

Erschienen in: Wissen und Bildung in der modernen Gesellschaft. Texte der V. Rosa-Luxemburg-Konferenz der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen. Hrsg. Hans-Gert Gräbe. Reihe Texte zur politischen Bildung 34. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen, Leipzig 2005. S. 143 – 166.

Werner Wittenberger

Askemos und Rousseau

Eine philosophisch-kulturgeschichtliche Betrachtung

»Askemos ist ein autonomes, verteiltes Betriebssystem auf der Basis von Peer to Peer Netzwerken. Askemos definiert eine einfache Architektur: eine virtuelle Maschine auf Dokumentenebene. Diese virtuelle Maschine hat keine Repräsentation auf einer einzelnen physischen Maschine, vielmehr operiert diese Maschine in der Vorstellung einer Menge von kollaborierenden Agenten, welche die virtuelle Maschine zu beobachten scheinen. Um diesen Effekt zu erreichen berechnen die Agenten die Einzeloperationen der virtuellen Maschine unabhängig voneinander (gleichberechtigt) und stimmen den als wahr verstandenen Zustand untereinander ab.«¹

Mit diesen Worten eröffnet der Autor dieses Betriebssystems, das er Askemos nennt, einen Vortrag, um eben dieses Betriebssystem weiter vorzustellen. Was hat Rousseau damit zu schaffen?

Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) hatte Einfluss auf Kant, Goethe, Schiller, Herder, Fröbel und wer weiß, wen noch. Auf dem Gebiet der technischen Revolution war das gesprochen die Zeit der Erfindung der Dampfmaschine. Nun wollen wir hier allen Ernstes behaupten, ein Philosoph des frühen Dampfmaschinenzeitalters habe etwas Erhellendes zu Askemos und also zu Problemen der Computerwelt beizutragen.

Der philosophische und kulturgeschichtliche Hintergrund verdient ans Licht gezogen zu werden. Rousseau liefert ein besonders interessantes Paradigma europäischer Denkweise zu Fragen von Gesellschaft, Recht und Sicherheit und den Hintergründen dieser Werte. Aus dem Grunde werden wir Rousseau auf Askemos hin lesen. Das ist die Methode, die wir hier befolgen.



Dieser Text darf in unveränderter Form frei weitergegeben und publiziert werden. Näheres regelt die *Creative Commons Attribution-NoDerivs Lizenz*, siehe <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/2.5>.

¹Siehe Jörg F. Wittenberger: Askemos – a distributed settlement. In: Proceedings of the International Conference *Advances in Infrastructure for e-Business, e-Education, e-Science, and e-Medicine*. L’Auilla 2002. <http://www.askemos.org>. — Jörg F. Wittenberger: Vernunft – Recht – Eigentum. Askemos – ein Funktionsmodell zum Verständnis. Dieser Sammelband.

1 Natur – oder alles, was recht ist

Wir beginnen unsere Lektüre mit dem »Emil«². Das erste Buch des »Emil« beginnt mit den Worten:

»Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers hervorgeht; alles entartet unter den Händen des Menschen. Er zwingt ein Land, die Produkte eines anderen hervorzubringen, einen Baum, die Früchte eines anderen zu tragen; [...] er verstümmelt seinen Hund, sein Pferd, seinen Sklaven; nichts will er so, wie es die Natur gebildet hat, nicht einmal den Menschen.«³

»Nichts ist unschmackhafter als Treibhausfrüchte. Nur unter großen Kosten bringt es der Reiche in Paris mit Hilfe seiner Oefen und Glashäuser dahin, daß es ihm das ganze Jahr hindurch nicht an schlechtem Gemüse und schlechtem Obst auf seiner Tafel fehlt. [...] Mitten im Monat Januar seinen Kamin mit einer der Natur nur gewaltsam abgerungenen Vegetation, mit bleichen geruchlosen Blumen bedecken, heißt weniger den Winter schmücken, als den Frühling seines Schmuckes berauben.«⁴

Muss man sich nicht über die Aktualität solcher alten Texte wundern?

Rousseau plädiert dafür, dass die Natur wieder in ihre alten Rechte eintrete⁵. Wo die Natur zu ihrem Recht kommt, ist dasjenige Recht, was einer Person oder einer Sache gerecht wird. In der formalisierten Sprache der Technik könnte man sagen: Es sei R das Recht und N Natur, dann gilt: $R \subset N$. Wir wollen nicht den ganzen »Emil« in die Sprache der Technik übersetzen, wir wollen nur sagen, die Beziehung ist vorhanden und zwar in einem Punkt, der auch ein zentraler bei Askemos ist.

2 Vorurteile, Religion, Vernunftgebrauch

»Emil« ist ein Erziehungsroman und auch ein philosophisches Werk. Hauptperson ist Emil. Er wird auf dem Land erzogen, fernab von den Einflüssen der Gesellschaft, nicht von seinen Eltern, sondern von einem Hofmeister.

