

**Jean-Jacques Rousseau,**  
der Philosoph, der Erzieher, der Mensch,  
im Gericht seiner französischen Ankläger.

(1906-1925)

---

**Inaugural-Dissertation**

zur  
Erlangung der Doktorwürde  
einer  
Hohen Philosophischen Fakultät  
der  
Universität Köln.

Vorgelegt  
von  
Paul Andersson  
aus Bochum.

D 24

1930

240

Verlagsgesellschaft J. W. Fretschel, Bochum.

D 24/240

Referent: Herr Professor Dr. W. Kahl.  
Tag der mündlichen Prüfung: 9. Februar 1929.

Prüfung, 23. I, 1931

58/1743x2

Stadt- u. Univ.-Bibl.  
Frankfurt/Main

III  
**Inhalt:**

	Seite
Literaturverzeichnis	
Einleitung: Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des Kampfes gegen Rousseau	1
Erster Teil: Angriffe auf Rousseau.	
Jules Lemaitre	3
Rousseau ist faul und ein Vagabund (S. 4). — Er spricht nur von Tugend und lebt unmoralisch. Bei ihm verbinden sich körperliche Gebrechen mit einer lasterhaften Charakteranlage (S. 5). Seine Werke sind aus Heuchelei und nicht aus innerer Notwendigkeit entstanden (S. 5). Analyse der Werke (S. 6). Rousseau und seine Kinder (S. 7). Der „Contrat social“.	
Pierre Lasserres Kampf gegen die Romantik und damit gegen Rousseau	10
Rousseau hat die Romantik geschaffen. Sie ist der geistige Ruin des Individuums (S. 11). Der Romantiker Rousseau als Heuchler, Parasit und Simulant (S. 12). Rousseaus Theorien in Lasserrescher Beleuchtung.	
C. Decigne gegen Rousseau	15
Beurteilung der Methode Lasserres	16
Ernest Seillière kommt auf Grund seines geschichtsphilosophischen Systems zum Kampfe gegen Rousseau	21
Seillières System: Imperialismus (S. 22), Mystizismus (S. 23). Charakterologische Struktur des Romantikers nach Seillières System (24). Imperialistischer Mystizismus als Quelle der Lehre von der „natürlichen Güte“. Zusammenhang derselben mit Demokratie und Sozialismus (S. 25). Rousseau als Urheber des Mystizismus (S. 25). Was an Rousseau nicht Mystizismus ist, ist Krankheit (S. 28).	
Beurteilung der Methode Seillières	31
Jean Carrère	34
C. A. Fusil	34
Zweiter Teil: Kritik.	
Was haben die Gegner am Philosophen Rousseau auszuwachen?	35
Der theologische Naturbegriff Rousseaus im Lichte neuerer Forschung. Der psychologische Naturbegriff entspricht dem der Bildsamkeit (S. 47).	
Rousseau als Staatsphilosoph	38
Trifft der Vorwurf, Rousseau habe die Revolution gemacht, zu? (S. 38). Wieweit ist Rousseau für den Ausbruch der Revolution verantwortlich? (S. 39). Revolutionäre Stimmung in Frankreich vor dem Erscheinen des Contrat social (S. 41). Der Mensch Rousseau als Revolutionär. (S. 43). Rousseau und die Volkssouveränität (S. 44).	

- Seillière, Ernest, *Le romantisme*, 1923.  
 " *Littérature et morale dans le parti socialiste allemand*, 1899.  
 " *Les cinq générations du romantisme allemand*. *Journal des Débats*. 11. 5. 10.  
 A. Tornezy, *La légende des „philosophes“ Voltaire, Rousseau, Diderot*, Paris 1911.

## II. Allgemeine Literatur.

- Annales de la „Société Jean-Jacques Rousseau“*, Jahrgänge 1905—27. Genf.  
 A. Aulard, *Politische Geschichte der französischen Revolution*. 2 Bde. Übersetzt von Oppeln-Bronikowski. München 1924.  
 Bazailles, Albert, *Rousseau créateur; les sources intérieures de son génie*. *Mercure de France*. 16. 6. 1912.  
 Beaulavon, G., *La question du „contrat social“. Une fausse solution*. *Revue d'histoire littéraire de la France*. Paris 1913.  
 " *Les idées de Jean-Jacques Rousseau sur la guerre*. *Revue de Paris*. Tome V. 15. 10. 1917. Paris.  
 J. Benrubi, *Jean-Jacques Rousseaus ethisches Ideal*. Langensalza 1905.  
 Bonnard, Roger, *Du prétendu individualisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris 1907.  
 Dr. Bosch, Karl, *Rousseau, Verfall und Aufbau*. Stuttgart 1923.  
 Bouglé, *Le socialisme de Rousseau*. *Progrès*. *Revue*, juin 1911 Paris.  
 Boutroux, E., *Remarques sur la philosophie de Rousseau*. *Revue de métaphysique et de morale*. Mai 1912. Paris.  
 Bouvier, Bernard, *Jean-Jacques Rousseau*. Genève 1912.  
 Brémond, Henri, *Pour le romantisme*. 6e édition. Paris 1924.  
 " *La poésie pure*. Paris 1926.  
 " *Prière et poésie*. " "  
 " *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. 2 volumes. Paris 1916.  
 Buffenoir, Hippolyte, *La comtesse d'Houdetot; sa famille; ses amis*. Paris 1905.  
 Capponi, Giuseppe, *Der allgemeine Wille im Gesellschaftsvertrage von Rousseau*. Berlin 1912.  
 Champion, Edmde, *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution française*. Paris 1909.  
 A. Chuquet, *Jean-Jacques Rousseau*. Paris 1893.  
 Cherbuliez, Victor, *L'idéal romanesque*. Paris 1911.  
 Cohen-Portheim, Paul, *Der Geist Frankreichs und Europa*. Potsdam 1926.  
 Compayré, Gabriel, *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le XVIe siècle*. 2 vol. 5e édition. Paris 1885.  
 L. Cordier, *Jean-Jacques Rousseau u. der Calvinismus*. Diss. Langensalza 1915.  
 Curtius, Ernst Robert, *Fragmente über die frz. Literatur*. *Die Neue Rundschau*. August 1927.  
 " *Restauration der Vernunft*. *Neue Schweizer Rundschau* XX. 9. Heft. Zürich.  
 " *Französische Zivilisation und Abendland*. *Europäische Revue*, III. 3. Heft. Berlin.  
 " *Französischer Geist im neuen Europa*. Stuttgart 1925.  
 Delekat, Friedrich, *Johann Heinrich Pestalozzi*. Leipzig 1926.  
 Dr. Démole, Victor, *Rôle du tempérament et des idées délirantes de Rousseau dans la genèse de ses principales théories*. *Annales médico-psychologiques*. Paris 1922.

- L. Dugas, *Les grands timides*. Paris 1922.  
 Dumur, Louis, *Les détracteurs de Jean-Jacques*. *Mercure de France*. 15. 6. 1907.  
 Mme d'Épinay, *Mémoires*, édition P. Boiteau, 2 volumes. Paris 1865.  
 F. Eppensteiner, *Rousseaus Einfluß auf die vorrevolutionären Flugschriften und den Ausbruch der Revolution*. *Beiträge zur Parteigeschichte*. Tübingen 1914.  
 Faguet, Emile, *Vie de Rousseau*. Paris o. J.  
 " *Rousseau penseur*. Paris 1912.  
 " *Les amis de Rousseau*. Paris 1912.  
 " *Rousseau artiste*. Paris 1913.  
 Fauchet, Abbé Cl., *De la religion nationale*. Paris 1789.  
 Findeisen, Hermann, *Die philosophischen Grundlagen der Pädagogik Rousseaus*. Diss. Borna-Leipzig 1906.  
 J. Gaberel, *Calvin et Rousseau*. Genève 1878.  
 Gorce, P. de la, *Histoire religieuse de la Révolution française*. Paris 1902.  
 Höffding, Harald, *Rousseau und seine Philosophie*. Stuttgart 1923.  
 " *Rousseau et la religion*. *Revue de métaphysique et de morale*. Paris, Mai 1912.  
 Haymann, Franz, *Rousseaus Sozialphilosophie*. Leipzig 1898.  
 Heidenhain, Adolf, J.-J. Rousseau. *Persönlichkeit, Philosophie und Psychose*. (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens) München 1924.  
 Jansen, Albert, J.-J. Rousseau als Musiker. Berlin 1884.  
 " " " Botaniker. " 1885.  
 Jellinek, Dr. Georg, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. 3. Aufl. München 1919.  
 Kaim, Julius, *Die romantische Idee*. *Rösls philos. Reihe*, Bd. 22. München 1921.  
 F. Klövekorn, *Die Entstehung der Erklärung der Menschenrechte*. *Eberings hist. Studien* 90. Leipzig 1911.  
 Krstitsch, Marco, *Rousseaus pädagogische Ansichten im Lichte der gegenwärtigen Erziehungswissenschaft*. Diss. Zürich 1911.  
 F. Kraus, *Die allgemeine und spezielle Pathologie der Person*. *Klinische Syzygiologie*. Bd. I. Allgemeiner Teil. Leipzig 1919.  
 Kuchler, Walther, *Französische Romantik*. Heidelberg 1908.  
 Karstädt, O., *Rousseau auf der Anklagebank*. *Neue Bahnen*. Leipzig 1908.  
 Künzler, Fritz, *Die Eremitagezeit als Markstein in Rousseaus Leben*. Diss. Solothurn. 1911.  
 Mgr. Lacroix, Lucien, *La religion de J.-J. Rousseau*. „Le sémur“ XXI. No. 4—6. Paris 1919.  
 Lanson, G., *L'unité dans la pensée de Rousseau*. *Annales de la Société J.-J. Rousseau*. Genève 1912.  
 " *Histoire de la littérature française*. XIe édition Paris 1909.  
 Lavis et Rambaud, *Histoire générale du IVe siècle à nos jours*. Tome VIII; *la Révolution française*. Paris 1896 ff.  
 Leblond, Marius-Ary, *L'idéal du XIXe siècle*. *Le rêve du bonheur d'après Rousseau et Bernardin de Saint-Pierre*. Paris 1909.  
 Masson, Pierre-Maurice, *La religion de J.-J. Rousseau*: 3 Bände, 1916.  
 I. *La formation religieuse de Rousseau*.  
 II. *La profession de foi de Jean-Jacques*.  
 III. *Rousseau et la restauration religieuse*.  
 Macdonald, Frederika, *La légende de Jean-Jacques Rousseau*. Paris 1909.  
 Marcaggi, *Les origines de la déclaration des droits de l'homme en 1789*. Paris 1904.

- Maritain, Jacques, Les mythes du „Contrat social“. Revue universelle. 15. 12. 1921.
- Marsan, Jules, La bataille romantique. Paris 1912.
- Mehlis, Georg, Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen. München 1927.
- Merklen, Prosper, J.-J. Rousseau et Desessart; Journal de médecine interne, 11. 10. 1911.
- Meynier, Albert, J.-J. Rousseau, Révolutionnaire. Paris o. J.
- P. J. Möbius, Rousseau. 3. Ausgabe. Leipzig 1911.
- D. Mornet, Le sentiment de la nature en France, de J.-J. Rousseau à B. de Saint-Pierre. Paris 1907.
- „ Le Romantisme en France au XVIIIe siècle. Paris 1920.
- S. Mercier, De J.-J. Rousseau considéré comme l'un des principaux auteurs de la Révolution. (2 volumes). Paris 1791.
- Noikow, Peter, M., Das Aktivitätsprinzip in der Pädagogik Rousseaus. Diss. Leipzig 1898.
- D. Parodi, La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau. Revue de métaphysique et de morale. Mai 1912. Paris.
- Platz, Hermann, Geistige Kämpfe im modernen Frankreich. München 1922.
- Rees, Wilhelm, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789. Beiträge zu ihrer Entstehungsgeschichte. (Beiträge zur Kultur- u. Universalgesch., herausg. v. Karl Lamprecht) Leipzig 1912.
- E. Ritter, La famille et la jeunesse de J.-J. Rousseau. Paris 1896.
- Ritter, Eugène, J.-J. Rousseau et madame d'Houdetot. Annales 1906.
- Rocquain, L'esprit révolutionnaire avant la Révolution. Paris o. J.
- Rod, Edouard, L'affaire J.-J. Rousseau. Paris 1906.
- Rodet, Henri, Le contrat social et les idées politiques. Paris 1909.
- Sakmann, Paul, Jean-Jacques Rousseau. (Die großen Erzieher, Bd. V) 2. Aufl. Leipzig 1923.
- Seippel, Paul, Escarmouches. Lausanne 1910.
- „ La personnalité religieuse de J.-J. Rousseau. Annales de la Société J.-J. Rousseau VIII. Genève 1912.
- Spitzner, Rudolf Alfred, Natur und Naturgemäßheit bei J.-J. Rousseau. Diss. Jena 1891.
- Strich, Fritz, Deutsche Klassik und Romantik oder Vollendung und Unendlichkeit. Ein Vergleich. II. Aufl. München 1924.
- M. G. Streckeisen-Moultou, J.-J. Rousseau ses amis et ses ennemis (2 volumes) Correspondance. Paris 1865.
- Strobel, Anton, Die Pädagogik Schleiermachers und Rousseaus. München 1928.
- Taine, Hippolyte, Les origines de la France contemporaine. La Révolution. Paris 1878.
- Thibaudet, Albert, Die Geschichte im heutigen französischen Bewußtsein. Europäische Revue, III, 9. Heft. Berlin.
- Tumarkin, Anna, Die romantische Weltanschauung. Bern 1920.
- Vallette, Gaspar, J.-J. Rousseau Genèveois. Genf 1911.
- Voßler, Karl, Die romanischen Kulturen und der deutsche Geist. Drei Vorträge. Bremen 1925.
- Villey, Pierre, L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau. Paris 1911.

- Wahl, Adalbert, Vorgeschichte zur französischen Revolution. Ein Versuch. 2 Bände. Tübingen 1905 07.
- Wilmothe, Maurice, Etudes critiques sur la tradition littéraire en France. Paris 1909.
- Ziegler, Theobald, Geschichte der Pädagogik. V. Aufl. München 1923.
- François, Alexis, Encore le romantisme. La semaine littéraire, Genève 14. 5. 1921.
- „ Rousseau impérialiste, ebenda, 21. 5. 1921.
- Klemperer, Victor, Die französische Literatur von Napoleon bis zur Gegenwart. I. Teil Romantik. Leipzig 1925.
- Klemperer, Hatzfeld, Neubert, Die romanischen Literaturen von der Renaissance bis zur französischen Revolution.
- Wernle, Paul, Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert. Tübingen, 1923. (in Lieferungen begonnen).
- Leser, Hermann, Das pädagog. Problem in der Geistesgeschichte der neuen Zeit. I. Bd. 1925, II. Band. 1928. Leipzig.
- Wexberg, Erwin, Rousseau und die Ethik. In „Heilen und Bilden“ (S. 283-299). München 1928.
- 
- J.-J. Rousseau, Oeuvres complètes, Edition Furne et Cie, Paris 1837, 4 tomes. (Hiernach wird zitiert).
-



Es gehört zu den großen Seltenheiten der Geistesgeschichte, und man darf darüber staunen und sich vielleicht freuen, wenn ein Schriftsteller, der vor 150 Jahren seine irdische Laufbahn vollendete, immer noch im Volke, für das er schrieb, weiterlebt, ja, wenn er sogar die Geister noch in der Gegenwart stark in Bewegung zu setzen vermag. Dieses seltene Geschick ist Rousseau vorbehalten geblieben.

Nachdem er auf eine ganze Welt seine Wirksamkeit ausgeübt, nachdem die größten Geister unter seinem Einfluß gestanden haben, nachdem die ganze germanische Welt seine pädagogischen Gedanken empfangen, auf ihre Brauchbarkeit geprüft und zum guten Teile in die Tat umgesetzt hat — man darf nicht ohne Berechtigung von einer pädagogischen Renaissance seit Rousseau sprechen — nach all diesen Tatsachen ist Rousseau zu Beginn unseres Jahrhunderts in Frankreich zum Problem geworden. Die Auseinandersetzung mit ihm hat um die letzte Jahrhundertwende mit stetig wachsender Heftigkeit begonnen.

Die vorliegende Arbeit will die Angriffe, die auf Rousseau von 1906 bis etwa 1925 erfolgt sind, darstellen und auf ihre Berechtigung prüfen.

Die Auseinandersetzung mit Rousseau ist nur ein Ausschnitt aus einem großen Ringen, in dem das 1871 besiegte Frankreich um seine nationale, geistige und religiöse Substanzgewinnung stand. Wohl selten ist ein Volk, das in seiner Gesamtheit am Ausbruche jenes Kr'eges nur geringen Anteil genommen, das bisher ganz in seiner stolzen Tradition gelebt hatte, mehr durch seine Niederlage überrascht und grausamer aufgeschreckt worden als das Frankreich von 1871.

Nach dem Sturze des Kaiserreiches standen sich Monarchisten und Demokraten noch jahrelang im Kampfe um die Staatsform gegenüber, bis die Monarchie endgültig am Starrsinn des Grafen von Chambord und an der Flaggenfrage scheiterte. Damit hatte die Demokratie gesiegt. Sie besaß aber nicht mehr — wie in den Tagen der großen Revolution — Kraft genug, einem enttäuschten Volke, besonders seinen führenden Geistern, einen neuen Lebensinhalt zu geben, von dem ausgehend, sich neue Lebenskräfte zu entwickeln vermochten. Das besiegte Frankreich rettete sich für längere Zeit in die tröstenden Arme einer weichen Empfindsamkeit und Resignation. Der Pessimismus eines Anatole France, eines Gustave Flaubert, der Skeptizismus Renans beherrschten die Geister; die Jagd nach Genuß erfaßte breite Volksmassen. Überall Fin de siècle-Stimmung. Die einstige Kraft der Nation schien erschöpft.

Allmählich setzte sich die Generation des Krieges und des Zusammenbruches neue Ziele: War man politisch unterlegen, so wollte man mehr als je die Domäne des Geistes in Europa behaupten. Das Frankreich des 17. Jahrhunderts hatte mit der Kraft und Geschlossenheit seiner Kultur einst eine ganze Welt genährt. Es galt also, alte Quellen wieder springen zu machen und zurückzuehren zur Klarheit und Ordnung der französischen Klassik. Es ist das Lebenswerk von Anatole France, Sainte Beuve u. a. gewesen, literarisch einen französischen Nationalismus durch Wiederbelebung der klassischen Tradition und Abkehr von der Romantik geschaffen zu haben.

Eine der bedeutendsten Erscheinungen dieser Geistesrichtung war Jules Lemaitre. Er ist weit über die Grenzen seines Landes bekannt geworden durch seine geistprühende Kritik. Lyriker, Dramatiker, Kritiker und Literaturhistoriker vereinigen sich hier in einem Menschen zu außerordentlicher Kraft, wobei die eine Seite der Begabung stets die andere ergänzt und in ein helleres Licht rückt. Im Werke Lemaitres wird der literarische Nationalismus schon zum Chauvinismus. Lemaitre ist so sehr von der Einzigkeit und Einmaligkeit des französischen Geistes überzeugt, daß er Frankreich vor dem Eindringen und der Assimilation fremden Kulturgutes bewahren möchte. Er rät seinem Volke dringend, doch endlich die Schwäche und Wertlosigkeit der fremden Literaturen zu erkennen und sich überzeugen zu lassen, daß alles, was das Ausland an anscheinend Neuem bringt, lange in Frankreich bekannt und besser vorhanden gewesen sei (La Tolérance, Contemporains, Bd. 6). Frankreichs Geist sei eben der Geist der Form, der Ordnung, lateinischer Geist, der allen andern Völkern fehle.

Der Weg von dieser literarischen Ueberzeugung in die Politik war nicht weit. Lemaitre hat ihn gefunden und lange und ausgiebig beschritten. So ist er z. B. politisch in der Drenfus-Affäre hervorgetreten. Seine Veröffentlichungen erschienen damals in den großen rechtsstehenden Zeitungen.

Wor die Haltung der Generation von 1870 stark inaktiv und mehr auf Formales gerichtet, so steht die Entwicklung der „Jungen“, d. h. derer, die den Krieg nicht, oder wenigstens nicht bewußt, miterlebt hatten, in direktem Gegensatz dazu. Die Jungen sind „die Kinder des Sturms“ (M. de Vogué); für sie gibt es keine Fin de siècle-Stimmung. Sie lassen das neue Jahrhundert mit sich beginnen. Paul Bourget, Charles Maurras bezeichnen schon den Umbruch, der nach Georges Fonsegrive um 1889 bestimmt einsetzt. Die „Jungen“ klagen die Alten, die ihre geistige Formung durch die Romantik erhalten hatten, der Willensschwäche und Entartung an. Sie werfen ihnen vor, Skeptiker, Raffinierte des Genusses, Pessimisten und Dekadente zu sein. Sie allein trügen die Verantwortung für die Niederlage von 1871, für die Drenfus-Affäre, überhaupt für jede Demütigung, die Frankreich in den letzten Dezennien erlitten habe. Es habe den „Alten“ immer an Verantwortung gefehlt. Jetzt sei das Vaterland, die Literatur, die französische Seele in Gefahr. Die Parole der Rettung müsse lauten: Ueber Bord mit der Romantik und ihrer dionysischen Aesthetik, mit ihrer germanischen Philosophie, die die Köpfe der scharfsinnigen Franzosen verwirrt habe. Fort mit der Verehrung der großen Revolution, die Frankreichs Tradition unterbrach; zurück zum gefunden Menschenverstande, zur Tradition des französischen Volkes, zur Klarheit Descartes, Boileaus und all der „klaren“ Denker.

Das war die Doktrin der „Ecole romane“, die Charles Maurras und Jean Moréas 1891 im Café des l'avenir gegründet hatten. Von dieser Gruppe hat die „Action française“ ihren Ausgang genommen, zu deren berufensten Förderern und Mitarbeitern neben den schon Genannten auch Leon Daudet und der Baron Ernest Seillière gehören.

Eine gewisse Sonderstellung unter den Traditionsaltesten nimmt Pierre Lasserre ein. Er trat mit seiner Doktorarbeit „Le romantisme français, essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXième siècle“ im Jahre 1907 auf den Plan, um seine Waffen gegen die geistige Revolution — Zurücksetzung der Vernunft zugunsten des Gefühls — zu erheben.

Wir stehen hier vor der Tatsache, daß führende Geister des französischen Volkes alle Mißerfolge der Nation auf die Romantik mit ihrer Forderung der Form und der Betonung des „Ich“ zurückführen. Sie alle fassen die Romantik fast nur als moralisches Problem auf, leiten aus ihr jede Formzertrümmerung, z. B. Revolution, Sozialismus und Abwendung von der Kirche, ab und verurteilen sie. Man möchte in u. G. unhistorischer Blickrichtung Romantik und Revolution aus der Geschichte des französischen Volkes einfach streichen und erwartet alles Heil von der „Begrenzung“ des Individuums durch die Ratio, die in Klassik, Monarchie und Katholizismus ihren Ausdruck findet. Dabei scheint man das Irrationale und Mystische, das der Katholizismus doch offenbar auch hat, nicht zu sehen oder nicht sehen zu wollen.

Mit diesen wenigen Strichen ist keineswegs ein annähernd umfassendes Bild der geistigen Entwicklung des modernen Frankreich geboten. Es handelte sich hier nur darum, die für das Verständnis des Kampfes gegen Rousseau ausschlaggebenden geistigen Strömungen aufzuzeigen.

Den Auftakt im Kampfe gegen Rousseau gab Jules Lemaitre, Mitglied der Académie française.

Im Jahre 1907 hielt er in Paris zehn „Conférences“, in denen er sich mit Rousseau beschäftigte. Wer sein Buch „J.-J. Rousseau“, das seine Ausführungen zusammenfaßt, liest, gewinnt den Eindruck, daß dort nicht in erster Linie der Forscher, der Mann der Wissenschaft spricht, der im Dienste der Wahrheit und Erkenntnis zu seinen Schlüssen kommt, sondern der elegante Kritiker, um nicht eine „kritische Biographie“ Rousseaus, sondern im Tone einer „causerie un peu surveillée“<sup>1)</sup> eine „Geschichte seiner Gefühle“ darzustellen. Lemaitre will den Nachweis erbringen, daß „gewisse Irrtümer des 18. und 19. Jahrhunderts Rousseau zum Vater haben“<sup>2)</sup>. Dabei will er eine Analyse der „Confessions“ und zugleich eine Geschichte und Kritik der Bücher Rousseaus geben.

Was hat nun Lemaitre in seiner Biographie von Rousseau zu sagen?

Rousseaus Confessions entwerfen uns schon das Bild eines Herumtreibers und Deklassierten<sup>3)</sup>, eines Menschen, der nie zur Ruhe kam. Er war erblich belastet; Vater, Bruder und Onkel sind Abenteurer<sup>4)</sup> gewesen; er selbst verdankte seinem Bummelleben seine Intelligenz und seine Liebe zur Natur<sup>5)</sup>. Rousseau scheut sich vor ruhiger bürgerlicher Arbeit und schätzt nur eins: Faulheit und Umhertreiben. „Le vagabondage est chez lui une passion“<sup>6)</sup>. So kam dieser Mensch nach Paris und suchte in durchaus hergebrachter Weise — also durch die Frauen — seinen Lebensunterhalt zu erwerben. Er komponierte leichte Musik und ober-

<sup>1)</sup> Lemaitre, J.-J. Rousseau, Vorrede, au lecteur. . . mon principal objet a été l'histoire de ses sentiments . . .

<sup>2)</sup> S. 1. Je me proposais d'étudier en lui le père de quelques unes des plus fortes erreurs du XVIIIe et du XIXe siècle.

<sup>3)</sup> S. 14.

<sup>4)</sup> S. 15/16.

<sup>5)</sup> S. 20.

<sup>6)</sup> S. 19.



flächliche Singspiele, war also noch sehr weit entfernt von der Sittenstrenge seiner Discours. Da fiel ihm der „Mercur de France“ mit der bekannten Preisfrage in die Hände, und nun spielte sich dieser Vagabund der Welt gegenüber als der große Sittenrichter auf. — Simulantentum war es! Und als Heuchler schlüpfte er in das Gewand des „Suronen“ und benahm sich als „Bär“. — Als dann die 2. Preisfrage erscheint, darf er aus seiner Rolle nicht mehr hinaus. Die Leute zwingen ihn, weiterzumarkieren. Er ist überall ein Schauspieler, der verblüffen will, und das leichtfertige Publikum glaubt ihm. Alle seine sogenannten Erkenntnisse sind nur Tiraden, was auch sofort einleuchtet, wenn man den Dingen auf den Grund geht! „So will er denn eine Menschheit aus zerstreut in den Wäldern lebenden Wilden, ohne Kleider, ohne Waffen, nicht gut, nicht schlecht!“<sup>8)</sup>

Rousseau ist faul und kopiert Noten; „denn er ist Kalligraph“<sup>9)</sup> — Hinsichtlich der Faulheit widerspricht sich Lemaître in unangenehmer Weise; er berichtet, daß Rousseau zweimal die 1200 Seiten der Nouvelle Heloise und dreimal die 540 Seiten der Dialogues für seine Freunde unentgeltlich abgeschrieben und in seinen letzten sechs Lebensjahren 6000 Seiten Noten, die Seite zu 15 Sous, kopiert habe<sup>10)</sup>. — Jedenfalls ist Rousseau aber faul — und ein „Parasit“, der sich von anderen unterhalten läßt, der „immer bei jemand zu Gaste sein muß“<sup>11)</sup>.

Rousseau spricht nur immer von Tugend. Der tugendhafte Mann fühlt sich überhaupt sehr wohl in der „feinsten, geistigen, verderbtesten Pariser Welt“<sup>12)</sup>, in die er geraten war. Und nun berichtet Lemaître von einer heillosen, üblen Maitressenwirtschaft (S. 131) und fügt dann hinzu: „Im intimen Verkehr mit dieser Welt, die ebenso elegant und kultiviert als lasterhaft war, lebt der Verächter der Wissenschaften, der von sich sagte: er sei trunken von Tugend“<sup>13)</sup>. Seine Verachtung der Reichen und Bornehmen ist nur Theater; er kann ohne sie nicht leben. „Er hat immer die „hohen Tiere“ geliebt“. Manchmal erscheint es unerklärlich, wie Rousseau sich so den Leuten „an den Hals“ werfen kann.

Rousseau ist nicht nur körperlich krank, sondern überhaupt pathologisch. Er leidet an Urinverhaltung, Schwindel, Herzklopfen, jedenfalls Arterienverklüftung und Neurasthenie<sup>14)</sup>. Diese physischen Leiden sind schon sehr früh aufgetreten und haben Rousseaus geistige und moralische Entwicklung, seinen Charakter und seine Schriften beeinflusst. Auch seine jugendlichen Verderbtheiten, ferner die Sünden späterer Zeit: Aneptomanie, Verlogenheit und sein Simulantentum erklären sich so.

Wegen seiner körperlichen Gebrechen verband sich Rousseau mit Therese, denn er suchte in ihr nur eine Krankenwärterin, eine Magd und zugleich eine Gefährtin<sup>15)</sup>. Er mußte eine Frau haben, die sozial in jeder

<sup>7)</sup> S. 104. Die Akademie in Dijou stellte die II. Preisfrage nach Lemaîtres Ansicht für Rousseau. „Il ne peut pas ne pas répondre. C'est fini, il est prisonnier de son rôle.

<sup>8)</sup> S. 117.

<sup>9)</sup> S. 96/97.

<sup>10)</sup> S. 130.

<sup>11)</sup> S. 289.

<sup>12)</sup> S. 39.

<sup>13)</sup> S. 138/139.

<sup>14)</sup> S. 22.

<sup>15)</sup> S. 48.

Hinsicht unter ihm stand, vor der er sich seiner körperlichen Leiden und sexuellen Mängel nicht zu schämen brauchte. Und wenn Lemaître dann berichtet, „sie blieben 33 Jahre inniger vereint (mieux unis) als die meisten Eheleute“<sup>16)</sup>, gibt er auch sofort seine Erklärung dafür: „Sie waren eben aneinander gekettet durch ein Verbrechen — die Ausübung ihrer fünf Kinder“<sup>17)</sup>.

Mit den körperlichen Gebrechen Rousseaus verbindet sich eine unglückliche Charakteranlage: Seine Empfindsamkeit, gepaart mit extremem Hochmut<sup>18)</sup>. Dazu gesellt sich das Bewußtsein seiner Einzigartigkeit und hervorragenden Begabung. Aus diesem Komplex, in dem jedes Element aufstachelnd auf das andere wirkt, entsteht dann sein „rasender“ Egoismus, der ihn schließlich dazu führt, ein Zerstörer zu werden. Alle Uebertreibungen, zum Beispiel den Naturzustand in den Discours, die Volonté générale im Contrat social, die ganz unwirklichen Verhältnisse in der Nouvelle Heloise, konnte er doch selbst nicht glauben! Er war nicht so dumm! Also war er ein Heuchler, ein Schauspieler, der andere mit diesen Gemeinplätzen verblüffen wollte. Und als er sah, daß man ihm Glauben schenkte, prallte der Pfeil zurück und traf den Schützen. Rousseau fing schließlich an, selbst alle diese Dinge zu glauben. Da begann sein Wahnsinn (siehe). Noch anders äußert er sich: Rousseau drängte sich gern und oft jemand auf, hielt ihn dann für seinen Freund und stellte Anforderungen, die niemand erfüllen konnte. Wenn Rousseau jedoch merkte, daß man ihm nicht mit einem Enthusiasmus begegnete, wie er ihn wünschte, glaubte er sich betrogen, verallgemeinerte seine Erfahrung und hielt alle Leute als gegen sich verbündet; das war wieder Wahnsinn<sup>19)</sup>.

Kein Weg führte mehr zurück auf die Bahn der Vernunft und ruhigen Klarheit. So nimmt es auch niemand wunder, daß Rousseaus Werk keine Einheit zeigt. Es ist nicht aus einem inneren Bedürfnis entstanden! „Viele Seelen wohnen in seiner Brust: die Seele des Genfers, des Protestanten, des Katholiken, des Vagabunden und Revolutionärs, die Seele des ohnmächtigen Liebhabers, des Simulanten, der heuchelt aus Freude an Gemütsregungen, die Seele eines Träumers, fast die eines Fakirs, die eines Kranken“<sup>20)</sup>. „Alle diese Seelen schaffen Rousseaus Werk. Wie soll da eine Einheit zustande kommen! Und doch gibt es eine, nur liegt sie nicht im System, sondern darin, daß alle diese geheimnisvollen Seelen, die Rousseaus Persönlichkeit bilden, etwas Gemeinsames haben, nämlich: krankhafte Empfindsamkeit und meistens Mangel an Kritik“<sup>21)</sup>.

Alle Werke Rousseaus sind aus äußeren Anlässen geboren; alles hätte so und auch anders geschehen können! Wenn Rousseau z. B. die Preisfrage nicht gelesen hätte! Wenig hat gefehlt, und er hätte sie gar

<sup>16)</sup> Lemaître, S. 55.

<sup>17)</sup> S. 55.

<sup>18)</sup> S. 16.

<sup>19)</sup> S. 331.

<sup>20)</sup> S. 337 J'oserais dire, par celle de ses âmes qui, dans tel ou tel moment,

agissait en lui: âme de Genevois, âme de protestant, âme de catholique; âme de vagabond et de révolté; âme d'amoureux impuissant, âme de simulateur par soif d'émotion, âme de rêveur et presque de fakir, âme de malade. Il n'est pas bien surprenant qu'une œuvre écrite par des âmes si diverses n'offre point une bien sévère unité.

<sup>21)</sup> S. 338.

nicht oder anders geschrieben! (Anspielung auf die oft behauptete Mitarbeit Diderots). Wenn Rousseau im 1. Discours einen anderen Standpunkt eingenommen hätte (Lemaitre hält es S. 81 für durchaus möglich), welche Perspektiven hätten sich da eröffnet! Wenn Rousseau Mme d'Houdetot und manche andere Frau nicht gekannt hätte, nie wäre die Nouvelle Héloïse entstanden! Wenn er nicht verfolgt worden wäre, hätte er nie die Confessions geschrieben, wenn er sie nicht geschrieben hätte, wäre er weniger berühmt geworden, würden wir ihn nicht kennen, würden wir seine Hauptwerke nicht besitzen, die Wirkung seiner Schriften wäre nicht so stark gewesen . . .<sup>22)</sup> Und nun müßte Lemaitre folgerichtig fortfahren: Dann hätte es auch keine Revolution, keine Romantik gegeben. Aber der „Wenns“ sind noch nicht genug. Es hätte womöglich nicht einmal einen Rousseau gegeben, „wenn er in Venedig sich mit Montaigne verstanden hätte. Wenn er zufrieden gewesen wäre, seine diplomatische Karriere zu verfolgen, hätte er weder den 1. Discours, noch den Emile, noch den Contrat social geschrieben . . . und wir würden in mancher Hinsicht gewonnen haben“<sup>23)</sup>. Das war 1743, und mit Bezug auf die Ereignisse von 1762 schreibt Lemaitre: „Wenn Choiseul, statt ihn zu ächten, ihm beizugehen (vor der Publikation des Emile) Ehren und eine Sinikure verliehen hätte, . . . wer weiß, mein Gott, wer weiß? Rousseau hätte seit langem den Ehrgeiz, „offiziell“, ein Mann von Amt und Rang, zu werden. . . jawohl, Choiseul hätte andere Mittel ihn kaltzustellen, als die Verfolgung“<sup>23a)</sup>.

Die Revolution hat es Lemaitre besonders angetan. Weder Voltaire, noch Montesquieu, noch dessen Schüler haben ihr die Form gegeben, Rousseau ist es gewesen. Die Theorie der absoluten Demokratie und des göttlichen Rechts der „Zahl“ datieren von ihm, die Schreckensherrschaft auch; denn dort wendet man die Theorie eines „Traumstaates“ auf ein großes altes Königreich an. Rousseau hat der Revolution das Vokabularium geliefert, und der Contrat social ist das Brevier des Jakobinerturns geworden. „Rousseau war der Gott der Revolution.“<sup>24)</sup>

Interessant und sicher recht eigenartig ist die Analyse der einzelnen Werke Rousseaus.

Der I. Discours ist eine reine Deklamation, eine rhetorische Leistung. Rousseaus These ist ein Gemeinplatz.

Der II. Discours ist eine Art Gedicht, das nur durch seine Form und infolge der menschlichen Dummheit Bedeutung erlangt hat. Es ist die Vision eines „Propheten im Zimmer“<sup>25)</sup>.

Die Nouvelle Héloïse entstand als Ausfluß von Rousseaus überhöhter Liebesehnsucht. Der nunmehr 45 jährige hatte infolge seiner körperlichen Gebrechen niemals wahre Liebe erlebt; das Schicksal war ihm bisher alles schuldig geblieben. Und nun tauchen alle Frauen und Mädchen, die seinen Weg gekreuzt haben, vor seinem geistigen Auge aus der Vergangenheit empor<sup>26)</sup>. Alle diese Bilder fließen zusammen und finden in Mme d'Houdetot Realität. So beginnt Rousseau seine Dichtung ohne Kenntnis des wahren Lebens, ohne Sinn für „Eifer-

<sup>22)</sup> Lemaitre, S. 349.

<sup>23)</sup> S. 42/43.

<sup>23a)</sup> S. 303.

<sup>24)</sup> S. 346.

<sup>25)</sup> S. 118.

<sup>26)</sup> S. 178.

sucht und Entsagen“. Eigentlich ist es ja zu spät für ihn, wirklich zu lieben, und so bleibt der Roman eben nur Einbildung. Im Roman treibt Rousseau Mißbrauch mit dem Worte Tugend; man spricht von Tugend und lebt doch recht unmoralisch. Diese Zweideutigkeit zieht sich durch Rousseaus ganzes Leben. Er hält sich für tugendhaft, weil er die Tugend „anbetet“. „Schöne Gefühle, schöne Reden, und ein gemeines Leben.“<sup>27)</sup>.

Die Abfassung des Emile darf durchaus nicht so hoch bewertet werden, als es gewöhnlich geschieht. Wer streng mit Rousseau ins Gericht gehen wollte, müßte sagen: „Es war eine Schamlosigkeit, den Emile zu schreiben, nachdem Rousseau seine Kinder ins Findelhaus geschickt hatte.“<sup>28)</sup>.

Unerbittlich verfährt Lemaitre mit den Confessions. Sie sind ein schamloses Buch<sup>29)</sup>. Rousseau bekennt darin, ohne die Dinge abzuschwächen, „Schändlichkeiten, Sünden, Todsünden.“ Andere Leute haben auch Berichte über ihr Leben gegeben, aber niemals in dieser schamlosen Weise! „Dewiges Wesen!“ beginnt er, „was soll das heißen? Er will uns verblüffen. Es ist der Schrei eines Scharlatans!“ Und wenige Zeilen tiefer schreibt Lemaitre: „Als Jean-Jacques anfang, in Motiers im Jahre 1762 die Confessions zu schreiben, war er ein sehr ehrenwerter Mann geworden.“<sup>30)</sup> Rousseau schreibt alle diese Scheußlichkeiten, um die Menschen in Erstaunen zu versetzen; er will Wirkungen erzielen. Ohne die Schamlosigkeiten der Bekenntnisse hätte sie gewiß niemand gelesen. Sie haben Rousseau berühmt gemacht und sind sein verbreitetstes Buch gewesen. Vielleicht ist jene schreckliche Tatsache, die Unterbringung seiner Kinder im Findelhaus, auch nur eine Erfindung gewesen, vielleicht ist sie auch wahr. „Ich weiß nicht, niemand weiß es!“ Und nun diskutiert Lemaitre Rousseaus Verhältnis zu seinen Kindern.

Rousseau und Therese hatten von 1746 bis etwa 1755 fünf Kinder<sup>31)</sup>. Ohne die Bekenntnisse wüßten wir überhaupt nichts davon. Es ist kein Zeuge dafür vorhanden gewesen; Frau von Luxembourg hat sich vergeblich bemüht, irgend jemand zu finden, der Rousseaus Bericht bestätigen konnte. Die Hebamme, deren Name er angegeben hatte, war nicht zu ermitteln. Wenn man berücksichtigt, daß keine von den Damen, die aus Freundschaft für Rousseau Therese Besuche abstatteten, etwas von ihren Schwangerschaften bemerkt hatte, wenn man dann hört, daß Mme de Luxembourg durch Laroches Nachforschungen über den Verbleib der Kinder hat anstellen lassen, Nachforschungen, die also höchstens 6 Jahre nach der Einlieferung des ersten und etwa 2 Jahre nach der des letzten Kindes vorgenommen wurden, und die ergebnislos verliefen, dann stellen sich Bedenken an der Wahrheit des Rousseauschen Berichtes ein. Ein neues Moment kommt hinzu: Rousseau, der sonst über ein ausgezeichnetes Gedächtnis verfügt, weiß sich nicht eines einzigen Datums zu entsinnen, wann die Kinder ins Findelhaus gebracht worden sind. Und wenn man dann noch die Stelle aus den Confessions daneben hält, in denen Rousseau über die Tischgespräche jener Schriftsteller und jungen Leute spricht und berichtet, daß man sich hauptsächlich von Ver-

<sup>27)</sup> Lemaitre, S. 189.

<sup>28)</sup> S. 217.

<sup>29)</sup> S. 6.

<sup>30)</sup> S. 7.

<sup>31)</sup> S. 55 ff.



führung, Ehebruch und Kinderaussetzung unterhalten habe und daß der der Geld des Tages gewesen sei, der die Waisenhäuser am meisten bevölkerte, dann muß man staunen über die Folgerichtigkeit, mit der Lemaître seine These aufbaut, Rousseau habe das alles erfunden. Er wollte in den Augen seiner Bekannten lieber als abscheulich denn als impotent gelten<sup>32)</sup>.

Aber auch die These Frederika Macdonalds diskutiert Lemaître. Rousseau hat erwiesenermaßen keines seiner Kinder gesehen, da Therese im Hause ihrer Mutter entbunden wurde. Die fünf Kinder sind nach Macdonalds Ansicht eine Erfindung Grimms und der Mutter Theresens, die beide durch dieses Märchen verhindern wollten, daß Rousseau Therese verließ.

Victor Cherbuliez berichtet nun, Rousseau habe gewußt, daß er impotent sei. Therese habe allerding's Kinder gehabt; aber weil Rousseau der Ueberzeugung war, daß es nicht seine eigenen waren, habe er sie ausgelegt. Dem gegenüber steht nun wieder das Urteil des Arztes Tronchin, der Rousseau darüber aufgeklärt hatte, daß er nicht impotent war. — So werden alle Ansichten über dieses „pitante“ Kapitel berichtet und immer in einem für Rousseau ungünstigen Sinne ausgelegt.

Dann gibt Lemaître noch einen Bericht über seinen Besuch im Findelhaufe<sup>33)</sup>. Im Register der Anstalt befinden sich Eintragungen von 3 Kindern auf die Namen Rousseau aus dem Jahre 1746. (Das hatte eigentlich vorher schon Frederika Macdonald festgestellt!) Lemaître erweckt hier den Anschein, als wären seine Angaben Ergebnisse eigener Forschung. Zum Schluß bekennt sich Lemaître doch zu dem in den Confessions gegebenen Berichte Rousseaus. Warum auch nicht? Schändlich ist Rousseau immer; verachten müßte man ihn als Lügner; aber am verächtlichsten zeigt er sich doch in seiner Unbarmherzigkeit gegen seine Kinder.

Lemaître läßt sich in seiner Kritik auch nicht den Contrat social entgehen. Er nennt ihn das mittelmäßigste der Rousseauschen Bücher (neben dem I. Discours); es erscheint ihm als das unklarste und wirrste und in seiner Auswirkung unheilvollste<sup>34)</sup>.

Die Volkssouveränität ist nach Lemaître ein protestantisches Dogma, das von den Pastoren des 17. Jahrh. dem Despotismus Ludwigs XIV. entgegengesetzt wurde. Und als Zeugen dafür wird der Minister Surieu angeführt. So ist es natürlich, daß der Protestant in Rousseau den Contrat social geschrieben hat<sup>35)</sup>. Lemaître behauptet dann, daß die „natürliche Regierung“ nicht die Demokratie sein könne, das müsse die Monarchie, die Herrschaft eines Einzelnen, sein, und er wirft Rousseau vor, er habe den Kommunismus im Staate einführen wollen.

Zum Schluß erklärt Lemaître, man müsse Rousseau gegenüber, der die Romantik geschaffen, die Revolution heraufbeschworen und eine geheimnisvolle Wirkung auf die Massen ausgeübt habe, von „heiligem Schrecken“ erfüllt sein<sup>36)</sup>.

<sup>32)</sup> Lemaître, S. 59.

<sup>33)</sup> S. 61.

<sup>34)</sup> S. 249.

<sup>35)</sup> S. 252.

<sup>36)</sup> S. 356/57, Je veux le quitter . . . avec une „horreur sacrée“ (au sens latin) devant la grandeur et le mystère de son action sur les hommes.

