ertrag innerhalb dieser vergleichsweise jungen Wissenschaftsdisziplin immer noch sehr gering aus. Auffällig ist jedoch, daß in sportwissenschaftlichen Arbeiten eher die positive Aussicht auf scheinbar unverstellte Selbstbezüge und entsprechende Leiberfahrungen hervorgehoben wird. Diese Lesart findet Unterstützung nicht zuletzt darin, daß Rousseau auf Aspekte der Sinnesschulung, Körperbildung, Kraftentfaltung sowie auf entsprechende Übungen des Leibes – vor allem im „Émile“ - selbst eingeht. Und so hat es mitunter den Anschein, daß dieser Autor nicht nur als Vorläufer der Philanthropen, sondern zugleich als ein erster Befürworter moderner Leibesübungen anzusehen ist. Dies gilt insbesondere für historisch orientierte Abhandlungen (vgl. UEBERHORST, 1976; Krüger,

¹ Zu den Schwierigkeiten der Versprachlichung von „ursprünglichen Empfindungen“ und „natürlichen Eindrücken“ bei Rousseau vgl. STAROBINSKI, 1988, S. 450 – 479.
BOCKRATH: Rousseaus existentieller Selbstentwurf als Illusion des modernen Selbst
Jahrbuch Bewegungs- und Sportpädagogik © AFRA-VERLAG 2003

1993), ist jedoch auch in fachbezogenen Gesamtdarstellungen (vgl. PROHL, 1999), Quellentexten (DENK & HECKER, 1981), Überblicksartikeln (SCHULZ, 1977; ADER, 1995) und gesellschaftsbezogenen Arbeiten (McINTOSH, 1987) erkennbar. Es überrascht, daß bis auf wenige Ausnahmen innerhalb der Sportwissenschaften bislang kaum der Versuch unternommen wurde, das Werk Rousseaus aus seinen immanenten Gedanken (SCHULZ, 1979) und Widersprüchen (GEBAUER 1988a & 1988b) zu deuten und für leibanthropologische Kritiken fruchtbar zu machen. In den nachfolgenden Ausführungen soll anhand der Frage nach dem „unmittelbaren Verstehen“ zumindest versucht werden, einen weiteren Anstoß in diese Richtung zu geben.

2. Unmittelbares Verstehen als existentielle Aufgabe

Die mit Beginn der Moderne aufgeworfene Frage nach dem „unmittelbaren Verstehen“ ist - wie bereits angedeutet - eng geknüpft an ein geradezu unerschütterliches Vertrauen auf das eigene Ich sowie dessen Fähigkeit, gültige Einsichten zu erlangen. Doch während Descartes als Wegbereiter der Subjektphilosophie hierin vor allem eine theoretische und methodische Aufgabenstellung erkennt, hebt Rousseau bereits ihre existentielle Bedeutung hervor: Wie ist es möglich, den Zumutungen der Zivilisation zu entkommen, um mit sich selbst, das heißt seiner eigenen, wahren Natur, überein zu stimmen?

Der Gebrauch des Verstandes bietet schon deshalb keine Gewähr zur Beantwortung dieser Frage, da für Rousseau alle unsere Irrtümer aus unseren Urteilen kommen: „Brauchten wir niemals zu urteilen, hätten wir es nicht nötig zu lernen. [...] Je mehr die Menschen wissen, um so mehr irren sie. Das einzige Mittel, Irrtümer zu vermeiden, ist die Unwissenheit.“ (ROUSSEAU, 1993, S. 205). Doch obgleich Rousseau in seinem Erziehungsprogramm penibel darauf achtet, daß sein Schüler Émile zunächst auf die Sicherheit seiner sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen sich verläßt, bevor er lernt zu urteilen, ist der stets unfertige Mensch – „abgesehen von den wenigen unmittelbaren und sehr spürbaren Beziehungen, die die Dinge mit uns haben“ (ROUSSEAU, 1993, S. 205) –, auf sein täuschendes Urteilsvermögen dennoch angewiesen. Im Sinne dieser Auffassung ist das von sich selbst und seiner Kultur entfremdete Individuum sogar dazu verurteilt, sich aus dem falschen Leben herauszureflektieren, um das nichtentfremdete Tier in sich aufzuspüren. Die Forderung des „Zurück zur Natur“ bringt dieses Anliegen in seiner knappsten Form programmatisch zum Ausdruck.²

² Rousseaus Lehre vom Naturzustand ist durchaus vergleichbar mit der christlichen Vorstellung über die Vertreibung aus dem Paradies. Andererseits ist Rousseau sich sehr wohl bewußt, daß ein wirkliches „Zurück“ unter zivilisatorischen Bedingungen nicht möglich ist. Der Mensch kann sich nur selber „retten“, wenn er sich „wirklich zum Herren über sich selbst macht; denn der Drang der bloßen Begierde ist Sklaverei, und der BOCKRATH: Rousseaus existentieller Selbstentwurf als Illusion des modernen Selbst
Jahrbuch Bewegungs- und Sportpädagogik © AFRA-VERLAG 2003