### Beurteilung

#### der gegen Rousseau angewandten Methode:

Die Methode, deren sich Lemaître bei seiner Kritik bedient, entspricht keineswegs dem Plane, eine „moralische Biographie“ von Rousseau zu geben. Was man in dem elegant und flüchtig geschriebenen Werke tatsächlich findet, das sind eine Reihe von abgerissenen Bemerkungen, die sich nicht zu einem Gesamtbilde fügen; es treten nur hier und da einige leitende Gedanken hervor, die wiederum, offenbar absichtlich, von ihnen widersprechenden zerrissen werden.

Die Darstellung der seelischen Läuterung und religiösen Verinnerlichung des Dichters gehört gewiß zum Anziehendsten des ganzen Buches. Wenn aber der Verfasser seine Ausführungen mehrmals mit dem Ausruf unterbricht: „Und trotzdem war er verrückt!“<sup>37)</sup> oder „in dem Maße wie Rousseaus Läuterung begann, schritt sein Irrsinn fort!“<sup>38)</sup> u. a. m. stört er die Kontinuität der Darstellung seines Gedankens.

Daß Ausdrücke wie Ungeheuer, Vagabund, Scharlatan, Elender, Schwäger usw., ferner: Rousseau, der Freund der „biden“<sup>39)</sup> Warens, und Rousseau „la hausse pour Saint-Lambert“<sup>40)</sup> (es handelt sich um Mme d'Houdetot), berechtigtes Mißtrauen gegen eine unvoreingenommene, „sachliche“ Beurteilung wachrufen müssen, ist nur zu gewiß. (Ueber Geschmacklosigkeiten in der Darstellung vergl. die Anmerkungen!)<sup>41)</sup>

Wenn sich aus der Art der Darstellung Schwierigkeiten ergeben und die Ausblide, die Lemaître eröffnet, zu kühn und phantastisch sind oder die Urteile zu gewagt erscheinen könnten, bricht er ab und erklärt: „Se ne sais pas, nous ne savons pas, vous ne savez pas“ oder so ähnlich<sup>42)</sup>.

Es gibt Autoren, die gute Menschen sind und schlechte Bücher schreiben, und solche, die schlechte Menschen sind und gute Bücher schreiben! Es kommt bei den Menschen u. G. nicht darauf an, was sie an Bösem unterlassen, sondern an Gutem getan haben. In dem Lemaîtreschen Buche wird der Mensch Rousseau, der die Wunder seiner Seele aller Welt offen gezeigt hat, herabgesetzt, um dadurch sein Werk zu treffen oder es zum mindesten verdächtig zu machen; es wird also der moralische Wert des Verfassers zum Wertmesser des Werkes gemacht. Wir halten diese Methode für verhängnisvoll.

Aber noch eine andere Ausstellung an der Methode muß gemacht werden: Lemaître spricht oft genug von dem Wahnsinn (folie) Rousseaus, ohne irgendwie zu definieren, was darunter gemeint ist. Entweder

<sup>37)</sup> Lemaître, S. 312 ff.

<sup>38)</sup> S. 319—323.

<sup>39)</sup> S. 128.

<sup>40)</sup> S. 136.

<sup>41)</sup> S. 174. l'excellent, le vertueux M de Malesherbes, qui s'est donné tant de peine pour faire imprimer la Julie et l'Emile, sera envoyé à l'échafaud par des scélérats ivres de Jean-Jacques.

S. 174. Amélie de Boufflers, petite-fille de la maréchale, . . . avait onze ans . . . un jour Rousseau la rencontra seule dans l'escalier du petit château. Faute de savoir que lui dire, il lui proposa un baiser que, dans l'innocence de son cœur, elle ne refusa pas . . . Ce baiser donné à la petite Amélie par Jean-Jacques, — qui, lui non plus, ne savait pas, — c'était déjà le baiser de la guillotine? (!)

<sup>42)</sup> S. 30, 61, 62 usw.

Rousseau war nicht wahnsinnig, und dann durfte Lemaître Rousseaus Werke als für die Menschheit geltend zitieren und ihren Wert oder Unwert abwägen, oder Rousseau war wahnsinnig, und dann mußte Lemaître genau untersuchen, inwiefern und in welchem Grade sich dieser Wahnsinn in Rousseaus Werken auswirkte. Er durfte vor allem Rousseau nicht die Ernsthaftigkeit (sincérité) zusprechen, wie er es S. 9 tut, um sie ihm dann S. 116 wieder abzuspochen. Der Leser wird den Eindruck, vor Konstruktionen und subjektiven Meinungen zu stehen, nicht los, und Lemaître bringt sich um den Ruf eines sachlichen Kritikers.

Eigenartig muß auch der Zweck der „Konferenzen“ anmuten: „Als ich Rousseau zum Gegenstande meiner Vorträge machte, war es durchaus nicht mit dem Gefühl des Wohlwollens für den Genfer Bürger . . . Ich nahm mir vor, in ihm den Vater einiger der schwersten Fehler des 18. und 19. Jahrhunderts nachzuweisen“<sup>43)</sup>. Lemaître verzichtet also darauf, Rousseau sachlich, d. h. ohne jede Rücksicht und Voreingenommenheit, zu werten. Er geht scheinbar mit einer Gegenwartseinstellung an die Beurteilung der Vergangenheit heran. Muß da nicht die Gefahr nahe liegen, daß in die Vergangenheit etwas „hineingesehen“ wird?

Stark drängt sich Lemaîtres politische Orientierung hervor. Sie scheint mehrfach in erbitterten oder schadenfrohen Ausrufen durch die Darstellung hindurch, u. E. zum Schaden der Objektivität. (Vgl. Anm. 44—46).

Pierre Lasserre kommt zu Rousseau von seiner Untersuchung über die französische Romantik im 19. Jahrhundert. Er folgert etwa so: Die französische Romantik bis 1830 ist eine Romantik der Ideen, sie wurzelt in romantischen Strömungen, die in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts begonnen haben. Sie charakterisiert sich also als eine Romantik des Gefühls, die von Rousseau stammt. Er ist nicht etwa ein Vorläufer der Romantik, nein, er ist die Romantik in Reinkultur (romantisme intégral)<sup>47)</sup>. Nichts ist in der Romantik, das nicht von Rousseau ist, und „nichts in Rousseau, das nicht romantisch ist“<sup>48)</sup>. Die Elite seines Jahrhunderts geriet unter die „Herrschaft dieses despotischen Redners“.

Für Lasserre wird, ähnlich wie für Seillière, die Romantik zum moralischen Problem. Sie ist ihm nicht bloß eine literarische Mode, eine Kunstform, sondern sie ist mehr, nämlich „die allgemeine Revolution der menschlichen Seele“, der Ausdruck des modernen Individualismus, der soziale Nihilismus, die „enthusiastische Desorganisation der Natur des Kulturmenschen“ und die vollkommene Zerrüttung der höheren Gebiete

<sup>43)</sup> Lemaître, S. 1.

<sup>44)</sup> S. 264. Contrat social IV, 2: C'est le „droit divin“ de la majorité.

<sup>45)</sup> S. 300. Ce heurt de Rousseau contre ceux de sa religion, me plaît extrêmement, je l'avoue.

<sup>46)</sup> S. 266. . il refuse aux „chrétiens romains“ la possibilité d'être de bons citoyens parce que le chef de leur religion ne réside pas dans leur patrie: où enfin, après avoir explicitement banni les athées de sa république, il en bannit implicitement les catholiques.

<sup>47)</sup> Lasserre, Le Romantisme Français. S. 15.

<sup>48)</sup> S. 15.

der menschlichen Seele<sup>49)</sup>.

Literatur und Konversation des 18. Jahrhunderts haben die Desorganisation vorbereitet, indem sie die Respektlosigkeit lehrten<sup>50)</sup>. Sie zertrümmerten damit die Autorität, auch die des Königtums, das seit Jahrhunderten mit dem Nimbus der Mystik bekleidet war. Im Laufe der Zeit stellte sich eine Zerrüttung des klaren Denkens ein. Als Beweis gilt Lasserre die Tatsache, daß Philosophen und Literaten, die Männer des Wortes, und nicht mehr die der Tat herrschten. Alle Gebildeten fühlten sich durchaus als Untertanen der Philosophen und Schriftsteller. So wurde der gewaltige Einfluß Voltaires eine Vorbereitung des Werkes Rousseaus. Die Literaten brachen mit aller Tradition, verlangten Freiheit für sich und ihre Werke, als ob es vor ihnen nicht auch schon Künstler und eine Kunst gegeben hätte. Sie haben nicht an Vorhandenes angeknüpft, also nicht aufgebaut, sondern zerstört. Die Romantik hat dann die zerstörende Tendenz noch verstärkt. Sie gibt als Freiheit die Anordnung aus, als Genie die Verwirrung. Vernunft ist den Romantikern ein Instinkt, Anarchie gilt ihnen als Energie.

Alle Romantik faßt Lasserre als Krankheit auf. Diese Krankheit verdirbt auch Rousseau und hat aus ihm „das seltsamste Tier“ gemacht<sup>51)</sup>. Sie hat seine Empfindsamkeit, seinen Willen und schließlich auch seine Intelligenz zu Grunde gerichtet.

Rousseau stammt aus kleinen Verhältnissen und hat nach Lasserres Ansicht gar keinen Grund, sich ihrer zu rühmen. Seine „arme wollüstige Seele“ ist eifrig bedacht, seine Mitmenschen über die Mängel seiner Herkunft, Erziehung und Bildung, überhaupt das Unzulängliche seines Wesens, zu täuschen. Eine außerordentliche Ungebild besetzt ihn, in jeder Hinsicht aus seinen Verhältnissen herauszukommen. Dieser „Wahnsinn seiner Ungebild“ macht einen Teil seines Genies aus<sup>52)</sup>. Ein krankhaftes Element verbindet sich damit. Frühzeitig zeigen sich angeborene Verirrungen seiner Sinnlichkeit. Bei andern Kindern werden sie hinweggespült durch kräftigen Durchbruch einer starken Männlichkeit; Rousseau bleibt auf seinem krankhaften Entwicklungsstadium stehen und erscheint uns so behaftet mit den Kinderereien eines Schulbuben und zugleich mit dem Wissen eines Greises.

Stets hält er sich vom eigentlichen Leben fern. Mme de Warens, erfüllt von Fénelonismus, führt in die Tiefen religiöser Mystik ein. Aber auch da bildet er sich ein lebensfernes Ideal: Die Welt „stellt sich seiner ein wenig trunkenen Vagabundenseele nur unter dem Aspekt der Sehnsucht und des Entzückens dar“<sup>53)</sup>.

Sein bäuerisch-ländliches Wesen tritt im Pariser Kreise der Dupin, Mably, Epinay u. a. unangenehm hervor. Er fühlt seine Unzulänglichkeit, und sein Gesicht ist verkrampt. Hier, wo alles das gilt, was ihm fehlt: Literatur, Philosophie, eine vollendete gesellschaftliche Gewandtheit, fühlt er das Drückende seiner Unscheinbarkeit. Daher seine

<sup>49)</sup> Lasserre, S. 15. Le Romantisme enveloppe bien autre chose qu'une mode littéraire. Il est une révolution générale de l'âme humaine, und S. 18 Il est la désorganisation enthousiaste de la nature humaine civilisée.

<sup>50)</sup> S. 50.

<sup>51)</sup> S. 18. Le Romantisme est primitivement maladie. Cette maladie pourrit jusqu'au fond la sensibilité, la volonté et l'intelligence de Jean-Jacques Rousseau . . . elle a fait de lui la bête la plus curieuse.

<sup>52)</sup> S. 19.

<sup>53)</sup> S. 28.



These: Der Mensch wird schlecht, wenn er sich mit anderen vergleicht. — Die Berührung mit der Welt hat ihn in Schreden versetzt. Sein von maßloser Anmaßung gefoltertes Herz legt sich immer wieder die Frage vor: Wenn er unverstanden bliebe? Wenn es ihm nicht gelänge hinaufzukommen? Zwei Gesichter hat er jetzt: Das eine ist voller Vertrauen und Zuversicht und drückt aus: Es wird gelingen! Das andere ist verkrampft von Argwohn und Furcht. So gehen auch zwei Musen neben ihm her, die eine froh und voller Optimismus, die andere argwöhnisch und lauernd; die eine flöht ihm die Lehre von der „bonné naturelle“ ein, die andere inspiriert ihm seinen I. Discours. Sie sieht alles schwarz und zetert über die verderbte Welt, die Welt der Städte mit ihrem unnatürlichen Leben. „Weil R. so linksch, so unfultiviert ist, predigt er Rückkehr zur Natur; weil er sich nur auf dem Lande froh und glücklich fühlt, sehnt er den Urwald herbei“. So kommt also seine Predigt aus der eigenen Unzulänglichkeit. Und das Paris, das bisher immer für die großen Schriftsteller begeistert war, verhimmelte diesen traditionslosen Menschen, der weder „Brüder noch Schwestern haben wollte“. Man strömte zu seiner „schmutzigen“ Wohnung; Rousseau beachtete seine Besucher kaum, kopierte fleißig Noten und „legte Frankreich die Demütigung auf, seinen großen Philosophen Kopistenarbeit verrichten zu sehen“<sup>64</sup>).

Jetzt umgibt er sich mit dem Gewande des Stoikers, vermengt er „Reminiscenzen von calvinistischer Moral mit antikem Bürgerideal und bringt so ein rauhes Heldenideal zusammen.“ Seine ganze äußere und innere Reform ist „nur der Laß des Lasters“<sup>65</sup>), und hinter seiner stoischen Miene verdeckt sich der „Schauspieler“<sup>66</sup>). Er ist nach Frau v. Epinays Urteil ein „moralischer Zwerg auf Stelzen“ und hat immer wie ein „Parasit“ gelebt. Viele Dichter waren auf die Gunst ihrer Gönner angewiesen, aber „dieser Mensch hat ein sentimentales Parasitentum“. Er freut sich nicht über die Gastfreundschaft, sondern er sucht nach Gründen, sie herabsetzen zu können; in seiner Seele sind immer Dankbarkeit und gemeine Hintergedanken zugleich.

Im allgemeinen haßt er die Großen; aber trotzdem hat er eine Haltung, in der er selbst nicht weiß, ob er vertraut oder kriechend ist. Er ist in der Gesellschaft ein „Simulant“<sup>67</sup>). Er simuliert alles: den Reichtum der Gefühle, seinen Stolz. Innerlich ist er arm und hat keine Kraft, seine Verschrobenheiten zu unterdrücken, besonders seinen Ehrgeiz. Er hat keine Macht über sich, keinen Willen, keine Verunft. Mangel an Verantwortung erfährt ihn. Eine zarte Seele würde sich vor der drückenden Last der Verantwortung in die Ruhe des Klosters retten.

Seit er bekannt geworden ist, hat ihn das Fieber des Ehrgeizes durch und durch gerüttelt; es läßt seine ererbte nervöse Anlage in ihm aufleben; er wird von Unruhe erfährt und erfüllt die Welt mit seinen simulierten Aeußerungen.

Alles an ihm verrät das „Schmierenschauspielertum“<sup>68</sup>) einer ruinier-

<sup>64</sup>) Lasserre, S. 38.

<sup>65</sup>) S. 37.

<sup>66</sup>) S. 38.

<sup>67</sup>) S. 41.

<sup>68</sup>) S. 42. Tout chez Jean-Jacques accuse ce cabotinage d'une âme ruinée, impatiente de soi-même.

ten Seele. Seine Rollen sind die eines gemeinen undankbaren Bettlers, des Bürgers und des Naturmenschen; aber seine Hauptrolle ist „der Verfolgte“. In Wirklichkeit wurde er nie verfolgt, seine Verbannung war eine „Farce“. Er konstruiert das alles! „Delirium!“ Offenstächlich will er sich selbst bange machen!<sup>69</sup>).

Wenn einmal Zerwürfnisse zwischen ihm und seinen Freunden entstehen, dann sind sie von ihm heraufbeschworen, um sich „zu erhitzen und aufzupeitschen“ und die Wonnen der Erregung, des Kummers, der Versöhnung, der Reue, der Scham zu genießen. Dann fühlt er, daß er lebt.“ Es kommt dem Simulanten nicht darauf an, was er simuliert, sondern daß er simuliert!<sup>69</sup>).

Rousseaus Liebe zur Einsamkeit entstammt nur seinem Bedürfnis, sich einer Welt schöner Träume hinzugeben. Auch das ist krisenhaft. Ein anderer würde sich glücklich fühlen, der Welt entronnen zu sein; Rousseau berauscht sich daran. So ist in seiner Vorliebe für die Einsamkeit nichts Gesundes!

Es ist eigenartig, wie sich Lasserres Ansicht über Rousseaus Einstellung zum Leben auf dem Lande in wenigen Seiten geändert hat. Seite 30 schrieb er noch: „In Charmettes war er gut; er füllte seinen Kreis aus.“ Jetzt auf einmal genügen die Felder nicht mehr, um ihn glücklich zu machen. Er muß sich noch eine eingebildete verzauberte Welt schaffen, in der „ihn Helden und Heldinnen seiner Einbildung mit Liebe stopfen“ (qui le gavaient d'amour!)<sup>61</sup>).

So entsteht dann die

#### Nouvelle Héloïse.

Die Heldin des Romans ist kein wirkliches Wesen; sie ist nur eine „Synthese der kontradiktorischen Freuden (geliebt und verachtet zu werden), die Rousseau empfunden hat“<sup>62</sup>). Und so ist ihr Charakter denn auch aus Gegensätzen zusammengefügt. Sie ist ein Mädchen, das bald ein wenig zu entgegenkommend ist, bald den Stolz einer Römertin hat, bald eine verführerische Geliebte, bald eine calvinistische Buhpredigerin. Solch ein Wesen kann nicht in der Wirklichkeit existieren, es entstammt jener eingebildeten Gesellschaft! So ist also Rousseau nicht wirklich einsam, wie man meinen sollte.

Das, was aber Lasserre am meisten an der Gestalt der Julie irritiert, ist, daß sie aus dem, was sie dort im Grünen erlebt hat, ein „theologisches Ereignis“ macht und darüber die gründlichsten Untersuchungen anstellt. Er sieht darin eine vollständige Verwirrung des Geistes, eine Verwischung der Grenzen. Vernunft und Leidenschaft, Liebe und Weisheit sind zweierlei! Aber Saint-Preux und Julie sprechen von ihrem Liebesglück so, als „sei es von aller Ewigkeit durch göttliche Verleihung so beschlossen“<sup>63</sup>).

Rousseaus Theorien sind nach Lasserres Ansicht nur die Glorifizierung von Rousseaus Ansichten und deren Befräftigung. Da Rousseau sich im Herzen gelobt hatte, den sozialen Nihilismus zu begrün-

<sup>69</sup>) Lasserre, S. 43. Visiblement, Jean-Jacques veut se faire peur à lui-même et joue l'halluciné.

<sup>60</sup>) S. 45.

<sup>61</sup>) S. 51.

<sup>62</sup>) S. 54.

<sup>63</sup>) S. 55.

den und zu fördern, so wandte er alle seine Beredsamkeit auf, um eine „ewige Revolution“ oder die Anarchie zu schaffen. Nun konnte Rousseau aber die Probleme, die er in Angriff genommen hatte, nicht lösen; er stellte sich jedoch so, als wäre es ihm möglich, und so wurde denn, um seine Unfähigkeit zu verdecken, eine „priesterliche Diktatur“ von ihm ausgeübt.

Darauf beschäftigt sich Lasserre mit Rousseaus Ansichten über den Ursprung des gesellschaftlichen Zustandes und der Zivilisation. Er muß zugeben, daß über den Zustand des primitiven Menschen vor Entstehung der Gesellschaft nur Vermutungen (Lasserre spricht von rêves) möglich sind. Hobbes' Ausspruch „Homo homini lupus“ wird zitiert und findet offenbar Zustimmung. Lasserre meint sogar, unsere Vorfahren seien jedenfalls nicht einmal so wild gewesen wie Wölfe; aber wäre der Mensch so gewesen, wie er von Rousseau dargestellt wird, so wäre er ewig „stupid“ geblieben<sup>64</sup>).

Lasserre bezeichnet den Rousseauschen Urmenschen als Tier, das sich ruhig schlagen läßt und weint, wenn es geschlagen wird. Dieses Wesen erscheint ihm von einer „plebejerhaften Gewöhnlichkeit“. In dieser Zeichnung zeige sich sofort wieder Rousseaus Veranlagung und sein vollkommener Mangel an Energie; denn er wäre nie zu einer solchen Konzeption ohne diese eigene Charakteranlage gekommen.

Rousseau hat den Menschen nur deshalb vollkommen passiv und ohne gesellschaftliche Instinkte angenommen, um seinen Contrat social vonseiten dieses Menschen keine natürlichen oder beabsichtigten Erschütterungen erfahren zu lassen<sup>65</sup>). So ist denn sein Mensch ein „Dummkopf, von einer Vertierung, die man sich kaum vorstellen kann“<sup>66</sup>). Die revolutionäre Idee postuliert den Menschen Rousseaus.

Nach den bisherigen Ausführungen ist es selbstverständlich, daß eine Schrift wie der

#### Contrat social

Lasserres Spott herausfordert. Er nennt ihn ein Schredgespenst, weil er die vollständige Entblößung der Mitglieder von Vermögen und Macht verlangt. Rousseau ist ein „Narr, oder er hat sich über uns lustig gemacht“<sup>68</sup>), wenn er sagt: „die Volonté générale ist immer „recht“ gerichtet (droite); aber das Urteil, das sie leitet, ist nicht immer einsichtig“.

Wir stellen hier sofort richtig: Rousseau meint: Der allgemeine Wille ist immer „recht“ gerichtet, d. h. auf ein „bien commun“, auf das allgemeine Wohl; trotzdem kann dem Volke die Einsicht fehlen, so daß es sich in den Mitteln irrt; deshalb bleibt doch der Wille gut (droite). Ist es doch eine allgemeine Erfahrung des praktischen Lebens, daß jemand das Gute will und sich aus Mangel an Einsicht in den Mitteln vergreift. — Es ist durchaus nicht die dunkelste Stelle des Contrat social, die Lasserre hier kritisiert, und wir sehen auch nicht ein, weshalb diese „theologische Unterscheidung“ (wie Lasserre meint) „unsere Begriffe übersteigen sollte!“

Lasserre vermutet, Rousseau habe das im Contrat social besprochene legislative und konstitutive Werk einer „kleinen philosophischen oder

<sup>64</sup>) Lasserre, Le Romantisme Français, S. 58.

<sup>65</sup>) S. 59.

<sup>66</sup>) S. 65/66.

priesterlichen Elite“ oder gar einem Einzelnen übertragen wollen! Da fällt er höhrend ein: Die große Seele des Jahrhunderts war Rousseau selbst. „Kein Mensch war besser als ich!“ Rousseau hat an sich selbst gedacht; erst ist der von der volonté générale inspirierte. Schließlich hat er sich ja auch als Gesetzgeber für Corsika gefühlt<sup>67</sup>). „Und mögen tausend Revolutionen gemacht werden im Namen der Formeln Rousseaus; mag man politische Einrichtungen als Anwendungen seines Systems bezeichnen, das alles beweist nicht, daß es ausgeführt worden sei, oder sich überhaupt ausführen ließe“<sup>68</sup>).

Nach dem geistvollen Werke Lasserres, das in Tageszeitungen und Zeitschriften Nachfolger im Kleinen gehabt hat, wäre hier noch C. Lecignes Buch: „Le fléau romantique“ zu besprechen. Der Verfasser sieht in der Romantik die Geißel, die über Frankreich geschwungen wird, und glaubt, im Sinne einer „geistigen und moralischen Hygiene“ die Verderbtheit der romantischen Literatur nachweisen zu sollen. Er geht auch von der Grundthese aus: Rousseau ist der Vater der Romantik, der Revolution und damit alles Uebels. Sie wird von Lasserre wörtlich übernommen. Romantik ist Krankheit; „ein Ausländer, der zufällig zu uns gelangt, brachte sie uns, er, der selbst von der Krankheit zerrissen war. In ihm sieht man die romantische Krankheit in ihrer eigenartigen Scheußlichkeit“<sup>69</sup>). Mit Emphase verkündet Lecigne, wie erniedrigend es für Frankreich sein müsse, einzugestehen, daß der Vater der Romantiker ein Irresinniger war, ein Kranker, der von der Neurose geschüttelt wurde, der aus einer Familie stammte, in der die Väter herrschten, der, selbst „ein Strolch, ein Herumtreiber, am Rande der menschlichen Gesellschaft lebte“<sup>70</sup>). So war dieses „Ungeheuer“ bis ungefähr zum 30. Lebensjahre „ein trauriges und heimliches (secret) Wesen, eine Beute seiner schändlichen Glut, ausgeliefert jeder moralischen und gesellschaftlichen Knechtschaft“, ein Lafai, der auf die großen Herren schaut und gar nicht weit davon entfernt ist, zeitlebens ein Stümper zu bleiben“<sup>70</sup>).

Übereinstimmung nach Inhalt und auch Argumentation mit Lemaître und Lasserre ist evident. Im allgemeinen begnügt sich Lecigne Rousseau gegenüber nur mit knappen Hinweisen; durch die Abwertung der Romantik bis 1850 schimmert aber immer Rousseaus unheilvoller Einfluß hindurch. Die weitgeschweifigen, im ganzen Buche wiederkehrenden Beweise der Krankheit der Romantiker, ihres Irreseins erzeugen beim Leser ein Staunen darüber, daß angesichts so vieler Entartung überhaupt noch jemand gesund und am Leben geblieben ist!

Zum Schluß (Kap. IX: Antipode du romantisme) stellt Lecigne besonders fest, daß die Romantik haftbar ist für das am tiefsten wurzelnde politische und soziale Unglück, indem „sie in unsere Adern das Gift der Demokratie und des Liberalismus gebracht hat“<sup>71</sup>). Die Rückkehr zur Tradition, zur Monarchie wird als einziges Heilmittel gegen die Entartung angesehen.

<sup>67</sup>) Lasserre, S. 66.

<sup>68</sup>) S. 67.

<sup>69</sup>) S. 46.

<sup>70</sup>) S. 57. Tel fut le monstre jusque vers l'âge de trente ans, un être triste et secret, en proie aux fièvres honteuses, à toutes les servitudes morales et sociales, un impulsif, un irrégulier, un laquais qui regarde vers les grands seigneurs et qui n'est pas loin d'aboutir au goujat.

<sup>71</sup>) S. 283.



Eigenartig an dem Buche ist die Auffassung, daß neben Rousseau, der ein Fremder, ein Nichtfranzose war, das weitere Ausland, besonders aber England und Deutschland, am Ruin Frankreichs durch die Romantik schuld sei. Die romantische „Pest“ ist wie alle Pesten vom Auslande zu uns gekommen. Romantik ist die Wolke der Unklarheit. Sie konnte also nicht in Frankreich, „diesem Lande der Klarheit geboren werden“<sup>72)</sup>.

#### Beurteilung der Methode Lasserres.

Lasserre hat der Literatur ein zweifellos geistvolles Werk geschenkt, in dem er konsequent und deduktiv und ohne Rücksicht auf alle Beziehungen einen Gedanken bis zu Ende denkt. Er stellt die Romantik — und besonders Rousseau — vor den Richterstuhl einer abstrakten normativen Ethik. Er ist erfüllt von dem Ernste seines Richteramtes und der Notwendigkeit einer geistigen, seelischen und moralischen Reinigung seines Volkes vom Gifte der Romantik; er fühlt sich mitverantwortlich für die Gesundung und den Aufstieg Frankreichs. Dasselbe gilt für Decigne.

Man muß ihnen zugeben, daß dieser Dienst am Vaterlande von hohem Idealismus getragen ist. Lasserre zeigt einen „leidenschaftlichen Sinn für Ordnung und Gesetzmäßigkeit“, wenn er nachweist, daß durch Rousseau und die Romantik eine hohle, ungesunde Scheinkultur entstanden ist, die seiner Meinung nach in der Jetztzeit noch fortlebt. Er möchte seine Zeit wieder zurückführen zu einer von der Ratio, dem Ordnungsprinzip, beherrschten Lebensauffassung. Und rein formal muß man ihm beistimmen.

Lasserre faßt die Romantik auf nicht nur als eine literarische Mode — das ist sie auch — sondern als eine allgemeine Umwälzung der menschlichen Seele. Demnach muß man annehmen, daß er damit die Literatur hineinbeziehen will in die allgemeine Geistigkeit des Volkes, daß er sich also nicht mit der Untersuchung des Phänomens an sich begnügen wird, sondern den Problembereich weiterschlägt und ins Historische vorstößt. Denn Umwälzung der menschlichen Seele bedeutet doch, daß die Seele der Menschheit, des Volkes, aus sich heraus eine Entwicklung durchmacht. Damit ist ein Verhältnis gegeben, nämlich das des derzeitigen Zustandes zum vorhergehenden. Diese Tatsache hat Lasserre trotz seiner Definition der Romantik ganz aus dem Auge gelassen. Er faßt die Romantik nur als etwas Zuständliches auf, untersucht gar nicht, ob sie entstehen mußte, oder warum sie sich so und nicht anders auswirken konnte. So faßt er sie denn auf als einen Zustand der Verweiblichung oder Verweiblichung, als „désordre“ oder Entzerrung (um mit Klempner zu sprechen). Dieser „désordre sentimental“ wird besonders gefährlich, wenn die Romantiker sich (und das ist nach Klempner charakteristisch für die französische Romantik) mit Politik beschäftigen. Lasserre

<sup>72)</sup> Lasserre, S. 12. C'est la vérité d'ailleurs que la peste romantique — comme toutes les pestes — nous est venue de l'étranger. Elle n'était pas dans notre tempérament. Nous sommes peut-être par nature . . . les êtres les plus légers de la création.

S. 13 mais nous sommes aussi les plus sains d'esprit et de cœur . . . Le romantisme, étant par excellence la nuée, la littérature de l'ombre et de la nuit, ne pouvait donc naître en France.

sieht die als Romantik bezeichnete Umwandlung der menschlichen Seele nicht im Flusse des Lebens als konsequente Weiterentwicklung oder als Reaktion auf historisch Voraufgegangenes, und das ist ein Fehler, der den sachlichen Wert der Lasserreschen Arbeit in Frage stellt. Der Kritiker der Romantik will die Seele konservieren und vergißt darüber, daß sie expansiv ist. Ihm ist der Mensch nach Protagoras das Maß aller Dinge, und darüber wird außer acht gelassen, daß der Mensch hineingefügt ist in höhere Zusammenhänge, die sich nicht einfach zerreißen oder negieren lassen.

Uns jedoch erscheint die Romantik als Konsequenz historischen Geschehens: Ende des 15. Jahrhunderts „entdeckte Frankreich Italien“<sup>73)</sup>. Es brachte von dort die Renaissance mit, jene Bewegung, die eine ungeheure Bildungsfreudigkeit und einen starken Drang nach Lebenserneuerung und Vervollkommnung auslöste. Frankreich brachte es fertig, das Enthusiastische, oft noch Ungebändigte dieser seelischen Haltung einzufangen, zu disziplinieren und in die ruhigen Bahnen seiner Klassik überzuführen. Allmählich entwickelte sich daraus eine edle, reine Kultur. Ihr Ideal war die Verfeinerung der Sitten, Bereidung der Beziehungen von Mensch zu Mensch. Diese Kultur stellte zwar den Menschen in den Mittelpunkt, aber er war typisiert, generalisiert, „sie führte den Menschen nicht in sich hinein, sondern lockte ihn aus sich heraus; sie hieß ihn allen angehören nur nicht sich selbst“<sup>74)</sup>. „Niemand durfte er bei sich anfangen, sich leben, sich darstellen!“<sup>75)</sup>. Man akzeptierte das Leben ohne metaphysische Wünsche, ohne diuynischen Kausal, ohne faulitische Verzweiflung<sup>76)</sup>. Fein und abgemessen, eine klare, kühle Verstandeskultur pflegend, war der Mensch, und doch nicht er selbst. Typus, nicht Individuum. Alles war „Begrenzung“, „ordre“; die Ratio war das Ordnungsprinzip. Was natürlich, wild, ungebändigt war, hatte in dieser Kultur keinen Platz. Es mußte sich erst der glättenden Regel, der Disziplin jenes Ordnungsprinzips, beugen und mit dessen Hilfe selbst Ordnung in die Natürlichkeit, die Unordnung, bringen. So unterlag schließlich alles diesem Prinzip. „Nicht das Herz, sondern der Verstand macht alles“, erklärte Diderot.

Es war kein Wunder, daß die Kultur bei der Starrheit des normierenden Prinzips einseitig wurde. Der Intellekt wurde überschätzt und die an sich segensreiche Disziplin der Vernunft überspannt. Das weite Feld des Gefühls lag brach, die emotionale Seite der Seele war ein unbekanntes Gebiet. Ein Recht des Herzens wollte niemand kennen; „die Kräfte der Affekte für ein volleres, reicheres Leben“ wurden unterschätzt<sup>76)</sup>. Die Tiefe und Einseitigkeit dieser Kultur konnte auf die Dauer nicht verborgen bleiben. Die unterdrückte mißhandelte Seele vermochte ihren Stimmungen noch keinen lauten Ausdruck zu verleihen.

Bereinzelt erklingen schon Stimmen von Warnern. Daniel Morner, der feine Kenner der Präromantik, hat darauf aufmerksam gemacht, daß teilweise schon lange vor Rousseau ein Protest gegen die klassische

<sup>73)</sup> Lanson, Histoire de la littérature française, S. 222.

<sup>74)</sup> Walther Küchler, Französische Romantik, S. 1.

<sup>75)</sup> cf. Rousseau, Nouv. Héloïse, II, lettre 17, tome II, 126 . . . le „je“ est presque aussi scrupuleusement banni de la scène française que des écrits de Port-Royal, et les passions humaines, aussi modestes que l'humilité chrétienne, n'y parlent jamais que par „on“.

<sup>76)</sup> Paul Cohen-Portheim, Der Geist Frankreichs und Europa, S. 9.

<sup>77)</sup> Walther Küchler, Französische Romantik, S. 2.

Doktrin laut wurde; aber es war „vox clamantis in deserto.“ Montesquieu höhnt über die französischen Gärten in ihrer unnatürlichen Regelmäßigkeit. Der Architekt Leroix zeichnet schon 1734 Entwürfe von englischen Gärten, in denen natürliche Regellosigkeit herrscht. Schon da beginnt sich die Romantik zu regen, das Verlangen nach Lockerung des Zwanges, nach Unverfälschtheit der Natur. Dorat, Cubières, Mercier u. a. raten, alle Regeln und Poetiken ins Feuer zu werfen und mit der klassischen „Art poétique“ von Boileau zu beginnen. „Das ist alles durchaus bezeichnend“, sagt Daniel Mornet, „die Parls symbolisieren das Leben“<sup>77)</sup>.

Da kam Rousseau; er machte in offener Feindschaft gegen die herrschende Verstandeskultur die Rechte des Herzens geltend. Allem, was unbewußt oder nur teilweise bewußt nach Ausdruck verlangte, und das rechte Wort nicht zu finden vermochte, ließ er seine Stimme, die weit tragend, bald grollend, bald lodend, Sprachrohr seiner Zeit wurde. Er war nicht der „Macher der Stimmung“, wie von seinen Gegnern behauptet wird, sondern nur ihr Mund, sicherlich manchmal ohne sich dessen bewußt zu sein. So war die Romantik also tief aus der Konsequenz historischen Geschehens, als Ausdruck einer vielleicht schicksalsgebundenen Polarität menschlicher Geistigkeit entstanden, wobei auf die Begrenzung die Entgrenzung, auf die Klassik die Romantik folgen mußte. Vielleicht vollzieht sich alles bewußte Leben, wie Frh's Strich meint, zwischen diesen beiden Polen<sup>78)</sup>.

Von all dem sahen Lemaitre, Lasserre, Leciane, Seillière, Dide und die übrigen Gegner Rousseaus kein Wort. Sie üben nur immer Kritik am Einzelnen. Diese muß sich jedoch — will sie gerecht sein — zur Kritik an der gesamten Epoche ausweiten. Der Mangel an historischem Verstehen ist bei der traditionalistischen Einstellung der Antiromantiker kaum begreiflich. Es erscheint unfassbar, daß sie nicht erkannt haben sollten, welche gewaltige Bereicherung die französische Seele und die französische Geistigkeit auf dem Gebiete der Moral, Kunst und Religion durch die Romantik erfahren haben. Überall wird die Romantik als „gewollt“, „gemacht“ von einem entarteten Einzelnen — Rousseau — aufgefaßt. Léon Daudet vergleicht sie mit einem stinkenden Kadaver, der die mit Blumendüften geschwängerte Luft eines Gartens verpestet<sup>79)</sup>. Sie ist ein Dämon, den man erschlagen muß. Man sollte sie einfach aus der Geschichte des französischen Geisteslebens streichen, dann wird man des Giftes Herr werden. Und Rousseaus Gegner scheinen zu glauben, daß die Romantik bestimmt zu vermeiden gewesen wäre, wenn Rousseau nicht erschienen wäre. Dabei wird übersehen, daß es, milde ausgedrückt, unlogisch ist, eine solche geistige Umwälzung als vermeidbar hinzustellen. Das hat Moréas gesehen und Maurice Barrès gegenüber ausgesprochen: „Romantique, classique, bêtises que tout cela!“<sup>80)</sup>. Jedermann denkt so; man bewundert die großen Romantiker und taucht sie aus Angst in Klassiker um.

<sup>77)</sup> Daniel Mornet, *Le Romantisme avant les Romantiques*, S. 131 in den *Annales de l'Université de Paris*, III, 2.

<sup>78)</sup> Fritz Strich, *Klassik und Romantik — oder Vollendung und Unendlichkeit*. Grundbegriffe, S. 1—16.

<sup>79)</sup> Léon Daudet, *Le stupide XIXe siècle*. In der „Revue universelle VII“, Nr. 18 ff.

<sup>80)</sup> Zitiert nach: Henri Brémond, *Pour le Romantisme, Avant-propos*, S. VII.

Gegen die Angriffe auf die Romantik und zugleich gegen die ungerechte Beurteilung Rousseaus erhebt der katholische Priester und Professor Henri Brémond in drei sehr ernsten Büchern Protest<sup>81)</sup>. Sie haben einen tiefen Eindruck gemacht. Bei Brémond beruht alle Dichtung auf dem „Unsagbaren“. „Mystische und poetische Inspiration fallen fast zusammen“<sup>82)</sup>, und so können Poesie und Gebet sich ganz nahestimmen. Er sieht es als ein Unglück an, „daß durch eine gewisse Art, die Romantik in Verruf zu bringen, mit der wirklichen Poesie, auch die Religion in Gefahr gebracht wird“<sup>83)</sup>. So ist der Kampf gegen die Romantik auch gleichzeitig der Kampf gegen die Poesie und gegen die Religion; denn der Neuklassizismus, den man wieder einführen möchte, führt zum Rationalismus und ist eine Form desselben<sup>84)</sup>.

Nach der Auffassung der Gegner hat Rousseau die Romantik geschaffen. Daniel Mornet hat nun den Nachweis erbracht, daß die Zeit vor Rousseau schon romantisch war. Außer dem oben Erwähnten soll hier nur angeführt werden, daß schon vor der *Nouvelle Héloïse* im Jahre 1757 der Marquis von Barbazan Liebesbriefe ganz im Stille dieses Romans schrieb. Er spricht auch von einer „sensibilité d'un coeur aussi violent que tendre“ und schreibt der geliebten Frau, die seine Liebe nicht erwidert, einen Abschiedsbrief, den Saint-Preux auch geschrieben haben könnte<sup>85)</sup>.

Es ist also eine Konstruktion zugunsten einer These, wenn Lasserre behauptet, Rousseau sei „le romantisme intégral“. Konsequenter bis zu Ende gedacht hat die Romantik nicht Rousseau, sondern Goethe; so daß man (nach dem Urteil W. Rühlers) den Werther als romantisme intégral bezeichnen könnte. Erst da tritt die vollkommene „Entgrenzung des Individuums“ ein. Ja, Daniel Mornet ist sogar der Ansicht,

<sup>81)</sup> Henri Brémond, *Pour le Romantisme*, VIe éd. Paris 1924.

„ La Poésie pure, VIIIe éd. „ 1926.

„ Prière et poésie, XIV éd. „ 1926.

<sup>82)</sup> Henri Brémond, *Pour le Romantisme*, S. VIII. Il me plaît donc infiniment que M. Seillière rapproche jusqu'à les confondre romantisme et mysticisme. Au lieu seulement de maudire en celui-ci et en celui-là deux venins de même famille, je bénirais plutôt la commune excellence qui les rend très bien-faisants l'un et l'autre, romantisme et mysticisme prenant également leur origine aux sources profondes de notre être, dans cette région mystérieuse où s'allume la „docte et sainte ivresse“ du poète, et où la nature s'offre à la grâce, qui déjà l'a prévenue, et qui la prépare à la rencontre de Dieu . . .

S. IX. Que l'on y prenne donc garde: il ne s'agit plus de la chétive et absurde querelle entre Boileau et Victor Hugo; il y va de tout. Si les néo-classiques ou les néo-rationalistes, si leurs alliés naturels, les anti-mystiques ont raison, je les défie bien, les uns et les autres, de justifier notre acte de foi.

S. VIII. Le malheur est que certaines façons de décrire le romantisme me semblent mettre en péril, avec la poésie véritable, la religion elle-même.

S. IX. Libre à chacun d'appeler romantisme ce que nous appelions jadis péché originel, mais, à ce jeu, qu'on laisse donc tranquille le pauvre Jean-Jacques, pour ne plus harceler que le vieil Adam.

S. VIII. Néo-classicisme, rationalisme, le premier ne mène-t-il pas au second, n'est-il pas une des formes du second?

<sup>83)</sup> Daniel Mornet, *Le Romantisme avant les Romantiques*. *Annales de l'université de Paris*, S. 135. „Adieu, Madame, laissez-moi vous fuir, laissez-moi courir, et n'oubliez pas du moins que vous seule avez plongé le poignard dans mon cœur qui vous adorait.“



daß die Romantik der Nouvelle Héloïse eine „schüchternen Romantik“ ist, und „daß die Leser nichts darin gefunden haben, was ihnen neu erschien“<sup>84)</sup>.

Es wird der Romantik und Rousseau immer der Vorwurf gemacht, den „désordre“ verbreitet zu haben. Dann hätte vorher also „ordre“ herrschen müssen. Das trifft aber gar nicht zu. Wie hätte sonst der so vorsichtig urteilende Montesquieu berechnete Kritik an Gesetz und staatlichen Einrichtungen üben können? Die Ordnung herrschte nicht mehr auf allen Gebieten des menschlichen Lebens, so daß Lanson von der „Auflösung der Familie“ spricht und hervorhebt, daß Rousseau daran gearbeitet habe, sie wieder fester zu fügen. Man lachte damals über den Ehebruch; Rousseau wagte es, ihn verächtlich zu machen<sup>85)</sup>. War es „Ordnung“ des Familienlebens, wenn im Ehevertrage festgelegt wurde, daß die Frau dem Manne, der in einer fernen Garnison als Offizier stand, nur in Orte in einer ganz geringen Entfernung von Paris zu folgen brauchte? Und über die in vielen Ehen herrschende Frivolität orientieren uns so viele Zeugnisse, das hier keins angeführt zu werden braucht.

Wirtschaftlich herrschte schon, als die Klassik noch in hoher Blüte stand, recht große Unordnung. Die Staatsschulden wuchsen unheimlich. Jahrzehntlang stand Frankreich vor dem finanziellen Ruin, verschleiert hat es damals mehreremal Bankrott gemacht (1711, 1713, 1715, 1752). Das sieht alles verzweifelt wenig nach „Ordnung“ aus und war doch noch keine Folge des unheilvollen Einflusses Rousseaus und der Romantik.

<sup>84)</sup> Daniel Mornet, S. 138.

<sup>85)</sup> Lanson, Histoire de la Litt. française, S. 793.

Unter den Männern, die mit dem Rüstzeug einer außerordentlichen Gelehrsamkeit bis auf den heutigen Tag gegen Rousseau kämpfen, steht in erster Linie der Baron Ernest Seillière.

Er ist 1866 in Paris geboren und entstammt einer Familie, die durch Lebensführung und Beschäftigung an der französischen und der deutschen Kulturwelt teilhatte. Sein Großvater war Großindustrieller in Lothringen.

Ernest Seillière empfing seine erste geistige Ausbildung in einem Pariser Gymnasium; darauf besuchte er die Ecole Polytechnique, um dann, der väterlichen Tradition folgend, seine Studien an der Universität in Heidelberg fortzusetzen. Er trieb dort Geschichte und Philosophie. Frühzeitig trat er in der Revue des deux Mondes mit einigen Veröffentlichungen hervor (Peter Rosegger und die steirische Volksseele, 1898; La réaction contre le féminisme en Allemagne, 1898 u. a. m.). Was den jungen Autor schon damals auszeichnete, war eine gründliche europäische Bildung. So übersetzte er z. B. schwedische Gedichte und beschäftigte sich auch mit englischer Literatur.

Um die Jahrhundertwende treffen wir ihn als Mitarbeiter bedeutender französischer Zeitschriften und Tageszeitungen. 1914 wird er „Membre de l'Institut.“

Etwa seit 1904 gewinnt Seillière durch sein geschichtsphilosophisches Werk „La Philosophie de l'Impérialisme“ universelles Interesse. Der Autor unternimmt eine „Gewissensforschung“ der europäischen Mentalität. Er spürt unter den moralischen Tendenzen der Gegenwart diejenigen auf, die ihm für den Bestand der europäischen (besonders aber französischen) Kultur gefährlich erscheinen. So läßt er die Philosophen, Dichter, Schriftsteller, Politiker und Theoretiker der Sozialwissenschaften Revue passieren, um in ihrem Werke Krankes von Gesundem abzusondern.

Die Krankheit aller Zeiten ist nach Seillières Ansicht die Romantik. Auch heute noch ist sie durchaus à la mode. Die Theater predigen die romantische Moral; sie herrscht in der Politik und im Privatleben; Männer und Frauen sind davon erfüllt. Ob wir es beklagen oder uns darüber freuen, die Tatsache besteht; sie kann nach Seillière überall festgestellt werden. Es ist endlich an der Zeit, die Gefahr einzusehen, die uns droht, und sie energisch abzuwenden.

Das Lebenswerk Ernest Seillières, das heute in mehr als 20 Büchern und einigen hundert Abhandlungen in großen Zeitungen und Zeitschriften fast aller europäischer Völker vor uns liegt, ist ganz der Erforschung des romantischen Problems gewidmet. Der Geschichtsphilosoph verbindet sich in der Seele dieses Mannes mit dem Moralisten in seltener Leidenschaftlichkeit.

Ernest Seillière hat manchmal zum Problem Rousseau Stellung genommen. Es existiert kein Werk seiner Feder, das sich nicht schließlich auf Jean-Jacques bezieht. Alle Romantiker, seien es Vorläufer oder Nachfolger Rousseaus, führen uns irgendwie zu dem großen Genfer, dessen Bild sich auf diese Weise im Schnittpunkte aller Gedankengänge der modernen Geistigkeit erhebt. Handelt es sich um Ideen, die die

Menschheit seit Jahrhunderten bewegt haben (z. B. im mystischen Romanismus Platos), so beweist Seillière, daß sie sich im Werke Rousseaus akkumuliert haben. Bei den modernen Denkern versichert er uns, daß sie fast alle Rousseaus Schüler sind. Der Genfer hat die moderne Welt geschaffen; er hat der Romantik erst die Kraft verliehen, die abendländische Kultur zu erobern und umzugestalten.

### Was ist denn Romantik?

Ernest Seillière führt in die Philosophie den Ausdruck „Imperialismus“ ein und überträgt das Wort auf das Gebiet der Moralphilosophie. Er versteht darunter den „Wunsch zur Macht“, um mit Hobbes, La Rochefoucault und Helvetius, den „Willen zur Macht“, um mit Nietzsche zu reden. Da Seillière (mit Darwin) das Leben als einen Kampf ums Dasein auffaßt, so ist der Imperialismus für ihn die selbstverständliche Folge des Selbsterhaltungstriebes. Echter Imperialismus ist gepaart mit Utilitarismus, d. h. „dem Streben nach dem richtig verstandenen eigenen Vorteil“<sup>80)</sup>. Der Imperialismus hat sich nach Seillière gezeigt im Kampfe ganzer Stände (Klassen) gegeneinander, z. B. der Ritter, der Bürger, als Klassenimperialismus und zeigt sich noch heute in der Haltung der Arbeitnehmer und Arbeitgeber zueinander. Er tritt auch auf als Rassenimperialismus im Kampfe der sogenannten arischen Rassen gegen die semitischen (als Antisemitismus) oder wirkt sich aus im Geistesleben Frankreichs als Kampf der „lateinischen Rasse“ gegen den „Germanismus“.

Wenn der Imperialismus sich im Leben der Klassen und Völker zeigt, so darf man ihn auch als Urferscheinung im Leben des Individuums annehmen. S. Taine spricht von ihm als der „*faculté maîtresse*“. Seillière nimmt an, daß die utilitaristisch-imperialistische Tendenz wahrscheinlich „so alt ist wie das organische Leben selbst, da jedes Wesen blind darnach strebt, sich auf Kosten seiner Umwelt zu nähren, zu entwickeln und zu vergrößern“<sup>81)</sup>.

Seillière gibt nun — genau wie Rousseau, gegen den er sich trotzdem wendet, — eine Theorie über die Entwicklung der Menschheit<sup>82)</sup>.

Es gibt Imperialismus, der zum Erfolge führt und solchen, der Untergang oder Unglück herbeiführen kann. Worin hat das seinen Grund? Es hängt davon ab, ob der Imperialismus sich durch die Vernunft disziplinieren läßt oder nicht. Die Vernunft (*raison*) definiert Seillière als „die Summe der allmählich aufgespeicherten Erfahrung der Gattung. Hauptsächlich ist es eine soziale Erfahrung, die die Individuen oder Gruppen dann in dem ethischen Rahmen, in den sie hineingeboren sind, anwenden, um ihren Imperialismus mit Ueberlegung und weise utilitaristisch, pragmatisch — wenn man will — zu befriedigen“<sup>83)</sup>.

<sup>80)</sup> Seillière, *Apollon ou Dionysos?* S. 2.

<sup>81)</sup> Seillière, *L'Impérialisme démocratique*, S. 6.

<sup>82)</sup> S. 6 ff.

<sup>83)</sup> *Mysticisme et domination*, S. 44.

Während Seillière sich in seinen Studien mit dem Imperialismus beschäftigte, wurde er mehr und mehr auf andere geistige Phänomene aufmerksam, deren gewaltigen Einfluß auf das Geschehen er immer von neuem feststellen konnte. Er faßt sie als „mystische“ Phänomene, kurz „Mystizismus“ zusammen. Seillière macht keinen Unterschied zwischen Mystik und Mystizismus. Er definiert ihn „als das Suchen nach der Liebe Gottes als einer Zuflucht gegen die Menschen und gegen sich selbst“<sup>90)</sup>. Er ist der Ansicht, daß man die Bedeutung des Wortes Mystik erweitern und mehr darin sehen müsse als eine rein religiöse Neigung.

Die mystischen Phänomene ließen sich bei Einzelwesen und Gemeinschaften (Klassen, sogar Nationen) nachweisen, und überall waren die dem Mystizismus Huldigenden der Ueberzeugung, daß ein Gott oder eine übernatürliche Macht hinter ihnen stände, mit ihnen im Bunde sei und bereit wäre, sie im Lebenskampf zu unterstützen<sup>91)</sup>. Aus diesem Bewußtsein erwächst dem Menschen eine außerordentliche Kraftsteigerung. „Jeder Imperialismus neigt dazu, sich auf eine wirkliche Verbindung mit dem Jenseits, auf einen Mystizismus, zu stützen, der imstande ist, seine Kräfte zu erhöhen“<sup>92)</sup>. Es klingt banal, wenn Seillière sagt: „Ist die Liebe Gottes nicht die schmeichelhafteste Auszeichnung und die sicherste Bürgschaft für die Macht?“<sup>93)</sup>.

Woher kommt nun der Mystizismus? Aus dem Unterbewußtsein; denn „er ist ein Imperialismus unterbewußten Ursprungs.“ Nach Seillières Auffassung wirkt sich der menschliche Geist in 2 Formen aus, nämlich produktiv (synthetisch) und reproduktiv. Die Akte des Lebenskampfes und der Anpassung an die Wirklichkeit stellen produktive und höhere Leistungen dar und sind auf die Tätigkeit des Verstandes und der Vernunft zurückzuführen. Im Laufe der Zeit werden sie mechanisiert und unbewußt. Im Stadium der Gesundheit und Harmonie halten sich produktive und reproduktive Akte ungefähr das Gleichgewicht. Auf einer niederen Kulturstufe, bei logisch wenig geschulten Menschen (Kind, Jüngling, Frau) überwiegt das Unterbewußtsein in seiner Trieb- und Gefühlsgebundenheit. Diese Wesen gehorchen der „romantischen Moral“, d. h. der Moral der unterbewußten Triebe. Bewußt sind alle rationalen Akte; sie werden unbewußt, wenn sie mechanisiert sind. Die emotionale Seite des Seelenlebens nimmt Seillière als unterbewußt an.

Die in Europa spezifische Form des Mystizismus ist die Romantik. Sie geht bei Seillière ganz im Mystizismus auf. Er unterscheidet zwischen poetischem Mystizismus, d. i. der rein künstlerischen Haltung, und dem dogmatischen; darunter versteht er die Auswirkung des romantischen Mystizismus im praktischen Leben, und damit wird die Romantik zum moralischen Problem.

Romantik ist nach Seillière „eine Auflehnung des Gefühls (also

<sup>90)</sup> Seillière, *L'Impérialisme démocratique*, S. 435. (deutsche Ausg., die französische ist vergriffen!)

<sup>91)</sup> *Mysticisme et domination*, S. III.

<sup>92)</sup> *Myst. et dom.*, S. 207.

<sup>93)</sup> *L'Impér. démocr.* S. 436.



des Unterbewußten) gegen die Vernunft (also das Bewußte). Da die synthetische Arbeit der Vernunft durch jede Erregung (Begeisterung, Ekstase, Enthusiasmus) gestört wird, und sich der Romantiker oft in dieser seelischen Verfassung befindet, überwiegt bei ihm das Unterbewußtsein. Der Mensch ist dann außerstande, die Gegenwartsbedingungen klar zu erkennen und überlegt zu handeln.

Er findet sich im Leben nicht mehr zurecht, und ein Gefühl der Unvollkommenheit und Vereinsamung überkommt ihn; er zieht sich in sich selbst zurück. Da die synthetischen Fähigkeiten fehlen, erwacht die Stimme der Empfindsamkeit, des Unterbewußten.

Seillière wertet Imperialismus und Mystizismus nicht in erster Linie als Psychologe und Philosoph, sondern als Moralist. So faßt er denn den romantischen Mystizismus als Krankheit auf. Das Bewußtsein der überirdischen Unterstützung erzeugt seiner Meinung nach einen Traumzustand, eine Art Verzückung, Trunkenheit oder Ekstase, wodurch der natürliche Imperialismus einen irrationalen Charakter annimmt. Aber die Krankheit ist heilbar, wenn der Mensch sich zwingt, Wunsch und Begierde zu zügeln, überhaupt sich zu disziplinieren. Da bietet die Kirche ihre Hilfe an. Sie hält an der Erbsünde fest und tritt der Selbstüberhebung des romantischen Mystikers entgegen, indem sie ihn in ihren Rahmen spannt. Die Zeit, in der Romantiker und Mystiker sich in dieser Weise der Kirche beugten, scheint Seillière vorüber zu sein. Es war vorzugsweise das Mittelalter. Die moderne Zeit charakterisiert sich ihm in dem starken Anwachsen des Mystizismus. Jeder Mystizismus geht seiner Ansicht nach auf Rousseau zurück und erfährt wenigstens in dessen Werk eine Kraftsteigerung; und so ist er der Schöpfer der neuen Zeit geworden<sup>94)</sup>.

Und jetzt weist Seillière nach, wie fast jede ihm unsympathische Bewegung von dem Dogma der „natürlichen Güte“ abstammt und darin seine Kraftquelle besitzt. Der Anhänger des Rassenmystizismus sagt: Der Mensch meines Blutes, meiner Nation ist mit Gott verbündet; er ist also „von Natur gut“, und deshalb verlangt er die Macht über die von Gott nicht so Ausgezeichneten. — Da es nach Seillières Ansicht in Frankreich einen Rassenmystizismus nicht gibt, weil Frankreich sich nicht als Rasse, wohl aber als Nation fühle, würde sich dort u. E. ein nationaler Mystizismus zeigen müssen, der deutlich im Werke Charles Maurras' zum Ausdruck kommt. — Von Rousseau wird ferner abgeleitet:

Der soziale Mystizismus. Rousseau hat durch den „narrisch-mystischen Begriff“ von der natürlichen Güte<sup>95)</sup> den irrsinnigen Gedanken von der Gleichheit in die Welt gebracht und propagiert. Er hat den Leuten aus dem Volke, jenen „von Natur Guten“, einen grenzenlosen Hochmut eingepflanzt, der sie dazu trieb, die sozialen Schranken niederzubrechen und Republik und Demokratie zu schaffen<sup>96)</sup>.

<sup>94)</sup> cf. Gillouin. Une nouvelle philosophie, S. 29.

<sup>95)</sup> Seillière, Etapes, S. 1.

<sup>96)</sup> Vergl. Seillière, L'Impér. dém., S. 166 ff.

Daß Rousseau nach Seillières Ansicht für die Revolution und ihre Auswüchse allein verantwortlich ist, scheint nach dem Vorhergesagten ganz selbstverständlich. Aber von ihm stammt noch mehr, nämlich der proletarische Mystizismus, der sich wie der demokratische auf Rousseaus Fundamentalthese von der natürlichen Güte gründet und heute als Sozialismus in allen möglichen Formen in die Erscheinung tritt. Alle wissenschaftlichen Vertreter des Sozialismus wie Fourier, Proudhon, Marx, Engels u. a. m. sind Rousseaus Jünger.

Rousseau hat auch die Romantik geschaffen und die romantische Moral. Auf dem „Index“ Seillières stehen begreiflicherweise sämtliche Romantiker der Weltliteratur, aber auch Philosophen gehören dahin, z. B. Hegel, Herder, Fichte, Schelling, Schleiermacher u. a. Der deutsche Idealismus ist wegen seiner nahen Beziehung zu Mystik und Romantik verdächtig. In den Köpfen aller hier genannten Geister spukt in irgend einer unheilvollen Form der große Magier und Mystiker Rousseau.

Von ihm stammt auch der Mystizismus der Leidenschaft, richtiger: der Liebe. — Damit ist Rousseau verantwortlich für die herrschende Verwilderung der sexuellen Moral, die die Ehe untergräbt und die Grundfeste der menschlichen Gesellschaft erschüttert.

Die Liebesleidenschaft<sup>97)</sup> ist die Urheberin der Lyrik. Und so ist es verständlich, daß sich mit dem Mystizismus der Leidenschaft der ästhetische Mystizismus verbindet, d. i. die Ueberzeugung, daß der Mensch, der die Gabe des „bildhaften Ausdrucks“ besitzt, also der Künstler, das besondere Vorrecht in Anspruch nimmt, sich als Mund und Günstling eines Gottes zu fühlen.

So sieht Seillière (und mit ihm eine große Anzahl von Gelehrten) als Charakteristikum der neuen Zeit überall Mystizismus. Bourdeau weist in seinem Buche „La Philosophie affective“ (Paris 1912) nach, daß der Rationalismus Descartes „ein sozialer Mystizismus“ ist, da er von der Voraussetzung ausgehe, daß allen Menschen die Vernunft angeboren sei.

Rousseaus Schuldkonto ist riesengroß: Er ist also schuld daran, daß es eine Revolution gegeben hat, daß Demokratie und Republik existieren; er ist der Begründer des Sozialismus und des Proletariats; er ist verantwortlich für die Verwilderung der sexuellen Moral und des ästhetischen Mystizismus.

Damit wäre Rousseau eigentlich schon gerichtet; aber Seillière hat in den vorstehenden Ausführungen erst seine allgemeinen wissenschaftlichen Grundlagen gegeben. In seinen anderen Werken tritt er als Richter über Rousseaus Leben und Werk auf.

Rousseau ist — so führt Seillière aus — vom Anfange seines Lebens ein romantisch veranlagter Mensch gewesen. Er ist es durch Geburt und Vererbung. Sein Vater neigte zu allerlei Absonderlichkeiten; seine Mutter hatte während der Abwesenheit des Vaters (in Konstantinopel) „galante Abenteuer“, die öffentlich Anstoß erregten. So ist

<sup>97)</sup> Seillière, Etapes, S. 2. ff.

Rousseau mit der „romanesken“ Anlage geboren; sie wurde gepflegt durch Umwelt, Lektüre und Erziehung, verstärkt infolge seines unstäten Charakters und seines Umhertreibens. Was nicht Roman ist im Leben und Werke Rousseaus, das ist gepreitztes Sich-zur-Schau-Stellen oder mehr oder weniger Einbildung. „Milieu, tempérament und moment“ (um mit Taine zu sprechen) treffen zusammen, um diesen Romantiker „par excellence“ zu schaffen, der späterhin der Vater aller Romantiker werden sollte, die nach Ansicht der Traditionalisten und Seillières alles Unheil in Frankreich und in der Welt angerichtet haben.

Schon in der frühesten Jugend zeigt der gefährliche Mensch Rousseau seinen moralischen Optimismus. Sein „narrischer Glaube“ an die Güte der einfachen Leute, besonders der Wilden, entstammt der Literatur, mit der er sich damals beschäftigte: Missions- und Reiseberichten, also einer Welt, die niemals als Norm gelten kann für die Welt, in der seine Werke Geltung haben sollten.

An der Schwelle seines Lebens zeigt sich bereits sein Hang zu Träumereien; „sie nähren Rousseaus Hochmut und seine Ungefelligkeit“<sup>98)</sup>. Gerade der „plebejische Hochmut“ scheint Seillière ein hervorragender Charakterzug Rousseaus zu sein, und mit sichtlich Freude zitiert Seillière, daß Rousseau hochmütig „wie ein Satan“<sup>99)</sup> gewesen sei. Wie alles, so ist auch die Eitelkeit bei ihm auf die Spitze getrieben; überall hat er versucht, nicht nur sein Talent, sondern auch seine bescheidene Herkunft, die geringe soziale Stellung der Eltern als etwas Besonderes und Ausgezeichnetes hinzustellen.

So wird dieser Rousseau zwischen seiner ungebändigten Eitelkeit und dem Hang zu Träumereien hin- und hergeworfen. In seiner „Erweckung“ auf dem Wege nach Vincennes, die dann zur Abfassung seines I. Discours führte, hatte er ein reines „Traumerlebnis“, verfiel er in einen Trance-Zustand. So wurde er zum „Visionär“, der sich berufen fühlte, als neuer „Prophet“ aufzutreten. Seine überschwängliche Sentimentalität und die Nachgiebigkeit gegen die Visionen seines stark erregten Gehirns wurden immer größer. Das zeigte sich in den Confessions, in den Briefen an Malesherbes und den Dialogues. Rousseau lebte da ganz in einer „eingebildeten“ Welt; dort verkehrte er mit erträumten Wesen, die er „nos habitants“ nannte und über die Seillière die Schale seines Spottes ausschüttet. Er folgert: Seit dem I. Discours fühlte Rousseau sich ganz als Moralist, als Prophet eines neuen, reineren Lebens. Woher hat er seine Erkenntnisse? Aus dem Umgang mit „nos habitants“. So beabsichtigte er also, einen Traum als Tatsache hinzustellen; so wollte er also die Gesellschaft reformieren im Sinne von „nos habitants“<sup>100)</sup>. Bei jeder sich bietenden Gelegenheit, in den zitierten Werken dugendmal, bis der Leser dessen beinahe überdrüssig wird, hämmert Seillière ihm ein, daß Rousseaus ganze Psychologie und

<sup>98)</sup> Seillière, L'Impér. dém., S. 119.

<sup>99)</sup> S. 118.

<sup>100)</sup> Pêril mystique, S. 148.

Moral, wie überhaupt alles, wodurch er gewirkt habe, aus diesem Traumzustande stamme, also keineswegs für die Welt der Tatsachen und eine wirkliche Gesellschaft geltend sein könne.

Darauf erbringt Seillière den Nachweis, daß sich das übrigens an Rousseau selbst gezeigt habe. Seine „Traummoral“<sup>101)</sup> ist analog der eines Schlafenden, bei dem das psychische Geschehen der Kontrolle der Vernunft entzogen ist. Rousseau hat die Traummoral seine Mitmenschen, besonders seine Freunde, fühlen lassen. Er hat sie in größter Weise vernachlässigt, sich undankbar gegen sie erwiesen, er, der doch von den Wohlthaten anderer lebte. „Nos habitants“ haben ihm sein Verhalten gegen Madame d'Épinau, Grimm, Diderot, Hume und viele andere diktiert, die Rousseaus unerhörte Undankbarkeit erlebt haben. Wenn er die Menschen flieht und zurückstößt, tadelt er sich deswegen nicht etwa; es geht ihm infolge seiner Unterhaltung mit „nos habitants“ jeder Sinn für seine Pflichten der Gesellschaft gegenüber verloren, ja, er findet sein Betragen noch „verdienstlich“. Er hat außerordentlich viele gesellschaftliche Mängel. Und wenn man sich dann von ihm zurückzieht, klagt er über Mißverständnisse und Komplote. Das aber kommt daher, „daß diese vernachlässigten Freunde leider nicht gemacht sind wie „nos habitants“<sup>102)</sup>. So wird Rousseau schließlich unsozial, und seine Lehren bedeuten eine Gefahr für die Gesellschaft.

Seine Hirngespinnsten nachhängende Natur, die die Kultur der „Halluzinationen planmäßig betreibt“, wird umlauert vom Erbe des Fénelon'schen Quietismus. Er durchzieht fast Rousseaus ganzes Leben und bricht mit Wut hervor in seinen letzten Schriften. Oft hat Rousseau versucht, anders zu sein, aber es gelang ihm nie, und seine Anstrengungen haben die Leute nur hinters Licht geführt.

Jene Mystik, die von Mme Guyon und Fénelon, dem Erzbischof von Cambrai, ausging, erscheint Seillière für alle Zeiten verderblich. Rousseau ist durch Frau von Warens in die Mysterien dieser Religion eingeführt worden, und „sie war ihm in den Tagen seiner Krankheit und Todesfurcht hilfreicher als alle Theologen“<sup>103)</sup>.

Gott ist Liebe, Güte, Barmherzigkeit, lernte Rousseau glauben; aber seine Lehrmeisterin glaubte nicht an die Erbsünde und die Erlösung, und so kam Rousseau zum Quietismus, der nach Seillière eine „dem Katholizismus und Protestantismus zuwiderlaufende Kezerei ist“, die dann später durch den „Rousseauismus“ in alle Welt verbreitet wurde. Rousseau fühlte sich wieder einmal als „Prophet und Auserwählter des Himmels“ und übernahm die Rolle eines „Mystagogen“<sup>104)</sup>, der auch andere in seine Geheimnisse einführen wird.

Nun erscheint Voltaires anonymes Pamphlet „Sentimens d'un Citoyen“; es berichtet in den gemeinsten Ausdrücken: Rousseau führe eine „Sire“ mit, habe deren Kinder ausgezehrt und sei selbst infolge seiner

<sup>101)</sup> Seillière, Etapes, S. 6.

<sup>102)</sup> Pêril mystique, S. 153.

<sup>103)</sup> Pêril mystique, S. 124 ff.

<sup>104)</sup> S. 161.



Ausschweifungen und einer gemeinen Krankheit „verfault“. Da hat dieser brennend hochmütige Mensch eine schwere Niederlage erlitten. „Sein Imperialismus bedarf eines neuen heuchlerischen Gewandes, das seine moralischen und physischen Schwächen deckt“. Und nun „zeigt er sich alternd mit der Leidensmiene eines duldbenden, wegen seiner Predigt verspotteten Messias und nicht mehr als strenger Sittenrichter seiner Zeit“. Weißender Hohn läßt Seillière fortfahren: „Und infolge eines göttlichen (!) Beschlusses muß er den Rest seines Lebens in Armut und Niedrigkeit zubringen“<sup>105)</sup>. So ergibt er sich ganz Fénelonscher Passivität.

Aus dem Fénelon-Gunonschen Quietismus heraus kommt Rousseau zu seiner Behauptung der „natürlichen Güte“, jener „albernen und paradoxen“ Lehre, die auch nur infolge des Umgangs mit „nos habitants“ entstanden sein kann. Und diese Lehre, die anfangs als „eine gefühlselige Umarmung des ganzen Universums“ aufgefaßt wurde, ist „ein schmetternder Kriegsruf und wird das Dogma der Revolution“; sie ist „der Geist des Jakobinertums“. Durch sie „ist die Revolution auf die Bahn des Schreckens getrieben worden“<sup>106)</sup>.

Das ganze Geheimnis des Reizes der Lehre liegt in der geschickten Verkleidung des plebejischen Aristokratismus. Rousseau hätte sie nie gelehrt, wenn er nicht nach Helvetius' Urteil, das Seillière hier anscheinend gern zitiert, nicht „der Eitelkeit des dummen Volkes hätte schmeicheln wollen, um auf diese Weise berühmt zu werden“.

Nachdem Seillière bewiesen hat, daß Rousseaus Werk wegen seiner Herkunft aus seinen Traumzuständen für das wirkliche Leben keine Bedeutung haben kann, erbringt er den Nachweis, daß Rousseau geisteskrank, wahnsinnig, ein Liebeswahnsinniger (un maniaque de l'amour) gewesen ist. Es ist also unmöglich, Rousseau noch ernst zu nehmen. Denn „kann ein Kranker, ein Wahnsinniger, an sich etwas für den Fortschritt der Menschheit, also für die Gesunden, leisten?“<sup>107)</sup>.

Wie überall, so verfügt Seillière auch auf diesem Gebiete über eine geradezu erdrückende Gelehrsamkeit. Er ist zwar kein Nervenarzt, der zur Abgabe solcher Urteile auf Grund von Fachstudien und reicher Erfahrung imstande ist; aber er holt sich die Kriterien zu Rousseaus Beurteilung bei einem Fachmann, dem Professor für experimentelle Psychologie am Collège de France, Pierre Janet. In den „Médications psychologiques“<sup>108)</sup> hat Janet seine an Neuropathen gemachten Forschungen niedergelegt, und Seillière wendet sie auf Rousseau an.

Auch P. Janet sieht den Willen zur Macht als die Haupttriebfeder alles Lebens an; jedes Individuum wird beherrscht von einem ihm angeborenen Imperialismus. Wenn die krankhafte psychische Depression nicht aus einer organischen Krankheit stammt, die direkt oder indirekt das Nervensystem beeinflusst, so entsteht sie aus geistigen Ursachen

<sup>105)</sup> Seillière, S. 169.

<sup>106)</sup> Mysticisme, S. 151.

<sup>107)</sup> Vergl. hierzu auch: Apollon et Dionysos, Schlußkapitel: Dionysistes ou maitres de demain.

<sup>108)</sup> Jean-Jacques Rousseau, S. 151—164.

(causes morales), das sind hauptsächlich: Unbefriedigtsein, augenblickliche oder eingebildete Demütigungen, die der Wille zur Macht erleidet.

Die Beziehung ist leicht hergestellt: Rousseau ist nach Seillières Ansicht Neuropath gewesen, vielleicht schon von seiner Jugend an. Er fühlte sich in der vornehmen Pariser Gesellschaft zurückgesetzt und litt unter seiner mangelhaften sozialen Stellung.

Um ihren Mangel an Willen (vergl. die Ausführungen über Rousseaus Quietismus!) zu stärken, streben die Neupathen nach „Komplimenten“, und um diese zu erlangen, nehmen sie die Haltung der „seufzenden Demut“ an. Sie sprechen von dem, was sie nicht glauben, um sich von dem, was sie glauben, überzeugen zu lassen.

So hat denn Rousseau alles das nicht geglaubt, was er z. B. im I. Discours gesagt hat; er hat vielmehr nur auffallen, blenden wollen. Jedenfalls hat er behauptet, was er selbst nicht anerkannte, und das hat er später noch oft getan.

In Ermangelung von Erfolgen und Komplimenten suchen die Neuropathen rein eingebildeten Erfolg. Sie versenken sich in Träumereien, um so Schmeichelfhaftes zu erleben und sich die Mühe produktiver Arbeit zu ersparen.

Das hat auch Rousseau getan; ja, in seinem eingebildeten Milieu vollzog sich sein „Hauptleben“.

Die Neuropathen suchen in ihren Beziehungen zur Umwelt, bei Freunden oder in der Liebe, eine Stütze für ihren fehlenden „Élan vital“. Sie führen die Leute, die mit ihnen verbunden sind, in eine Art geistiger Knechtschaft. Sie wollen immer um ihrer selbst willen geliebt sein, und wenn sie dann die ihnen geleisteten Dienste anerkennen sollen, entziehen sie sich dem, wie überhaupt jeder Dankspflicht. — Das hat Rousseau seinen Freunden gegenüber ständig getan. Wenn er irgendwie vergelten sollte, so hat er nur mit „natürlichen Gaben“ gezahlt, d. h. mit Dingen, die er von Natur aus hatte; denn er (wie alle Neuropathen) wollte sich nie Anstrengungen unterziehen. Alle derart Kranken pochen stets auf ihre Rechte, d. h. die Möglichkeit, von anderen Diensten zu verlangen, ohne gegenwärtig oder zukünftig Gegendienste zu leisten.

Rousseau ist ein Liebeswahnsinniger, der um seiner selbst willen geliebt sein will, der sich keine Opfer auferlegen mag. Thérèse mußte die schwere Bürde des Zusammenlebens mit einem Geisteskranken, einem Gefühlswahnsinnigen, mit dem sicherlich nicht leicht umzugehen war, ein Leben lang tragen<sup>109)</sup>.

So ist es denn auch der Rousseauismus (und die Romantik) eine Kunst, die von der Ablehnung jeder Arbeit an sich herrührt. Aus dieser feilschen Haltung kam Rousseau dazu, seine Kinder ins Findelhaus zu schicken.

Rousseau ist also geisteskrank, ein Neuropath und ein Liebeswahnsinniger, ohne Pflichtgefühl und Dankbarkeit. Seine Freunde Grimm

<sup>109)</sup> Seillière, J.-J. Rousseau, S. 50.

und Diderot hielten ihn schon lange für geistesgestört, (als Rousseau nämlich froh war, Paris entflohen zu sein und in der Natur leben zu können). In der Einsamkeit hat er auch keine Veranlassung mehr, sich zusammenzuraffen; er kann ganz der unheilvollen Entwicklung seines Wesens leben. Heuchelei und Mißtrauen erfassen ihn, er ist gegen sich und andere unehrlich; sich und andere belügt er über die Motive seines Handelns. Das wird ersichtlich aus der Art seiner Rechtfertigung in dem autobiographischen Roman, der

*Nouvelle Héloïse.*

Seillière erkennt zwar an, daß sie auch einen rationalen Teil hat, nämlich die sittliche Läuterung Julies; aber trotzdem ist die Moral der *Nouvelle Héloïse* eine Moral „der Zügellosigkeit der Leidenschaft“, was auch mühelos erkannt würde, sobald man den Roman des Zaubers der Sprache und der trügerischen christlichen Moral entkleide. Rousseau sieht infolge seiner Veranlagung und der Logik der natürlichen Güte in der Liebesleidenschaft nicht die Stimme des Versuchers, sondern eines Gottes, der die Verantwortung für sein Tun auf sich nimmt<sup>110)</sup>. (Das ist eine Konstruktion Seillières, um seine These über den Mystizismus der Liebe zu stützen!) Die Personen der *Nouvelle Héloïse* sollen übrigens der trügerischen Welt von „nos habitants“ entnommen sein.

Das Werk ist geschrieben, um eine Selbstdarstellung Rousseaus zu geben; denn Saint-Preux ist Rousseau nicht nur ähnlich, nein, es ist Rousseau selber. Bezeichnend ist der Vergleich, den Seillière zwischen Rousseau und Saint-Preux zieht. Saint-Preux ist ebenso eiferfüchtig wie Rousseau. Er hat ferner den Hang zur Kleptomanie. Mit einem leichten Seitenblick auf die bekannte Entwendung des Bandes wird berichtet, wie Saint-Preux beim Einsammeln von Hanfstengeln die von ihm gesammelte Menge dadurch vergrößert, daß er heimlich von den Haufen der anderen auf seinen legt. Diese harmlose Rederei wird von Seillière zu einer wichtigen Begebenheit gestempelt, um als Argument gegen Rousseau verwandt zu werden. — Schließlich gleichen sich Saint-Preux und Rousseau noch in dem beständigen Mangel an seellichem Gleichgewicht und in der Empfindsamkeit.

Beide sind auch Verführer. Und in einer eingehenden Analyse<sup>111)</sup> wird diese Verführung nun dargestellt und die Technik so anschaulich gemacht, daß Saint-Preux-Rousseau gewiß selbst erstaunt sein würde über die Planmäßigkeit seines Handelns. Ueberall wird der Doppelgänger Saint-Preux' gezeigt. Der Leser ist schließlich überzeugt von der Verworfenheit des Menschen und sieht zuletzt nicht mehr Saint-Preux, sondern nur noch den, der hinter ihm verborgen sein soll: „den ersten Rousseau, den leutschen Rousseau“, bis er von der Schlussfolgerung gar nicht mehr überrascht ist, Rousseau habe diesen Roman nur „wegen der schamlosesten Heiligsprechung (canonisation) des Verführ-

<sup>110)</sup> Seillière, *Étapes*, S. 17 ff.

<sup>111)</sup> *Étapes*, S. 22—36 und Jean-Jacques Rousseau, S. 334—340.

ers“<sup>112)</sup> geschrieben.

Seillière hat ein Bild von Rousseau entworfen, wie er ihn sieht. Er wollte den Geist der Welt „entroussauifier“ (*déroussauifier*). Mit wenigen Strichen ist hier versucht worden, das Wichtigste aus seinem Kampfe gegen Rousseau nachzuzeichnen. Unmöglich ist es jedoch, die eisige Kälte, den schneidenden Hohn, der sich nicht genug tun kann an Hinweisen und Wiederholungen, darzustellen.

Zum Schlusse seiner Untersuchungen diskutiert Seillière noch die Frage, ob Rousseau durch Selbstmord geendet haben könne oder nicht. Er läßt ihn hinschreiten auf seiner Bahn „ohne Führer und ohne Rompaß durch das Tor des Selbstmordes.“

Seillières Analyse der Geistigkeit Rousseaus ist außerordentlich straff.

Der romantische Charakter Rousseaus steht überall im Vordergrund. Was sich von dieser Seite her nicht erklären ließ, gilt als Verstellung und Einbildung.

Rousseaus Werk zeigt die fortlaufende Entwicklungslinie des Romantikers, der sich anfänglich noch schüchtern verbirgt und erst nach und nach hervortritt. Offen zeigt sich Rousseaus Romantik schon im Briefe an d'Alembert (*Sur les Spectacles*) deutlicher denn im *Emile*, in voller Entwicklung in der *Nouvelle Héloïse*; sie nimmt einen mystischen Charakter an in den *Dialogues* und den *Rêveries*. Dort wird Rousseau zum Propheten eines Laien-Quietismus.

Rousseaus Talent, sein Leben und sein moralischer Charakter werden in ganz enge Beziehung zu seiner Geisteskrankheit gesetzt.

*Beurteilung der Methode Seillières.*

Für Seillière wird das Weltgeschehen durch zwei Triebkräfte in Bewegung gesetzt: Imperialismus und Mystizismus. Er glaubt, damit alles erklären zu können. Seine These hat zweifellos den Vorzug der Einfachheit; es scheint jedoch sehr fraglich, ob es nicht Erscheinungsformen des Menschen gibt, die durch diese einfache Formel nicht erfasst werden. Wir bezweifeln es für den wirklich religiösen Menschen, den *homo religiosus* des Mittelalters. Die Erklärung, die Seillière über ihn gibt, erscheint uns — milde ausgedrückt — banal. Ueberhaupt sollte die Beschäftigung mit Mystik und Romantik Seillière gezeugt haben, wie weit er in seinem Wesen davon entfernt ist, beide in ihren Tiefen zu erfassen.

<sup>112)</sup> Seillière, *Étapes*, S. 52.



Die Philosophie Seillières bringt an sich wenig Neues; eine alte These, über die bereits viel hin- und hergestritten ist, wird übernommen. Sie dient jetzt als Maßstab für die Geister, die Seillière vor seinen kritischen Richterstuhl fordert. Er tritt für dieselbe Philosophie ein, die Rousseau in Hobbes bekämpft hat. Neu ist nur die Anwendung, die die These bei Seillière erfährt.

Von Romantik und Mystik soll alles Unheil gekommen sein.

Beide erscheinen im Weltgeschehen immer bei einander, als ob sie Elemente eines Geistes wären, untrennbar, und eins ohne das andere nicht denkbar. Das was hier Seillière und mit ihm viele nicht sehen können, ist, daß sie Reaktionen sind, die man nicht einfach ausschalten, verhindern kann. So zeigen sich die mystischen Ideen immer, wenn die vorhergehende Epoche eine möglichst konkrete Weltanschauung beherrschte.

Die Frage nach dem Ursprunge von Romantik und Mystik stellt Seillière nicht. Er nimmt sie offenbar als Uerscheinungen an, die zum Wesen des abendländischen (in diesem Falle also christlichen) Menschen gehören. Was er von seiner Erweiterung des Begriffes der Mystik zum „Mysticisme“ erwartet, will uns nicht einleuchten; es sei denn, daß ihm dadurch ein Mittel gegeben werden soll, Demokratie, Sozialismus, Nationalismus usw. auf einen gemeinsamen Renner zu bringen.

Seillière will, daß die Mystik durch die Ratio diszipliniert werde. — Sicherlich ist diese von hervorragender Bedeutung für die Beurteilung und Beherrschung des Lebens. Mit seiner Denkkraft tritt der Mensch an alle Probleme des Lebens heran und versucht sie zu lösen. Er meistert damit die Natur und macht sie sich dienstbar; er erringt Sieg um Sieg im Kampfe gegen die Materie und erforscht ihre Gesetze, um eine unumschränkte Herrschaft über sie auszuüben. Aber damit ist des Lebens Inhalt noch nicht ausgeschöpft. Leben heißt auch in die dunklen Tiefen des Seins hinabtauchen, heißt die urewige Frage nach dem Sinn des Lebens stellen. Und da rührt der Mensch an die Schranken des Erkennens, vor denen der Intellekt seine Ohnmacht gestehen muß. Das Größte und Heiligste, weite Gebiete des Religiösen können von der Ratio nie erfasst werden. Wer über diese Grenzen hinaus zu Erkenntnissen gelangen will, dessen Seele muß Flügel haben, um sie zu übersteigen. Wie zart drückt das der Abbé Henri Brémond aus! „Romantik und Mystik entspringen dem tiefsten Grunde unseres Wesens; sie kommen aus jenem geheimnisvollen Gebiete, wo sich der heilige Bahn des Erkennens der Gnade öffnet“<sup>113)</sup>. Wer nun infolge der auf das Positive gerichteten Struktur seiner Seele das Bedürfnis nach diesen Erkenntnissen nicht hat, sollte eigentlich auch nicht über Romantik und Mystik schreiben; er betritt einen Boden, für dessen Besitzergreifung ihm die Organe fehlen. Romantik und Mystik entstehen nicht aus Unklarheit

<sup>113)</sup> Henri Brémond, *Pour le romantisme*, S. VIII. *Romantisme et mysticisme* prenant également leur origine aux sources profondes de notre être, dans cette région mystérieuse où s'allume la „docte et sainte ivresse“ du poète, et où la nature s'offre à la grâce, qui déjà l'a prévenue, et qui la prépare à la rencontre de Dieu.

des Empfindens, nicht aus angeborener Schwärmerei, sondern aus dem Bewußtsein der Unzulänglichkeit der Ratio und dem Wissen darum, daß es tiefe Erkenntnisse gibt, die sich ihr entziehen. Für uns wird die Frage über Wert oder Unwert von Romantik und Mystik nicht zu einer Entscheidung über Recht oder Unrecht, sondern mehr zu einer Angelegenheit der seelischen Struktur, d. h. ob man imstande ist, das Wesen beider Geisteshaltungen zu erfassen. Und dabei wird es sich mehr um einen intuitiven als um einen rationalen Akt handeln.

Die Klage über die romantische Krankheit ist ein Jahrhundert alt. Schon 1824, also vor der antiromantischen Bewegung finden wir im Constitutionnel die Angst vor ihr ausgesprochen: „Die Romantik ist nichts Lächerliches; sie ist eine Krankheit wie der Somnambulismus und die Epilepsie.“<sup>114)</sup>. Also auch dieses Thema der Gegner Rousseaus hat nicht den Reiz der Neuheit. Lasserre und Seillière geben die Symptome der romantischen Krankheit an<sup>115)</sup>. Bei beiden „kennzeichnet den gesunden Menschen die Harmonie zwischen Idee und Wirklichkeit“ (Lasserre) oder „zwischen schöpferischer (synthetischer) und reproduktiver (unterbewusster) Tätigkeit.“

Klassik und Positivismus erstrebten in Frankreich „ein möglichst gleichartiges Glück einer theoretisch geschauten Gesamtheit der Menschen“<sup>116)</sup>; sie suchten es in der Kultur des Verstandes, in der Beherrschung der Natur. — Die Romantik nimmt sich des Glückes des Einzelnen an und sucht es im Herzen. Dabei muß der Romantiker verzichten auf die Harmonie zwischen Innen und Außen, zwischen Ich- und Fremdbezogenheit. Er kann nur zu harmonischer Klarheit und Ruhe gelangen, wenn er sich „einseitig“ entscheidet oder wie der späte Rousseau sich ganz in seinen Gott versenkt, sonst wird er im ewigen Widerstreit des eigenen Gefühls mit der Außenwelt hin- und hergezerrt. Das soll gerade die Krankheit sein. Ein gesunder Mensch lebt nach Ansicht der Antirromantiker eben in Harmonie zwischen Idee und Wirklichkeit; in seinem Leben gibt es keine Dissonanz, er urteilt bewußt, rational; Stimmungen existieren für ihn nicht. Er paßt sich der ihm umgebenden Wirklichkeit fleißig an und fühlt sich wohl darin. Da drängt sich die Frage auf: Gibt es diesen „gesunden“ Menschen überhaupt? Und wenn es ihn gibt, heißt das „Leben“? — „Für den wirklichen Menschen gibt es keine Harmonie zwischen Idee und Wirklichkeit. Harmonie zwischen Idee und Wirklichkeit — ist Wahrheit. Sie suchen wir; sie sucht der Romantiker; ein jeder für sich. Jeder sucht die Lösung des Rätsels für sich. Gefühlsmäßig, instinktiv, leidenschaftlich, leidend, wie sie ein jeder suchen muß. Ob der praktisch handelnde Verstandesmensch sie eher und sicherer finden wird, ist sehr die Frage“<sup>117)</sup>.

<sup>114)</sup> Maurice Wilmotte, *Etudes critiques*, S. 256.

<sup>115)</sup> Lasserre, *Le Romantisme français*, S. 17 und Seillière, *Le mal romantique*, S. IV.

<sup>116)</sup> W. Küchler, S. 116, ff.

<sup>117)</sup> S. 117.

An dieser Stelle mögen noch einige Werke Erwähnung finden, die, obwohl sie kaum Neues bringen, auf die eine oder andere Weise aus der Reihe der gegen Rousseau gerichteten Schriften heraustreten.

Jean Carrère stellt in seinem 1921 in Paris erschienenen Buche „Les mauvais maîtres“, das eine Zusammenfassung bereits früher in der „Revue hebdomadaire“ abgedruckter Artikel ist, die „schlechten“ Meister Frankreichs dar. Er zieht eine Linie, die bei Rousseau beginnt und mit Emile Zola endigt. Carrère schreibt den zehn Meistern, deren Einfluß und Werke er betrachtet, den Zustand der intellektuellen Verwirrung, der Schlawheit in moralischen Dingen und der Unruhe des öffentlichen Lebens zu. — Carrère hat eine hohe Auffassung vom Wirken des Dichters:

Dichter formen die menschliche Seele im Flusse des Lebens; die guten Meister fördern, die schlechten leiten in die Irre. Deshalb sollte jeder ernste Dichter die Verantwortlichkeit seines Schaffens schwer auf sich lasten fühlen. (Vergl. hierzu Rousseaus eigene Worte: Anmerkung 235!). Mit Ernst und Würde untersucht Carrère, warum Rousseau als schlechter Meister zu betrachten ist. — Rousseau ist für Carrère kein Egoist, kein Individualist, wie viele glauben; denn er will helfen und bessern zum Segen der Menschheit, und trotzdem hat er unheilvoll gewirkt; denn eine Krankheit, die viele Seelen an der Wende des 18. Jahrhunderts befiel, erschütterte ihn: das Leiden am Ich. Rousseau war „Egomane“. Die „Egomane“ ist nach Carrères Ansicht nicht unvereinbar mit Güte und Nächstenliebe. Der Egomane stellt immer sich selbst dar; hinter seinem Schmerz und seinem Glück sieht er stets Leid und Freude des Universums. Er macht sich von sich selbst ein Bild und beurteilt darnach die Menschheit. Es bereitet ihm größere Freude, zu weinen als zu kämpfen. Er wirft seine Waffen fort, vergräbt sein Haupt in seine Hände und zieht sich in sich selbst zurück<sup>117a)</sup>.

Die sachliche Art der Untersuchung und ein leidenschaftlicher Wille, zu helfen und abzuwehren, fällt in diesem Buche gegenüber den Werken anderer Gegner Rousseaus vorteilhaft auf.

C. A. Fusil bemüht sich in seinem Werke: „Rousseau juge de Jean-Jacques; ou la comédie de l'orgueil et du coeur“ (Paris, 1923) eine psychologische Studie des Menschen Rousseau zu geben, der in Fusils Augen gewandt und schlau die Neugier seiner Mitmenschen benutzt, um sie durch seine Thesen zu verblüffen und sich berühmt zu machen.