Um diese Natur zu entdecken, betätigt sich Rousseau jedoch nicht als Historiker oder Ethnologe, sondern er wählt den scheinbar kürzesten Weg. Als illusionsloser Beobachter seiner selbst gibt er gegen Ende seines Lebens, unter anderem in den „Bekennnissen“ sowie den „Träumereien des einsamen Spaziergängers“, in geradezu exhibitionistischer Offenheit Zeugnis über sein beschädigtes Leben. Das widersprüchliche Selbst, das darin zum Vorschein kommt, existiert für Rousseau nur im Plural – und diese Einsicht gehört zu den wichtigsten, die er uns hinterlassen hat: „Nichts ist mir so unähnlich wie ich selbst, darum wäre es müßig, mich anders definieren zu wollen, als durch diese einzigartige Mannigfaltigkeit.“³ Das eigene Selbst, bei dem Rousseau Zuflucht sucht vor den Anfeindungen und Täuschungen der Gesellschaft, erweist sich nicht als in sich ruhender, verlässlicher Gegenpol. Vielmehr zeigt es sich, so die traurige Erkenntnis, ähnlich wechselhaft und zerrissen wie die Umstände, denen es ausgesetzt ist. „Bisweilen bin ich ein harter und grausamer Misanthrop, dann wieder falle ich in Verzückung ob der Reize der Gesellschaft und der Wonnen der Liebe. [...] Mit einem Wort, ein Proteus, ein Chamäleon.“ (ROUSSEAU, 1996c, S. 129)

Bei Rousseau gibt es nur wenige Augenblicke, in denen er ganz bei sich ist und in denen alle Trennungen aufgehoben zu sein scheinen. In diesen kurzen Momenten des Glücks findet er schließlich den sicheren Halt und die Wiederkehr jener inneren Ruhe, die er dem Chaos äußerer Zwänge und kultureller Entfremdungen selbstbewußt entgegenhält. Anders jedoch als Descartes, der das Bewußtsein seiner selbst als Ort der allgemeinen Vernunft bestimmt, bezieht sich Rousseau zunächst nur auf die unverwechselbaren Besonderheiten seiner Person: „Ich bin nicht wie einer von denen geschaffen, die ich gesehen habe; ich wage sogar zu glauben, daß ich nicht wie einer der Lebenden gebildet bin. Wenn ich nicht besser bin, so bin ich wenigstens anders.“ (ROUSSEAU, 1996c, S. 9) Die Provokation seines Unterfangens liegt nun darin, daß er diese Einzigartigkeit aufhebt und ins Allgemeine erweitert, indem er den Anspruch erhebt, trotz der korrumpierenden Zivilisation ein „homme naturel“ geblieben zu sein. Und dies ist, nebenbei gesagt, der Hauptgrund für die endlosen und quälenden Selbstrechtfertigungen in seinen autobiographischen Schriften. Die dem allgemeinen Urteil ausgesetzten personalen Einsichten und Ansprüche mögen unmittelbar gegeben sein - sie werden jedoch erst qua Selbstoffenbarung transparent beziehungsweise einlösbar. Daß der Autor jedoch nicht nur an seiner schonungslosen Selbstentblößung, sondern auch an der „Ehre seines Andenkens“ (ROUSSEAU, 1996c, S. 7) interessiert ist, geht aus den entsprechenden Hinweisen zum Verständnis seines Werkes an den unbekanntem Leser

Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selbst gegeben hat, ist Freiheit.“ Und vor diesem Hintergrund der notwendigen Vervollkommnung des Menschen wird schließlich sogar „aus einem stumpfsinnigen und beschränkten Tier ein einsichtiges Wesen.“ Vgl. ROUSSEAU, 1996b, S. 284.

³ An anderer Stelle weist der Autobiograph darauf hin: „Ich glaube schon bemerkt zu haben, daß es Zeiten gibt, wo ich so wenig mir gleiche, daß man mich für einen anderen Menschen von ganz entgegengesetztem Charakter halten könnte.“ ROUSSEAU, 1996 c, S. 129.

BOCKRATH: Rousseaus existentieller Selbstentwurf als Illusion des modernen Selbst
Jahrbuch Bewegungs- und Sportpädagogik © AFRA-VERLAG 2003

deutlich hervor. Schließlich bedarf auch das Selbstbewußtsein, das „unmittelbar das *Allgemeine* oder das *Gesetz* in sich zu haben weiß“ (HEGEL, 1999, S. 202), einer gewissen Öffentlichkeit, um nicht ganz in sich eingeschlossen sein.

An unterschiedlichen Beispielen soll nunmehr aufgezeigt werden, auf welche Weise Rousseau seine Proteus – Natur überwindet und zumindest für kurze Augenblicke ein unmittelbares Verständnis seiner Selbst beziehungsweise seiner Umgebung erlangt. Dabei wird sich zeigen, daß die äußeren Anlässe hierfür weniger spektakulär sind als die Empfindungen und Einsichten, die sie hervorrufen. Doch ist dies kaum verwunderlich bei einem Autor, der vor allem dem „Gesetz seines Herzens“ und den daraus abgeleiteten Erkenntnissen folgt.⁴ Anschließend sollen die Grenzen dieser Einsichten mit Blick auf ihre Verallgemeinerbarkeit zumindest kurz angesprochen werden, um die Frage nach dem „unmittelbaren Verstehen“ in den Kontext ihrer gesellschaftlichen Bedeutung einordnen zu können.