Eigenartig an dem Buche ist, daß der Verfasser sich bemüht, seine Behauptungen mit Rousseaus eigenen Worten zu beweisen, so daß Rousseau hier als Zeuge gegen Jean-Jacques auftreten muß.

<sup>117a)</sup> Jean Carrère, Les mauvais maîtres, S. 27—31.

Der Methode Fusils läßt sich entgegenhalten, daß es gar nicht schwierig wäre, mit Rousseaus Worten auch den Beweis für das Gegenteil von dem zu erbringen, was der Verfasser in seinem Buche ausführt, und auf diese Weise darzulegen, daß Rousseau edelmütig und selbstlos war. Der Fehler der Methode besteht darin, daß Fusil Worte Rousseaus aus ihrem Zusammenhange löst und sie so gruppiert, daß sie eine andere Bedeutung gewinnen, ferner daß bei der Charakterdarstellung Rousseaus nur seine negativen und nicht auch deren Gegenseite, die positiven Wesenszüge, berücksichtigt werden.

An dieser Stelle verdient auch eine deutsche Abhandlung über Rousseau, die der jüngsten Zeit entstammt, Erwähnung: Erwin Wexberg behandelt als Vertreter der analytischen Psychologie auf 16 Seiten in „Seelen und Bilden“ das Problem: Rousseau und die Ethik. Interessant ist eine eigenartige Uebereinstimmung (oder Parallellität?) der Gedanken Wexbergs mit denen der Gegner Rousseaus in Frankreich, z. B. (S. 298) Rousseaus „Natur“ ist ein „Kampfruf“ (vergl. Lasserre!), ferner (S. 292): Rousseaus „Ethik hat eine geträumte Welt zur Voraussetzung (vergl. Seillière!). Sodann wird Rousseau als „Feind der Sozietät“ dargestellt; er ist der geistige Führer der Revolution u. a. m. — (Unrichtig ist, daß Rousseau nur vier Kinder gehabt hat). —

Die Untersuchung, ob es sich bei der Abhandlung Wexbergs um Abhängigkeit von den französischen Gegnern Rousseaus oder um eine Parallelererscheinung handelt, läßt sich im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht vornehmen.

*Waldemar Eggert!*

### Was haben die Gegner am Philosophen Rousseau auszusetzen?

Sie nehmen hauptsächlich Anstoß an Rousseaus enthusiastischer Schilderung des Naturzustandes, an seiner Lehre von der „natürlichen Güte“ und an seinen staatsphilosophischen Gedanken.

Seit Ritschls „Geschichte des Pietismus“ hat die Forschung sich ausgiebig mit der romanischen Mystik beschäftigt. Mehr als früher rückt damit auch Rousseau und seine Weltanschauung ins helle Licht der Wissenschaft. Die Arbeiten von E. Ritter, Paul Wernle, Henri Brémond und Friedrich Delekat haben uns gelehrt, Rousseaus Gedankengebäude in erster Linie auf eine religiöse Grundlage zu stellen, und die Erklärung der soviel umstrittenen „bonté naturelle“ von da aus zu finden<sup>118)</sup>.

<sup>118)</sup> Vergl. E. Ritter, La famille et la jeunesse de J.-J. Rousseau, Paris 1896. Paul Wernle, Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert. Tübingen 1923. F. Delekat, Joh. Heinr. Pestalozzi, II. Aufl. Leipzig 1928, cf. S. 1—48. Henri Brémond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France au XVIIIe siècle, 2 vol. Paris 1916.



Wir wissen, daß diese Lehre, in der man eine Ablehnung der „Erb-sünde“ zu finden meinte, Rousseau Angriffe und Verfolgungen ein-tragen hat.

Wenn Rousseau vom „Menschen“ spricht, so faßt er ihn ganz anders auf als z. B. die Scholastik; er redet als romanischer Mystiker, der seine religiösen Erkenntnisse aus seiner Berührung mit schweizerischen Mystikern (Magny, Genfer Mystikern, z. B. seiner Tante, ferner Frau von Warens) empfangen hatte. Die romanische Mystik glaubte, daß jeder Mensch mit seinem Leben zugleich im Innersten seiner Seele „un caractère de Dieu“, einen Siegelabdruck der Gottähnlichkeit, erhalten habe, der ihm unverlierbar verbleibt. Aber nicht nur der Mensch ist von Natur göttlich, sondern auch die ganze Welt; es gibt nichts „Ungeistliches“ in der Welt. Jedes Ding hat in sich einen geistigen „sel“, d. h. eine Kraft, die das in ihm ruhende „Geistliche“ erhält. Damit bekommen die beiden Worte „Mensch“ und „Natur“ einen neuen, enthusiastischen, für Rousseaus Zeit-alter kaum verständlichen Klang. (Vergl. Delekat, Pestalozzi S. 1—70). „Mensch“ und „Natur“ sind Träger eines in ihnen ruhenden Göttlichen, das sich niemals verwischen läßt. Das Bewußtsein der in ihrem Grunde göttlichen „Natur“ des Menschen bildet die wahre Religion. Wer den „caractère de Dieu“ in sich immer wieder zum Durchbruch und zur Dar-stellung gelangen läßt, der allein entwickelt sich „natürlich“ und kommt dem „wahren“ Menschen am nächsten. Von dieser Einstellung aus muß der Mensch als „gut“ angenommen werden, d. h. philosophisch ausgedrückt: Der Mensch ist der Idee nach gut; in jedem Menschen steckt die Idee des „wahren“ Menschen „als eine greifbare Realität“. Nun beweist das wirkliche Leben aber, daß die Menschen vom Bösen beherrscht sind. In-dem so der „wahre“ Mensch niemals mit dem „wirklichen“ zusammenfällt, entsteht in Rousseaus Denken eine eigenartige Spannung, eine Unsicher-heit. Wie sollte er die Gegensätze überbrücken? Nach Friedrich Dele-kats Urteil verdeckte er sie nur, indem er den Satz aufstellte: Der Mensch ist gut, aber die Gesellschaft ist schlecht. Philosophisch gesprochen will das nur bedeuten: Der wirkliche Mensch ist vom Bösen beherrscht. Rousseau war also nicht so „dumm“, wie man ihn gern hinstellen möchte; er hat vielmehr gerade das getan, was man ihm als Unterlassungs-sünde anrechnet, und den Sinn für die Erbsünde wieder lebendig gemacht. (Vergl. Delekat, Pestalozzi S. 1—70).

Der Gegensatz: hier „wirklicher“, dort „wahrer“ Mensch, beherrscht das gesamte Denken Rousseaus. Er löst die Sehnsucht nach der großen Synthese: einer Vereinigung dieser beiden Menschen, aus. Sein hin- und herschwankendes Denken bereitet ihm seelische Qualen, und aus der Not des Suchens heraus stellt er an die Mit- und Nachwelt die große Frage, ob diese Welt des „wirklichen“ Menschen denn auch die des „wahren“ sei. Dadurch zertrümmerte er das Bild einer Welt, von deren Vor-züglichkeit seine Zeit sich eine hohe Vorstellung gemacht hatte, und schuf nach ihm kommenden Denkern: Kant, Fichte und dem deutschen Idealis-mus sowie Pestalozzi einen Anknüpfungspunkt für neuen Aufbau. Wenn man jedoch den deutschen Idealismus als Mystizismus ablehnt, wie es Sei-lière tut, wird man der Bedeutung, die die Fragestellung Rousseaus für die Geistesgeschichte gehabt hat, nicht gerecht werden können.

Wir haben hiermit den theologischen Naturbegriff<sup>110)</sup> Rousseaus her-

<sup>110)</sup> Harald Höfding, Rousseau, S. 101 ff.

ausgestellt, um zu zeigen, daß Seillières Auffassung von der „natürlichen Güte“ sich mit der Ansicht neuerer theologischer Forscher, die zu ihren Ergebnissen auf Grund eines umfangreichen Quellenstudiums gekommen sind, nicht deckt.

Im Laufe der Zeit ist der theologische Naturbegriff im Gedanken Rousseaus mehr und mehr in den Hintergrund getreten; dauernd hat darin der psychologische Bedeutung behalten, der, streng genommen, aus dem theologischen herausgewachsen ist und den Erzieher und Lehrer in erster Linie interessiert.

Faßt alle Beurteiler Rousseaus, die an seinem „Retournons à la na-ture!“ Anstoß nehmen, fassen den Naturzustand als eine Tatsache auf und lehen darin die Forderung, zur Primitivität des Naturmenschen zurück-zufehren. Wir müssen zugeben, daß man vielleicht auf Grund der Lektüre des II. Discours diese Auffassung gewinnen konnte. — Wie ist denn Rousseau zu seiner Ansicht vom Naturzustande gekommen? Überall ge-wahrt er im Kulturleben Unnatur und Künstlichkeit. Er weiß, „daß es nicht leicht ist herauszufinden, was am heutigen Menschen das Ur-sprüngliche und was das Erfünstelte ist, und wie schwer es ist, einen Zu-stand richtig zu erkennen, der nicht mehr da ist, der vielleicht nie da war, der wahrscheinlich nie da sein wird, über den wir uns aber klar werden müssen, um unsern gegenwärtigen Zustand richtig zu beurteilen.“<sup>120)</sup>

Dies gleich  
Ansatz  
b. N. + R

Der Naturmensch stellt sich Rousseau dar als eine „ungebrochene Ein-heit“; er lebt in vollkommener Unabhängigkeit von der Gesellschaft, in reiner Selbständigkeit und innerer Geschlossenheit, ganz im Gegensatz zum Kulturmenschen, der, „immer in rastloser Tätigkeit begriffen, schwikt, sich plagt, vor dem Reichen kriecht, ihnen schmeichelt und stolz auf seine Ruchschafft ist“<sup>121)</sup>.

Es muß aber doch ein Zustand gedacht werden können, in dem alle Grundtendenzen der menschlichen Natur zu ihrer vollen harmonischen Ent-faltung kommen oder schon einmal gekommen sind. Das ist Rousseaus Na-turzustand des II. Discours. Es ist zwar eine Hypothese, aber man muß sich klar darüber geworden sein, um zu wissen, was im Kulturzustande „na-türlich“ oder „unnatürlich“ ist. Die Hypothese soll also als Maßstab dienen. Um diesen Maßstab zu finden, wird man sich einmal den Menschen isoliert, zum andern in der Gesellschaft vorzustellen haben, um zu erforschen, in welcher Weise die Gesellschaft auf ihn einwirkt. Damit wird erfasst, was im Kulturzustande „natürlich“ und „unnatürlich“ ist.

„Der Mensch ist von Natur gut“, heißt dann also: Im Kulturzu-stande hat er noch einen gesunden Kern; diesen gilt es zu bilden. Das ist ein durchaus vernünftiger Gedanke, mit dem jede Erziehung und Bildung rechnen muß. Wollte man in der Pädagogik diesen Glauben fallen lassen, so bliebe uns nichts anderes mehr zu tun übrig, als nur noch zu unterrichten oder, wie Seillière sagt: inculquer des habitudes!

<sup>120)</sup> J.-J. Rousseau, IIe Discours, Préface. Tome Ier, S. 532.

<sup>121)</sup> IIe Discours. Le sauvage ne respire que le repos et la liberté . . . Au contraire, le citoyen, toujours actif, sue, s'agite, se tourmente sans cesse pour chercher des occupations encore plus laborieuses; il travaille jusqu'à la mort, il y court même pour se mettre en état de vivre, ou renonce à la vie pour acquérir l'immortalité: il fait sa cour aux grands qu'il hait, et aux riches qu'il méprise; il n'épargne rien pour obtenir l'honneur de les servir. Il se vante orgueilleusement de sa bassesse et de leur protection; et fier de son esclavage, il parle avec dédain de ceux qui n'ont pas l'honneur de le partager.

Rousseau sieht also im „Naturzustande“ eine normative Idee, die das Kulturleben ergreifen und wieder natürlich machen soll. Dieselbe Auffassung hat Kant vertreten, wenn er sagt: „Rousseau wollte im Grunde nicht, daß der Mensch wiederum in den Naturzustand zurückgehen, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurücksehen<sup>122)</sup> sollte.“ Die Kultur soll also natürlich sein und sich deshalb immer wieder am Naturzustande orientieren.

Mit aller Energie hat sich Rousseau dagegen ausgesprochen, daß man seinen „état naturel“ als Rückkehr in den Zustand der Wildheit oder der ursprünglichen Primitivität auffasse. Mehrmals spricht er es im Emile aus, und so geben seine späteren Schriften nicht nur eine Berichtigung, sondern auch eine Präzisierung seiner These des II. Discours. Immer wieder weist er darauf hin, daß eine Rückkehr in den primitiven Zustand weder möglich, noch wünschenswert wäre.

So bedeutet Rousseaus „retournons à la Nature!“ nicht Rückkehr zur Stufe des Waldmenschen, sondern Rückkehr zur Natürlichkeit, zu einer „natürlichen“ Kultur, die den Menschen selbständig und freier macht, die sein moralisches Empfinden läutert und vertieft, statt ihn oberflächlich und gewissenlos zu machen; Rückkehr zur Menschen- und Nächstenliebe, zu einer Religion, die den ganzen Menschen erfaßt, sein Gemüt und alle Kräfte, nicht nur seinen Intellekt.

Es handelt sich für Rousseau um eine Bereicherung und Veredlung des Lebensinhalts, um Fortschritt und nicht Rückgang; also um eine Kulturförderung. Eucken drückt das folgendermaßen aus: „So denkt Rousseau nicht ernstlich daran, der ganzen Kultur den Rücken zu kehren und die rohe Natur wieder aufzunehmen. Was er verlangt, ist eine durchgreifende Umgestaltung des Kulturzustandes im Sinne der Selbständigkeit des Individuums und einer Vereinfachung der Lebensführung, eine neue Gesellschaft, die den Zusammenhang mit der Natur besser wahrt, eine Verjüngung unseres ganzen Daseins!“<sup>123)</sup>.

Damit ist auch Lasserres Einwand widerlegt, Rousseau verneine die Kultur, d. h. „die höchste gesetzmäßige Organisation, welche die Kräfte der Menschen zu ihrer Vollendung und Bestimmung führt“<sup>124)</sup>. Aus diesem Grunde spricht Lasserre auch von der Romantik als der „désorganisation enthousiaste de la nature humaine civilisée“. Lasserre übersieht, daß es sich bei Rousseau um keine Kulturverneinung handelt, ferner, daß Rousseau in seiner richtig verstandenen These vom Naturzustande ein wichtiges Kriterium der echten Kultur gegeben hat, und daß es sich schließlich auch beim „zivilisierten“ Menschen immer um ein Wesen handelt und handeln wird, das trotz aller Errungenschaften der Zivilisation an gewisse natürliche Grundlagen gebunden bleibt, die keine Kultur verschütten darf.

Den schärfsten Anfeindungen ist der Staatsphilosoph Rousseau ausgesetzt gewesen, nicht insofern, als man in erster Linie seine Theorien angegriffen hat. Das ist auch geschehen. Dabei mußte sie Lemaître allerdings

<sup>122)</sup> Kant, Anthropologie II. Teil, Rosenkranz, Bd. 7, II, S. 268.  
<sup>123)</sup> Eucken, Lebensanschauungen der großen Denker, IV, S. 407.  
<sup>124)</sup> W. Küchler, Frz. Romantik, S. 114.

gefallen lassen, daß ihm von den Juristen und Staatsrechtslehrern Renard<sup>125)</sup> und Beaulavon<sup>126)</sup> bewiesen wurde, er habe den Contrat social nicht aus der Zeit heraus verstanden, und von Roger Bonnard<sup>127)</sup>, er habe den Unterschied zwischen „souverain“ und „gouvernement“ nicht klar erfaßt.

Alle Gegner Rousseaus beschäftigen sich vielmehr mit den Wirkungen, die er als Staatsphilosoph gehabt hat oder gehabt haben soll. Sie sind der Ansicht, Rousseau habe die Revolution verursacht und sei verantwortlich für ihren verhängnisvollen Verlauf. Außer den in der vorliegenden Arbeit bereits dargestellten Vorwürfen, die man Rousseau auf politischem Gebiet macht, kommt hier noch in Betracht das Werk von A. Tornezy<sup>128)</sup>. Der Verfasser desselben glaubt, Rousseau habe durch den Contrat social alle Geister vom rechten Wege abgebracht<sup>129)</sup>. Weil die Träume Rousseaus leicht realisierbar schienen, nahm man sie als unbestreitbare Wahrheiten an. — In seiner Einstellung zur Revolution unterscheidet sich Tornezy kaum von den anderen Gegnern Rousseaus, jedoch sticht der „Ton“ seiner Ausführungen vorteilhaft von dem Lemaîtres und Lasserres ab. Tornezy verschließt sich auch nicht dem Gedanken, daß außer Rousseau noch andere Einflüsse in der französischen Revolution wirksam gewesen sind.

Es scheint gewissen Kreisen in Frankreich außerordentlich schwer zu sein, sich der Revolution ganz sachlich gegenüber zu stellen. Die Revolution hat — und das muß ihren Gegnern zugegeben werden — vieles vernichtet, um neu aufzubauen; sie hat zu den grausamsten Mitteln gegriffen. Es ist durchaus begreiflich, wenn die Revolution konservativen Geistern als ein Greuel erscheint, wenn sie gegen jede revolutionäre Bewegung mit aller Schärfe zu Felde ziehen; aber sie werden aus Gründen der Gerechtigkeit und historischen Wahrheit die Schuldfrage objektiv untersuchen müssen und nicht durch eine Behauptung die Schuld einem Einzelnen zuschieben dürfen.

Zunächst muß der von fast allen Gegnern Rousseaus erhobenen Anklage, Rousseau habe „die“ Revolution „gemacht“, entgegengesetzt werden, daß die Ereignisse, die sich von 1789 bis etwa 1804 in Frankreich abgespielt haben, nicht einfach unter den Gesamtbegriff „einer“ Revolution zusammengefaßt werden dürfen, daß vielmehr die einzelnen Perioden getrennt zu betrachten sind, um den Einfluß Rousseaus im einzelnen nachzuweisen. Ferner werden wir mit den politischen Vorgängen die religiösen Strömungen zusammen zu sehen haben. Das tut schon der Abbé Fauchet in seinem Buche: De la religion nationale, Paris 1789, und viele Untersuchungen bis zu der letzten großen von La Gorce<sup>130)</sup> sind ihm gefolgt.

Wir werden zunächst zu untersuchen haben, ob und wie weit Rousseau den Ausbruch der Revolution verursacht hat.

Im Frankreich des Mittelalters hat das Königtum in einer „mythischen Verbundenheit“ mit der katholischen Kirche seine Hauptkraft

<sup>125)</sup> Grande Revue v. 10. 4. 1907.  
<sup>126)</sup> Revue de Paris v. 15. 4. 1907.  
<sup>127)</sup> La Revue du droit public et de la science politique, No. 4, 1907.  
<sup>128)</sup> Tornezy, La légende des „philosophes“.  
<sup>129)</sup> S. 410 und 412.  
<sup>130)</sup> P. de la Gorce, Histoire religieuse de la Révolution française Paris 1909.



und Stütze gehabt. Die Autorität der Kirche war das geistige Rückgrat des Königtums. Unter der Regierung Heinrichs IV. nahm der Gedanke der Staatsouveränität feste Formen an; die Minister Richelieu und Mazarin begründeten den Absolutismus, der in Ludwig XIV. seine höchste Blüte erlebte. In seinem Streben nach der Omnipotenz des Herrschers ruinierte dieser König planmäßig die wirtschaftliche Selbständigkeit des hohen Adels, machte ihn auf diese Weise ganz von sich abhängig und verhinderte damit jede Opposition von seiner Seite. Das gebildete Bürgertum stellte dem König die Beamten und wurde so auch fest an ihn gefesselt. Es entstand ein geeintes Frankreich und ein ausgedehntes Kolonialreich. Der König schützte Künste und Künstler und erhob das absolutistische Frankreich zu ungeahnter Blüte. Im Ringen um die alleinige Macht des unumschränkten Herrschers stieß Ludwig XIV. auf das einzige, wirklich starke und reale Hindernis: die Macht des Papstes.

Hatte die gallikanische Kirche schon unter Ludwig IX. Sonderrechte beansprucht und teilweise auch erlangt, so versuchte Ludwig XIV. jetzt eine Erweiterung früherer Vorteile. (Ihren Ausdruck fanden diese Bestrebungen 1682 in den „Quatuor propositiones cleri Gallicani“). Ein wesentlicher Teil der päpstlichen Gewalt floh im Laufe der Zeit in den Machtbereich des französischen Königs. So hatte der König selbst die Hand dazu geboten, die Autorität der Kirche, die die stärkste Stütze des Thrones war, zu schwächen, ohne sich dessen bewußt zu werden, daß im Glauben des Volkes die königliche Herrschaft als ein Amt galt, das seinem Träger von Gott und dessen irdischen Stellvertreter übertragen war.

Diese eigentlich nur psychologisch zu wertenden geistigen Zusammenhänge wurden anfänglich sicher nur von einer nicht zu großen Zahl Intellektueller, später erst von weiteren Volkskreisen geahnt; die Wirksamkeit der Enzyklopädisten rückte sie jedoch ins helle Licht des Bestandes. Die Aufklärung hatte religiöse, staatliche und sittliche Normen — allerdings nur theoretisch — „eingerissen“, hatte ihnen die Autorität genommen. Die Zeit wurde vor die Alternative gestellt: Beruhen diese Normen auf Uebereinkunft, oder sind sie (wie sich später die deutsche Romantik entschied) absolute, ewige Gesetze? Die Aufklärung hatte entschieden: Die Normen sind historisch geworden, also Konvention! Von da aus konnte Voltaire dann nachweisen, daß die Bibel unglaubwürdig, religiös und moralisch minderwertig und ästhetisch schlecht, daß das Christentum eine kulturell inferiore Religion sei.

Und wenn er in seinem Hochmut die Kirche nur für seinen Schneider, seinen Lakaien haben wollte, arbeitete er daran, alle Gebildeten vom Aberglauben zu befreien, um der Kirche den Boden zu entziehen. Fort mit den zwei Gewalten; dem Staate allein hat alles zu gehören! — So fanden die Bestrebungen des Königs in den Lehren der Philosophen eine Unterstützung. Im Briefe an den Grafen Schouvalow (3. Dezember 1768) äußert sich Voltaire in nicht mißzuverstehender Deutlichkeit, daß die Kirche dem Staate zu gehorchen habe. Wenn der alte Voltaire in seinem Urteil auch viel ruhiger und vorsichtiger gewesen ist, so wird man Meynier<sup>131)</sup> wohl kaum darin beistimmen dürfen, daß Voltaire kein Feind der Kirche gewesen sei.

<sup>131)</sup> Albert Meynier, J.-J. Rousseau révolutionnaire, S. 179.

Noch immer stand das feste Bollwerk des Katholizismus und des Papsttums: Der Jesuitenorden. Der König verbot ihn 1762, und die fortwährenden Bemühungen beim Papste hatten sogar den Erfolg, daß der Orden aufgelöst wurde. „Qui mange du pape, en meurt!“ Das wurde für Frankreich eine bittere Erfahrung. — Die Traditionslisten und andere ihnen nahestehende Kreise behaupten immer, die Revolution allein habe in Frankreich den Katholizismus gebrochen und die katholische Kirche erschüttert. Sie übersehen dabei ganz, daß das Königtum die Vorarbeit geleistet hat. —

Ludwig XV. und Ludwig XVI. haben wenig Glück mit der Sicherung ihres Thrones gehabt. Manches Ereignis, das unter anderer innerpolitischer Konstellation dem Throne niemals hätte gefährlich werden können, raubte dem Herrscherhause einen Teil seines ihm so nötigen Ansehens. Und so konnte Prognostik Ludwig XVI. „un roi détrôné avant d'être roi“ nennen.

Unterdessen trieben die wirtschaftlichen Verhältnisse unrettbar zum Zusammenbruch: drückende Staatsschulden, oft nur durch Scheinmanöver bekämpft, der drohende Staatsbankrott, ungeheure Ausgaben, die eine kurzfristige Nutzenpolitik forderte. Dazu kam die vollständige Erschöpfung der Hauptsteuereinzahler, der Bauern. Einige schreckliche Hungerjahre vergrößerten die Not der Armen. Die Erbitterung wuchs. Der mangelnde Scharfblick des Königs hinderte ihn, noch in letzter Stunde die Größe der Gefahr zu erkennen. — Für diese sicher schwerwiegenden Ursachen der Revolution wird man Rousseau nicht verantwortlich machen dürfen.

Als 1789 die Revolution hereinbrach, gab es nach dem Urteile Mulards keine republikanische Partei in Frankreich und nach der Äußerung von Camille Desmoulins nicht zehn Republikaner in Paris. Alle Berichterstatter bestätigen, daß nirgend im Lande der Plan bestanden habe, die Monarchie abzuschaffen. Im Gegenteil, man wollte sie erhalten und sah sie als die in Frankreich einzig mögliche Staatsform an. Nur über die Art, wie man die Königsmacht zu gestalten gedachte, herrschten Meinungsverschiedenheiten. Wenn also alle Franzosen Anhänger der Monarchie waren und es dabei doch zu einer Revolution kam, mußte man sich damals über die politische Stimmung entweder nicht klar gewesen sein, oder die Ereignisse haben die Bevölkerung einfach überrannt.

In weiteren Kreisen Frankreichs herrschte damals eine Gesinnung, die den absolutistischen Staat in seiner bisherigen Form ablehnte. Wir möchten sie zunächst als Geist der Kritik charakterisieren. Es gehörte dazu ferner, vielleicht als Folge, die Ansicht, daß das Volk Rechte besitze, die der König zu achten habe, und schließlich auch die Ueberzeugung, daß Staat und Regierung eine „res publica“ seien und deshalb auch das Volk etwas angingen.

Im Zusammenhange mit der Behauptung, die Rousseau als den Urheber der Revolution auffaßt, haben wir nun die Frage zu stellen: War diese Gesinnung schon vor dem Erscheinen der eigentlich revolutionären Schrift Rousseaus, dem Contrat in Frankreich vorhanden?

Schon 1483 hatte Philippe Pot in einer Rede geäußert, daß das Volk zuerst die Fürsten gewähle, ihnen die eigene Autorität übertragen habe und daß die souveräne Gewalt im Volke liege; „denn ein

Staat oder eine Regierung ist eine öffentliche Angelegenheit, und die öffentliche Angelegenheit ist die Sache des Volkes, der Gesamtheit der Bürger<sup>(132)</sup>.

La Boétie veröffentlichte den „Discours sur la servitude volontaire composé en l'honneur de la liberté contre les tyrans“, der (nach Auguste Dides Urteil<sup>(133)</sup>) die revolutionärste Schrift des 18. Jahrhunderts gewesen sein soll und gleichzeitig beweist, daß die großen Ereignisse der Revolution nicht auf die Wirkung eines Buches zurückzuführen sind; denn sonst hätte die Revolution bald nach dem Erscheinen dieser Schrift ausbrechen müssen.

Am 30. 7. 1743, also 7 Jahre vor dem Erscheinen des I. Discours, schrieb der Marquis d'Argenson: „Die Feder entfällt meinen Händen angesichts all dessen, was man über Frankreich hereinbrechen sieht; die Revolution ist diesem Staate sicher; er bebzt in allen seinen Grundfesten“<sup>(134)</sup>.

1748 gab Montesquieu in seinem „Esprit des Loix“ folgende Erklärung der Republik: „Die republikanische Regierung ist diejenige, in der das Volk als Ganzes oder nur ein Teil des Volkes die höchste Gewalt hat.“

Im allgemeinen spricht sich zwar Montesquieu gegen die Republik aus; aber er preist sie in hohen Worten und sieht ihr fast die „natürliche Staatsform“. Er schlug in seinem Werke auch die Teilung der Staatsgewalt vor, und dieser Gedanke trug mit dazu bei, die Macht des Herrschers zu schwächen; denn der Fürst nahm ja die gesamte Gewalt als eine ihm von Gott verliehene Macht für sich in Anspruch. „Seit die Franzosen Montesquieu kannten, gewöhnten sie sich daran, in der Republik, die sie in Frankreich nicht haben wollten, eine edle und fesselnde Staatsform zu sehen“<sup>(135)</sup>.

Am 4. 7. 1750 schrieb d'Argenson: „Das niedere Volk ist stolz, die Reichen sind schamlos; die Anarchie beginnt“<sup>(136)</sup>. Und im September 1752 erklärte er: „Der schlechte Ausgang der monarchischen Regierung überzeugt endlich, daß es die schlimmste Regierung ist“<sup>(137)</sup>. — Als sechs Jahre vor dem Erscheinen des Contrat social in einer Unterhaltung zwischen Rey und Condé die Frage gestellt wurde, wer wohl eine Revolution in Frankreich beginnen könne, antwortete der Marquis d'Argenson: „Die Parlamente!“ Ja, er bezweifelte nicht einmal, daß sie ihre Boten in die Provinz zur Schürung eines Aufstandes hinaus sandten<sup>(138)</sup>.

Die Parlamente lagen in häufigem Streite mit der Krone. Sie fühlten sich als Hüter und Ausleger der Gesetze, denen der Herrscher sich zu fügen hätte, und als Vertreter der Generalstände und Anwälte des Volkes gegenüber dem Könige<sup>(139)</sup>. Wenn sie auch immer auf dem Boden des monarchischen Gedankens gestanden haben, so untergruben sie doch

<sup>(132)</sup> d'Antraigues, Mémoire sur les Etats Généraux, Paris 1788, zitiert nach Edmde Champion, J.-J. Rousseau et la Révolution française, S. 13.

<sup>(133)</sup> Auguste Dide, J.-J. Rousseau, S. 284.

<sup>(134)</sup> Edmde Champion, S. 20.

<sup>(135)</sup> A. Aulard, Histoire politique de la Rév. franç. Bd. I, S. 7.

<sup>(136)</sup> Edmde Champion, S. 30. Le bas peuple est fier, les riches sont honteux, l'anarchie commence.

<sup>(137)</sup> Edmde Champion, S. 20.

<sup>(138)</sup> Cf. S. 21.

<sup>(139)</sup> Cf. A. Aulard, Bd. I. S. 10—15.

eifrigt durch ihre Streitigkeiten mit der Krone die königliche Autorität und übten dadurch einen starken Einfluß auf die Geister aus.

Einsichtige Leute sahen schon damals die von den Parlamenten drohende Gefahr. So machte der Advokat Barbier ihnen 1752 den berechtigten Vorwurf, daß sie durch ihre Haltung die königliche Autorität herabsetzten<sup>(140)</sup>.

Es ließe sich aus umfangreichen Memoiren und Briefsammlungen der Nachweis erbringen, daß auch einsichtige Damen und Herren der Pariser Hofgesellschaft die drohende Gefahr heraufkommen sahen.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß schon, bevor Rousseaus bedeutende Schriften erschienen waren, die Frage der Regierung lebhaft diskutiert und kritisiert wurde, daß man allgemein der Ansicht war, es müßten zur Vermeidung einer Katastrophe Mißstände abgestellt und die Rechte des Königs und der Stände genauer bestimmt werden. Schon damals verurteilten weite Kreise den Despotismus und die Privilegien und wiesen auf Mängel der Gesellschaft hin; schon damals war Frankreich in gewissem Sinne revolutionär.

Wir haben nunmehr den Menschen Rousseau und seine Schriften auf ihren revolutionären Geist zu prüfen.

Persönlich ist Rousseau gewiß nicht der Mann, den die Revolutionäre für sich in Anspruch nehmen können. Er hat jeden Akt der gewalttätigen Selbsthilfe mißbilligt und niemals die Achtung vor dem Gesetze verlegt. In seinen Briefen rät er stets zu Ruhe und Besonnenheit. So empfiehlt er dem Abbé de . . . am 6. 1. 1764 zu halten, „was vom Gesetze geheiligt ist“<sup>(141)</sup>. — Ferner einem Sohne, der katholischen Kirche treuzubleiben und die heiligen Bande der Autorität seiner Mutter gegenüber nicht zu brechen<sup>(142)</sup> (22. 7. 1764), und im Emile sagt er: „Laßt uns an der öffentlichen Ordnung festhalten, in allen Ländern die Gesetze achten!“<sup>(143)</sup>.

Rousseaus Prinzipien können revolutionär sein; aber seine praktischen Urteile sind ruhig und vorsichtig. Im Jahre 1762 erschienen Rousseaus bedeutendste Werke, deren Erfolg ungewöhnlich groß war. Jedoch sind eigentlich bekannt geworden und bis in die weitesten Kreise gedrungen nur die „Nouvelle Héloïse“ und der „Emile“, wobei der Einfluß des ersten Werkes ganz entschieden am größten gewesen ist. Wir wissen, daß die gedruckten Ausgaben nicht genügten, um das Bedürfnis der Leser zu befriedigen. Man mußte Abschriften herstellen und verließ sie für 12 Sous die Stunde<sup>(144)</sup>. Man bewunderte Rousseau als Original, als aufrechten Mann, der sich von den Großen nicht einfangen ließ, als Dichter, der dem Volke seine ergreifenden Werke geschenkt und den Sinn für die stillen Freuden des Lebens in der Familie erweckt hatte, schließlich pries man ihn als Volksfreund; aber in der Literatur jener Zeit läßt sich kein Beleg dafür finden, daß man in erster Linie den sozialen Revolutionär in ihm sah.

<sup>(140)</sup> Cf. Barbier, Journal VIII, S. 90 ff.

<sup>(141)</sup> J.-J. Rousseau, tome IV, S. 471.

<sup>(142)</sup> „ . . . IV, S. 497.

<sup>(143)</sup> Emile IV. tome II, 599 . . . gardons l'ordre public; dans tous les pays respectons les lois . . . ne portons point les citoyens à la désobéissance, car nous ne savons point certainement si c'est un bien pour eux de quitter leurs opinions pour d'autres, et nous savons très certainement que c'est un mal de désobéir aux lois.

<sup>(144)</sup> Cf. Meynier, S. 13.



Die „Nouvelle Héloïse“ und den „Emile“ wird man nicht als schlechterdings revolutionär bezeichnen dürfen. Wertet man jedoch die Sache psychologisch, so wird zugegeben werden müssen, daß beide Schriften jene Kreise, die durch die politischen und wirtschaftlichen Ereignisse einer sich abbahnenden neuen Zeit (innere Politik, Steuern, Kolonialpolitik und nordamerikanischer Freiheitskrieg) schon in eine starke innere Spannung gekommen waren, darin erhielten. Denn es handelte sich in der „Nouvelle Héloïse“ und dem „Emile“ um eine Umwertung und Neuformung des Lebens.

Als das eigentlich revolutionäre Werk Rousseaus wird immer der Contrat social angesehen. Warum eigentlich? Rousseau hatte die Volkssouveränität als unzerstörbare Autorität im Staate gelehrt, die ohne Rücksicht auf Regierungsform oder gesellschaftliche Umwälzungen unveräußerlich besteht. Das konnte in einem Reiche, in dem führende Kreise, besonders die Intellektuellen, nicht mehr vom alleinigen Rechte des Königs überzeugt waren, gefährlich wirken.

Es muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß Rousseau nicht als erster — wie Laine und nach ihm Lemaitre meinen — die Volkssouveränität gelehrt hat. Philippe Pot hat es schon 1483 getan; ferner enthalten die Werke Montesquieus, Lodes, des Abbé de Saint-Pierre genau dieselben Gedanken. Rousseau wandelt also nur auf längst bekannter Pfaden; aber wir dürfen auch hier nicht übersehen, daß sein Einfluß auf jene Zeit viel größer gewesen ist, als der seiner Vorgänger. Rousseaus staatsphilosophische Ideen sind jedoch mehr durch das 5. Buch des damals fast allgemein gelesenen „Emile“ als den weit weniger bekannten Contrat social verbreitet worden.

Rousseau hat der Volkssouveränität sehr enge Grenzen gezogen, indem er dem Volke nur das Recht zubilligt, die abstrakten Gesetze zu schaffen. Er ist von der Unfehlbarkeit des Volkes gar nicht überzeugt, hat sogar eine gewisse Abneigung gegen die Herrschaft der Masse, und deshalb möchte er ihr einen Berater von göttlicher Weisheit und Einsicht zur Seite stellen, den „législateur“. Wer den Contrat social und Rousseaus politische Werke ganz liest und durchdenkt, wird überall die Sicherungen und Schutzmaßnahmen finden, die Rousseau gibt, um Uebereilung und Mißbrauch zu verhindern. Kühn ist Rousseau nur im Reiche des reinen Gedankens; aber überall da, wo es sich um wirkliche Verhältnisse des Lebens handelt, ist der Sinn seiner politischen Schriften der der weisesten Mäßigung, Wahrung des Gewordenen und Warnung, ja, Angst vor Umsturz!<sup>145)</sup>

Als die Polen sich an ihn um Rat in einer Verfassungsangelegenheit wenden, ermahnt er eindringlich, doch ja nicht den wichtigsten Grundsatz aus dem Auge zu verlieren, nichts ohne Notwendigkeit zu ändern. Sie mögen Mißstände in ihrer Verfassung abstellen, jedoch nie vergessen, was sie durch sie geworden sind. Rousseau warnt geradezu vor Erschütterung der Staatsmaschine<sup>146)</sup>.

In einem anderen praktischen Falle spricht er sich ähnlich aus, nämlich in den Briefen an Buttafuoco über die Verfassung Kors-

<sup>145)</sup> J.-J. Rousseau, Considérations sur le gouvernement de Pologne, tome I, 703. Ne pardons jamais de vue l'importante maxime de ne rien changer sans nécessité.

<sup>146)</sup> S. 705.

tas<sup>147)</sup>. Er warnt vor Uebernahme einer fremden Konstitution; denn dabei würde das Wichtigste, der Charakter der Korsen und ihre individuellen Bedürfnisse, außer acht gelassen. Eine Verfassung müsse eigenwüchsig aus dem Wesen des Volkes heraus sich entwickeln. Im „Jugement sur la Polysynodie“<sup>148)</sup> erklärt er sich gegen alle Reformen durch gewaltsame Mittel und verbietet, Bestehendes unter dem Vorwande zu zerstören, daß man an dessen Stelle etwas Besseres sehen wolle. „Welcher vernünftige Mensch wollte es auf sich nehmen, alte Bräuche, alte Grundsätze zu zerstören und dem Staate eine andere Form zu geben als die, zu der er nach und nach in 13 Jahrhunderten gelangt ist?“<sup>149)</sup>.

Im Contrat social III, 18 warnt er vor gewaltfamer Befreiung.

In dem Brief an d'Alembert ist er von geradezu konservativer Ansicht und Mangelhaftigkeit.

In der Economie politique spricht er sich über den Segen des Staates, der Ordnung und des Gesetzes aus. „Dem Gesetz allein verdanken die Menschen die Gerechtigkeit und die Freiheit“<sup>150)</sup>. Niemals soll ein Einzelnr der Gesamtheit geopfert werden, sein Leben ist viel zu wertvoll, um damit Aenderungen der bestehenden Verhältnisse zu erkauften.

Rousseau feiert die Freiheit; aber in welcher Weise! Sie ist eine Speise für einen kräftigen Magen, und er lacht über die Völker, die von Freiheit zu sprechen wagen und keine Ahnung von ihr haben, die sich einbilden, frei zu sein, wenn sie nur aufrehrerisch sind<sup>151)</sup>. Er verlangt die Freiheit, aber „immer nur unter der Autorität der Gesetze, ohne die die Freiheit nicht bestehen kann und unter denen man immer frei ist, auf welche Art auch man regiert wird“<sup>152)</sup>.

Rousseaus Gegner, die ihn allein zum „Sündenbock“ stempeln möchten, mögen nur Rousseaus politische Schriften studieren. Sie werden sich überzeugen müssen, daß der „Revolutionär“ Rousseau ganz anders aussieht, als sie ihn darstellen.

Welche Staatsform vertritt denn Rousseau in seinen politischen Schriften? Für große Staaten die Monarchie, für mittlere die Aristokratie und für die Kleinen die Demokratie.

Unter „république“ versteht Rousseau jeden Staat, der von Gesetzen regiert wird, ganz gleich unter welcher Form der Verwaltung. Bei ihm ist also die Republik der Monarchie nicht entgegengesetzt<sup>153)</sup>.

Zu seinen Lebzeiten erschien Rousseau kaum gefährlich. Man hat in Paris seinen Contrat social nicht verbrannt, gewiß aus der Ueberlegung, daß derartige rein philosophische Untersuchungen an der Tagesordnung waren. Der „Emile“ ist anscheinend nur wegen der „Profession“

<sup>147)</sup> Inédites (Streckeisen, Moulou). Projet de constitution pour la Corse, cf. S. 59 ff., z. B. S. 63.

<sup>148)</sup> Jugement sur la Polysynodie, tome I, 635.

<sup>149)</sup> Lettre à M. d'Alembert (sur les spectacles), tome III, S. 113--177.

<sup>150)</sup> Economie politique, tome I, S. 590. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté.

<sup>151)</sup> Considérations sur le gouvernement de Pologne, tome I, S. 713. La liberté est un aliment de bon suc; mais de forte digestion; il faut des estomacs bien sains pour le supporter.

<sup>152)</sup> Lettres écrites de la montagne, VIe lettre, tome III, S. 66.

<sup>153)</sup> J.-J. Rousseau, Contrat social, III. Buch.

verurteilt worden. Rousseaus „Lettres sur la Musique française“ haben damals mehr Aufhebens gemacht als seine politischen Schriften. So wenig revolutionär erschien Rousseau selbst noch 1790, daß eine anonyme Schrift erscheinen konnte: „Jean-Jacques Rousseau aristocrate“<sup>154)</sup>.

Wer Rousseau als politischen Schriftsteller werten will, muß die Gesamtheit seiner Werke und deren Geist berücksichtigen. Er darf weder nur eine Schrift, noch etwa einen Teil derselben betrachten.

Zusammenfassend können wir sagen: Rousseau hat politisch nichts gelehrt, was nicht vor ihm ausgesprochen und vielfach wiederholt worden war. Er rät nirgend in seinen Schriften den Umsturz; er mißbilligt ihn sogar. „Die gesellschaftliche Ordnung ist ein geheiligtes Recht, das allen anderen zur Grundlage dient“<sup>155)</sup>.

### Welches ist Rousseaus Schuld am Ausbruche der Revolution?

Er hat in einer politisch außerordentlich erregten Zeit revolutionäre Gedanken geäußert. Das haben damals viele bedeutende Männer getan: Voltaire, Mably, Raynal, Condorcet, Mirabeau, Lafayette u. a. m. Es kann sich also bei Rousseau niemals um eine Hauptschuld und auch nicht um eine alleinige Schuld am Ausbruch der Revolution handeln, wenn wir auch hervorheben müssen, daß er sich infolge seiner ungeheuren Suggestionskraft und des besonderen Reizes seiner Beredsamkeit vor allen anderen Gehör verschafft haben wird.

Die Schuldfrage Rousseaus wird in ein ganz anderes Licht gerückt, wenn sich erweisen sollte, was P. M. Masson<sup>156)</sup> behauptet, daß der Contrat social vor 1789 nicht so bekannt gewesen ist, daß er die revolutionäre Stimmung hätte beeinflussen können. Mercier<sup>157)</sup> berichtet, daß er 1788 von Marat auf den Straßen vorgelesen und diskutiert worden ist. Und der Verfasser dieser Arbeit hat — soweit ihm Memoiren und Zeitdokumente zugänglich waren — nirgend eine namentliche Erwähnung des Contrat social finden können, aus der seine Einwirkung auf die Zeitstimmung vor 1789 sich schließen ließe. Masson behauptet sogar, daß die Revolution den Contrat social berühmt gemacht und nicht der Contrat social die Revolution hervorgerufen habe. Eppensteiner, der die vorrevolutionären Flugchriften auf den sich darin äuernden Einfluß Rousseaus untersucht hat, kommt zu der Ueberzeugung, daß gerade in der Lehre von der Allgewalt des Staates, die Rousseau im Contrat social vertritt, Rousseau und die Flugchriften nicht übereinstimmen<sup>158)</sup>.

Bei allen Untersuchungen über die Wirkung der Philosophen auf den Ausbruch der Revolution wird meist außer acht gelassen, daß Ideen keineswegs zwangsläufig ihre Realisierung herbeiführen, daß es

<sup>154)</sup> Heute ist die Schrift bekannt unter dem Namen: Lenormant, Ch. F., Rousseau aristocrate, Paris, marchands de nouveautés, 1790.

<sup>155)</sup> Contrat social.

<sup>156)</sup> P. M. Masson, La Religion de J.-J. Rousseau, Paris 1916, III, 230.

<sup>157)</sup> Mercier, S., De J.-J. Rousseau considéré comme l'un des principaux auteurs de la Révolution, Paris, 1791, 2 vol, tome II, 09, Fußnote.

<sup>158)</sup> Masson, III, 230: Ainsi ce n'est pas, semble-t-il, le Contrat social qui a fait la Révolution, c'est beaucoup plutôt la Révolution qui a fait le succès du Contrat.

<sup>159)</sup> F. Eppensteiner, Rousseaus Einfluß auf die vorrevolutionären Flugchriften, S. 62.

also ein weiter Weg vom philosophischen Gedanken der Volkssouveränität bis zur Forderung derselben und ein noch weiterer zur Verwirklichung dieser Forderung durch den Gesetzgeber ist. „Einmal sind wir im Reiche der freien Ideen, dann wieder in der Welt des geschichtlichen Lebens“<sup>159)</sup>. Jellinek hat das zuerst für die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte nachgewiesen, und ihm folgen eine stattliche Anzahl von Forschern. Allerdings hat er auch scharfen Widerspruch erfahren. Jellinek, Klövekorn u. a. haben auf eine Tatsache aufmerksam gemacht, die in die Schuldfrage Rousseaus ein neues Moment bringt, nämlich den Einfluß der amerikanischen Verhältnisse auf Frankreich. Die Franzosen hatten Schulter an Schulter mit den Amerikanern für deren Unabhängigkeit gekämpft; sie hatten die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte zum Teil miterlebt. Es wäre unbegreiflich, wenn sie sich bei ihrer Rückkehr ins Vaterland nicht für freiheitliche Ideen eingeseht hätten, und besonders dann, wenn Bedrückung und Unfreiheit fühlbar wurde. Ebenso erscheint es kaum glaublich, daß die innerpolitische Atmosphäre Frankreichs im letzten Jahrzehnt vor der Revolution nicht durch die amerikanischen Ereignisse beeinflusst worden sein sollte, zumal da es sich in Amerika bei der Erklärung der Menschenrechte nicht um eine abstrakte philosophische Idee, deren Realisierbarkeit noch nicht erwiesen war, sondern um eine Tatsache des wirklichen politischen Lebens handelte. Jellineks Behauptung, die von Klövekorn auf Grund umfangreicher Quellenstudien gestützt wird, daß Rousseaus Contrat social nicht das Vorbild der „déclaration des droits de l'homme et du citoyen“ gewesen ist, sondern die „bills of rights“ der amerikanischen einzelstaatlichen Verfassungen von 1776 und der folgenden Jahre, würde Rousseau stark entlasten. Eine Uebereinstimmung der Forscher hinsichtlich des Einflusses von Rousseau scheint noch nicht zu bestehen. Walter Jellinek gibt jedoch an, daß „die Abhängigkeit der französischen Erklärung von der amerikanischen jetzt ziemlich allgemein anerkannt wird“<sup>160)</sup>.

### Welches ist also Rousseaus Schuld?

1. Er hat in einer politisch stark erregten Zeit — genau wie viele andere Staatsphilosophen — revolutionäre Gedanken geäußert.
2. Er hat ihnen durch die Macht der Beredsamkeit einen besonderen Glanz verliehen und dadurch aufreizend gewirkt, trotzdem der Charakter seiner gesamten politischen Schriften der der Ruhe und Mäßigung ist. Leider war im damaligen Frankreich zu wenig klarer Blick und ruhiges Urteil vorhanden, als daß man neben dem, was aufreizend wirken konnte, alle Einschränkungen, Warnungen und praktischen Ratschläge mit Berücksichtigung hätte. Man nahm, um mit Emile Faguet zu sprechen, das Gift und nicht zugleich auch das vorhandene Gegengift. So wurde Rousseau einseitig gelesen und einseitig zitiert.

Wie hat sich Rousseaus Einfluß in den einzelnen Perioden der französischen Revolution gezeigt?

Rousseau könnte 1789 wirksam gewesen sein, wenn wir die Forschungen Jellineks und Klövekorns beiseite stellen und der Ansicht ihrer Gegner: Rees, Sägermann, Redslob u. a. sowie der der Franzosen Marcelli, Boutmy, P. Janet und J. L. auch Walchs folgen. Dann

<sup>159)</sup> F. Klövekorn, Die Entstehung der Erklärung der Menschenrechte 1914 in Eberings historischen Studien 90, 1911, S. 12.

<sup>160)</sup> Dr. Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, München 1919, III. Aufl., S. VII.



hätte der Contrat social die Abfassung der „droits de l'homme et du citoyen“ mehr oder weniger stark bestimmt.

Gegen die Auffassung, Rousseaus Geist sei in der französischen Verfassung von 1791, läßt sich geltend machen, daß Rousseau sich im Contrat social (III, 15) durchaus gegen ein Repräsentativ-System ausspricht, und daß er überhaupt das Verfassungsproblem für große Staaten als unlösbar erachtet. Die Republik (in seiner Terminologie: die Demokratie) hält er für diese Staatenbildungen als ganz unangelegen. Das einzige Mittel, Größe und Freiheit miteinander zu vereinigen, scheint ihm die Konföderation vieler Kleinstaaten<sup>161)</sup>. Die der „égalité“ in der französischen Verfassung widersprechende Einteilung der Bürger in Passiv-, Aktiv- und Vollbürger ließe sich vielleicht nach II, 6 des Contrat social rechtfertigen. Ob das allerdings im Sinne Rousseaus ist, mag dahingestellt bleiben.

Wir begegnen schon 1790 und später noch stärker einer eigenartigen Verwobenheit politischer und religiöser (richtiger: kirchlicher) Fragen; bestand doch von jeher das Streben „de réunir les deux têtes de l'aigle“. Das ist in gewissem Sinne eine folgerichtige Fortsetzung früherer gallianischer Machtgelüste. Rousseau hat damit nur bedingt etwas zu tun, trotz der im Contrat social verlangten bürgerlichen Religion. Der Gedanke, die Priester vom Staate angestellt zu sehen, scheint damals eine ganze Anzahl von Geistern beschäftigt zu haben. Außer Voltaire, Rousseau und Montesquieu finden wir ihn bei Mably und besonders bei Rannal, der nach P. M. Masson sagte: „Der Staat ist nicht für die Religion gemacht, wohl aber die Religion für den Staat!“ Und Camus äußerte sich in der Sitzung vom 30. Mai 1790: „Die Kirche ist im Staat, der Staat nicht in der Kirche“<sup>162)</sup>. P. M. Masson glaubt daraus folgern zu dürfen, daß die „constitution civile du clergé“ mehr auf den Einfluß Rannals und seiner Jünger als auf Rousseau und Voltaire zurückzuführen sei. Auch in den religiösen Festen, die man so gern als Folge der „lettres sur les spectacles“ an d'Alambert und der „Considérations sur le gouvernement de Pologne“ ansieht, dürfe man nicht Rousseaus Einfluß suchen, da es ganz unwahrscheinlich sei, daß ein Volk derartige Einrichtungen auf Grund literarischer Erinnerungen trifft. Es scheinen vielmehr „spontane Neuerungen der Massenseele zu sein“<sup>163)</sup>.

Die „Legislative“ übernahm von Rousseau kaum etwas. Die Girondisten haben von ihm jedenfalls ihren Förderalismus, der die einzelnen Départements untereinander verbinden sollte. Diese „Partei“ ist in ihrer Zusammensetzung und Haltung durchaus bürgerlich. Sie verwirft wie Rousseau die reine Demokratie und strebt nach einer aristokratischen. — Mme Roland ist als Rousseaus edelste Schülerin jedenfalls nicht von dem Contrat social, sondern von der „Julie“ inspiriert.

Gar zu gern — und dann immer mit großer Erbitterung — setzt man die Jakobiner und all ihre Greuelthaten auf das Schuldkonto Rousseaus. Sie führen gelegentlich seinen Namen im Munde; aber von seinem Geiste, der jedem Umsturz und allen Gewalttaten ablehnend gegenübersteht, haben sie nichts. Gelegentlich berufen sie sich auf den Contrat

<sup>161)</sup> J.-J. Rousseau, cf. *Projet de la constitution pour la Corse*. Inédites S. 75 ff.

<sup>162)</sup> P. M. Masson, *La religion de J.-J. Rousseau*, tome III, 231. Note 2.

<sup>163)</sup> P. M. Masson, *La religion de J.-J. Rousseau*, tome III, 233.

social. Dort finden sie allerdings auch ihr Urteil: „Ein einziger Akt der Unterdrückung genügt, den Vertrag zu beschmutzen und hinfällig zu machen“, und „die Verurteilung eines einzigen Unschuldigen ist eine abscheuliche Tat.“ Ungefehllichkeiten, Mord oder Totschlag kann man nicht mit Gesetz und Recht entschuldigen oder rechtfertigen. Der Contrat social hat ein „bien commun“, das allgemeine Beste, im Auge. Wie will man Rousseau die Schuld geben, wenn die Terroristen eine ganze Anzahl Bürger außerhalb der Gesetze stellen? Für die Schreckensherrschaft der Jakobiner ist Rousseau niemals verantwortlich!

Wenn es möglich war, daß Rousseau 1789 wirksam gewesen ist, so will uns das 1792 ganz unmöglich erscheinen. — 1789 wollte man nur eine „Reform“ der Monarchie (organiser la monarchie); man hielt es damals — wir nehmen jetzt gegen Tellinet die Einwirkung des Contrat social an — für unvereinbar mit Rousseaus Lehren, die Monarchie abzuschaffen. Wie durften sich nun 1792 dieselben Leute, nachdem sie den König entthront und damit eine ganz neue Lage geschaffen hatten, auch noch als Jünger Rousseaus ausgeben und ihre neuen Lehren aus demselben Buche ableiten! Es wurden einfach Rousseaus Worte benutzt, um ihnen einen eigenen Sinn zu geben. Offenbar hatte man gar kein Gefühl dafür, daß das, was sich nun vollzog, dem Geiste der politischen Schriften Rousseaus ganz entgegengesetzt war. Mit Recht sagt Joseph de Maistre: „Die die Republik errichteten, haben es getan, ohne es zu wollen; sie sind durch die Umstände dazu geführt worden“<sup>164)</sup>. Und Edmde Champion fügt hinzu: „Es ist bequem, die Revolution durch Doktrinen zu erklären; das überhebt der Mühe, gewissenhaft die Tatsachen zu studieren. Manchmal wird das Schiff nicht nach dem Kompaß gesteuert, sondern von den Stürmen, die es treiben“<sup>165)</sup>.

Der „Konvent“ hat mit Rousseau nichts zu tun, ebenso wenig der „Kult der Vernunft“. — Rousseaus Geist ist nicht darin; den er hat sich zu deutlich in der „Profession du vicaire savonard“ gegen den Materialismus und die Ueberschätzung der Vernunft und für eine Herzensreligion ausgesprochen. Sein Kampf gegen den Rationalismus der Philosophen trug ihm seit 1756 manche bittere Stunde und später die offene Feindschaft der „Clique Solbachienne“ ein. Und wenn man sich auch nicht bereit erklären wird, den „Kult der Vernunft“ als direkte Einwirkung der Enzyklopädisten anzusehen, so wird man ihn doch auf Verheerungen, die die Lehren der Philosophen Voltaire, Diderot und Solbach in unklaren Köpfen angerichtet haben, zurückführen dürfen, womit keineswegs eine „Schuldfrage“ angeschnitten werden soll.

Der Kult der Vernunft bringt Frankreich in Gefahr, dem Atheismus rettungslos zu verfallen; jede Moral ist erschüttert. Zerrüttet sind die politischen Verhältnisse; eine wilde Krisenstimmung, ein Taumel, hat alle ergriffen. Da greift Robespierre ein. Er ist ein Schüler Rousseaus, hat aber den unglücklichen Ehrgeiz, Rousseau fortsetzen zu wollen. Sein Dekret vom 18. Floreal II verkündet die kleine Anzahl Dogmen, auf die Rousseau sein Christentum und sein bürgerliches Glaubensbekenntnis gegründet hatte; denen fügt Robespierre eigene Sätze hinzu. Sein „Culte de l'Être suprême“, mag einen staatserkaltenden Zweck gehabt haben — französische Forscher geben es zu — religiös gefaßt, blieb er

<sup>164)</sup> Joseph de Maistre, *Considérations sur la Révolution*, S. 5.

<sup>165)</sup> Edmde Champion, *Rousseau et la Révolution*, S. 138.

u. E. Blasphemie. Tornezy ist allerdings der Meinung, daß Robespierre „die Restauration des Katholizismus in Frankreich durch seinen „Culte de l'Être suprême“ ermöglichte und erleichterte“<sup>(166)</sup>.

Das ist in großen Zügen, was die Revolution von Rousseau übernommen hat. Man hat immer nur — nach persönlichem Geschmack einen Teil seiner Lehren verwandt und niemals die Einschränkungen und Sicherungen berücksichtigt, die er überall seinem Werke mitgegeben hatte. Das ist oft zum Schaden ausgeschlagen. Will man ihn dafür verantwortlich machen?

Die Frage, ob Rousseau die Revolution „gemacht“ hat, kann demnach nur dahin entschieden werden, daß er für den Ausbruch der Revolution nicht mehr verantwortlich ist als viele Geister seiner Zeit, daß jedoch seine „Schuld“ auf ein Minimum zusammenschrumpft, wenn nach den Forschungsergebnissen Tellinghs u. a. die Abhängigkeit der französischen „dékларation des droits de l'homme et du citoyen“ von der amerikanischen allgemein anerkannt und schließlich der Nachweis erbracht wird, daß der „Contrat social“ nicht vor der Revolution bekannt war, sondern durch sie erst Bedeutung erlangte.

Rousseaus Gedanken sind in den einzelnen Epochen der Revolution in verschiedenem Grade angewandt worden, wie auch die anderer geistiger Führer der Zeit. Man darf ihn nicht für grobe Vergehen gegen Gesetz und Gerechtigkeit verantwortlich machen.

Aber kann denn ein einzelner Mensch, und sei er noch so bedeutend, eine so gewaltige Bewegung hervorrufen? Zeugt die Fragestellung nicht schon von Mangel an historischem Denken? Wohl vermag der gewaltige Staatsmann, dem sämtliche Machtmittel eines großen Reiches zur Verfügung stehen, Geschehnisse ganzer Völker, ja, Erdteile, in ihnen wesensfremde Bahnen zu leiten! Aber es ist ein weiter Weg vom reinen Gedanken bis zu dessen Verwirklichung! „Allmählich fängt man an zu begreifen, daß die größten Geister eine solche Bewegung wie die Revolution nicht machen konnten“<sup>(167 u. 168)</sup>.

Der Mensch schafft Ideen, wirft sie in seine Zeit, und selbst die bedeutendsten Ideen bleiben, um mit Max Scheler zu sprechen, unwirksam, solange sie nicht einen Träger gefunden haben, der sie verwirklicht. Und dieser Träger muß irgendwie schon vorbereitet, empfänglich sein für die Ideen. Das trifft für Rousseaus Zeit zu: Sie war schon revolutionär vor ihm.

„Wenn man billig einen Denker beurteilen will, so muß man sich fragen, was geschehen wäre, wenn er nicht existiert hätte“<sup>(169)</sup>, d. h. hier, ob die Revolution ausgebrochen wäre, wenn Rousseau nicht gelebt hätte. Wohl niemand von allen Gegnern Rousseaus würde es wagen, diese Frage mit einem ehrlichen Nein! zu beantworten!

<sup>166)</sup> A. Tornezy, La légende des philosophes. S. 430.

<sup>167)</sup> P. M. Masson, La Religion de Rousseau III, 127.

<sup>168)</sup> Ph. Gudín: Supplément au Contrat social, p. 97. Zitiert nach Meynier, S. 246.

<sup>169)</sup> A. Meynier, Rousseau révolutionnaire.

Unter allen, die den Kampf gegen Rousseau und seine Gedanken geführt haben, beschäftigen sich mit seinen pädagogischen Schriften (im engeren Sinne) nur Lemaitre, Seillière und Lasserre. Lasserre macht es kurz; er tut den „Emile“ auf knapp drei Seiten ab. Die sonstigen pädagogischen Schriften berücksichtigt er gar nicht.

Wer Rousseaus Pädagogik kritisieren will, „muß den Standpunkt hoch nehmen“<sup>(170)</sup>. Er darf nicht mit der Lupe arbeiten und sich zu sehr an Einzelheiten halten. Das Wesenhafte der Rousseauschen Pädagogik ist nicht in einzelnen Gedanken, noch viel weniger in den Beispielen zu suchen, die Rousseau hin und wieder gibt. Es liegt viel mehr in den großen Linien, den allgemeinen Prinzipien; man muß den Geist aufsuchen, ihn suchen wollen. Wer nach Gegensätzen und Widersprüchen fahndet, wird bei Rousseau immer reichlich auf seine Rechnung kommen. Mehr als bei anderen Schriftstellern ist es hier nötig, alles in Beziehung zum Sinne des Gesamtwerkes zu setzen und es nur von hier aus zu betrachten; mehr als anderswo ist es hier geboten, Rousseaus Erziehungswerk auf seinem historischen Hintergrunde, also auch im Verhältnis zur Erziehungsmethode jener Zeit zu sehen. Wer sich jedoch wie die Mehrzahl seiner Gegner auf den Standpunkt stellt: Was war, war gut; denn es ist unsere Tradition! der wird Rousseau, der überall an bestehende Verhältnisse die kritische Sonde anlegt, niemals gerecht werden können.

Wir sind aus diesem Grunde gezwungen, bei der Untersuchung der Vorwürfe, die gegen Rousseau erhoben werden, möglichst die Lage der damaligen Erziehungsweise mitzubetrachten; wir werden uns ferner nicht an Einzelheiten, sondern an die Grundsätze der Pädagogik Rousseaus halten.

Rousseau hat das selbst für Beurteilung und Anwendung seiner Erziehung in einem Briefe verlangt. Er schreibt: „Wenn es wahr ist, daß Sie den Plan annehmen, den ich im „Emile“ zu skizzieren versucht habe, so bewundere ich Ihren Mut; denn Sie haben zuviel Einsicht, um nicht zu erkennen, daß es in einem derartigen System auf alles oder nichts ankommt und daß es hundertmal besser wäre, in althergebrachter Weise zu erziehen . . . als meinen Plan bloß halb zu befolgen und nur einen verfehlten Menschen zu bilden. Was ich „ganz“ nenne, heißt nicht, slavisch meine Gedanken befolgen; es heißt im Gegenteil: sie oft berichtigen, sich jedoch an die Grundsätze halten und genau den Konsequenzen folgen, die notwendig jede Sonderanwendung verlangt“<sup>(171)</sup>.

Wie wird Rousseaus pädagogisches Werk im allgemeinen von seinen Gegnern beurteilt?

Lasserre sagt: „Der Emile ist zwar ein dickes Buch, aber er ist ein „leichtes“ (léger) Buch.“ Er faßt ihn teilweise als Satire auf. „Das satirische Element darin ist vorzüglich; die Lehre ist ein Ahselzuden wert. . . Die Unfruchtbarkeit eines ganz negativen Geistes ist niemals aufreizender, als wenn er unter Mißbrauch einer gewissen Art von Begeisterung den Einrichtungen Fehler zuschreibt, die die Individuen in ihrer Ungeschicklichkeit begangen haben.“ Lasserre meint dann weiter, weil es damals pedantische, ungeschickte, beschränkte Lehrer gab, die nicht

<sup>170)</sup> Paul Sakmann, J.-J. Rousseau, II. Aufl. Leipzig 1923, S. 180.

<sup>171)</sup> J.-J. Rousseau, Lettre à M. l'Abbé M., 28. 2. 1770. Tome IV, 807.



zu unterrichten verstanden, und keine faule Schlingel, die nichts lernen wollten, verneint Rousseau die Erziehung. Er hätte den Lehrern in der Kunst des Unterrichts Unterweisungen geben, also an Vorhandenes anknüpfen sollen, statt es radikal zu verwerfen.

Ein Vorwurf, gegen die Stetigkeit der Erziehung zu verstoßen, hat seine Berechtigung. Es ist sicher segensreich, wenn die erzieherische Einwirkung der Erwachsenen auf die nachwachsende Generation eine gewisse Kontinuität wahrte. Vielleicht rächen sich nirgend mehr als in der Pädagogik Sprunghaftigkeit in der Anwendung der erzieherischen Maßnahmen und Unsicherheit im Ziel der Erziehung. Wenn Lasserres Vorwurf auf seine Berechtigung geprüft werden soll, müssen wir zunächst untersuchen, ob eine Besserung der Erziehung im Sinne Lasserres damals möglich war.

Die Erziehung des 18. Jahrhunderts lag fast allgemein in den Händen einiger Orden, besonders der Jesuiten. Das Ziel der Erziehung wurde bestimmt von den weisesten Männern, wie z. B. vom Stifter des Jesuitenordens oder auch von gebildeten Laien (Montaigne, Rollin u. a.), für die Hauseziehung von den Eltern, also immer von den Erwachsenen. Gewiß besteht die Berechtigung dazu; denn die Erwachsenen sind die Träger und Mitschöpfer der derzeitigen Kultur, in die sich das Kind erst hineinzuarbeiten hat. Rousseau hält es jedoch für eine Sinnlosigkeit, wenn die Erwachsenen und die äußeren Verhältnisse wie bisher für die Zielsehung allein maßgebend sind. Er macht geltend, daß der wichtigste Faktor übergangen ist, nämlich das Kind. Denn vom Kinde selbst, von seinen Anlagen, seiner Art, auf die Erziehungsmaßnahmen zu reagieren, ist der Erfolg oder Mißerfolg des Erziehungswerkes abhängig. Nicht jedes Kind läßt sich trotz seiner Bildsamkeit, für alles, was die Erwachsenen von ihm wünschen, erziehen. Wissen sie doch selbst nicht, was aus einem Kinde werden kann, noch was aus ihm werden wird. „Man kennt gar nicht die Kindheit; über falschen Vorstellungen, die man von ihr hat, gerät man in die Irre, je weiter man geht“<sup>172)</sup>. Daraus ergibt sich eine ganz neue Erziehung, in der der Erzieher zuerst den Zögling genau kennen zu lernen hat. „Fangt also an, Eure Schüler besser zu studieren, denn sicherlich kennt ihr sie nicht“<sup>173)</sup>, leitet Eure erzieherischen Maßnahmen vom Kinde ab! ruft er den Erziehern zu. — Das ist Rousseaus Entdeckung, und seine Tat ist durchaus nicht „Mißbrauch einer gewissen Art von Begeisterung“ (Lasserre), wenn er dieses im „Emile“ seinen Zeitgenossen mit der Macht seiner Wortkunst einprägt.

Es kann sich also nicht, wie Lasserre meint, um eine Unterweisung in der Kunst zu erziehen handeln, sondern um ein Entweder — Oder. Man muß mit der früheren Anschauung brechen und das Kind als wichtigen Faktor bei der Erziehung anerkennen oder das Recht des Kindes verneinen und alles beim alten lassen.

Aus demselben Grunde, aus dem sich ein Unterrichts- und Erziehungsziel ohne Kenntnis der kindlichen Anlagen und deren Entwicklungsmöglichkeiten nicht festsetzen läßt, muß die allgemeine Menschenbildung der Berufsbildung vorausgehen. Lemaitre bemängelt das und meint, es wäre einfacher und sicherer, zuerst den Menschen eines Landes,

<sup>172)</sup> Emile, Préface, II, 397.  
<sup>173)</sup> ebenda.

einer Religion, eines Glaubensbekenntnisses zu erziehen. „Ob der Mensch dann nicht einfach obendrein noch kommen würde; ich weiß es nicht?“<sup>174)</sup>. Offenbar will Lemaitre Rousseaus vernünftige Forderung, die mit geringen Modifikationen heute überall befolgt wird, nicht verstehen.

Rousseau hat offenbar schon früh die Einsicht gehabt, daß der Erzieher das Ziel der Erziehung nicht festsetzen könne und dürfe. Deshalb läßt er diese Frage im „Projet de l'éducation de M. de Sainte-Marie“ offen.

Von den jungen Polen verlangt er, sie sollten zu guten Staatsbürgern erzogen werden; er setzt also nur ein allgemeines Ziel<sup>175)</sup>.

Julie d'Étanges hat ganz klare Ansichten darüber, wie sie ihre Kinder erziehen will; es handelt sich aber immer nur um die allgemeine Menschenerziehung. Ein Ziel der Erziehung gibt sie nicht an, weil sie die Anlagen ihrer Kinder und deren Entwidlung noch nicht kennt<sup>176)</sup>.

So ist es Aufgabe des Erziehers, nur zu leiten und wachsen zu lassen, damit der Zögling durch ununterbrochene Selbsttätigkeit zur Selbstentfaltung gelangt.

Selbsttätig soll das kleine Kind den ungehemmten Gebrauch seiner Glieder erlernen und früh die Kräfte steigern. Selbsttätig soll es sich in die Sinnenwelt hineinarbeiten, durch Übung der Sinne und Organe zu richtigen Wahrnehmungen und Vorstellungen gelangen und dadurch die Bildung klarer Begriffe und richtiger Urteile vorbereiten. — Selbsttätig wird es im Unterrichte die Wahrheiten finden müssen.

Selbsttätig wird sich der Zögling bei seiner moralischen Erziehung verhalten. Wenn er etwas Gutes sieht, wird er sich freuen, wenn er Böses erfährt, werden Gefühle der Unlust in ihm wach.

Er wird also Gut und Böse kennen lernen<sup>177)</sup>, man wird mit ihm nicht darüber „reden“; denn zur sittlichen Erziehung ist Erfahrung nötig; aber sie reicht nach Rousseau noch nicht zur Bildung der sittlichen Persönlichkeit aus. „Die wahre Erziehung besteht weniger in den Vorschriften als in Übungen“<sup>178)</sup>. Dadurch werden die guten Anlagen gestärkt. Handeln kann man nur durch Handeln erlernen. <sup>179)</sup>. In den komplizierten Kulturverhältnissen müssen wir in einem ständigen Kampfe gegen uns, gegen Leidenschaften und Hochmut stehen. „Es gibt keine Tugend ohne Kampf“<sup>180)</sup>. Sie setzt einen Kampf gegen uns selbst voraus, und die Schwierigkeit des Sieges macht seinen Wert aus“<sup>181)</sup>.

Aber zu Erfahrung und Übung muß die Einsicht treten. Rousseau macht einen Unterschied zwischen sittlichem und tugendhaftem Handeln.

<sup>174)</sup> Lemaitre, S. 217.

<sup>175)</sup> J.-J. Rousseau, Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie, III, 269.

<sup>176)</sup> Considérations sur le gouvernement de Pologne, Chap. IV I, 709 ff.

<sup>177)</sup> La Nouvelle Héloïse, II, 285.

<sup>178)</sup> Réponse au Roi de Pologne, I, 492. Rousseau ist der Ansicht, daß man nicht zum Guten kommt, indem man das Böse in allen Schattierungen kennen lernt.

Emile, II, 554.

<sup>179)</sup> Emile, I. La vraie éducation consiste moins en préceptes qu'en exercices. cf. Emile IV.

<sup>180)</sup> cf. Kerschesteiner, Staatsbürgerliche Erziehung.

<sup>181)</sup> J.-J. Rousseau, Lettre à M. l'Abbé de . . . 4. 3. 1764. IV. 476.

Lettre à M. . . 15. 1. 1769.

Die Menschen im ersten sozialen Stadium der Menschheitsentwicklung konnten sittlich handeln, sie ließen sich nur von ihren Instinkten leiten. Instinkt und Vernunft fielen in diesen primitiven natürlichen Verhältnissen noch zusammen. Aber in den von der Kultur geschaffenen komplizierten Zuständen muß der Mensch wissen, was er tut<sup>182)</sup>. Er muß zur Einsicht gelangen; sie sagt ihm, ob er sich sozial richtig oder falsch benimmt. Das Gefühl ist kein zuverlässiger, unbestechlicher Ratgeber mehr. „Die ganze Moral liegt in der Einsicht“<sup>183)</sup>, die wiederum geleitet wird vom Gewissen, dem „sens moral“ (auch sentiment intérieur)<sup>184)</sup>. So gelangt der junge Mensch durch Selbsttätigkeit zur moralischen Selbständigkeit.

Rousseau legt auf die spontane Entwicklung des Zöglings den Hauptakzent. Im Gegensatz dazu stand die Auffassung der damaligen Erzieher. Noikow faßt die pädagogischen Ansichten folgendermaßen zusammen: „Alle Mittel zur körperlichen Erziehung waren der damals herrschenden Pädagogik vorgeschrieben; das Kind konnte nichts zu seiner leiblichen Entwicklung tun. Jede selbständige Bewegung des Kindes, welche zu dieser Entwicklung beitragen konnte, war untersagt“<sup>185)</sup>. Compañré berichtet, es habe in den Universitäten in Frankreich weder vor noch nach dem Mittagessen eine Pause gegeben; die Studenten durften nicht fechten lernen, um nicht von ihren Studien abgelenkt und zerstreut zu werden<sup>186)</sup>.

Auf dem Gebiete der intellektuellen Erziehung herrschte keineswegs die von Rousseau geforderte Freiheit und Selbsttätigkeit. Compañré berichtet: In der „Ratio studiorum“ haben wir kein Wort gefunden, das den Wunsch ausdrückte, das persönliche Nachdenken zu wecken und die Intelligenz zu fördern. Es kommt wenig darauf an, daß der junge Mensch eine aktive und lebendige Intelligenz hat, oder vielmehr, es würde eine Gefahr sein, wenn er sie hätte“<sup>187)</sup>.

„Das Ziel der moralischen Erziehung bestand in der Aneignung der Formen des moralischen Lebens. Die Erzieher strebten danach, ihre Zöglinge dahin zu bringen, daß sie sich wie andere wohlerzogene Leute benahmen“<sup>188)</sup>.

Rousseaus Erziehungsgrundsätze standen also in kräftigem Gegensatz zur Pädagogik seiner Zeit. Ausgleich der Gegensätze ohne fundamentale Aenderung der Grundeinstellung zum Zögling und zum Erziehungsprozeß war unmöglich.

Seillière ist der Ansicht, daß „die Erziehung keinen anderen Zweck habe, als Gewohnheiten einzuprägen (inculquer)“<sup>189)</sup>. Darin liegt seine Auffassung von der Gesellschaft als Träger und Schöpfer der Kultur, der wir auch beipflichten, aber darin liegt nicht, daß das Kind sich unter

<sup>182)</sup> Emile IV, tome II, 558.

<sup>183)</sup> Emile IV, tome II, 597.

<sup>184)</sup> cf. die Ausführungen über Rousseaus theologischen Naturbegriff.

<sup>185)</sup> Noikow, Das Aktivitätsprinzip in der Pädagogik Rousseaus, S. 40.

<sup>186)</sup> Compañré, Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le XVIIe siècle, 2 vol. Paris 1885.

<sup>187)</sup> I, 247.

<sup>188)</sup> Noikow, Aktivitätsprinzip, S. 68.

<sup>189)</sup> Seillière, J.-J. Rousseau, S. 120.

Entfaltung aller ihm verliehenen Kräfte und höchster Anteilnahme am pädagogischen Akt in diese Kultur hineinarbeitet. Wir wollen das Kind durch Entwicklung seiner Individualität zur Persönlichkeit erziehen, die in der sozialen Gemeinschaft wurzelt, darin arbeitet und dadurch sich und die Gesellschaft fördert. Seillières Auffassung muß, so streng genommen, wie er sie äußert, nicht zur Erziehung, führen.

Immer wieder erheben die Traditionalisten den Einwand, Rousseaus Erziehung tendiere „auf Bruch der Tradition“, und „sie mache es unmöglich, aus der Arbeit und den Gedanken der Toten Nutzen zu ziehen“<sup>190)</sup>.

Besteht dieser Vorwurf zurecht?

Auf erzieherischem Gebiete hat Rousseau auf Mängel aufmerksam gemacht, allerdings grundsätzliche Mängel in der Auffassung des Erziehers über den Lehr- und Lernprozeß und über die menschliche Seele. Es kann nicht Absicht gewesen sein, diese Mängel bestehen zu lassen oder in ihnen etwas Wertvolles zu sehen. Rousseau hat ein neues Bildungsideal scharf herausgestellt, das Ideal des gefühlvollen, selbsttätigen Menschen. Damit hat er die Tradition des Klassizismus abgebrochen; aber war das nicht eine Reaktions- (und damit eine Entwicklungs-)erscheinung auf die Ueberspannung eines Kulturideals? Wenn alles, was gewesen ist, krampfhaft gewahrt bleiben soll, so muß das unserer Meinung nach zu einer Stagnation führen, die doch offenbar niemals beabsichtigt sein kann. Entwicklung und Fortschritt entstehen u. E. immer durch Kampf neuer und alter Ideen. Eine Entwicklung anzunehmen, ohne diesen geistigen Kampf zuzulassen, will uns als abwegig erscheinen. Oder die Traditionalisten müßten annehmen, daß das Volk bereits eine derartige geistige Höhe erreicht hat, daß eine Entwicklung nicht mehr nötig ist, sondern nur noch eine Verfeinerung einzutreten habe. Dann wäre allerdings jede Umformung alten Kulturgutes in neues, jede Umprägung als gegen die Tradition gerichtet zu verpönen. Es scheinen hier Weltanschauungsfragen mitzuspielen, die sich nicht als zurecht oder zu unrecht bestehend abtun lassen.

Rousseau hat die moralische Tradition nicht einfach unterbrochen; man darf sagen, daß er den Blick für die Moralität des Lebens geschärft habe.

Auf religiösem Gebiete hat er allerdings eine ablehnende Haltung gegen den Dogmatismus jeder Kirche eingenommen. Sonst aber wird von strenggläubigen Katholiken, deren Bücher die Billigung der Kirche erfahren haben, zugegeben, daß durch Rousseau eine Belebung des religiösen Lebens hervorgerufen worden ist<sup>191)</sup>. Er hat oft genug geraten, bei Gewissensbedenken nicht leichtfertig die Kirche zu verlassen. „Die Aufforderung, die angeborene Religion aufzugeben, kommt mir vor wie eine Aufforderung, Böses zu tun, und damit wie eine eigene böse Tat“<sup>192)</sup>.

Wir geben Lemaitre recht, wenn er sich dagegen wendet, daß das Kind die Wissenschaft selbst erfinden, also in einem umständlichen Prozeß

<sup>190)</sup> Lemaitre, J.-J. Rousseau, S. 242.

<sup>191)</sup> Vergl. Lucien Lacroix, Monsignore, la religion de J.-J. Rousseau, Zeitschrift Le Semeur XXI, Nr. 4, 5, 6.

<sup>192)</sup> J.-J. Rousseau, Emile IV, tome II, 599.



den ganzen Bildungsgang der Gattung durchlaufen solle. Das ist selbstverständlich unmöglich, besonders wenn es sich um die Kultur eines hochentwickelten Volkes handelt; ferner wäre es praktisch nicht einmal durchführbar. Aber in dieser trassen Form ist Rousseaus Ansicht auch niemals übernommen worden. Rousseau hat durch die Betonung des biogenetischen Grundgesetzes den Sinn für die Beobachtung der physischen und psychischen Entwicklung geschärft, und alle, die aus Rousseaus Deduktionen lernen wollten, haben von ihm das Prinzip des Selbstfindens, die Forderung eines eingeschränkten induktiven Lehrverfahrens, für Unterricht und Erziehung angenommen.

Lemaitre meint: „Die Tradition spart Zeit, indem sie den Kindern von den Eltern ganz fertige Meinungen übermittelt. . . Was würde aus einem Volke, wenn es jedem Kinde überlassen bliebe, über das Leben zu urteilen, und es sich ganz allein eine Religion und eine Moral bildet!“<sup>193)</sup> Auch darin stimmen wir Lemaitre zu; nur trifft sein Vorwurf den richtig verstandenen Rousseau nicht. Es handelt sich hier nur um die offenbar immer falsch verstandene Tatsache, daß Rousseau nur die Moral vom Kinde selbst finden, sie ihm nicht einfach einprägen, aufpflanzen lassen will, und das vor allem nicht in einem Alter, in dem ihm für die Erfassung der sozialen Beziehungen noch die Reife fehlt. Rousseau hat über die Hauserziehung ausführlich in der „Nouvelle Héloïse“ geschrieben. Da handelt es sich für die Kinder keineswegs darum, sich eine neue Moral und eine neue Religion zu bilden<sup>194)</sup>. Sie müssen sich dem sozialen Körper, in dem sie leben, einfügen lernen, ja, die Mutter verlangt, daß sie nicht einmal lästig fallen<sup>195)</sup>. Wer Zwang ausübt, soll Zwang leiden! Als der ältere Sohn seinem jüngeren Bruder das Spielzeug fortnimmt, leidet er den gleichen Zwang; man nimmt es ihm auch fort.

Aber auch an anderer Stelle beabsichtigt Rousseau keineswegs die Tradition zu brechen. Den Korzen rät er, ihre Bräuche nicht abzulegen; denn „es handelt sich weniger darum, anders zu werden, als sie sind, sondern sich so zu erhalten, wie sie sind“<sup>196)</sup>. Den Polen, die immer hoher Nationalstolz ausgezeichnet hat, legt er ans Herz, die Liebe zum Vaterlande zu pflegen und nicht überstürzt die Verfassung zu ändern. — Und wenn Rousseau gegen die schädigenden Einflüsse der Kultur geschrieben hat, so ist er sich doch klar darüber, und wir erkennen es trotz der Unreife der Gedanken in den beiden Discours, daß es sich nicht um eine Vernichtung, sondern um eine Belebung der Kultur mit dem frischen Geiste der Natürlichkeit handelt. — So richtet sich Rousseaus Werk nicht gegen eine vernünftige Tradition, wenn man es in seiner Gesamtheit betrachtet.

Wenn man von all den Absonderlichkeiten und Schrullen in der Pädagogik Rousseaus abliest, wenn man ferner Rousseau richtig und nicht etwa zugunsten einer These einseitig oder falsch versteht, wird man den wirklichen Fortschritt, den Rousseau auf erzieherischem Gebiete gebracht hat, nicht verkennen können. Die experimentelle Wissenschaft, von der Seillière so viel hält, hat gerade nachgewiesen, daß die Grundtatsachen

<sup>193)</sup> Lemaitre, J.-J. Rousseau, S. 242/243.

<sup>194)</sup> Rousseau, Nouvelle Héloïse, V. 3.

<sup>195)</sup> Tome II, 291.

<sup>196)</sup> Rousseau, Inédites, S. 63.

der Rousseauschen Pädagogik durchaus richtig sind<sup>197)</sup>, und wenn die experimentelle Pädagogik von allen Forderungen Rousseaus keine andere als zuverlässig erwiesen hätte als die, daß die spontane Beteiligung des Kindes am Bildungsprozeß von hervorragender Bedeutung ist, wäre das allein schon der Anerkennung wert, besonders in einer Zeit, in der durchaus gegenteilige Ansichten bei den Erziehern herrschten.

Aber Rousseaus Werk hat auch auf dem Gebiete der körperlichen Erziehung durchschlagend und segensreich gewirkt. Gewiß hatten schon vor Rousseau bedeutende Männer darüber sehr verständige Ansichten geäußert. Die Aerzte Tronchin und Desessart (des Essart) hatten auf eine vernünftigste körperliche Erziehung des Kleinkindes aufmerksam gemacht und Ratschläge dafür erteilt<sup>198)</sup>. Nach den Untersuchungen von Prosper Merklen<sup>199)</sup> wissen wir, daß die Priorität und die größere Originalität der Gedanken Rousseau zukommen. Und wenn Rousseau wirklich nur übernommen hätte, so verdiente er trotzdem Dank; denn er hat die Gedanken in die Herzen aller Eltern eingehämmert und sie zum Gemeingut der gebildeten Welt gemacht. Bussen wertet Rousseaus Verdienst durchaus richtig: „Wir haben das alle gesagt, aber nur Rousseau befiehlt es und erzwingt sich Gehorsam“<sup>200)</sup>.

Montaigne und Locke haben vor Rousseau ähnliche Gedanken geäußert. Diese Tatsache benutzt die Kritik, um Rousseaus Anteil zu schmälern. Lemaitre sagt: „Was gut ist, ist nicht von ihm; was von ihm ist, scheint von unverschämter Absurdität. Nichts außer dem von Locke, Montaigne und Rabelais Übernommenen ist jedoch anwendbar. — Man hat das Schlimmste behalten“<sup>201)</sup>. Lemaitre sagt seinen Hörern weder, was von Rousseau ist, und was man übernommen hat, noch begründet er seinen Vorwurf durch Angabe des Anteils von Rabelais, Montaigne und Locke am Werke Rousseaus.

Noikow, der die Einstellung zum Aktivitätsprinzip bei Rabelais untersucht hat, fand, daß Rabelais' Pädagogik sich sehr wenig von der der Scholastik unterscheidet. „Passives Verhalten des Zöglings ist ihr Hauptmerkmal. Der Erzieher leitet seinen Zögling Schritt und Tritt, sogar zur Toilette; überall ist er bei ihm, um ihn die lectio repetieren zu lassen“<sup>202)</sup>. Von Selbsttätigkeit des Schülers ist keine Rede.

Weder Montaigne, noch Comenius, noch Locke haben Unterricht und Erziehung so stark zu einem Prozeß der Selbstbildung des Zöglings gemacht wie Rousseau. Die moderne Pädagogik verdankt ihm auf diesem Gebiete zweifellos die meisten und lebhaftesten Anregungen. Pierre Villey<sup>203)</sup> hat 1911 in einem sehr gründlichen Werke den Einfluß Montaignes auf Locke und Rousseau nachgewiesen. Er kommt zu dem Resultat, daß Rousseau die Gedanken beider Männer durchaus originell

<sup>197)</sup> Krstitsch, Rousseaus pädagogische Ansichten im Lichte der gegenwärtigen Erziehungswissenschaft, Zürich 1911.

<sup>198)</sup> Desessart, Traité de l'éducation corporelle des enfants en bas âge, Paris 1760.

<sup>199)</sup> Prosper Merklen, J.-J. Rousseau et Desessart, contribution à l'élevage des nourrissons. Journal de Médecine intérieure XV, No. 28. (20. 10. 1911.)

<sup>200)</sup> Zitiert bei Sallwürk, Emil, Bd. I, S. 22, Fußnote.

<sup>201)</sup> Lemaitre, J.-J. Rousseau, S. 241/43.

<sup>202)</sup> Noikow, Aktivitätsprinzip, S. 139.

<sup>203)</sup> Pierre Villey, L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau, Paris 1911.

benutzt und sich öfter in den Gegensatz zu ihnen gestellt hat. Von „Nachahmung“ kann niemals die Rede sein. Rousseau führt ihre Gedanken fort, denkt sie weiter und verkündet sie mit der Eindringlichkeit seiner Sprache aller Welt. Wenn man ein Abhängigkeitsverhältnis von Rousseau und La Fontaine zu Montaigne feststellen will, so erweist sich Rousseaus größere Originalität.

So sieht in der Tat das aus, was Rousseau von seinen Vorgängern übernommen hat und was nach Lemaîtres Ansicht das Wertvolle in Rousseaus Gedanken sein soll.

Rousseau steht hinsichtlich der physischen und psychischen Entwicklung des Kindes auf dem Standpunkte, daß es sich zunächst und vorzugsweise körperlich entwickelt, daß jedoch die höchste Kraft der menschlichen Seele, die Vernunft, sich ganz allmählich entfaltet und mit ihr eigentlich erst nach dem 15. Lebensjahre zu rechnen sei. Daraus ergibt sich für ihn der wichtige Grundsatz: „Laßt die Kindheit in den Kindern reif werden!“<sup>204</sup>. Er drückt ihn in der *Nouvelle Héloïse* aus:<sup>205</sup> „Möge man . . . den Körper sich ruhig entwickeln lassen, bis die Vernunft zu erwachen beginnt; dann ist der Augenblick gekommen, auch sie zu bilden.“ Hieraus folgert Rousseau seine Maßnahmen, mit Kindern nicht zu „rationalisieren“, da sie infolge ihrer unentwickelten Vernunft Gründen nicht zugänglich sind. Seine Regel ist in diesem Falle: „Gewalt brauche man bei den Kindern, Vernunft bei den Erwachsenen; das ist die natürliche Ordnung“<sup>206</sup>. An dem Ausspruche Julies: „Man lasse sich den Körper ruhig entwickeln, bis die Vernunft sich zu bilden beginnt“, nimmt Seillière Anstoß. Er sagt: „Das ist ganz und gar falsch; sie beginnt sich schon von der ersten Berührung mit dem Leben zu bilden, wenn man mit ihr auch erst in einigen Jahren zu rechnen vermag“<sup>207</sup>. Man soll nach Julies Meinung den „ersten Funken der Vernunft“ abwarten, worauf Seillière erwidert: „Nein, sondern man muß ihre schon etwas fortgeschrittene Entwicklung abwarten!“<sup>207</sup>.

Seltenerweise übersieht Seillière, daß Rousseau hier ganz derselben Meinung ist. Rousseau will sich bei der Erziehung erst an die Vernunft wenden, wenn man mit ihr zu „rechnen“ vermag. Er ist sogar „weit entfernt zu glauben, die Kinder hätten kein gesetzmäßiges Denken“. Er „sieht im Gegenteile, daß sie in allem, was sie verstehen und was mit ihrem augenblicklichen und greifbaren Interesse in Beziehungen steht, sehr richtig denken; aber man täuscht sich über ihre Kenntnisse, indem man ihnen solche zumutet, die sie nicht haben, und sie Betrachtungen über

<sup>204</sup>) Rousseau, *Emile*, II. Tome II, 441.

<sup>205</sup>) *Nouvelle Héloïse*, V. 3. Tome II, 287.