3. Unmittelbares Verstehen als „Augenblicke wahrer Empfindung“

In Rousseaus Schriften findet sich eine Vielzahl von Beschreibungen, in denen das Selbst des Autors geradezu nach außen drängt, um seine verschlossenen Einsichten zu offenbaren. Ähnlich wie der „daimonion“ des Sokrates, der als innere Stimme dem Philosophen weise Ratschläge gibt, erscheint auch Rousseau von einer inneren Macht bestimmt zu sein, die dem Bürger Jean - Jacques seine wahre, menschliche Natur empfinden läßt. Das bekannteste Beispiel hierfür ist sicherlich das vielfach kommentierte Erweckungserlebnis an jenem Sommertag des Jahres 1749, an dem Rousseau auf einem Fußweg zu seinem inhaftierten Freund Diderot über die Preisfrage der Akademie von Dijon nachdenkt, ob der Fortschritt der Wissenschaften und der Künste zur Veredelung der Sitten beigetragen habe. Überraschend gerät Rousseau über diese Frage in eine so starke Erregung, daß er für eine halbe Stunde das Bewußtsein verliert, sich in Tränen vergießt, um anschließend klar und deutlich zu erkennen, „daß der Mensch von Natur gut ist, und daß nur die Einrichtungen es sind, die ihn schlecht machen.“⁵ Und in der daraufhin verfaßten Beantwortung der Preisfrage, dem philosophischen Erstlingswerk Rousseaus, weist der Autor bereits selbstbewußt darauf hin, daß der Erfolg seiner schriftstellerischen Bemühungen nicht von äußeren Belohnungen abhängig sei, da er nur seiner „natürlichen Einsicht“ folge, die er im „Inneren seines Herzens“ (ROUSSEAU, 1996a, S. 10) finde. Von diesem Grundgefühl,

⁴ Vgl. zum „Gesetz des Herzens“ und dem „Wahnsinn des Eigendünkels“ HEGEL, 1999, S. 202 – 207.

⁵ Vgl. dazu den « Seconde Lettre à Malesherbes » vom 12. Januar 1762, zit. nach CASSIRER, 1995, S. 16. In den „Bekanntnissen“ findet sich eine weitere Beschreibung dieses Ereignisses. Vgl. ROUSSEAU, 1996c, S. 345 – 346.

das wie auf einen Schlag helllichtig geworden zu sein scheint, läßt er Zeit seines Lebens nicht mehr ab.

Doch es gibt auch weit weniger spektakuläre Ereignisse, die ähnlich bedeutsam sind, ohne eine vergleichbare Aufmerksamkeit gefunden zu haben. Trotz ihrer Unterschiedlichkeit stimmen sie insgesamt darin überein, daß das außer sich seiende Ich von seinen Zwängen und Nöten Abstand gewinnt, um wenigstens für eine kurze Dauer ganz bei sich zu sein. Rousseau faßt seine Zweiteilung des Menschen in einen entfremdeten Teil, der auf das gesellschaftliche Leben ausgerichtet ist, sowie den hiervon unabhängigen, nur auf sich selbst bezogenen Teil, unter die Begriffe der Eigen- („amour – propre“) und der Selbstliebe („amour de soi“).⁶ Da die stets unbefriedigte, nach Anerkennung trachtende Eigenliebe zwar darum weiß, daß sie keine Erfüllung findet, der Schlüssel zu einem anderen Leben ihr jedoch fehlt, bedarf sie zumindest der kurzen Momente des Glücks, um die Spannung zwischen dem äußerlichen und dem sich selbst genügenden Ich aufrechtzuerhalten. Zur Auflösung dieser Spannung und zur Verwirklichung ihrer Sehnsucht wäre also jenes unter den Einwirkungen der Zivilisation verschüttete, mitunter jedoch aufscheinende Potential der Selbstliebe freizulegen, das für Rousseau im ursprünglichen Zustand der menschlichen Natur angelegt ist. Doch läßt sich die natürliche „Quelle unserer Leidenschaften“ (ROUSSEAU, 1993, S. 212) nicht einfach über einen gefaßten Entschluß oder durch einen vertieften Gedanken auffinden. Vielmehr hat es den Anschein, daß die Momente wahrer Empfindung bei Rousseau eher passiv erlebt als aktiv herbeigeführt werden. Zwar sind die Umstände, die ihr Eintreten befördern, beeinflussbar und durch gutgemeinte Ratschläge – vor allem zur Erziehung – verbürgt.⁷ Eine Garantie für ihre Verwirklichung gibt es gleichwohl nicht. So sind denn die entsprechenden Erlebnisse, die Rousseau in diesem Zusammenhang anführt, wohl auch seiner besonderen Gemütsverfassung beziehungsweise seiner selbstzentrierten Aufmerksamkeit geschuldet. Da sie jedoch zugleich die allgemeine Grenzlinie zwischen dem natürlichen („homme naturel“) und dem gesellschaftlichen Ich („homme de l’homme“) bezeichnen sollen, weisen sie – wenigstens dem Anspruch nach – über seine Person hinaus und bedürfen der Erklärung.