<sup>206</sup>) *Emile*, II. Tome II, 438.

<sup>207</sup>) Seillière, J.-J. Rousseau, S. 116. La raison, pense en effet cette tendre mère, ne commence à se former qu'au bout de plusieurs années, quand le corps a pris une certaine consistance. — C'est tout à fait faux, car elle commence à se former dès le premier contact avec la vie, si elle ne commence à compter qu'après quelques années en effet.

Dinge anstellen läßt, die sie nicht begreifen können“<sup>208</sup>). Rousseau ist ganz darin mit Seillière einig, daß man, ausgehend von dem Grundsatz „Die Kindheit ist der Schlaf der Vernunft“, sich hüten müsse, die geistigen Fähigkeiten gar nicht auszubilden. Deshalb sagt Julie: „Mein Sohn wird nicht immer Kind bleiben, und in dem Maße, wie sich seine Vernunft entwickelt, wird sein Vater ihn anhalten, sie tüchtig zu üben“<sup>209</sup>). — Das ist genau dasselbe, was Seillière mit dem „développement un peu avancé“ meint.

Wie sehr es nötig ist, immer auf den Sinn der Rousseauschen Gedanken zu schauen und sich in der Kritik nicht in Einzelheiten zu verlieren, betont Rousseau in der Amsterdamer Ausgabe des *Emile* selbst: „Bald sage ich, daß die Kinder eines gesetzmäßigen Denkens unfähig seien, bald lasse ich sie mit ziemlicher Feinheit rationalisieren: Ich glaube mir hierbei in meinen Gedanken nicht zu widersprechen; aber ich kann nicht leugnen, daß ich mir in meinen Ausdrücken oft widerspreche“<sup>210</sup>).

Aber damit ist der Widerspruch zwischen Seillières und Rousseaus Auffassung noch nicht völlig geklärt. Rousseau vertritt die Ansicht: Ein Kind stellt sich nicht wie die Erwachsenen folgernd und schlüssend zu seinen Handlungen ein. Das schließt wiederum nicht aus, daß es gelegentlich, vielleicht in einfachen Fällen, und, entsprechend dem Fortschritt seiner geistigen Entwicklung, doch die Verhaltensweise der Erwachsenen annimmt. Vorzugsweise folgt es aber den Impulsen seines Trieblebens. Die Erziehung hat sich also nicht auf die Sonderfälle, sondern die dem Kinde gewöhnlich eigene Haltung einzustellen. Seillière faßt jede Reaktion der Kindesseele auf das Leben und die daraus resultierende Erfahrung als Tätigkeit der Vernunft auf, während Rousseau diese Reaktionen der Seele anders bezeichnet (*sensation, idées etc.*) und als Vernunft nur die höchsten seelischen Akte, das urteilende und schließende Denken, ansieht. Es besteht also u. E. nur ein Gegensatz in der Terminologie.

Wie kommt Rousseau dazu, daß er seine Ansichten z. B. über das Erwachen der Vernunft, so radikal äußert?

Das hängt zusammen mit der Vorstellung, die Rousseau vom „*Emile*“ hatte, und die sich von der bei den Gegnern und Bewunderern Rousseaus herrschenden wesentlich unterscheidet. Fast durchgehend wird der „*Emile*“ zu wörtlich genommen, von den einen als eine Art praktischer Unterrichts- und Erziehungslehre, deren Sätze wie Katechismuswahrheiten immer die gleiche Geltung haben müßten, von den andern als ein „*Evangelium*“ der Erziehung, an dem man nicht zu drehen und zu deuteln habe. Rousseau ist selbst gar nicht von der Unfehlbarkeit seiner Lehre überzeugt ge-

<sup>208</sup>) Rousseau, *Emile*, II. Tome II, 451. Je suis cependant bien éloigné de penser que les enfans n'aient aucune espèce de raisonnement. Au contraire, je vois qu'ils raisonnent très-bien dans tout ce qu'ils connoissent, et qui se rapporte à leur intérêt présent et sensible. Mais c'est sur leurs connoissances que l'on se trompe, en leur prêtant celles qu'ils n'ont pas, et les faisant raisonner sur ce qu'ils ne sauroient comprendre

<sup>209</sup>) *Nouvelle Héloïse*, V. 3. Tome II, 292.

<sup>210</sup>) Zitiert nach Sallwürk. Band I. S. 115. Fußnote. (Bd. I *Emile*.)



Wesen. Er hat nur den „Plan gehabt, im „Emile“ den Weisen einen Erziehungsentwurf vorzulegen<sup>(211)</sup>. Damit gibt er selbst zu, daß er sein Werk nur in seinen Grundzügen gewertet haben wolle. Ähnlich äußert er sich Cramer gegenüber; auch dort ist er der Ansicht, daß man ihn gelegentlich infolge reicherer Erfahrung korrigieren müsse. Wenn nur die Grundanschauungen gewahrt blieben, sei er einverstanden<sup>(212)</sup>.

Wenn Rousseau im „Emile“ seine Theorie radikal äußert, so liegt es daran, daß er sie hier „rein“ darstellen will, er sich also um die praktische Durchführbarkeit weniger zu bemühen hat. Als Einwand könnte dagegen erhoben werden, daß Rousseau doch praktische Beispiele gibt. Wir möchten darauf hinweisen, daß gerade diese Beispiele in den allermeisten Fällen ihren praktischen Unwert an sich erweisen. Sie dienen nur zur Erkennung der Rousseauschen Theorie und geben dem in der wirklichen Erziehungsarbeit Stehenden nur eine Richtung, nie ein Mittel an, sind also nur dem Sinne nach brauchbar. Alle Beispiele Rousseaus zeigen seine Unfähigkeit zum praktischen Erzieherberufe; sie sind nur, um mit einem französischen Sprichwort zu reden, die Laster seiner Fähigkeiten, nämlich seiner Fähigkeit als Wegweiser, als Theoretiker. Aus dieser Veranlagung Rousseaus entspringen alle dem Kenner des Gesamtwerks nur zu bekannten Schiefheiten, Uebertreibungen und Absonderlichkeiten, die oft bis zur Karrikatur führen und den Spott und Hohn seiner Gegner herausfordern. Als praktische Beispiele genommen, verdienen sie ihn; aber als das gefaßt, was sie eigentlich sein sollen, nämlich eine Veranschaulichung der Gedanken Rousseaus, haben sie einen tiefen Sinn.

So faßt z. B. Seillière die Art, wie in der Nouvelle Héloïse und im Emile das Lesen gelehrt wird, als eine „lange und komplizierte Komödie“<sup>(213)</sup> auf. Lemaître höhnt über die Weise, wie man Emile den Begriff des Eigentums klar macht: „Mein Gott, was für Künsteleien!“ und er zeigt seine pädagogische Begabung, indem er für ein abgekürztes Verfahren ist, bei dem es nur „einer Ohrseige bedürfe“<sup>(214)</sup>. Lasserre verspottet Rousseaus Künsteleien mit folgenden Worten: „Emil soll durch eigene Erfahrung entscheiden. Indessen da die Natur nicht in jedem Obstgarten heimlich einen Menschenfresser aufgestellt hat, um die kleinen Spitzbuben darüber zu belehren, daß sie die Äpfel des Nachbarn achten müssen, wird man einen Menschenfresser darin aufstellen müssen“<sup>(215)</sup>. Und Lemaître spricht es ganz unumwunden aus: „Keine Erziehung hat mehr Künstelei als die natürliche Erziehung Rousseaus. Der Erzieher lehrt nicht, straft nicht; in Wirklichkeit mystifiziert er ihn (Emil) und unterjocht ihn“<sup>(216)</sup>. Und so kommt Lemaître schließlich zu dem Urteil: „Rousseaus Erziehung ist Lüge! Zweidrittel des ganzen Werks Rousseaus ist Lüge!“ Dieser Vorwurf in seiner ungeheuren Härte

<sup>211)</sup> Rousseau, Lettres de la montagne, Lettre V. Tome III. 52.

<sup>212)</sup> Lettre à M. Philibert Cramer. 13. 10. 1764. Inédites, S. 408.

<sup>213)</sup> Seillière, J.-J. Rousseau. S. 117.

<sup>214)</sup> Lemaître, J.-J. Rousseau, S. 225 und Lasserre, Le Romantisme, S. 69.

<sup>215)</sup> Lemaître, J.-J. Rousseau, S. 242.

zeigt, wohin eine Kritik führen kann, die vorzugsweise Einzelheiten sieht, sie nicht in Beziehung zum Gesamtwerke setzt, die sogenannte Beispiele verwirklichen will und es unterläßt, deren Sinn zu suchen<sup>(216)</sup>.

Der andere Fehler, den die Kritiker Rousseaus begehen, liegt darin, daß sie seine erzieherischen Absichten fast nur aus dem „Emile“ ableiten. Dieses Werk zeigt jedoch nur eine Seite der Pädagogik, nämlich die Hofmeistererziehung, und es zeigt sie in einer für Rousseau charakteristischen Einseitigkeit. Es wäre zu verwundern, wenn sich die Kritik diesen Zug seiner Pädagogik hätte entgehen lassen; hat doch der Vorwurf, Rousseau vertrete die „unnatürliche Idee einer behaupteten natürlichen Erziehung, er verlangte vollständige Ausschaltung der Eltern und das Opfer des ganzen Lebens vom Erzieher“<sup>(217)</sup>, lange Zeit in fast allen Lehrbüchern der Pädagogik (auch in Deutschland) gestanden und sich mit beispielloser Hartnäckigkeit darin erhalten! Dazu gefeilt sich dann der Tadel: Rousseaus Erziehung verlange Isolierung und Reichtum vom Zögling. In dieser Form hat ihn auch Herbart erhoben.

Wir haben die Frage zu untersuchen: Fordert Rousseau als Erziehung in seinem Sinne Allein- und Hofmeistererziehung?

Man könnte diese Frage nicht einmal mit einem glatten Ja beantworten, wenn Rousseaus pädagogische Weisheit nur im „Emile“ niedergelegt wäre. Er sagt da: „Willst Du jeden Menschen zu seinen ersten Pflichten zurückführen, so fange bei den Müttern an“, und „wenn erst die Frauen wieder Mütter werden, werden bald die Männer wieder Väter und Gatten werden“<sup>(218)</sup>. Trotzdem entwickelt Rousseau seine Gedanken über die Hofmeistererziehung ganz einseitig im „Emile“, als ob es kein Elternhaus gäbe. Aber dieses Buch enthält die pädagogische Theorie Rousseaus nicht allein. In der Nouvelle Héloïse stellt er das Kind mit derselben Einseitigkeit in die Hauserziehung und läßt es unter der Führung der Eltern aufwachsen, als ob damals die Hofmeistererziehung in Frankreich nicht an der Tagesordnung gewesen wäre. Ueber Hauserziehung spricht er dann noch in seinen Briefen an Louis-Eugène von Württemberg. Die Nationalerziehung behandelt er in der „Economie politique“, den „Considérations sur le gouvernement de Pologne“, den Briefen an M. Buttafuoco „sur la législation de la Corse“ und ganz allgemein, soweit es sich um die staatsbürgerliche „Gesinnung“ handelt, im Contrat social. Auch hier die gleiche einseitige Behandlung der in Betracht kommenden Erziehungsfragen; der Leser muß immer den Eindruck gewinnen, als ob es außer der in der gerade vorliegenden Schrift behandelten Seite der Erziehung eine andere Art zu erziehen nicht gäbe. — Mehr als bei jedem anderen Schriftsteller muß bei Rousseau deshalb die Gesamtheit des Werks gesehen werden, und dagegen verstoßt die Kritik meistens. Fast alle gegen Rousseaus Pädagogik erhobene Einwände und Bedenken lassen sich auf diese Haltung zurückführen. — — —

<sup>216)</sup> Rousseau, Emile, II, tome II, 443.

<sup>217)</sup> Lemaître, J.-J. Rousseau, S. 241.

<sup>218)</sup> Rousseau, Emile, I. Tome II, 406.

Seillière tadelt ferner: „Emil, der gut geworden ist ohne jede Anstrengung, weil man geduldig das Alter abgewartet hat, das der Gott Natur für die Entfaltung (éclosion) der „bonté naturelle“ in seiner Seele festgesetzt hat, wird vermeiden, daß diese Güte verborben wird, und wird den dritten Zustand der menschlichen Seele, den der Bosheit, nicht kennen lernen. . . Das ist die bequeme Psychologie des Quietismus. Rousseaus Moral ist eine Moral der schlaffen Weichlichkeit!“<sup>219</sup>).

Seillière wendet sich hier wieder gegen Rousseaus Glauben an die natürliche Güte, als ob Emil gut geworden wäre „ohne jede Anstrengung“. Nun hat aber Rousseau im „Emile“ vielemal und auch an anderen Orten mit aller Schärfe darauf hingewiesen, daß es keine Tugend geben könne ohne Kampf; also selbst bei seinem Glauben an die guten Anlagen ist ein Kampf nötig, gegen sich selbst gegen Leidenschaften und Hochmut<sup>220</sup>). Ohne das Vertrauen auf die Kraft des guten Kerns im Menschen — und etwas anderes ist doch, pädagogisch gesprochen, die natürliche Güte nicht — würde Rousseau am Erziehungswerke verzweifeln. Und etwas ähnliches muß doch Seillière auch annehmen; denn wie könnte er sonst erwarten, daß sich ein Individuum mit der von ihm angenommenen imperialistischen Tendenz im Kampfe gegen die von der Gesellschaft geschaffenen, es einengenden Verhältnisse unter dem regelnden Einflusse der Vernunft allmählich zu einem sozial denkenden Wesen entwickeln soll! Wenn der Mensch sich nur von seinem Nutzen leiten läßt und aus diesem Grunde keine antisoziale Haltung einnimmt, will uns nicht einleuchten, was diesem Wesen die religiöse Erziehung bedeuten soll, die Erziehung der Kirche, die das Reich Jesu auf Erden verwirklichen will, also den Menschen dazu führen möchte, selbst seine Feinde zu lieben, mithin eine nicht-imperialistische und nicht-utilitaristische Haltung einzunehmen.

Geradezu verkehrt erscheint uns die Ansicht Seillières: Rousseau erziehe zur „schlaffen Weichlichkeit“. Man kann Rousseau als Persönlichkeit den Vorwurf schlaffer Weichlichkeit machen, wenigstens läßt er sich für gewisse Epochen seines Lebens erheben; aber dazu erzieht er niemals! Sein ganzes Bildungswerk ist auf dauernde Selbsttätigkeit und Selbstentfaltung gestellt. Emil soll immer aktiv sein. Nirgend tritt das voluntaristische Element mehr in die Erscheinung als bei Rousseau. Der Wille ist von fundamentaler Bedeutung; sein ganzes Weltbild ist von dieser Vorstellung geleitet. Er faßt die Welt als von einem (göttlichen) Willen bewegt auf. Auch der Mensch ist Wille. Das kleine Kind schon ist immer tätig. Seine Bewegungen, sein Entwicklungsprozeß sollen ihm von niemand vorgeschrieben werden; es soll immer spontan schaffen. Dem Erzieher erwächst die Aufgabe, die etwa einmal erlahmende Spontaneität wieder und wieder anzuregen. Die moralische Entwicklung des Kindes ist ganz auf den Willen gestellt. Es muß zur Einsicht gelangen, sich entscheiden wollen, nicht auf andere hören, sondern sein eigenes Ge-

<sup>219</sup>) Seillière, J.-J. Rousseau, S. 114.

<sup>220</sup>) Rousseau, Lettre à M. l'Abbé de . . . 4. 3. 1764. Tome IV, 476. Lettre à M . . . 15. 1. 1769. Contrat social, I, 8. Tome I, 646.

wissen befragen, den guten Willen in ihm. Als Staatsbürger muß der Mensch das allgemeine Beste wollen. Die *volonté générale*“ kann sich irren; aber sie muß stets „droite“ sein, d. h. befeelt von dem Gedanken, das „bien commun“ zu wollen. „Die sittliche Freiheit macht allein den Menschen erst in Wahrheit zum Herrn über sich selbst; denn der Trieb der bloßen Begierde ist Sklaverei, und der Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selbst gegeben hat, ist Freiheit“. (Contr. soc. I, 8).

Gewiß weist Rousseaus Erziehungswerk auch Fehler und Mängel auf, die wir mit aller Nachdrücklichkeit ablehnen. Dazu rechnen wir die zu schroffe Periodisierung der Lebensalter. Erfahrung und Wissenschaft lehren uns, daß die Grenzen fließender sind, daß die einzelnen Kräfte der Seele sich neben-, nicht hintereinander entwickeln.

Ein schwerer psychologischer Fehler liegt darin, daß Rousseau das Erwachen der kindlichen Phantasie an die Pubertät ketzt und ihr Dasein sowie ihre Aktivität in früheren Entwicklungsstufen leugnet. Lasserre hat mit recht darauf hingewiesen: „In seiner (Rousseaus) bewundernswerten Sorglosigkeit, Grundtatsachen der behandelten Probleme zu eliminieren, stellt er nicht ein einziges Mal die erste pädagogische Frage: Was wird denn aus dieser jungen Empfindsamkeit? Er entscheidet, daß er sich nicht vor dem 15. Jahre zu entschließen braucht. Aber sie wartet nicht solange . . . und nimmt sich selbst zum Objekt. . . Erhitzt, ohne genährt zu werden, wird sie mit 15 Jahren unterhalten von Beschwörungen, mit Tränen beneht, von unbestimmten Realitäten. — — Strömen nicht all diese grämlichen Phantasien einen Leichengeruch aus?“<sup>221</sup>).

Das von Rousseau oft empfohlene Zurückhalten auf dem Gebiete der Phantasie und des Gefühlslebens würde sich in der Praxis bitter rächen und zum richtigen „Mishungern“<sup>222</sup>) des Kindes führen, das nach einer Nahrung für die Gemütskräfte seiner Natur verlangt.

Wer bei den Kritikern Rousseaus viel nach Anerkennung für ihn suchte, würde recht wenig auf seine Rechnung kommen. Lasserre findet kein Wort, und Seillière hebt nur hervor, daß Rousseau im „Projet sur l'éducation de M. de Sainte-Marie“ vernünftige Anschauungen über den Wert des Lernens und der Kenntnisse hat. Ihm gefällt auch der Anfang des „Emile“, — und das ist alles. Lemaître erkennt den Wert der sexualpädagogischen Gedanken Rousseaus an.

Wenn die Gegner sich eingehend mit dem Menschenem Rousseaus beschäftigen, so geschieht es, um durch die Behauptung seiner moralischen und geistigen Minderwertigkeit die Bedeutungslosigkeit seines Werkes zu erweisen.

<sup>221</sup>) Lasserre, Le Romantisme, S. 69.

<sup>222</sup>) P. Sakmann, Rousseau, S. 185.



Was wirft man Rousseau denn vor?

Er war als Mensch minderwertig, denn er hat aller Menschlichkeit Hohn gesprochen, indem er seine Kinder ins Findelhaus schickte; er war ein „Satan an Hochmut“; deshalb lebte er allein, trieb die Kultur der Halluzinationen und schrieb die Nouvelle Héloïse, um sich selbst zu verherrlichen; er war ungefellig, rücksichtslos und undankbar gegen seine Freunde.

Er war krank und irrsinnig.

Wir werden die einzelnen Behauptungen untersuchen und auf ihren Wahrheitsgehalt prüfen.

Die meisten Gegner Rousseaus, z. B. Lemaître, Seillière, Dide u. a. wenden Rousseau gegenüber die Methode der „isolierenden Abstraktion“ an; d. h. es wird ein bestimmtes Ereignis aus dem Leben Rousseaus herausgegriffen und daran sein Charakter gewertet, ohne Rücksicht darauf, wie derjenige, der die Tat vollbrachte, späterhin dazu stand, und ohne Erwägung, ob diese Tat nicht von einschneidender Bedeutung für die Charakterentwicklung Rousseaus geworden ist. So zeigt Seillière in seiner Biographie nicht eine Entwicklungslinie, sondern einen Entwicklungsmoment.

Zur Beurteilung dieser Methode muß folgendes gesagt werden: Die Wertung dieses Entwicklungsabschnittes — es handelt sich um die Aussetzung der Kinder — ist richtig. Sie muß aber an Bedeutung verlieren und sogar ein falsches Bild vom Charakter Rousseaus erwecken, da der Leser niemals erfährt, daß Rousseau eine innere Wandlung, eine sittliche Läuterung durchgemacht hat. Bei der Seillièreschen Betrachtungsweise wird der Eindruck erweckt, als sei der Rousseau von 1762 oder 1770 derselbe wie der von 1750. Das ist ein Fehler in der Methode. Ob es Absicht des Verfassers war, soll hier nicht beurteilt werden.

Wir haben also zunächst die Aufgabe, den Läuterungsprozeß Rousseaus darzustellen. Soweit es möglich ist, werden wir dabei den dunkelsten Punkt in seinem Leben, die Aussetzung der Kinder, beleuchten.

Alle Versuche, Rousseau durch die Annahme zu entlasten, er sei impotent gewesen, sei von Theresen und Grimm absichtlich getäuscht worden usw. (vgl. These v. Fr. Macdonald) nehmen ihm die Schuld nicht ab. Er bleibt vor einem sittlichen Urteil voll verantwortlich.

Wollen wir ihn jedoch ohne Voreingenommenheit beurteilen, so müssen wir ihn auch mitten in seiner frivolen Zeit sehen, in einem Freundes- und Bekanntenkreise, der gegenüber der Frau und dem Kinde moralische Bedenken nicht kannte. Wir müssen, wie es Bernard Bouvier rät und selbst in seinem Werke<sup>223)</sup> immer getan hat „geschichtlich denken und vor allem den moralischen Fortschritt mitsehen.“

Die Statistik im Journal historique (mitgeteilt von Dumur im

<sup>223)</sup> B. Bouvier, J.-J. Rousseau, S. 302.

Mercure de France) über die „Enfants trouvés“<sup>223a)</sup>, die leider erst im dem Jahre 1766 beginnt, zeigt mit erschreckender Deutlichkeit, daß man sich gar kein Gewissen daraus machte, die unehelich geborenen Kinder ins Findelhaus zu schicken. Es sind fast immer (von 1766—70) 30 Prozent aller Geburten, und mehr dürften als uneheliche Kinder kaum in Frage kommen. Das Sittengemälde ist das denkbar traurigste, das sich vor unseren Augen entrollt. Und etwas anderes lehrt diese Statistik noch, daß Rousseau uns, ganz befangen im Geiste der Gewissenlosigkeit und Frivolität seiner Kreise, in den Bekenntnissen die Wahrheit gesagt hat, daß „derjenige den meisten Beifall erhielt, der am besten für die Bevölkerung des Findelhauses sorgte“<sup>224)</sup>. Es dauerte lange, bis er die an seinen Kindern begangene Sünde einsah und seine Pflichtvergessenheit erkannte. Kinder waren lästig, störten, verursachten Kosten, und so trennte er sich von ihnen aus Feigheit, aus Oberflächlichkeit, befangen in der Gefühllosigkeit jener Kreise, die er im 7. und 8. Buch der Bekenntnisse beschreibt.

Da kommt das Jahr 1750. Der Erfolg des I. Discours macht Rousseau zum berühmten Manne. Sein Ehrgeiz erwacht. Die anderen Kinder werden geboren; sie würden ihm jetzt lästiger sein als je; er hat Geldmangel; vielleicht fürchtet er auch eine gewisse Lächerlichkeit bei seinen vornehmen Bekannten. Auch die letzten Kinder sendet er ins Findelhaus. Und er, der gewohnt ist, die „Alten“ zum Muster zu nehmen, beginnt sein Verhalten sophistisch zu rechtfertigen. Sein Gewissen ist also schon erwacht, und wenn er eine Erklärung für sein Verhalten gibt, sucht er sich und diesem Richter etwas zu beweisen, was er selbst nicht mehr glauben kann, denn die Zeit des Leichtsinns und der Oberflächlichkeit ist vorüber. Im Briefe an Mme de Francueil<sup>225)</sup> entschuldigt er sich mit der Ungerechtigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse, daß die Reichen zur Befriedigung unnatürlicher, nichtiger Bedürfnisse den Kindern der Armen das Brot wegnähmen, mit seiner Armut, mit der kläglichen Erziehung, die die Kinder durch Theresen erfahren würden. Durch die Tadelscheinigkeit seiner Gründe schaut sein schon erwachendes Gewissen.

Zwischen den beiden Discours setzt eine Reform ein, die, erst rein

<sup>223a)</sup> Louis Dumur, Les Détracteurs de J.-J. Rousseau, Mercure de France, 15. Juni 1907, S. 580.

Années:	Baptêmes:	Enfants trouvés:
1766	18 772	5 604
1767	19 749	6 007
1768	18 578	6 025
1769	19 445	6 426
1770	19 549	6 918
1904	76 896	4 392

Auch Adlige sandten ihre Kinder zu den „Enfants trouvés“. Mme de Tencin (1682—1749), die in Paris einen der bedeutendsten Salons unterhielt und bei der führende Geister verkehrten, setzte ihren unehelich geborenen Sohn auf den Treppentufen der Kirche Saint-Jean-Le-Rond aus. Es ist der Philosoph d'Al e m b e r t (1717—1783), der als Findelkind nach jener Kirche den Namen Jean-Baptiste Le Rond führte.

<sup>224)</sup> Rousseau, Confessions, VII, tome I, 178.

<sup>225)</sup> Rousseau, Lettre à Mme de Francueil, 20. 4. 1751, tome IV, 203.

äußerlich, sich immer mehr verinnerlicht. In der Unsicherheit seiner Seele sucht er nach einem festen Grunde. Zuerst vereinfacht er seine Kleidung, legt allen Zierat und die Gewohnheiten des gesellschaftlichen Lebens in den Salons ab. Wir fassen das als Symbol seiner inneren Umkehr und Läuterung. Er will auf Wohlleben verzichten, sich den Versuchungen entziehen. Statt des früheren oberflächlichen Lebens strebt er jetzt nach Reinheit, Armut und Einfachheit. Und mag das alles auch anfänglich noch den Charakter des Erkünstelten, Neukerlichen tragen, wir sehen, wie er alle Kräfte fest und fester spannt, um zu Wahrheit und Gerechtigkeit zu gelangen. Das einstige Wollen wird allmählich zum Müssen. Er ist sich dessen bewußt, daß die Lockungen der Welt ihn von seinem Ziele abführen, noch hat er keine Festigkeit. Seine Freunde Grimm und Diderot, sehen in allem nur Neukerlichkeit und Sucht, sich herauszustellen. Sie spotten und tun ihm Unrecht. Von ihrer Seite verkannt zu sein, schmerzt ihn am meisten. Es gibt damals bei ihm schon eine religiöse Einkehr. Sein Glaube spricht allen Spöttereien der Freunde zum Trost, deren religionsfeindliche Schmähreden er zurückweist. Noch wagt er es nicht, ihnen offen gegenüberzutreten, die religionsfeindliche Gesinnung der Philosophen zu bekämpfen; aber er glaubt ihnen nicht mehr; denn ihre Haltung widerstreitet seinem Wesen. Jetzt muß er Paris verlassen; der Aufenthalt in Montmorency ist nicht ein Zufall, sondern eine innere Notwendigkeit. Das Schweigen in l'Ermitage bringt ihn vollends zu sich, er hält Einkehr. Die Ermitagezeit wird von höchster Bedeutung für Rousseaus seelische Entwicklung.

In der Einsamkeit der Landschaft und der Hingegenheit an die Natur spricht sein Gewissen; er beginnt ihm zu lauschen, und schließlich ihm allein zu folgen. Hier vollzieht sich sein religiöser Aufbruch. In dem Briefe an Mme de Francueil<sup>229)</sup> berichtet er, er habe in der Kindheit aus Autorität, in der Jugend aus Gefühl, im Mannesalter aus Vernunft geglaubt. Aber diese Vernunft war damals noch viel Gefühl, blieb es eigentlich immer. Er sucht nach einem festen Grunde für seinen Glauben. Mutig greift er das Problem seines Lebens an, und dem Auge seiner Seele erscheint das „innere Licht“ der Mystiker, der Wunsch, das Ewige festzuhalten, die Sehnsucht, das Unermeßliche zu erkennen. Wer will da sagen (wie etwa Seillière): (So weit und nicht weiter hat deine Seele im heiligen Drang ihrer Erkenntnis zu gehen!

Nun glaubt er an Gott so fest wie an keine Wahrheit auf der Welt. Der Brief an Voltaire über das Erdbeben in Lissabon bestätigt es uns. Zweifel ist seiner Seele zu gewaltfam. Wenn seine Vernunft hin und her schwankt, sein Glaube faßt festen Fuß; er sucht mit dem frommen savonischen Bilar die Ruhe, die Hoffnung und den Trost des Lebens.

Damit ist die endgültige Trennung von den Philosophen vollzogen. Er hat die Wahrheit gefunden, aber nicht in den Zweifeln der Philosophie, sondern in der Schönheit und Lauterkeit des Evangeliums. Er

<sup>229)</sup> Lettre à M. de (Francueil), 15. 1. 1769. Tome IV, 765.

greift zur Bibel, zu den Evangelien; sie begleiten ihn auf allen Wegen, selbst 1762 in die Verbannung.

So vollzieht sich in der Einsamkeit in ihm die Erneuerung. Seines Lebens Kreis biegt wieder zurück in die Naturgebundenheit seiner Jugend. Er hat sein inneres Gleichgewicht gefunden oder richtiger: den Weg, auf dem er bei der Struktur seiner ewig suchenden Seele dazu gelangen kann.

Da kommt der Bruch mit den „Alten Freunden“. Man muß die Briefe aus jener Zeit lesen, um zu erkennen, wie tief er getroffen ist; er war der Unglücklichste von allen<sup>227)</sup>. In Arbeit und Nachdenken vertieft sich seine Erkenntnis. Es ist die fruchtbarste Epoche in Rousseaus Leben; seine großen Werke entstehen. Aller Schein ist von ihm gefallen. Gewiß hat die Reue, das Bedürfnis zu sühnen, ihm bei der Konzeption und Ausarbeitung des Emile die Hand geführt. Wie ganz anders als früher klingen seine Worte: „Wer nicht die Pflichten des Vaters erfüllen kann, hat nicht das Recht, Vater zu werden! Weder Armut, noch Arbeit, noch Rücksicht auf die Menschen können ihn davon lossprechen, daß er seine Kinder ernährt und selbst erzieht“<sup>(228)</sup>. Und im Briefe an Mme B. „als er von Kindern spricht, sagt er: „Beklagen Sie die, die ein hartes Geschick eines solchen Glücks beraubt; beklagen Sie sie, wenn sie nur unglücklich sind; beklagen Sie sie vielmehr, wenn sie schuldig sind. Man wird niemals sehen, daß ich als Fälscher der Wahrheit in meinen Irrtümern meine Grundsätze nach meinem Verhalten biege. Niemals wird man sehen, daß ich die heiligen Gesetze der Natur beuge, um meine Fehler abzuschwächen. Ich will sie lieber büßen, als entschuldigen“<sup>(229)</sup>.

Welch Unterschied zwischen diesem Briefe und dem an Mme de Francueil von 1751! Das hier ist der ehrliche Ton der Erkenntnis und der Buße, die nur noch sühnen will.

Rousseaus Leben von seiner Reform im Jahre 1750 ab bis zu seinem Tode ist ein Beweis für die Tiefe seiner Reue, aber auch für seine fortschreitende sittliche Läuterung. Hier spricht nicht mehr der Rousseau der beiden Discours, sondern ein Mensch, der, von der Erkenntnis seiner Tat durch und durch gerüttelt, sein ganzes Leben vor den höchsten Richter stellt. Seine religiöse Entwicklung ist nach dem Erscheinen seiner großen Werke vollendet; sie kann nur noch vertieft werden. Leben und Glaube bilden eine Einheit. Der Niederschlag seiner Kämpfe ist das Glaubensbekenntnis des savonischen Bilar, eine scharfe Abfrage an den Materialismus seiner Zeit und an den Hochmut der menschlichen Vernunftkenntnis.

So hat er denn endlich, nach einem langen Leben, beladen von Sünde und Schuld, durch Irrtum und auf Umwegen, oft belauert von quälenden Gewissensbissen und der Pein seiner Einsamkeit, den Weg zur sittlichen Läuterung gefunden, bis dann im Greisenalter die Ruhe-

<sup>227)</sup> Rousseau, Lettre à Diderot, 2. 3. 1758, tome IV, 281.

Lettre à Deleyré, 3. 10. 1758, tome IV, 288.

<sup>228)</sup> Emile, I. tome II, 409.

<sup>229)</sup> Lettre à Madame B. 17. 1. 1770, Tome IV, 787.



losigkeit seiner Seele einmündet in eine Ruhe, die ihm die mystische Versenkung in seinen Gott, den Gott der Liebe und Barmherzigkeit, bringt. Da entstehen die „Träumereien eines einsamen Wanderers“. Manches darin gehört zum Schönsten und Stillsten, was je geschrieben wurde — „Es scheint, als wenn alle Tugenden, die in ihm schlummer-ten, in ihm vollendet waren und noch andere dazugekommen sind: Sanft- mut, Barmherzigkeit, Ergebung, Einfachheit, Uneigennützigkeit, Liebe zur heiligen Armut“<sup>230)</sup>. Kein Auflehnen mehr gegen ein widriges Geschick! Dein Wille geschehe! das ist sein Gebet.

Da sehen wir ihn in der Abgeklärtheit eines Weisen. Er ist hilf- bereit und mildtätig, selbst bei geringen Einkünften. Seine bescheidenen Bedürfnisse bestreitet er aus dem gewiß nicht hohen Ertrag seiner Werke, aus denen er anderer, z. B. Voltaire, ein Vermögen hätte machen können. Daneben kopiert er Noten, jährlich 1000 Seiten, die Seite zu 15 Sous. Eine ungerechte Kritik (vergl. Lasserre) hat ihm übelgenommen, daß er Frankreich der Schmach aussetzte, einen seiner be- deutendsten Geister derart um seinen Lebensunterhalt ringen zu lassen. Dem sachlichen Urteil muß sich jedoch die Frage aufdrängen: War es nicht ehrenvoller, daß er täglich 60 Sous durch eigene Arbeit ver- diente, als wenn z. B. Voltaire auf nicht immer saubere Weise ein großes Vermögen zusammenbrachte?

Rousseaus Name ist 1762 in die Welt hinausgewachsen; der Ver- fasser des *Emile* und des *Contrat social* wird verehrt und — verfolgt. Von allen Seiten, aus den verschiedensten Gesellschaftsschichten her wendet man sich an ihn und sucht seinen Rat. Und mit immer gleich- bleibender Geduld und Freundlichkeit antwortet er allen, sodaß Lemaitre, einer seiner erbittertsten Gegner bekennen muß: „Niemand ist er weiser gewesen, als wenn er irrenden Seelen Rat erteilte“<sup>231)</sup>.

Dem jungen Séguier de Saint-Brissson, einem Sohne, der aus religiösen Zweifeln mit seiner Mutter gebrochen hatte und aus der katholischen Kirche austreten wollte, antwortete er: „Ein Sohn, der mit seiner Mutter zerfallen ist, hat immer Unrecht; von all den natürlichen Gefühlen ist uns als einziges die Mutterliebe geblieben, und man darf sie in keinem Falle verletzen, ohne ein Verbrechen zu begehen. Ich erkläre Ihnen, daß, wenn ich als Katholik geboren wäre, ich Katholik bleiben würde, da ich sehr wohl weiß, daß ihre Kirche den Seitensprüngen der menschlichen Vernunft einen heilsamen Jügel auflegt, der Vernunft, die sonst keinen Halt findet, wenn sie in den Abgrund der Dinge hinabzu- steigen versucht“<sup>232)</sup>. Das schrieb Rousseau, nachdem man ihn des Lan- des verwiesen, nachdem beide Kirchen sich gegen ihn gewandt und man seine Schriften durch den Henker hatte verbrennen lassen.

Madame de B. . . erbittet im Dezember 1763 Rousseaus Rat in religiösen Zweifeln. Er antwortet ihr: „Sie haben eine Religion (Katho- lisch), die Sie jedes Forsichens und Suchens überhebt; folgen Sie Ihr

<sup>230)</sup> Lemaitre, J.-J. Rousseau, S. 325.

<sup>231)</sup> S. 311,

<sup>232)</sup> Rousseau, Lettre à M. Séguier de Saint-Brissson, 22. 7. 1764. IV, 496.

mit der ganzen Einfalt Ihres Herzens“<sup>233)</sup>.

Seine Ratschläge sind praktisch und zeugen von Lebensflugheit und Erfahrung. Er rät einem adligen Pfarrer, der sich beklagt, daß dem Adel nur zwei Berufe offen ständen, die ihm beide verhaßt seien, und der aus Adelsstolz doch den einen ergriffen habe, diesen treu auszufüllen, da er einmal darin sei<sup>234)</sup>.

Herrn M. . . , der ein Buch veröffentlichen möchte, schreibt er, man dürfe es nicht nur nach dem Guten, das es enthält, beurteilen, sondern auch nach dem Unheil, das es etwa anrichten könne; denn ein Buch finde als Leser nicht nur urteilsfähige Menschen, sondern auch böse Leute und schwache Köpfe. So habe jeder Autor die Pflicht, vor der Veröffentlichung eines Buches Nutzen und Schaden gegeneinander abzuwägen und sich darnach zu entscheiden<sup>235)</sup>.

So sind Rousseaus Ratschläge überall praktisch und zeugen von reicher Lebenserfahrung. (Seillière dagegen findet, daß alle die Leute, die Rousseau um Rat gefragt haben, „Neuropathen“ gewesen sind).

So ließen sich aus dem außerordentlich reichen Briefwechsel Rou- sseaus noch viele Beispiele dafür beibringen, daß es in seinem Leben einen Aufstieg und eine sittliche und religiöse Läuterung gegeben hat, ohne deren Kenntnis man ein falsches Bild von ihm erhält. Der objektive Beur- teiler wird diese seelische Entwicklung Rousseaus darzustellen haben, wenn er nicht den Anschein erwecken will, als sei der Rousseau von 1750 in seiner Frivolität und Oberflächlichkeit stehen geblieben. Diese Art der Kritik verurteilt Amiel, einer der Mitbegründer der verdienstvollen „Société Jean-Jacques Rousseau“ in Genf. „Seit wann ist das Privatleben der wesentliche Maßstab, mit dem man hi- storische Persönlichkeiten mißt? Seit wann erschöpft sich das Leben des Mannes in einer Pflicht? Seit wann wirft man unbarmherzig den Stein auf den, der sich selbst anklagt? Seit wann züchtigt man die Reue?“<sup>235a)</sup>.

Seillière stellt Rousseau in seinen Schriften als „Imperialisten“ dar, also als Menschen, der sich auf Kosten der anderen im Leben durchsetzen will. Der Imperialist muß von der Voraussetzung ausgehen, daß es nach einer ewigen Weltordnung nur Herren und Sklaven gibt. Dabei begegnet Seillière ein auffallender Widerspruch. Es muß diesem feinen Kenner der Rousseauschen Gedankenwelt doch aufgefallen sein, wie heftig sich Rousseau gegen jede Unterdrückung empört, wie er leidet unter dem Elend des nächsten, und daß er angesichts der Ungerechtigkeit geradezu in Wut gerät. Rousseau hat sich immer für das Gegenteil des Impe-

<sup>233)</sup> Lettre à Madame de B. Dezember 1763, IV, 465.

<sup>234)</sup> „ à l'Abbé de . . 27. 11. 1763. IV, 465.

<sup>235)</sup> „ à M. . . 7. 12. 1762. IV, 465.

<sup>235a)</sup> Bouvier, J.-J. Rousseau, S. 301.

rialismus, für die Freiheit eingesetzt; der Gesellschaftsvertrag verlangt sogar die Gleichheit. Man darf sagen, Rousseau habe den Sinn für die Freiheit gewedt, einer Freiheit, die nicht — wie beim Imperialismus — alles Recht für sich reklamiert und das des andern negiert, sondern die jedem die ethische Verpflichtung auferlegt, darüber zu wachen, daß der Nächste seine Rechte nicht verliert. Der Rousseausche Mensch muß sich verantwortlich fühlen für die Freiheit des anderen. Wenn jemand so für das höchste Gut aller Menschen eintritt, darf man ihn nicht als Imperialisten bezeichnen. Seillière steht im mutigen Kampfe für seine geistreichen Ideen; aber eine Konstruktion, wie die eben bezeichnete, die offenbar zu gunsten einer These unternommen ist, mutet recht „gewaltsam“ an.

Der Vorwurf, Rousseau sei „hochmütig wie ein Satan“ gewesen, entstammt dem Epinay-Holbad-Kreise. Wir müssen anerkennen, daß man Rousseau in den 40er Jahren darin sehr freundlich entgegenkam, sodas die Freunde ihrem Schüchtern gegenüber das Gefühl der Gönnerschaft hatten. Als Rousseau bei seinem stark ausgeprägten Selbstgefühl diese Protektion immer drückender wurde, lehnte er sich dagegen auf. Besonders geschah das nach 1750 in den Zeiten seiner „Reform“. Die Freunde nahmen Rousseau nicht ernst, schrieben einen Teil seines Ruhmes sich selbst zu (Diderot) und unterschätzten sein Genie. Als dann sein Ansehen stieg und er an seiner neuen Lebensführung und dem Aufenthalt in der Einsamkeit hartnäckig festhielt, glaubten sie, ihm sei der Ruhm zu Kopf gestiegen. Von da ab wurde Rousseaus Hochmut ein feststehender Glaubenssatz im Epinay-Kreise, der, von Hume bestätigt, sich hartnäckig in der Literatur erhalten hat. — Die Freunde ließen es an ironischen Bemerkungen (Diderot) und verletzenden Neukerungen (Grimm) nicht fehlen, die den in der Unterhaltung ungewandten, oft geradezu wehrlosen Rousseau empfindlich treffen mußten. Und da hat er sich recht ausfallend gegen seine Beiniger benommen.

Gewiß war Rousseau stolz auf seinen Ruhm, was nur begreiflicher wird, wenn man sich vorstellt, daß ein Mensch, der früher als Diener tätig gewesen, den man für die allereinfachsten Berufe als zu „dumm“ bezeichnete, im Laufe der Zeit Weltruf erlangt. So betrachtet, erscheint uns Rousseaus Stolz auf seinen schriftstellerischen Erfolg als verzeihlich und durchaus nicht als ethischer Mangel, zu dem man ihn gern stempelt. Was gegen den an Rousseau getadelten übermäßigigen Hochmut spricht, ist das Fehlen der starken egoistischen Regungen bei Rousseau; (denn niemals hat sich jemand weniger auf seinen Vorteil verstanden als er), ferner seine Hilfsbereitschaft und der in seinem ganzen Wesen zum Ausdruck gelangende Wunsch, zu helfen, zu reformieren und glücklich zu machen.

Eine ganz andere Beleuchtung erfährt Rousseaus Hochmut, wenn wir eine Eigenschaft Rousseaus untersuchen, die Seillière offenbar übersehen hat.

In allen seinen Werken, die irgendwie autobiographischen Charakter tragen, spricht Rousseau meist recht ausführlich über seine Schüchternheit,

so in den „Confessions“, den „Rêveries“, den „Dialogues“ und den Briefen an Malesherbes. Oft genug beklagt er sein Naturell, das ihm das Leben erschwert und in der Gesellschaft ganz unmöglich macht; er ist „von einer Schüchternheit, die bis an die Narrheit reicht“<sup>236)</sup>. Sie zeigt sich in der Geschichte seines Diebstahls. Eine neue Situation, die Entdeckung, daß das Band verloren ist, überfällt ihn. In solchem Augenblicke ist jede Ueberlegung bei ihm ausgeschaltet. Er, der immer nur langsam denkt und mit großer Mühe seine Gedanken formt, erfährt eine vollständige Hemmung seines Denkprozesses. In diesem Zustande taucht irgend ein Gedanke auf. Hier: Marion ist die Täterin. Rousseau äußert eine schamlose Lüge und beschuldigt das Mädchen. Im Zustande der Erregung mit der darauffolgenden Hemmung gibt es für ihn keinen Ausweg als Lüge und Feigheit. Die falsche Scham ist so groß, daß jedes moralische Bedenken — wie das vernünftige Denken überhaupt — gelähmt wird. Nur der eine satanische Gedanke hat sich in Rousseaus Hirn festgesetzt und wird in allen Formen variiert. „Es ist ein Delirium, das ich nicht erklären kann, wenn ich sage, wie ich es zu fühlen glaubte, daß in diesem Augenblicke mein schüchternes Temperament alle heiligen Gelübde, die mein Herz getan hatte, unterjochte“<sup>237)</sup>. Der Gedanke hat eine eigenartige Beharrungstendenz, und mit ihm bleibt auch die Hemmung bestehen. Sie macht es Rousseau auch späterhin unmöglich, seinen Fehler einzugestehen und die verhängnisvollen Folgen desselben zu verhindern<sup>238)</sup>. Rousseau ist nicht willenlos; er hat auch nicht den Willen, Böses zu tun; sein Wille ist gelähmt. Die Scham macht ihn frech und immer frecher, um nicht gestehen zu müssen, also aus der Lüge herauszukommen.