Wo also kommt es zu den großen, wahren Empfindungen des Selbst, ohne daß etwas Fremdes oder Störendes von außen dazwischen tritt? Diese Frage läßt sich nicht eindeutig beantworten, insofern die Anlässe hierfür unterschiedlich sind. Da sind zunächst die vielen eindringlichen Erlebnisse in

⁶ „Die Quelle unserer Leidenschaften und der Ursprung aller anderen ist die Selbstliebe, die mit dem Menschen geboren wird und die ihn nicht verläßt, solange er lebt. [...] Die Selbstliebe, die sich selbst genügt, ist zufrieden, wenn unsere wahren Bedürfnisse befriedigt sind. Die Eigenliebe aber stellt immer Vergleiche an und ist nie zufrieden.“ ROUSSEAU, 1993, S. 212 – 213.

⁷ „Wenige Bedürfnisse haben und sich wenig mit anderen vergleichen, das macht den Menschen wahrhaft gut. Viele Bedürfnisse haben und sich nach der Meinung anderer richten macht ihn wahrhaft schlecht.“ ROUSSEAU, 1993, S. 213.

möglichst unberührter Natur, über die Rousseau an verschiedenen Stellen seines Werkes überschwenglich berichtet.

„Ich fuhr weit in den See hinaus. Der Augenblick, in dem ich vom Lande abstieß, erfüllte mich mit einer Freude, die mich erzittern ließ. Aber es ist mir unmöglich, den Grund zu nennen oder recht zu begreifen, wenn es nicht vielleicht eine heimliche Glückseligkeit war, weil ich so vor den Anfeindungen der Bösen sicher war. [...] Oft ließ ich mein Boot von Wind und Wasser treiben und überließ mich ziellosen Träumereien, die, wenn auch töricht, darum nicht weniger süß waren. Manchmal rief ich gerührt aus: ‚O Natur, o meine Mutter! Hier bin ich ganz unter deinem Schutz. Hier drängt sich kein listiger und schurkischer Mensch zwischen dich und mich.‘ (ROUSSEAU, 1996c, S. 633)

Die Grenzen zwischen den natürlichen Erscheinungen und Empfindungen lösen sich gleichsam auf. Alles „Böse“ wird bedeutungslos. Kein Dritter vermag das Aufgehen Rousseaus in der „mütterlichen Natur“ zu stören – und so schwärmerisch er die emphatischen Eindrücke aufnimmt, so rührend verströmen seine innigen Gefühle. Durch derartige intime Begegnungen mit der Natur wird Rousseau nicht nur geschützt vor den Verderbnissen der Zivilisation, sondern ihre heilsame Wirkung überträgt sich auf sein Wesen und erweckt in ihm die Kraft der Tugend.

Die Erfahrung der Tugend wird an anderer Stelle sogar als über die äußere Naturerfahrung noch hinausgehend beschrieben. So weist Rousseau darauf hin,

„daß in der Vergegenwärtigung tugendhafter Gedanken eine Art von Wohlbehagen liegt, welches die Bösen niemals kennenlernen; das Gefühl nämlich, an sich selbst Wohlgefallen zu haben. [...] Denn der Genuß der Tugend ist ein ganz innerlicher und nur für denjenigen erkennbar, der ihn erlebt; hingegen alle Vorteile des Lasters fallen den anderen in die Augen, und wer sie hat, weiß, wieviel sie kosten.“ (ROUSSEAU, 1988, S. 508 – 509)

Der tugendhafte Mensch, so läßt sich dieser Gedanke aufnehmen, ist sich selbst genug. Er ist nicht einmal mehr auf den Genuß der „mütterlichen Natur“ angewiesen, um – wie es zuvor hieß – „das Gesetz des Herzens“ zu spüren. Das eigene Wohlgefallen, oder mit anderen Worten: die Selbstliebe, ist unmittelbar erfahrbar und verständlich, weil sie bereits im Selbst verankert ist. Und so erscheint es nur konsequent, wenn das tugendhafte Selbst sich auf sich selbst besinnt und seine Einsamkeit genießt.

Doch für Rousseau gibt es eine noch radikalere Form des augenblicklichen Selbstseins, bei der an die Stelle des reflexiven Wohlgefallens das bloße Ereignis tritt. In den „Träumereien des einsamen Spaziergängers“ schildert er, wie er von einer Dogge angefallen wird und nach kurzer Benommenheit wieder erwacht:

„Diese erste Empfindung war köstlich. [...] Ganz dem Gegenwärtigen hingegeben, erinnerte ich mich an nichts; ich hatte keinen klaren Begriff von mir selbst, nicht die geringste Vorstellung von dem, was mir zugestoßen war: ich wußte weder, wer ich war, noch wo ich war; ich fühlte weder Schmerz noch Furcht, noch Unruhe. Ich sah mein Blut fließen, wie ich einen Bach hätte fließen sehen, ohne auch nur im geringsten daran zu denken, daß dies Blut von mir sein könnte. Ich fühlte in meinem ganzen Wesen eine köstliche Ruhe, der, sooft ich mich ihrer entsinne, keines der Vergnügen gleichkommt, die ich je genossen habe.“ (ROUSSEAU, 1996d, S. 660)