So sophistisch diese Erklärung klingen mag, wenn man dagegenhält, was Rousseau in den Rêveries über die Lüge sagt, gewinnt sie an psychologischer Wahrheit: „Infolge einer unwiderstehlichen Erregung des Temperaments entziehen mir die Scham und die Schüchternheit oft in unvorhergesehenen plötzlich eintretenden Fällen Lügen, die ich nicht will, die jedoch infolge der Notwendigkeit, sofort zu antworten, entstehen“<sup>239)</sup>. — Ich rufe den Himmel zum Zeugen an, daß ich, wenn es einen Augenblick später möglich wäre, die mich entschuldigende Lüge zurückzunehmen und die mich belastende Wahrheit zu sagen, ohne daß mir durch Widerruf ein neuer Schimpf angetan würde, ich es freudigen Herzens tun würde“.

In der 4. Promenade berichtet Rousseau einen eklatanten Fall seiner Schüchternheit und schließt mit folgenden Worten: „Ich sagte nicht, was ich sagen mußte; ich sagte jedoch, was ich nicht sagen mußte und das mir zu nichts diente. Es ist also gewiß, daß weder mein Verstand noch mein Wille mir die Antwort diktierten und daß sie die mechanische (machinal) Wirkung meiner Verlegenheit war“<sup>240)</sup>.

<sup>236)</sup> Rousseau, 1er Dialogue, tome IV, 8.

<sup>237)</sup> Rêveries d'un promeneur solitaire, IVe promenade, Tome I, 417.

<sup>238)</sup> Tome I, 416.

<sup>239)</sup> Tome I, 421.

<sup>240)</sup> S. 422. Tome I.



Am deutlichsten zeigt sich Rousseaus Schüchternheit im Verkehr mit den Freunden in Paris. Berücksichtigt muß hier werden, daß er sich in den „salons“ fast immer fremd und unbehaglich gefühlt hat, so sehr ihn das Leben darin zeitweise auch angezogen haben mag. Nehmen wir noch hinzu, daß sich sein bisheriges Dasein in ganz anderen Bahnen abgepielt hatte: in der Einsamkeit, auf dem Lande oder gar auf der Landstraße, daß er in der Rolle des Dieners eine Lebensführung, wie sie ihm bei seinen Bekannten geboten wurde, nur von fern gesehen hatte, so wird die Schüchternheit in einem gewissen normalen Ausmaß durchaus verständlich, aber bei Rousseau nimmt sie gesteigerte Formen an.

„Bei der Langsamkeit des Denkens, verbunden mit (großer) Lebhaftigkeit des Gefühls“<sup>241)</sup> kostet es ihm schon unsägliche Mühe, seine Gedanken schriftlich wiederzugeben; umso größer wird die Qual „in der Unterhaltung, wo man schlagfertig sein muß und tausend Dinge zugleich zu bedenken hat“<sup>242)</sup>. Der Gedanke, daß er eine von all den vielen Rücksichten außer acht lassen wird, macht ihn schon schüchtern. So zeigt er sich denn in einem größeren Kreise linksch und unbeholfen.

Aber viel schlimmer ergeht es ihm im Gespräch unter vier Augen. „Da gibt es einen anderen Uebelstand, den er noch ärger findet, die Notwendigkeit immer zu sprechen“<sup>242)</sup>.

Am verhängnisvollsten für Rousseau ist es aber, wenn er, offenbar „getrieben von einem Wunsche, auch etwas zur Unterhaltung beizutragen, voller Mut zu reden beginnt, statt zu schweigen, wo er nichts zu sagen hat, als wolle er eine Schuld schnellstens bezahlen“<sup>243)</sup>. Dabei verliert er sofort jede Herrschaft über seine Gedanken, „er ist verwirrt, bringt hastig und stotternd gedankenlos Worte hervor, die im glücklichsten Falle keinen Sinn haben“, wenn er es nicht gar noch schlimmer treibt und Taktlosigkeiten begeht. „Wenn er einmal zufällig ein glückliches Wort gefunden hat, ist er darüber so erfreut, daß er es ewig wiederholt, bloß um etwas zu sagen zu haben“. Oft kommt es ihm vor, „daß er ohne Lebensflugheit, ohne Geistesgegenwart und in unglaublicher Tölpelerei beleidigt, wenn er gefallen will, daß er in seiner mehr leichtfertigen als freimütigen Naivität sagt, was ihm dienlich und zugleich schädlich ist, ohne selbst den Unterschied zu spüren“<sup>244)</sup>.

Rousseau will in der Tat nicht irgend etwas sagen; aber — da Ueberlegung und Wille gehemmt sind — kommt es zu „explosiven“ Entladungen, die wir nicht wie Dugas als eine Komponente der Schüchternheit, sondern als eine Folge des Geltungsdranges ansehen. Rousseau möchte auf jeden Fall in der Gesellschaft eine Rolle spielen. Die Schüchterne und die eitle Seele führen einen Kampf gegeneinander. Wenn die Eitelkeit siegt, erfolgt eine explosive<sup>245)</sup> Entladung, mit der Tendenz, sich durchzusetzen; das objektive Ergebnis dieser Entladung — der

<sup>241)</sup> Rousseau, Confessions, livre III. Tome I, 57.

<sup>242)</sup> " " " 58.

<sup>243)</sup> " " " 58.

<sup>244)</sup> IIe Dialogue, tome IV.

<sup>245)</sup> Dugas, Les grands timides, S. 12.

Inhalt des Gesprochenen — ist meist wertlos, da das durch die Schüchternheit bedingte Hemmungssphänomen noch aktiv ist.

Es ist begreiflich, daß einem Menschen mit einer derartigen Struktur der Aufenthalt in der Gesellschaft zur Qual werden konnte.

Im letzten Buche seiner Bekenntnisse<sup>246)</sup> beschreibt Rousseau, welche katastrophalen Folgen die Schüchternheit in der Form seiner absoluten Unfähigkeit, öffentlich zu sprechen, für ihn haben konnte. Er sollte sich vor dem Konsistorium in Motiers wegen der in den „Lettres de la montagne“ geäußerten religiösen Ansichten verantworten. Das Konsistorium bestand aus einfachen Bergbauern unter dem Vorsitz eines Pfarrers, der dem weltberühmten Schriftsteller in keiner Weise gewachsen war. Rousseau hatte seine Rede ausgearbeitet und war in guter Stimmung; denn er „hatte nur den Text vorzutragen, und sein Mann war überführt. . . Mit welcher Leichtigkeit hätte er diesen armen Prediger mit seinen sechs Bauern niedergeschmettert!“ Das Manuskript war auswendig gelernt; die Nacht vor dem denkwürdigen Tage konnte Rousseau es ausgezeichnet und wiederholte es mehreremal. Da kamen ihm die Zweifel. Er „mußte stets Geistesgegenwart haben, stets Kaltblütigkeit, dürfte nie einen Augenblick verwirrt sein. Was konnte er von sich hoffen, der so gut seine Unfähigkeit kannte, sich aus dem Stegreiff zu äußern!“ Am Morgen konnte er von seiner Rede kein Wort mehr und stammelte nur ein paar abgerissene Sätze. Die Schüchternheit hatte wieder gesiegt, und Rousseau begnügte sich — sehr zum Schaden für seine Sache — mit einem schriftlichen Bericht.

Die quälenden Schüchternheitskrisen zeigten sich so oft, daß Rousseau schon in Gegenwart von Kindern in die größte Verlegenheit geriet und meist nichts zu sagen wußte. Daß er nach der Aufführung des „Devin du village“, als er dem Könige zur Erlangung einer Pension vorgestellt werden sollte, aus Schüchternheit lieber auf das Jahrgeld verzichtete und zu Hause blieb, wird nach den bisherigen Ausführungen durchaus begreiflich erscheinen<sup>247)</sup>.

War die Schüchternheit Rousseaus von ausschlaggebender Bedeutung für die Gestaltung seiner äußeren Lebensverhältnisse, so mußte sie auch auf die Formung seines geistigen Ich einschneidenden Einfluß gewinnen. Ihre Wirksamkeit wurde noch erhöht durch einen anderen Charakterzug Rousseaus, nämlich die Feinfühligkeit seiner Seele, die ihn die Niederlagen, welche sein Selbstbewußtsein bei den Schüchternheitskrisen erlitt, noch schmerzlicher empfinden ließ. Aus der Sensitivität entwickelte sich die Zartheit des Gewissens, von der er in seinen Bekenntnissen und den „Rêveries“ wiederholt Beweise gibt. „Während der robuste normale Durchschnittsmensch seine Fehltritte bei weitem nicht so lebhaft empfindet wie der eindrucksvolle Rousseau und es dann auch versteht, sie durch passende Verarbeitung baldigst aus dem aktuellen Bewußtseinsbereich auszuschalten, ja, sogar aus der Erinnerung zu verdrängen, ist . . . Rousseau nicht imstande, den peinlichen Komplex

<sup>246)</sup> Rousseau, Confessions, livre XII, tome I, 331.

<sup>247)</sup> " " " VIII, " I, 198.

in geeigneter Weise abzuführen. Das Erlebnis bleibt im Gegenteil mit ungehinderter Deutlichkeit in der Erinnerung erhalten und drängt sich immer wieder in unangenehmer Weise dem Bewußtsein auf. Diese „Behaltungen“ bedingen das Bild einer gesteigerten Gewissenhaftigkeit, wie wir es bei Rousseau allenthalben . . . vorfinden<sup>(248)</sup>.

Die Folgen der Schüchternheit erfüllen Rousseaus ganzes Leben. Das Gefühl seines Wertes, seines Könnens ist ihm schon früh eigen. Es gerät ständig in Konflikt mit den Meinungen, die sich andere von ihm bilden, und trägt seinem Selbstgefühl die schwersten Kränkungen ein<sup>(249)</sup>. Rousseau wird zwischen dem Gefühl seines Wertes und der Schüchternheit hin und her gezerrt. Er würde schließlich zerrieben werden, wenn er nicht zur Selbstrettung griffe.

Die Selbsterhaltung zwingt Rousseau, sich in sich zurückzuziehen, sich selbst zu genügen, und damit die Gesellschaft zu fliehen<sup>(250)</sup>. Man hat kein Verständnis dafür. Die „Freunde“ antworten darauf — wie die Gesellschaft es immer tut, wenn ihr etwas begegnet, das ihren Gepflogenheiten zuwider läuft — mit Hohn und Verfolgung. Rousseau litt unter der Isolierung, in die ihn seine Ichbezogenheit hineinführen mußte, am meisten<sup>(251)</sup>.

Jetzt kommt ihm seine außerordentliche Phantasie zuhilfe. Er erflegt die Freunde und Bekannten durch Geschöpfe seiner Einbildung und schafft um sich eine Zauberwelt<sup>(252)</sup>, die ihn für alle in der realen Welt gemachten Erfahrungen entschädigt. — Es ist nötig, die Bewohner dieser Zauberwelt (nos habitants) näher zu betrachten.

„Vielleicht ist man in diesem Lande nicht tugendhafter als bei uns; aber man liebt die Tugend mehr“. „Die Bewohner dieses Landes sind nicht frei von Fehlern, noch Lastern. Das Verbrechen ist ihnen selbst nicht fremd, da es Situationen gibt, wo die höchste Tugend nicht genügt, um sich dagegen zu verteidigen, und die den schwachen Menschen zum Bösen zwingen trotz seines Herzens. Aber der ausdrückliche Wille zu Schaden, der giftige Haß, der Neid, die Heimtücke, der Verrat sind dort unbekannt. Zu oft sieht man dort Schuldige, aber niemals sah man einen Bösewicht. Wenn sie schließlich dort nicht tugendhafter sind als hier, so sind sie wenigstens weniger böse gegen ihren Nächsten, indem sie einander inniger zu lieben wissen. Sie streben auch nicht nach Reichtum, suchen ihr Glück nicht im Schein, sondern im internen Gefühl.“

„Nos habitants“ unterscheiden sich offenbar nur darin von wirklichen Menschen, daß sie Gemeinheit und die niedrigsten Leidenschaften nicht kennen. Sie sind in vielem ein Abbild Rousseaus und streben nicht nach Vermögen, da „sie ihre Freiheit mehr lieben als den Wohlstand. Sie würden sich fürchten, Vermögen zu erwerben, um nicht der Abhängigkeit und den Unbequemlichkeiten ausgesetzt zu sein, die die Erhaltung des

<sup>248)</sup> Heidenhain, J.-J. Rousseau, S. 30/31.

<sup>249)</sup> Rousseau, *Ile Dialogue*, tome IV, 74 und *Ier Dialogue*, tome IV, 8.

<sup>250)</sup> *Ile Dialogue*, tome IV, 76.

<sup>251)</sup> *Ier* „ „ „ 8.

<sup>252)</sup> „ „ „ 4.

Vermögens verursachen.“ Sie tun ferner jeden Tag, was für sie und ihre Nächsten gut erscheint, und kümmern sich nicht (wie Rousseau) um die Meinung der Menschen.

Wenn Rousseau die „habitans“ als Norm für seine Menschen vorgeschwebt hätten (wie Seillière betont), so wäre damit, das Ideal eines Menschen erneuert, der in biblischer Einfachheit arglos lebt, ohne quälende Sorge und Jagd nach Gewinn. Allerdings Großindustrielle, Bank- und Börsenmenschen werden im Umgang mit solchen Traumwesen nicht gebildet!

Lasserre und Seillière wenden sich gegen die Träumerei Rousseaus und der Romantiker mit aller Schärfe. In ihrer von Wirklichkeitsinn erfüllten Denkungsart sehen sie nicht, daß es sich dabei für den Romantiker um einen Akt der Selbsterhaltung handelt. „La rêverie est servile, vulgaire et languissante“, sagt Lasserre, und Seillière warnt noch eindringlicher davor. Er möchte, daß das Leben ausgefüllt werde mit tätiger Arbeit; dann hat man keine Zeit zu träumen. Ob die Gegner Rousseaus und der Romantiker sich wohl eine Welt vorstellen können, die nur erfüllt ist von ihren nüchternen Wirklichkeitsmenschen? Haben denn nur die Romantiker geträumt? Träumereien sprechen zu allen Zeiten, und „es kommt . . . nicht so sehr darauf an, daß sie der Wirklichkeit widersprechen, sondern daß sie den Menschen durch die Phantasie über die Bürde des Lebens hinweghelfen oder, wenn sie Talent haben, daß sie ihnen helfen, die Menschheit über sich selbst zu erheben in Zeiten der Krise“<sup>(253)</sup>. — — — Hätte Rousseau den geregelten Lebenslauf seiner Gegner gehabt, ihre Erziehung, ihren Unterricht, so wäre er jedenfalls „korrekter“ geworden; vielleicht hätte er dann auch nicht mehr geträumt! Aber wäre er dann Rousseau geworden?

Rückschauend stellen wir fest, daß Seillière bei der Charakterdarstellung Rousseaus ein integrierendes Element, vielleicht das hervorstechendste, seines Wesens, die Schüchternheit, unberücksichtigt gelassen, dagegen Rousseaus Hochmut, sein Bedürfnis nach Selbstdarstellung zu stark in den Vordergrund gestellt hat. Es geschah in der Absicht, in Rousseau den Imperialisten zu zeigen. Von hier aus ist Seillière auch zu seinem Saie gekommen, Rousseau habe die „Nouvelle Héloïse“ wegen der schamlosesten Seligsprechung des Verführers geschrieben.

Wie in allen Behauptungen Seillières so ist auch hierin ein Fünkchen Wahrheit. Die „Nouvelle Héloïse“ ist zum Teil eine Bekenntnisschrift. Saint-Preux trägt unverkennbar Rousseaus Züge und ist nach seinem Ebenbilde geschaffen. Soll das für Rousseau ein Vorwurf sein? Dann müßte er auch gegen fast jeden Dichter erhoben werden. Aber Rousseau ist nicht nur Dichter, sondern in diesem Werk sehr stark Erzieher.

<sup>253)</sup> Rousseau, *Ier Dialogue*, tome IV, 5.

<sup>254)</sup> Alexis François, *La Semaine littéraire*, 21. 5. 1921. S. 243. L'important n'est donc pas que tant de paradis artificiels, qui foisonnent de nos jours comme aux jours anciens, contredisent la réalité, mais qu'ils aident à vivre les hommes accablés par leur imagination, ou, quand ils ont du talent, qu'ils les aident à soulever l'humanité au-dessus d'elle-même dans les moments de crise.



Er tritt für das Recht und die Heiligkeit der Liebe ein. „Ist nicht die wahre Liebe das keuscheste aller Bande? Ist nicht die Liebe in sich selbst der reinsten sowohl als der herrlichsten Trieb unserer Natur? Verschmäht sie nicht die niedrigen und kriechenden Seelen, um nur die großen und starken zu begeistern? Und veredelt sie nicht alle Gefühle, verdoppelt sie nicht unser Wesen und erhebt uns über uns selbst?“<sup>255)</sup> Hier sind die Beziehungen zwischen Mann und Weib mit einer Zartheit und Reinheit gefaßt, die der damaligen Zeit durchaus neu waren. In dieser Beziehung wird ein Vergleich der Nouvelle Héloïse mit den Erzählungen zeitgenössischer Schriftsteller (Crébillon, Duclos, Boisenon, zuweilen sogar Voltaire und Diderot) zugunsten des Rousseauschen Werkes ausfallen<sup>256)</sup>. „Wenn sinnliche Lust dargestellt wird, so ist es heftige Leidenschaft, die den ganzen Menschen erfasst und erfüllt. Es ist wohl nicht moralisch, aber es ist keine Leichtfertigkeit; man fühlt, daß es sich um ernste Dinge handelt“<sup>257)</sup>. Für Rousseau hat die Liebe einen hohen Lebenswert, der in dem Gefühl des Herzens ruht. Er liebt das stille Zusammensein mit der Geliebten, ihm genügt Sehnen und Glückseligkeit. Das höchste Glück ist ihm die Verbindung der Seelen. Da erklingt ein reiner Akkord der Seelenharmonie. „Unsere Seelen haben sich sozusagen an allen Punkten berührt, und überall haben wir ein gleiches miteinander Verwachsenheit (cohérence) gespürt“<sup>258)</sup>. So empfundene Liebe muß die Menschen vor jeder Frivolität bewahren, ihre Seelen veredeln und erheben<sup>259)</sup>.

Deshalb kämpft Rousseau gegen die Macht der gesellschaftlichen Vorurteile, die zwei jungen Menschen, der Baroness Julie d'Étanges und Saint-Preux verbieten, einander zu lieben, trotzdem sie nach Charakter und Denkungsart „für einander geschaffen scheinen.“

Wenn aber das Recht des Einzelnen auf Liebe, das Rousseau hier mit aller Schärfe proklamiert, mit den heiligsten Einrichtungen der Gesellschaft in Konflikt gerät, hat es zu schweigen. Die geheiligte gesellschaftliche Institution ist für Rousseau die Ehe. Er hat in seinem Roman ein damals fast leeres Gefäß wieder mit wertvollem Inhalt gefüllt und die Unantastbarkeit der Ehe mit größter Schärfe betont. Es war gewiß ein Wagnis, in einer Zeit, in der in führenden Kreisen neben der Ehe alle möglichen „Verhältnisse“ bestanden, in der man offenbar den Sinn für das Ethos der Ehe verloren hatte, das Bild einer wahren Ehe vor Augen zu führen. In Julies Ehe herrscht vollständiges Vertrauen bis in die kleinsten Einzelheiten. Mann und Weib bilden eine Einheit. Das Vertrauen auf die Treue der Gattin ist so groß, daß Herr von Wolmar keinen Augenblick zögert, den früheren Geliebten seiner Frau zu sich einzuladen. Man mag Rousseau den Vorwurf machen, er habe unwirk-

<sup>255)</sup> Rousseau, Nouvelle Héloïse, Partie I. lettre 50, tome II, 67.

<sup>256)</sup> Klemperer, Hatzfeld, Neubert. Romanische Literaturen, S. 396. „Hier erfolgt der eigentlich große Durchbruch durch die graziös tändelnde mit allen selbst den heiligsten Dingen scherzende Rokokowelt.“

<sup>257)</sup> J. Haas, Französische Literaturgeschichte, Bd. III, 191.

<sup>258)</sup> Rousseau, Nouvelle Héloïse, I, II, Tome II, 25.

<sup>259)</sup> Nouvelle Héloïse, I, 50, tome II, 67.

liche Lebensverhältnisse dargestellt — und Seillière spottet genug über diesen „ménage à trois“ —; aber Rousseau will damit immer wieder seine These von der Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Ehe unterstreichen. Wenn er als Künstler gegen ästhetische Gesetze verstößt, so haben wir hier darüber nicht zu urteilen. Er war sicherlich in erster Linie Moralist.

Auch das Familienleben erfüllte Rousseau wieder mit ganz neuen Werten. In dem Hause Wolmar wird täglich zu dem Hauptproblem des Rousseauschen Gedankens: Wie verhalte ich mich zu meinen Mitmenschen? Stellung genommen. Denken und Leben stehen hier nicht im Gegensatz, durch Dienen und Fördern erlösen sich die Menschen von ihren Schwächen und Fehlern und helfen dabei ihren Mitmenschen, sich emporzurichten.

In der Nouvelle Héloïse betont Rousseau mit aller Deutlichkeit, daß es eine soziale Frage gibt, und er versucht, sie innerhalb eines kleinen Kreises — und auch nur für diesen gültig — zu lösen. Das Verhältnis des Hauses Wolmar zu seinen Dienstboten und Angestellten legt Zeugnis davon ab.

Durch die intimen Schilderungen des häuslichen Lebens, die den Eindruck der Wahrheit machten, „weckte Rousseau den Sinn für die Poesie des Alltags und für jenes stille, intime Glück, das der Mensch in der Umgebung geliebter und geachteter Menschen genießt“<sup>260)</sup>.

Wir geben Seillière zu, daß die Nouvelle Héloïse zwar kein sittenreines Werk ist; aber sie ist auch kein lüsterne. Rousseau erhebt in aller Ernsthaftigkeit den Anspruch des Einzelnen auf sein Recht auf Liebe gegenüber beschränkten gesellschaftlichen Vorurteilen. Er kämpft für die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Ehe und sieht in ihr jene Einrichtung, die berufen ist, im kleinen Kreise die wichtigsten Menschheitsfragen zu lösen. Die Behauptung, die Nouvelle Héloïse sei wegen der „canonisation“ des schamlosen Verführers geschrieben, ist absurd und tendenziös.

<sup>260)</sup> J. Haas, Französische Literaturgeschichte, Bd. III, 190.

### Wie stand Rousseau zu seinen Freunden?

Ist er der uneigennütige Mensch gewesen, der edle Charakter, wie es die meisten seiner Zeitgenossen, die ihn doch am besten gekannt haben müssen, und bedeutende Geister der nachfolgenden Zeit behaupten? Oder ist er der geniale Schriftsteller gewesen und zugleich ein Ungeheuer, undankbar, verlogen, ein Scharlatan, ein moralischer Kretin?

Bald nach seinem Eintreffen in Paris machte Rousseau die Bekanntschaft Diderots (1742), der Madame d'Epinau (1747) und Madame d'Houdetot (1748), Grimms und Saint-Lamberts (1749). Wenn von den Freunden Rousseaus die Rede ist, so ist damit der Kreis um Madame d'Epinau gemeint. Ihm gehörten die oben genannten Leute an; etwas ferner stand der Baron von Holbach. — Madame d'Epinau war die Frau eines Steuerpächters, eines Mannes von recht üblen Sitten. Die Beziehungen der Ehegatten waren — ein Zeichen jener Zeit — sehr locker. Solange Madame d'Epinau mit Herrn de Francueil eng verbunden war — sie war dessen Geliebte — bestand innige Freundschaft zwischen den beiden und Rousseau. Er muß sich trotz seiner gesellschaftlichen Unbeholfenheit und der Schüchternheit seines Wesens in dem Epinau-Kreis wohlgeföhlt haben. Der scherzhafte Beiname „mein Bär“, den Madame d'Epinau ihm gab, deutet darauf hin, daß man für seinen Charakter das rechte Verständnis hatte und in liebenswürdigem Scherz über seine Schwächen hinweglah.

Rousseau war damals schon ein berühmter Mann; sein Ansehen wuchs von Tag zu Tag, und so war es begreiflich, daß Madame d'Epinau außer ihren freundschaftlichen Geföhlen für Rousseau Stolz darüber empfand, daß er ihrem Salon angehörte.

Das änderte sich, als Grimm, von Rousseau bei Madame d'Epinau eingeföhrt, bald in nähere Beziehungen zu ihr trat und ihr Geliebter wurde. Grimm, ein geföhlskalter, ehrgeiziger Streber, hat es nach Eugène Ritters sehr vorsichtigem Urteil bald dahin gebracht, Madame d'Epinau von ihren Freundinnen zu entfernen und auch ihre freundschaftlichen Beziehungen zu Rousseau kühler zu gestalten.

Rousseau verdiente seinen Lebensunterhalt durch Noten-Abschreiben, besah einige Einnahmen aus seinen Werken, besonders der Aufföh rung des „Dorfwahrjägers“, und hatte sogar einige Ersparnisse machen können. Rousseau war also auf Mme d'Epinaus Hilfe nicht angewiesen und hätte sie auch infolge seines stark ausgeprägten Unabhängigkeitsgeföhls niemals angenommen. Ueberhaupt war Rousseau in diesem Punkte sehr empfindlich. Er hatte es Thereses Mutter, die sich gern heimlich irgend welche Vorteile durch Betteleien bei Rousseaus vermögenden Freunden zu verschaffen suchte, auf das strengste verboten, sich an jemand anders als an ihn zu wenden. Es heißt Rousseaus Wesen, dessen Grundzug ein starkes Selbstgeföh l bildete, verkennen, wenn man annimmt, er habe nach Moses und Unterstützung gestrebt. Zweimal hat er eine königliche Pension zurückgewiesen und sogar eine einträgliche Stellung als Rentant bei Herrn von Francueil nach kurzer Zeit wieder aufgegeben, weil er mit seiner auf vollkommene Freiheit eingestellten Lebensweise hätte brechen müssen. Bei Rousseaus Abneigung gegen das Leben in der Stadt war es

ihm eine große Freude, daß Mme d'Epinau ihm ein Häuschen (l'Hermitage) in der Nähe ihres Schlosses als Wohnsitz anbot. Rousseau hatte eine Anzahl hochstehender, vermöglicher Freunde, die ihm auch eine Hütte überlassen hätten. Mme d'Epinau war zufrieden, Rousseau außer durch ihre Freundschaft auch durch dieses Geschenk enger an sich gefettet zu wissen. Er war der berühmteste Mann ihres Salons, zog selbst andere bedeutende Menschen heran, und das trug seiner Gönnerin Ansehen und gesellschaftliche Vergnügungen ein. Wenn sie sich im Sommer in ihrem Schlosse auf dem Lande aufhielt, hatte sie die angenehme Aussicht, Rousseau stets in erreichbarer Nähe zu haben.

„Meine Wünsche sind erfüllt!“ schreibt Rousseau glücklich; allerdings ahnte er, daß die Nähe des Schlosses für ihn die Knechtschaft gesellschaftlicher Verpflichtungen bedeuten würde.

War der Aufwand, den Mme d'Epinau für Rousseau leistete, sehr groß?

Der Mietverlust wog sicher nicht so schwer, daß man ein Recht hat, Rousseau wegen der Annahme der Wohnung als Schmarotzer oder ähnlich zu bezeichnen, zumal wenn man berücksichtigt, daß es damals Sitte war, bedeutenden Männern (Voltaire bei Friedrich dem Großen) ein Anst zu bieten. Rousseau hat zwanzig Monate in l'Hermitage gewohnt; er brauchte die Miete, ferner das Obst und das Gemüse des Gartens nicht zu bezahlen, jedoch hat er 13 Monate lang den Gärtner aus seiner Tasche besoldet.

Bei ihrem Angebot gewann die Freundin jedenfalls ebensoviel, als sie gab. Es ist unwahr zu behaupten, Rousseau habe auf Kosten seiner Freunde gelebt, und der Aufenthalt in l'Hermitage habe ihn nichts gekostet.

Ueber das Verhältnis Rousseaus zu seinen Freunden orientieren zunächst seine „Bekenntnisse“; aber nach dem Tode fanden sich noch andere Quellen. Es waren zunächst die „Mémoires de Madame d'Epinau“, die 1818 in der Veröffentlichung von Brunet in Paris erschienen. Wie erstaunte man, als festgestellt wurde, daß sie mit den „Bekenntnissen“ in wesentlichen Dingen, besonders in der Charakterisierung Rousseaus nicht übereinstimmten. Schon 1820 erhoben sich Zweifel über den historischen Wert dieser Memoiren, aber als 1883 L. Perex und G. Maugras sie — allerdings mit unglaublicher Oberflächlichkeit — studiert hatten und ihre volle Zuverlässigkeit erklärten, entbrannte der Streit um den Charakter Rousseaus.

Die ersten Forscher: Sainte-Beuve, Saint-Marc Girardin, Ed. Scherer und der Engländer John Morley folgten der Darstellung der soeben entdeckten Quellen und sahen infolgedessen in Rousseau einen Heuchler, einen undankbaren Scharlatan, der seine Freunde beleidigte, um sich seinen Verpflichtungen zu entziehen usw. — Die Übereinstimmung mit den jüngsten Angriffen auf Rousseau ist evident.

Zu den Memoiren kam 1812 noch eine Quelle, nämlich die „Correspondance littéraire“. Ihr Herausgeber war Melchior Grimm. Die Zeitschrift erschien zweimal monatlich und wurde an sämtliche Fürstenhöfe



und an hochstehende Persönlichkeiten gesandt, sodas Grimm der literarische Berater und Informator für fast alle Gebildeten Europas wurde. Die „Correspondance littéraire“ enthielt nicht nur literarische Beiträge, sondern verbreitete auch allerlei Klatsch über Persönlichkeiten, die im öffentlichen Interesse standen. Mme d'Epinau und Diderot waren Grimm bei der Redaktion zeitweise behilflich.

Als dritte Quelle kamen noch die „Tablettes“ von Diderot hinzu. Alle drei Quellen zeigten untereinander vollkommene Übereinstimmung, jedoch in der Darstellung von Rousseaus Charakter nicht nur Abweichungen von den „Bekanntnissen“, sondern direkte Gegensätze dazu, sodas nichts anderes übrig blieb, als Rousseaus Glaubwürdigkeit zu verneinen, mindestens aber in Frage zu ziehen.

Wo lag nun die Wahrheit, bei Rousseau oder in den anderen Quellen? Und wie kamen Rousseaus frühere Freunde dazu, ein solches Bild von ihm zu entwerfen?

In zwanzigjähriger, mühevoller Arbeit hat Frederika Macdonald<sup>261)</sup> das gesamte Quellenmaterial und den Briefwechsel Rousseaus und des Epinau-Kreises einer eingehenden, sorgfältigen Prüfung und Kritik unterzogen. Unabhängig von ihr hatte Eugène Ritter<sup>262)</sup> die Beziehungen zwischen Rousseau und Mme d'Houdetot untersucht. Gerade die Ritter'sche Arbeit vermag wegen ihrer bis ins kleinste gehenden Unparteilichkeit eine vorzügliche Ergänzung für die Arbeit F. Macdonalds zu sein, die — sehr vorsichtig ausgedrückt — manchmal einen apologetischen Charakter trägt.

Frederika Macdonald hat entdeckt, das der Text der letzten 50 Hefte des Epinauschen Memoiren-Manuskripts verändert ist; es ist daran interpoliert, radiert; es sind lange Randbemerkungen und Zusätze von fremder Hand gemacht. Es handelt sich in diesem Teile der Memoiren um die Geschichte René's (das ist Rousseaus; alle Personen tragen Decknamen). Die ursprüngliche Erzählung der Mme d'Epinau ist absichtlich vollkommen entstellt, um sie mit dem Bericht, den die früheren Freunde Rousseaus nach dem Bruch über ihn verbreiteten, in Einklang zu bringen.

#### Wer hat die Veränderungen vorgenommen?

Aus einigen dem Manuskript beigegebenen Zetteln ergab sich, das Diderot und Grimm einen Teil der Korrekturen und Zusätze ausgeführt hatten (Ritter bestreitet die Mithilfe Grimms); andere waren vom Sekretär der Mme d'Epinau offenbar nach Diktat geschrieben. Die Interpolationen stimmen genau mit den in der „Correspondance littéraire“ von Grimm ausgestreuten und in den „Tablettes“ von Diderot gemachten

<sup>261)</sup> Frederika Macdonald, La légende de J.-J. Rousseau rectifiée, traduite de l'anglais par Georges Roth, Paris 1909.

<sup>262)</sup> Wir nennen ferner von neueren Untersuchungen:

Hyppolite Buffenoir, La comtesse d'Houdetot. Sa famille. Ses amis. Paris 1905.

Louis Ducros, J.-J. Rousseau. De Genève à l'Hermitage. Paris 1908.

Fritz Künzler. Die Ermitage-Zeit als Markstein in Rousseaus Leben. Diss. Zürich 1911.

Verleumdungen überein. Rousseau wird darin als Heuchler, Scharlatan, Sophist, arglistiger Bösewicht (artificieux scélérat) dargestellt. Vorher hatte Mme d'Epinau ein günstigeres Bild von Rousseau entworfen, dieses wurde nach dem Bruch mit ihm entstellt und verändert. Das ist Frederika Macdonalds Entdeckung.

Man tut nicht Unrecht, wenn man bei allen Verleumdungen gegen Rousseau Grimms Konto stark belastet. Grimm hatte Rousseau, ob aus Neid oder Eifersucht mag dahingestellt bleiben. Rousseau hatte seit 1751 Ruf und Bedeutung erlangt. Er war als Sittenrichter seiner Zeit aufgetreten, und Grimm verfehlte niemals, auf den Zwiespalt zwischen Rousseaus Leben und seinen Lehren hinzuweisen. Er behauptete auch, Rousseaus Noten-Kopien seien schlecht und unbrauchbar, und diese Art, seinen Lebensunterhalt zu verdienen, sei nur eine Gelegenheit, versteckt Almosen anzunehmen. — Was veranlaßte Grimm zu diesem Verhalten? In der Literatur über die Hermitage-Zeit finden wir nirgend ein Eingehen auf diese wichtige Frage. Und doch kann es nichts anderes gewesen sein als Grimms Streben, Mme d'Epinau jedem fremden Einflusse zu entziehen. Er wollte sich in ihrem Hause, aus dem er nach und nach alle früheren Freunde verdrängte, dauernd festsetzen, und bei der Erreichung dieses Ziels ging er mit seltener Planmäßigkeit und Rücksichtslosigkeit vor. Er war der böse Geist dieses Kreises, und seinem Einflusse ist es allein zuzuschreiben, das Mme d'Epinau und Diderot, alte bewährte Freunde Rousseaus, in Feinde verwandelte. Grimm und nicht Rousseau eröffnete die Feindschaft.

Am 1. Juli 1756 erschien in der geheimen „Correspondance littéraire“<sup>263)</sup> ein fingierter Brief Diderots an einen Freund, der soeben die Stadt verlassen hatte, um auf dem Lande zu leben, worin man uns schwer Rousseau erkennen mußte. Dieses Schriftstück war zweifellos niemals in Rousseaus Händen gewesen. Grimm erweckte durch den Abdruck dieses Briefes bei seinen Lesern in der ganzen Welt den Eindruck, das der berühmte Schriftsteller Rousseau, der durch seinen Hang zur Freiheit und Unabhängigkeit bekannt war, ein trauriger, unruhiger, melancholischer Geselle sei, das er, leicht gereizt, sich in langen Jeremiaden beklage, das er ferner, weit entfernt, von seinem Gelde zu leben, seine Wohlthäter plage, die ihm ausgesetzten Unterstützungen zu erhöhen. Das war Lüge und Verleumdung, die in der Welt verbreitet wurde, ohne das Rousseau davon auch nur eine Ahnung hatte. Nach derartigen Praktiken der „Freunde“ nimmt es auch nicht wunder, das Grimm berichtet, Rousseau habe Mme d'Epinau solange mit Bitten gequält, bis sie ihm schließlich das Häuschen überließ. Rousseaus reizende Erzählung in den „Bekanntnissen“, das ihm Mme d'Epinau das Häuschen aus eigenem Antriebe zur Verfügung gestellt hätte, wurde hierdurch in den Augen der Leser zu einer glatten Erfindung gestempelt. Und der ahnungslose Rousseau glaubte noch immer an die Ehrlichkeit seines Freundes.

<sup>263)</sup> Correspondance littéraire. Première partie, tome II, 56 ff. cit. Macdonald S. 128 ff.

Da erschien Mme d'Houdetot auf der Bildfläche. Sie wird von Mme d'Epinau nicht sehr günstig beurteilt.

Rousseaus Gönnerin muß zusehen, wie er sich vollends in diese Frau verliebt und ihr entfremdet wird. Sicher hat sie das mit Bitternis erfüllt; vielleicht hat sie auch Briefe unterschlagen oder unrechtmäßig an sich gebracht. (F. Macdonald hält das für erwiesen). Auf irgend eine Weise erhält Mme d'Houdetots Geliebter, Saint-Lambert, Kenntnis von den Vorgängen; er macht ihr Vorwürfe, und der Verdacht, Saint-Lambert benachrichtigt zu haben, fällt auf Madame d'Epinau. Rousseau schrieb ihr einen gereizten Brief (13. 7. 1757)<sup>264</sup>). Damit hatte er vorschnell und unbedacht gehandelt und seine treue Freundin bitter gekränkt, indem er sie auf eine bloße Mutmaßung und offenbar eifersüchtige Einflüsterungen der Mutter und Tochter Le Vasseur hin beleidigte. Die Freundin bat ihren „Bären“, sie nicht auf einen Verdacht hin zu verurteilen. Zur Ruhe gekommen, erkennt Rousseau seinen groben Fehler, bittet um Verzeihung, und es kommt zu einer Versöhnung. Da tritt Grimm dazwischen; er hebt seine Geliebte auf, Rousseau einfach von sich zu weisen. Im September 1757 kommt er nach Paris, offenbar entschlossen, es zum Bruch kommen zu lassen. Auf Mme d'Epinaus Wunsch bietet Rousseau Grimm zur Versöhnung die Hand; der jedoch antwortet ihm unverschämt und kalt. Die Gegensätze spitzen sich zu; ein Bruch scheint unvermeidlich. Er tritt ein, als man an Rousseau das Ansinnen stellt, Mme d'Epinau nach Genf zu begleiten, die dort den Arzt Tronchin konsultieren will. Offenbar handelt es sich — und das ist offenes Geheimnis — um ihre Entbindung, die sie vor ihrem Gatten aus naheliegenden Gründen geheim halten muß. Rousseau lehnt schroff ab. Jetzt schreibt er Grimm „la longue lettre“<sup>265</sup>), in der er seine Gründe weitläufig auseinandersetzt. Diesen Brief läßt Grimm in ganz Paris umhergehen, um Rousseaus Undankbarkeit zu erweisen.

Rousseau hatte sich auch diesmal sehr ungeschickt, ohne Takt und Urteil benommen. Er war aufgebracht durch das Verhalten der Freunde, ihn in seiner Vaterstadt zweideutigem Gerede auszufehen. Vielleicht war er auch erregt durch allerlei kleine Lügelein, die Thereses Mutter ihm in der Absicht zutrug, Rousseau für den kommenden Winter den Aufenthalt auf dem Lande zu verleiden. Und wie er immer in seinen Erregungszuständen Ruhe und Mäßigung vermissen ließ, so tat er es auch hier. Er schob weit über das Ziel hinaus und zerstörte in wenigen Wochen eine lange Freundschaft mit Mme d'Epinau. Saint-Lambert hat die Situation später sehr richtig bezeichnet, indem er sagte: „Vous êtes le plus fou; mais vous n'êtes pas le plus coupable!“

Zu gleicher Zeit besuchte Diderot Rousseau auf dem Lande. Es kam zu einer Aussprache, in der Rousseau seinem Freunde vertrauensselig sein Herz öffnete. Raum war (Diderot nach Paris zurückge-

<sup>264</sup>) Streckeisen-Moulou, Rousseau, ses amis et ses ennemis, S. 272—281 und S. 335—349.

Ferner: Rousseau, Correspondance, tome IV, 251—277.

<sup>265</sup>) Rousseau, Correspondance, tome IV, 271.

kehrt, so schrieb er Grimm, den er täglich sehen und sprechen konnte, einen Brief, indem er Rousseau als irrsinnig bezeichnete. Er gab Grimm einen entstellten Bericht über die vertrauliche Unterredung mit Rousseau. Das war Lüge und Heuchelei — auch dieser Brief machte die Runde in Paris.

Rousseau verließ mitten im Winter das Häuschen. Seine Ehre und die Haltung der Freunde — auch die Mme d'Epinaus — gestatteten ihm nicht mehr, die Gastfreundschaft zu genießen. Das war der endgültige Bruch mit allen früheren Freunden des Epinau-Kreises. Rousseau blieb allein zurück; er hatte Liebe und Freundschaft verloren und litt schwer unter den ihm zugesügten Kränkungen, während die Feinde zu gemeinsamer Verfolgung sich in Paris zusammensanden. Es begann ein wahres Kesseltreiben auf Rousseau; wir haben Zeugnisse, daß man ihn von nun an mit allen Mitteln verleumdete. Diderot hatte viele Freunde, und Grimms Arm reichte weit. So hatte Rousseau also nicht Unrecht, wenn er einen Bund gegen sich vermutete. Denn da Grimm fast in allen großen Städten Abonnenen auf seine Zeitschrift hatte, war man überall, wohin Rousseau später auf seiner Flucht kam, längst orientiert und wußte offenbar Dinge, von denen er keine Ahnung hatte, sodaß er sich schließlich wie in einem unsichtbaren Nebel verstrickt glaubte.

Da entbrannte sein Zorn gegen die Verleumder. Oft ließ er sich zu harten Neußerungen gegen sie hinreißen; aber, was viel schlimmer für ihn war, die anfänglich berechnete Annahme eines Komplotts gegen ihn wurde schließlich zur Qual für diesen überaus sensiblen Menschen und nahm im Laufe der Jahre Wahndarakter an.

Was Diderot und Grimm in Paris und in der Welt zur „Aufklärung“ über Rousseaus Charakter leisteten, das tat Mme d'Epinau nun in Genf. Voltaire scheint nach Ritters Ansicht das Material für seine nimmermüden Berunglimpfungen Rousseaus, für seine namenlosen Pamphlete (Sentiments du citoyen) von Mme d'Epinau bezogen zu haben, vor allem auch die Ansicht, daß Rousseau von ihrem Brote gelebt habe.

Als Rousseau 1770 seinen neuen Freunden die ersten Bücher seiner „Bekanntnisse“ vorlas, bekam der Epinau-Kreis Kenntnis davon. Offenbar sind daraufhin die Korrekturen in den Memoiren vorgenommen worden. Diderot hat damals für seine „Tablettes“ die sieben Bosheiten Rousseaus (les sept scélératesses de Rousseau) in der Absicht niedergeschrieben, von ihm ein falsches Bild zu geben.

Die Feinde waren unermülich. Sehr viele Ereignisse von einschneidender Bedeutung für Rousseaus Leben wurden in der „Correspondance littéraire“ in feindslichem hämischen Sinne kommentiert und in alle Welt ausposaunt. Grimm verbreitete z. B. einen gefälschten Brief Friedrichs des Großen, eine Erfindung des Engländers Walpole, der sich einen recht dummen Scherz mit Rousseau erlaubte und dadurch den tranken, einsamen Flüchtling in eine furchtbare Erregung versetzte.



Als die Korsen sich bei Rousseau Rat für eine Verfassungsänderung erbaten, berichtete Grimm am 1. November 1764, offenbar um die Rousseau dadurch zuteil gewordene Ehre herabzusetzen, man habe sich an Helvetius und Diderot mit dem gleichen Anliegen gewandt.

Am 2. Juli 1778 war Rousseau gestorben. Als sich schon der Grabeshügel über ihm wölbte, ließ man ihm noch keine Ruhe. Wenige Monate nach seinem Tode erschien Diderots „Essai sur la vie de Sénèque“<sup>266a)</sup>, in dem der Verfasser Rousseau einen Heuchler, einen schamlosen Betrüger, einen undankbaren Verleumder nannte und in gehässiger Weise über die Werke Rousseaus, seinen Glauben und seinen Charakter herzog. Zeitgenossen und Freunde Rousseaus erhoben dagegen Protest.

Das war das Verhältnis Rousseaus zu seinen Freunden.

#### Zusammenfassend stellen wir folgendes fest:

Rousseau hat nicht von der Gnade seiner Freunde gelebt, wenn er zwanzig Monate lang in einem Häuschen der Mme d'Epinau umsonst wohnte.

Mme d'Epinau ist Rousseaus treue Freundin gewesen; es ist bedauerlich, daß sie Grimms Einflüssen soweit nachgab, daß es zum Bruche kam.

Rousseau hat Mme d'Epinau gegenüber mehrmals unüberlegt und ohne Takt gehandelt; er hat sie voreilig verdächtigt und dadurch bitter gekränkt. Allerdings handelte er in der Erregung; aber das erklärt nur sein Verhalten und entschuldigt es nicht. Einer so vertrauten Freundin gegenüber hätte er mehr Rücksicht walten lassen müssen.