In dieser Beschreibung spricht Rousseau nicht mehr als jemand, der eine Empfindung „hat“, sondern er selbst „ist“ Empfindung, die den drohenden Verlust des Lebens als „reinen“ Genuß erlebt. Der Sterbende ist schon nicht mehr ganz bei sich. Er betrachtet sich von außen, kurz davor, sein Selbst und damit auch seine irdischen Zwänge und Nöte hinter sich zu lassen. Dieser Verlust erscheint Rousseau als Gewinn, als geradezu ekstatisch empfundener Moment, was darauf hindeutet, daß die höchste Form der Selbstliebe bei ihm erst dann in „reine Liebe“ sich verwandelt, wenn zuletzt auch noch das Selbst vergeht. Erst dann, so scheint es, ist die Empfindung ungetrübt und kommt zu sich selbst. Um das Glück ganz erleben zu können, muß der Glückliche sterben.⁸

Vergleicht man diese drei Beispiele miteinander, so fällt auf, daß der naturhafte Mensch für Rousseau ein unmittelbares Verständnis erlangt, indem er alles gesellschaftlich Störende ausschließt, während der tugendhafte Mensch seine Gesetze ohnehin nur bei sich selbst empfindet. Und insofern auch dieses Selbst noch mit einem gesellschaftlichen Makel behaftet ist, da es nicht als Monade leben kann, verlegt Rousseau das letzte erreichbare Glück schließlich sogar ins Jenseits. So wäre denn, wenn unsere Überlegungen zutreffen, das „Zurück zur Natur“ nur das irdische Gegenstück zur angestrebten Empfindung der endgültigen Aufhebung des Selbst im Tod. Oder anders gesagt: Das gegenwärtig erlebbare Glück abseits der Gesellschaft wäre demnach das stets unvollkommene Abbild der vollkommenen Freiheit, des wahren Glücks und der reinen Liebe – die nur anzustreben, nicht jedoch erreichbar sind.

Doch schon das Streben führt Rousseau in große Schwierigkeiten. Es zeigt sich nämlich, daß alles, was der ersehnten Vollkommenheit, Reinheit und Wahrhaftigkeit nicht entspricht, als störend und sogar verachtenswert erscheint. Die zahlreichen Schuldgefühle, über die Rousseau ausführlich berichtet, seine Zerwürfnisse mit ehemals vertrauten Personen, die sich nach seiner Auffassung zunehmend gegen ihn verschwören, seine Flucht in die Einsamkeit, seine depressiven und wahnhaften Zustände, vor allem gegen Ende seines Lebens, – all dies läßt ihn deutlich spüren, daß sein persönliches Glück nur von kurzer Dauer ist. Schließlich richtet er seine Misanthropie sogar gegen sich selbst und bedroht damit die letzte Bastion gegen „das Böse, welches mir die Menschen zugefügt haben.“ (ROUSSEAU, 1996d, S. 740)

Wenn jedoch schon Rousseau an seinen eigenen Sehnsüchten scheitert, wie wenig vermögen erst andere sie zu erfüllen. Aus seiner Zeit als Sekretär des französischen Botschafters in Venedig überliefert er eine Begebenheit, aus der deutlich wird, wie die „Reinheit der Liebe“ an der Banalität ihrer Körperlichkeit zerbricht. Bei dem Besuch einer „Kurtisane“ bemerkt er gerade in dem Augenblick, als ihm „die Sinne schwinden wollten, [...] daß sie an ihrer Brust

⁸ Nur erinnert sei in diesem Zusammenhang an die Forderung des Sokrates, bereits im Leben so „todähnlich“ wie nur möglich zu sein, also mit anderen Worten: zu sterben, um der Wahrheit möglichst nahe zu kommen.

Vgl. PLATON, Phaidon, 64c.

BOCKRATH: Rousseaus existentieller Selbstentwurf als Illusion des modernen Selbst
Jahrbuch Bewegungs- und Sportpädagogik © AFRA-VERLAG 2003

keine Warze hatte.“ Rousseau zerbricht sich den Kopf und erkennt, „daß ich in der reizendsten Person, deren Bild ich mir vorstellen kann, in meinen Armen nur eine Art Ungeheuer halte, den Abschaum der Natur, der Menschen und der Liebe.“ (ROUSSEAU, 1996c, S. 316 – 317) Sogleich teilt er in aller Offenheit seinen Eindruck mit, worauf die beschämte und gekränkte Dame abrupt den Kontakt zu ihm abbricht. Dieses Rousseau nachdrücklich prägende Erlebnis kommentiert der verhinderte Liebhaber schließlich mit schwermütigen Worten: „Wenn ich meine ganze Liebe nicht gefühlt hätte, als ich sie besaß, so fühlte ich sie jetzt, da ich sie verloren, ganz grausam.“ (ROUSSEAU, 1996c, S. 317)

Fast hat es den Anschein, als gehöre die Grausamkeit als Ausdruck unerfüllbarer Wünsche zum Rousseauschen Konzept der „reinen Liebe“. Der Körper als sichtbare Grenze zwischen dem eigenen und dem anderen Selbst bleibt ein widerständiges, undurchdringliches Außen. Dies wird dem Autor gerade dann bewußt, als er sich dem Genuß der anderen Person durch ihren Körper hingeben will. Doch nicht die fehlende Brustwarze, sondern der Körper als solcher wird zum Hindernis für das Verlangen, sich im anderen wiederzuentdecken. Rousseau will auch in der Liebe grenzenlose Einheit und vollkommene Klarheit, wovon nicht zuletzt seine verletzende Offenheit gegenüber dem zuvor noch begehrten „Ungeheuer“ zeugt. Der Körper des anderen bleibt jedoch fremd und damit sichtbarer Ausdruck der Andersheit, weshalb es nicht verwundert, daß Rousseau an einer anderen Stelle freimütig bekennt, sich eigentlich nur „für eingebildete Wesen zu entflammen“.⁹ Erst die idealisierende Einbildung wird dem Verlangen nach Transparenz und Harmonie zumindest annähernd gerecht; die realen Körper hingegen stören seine innigsten Empfindungen und wirken bedrohlich. Vor allem daher begegnet ihnen Rousseau mit Mißtrauen und Verachtung. Je undurchdringlicher ihre Andersheit für ihn ist, desto größer ist seine Ablehnung und desto „reiner“ bleibt sein Gefühl.

4. Widersprüche und Grenzen des unmittelbaren Verstehens

Der auf diese Weise in seiner reinen Empfindung gefangene Bürger Rousseau ist zwar von seiner „exemplarischen Existenz“¹⁰ überzeugt. Sein Projekt des richtigen Lebens im falschen kann letztlich jedoch nur gelingen, wenn die „Gesetze des Herzens“ auch in der Gesellschaft Anwendung finden. Rousseau erfährt mitunter recht schmerzhaft, wie schwierig es ist, die Rolle des einfachen Menschen („homme simple“) durchzuhalten und wie viel Mühe es bedarf, „stets ich selbst zu sein.“ (ROUSSEAU, 1996c, S. 373) Doch auch hier bietet die Einbildungskraft einen Ausweg. Denn parallel zu seinem

⁹ „Nie waren Leidenschaften zugleich lebhafter und reiner als die meinigen. [...] Darum betrieb ich meine Abenteuer mit soviel Sorge, Heimlichkeit, Vorsicht, daß kein einziges glücklich enden konnte. Mein geringer Erfolg bei Frauen rührte daher, daß ich sie zu sehr liebte.“ ROUSSEAU, 1996c, S. 80.

¹⁰ Vgl. zu dieser Formulierung SPAEMANN, 1980, S. 12.

anwachsenden Mißtrauen und der steigenden Zahl seiner Feindschaften dehnt Rousseau seine Phantasien der großen Transparenz und Einheit nunmehr auch auf die Gesellschaft aus. Der „homme naturel“ verlängert seine Ansprüche bis in die zweite, gesellschaftliche Natur.

Im April 1762, nur einen Monat vor Veröffentlichung des „Émile“, erscheint Rousseaus Schrift „Vom Gesellschaftsvertrag“. Bereits zu Beginn des ersten Kapitels beklagt der Autor, daß der frei geborene Mensch, gleich ob Sklave oder Herr, überall in Ketten liege. (Vgl. ROUSSEAU, 1996b, S. 270) Zur Überwindung dieses Zustandes entwickelt er das Idealbild einer homogenen Gesellschaft, die auf dem „gemeinsamen Willen“ ihrer Mitglieder („volonté général“) beruht, der wiederum in den staatlichen Gesetzen und Institutionen seinen Ausdruck findet. Geschlossen ist diese Gesellschaft vor allem gegenüber ihren inneren und äußeren Feinden, die den - „wiewohl [...] niemals förmlich aufgestellten“ (ROUSSEAU, 1996b, S. 280) - Gesellschaftsvertrag mißachten. Nach Ansicht Rousseaus unterstellt nämlich „jeder von uns“, zumindest unausgesprochen, „seine Person und seine ganze Kraft der obersten Leitung des Gemeinwillens, und wir nehmen als Körper jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.“ (ROUSSEAU, 1996b, S. 280 – 281) Der auf diese Weise entstehende „gemeinsame sittliche Körper“ (ROUSSEAU, 1996b, S. 281) bedeutet für Rousseau mehr als nur die abstrakte Zusammenfassung einzelner Strebungen; statt dessen geht er umgekehrt davon aus, daß die unterschiedlichen Interessen erst im „Gemeinwillen“ ihren konkreten Ausdruck finden. An die Stelle der natürlich bedingten, physischen Ungleichheit tritt die moralische und gesetzmäßige Gleichheit. Wir wissen heute, daß nur einige Jahrzehnte später Robespierre als gelehriger Schüler Rousseaus seinen „Terror der Tugend“ vor allem damit begründete, gegen die Feinde der „volonté général“ vorzugehen. Und es ist nicht auszuschließen, daß auch Rousseau, hätte er die Revolution erlebt, aufgrund seiner ungesellschaftlichen Lebensweise zum Tode verurteilt worden wäre. Doch nicht dieser Gedanke soll hier vertieft werden. Uns interessiert vielmehr, welche Veränderungen der natürliche Mensch im Zuge seiner Vergesellschaftung durchläuft. Schließlich wird von ihm verlangt, den zuvor noch gesuchten und beanspruchten Platz abseits der Gesellschaft aufzugeben.