Rousseau hat infolge seiner Vorliebe für die Einsamkeit und Unabhängigkeit die Verpflichtungen seinen Freunden gegenüber oft als drückend empfunden.

Aus Rousseaus Verhalten zu seinen Freunden geht hervor, daß er in der Freundschaft alles erwartete oder nichts; Kompromisse waren seiner Natur zuwider. Er war durchaus nicht unfähig, Freundschaft zu halten und sich Opfer aufzuerlegen. Als Diderot im Gefängnisse war, besuchte er ihn jeden zweiten Tag und legte jedesmal vier Stunden Wegs zu Fuß zurück. Seine Freundschaft war so innig, daß man den Eindruck gewinnt, als sei Rousseaus Gefühlsüberschwang Diderot lästig gewesen. — Rousseau nahm den Sohn von Frau von Francueil solange zu sich, bis sie einen neuen Hauslehrer gefunden hatte. Bei der Charakteranlage des Knaben war das ein wirklicher Freundschaftsdienst. — Rousseau arbeitete für seine Freundinnen Mme de Chenonceaux und Mme d'Epinau einen Plan für die Erziehung ihrer Söhne aus. — Er schrieb die „Nouvelle Héloïse“ zweimal und die „Dialogues“ dreimal für seine Freunde ab, um sie dadurch zu erfreuen, eine Arbeit, die gewiß viele Monate in Anspruch nahm.

Das alle sind keine Zeichen von Undankbarkeit.

<sup>266a)</sup> Diderot, La vie de Sénèque. 1. Aufl. Paris 1778.

#### Wie haben sich die Freunde Rousseau gegenüber benommen?

Diderot — in erster Linie aber Grimm — haben für die innere Entwicklung Rousseaus weder Verständnis noch Achtung gezeigt. Grimm sah in allem Heuchelei. Er hat dadurch die Ansicht, Rousseau sei ein Heuchler, aufgebracht und infolge seines Einflusses verbreitet<sup>266)</sup>. Beide haben Rousseau durch ihre fortgesetzten Erziehungsversuche und Sarkasmen bitter gekränkt. Grimm hat die niedrigsten Lügen und Entstellungen heimlich über Rousseau in Umlauf gebracht.

Grimm und Diderot haben Rousseaus Vertrauen schwer mißbraucht. Briefe und vertrauliche Gespräche in der Absicht, ihn bei seinen Mitmenschen herabzusetzen, entstellt verbreitet. Auch Mme d'Epinau ist von dem Vorwurf der Verleumdung nicht freizusprechen.

Alle haben planmäßig und absichtlich Fälschungen in den Memoiren der Mme d'Epinau vorgenommen, in der Absicht, Rousseau in den Augen der Nachwelt teils durch ihre Fälschungen, teils durch geschickt verfaßte Anschuldigungen moralisch zu ruinieren. Rousseau hatte lange Zeit Grund, an ein „Komplot“ zu glauben.

Durch ihre Angriffe haben sie Rousseaus Gesundheit schwer geschädigt und jedenfalls den Wahn in ihm zum Ausbruch gebracht. In diese Zeit fällt nach Möbius der Beginn der Paranoia in Gestalt der Jesuitenfurcht. Auch Heidenhain<sup>267)</sup> ist der Meinung, daß die Schilberungen, die Rousseau damals über seinen Seelenzustand gibt, „unverkennbar den Stempel der Paranoia tragen“.

#### Zur Krankheit Rousseaus.

Die Gegner bezeichnen Rousseau oft als geisteskrank. Die einen geben die romantische Veranlagung als seine Krankheit an, die anderen, besonders Seillière, beurteilen ihn als pathologisch und bestimmen Grad und Richtung seiner Entartung näher. In einem umfangreichen Kapitel seiner Rousseaubiographie (auf 150 Seiten) wendet Seillière Beobachtungen eines Psychiaters, die an gewöhnlichen Kranken gemacht wurden, auf Rousseau an. P. J. Möbius vertritt jedoch den Standpunkt, daß „die Literaturkenntnis und die Psychologie nie und nimmermehr zum Verständnis des Pathologischen befähigen“<sup>268)</sup>. Damit wird die Frage nach der Krankheit Rousseaus zu einer Angelegenheit der Ärzte gemacht.

Es handelt sich für die vorliegende Arbeit nicht darum, ob man an Rousseau diese oder jene Krankheit entdeckt hat, sondern um die Klärung der Frage: Läßt sich aus der vorliegenden medizinischen Literatur feststellen, daß die Geisteskrankheit Rousseaus die Klarheit seines Denkens und Willens gestört hat, daß also seine moralische Zurechnungsfähigkeit beeinträchtigt ist?

<sup>266)</sup> Eugène Ritter, J.-J. Rousseau et Madame d'Houdetot. Annales 1906, S. 89.

<sup>267)</sup> Heidenhain, J.-J. Rousseau, S. 66.

<sup>268)</sup> P. J. Möbius, „ „ „ S. 12.

Nur aus diesem Grunde bringt die vorliegende Arbeit die Forschungsergebnisse bedeutender Psychiater, die die Krankheit untersucht haben

Die Pathographie ist eine noch verhältnismäßig junge Literaturgattung. Sie ist ein Teil der Psychopathologie, ihr Gegenstand ist die pathologische Person. Nicht jede pathologische Person erregt ihr Interesse; immer ist es die das Durchschnittliche überragende geniale Person, sofern sie eine psychophysische Einheit darstellt.

P. J. Möbius eröffnete im Jahre 1889 die Reihe pathographischer Untersuchungen mit einer Studie über J.-J. Rousseau. An Hand der Schriften und Briefe kommt Möbius zu der Ueberzeugung, daß Rousseau Paranoiker ist. Wir greifen nur eines von vielen Argumenten heraus, um zu zeigen, wie Möbius zu seiner Diagnose Paranoia, gelangt. Rousseau flieht nach England, obwohl ihm dieses Land, seine Sitten und seine Philosophie verhaßt sind. Von Anfang an arbeitet er mit einem starken Gefühl der Abneigung gegen die fürsorglichen Pläne und Absichten seiner englischen Freunde, vor allem gegen Hume. Im Januar 1766 betritt der Ruhelose englischen Boden. Im Landhause des Herrn Davenport in Wootton findet Rousseau Aufnahme; aber es will keine Freude, kein Sichgeborgengefühl in ihm aufkommen. Der psychopathische Kampf mit sich selbst, dem Klima und dem Gastgeber, mit all dem düsteren Einfluß der Luft beginnt. Und Rousseau fühlt sich nicht nur verstimmt, sondern auch verraten. Hume wird ihm zu dem großen Verräter; er wittert hinter dessen Gastfreundschaft kalte Berechnung. Es entwickelt sich ein periodischer Verfolgungswahn, der mit bittersten Selbstanklagen und Minderwertigkeitsgefühlen verbunden ist. Zudem schlägt die öffentliche englische Meinung, die Rousseau bei seiner Ankunft nicht genug feiern konnte, in ihr Gegenteil um. In der Verbannung erreichten den Webernervösen und ewig Schlaflosen zwei bissige Schriften: „Lettre au docteur Pansophe“ und „Lettre du roi de Prusse à M. J.-J. Rousseau“, hinter denen er Voltaire und den Preußenkönig, vor allem d'Alambert, vermutet. Hume wird nunmehr die Zielscheibe seines Argwohn und der Gegenstand unbegründeter Anklagen; denn Rousseau sieht in ihm den Urheber eines Komplotts. Wir können auf die Einzelheiten dieses überhitzen und extrem übersteigerten Kampfes zwischen zwei bedeutenden Zeitgenossen, von denen der eine im höchsten Grade den aktiven Gefühls- und Willenstypus, der andere den gefühlmäßig passiven Verstandestypus darstellt, nicht näher eingehen<sup>269)</sup>.

Möbius bringt ein früheres Blasenleiden Rousseaus, das den Denker bis zu seinem Lebensende bedrückt hat, in Beziehung zu periodisch und zeitweilig andauernden Seelenstörungen, die sich in lauten Verstimmungen und Selbstanklagen Luft machen<sup>270)</sup>. Die Paranoia findet er durch das Merkmal eines „kombinatorischen Verfolgungswahnes“ ausgezeichnet. Der

<sup>269)</sup> P. J. Möbius, J.-J. Rousseau, S. 149 ff.

<sup>270)</sup> " " " " S. 64, 67 ff.

generell im jugendlichen Alter auftretende Wahn bleibt in gewissen Grenzen; nur vereinzelt „tauchen wirkliche Absurditäten auf“. Das spätere Einsehen des Wahns führt Möbius darauf zurück, daß die Anlage bei Rousseau „nicht sehr stark“ war, und daß es mit der „Neurosität und Absonderlichkeit des Charakters“ sein Bewenden gehabt hätte, wenn Rousseau ein ruhiges Leben beschieden gewesen wäre. „Vielleicht auch bildete seine starke Vernunft einen Wall gegen die sich entwickelnde Krankheit und hielt ihr Vordringen auf.“ Möbius weist verschiedentlich darauf hin, daß sich bei Rousseau in seiner Krankheit nicht „die Güte des Herzens und die Kraft des Geistes“ verleugnen. „Auch auf der Höhe des Wahns verhinderte sein moralischer Charakter und die Weichheit seines Wesens jede ausschweifende Handlung, jede wörtliche oder tätliche Ausschreitung gegen seine Verfolger.“ Möbius hebt ausdrücklich hervor, daß es Rousseau bei „seiner ungewöhnlich hohen Intelligenz möglich war, nicht nur auf Gebieten, die sein Wahn nicht berührte, in hervorragender Weise geistig tätig zu sein“<sup>271)</sup>. Es sei hier auf Jansens Untersuchungen hingewiesen, die den wissenschaftlichen Wert der botanischen Arbeiten Rousseaus dartun. Ferner hat Rousseau als Musiker durch seine theoretischen Schriften (auch die „Lettre sur la Musique Française“) einen starken Einfluß auf die Entwicklung der Musik ausgeübt, sodaß Jansen<sup>272)</sup> ihn als Wegbereiter für seine großen Nachfolger Beethoven, Wagner u. a. bezeichnet.

Vom Größenwahn Rousseaus zu reden, wie es oft geschieht, hält Möbius für unangebracht. Die Paranoia sei, wie es im Wesen dieser Krankheit liege, eben eine solche, die auf feinhafter Veranlagung beruht. Sie ist also als krankhafte Disposition in der psycho-physischen Konstitution des Menschen begründet.

Dr. Victor Démole<sup>273)</sup> untersucht in einer verhältnismäßig kurzen Arbeit (22 Seiten) die Verbindung des Genies mit dem Wahnsinn Rousseaus und kommt zu dem Ergebnis, daß Rousseau wahrscheinlich ein unbekannter Mann geblieben wäre, wenn die Krankheit seinem Genie nicht einen Peitschenschlag versetzt hätte. Rousseaus Annahme, die Widersprüche zwischen Taten und Worten werden aus dem Wahncharakter abgeleitet. Die Umgebung härt Rousseau über seine Mängel und Widersprüche auf. Rousseaus Werke sind fast nur eine Verteidigung gegen eingebildete Gegner. Seine Entschuldigung besteht darin, daß er der Gesellschaft vorwirft, ihn verderbt zu haben. Seine Thesen entspringen nur dem Bedürfnis, sich selbst zu entlasten, sich reinzuwaschen. Das ist der letzte Grund seines ganzen literarischen Werkes.

Eine Stellungnahme, wie weit Denken und Moralität Rousseaus durch seine Krankheit beeinträchtigt sind, erfolgt nicht.

<sup>271)</sup> P. J. Möbius, J.-J. Rousseau, S. 307.

<sup>272)</sup> cf. A. Jansen, J.-J. Rousseau als Musiker, 1884, vergl. auch „Botaniker, 1885.“

<sup>273)</sup> Dr. Victor Démole, Rôle du tempérament et des idées délirantes de Rousseau dans la genèse de ses principales théories. Annales médico-psychologiques, 1922. S. 12—34.



Nach Adolf Heidenhain<sup>274)</sup> handelt es sich bei der sogenannten Paranoia Rousseaus um einen Entwicklungsprozeß, der biologisch und psychologisch zu deuten ist. Rousseaus Krankheit ist nur als „psychologisch verständliche Entwicklung“<sup>(275)</sup> aufzufassen. Die für ihn typische Charakterveranlagung, die sich als Hin- und Hergerissenwerden zwischen prozeßhaftem Geschehen und Entwicklung darstellt, muß als eine Bereitschaft der Seele in krankhafter Veranlagung und wahrhafter Verarbeitung der von innen und außen eindringenden Reizmomente erklärt werden, auf die dann die psycho-physische Person unter starken inneren Konflikten reaktionsgemäß durch bestimmte innere und äußere Ausdrucks- und Abwehrbewegungen antwortet. Gänzlich verfehlt ist es, von einer Schizophrenie zu reden; denn Verfolgungswahn und Niedergang intellektueller Fähigkeiten sind wohl „Zeichen einer schizoïden Veranlagung“<sup>(276)</sup>, berechtigen aber niemals zu der Diagnose: Schizophrenie. Sie ist immer eine tief einschneidende und die geistige Produktivität in ihrer logischen Einheitlichkeit von Grund auf umwälzende krankhafte Erscheinung. Man könnte vielleicht meinen, Rousseau habe seine sozialpädagogischen Reformen nur darum erdnen, um aus einem gewissen Ressentiment heraus seine eigene Minderwertigkeit zu verdecken. Das ist nicht der Fall. Wenn er reformiert, predigt und philosophiert, so will er mit der Gesellschaft, ja, sogar ohne sie, sich selbst, sein eigenes Leben umgestalten, ethisch rein begründen im Sinne einer Selbstveredlung, im Sinne eines Rückzugs auf sich selbst, einer „Wiedergewinnung des amour de soi“, nicht aber um seine eigene verderbte Moral vor aller Öffentlichkeit zu verdecken. Er weiß zu gut, daß die Sache des Einzelnen zugleich die der Gemeinschaft<sup>(277)</sup> ist. Wesentlich bleibt, daß nach Heidenhain die Paranoia Rousseaus eine psychologisch in der Charakterveranlagung begründete, zwischen krankhaftem Prozeß und biologischer Individualentwicklung tendierende Erscheinung bedeutet, ferner daß Rousseau sich (von 1766 bis zu seinem Tode) „die vollkommene Klarheit und Ordnung im Denken, Wollen und Handeln bewahrt hat“<sup>(278)</sup>.

Wir stellen nunmehr die uralte Frage: Ist es der Körper, der den Geist bezwingt, oder ist es der Geist, der den Leib bestimmt? Diese Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele beantwortet F. Kraus<sup>(279)</sup> in einem epochemachenden Werk und gibt damit, obgleich er sich nicht mit Rousseau beschäftigt, die Grundlage für das Verständnis von Rousseaus Krankheit und Genie. Kraus meint, daß die Bedeutung der physischen, also der Körperentwicklung, z. B. des Gehirns<sup>(279)</sup>, in ihrer richtunggebenden Stellung nicht unterschätzt werden darf. Sie ist bestimmend auch für die Entwicklung und Entfaltung des

<sup>274)</sup> Dr. Adolf Heidenhain, J.-J. Rousseau Persönlichkeit. Philosophie und Psychose. München 1924.

<sup>275)</sup> S. 82.

<sup>276)</sup> S. 74/75 ff.

<sup>277)</sup> S. 69.

<sup>278)</sup> F. Kraus, Die allgemeine und spezielle Pathologie der Person. Klinische Syzygiologie. Bd. I, Allgemeiner Teil, Leipzig 1919.

<sup>279)</sup> S. 5 ff.

Seelischen. Er gesteht jedoch, daß der Mensch vermöge seiner Aktivität und auf Grund seines seelischen Habitus bestimmend auf die Umgebung — wozu auch sein eigener Leib als Außenwelt, als Objekt für das erlebende und vorstellende Subjekt gehört — durch Aenderung der Reaktionstypen einwirkt. Nicht die Umgebung allein prägt den Menschen, auch der Mensch vermag ändernd auf die Umgebung einzuwirken. Und dieses kann nur vermöge seiner „gerichteten Aktivität“ geschehen. Der Organismus ist eine Leib-seelische Einheit; er ist spontan und rezeptiv, aktiv und passiv, mit Aristoteles zu reden: Form und Materie, bestimmt und unbestimmt, möglich und wirklich. Wir haben Grund anzunehmen, daß der biologisch belastete, durch die Erbfaktoren und Umweltverhältnisse in seinem Sosein bestimmte Mensch kraft einer weisen Vorsehung der Natur im Kampf mit den Grundphänomenen des Leibes und der Seele durch einen immerwährenden Austausch und Ausgleich von Erregung und Abregung, Spannung und Lösung sich selbst zu entlasten vermag. Wir halten mit Kraus daran fest, daß die Persönlichkeit, das Ich, der Gegenstand des einheitlich-organischen Systems ist, daß diese Persönlichkeit sowohl entwicklungs- und rassagemäßig, wie auch in ihren letzten vielleicht sehr schwer aufführbaren psychologischen Faktoren untersucht und bewertet werden muß<sup>(280)</sup>.

Gewiß ist die individuelle Psyche „eine abhängige variable Funktion der körperlichen Individualität“; aber es wäre nach Kraus falsch, diese Abhängigkeit als „eine Erzeugung geistiger Phänomene aus der Materie“<sup>(281)</sup> deuten zu wollen. Es handelt sich hierbei nur um eine Form der Verknüpfung im organischen Individuum, das Leib und Seele ist. Vielleicht müssen wir, um Aufschluß über das Seelische zu erhalten, von einer noch nicht aufgeklärten, „psychischen Verkettung“<sup>(282)</sup> sprechen, jedoch sind die Spezialfälle dieser Verkettung, sobald sie uns analytisch gegeben sind, biologisch, nicht vitalistisch, zu erklären. Wir schließen diese Ausführungen mit Kraus' eigenen Worten: „Alle Lebensvorgänge, psychische und physische, gehen einzeln und zusammengesetzt vor sich, weil das Leben überhaupt etwas immer aus seinem Gleichgewicht Treendes, etwas stets im Uebergang Befindliches, immer wieder sich selbst Regierendes ist“<sup>(283)</sup>. (Vergl. Lasserres Einstellung zur Romantik!) Wer wollte da — so dürfen wir bescheiden fragen — die Grenzen zwischen Normalem und Abnormem, zwischen Nacht und Tag, zwischen Genie und Entartung deutlich aufzeigen? Muß doch auch der Mediziner streng unterscheiden zwischen dem nervösen Prozeß, dem physischen Korrelat des psychischen Phänomens und diesem Psychischen selbst<sup>(284)</sup>. Dieses Psychische ist es ja, mit dem das Geniale eins ist und von dem aus es auch erklärt werden muß.

<sup>280)</sup> F. Kraus, S. 32.

<sup>281)</sup> S. 370.

<sup>282)</sup> S. 373.

<sup>283)</sup> S. 375.

<sup>284)</sup> S. 376.

## Schluß:

Das Werk weniger bedeutender Menschen hat eine so gegensätzliche Beurteilung erfahren wie das Rousseaus. Es gibt kaum zwei Bücher, die in ihrem Urteil über den Menschen Rousseau eine gewisse Übereinstimmung zeigen; das ließe sich selbst an den in dieser Arbeit besprochenen Gegnern Rousseaus nachweisen. Der Mensch Rousseau ist wie ein Rätsel, das jeder auf seine eigene Weise zu lösen unternimmt. Wohl selten hat jemand ganz in Rousseaus Seele hineingeschaut, bis tief auf den Grund. Es ist, als wäre sie nie vollkommen zu sondieren. Ob sich Rousseau überhaupt auf eine Formel bringen läßt? George Sand, die Rousseau in gewissem Sinne kongeniale Natur, hat einmal die feinsinnige Bemerkung gemacht, man könne ihn nur hassen oder lieben. Und die Wahrheit dieses Wortes zeigt sich mit aller Deutlichkeit in der vorliegenden Rousseau-Literatur. Eigentlich müßte dort eine gewisse Übereinstimmung herrschen; denn es hat kaum ein Mensch mehr über sich selbst geschrieben als Rousseau. Eines wird jedem, der sich eingehend mit seinem Werke beschäftigt hat, klar geworden sein: wie recht er mit der Behauptung seiner Einzigkeit hatte<sup>285</sup>). Man hat darüber oft gespottet, man hat gezweifelt und versucht, das Gegenteil zu behaupten und zu beweisen; man tut es noch heute. Trotzdem hat Rousseau recht. Seine „Singularität“ (Sakmann) ist wie ein Mal, das ihm aufgebrannt ist, das ihn immer wieder von der Menge abhebt, das die höchste Lust und die tiefste Bitterkeit seiner Seele ausgelöst hat.

Gewöhnlich wird bei der Zeichnung eines Charakterbildes von Rousseau der eine oder andere Wesenszug stark hervorgehoben. Meist hängt die Auswahl desselben von der These ab, die der betreffende Autor vertritt. So werden häufig die negativen Charakterzüge Rousseaus, sein Hochmut, seine Ungeselligkeit, sein Hang zu Paradoxen, grell beleuchtet. — Wir wollen den Versuch unternehmen, die Totalität des Charakters herauszuarbeiten. Rousseaus autobiographische Schriften sollen uns dabei als Führer dienen.

Im „Persifleur“<sup>286</sup>) gibt Rousseau einen wertvollen Hinweis, der zur Erkenntnis seiner „charakterologischen Struktur“ führen kann. „Ich bin zwei Hauptveranlagungen (dispositions principales) unterworfen, die ziemlich gleichmäßig von Woche zu Woche wechseln und die ich meine „Wochen-seelen“ nenne; wenn die eine herrscht, bin ich weiße-närrisch, bei der anderen närrisch-weiße. . . Der Versuch wäre unnütz, mich anders zu definieren als durch diesen eigenartigen Wechsel. . . Manchmal bin ich ein harter und wilder Menschenfeind; zu anderen Zeiten gerate ich in Ekstase mitten im Zauber der Gesellschaft und der Liebe. . . Mit einem Worte: Ein Proteus, ein Chamäleon, eine Frau sind weniger unbeständige Wesen als ich. . . Diese Unregelmäßigkeit selbst macht den Grund meines Wesens aus.“

<sup>285</sup>) Rousseau, *Le Dialogue*, tome IV, 64.

<sup>286</sup>) *Le Persifleur*. Tome III, 294.

Diese wenigen Zeilen, die nach Angabe du Peyrou aus dem Jahre 1749 stammen, zeigen schon das Janusgesicht der Seele Rousseaus. Und Dufaulx bestätigt das obige Zeugnis aus eigener Beobachtung: „Ich war in Versuchung zu glauben, daß der Körper dieses außerordentlichen Menschen zwei rivalisierende Seelen barg, die abwechselnd über einander triumphierten“<sup>287</sup>).

Rousseau ist nach außen eine Ganzheit, im Innern nie eine Einheit. Die beiden rivalisierenden Seelen sind stets zusammen zu sehen; sie bilden Rousseaus Totalität. Wir möchten deshalb nicht mehr von „Gegensätzen“, sondern von den „Polen“ seines Wesens sprechen. Der Ausdruck „Polarität“ der seelischen Struktur“ scheint uns bezeichnender zu sein, weil er nicht nur das Getrenntsein, sondern auch gleichzeitig das Beieinander enthält. Aber noch etwas anderes liegt darin; nämlich das Streben, zwischen den Polen einen Ausgleich zu suchen. Das könnte geschehen, indem die mit Polarität bezeichnete Gegensätzlichkeit aufgegeben, also eine Mittelstellung der Harmonie eingenommen wird, in der die Gegensätze überwunden sind. Oder es ist eine andere Lösung möglich: Der eine Pol wird zugunsten des anderen ganz aufgegeben. Dann verschiebt sich die Entwicklung nach einer Seite h.n. Wir werden zunächst die Polarität der seelischen Struktur Rousseaus darzulegen haben.

Das Leben Rousseaus, seine Geistigkeit schwingt zwischen den beiden Polen seiner Ichbezogenheit und seiner Fremdbezogenheit hin und her. Das trifft auf jeden Menschen zu; aber während der normale Durchschnittsmensch sich bald einen festen Punkt erwirbt, von dem aus er die Beziehungen zu sich und der Welt regelt, treibt eine unersättliche Sehnsucht Rousseau hin und her und prägt den fortwährenden Bestrebungen, eine feste Einstellung zu finden, den Stempel der Ruhelosigkeit auf.

Untersuchen wir zunächst Rousseaus Ichbezogenheit.

Auch dort findet sich die starke Polarität wieder:

Die Schüchternheit, die ihm beinahe jede Wirksamkeit in der Welt unmöglich macht, und

der Stolz, das Gefühl seines Wertes, das ihn in die Welt hinaustreibt, in der er sich durchsetzen möchte. Die Schüchternheit stellt sich dar als eine Hemmungserrscheinung. Rousseaus Überlegung, die Beherrschung der Gedanken, die Meisterung der Sprache werden durch diese unglückliche Veranlagung ganz ausgeschaltet. Er erscheint linksch und dumm und begehrt Taktlosigkeiten jeder Art; er lügt und möchte die Wahrheit sagen; er erfährt die peinlichsten Schädigungen in seinem Leben<sup>288</sup>); sein Stolz erleidet die kränkendsten Niederlagen. Jeder Mensch würde sich bemühen, der Schüchternheit Herr zu werden; Rousseau steht seiner Charaktereigenschaft machtlos gegenüber wie einer Naturerscheinung, einer höheren Gewalt.

<sup>287</sup>) Zitiert nach Dugas, *Les grands timides*, S. 5.

<sup>288</sup>) Dugas, *Les grands timides*. S. 49—60.



Der Gegenpol der Schüchternheit ist Rousseaus Stolz. „Es schien mir, als ob das Schicksal mir noch etwas schuldig geblieben wäre, das es mir noch nicht gegeben hatte. Warum hatte es mich mit ausgezeichneten Fähigkeiten geboren werden lassen, wenn es sie bis zum Ende ungenützt ließ? Indem das Gefühl meines inneren Wertes mir das der Ungerechtigkeit gab . . .“<sup>289</sup>). Zwischen diesen beiden Polen sucht die Seele Rousseaus einen Ausgleich zu schaffen. Seine Sehnsucht geht in die Welt, sich deren Anerkennung zu erwerben. Jede Berührung mit ihr bringt ihm Wunden und Enttäuschungen. Man muß Rousseaus Werke mit der Blickrichtung auf seine Lebensbewahrung gelesen haben, um Verständnis für dieses zermürbende Ringen, diesen fruchtlosen Kampf gegen seine Anlagen zu bekommen. In seiner Weise hat das Alexis François ausgedrückt: „Rousseau ist Held und Opfer zugleich in diesem Kampfe“<sup>290</sup>).

Immer wieder stellt Rousseau, der scharfsinnige Beobachter seiner selbst, neue Züge seiner polaren Natur heraus: „Zwei fast unvereinbare Dinge verbinden sich in einer völlig unbegreiflichen Weise, ein feuriges Temperament, heftige, ja, stürmische Leidenschaften und nur langsam entstehende unklare Gedanken, die sich niemals im richtigen Augenblick einstellen. Man könnte sagen, mein Herz und mein Verstand gehörten nicht zu ein und demselben Menschen“<sup>291</sup>).

Dauernd unternimmt er den Versuch, die Extreme auszugleichen; er leistet eine ungeheure Arbeit, sodas er später darüber urteilt: „Ich begreife nicht, wie die Hartnäckigkeit dieser vergeblichen und ständigen Anstrengungen mich nicht endlich stumpfsinnig gemacht hat“<sup>292</sup>).

Alle Erfahrungen, die Rousseau in diesem Kampfe macht, der dauernde Gegensatz in seinem Innern werden vertieft durch seine außerordentliche Sensitivität. Jeder Mißerfolg seiner Mühen wird tiefer, schmerzhafter empfunden. Seine Leidenschaften flößen ihm Leben ein, aber sie töten ihn auch.

Wie zeigt sich die Polarität im Prozeß des Schaffens und Denkens?

Rousseau berichtet darüber: „Meine Gedanken ordnen sich mit der unglaublichsten Schwierigkeit in meinem Kopfe; sie treiben dort dumpf umher, gären, bis ich erregt und erhitzt werde und Herzklopfen bekomme, und inmitten dieser Erregung sehe ich nichts genau, könnte ich nicht ein Wort schreiben, sondern muß warten. Unmerklich säufstigt sich die große Erregung, das Chaos entwirrt sich, jedes Ding kommt an seinen Platz, aber langsam und nach einer langen dunklen Verwirrung“<sup>293</sup>). Aber auch das Schreiben bereitet ihm unsägliche Pein; er

<sup>289</sup>) Rousseau, Confessions, livre IX, tome I, 222.

<sup>290</sup>) Alexis François, La Semaine littéraire, No. 1469, 25. 2. 1922. La bataille dont il est à la fois le héros et la victime, n'est pas . . . extérieure à lui-même, entre le monde et son orgueilleuse personne; elle est en lui, très profondément déchainée. S. 90.

<sup>291</sup>) Rousseau, Confessions, livre III, 57.

<sup>292</sup>) Confessions VI, tome I, 125.

<sup>293</sup>) „ livre III, 57.

findet nie sofort den Gedanken klar; er muß niederschreiben, durchstreichen und korrigieren und nochmals berichtigen. Rousseau ist ein emotionaler Denker, der unter sehr lebhafter Beteiligung seines Gefühls den Gedanken innerlich erschaut. Er ist der ausgeprägte Typus des künstlerischen Menschen, dessen Phantasie bildhaft konzipiert. Es bereitet Rousseau dann unsägliche Mühe, das bildhaft Erschaute in der Sprache des Rationalen darzustellen. Oft genug hat er sich darüber ausgesprochen, das ihm Ueberlegen und Nachdenken eine „action très pénible“ ist. Deshalb fürchtet er sich geradezu vor dieser Art des geistigen Schaffens; sie erdrückt ihn und macht ihn „träge“.

So sind auch im Denkprozeß zwei Pole verbunden: die Langsamkeit des rationalen Denkens und die Lebhaftigkeit des Fühlens, mit der er seine Ideen gewissermaßen erschaut. Das führt ihn sogar so weit, das ihn ein Problem als solches nicht interessiert, wenn es nicht imstande ist, bis zu seinem Herzen vorzudringen<sup>294</sup>). Wenn ihm Kopf und Herz nicht schwirrt von der Stärke seiner Gefühle, er sich also im Stadium der Ruhe befindet, ist er gleichgültig und schüchtern<sup>295</sup>). Er könnte als dumm und teilnahmslos erscheinen; er weiß nicht, was er tun, antworten soll; wenn man ihn ansieht, anspricht, ist er aus der Fassung gebracht<sup>296</sup>). Wenn sein Gefühl jedoch erwacht, wenn die Irritabilität seiner Seele etwa durch irgend eine Ungerechtigkeit in Bewegung gesetzt wird, dann ist er geistreich, mutig, schlagfertig, kurz, das Gegenteil von seiner früheren Indolenz. Es wäre also falsch, von ihm zu behaupten, er sei nur schüchtern, nur gleichgültig oder nur kampflustig, nur geistreich; er ist beides. Zwei Pole ruhen in seiner Seele. Bei ihm gibt es kein Entweder-Oder, sondern beides.

Die gleiche Schwierigkeit der Beurteilung ergibt sich bei ihm auf dem Gebiete des Handelns. Er kennt nur „les premiers mouvements“; die Gefühlserregung setzt seinen Geist, sein Wollen in Tätigkeit. Es zeugt von Mangel an Verständnis für die Psyche Rousseaus, wenn man ihm den Vorwurf der Unwahrheit macht. Alle seine Neußerungen sind Entladungen; sie stellen deshalb seine Gedanken rein dar. Wenn er die „Absicht“ fühlt, wenn er nicht mehr unter dem Zwange seiner Gefühle steht, kann er nicht mehr produzieren; er ist geradezu stumpf. Der Grad der Ekstase Rousseaus, seine feine glühende Beredsamkeit sind der Gradmesser für die Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit und Wahrheit seiner Gedanken. „Niemand gab es ein Wesen, das mehr empfänglich für Gemütsregungen und weniger befähigt zum Handeln war“<sup>297</sup>). Willensschwach, passiv ist er, wenn das Gefühl schweigt; aktiv, manchmal sogar aggressiv, wenn es ihn bewegt. Dann sieht er nur eine Tatsache, die, für die er sich gerade begeistert.

Es ist, als erführe sein Bewußtsein eine eigenartige Verengung. Es scheint so, als könnte er sich niemals darauf besinnen, das jedes Ding auch eine Rehrseite hat. Aus dieser Veranlagung entsteht Rousseaus

<sup>294</sup>) Rousseau, cf. Dialogue II, tome IV, 68.

<sup>295</sup>) Confessions.

<sup>296</sup>) „ I.

<sup>297</sup>) Dialogue, II.

beispiellose Einseitigkeit. In jedem seiner Werke behandelt er ein Problem ganz einseitig, z. B. im „Emile“ die Hofmeistererziehung, in der „Nouvelle Héloïse“ die Hauserziehung und in der „Economie politique“, den „Considérations sur le gouvernement de Bologne“ und dem „Projet pour la constitution de la Corse“ die Nationalerziehung. Immer betrachtet er seinen Gegenstand nur von einer, nämlich der gerade in Frage stehenden, Seite. Aus dieser Veranlagung Rousseaus erwachsen ihm dann alle die Angriffe, die ihn als „einseitigen“ Denker abwerten. Auch hier ist das Entweder-Oder wieder irreführend und, auf Rousseau angewandt, ungerecht.

Wie stark Rousseau selbst die Polarität seines Wesens im Handeln gefühlt hat, geht aus einer Stelle des II. Dialogue klar hervor<sup>298</sup>): Er (Rousseau) ist aktiv, glühend, geschäftig, unermüdet — er ist indolent, faul, kraftlos. Er ist stolz, kühn, verwegen — er ist furchtsam, schüchtern, gehemmt. Er ist kalt, mißtrauisch, geringschätzig, abweisend bis zur Härte — er ist sanft, schmeichelnd, nachgiebig bis zur Schwäche. Mit einem Worte: er verfällt mit unglaublicher Schnelligkeit von einem Extrem ins andere, ohne daß er es merkt.“

Am deutlichsten zeigt sich jedoch die Spaltung seines Wesens in dem Gedanken: Rousseau juge de Jean-Jacques. Ein Wesen, Rousseau, ist aufgeteilt zwischen den Rollen des Richters und des Angeklagten.

Interessant ist es, wie Rousseau, der doch gewiß ein feiner Psychologe war, zu seinen psychologischen Erkenntnissen gekommen ist. Das Mittel dazu pflegt gewöhnlich Eigen- und Fremdbeobachtung zu sein. Rousseau berichtet jedoch darüber: „Ich habe die Menschen studiert und halte mich für einen ziemlich guten Beobachter. Dennoch wird mir nichts von dem bewußt, was ich sehe; ich sehe nur das richtige, dessen ich mich erinnere. . . Von allem, was in meinem Beisein gesagt und getan wird, erkenne ich nichts, durchschaue ich nichts“<sup>299</sup>). Rousseau gewinnt also seine psychologischen Kenntnisse aus der Erinnerung an frühere Beobachtungen. Dadurch ist, selbst wenn Rousseaus gute Beobachtungsgabe noch nicht angezweifelt wird, die Möglichkeit gegeben, diese Erinnerungselemente mit Elementen seines aktuellen Bewußtseinsinhaltes zu mischen; nun gibt aber Rousseau in einer späteren Schrift zu, daß er lange geglaubt habe, ein guter Beobachter zu sein; aber er habe immer nur geglaubt, gut zu sehen, während er eigentlich nur fühlte<sup>300</sup>). So stellen seine psychologischen Erkenntnisse im Grunde genommen stark Schöpfungen seines eigenen Selbst dar, hervorgebracht durch das Mittel der Selbstbeobachtung, des planmäßigen Studiums seiner Seele. Darin hatte er es zu einer hervorragenden Fähigkeit gebracht. Aus der eben dargelegten Eigenart erklären sich manche Widersprüche, in denen Rousseaus Psychologie gelegentlich zum wirklichen Leben steht. Es fehlte ihm beispielsweise die aus dem direkten Umgange mit Kindern geschöpfte Kenntnis der kindlichen Seele. In den „Bekenntnissen“ kommt

<sup>298</sup>) Rousseau, Dialogue II, tome IV, 73.

<sup>299</sup>) Confessions, livre III, tome I, 58.

<sup>300</sup>) Dialogue II, tome IV, 73.

kein einziges Kind vor. So benutzte also Rousseau bei der Darstellung der Kindesseele seine eigenen Erinnerungen und die aus der Selbstbeobachtung gewonnenen Erkenntnisse. Dieses Leben in der Erinnerung ließ ihn einen und denselben Vorgang oft viele Male erleben, wobei seine blühende Phantasie ihm die Situationen mit außerordentlicher Deutlichkeit vor Augen führte. Dabei schärfte sich sein Gewissen; schließlich erhielt es solch eine Zartheit, daß er noch nach Jahrzehnten von Gewissensqualen gepeinigt wurde<sup>301</sup>).

Saben wir im Vorhergehenden vorwiegend die seelische Struktur Rousseaus in ihrer Ichbezogenheit dargestellt, so wollen wir sie jetzt in ihrer Fremdbezogenheit betrachten. Dabei spielen alle Züge der Seele Rousseaus: die Schüchternheit, der Stolz, sein glühendes Gefühlleben, die Langsamkeit seines Denkens, sein passives Sich-in-sich-versenken und sein aktives Aus-sich-herausstreben in diese Beziehungen hinein. „Seine lebhafteste und wahrste Leidenschaft war, geliebt zu werden; seinem Gefühl nach glaubte er, dazu geboren zu sein“. So zog ihn seine Sehnsucht zu den Menschen, den Freunden; seine Liebe trieb ihn zu den Frauen. Und da es ihm an praktischen Erfahrungen im Umgange mit Menschen fehlte, er vielmehr fast alle seine Kenntnisse aus sich selbst schöpfte, mußte der sensitive Mensch in Konflikte geraten. Jeder Schritt in die Realität des Lebens mußte ihn verletzen, verwunden. Und so ist Rousseaus ganzer Lebensweg gezeichnet mit den Erinnerungsmalen seines Leidens am Leben. Er hat so recht, wenn er sagt: „All sein Unglück kommt nur von jener Sehnsucht nach Liebe, die von Jugend an sein Herz verzehrt hat, und die ihn noch beunruhigt und verwirrt“<sup>302</sup>). Entweder spielt ihm seine Schüchternheit einen Streich oder sein Stolz. Die Wertung, die er zeit seines Lebens von der Gesellschaft erfährt, ist seinem Wesen eigentlich niemals gerecht geworden. Sie verletzt ihn fast immer. Er wird hin und her gezerrt zwischen seinem Ich und der Welt. Wie wird er sich entscheiden? Wird er eine harmonische Mittelstellung zwischen beiden einnehmen lernen? Oder wird er sich ganz dem einen oder anderen Pole zuneigen?

Er ist zu schwach, um einen sicheren Punkt zwischen seiner Ich- und Fremdbezogenheit zu finden. Sein Eigenleben ist zu stark, um in der Welt aufgehen zu können, wie es in den Anfängen seiner Pariser Zeit schien. — Aber es gilt, sich zu behaupten; er muß sich entscheiden; denn wenn er es nicht tut, geht seine Seele in fruchtlosem Kampfe zu Grunde. Wir haben in einem früheren Kapitel beschrieben, wie er sich von der Gesellschaft löst, selbst mit einer guten Freundin bricht und seine Zuflucht in seinem Jähreife sucht. Nun „mißt er den Radius seines Lebenskreises ganz genau ab und bleibt im Mittelpunkte desselben wie

<sup>301</sup>) Louis Ducros, De Genève à l'Hermitage. 1908. Ducros hält von den Bekenntnissen nicht viel. Er glaubt auch nicht an die Feinheit von Rousseaus Gewissen, sondern sieht in dem Bekenntnisse des Diebstahls nur ein Mittel, sich von vornherein das Vertrauen des Lesers zu erwerben, damit ihm der auch späterhin glaubt, wenn er den Bruch mit seinen Freunden berichten wird.

<sup>302</sup>) Rousseau, Dialogue II, Tome IV, S. 78.



eine Spinne in ihrem Netz. Von nun ab wird er sich selbst genug sein und nicht mehr nötig haben, sich über seine Schwäche zu beklagen, die ihn daran hindert sich der Welt um ihn anzupassen<sup>(303)</sup>.

Jahre der Läuterung folgen.

Alle inneren Quellen seiner Produktivität springen auf in der Enge der Ichbezogenheit. Seine bedeutendsten Werke entstehen jetzt: die „Lettre sur les spectacles“, die „Nouvelle Héloïse“, der „Emile“, der „Contrat social“. — Aber die Welt ist für ihn nicht gestorben. Seine Ichbezogenheit führt ihn nicht ganz dazu, wie Lemaitre meint, nur sich selbst darzustellen. Wieder erscheint eine merkwürdige Polarität, nämlich zwischen dem, was er selbst ist und lebt, und dem Ideal, das er so gern verwirklicht sehen möchte:

Er, der selbst eine gebrochene Einheit war, deren Wert durch die Gesellschaft gar zu gering angesehen wurde, wollte einen ganzen Menschen erziehen.

Der passive, oft willensschwache Träumer Rousseau möchte einen Menschen bilden, der, immer aktiv und robust, sich in die Welt seiner Sinne hineinarbeitet und weder auf Schein noch Meinung hört, sondern nur seinem gesunden, unverbildeten Urteil folgt.

Der Mann, dessen Sinnlichkeit viel zu früh erwacht war, sodaß sie ihn im Jünglingsalter in schwere sittliche Gefahren brachte, wollte die Sinnlichkeit beim Kinde so lange wie möglich schlummernd erhalten wissen.

Der feine Kenner und Verehrer der Frauen möchte nicht, daß sie der Kultur einen weiblichen Charakter aufprägen. —

Diese Aufstellung ließe sich beliebig fortsetzen. Oft entflammt in Rousseaus Schriften eine These die Antithese. Auch hier wäre es falsch, nur die eine oder die andere als seine Meinung zu fassen. „Mit seinem Nein muß man auch immer sein Ja zusammen hören“<sup>(304)</sup>. Wir stehen mit der Erfassung dieser Tatsache nicht etwa vor einer geistigen Arbeitsweise, die der schöpferische Mensch Rousseau erdacht hat, sondern vor einer in der Polarität seiner Seele begründeten Gesetzmäßigkeit. —

Immer enger wird seines Lebens Kreis. Bald ist Rousseau mit sich und seinem Gott allein. Seine innere Läuterung schreitet fort. Wolken der Gemütskrankheit umbültern von Zeit zu Zeit sein Greisenalter. Er ist schließlich ganz in sich beschloffen. Dann ist er weise, still und gut, milde und zartfühlend. — Wenn die Welt zufällig in seines Lebens engen Kreis hineinstößt, erfährt ihn wieder einmal die alte Unruhe. Er begehrt wohl noch törichte Schritte, indem er sich öffentlich gegen seine Feinde zu verteidigen versucht. Aber nach diesen Erschütterungen kehrt er wieder in sich zurück. Die Süßigkeit des Leidens überkommt seine gebrochene Seele. Er wartet nur noch, was sein Gott ihm schickt.

— — Aber eine stille zarte Sehnsucht zieht ihn doch hinaus zu den Menschen. Auf seinen Spaziergängen eines einsamen Wanderers

<sup>303)</sup> Rousseau, Emile, II. Tome II, S. 451.

<sup>304)</sup> Paul Sakmann, J.-J. Rousseau, S. 198.

50 53 7668

14. NOV. 1975  
D 24/240

T 50 537 668

BUCH-NR. 50.537.668 ✓

D. 24-240

14

30

Schaut er oft von ferne sehnsuchtsvoll in das Reich der anderen da draußen, denen schließlich immer seine ganze Liebe gegolten hat. Ganz in seinem Ich wird er nimmer ruhen können, trotz seiner radikalen Entscheidung.

Und nun zum Schlusse erledigt sich auch die Frage: War Rousseau Individualist? oder war er Altruist? Er war gewiß Individualist — aber er war auch Altruist.

Er war der große Verächter der Kultur und doch auch ihr Verehrer, man muß ihn nur recht verstehen. Er war der soziale Skeptiker und pries doch den Wert der Gesellschaft, sodaß für ihn der Mensch, der aus dem unsozialen Zustand in den sozialen übertritt, rechtlich und ethisch eine wesentliche Bereicherung erfährt. So einen sich oft die Gegensätze in seinem Denken. Es ist überhaupt mißlich und gewiß auch ungerrecht gegenüber Rousseaus Leben und Wesensart ein Entweder — Oder anzunehmen. Er war immer ein Zweifaches: Weise und töricht, ein glühender Freund und ein erbitterter Gegner, ein Irrender und ein hell-sichtiger Entdecker neuer Wahrheiten. Er war bettelarm und unermeslich reich, harmlos wie ein Kind und berechnend. Er war ein Einzelner, ein Einzigartiger, der unter nichts mehr litt als unter der Polarität seiner seelischen Struktur.