Rousseau hebt sogar ausdrücklich hervor, daß der vergesellschaftete Mensch durch den Gesellschaftsvertrag „seine natürliche Freiheit und ein unbegrenztes Recht auf alles, wonach ihn verlangt“, verliert; doch wird seiner Meinung nach dieser Verlust durch den Gewinn der bürgerlichen Freiheit und des Eigentums „an allem, was er besitzt“ (ROUSSEAU, 1996b, S. 284) mehr als aufgehoben. Das Äquivalent für die Aufgabe des natürlichen Selbst sieht der Autor allerdings nicht nur in der Sicherung beziehungsweise Vermehrung des materiellen Wohlstandes, sondern vor allem in der Herausbildung eines durch vernünftige Einsicht hervorgebrachten, „gemeinschaftlichen Ichs“ (ROUSSEAU, 1996b, S. 281). Dieses dem einzelnen Bürger übergeordnete

Ich ist keine aus getrennten Einzelteilen zusammengesetzte Gesellschaftsmaschine, wie etwa bei Hobbes; Rousseau denkt vielmehr an einen einheitlichen Organismus, in dem der einzelne seine Selbständigkeit aufgibt und sich in den Dienst des Ganzen stellt. Bei dieser Übertragung wird die natürliche Selbstliebe, die den Menschen - wie Rousseau am eigenen Leibe erfahren hat - in seiner Vereinzelung bestärkt, durch die Liebe zum Gemeinwesen ersetzt, die den Kern des „gemeinsamen Willens“ ausmacht. Und im Sinne dieser politischen Liebeslogik muß der Mensch, da er seine ursprüngliche Natur unwiderruflich verloren hat, um so stärker vergesellschaftet werden, damit „sich jedes Mitglied mit all seinen Rechten der Gemeinschaft völlig überantwortet.“ (ROUSSEAU, 1996b, S. 280) Vor diesem Hintergrund erweisen sich die Träumereien des natürlichen und tugendhaften Bürgers Rousseau schließlich als die vorweggenommenen Träumereien vom totalen Staat.

Erst wenn man die biographischen Positionen und die politischen Vorstellungen Rousseaus in ihrem Zusammenhang begreift, fällt auf, daß in beiden Fällen ein unmittelbares Verständnis voraussetzt wird. Am Beispiel der Empfindungen von Natur, Tugend und Tod haben wir gesehen, wie das Selbst zumindest für einen kurzen Moment mit sich eins zu werden scheint. Und auf politischer Ebene weist die Idee des Gesellschaftsvertrages für Rousseau über diese Augenblicke des Glücks noch hinaus, insofern sie in Aussicht stellt, daß zu guter Letzt doch noch „aus einem stumpfsinnigen und beschränkten Tier ein einsichtiges Wesen“ (ROUSSEAU, 1996b, S. 129) wird. Der zu zahlende Preis für diese unmittelbaren Empfindungen und Einsichten besteht allerdings darin, daß mögliche Widersprüche und Differenzen nicht geduldet werden. Dies gilt im Kleinen wie im Großen. Was dem Transparenz- und Einheitsideal nicht entspricht, wird zur unwahren Natur, zum kulturellen Blendwerk oder schlicht zum „Ungeheuer“. Ein undurchdringlicher fremder Körper verfällt ebenso der Mißachtung durch den Liebhaber wie das unsoziale Verhalten eines Einzelgängers durch die „Ausübung des Gemeinwillens“ (ROUSSEAU, 1996b, S. 288) zu bestrafen ist. Und spätestens hier wird deutlich, welche Gefahren entstehen, wenn das Rousseausche Selbst aus seiner selbstgewählten Einsamkeit heraustritt, um seine Einsichten zu vervielfältigen beziehungsweise zum verbindlichen Maßstab des Gemeinwillens zu erklären. Denn auch der politische Körper, der Rousseau vorschwebt, ist letztlich nichts weiter als das „eigene Selbst im großen Format.“ (SAFRANSKI, 1997, S. 172) – Und obgleich diese Konzeption nun schon mehr als 200 Jahre alt ist, sei daran erinnert, daß die Angst vor dem Anderen, Fremden, Ambivalenten und Undurchdringlichen heute wie damals aktuell ist. Dies gilt nicht zuletzt für jene Lebensbereiche, in denen sogenannte „Primärerfahrungen“ und „Gemeinschaftserlebnisse“ auf der Tagesordnung stehen.

Die Attraktivität scheinbar natürlicher Ursprungs- und sozialer Ganzheitsmythen erweist sich spätestens beim zweiten Blick als trügerisch. Wie auch

Rousseau am eigenen Leibe erfahren mußte, ist das mit sich selbst übereinstimmende Subjekt eine Fiktion, die – politisch ausgeweitet - durchaus Gefahren birgt. Anstatt also seine eigene Nichtidentität in einem Akt der Selbstentblößung zu verurteilen, um das Gewissen zu erleichtern, erscheint es aus heutiger Sicht ratsamer, die Subjektbildung überhaupt als schmerzhaften Trennungsprozeß zu begreifen. In diesem Falle träten an die Stelle reiner Selbstempfindungen und Gewißheiten die notwendigen Übergänge und Brüche der Ich – Werdung, mit dem Ergebnis, daß die exemplarischen „Irrtümer und Fehler“ (ROUSSEAU, 1996c, S. 269) ein wenig von ihrem „Eigendünkel“ verlören.¹¹

Für sportwissenschaftliches Arbeiten bedeutet dies, daß der Bezug auf Rousseau nicht nur auf dessen verstreute Aussagen zur Sinnesschulung und Leiberziehung zu begrenzen wäre. Auch wenn sich auf diese Weise die vergleichsweise kurze Ahnenreihe berühmter Fachpädagogen bequem erweitern läßt, erscheint es nach der hier zur Diskussion gestellten Auffassung sinnvoller, das Programm der natürlichen Erziehung im Rahmen einer Genealogie des modernen Subjekts zu begreifen. Das Voranstehende ist als ein möglicher Einstieg in dieses schwierige Projekt gedacht.

Literatur

- ADER, A. (1995). Rousseaus Naturbegriff in der deutschen Leibeserziehung. *Sportonomics*, (1), 27 – 34.
- BOCKRATH, F. (2003). Unmittelbares Verstehen? – Das Beispiel Jean – Jacques Rousseau. In A. HOGENOVÁ & A. PRÁZNÝ (Hrsg.), *Prostory Porozumění*, S. 70 – 80. Prag : Univerzita Karlova v Praze.
- CASSIRER, E. (1995). Das Problem Jean Jacques Rousseau. In E. CASSIRER, J. STAROBINSKI & R. DARNTON, *Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen*, S. 7 – 78. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- DENK, H. & HECKER, G. (Hrsg.) (1981). *Texte, Quellen, Dokumente zur Sportwissenschaft. Teil I*. Schorndorf: Hofmann.
- GEBAUER, G. (1988a). Auf der Suche nach der verlorenen Natur – Oder: Die unsichtbare Hand des Lehrers. In G. Gebauer (Hrsg.), *Körper- und Einbildungskraft. Inszenierungen des Helden im Sport*, S. 167 – 180. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- GEBAUER, G. (1988b). Zwischen Besitz und Gemeinschaft – Individualismus und Holismus im Sport. In G. Gebauer (Hrsg.), *Körper- und Einbildungskraft. Inszenierungen des Helden im Sport*, S. 191 – 215. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- HEGEL, G. W. F. (1999). Phänomenologie des Geistes (1807). In *Hauptwerke in sechs Bänden*. Bd. 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

¹¹ Zur „exemplarischen Existenz“ Rousseaus siehe weiter oben Anm. 10 sowie zum „Wahnsinn des Eigendünkels“ Anm. 4.

- KRÜGER, M. (1993). *Einführung in die Geschichte der Leibeserziehung und des Sports. Teil 2: Leibeserziehung im 19. Jahrhundert. Turnen für das Vaterland*. Schorndorf: Hofmann.
- McINTOSH, P. (1987). *Sport in society*. Twickenham: West London Print.
- PLATON: Phaidon. In O. Apelt, O. (Hrsg.), *Sämtliche Dialoge*. 7 Bde., Bd. II. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- PROHL, R. (1999). *Grundriß der Sportpädagogik*. Wiebelsheim: Limpert.
- RANG, M. (1959). *Rousseaus Lehre vom Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- REICH, K. (2001). Staatsrecht und Ethik bei Rousseau (1947). In M. Baum, U. Rameil, K. Reisinger & G. Scholz (Hrsg.), *Gesammelte Schriften: mit Einleitung und Annotationen aus dem Nachlaß*, S. 200 – 214.. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- ROUSSEAU, J. - J. (1996a). Abhandlung über die von der Akademie zu Dijon gestellte Frage, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen habe (1750). In *Jean – Jacques Rousseau: Sozialphilosophische und Politische Schriften*. Düsseldorf & Zürich: Artemis & Winkler.
- ROUSSEAU, J. - J. (1988). *Julie oder die Neue Héloïse* (1761). München: Artemis & Winkler.
- ROUSSEAU, J. - J. (1993). *Emil oder über die Erziehung* (1762). Paderborn, München, Wien & Zürich: Schöningh.
- ROUSSEAU, J. - J. (1996b). Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (1762). In *Jean – Jacques Rousseau: Sozialphilosophische und Politische Schriften*. Düsseldorf & Zürich: Artemis & Winkler.
- ROUSSEAU, J. - J. (1996c). *Die Bekenntnisse* (1782). Düsseldorf & Zürich: Artemis & Winkler.
- ROUSSEAU, J. – J. (1996d). *Die Träumereien des einsamen Spaziergängers* (1782). Düsseldorf & Zürich: Artemis & Winkler.
- SAFRANSKI, R. (1997). *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*. München & Wien: Hanser.
- SCHULZ, N. (1977). Studien zur Rousseau – Rezeption in der „Theorie der Leibeserziehung“. In DECKER, W. & LÄMMER, M. (Hrsg.), *Jahrbuch der Deutschen Sporthochschule Köln 1977*. Schorndorf: Hofmann.
- SCHULZ, N. (1979). *Das Rousseau – Bild in der Sportpädagogik. Kritik und Neuansatz*. St. Augustin: Richarz.
- SPAEMANN, R. (1980). *Rousseau – Bürger ohne Vaterland*. München: Carl Hanser.
- STAROBINSKI, J. (1988). *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*. München: Carl Hanser.
- UEBERHORST, H. (Hrsg.) (1976). *Geschichte der Leibesübungen. Bd. 5*. Berlin: Bartels & Wernitz.