Das Ziel der Erziehung wird an verschiedenen Stellen wie folgt beschrieben: »Emil ist ein Mensch, nicht wie ihn der Mensch, sondern die Natur erzieht.«⁶ »Emil ist kein Wilder, der seinen Aufenthaltsort in den Wüsten suchen muß; er ist vielmehr ein Wilder, der bestimmt ist, in Städten zu wohnen. In ihnen muß er seines Lebens Notdurft und Nahrung zu finden wissen, von ihren Einwohnern muß er Nutzen ziehen, und er ist gezwungen, wenn auch nicht wie sie, doch wenigstens mit ihnen zu leben.«⁷ Emil soll wohl als »Naturmensch« herangebildet werden, aber nicht zu einem Wilden, den man »in die Tiefe der Wälder« verweist, »sondern es genügt, daß er sich im gesellschaftlichen Strudel weder durch die Leidenschaften noch durch die Vorurteile der Menge mit fortreißen läßt,

²Jean-Jacques Rousseau: Emil oder Über die Erziehung. Übersetzt von Hans Denhardt. Leipzig 1910 (zuerst 1762, im Folgenden Emil).

³Ebenda. Bd. 1, S. 13.

⁴Ebenda. Bd. 2, S. 304 ff.

⁵Ebenda. Bd. 1, S. 33.

⁶Ebenda. Bd. 2, S. 100.

⁷Ebenda. Bd. 1, S. 375.

daß er mit eigenen Augen sieht, mit eigenem Herzen fühlt, daß er sich unter die Herrschaft keiner Autorität als unter die seiner Vernunft beugt.«⁸ Erziehung zur Zivilisation ist Erziehung zur zweiten Natur. Daran haben nicht nur die Hofmeister, sondern auch die Zuchthäuser gearbeitet⁹.

Natur bestimmt sich bei Rousseau als Gegensatz zu den Vorurteilen der Menschen. »Hauptsächlich auf religiösem Gebiet feiern die Vorurteile ihre Triumphe.«¹⁰ Inwiefern auf religiösem Gebiet die Vorurteile Triumphe feiern, kann Rousseau leicht aufzeigen. Er sagt, ein Türke könne wohl in Konstantinopel das Christentum ohne weiteres lächerlich machen, aber er möge nur einmal nach Paris gehen und sich anhören, was man dort vom Islam hält¹¹. Die Vorurteile werden natürlich nicht durch Säkularisierung aus der Welt geschafft, wie die Geschichte zeigt.

Rousseau versucht nun eine Erklärung der Entstehung der Religion und der Vorurteile, die für uns hier von Interesse ist.

Unsere Einwirkungen auf andere Körper hätten uns in den Glauben versetzt, dass die Einwirkungen auf uns in gleicher Weise, d.h. belebt, stattfänden. Durch die Abhängigkeit von den Dingen seien die Götter entstanden. Die primitive Betrachtung der Welt wird freilich von der Entwicklung des abstrakten Denkens begleitet. In dieser Entwicklung seien die Begriffe »Geist« und »Materie« entstanden¹². Das geschieht infolge der allmählichen Verallgemeinerung auf die erste Ursache. Die ganze Kette der Wesen unter einen Begriff gebracht führt zu dem Begriff der Substanz.

Der Gedanke ist plausibel. Denn die ganze Kette von Wesen auf den Begriff des Nichts gebracht ist unsinnig. Es geht nicht darum, ob die Entwicklung tatsächlich so stattgefunden hat und wie man das belegen will, sondern um Rousseaus heuristisches Prinzip.

Rousseau stößt aber auf neue Schwierigkeiten. Diese sind nicht geringer, als wenn das Denken mit Göttern fertig werden muss.

Er stellt nämlich fest, nachdem er zum Begriff »Substanz« gekommen sei, wäre es nötig, der einen einzigen Substanz unvereinbare Eigenschaften zuzuschreiben, nämlich Denken und Umfang (Ausdehnung). Die eine Eigenschaft sei ihrem Wesen nach teilbar, die andere nicht. Nun begreife man, dass »Denken« (oder Empfinden) eine von ihrer Substanz untrennbare Eigenschaft sei. Dasselbe Verhältnis bestehe auch zwischen der Eigenschaft »Umfang« und seiner Substanz. Daraus folgt, »daß die Wesen, welche eine dieser Eigenschaften verlieren, gleichzeitig auch die Substanz, zu der sie gehören, verlieren, daß demnach der Tod lediglich eine Trennung der Substanzen ist, und daß die Wesen, in denen sich jene beiden Eigenschaften vereinigt vorfinden, aus zwei Substanzen zusammengesetzt sind, zu denen die beiden Eigenschaften gehören.«¹³ Die Wesen, die aus der teilbaren Substanz, Umfang, und aus der unteilbaren Substanz, Denken, zusammengesetzt sind, können bloß die Menschen sein. Wenn aber das Prädikat des Todes ein

⁸Ebenda. Bd. 2, S. 103.

⁹Zu dem großen Komplex vgl. Wolfgang Dreßen: Die pädagogische Maschine. Zur Geschichte des industriellen Bewußtseins in Preußen/Deutschland. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1982.

¹⁰Ebenda. S. 114.

¹¹Siehe Emil, S. 114.

¹²Ebenda. S. 105.

¹³Ebenda. S. 106 ff.

»lediglich« zulässt, können es nicht die realen Menschen sein.

Erstaunlich ist, wohin das abstrakte Denken Rousseau geführt hat. Das abstrakte Denken hat das Denkbare reduziert bis schließlich der Ernst des Todes problematisch wurde. An späterer Stelle wird uns die systematische Verankerung des milden Todes wieder begegnen. Es wird dann heißen: »Wenn die Seele immateriell ist, so vermag sie auch den Körper zu überleben; und wenn sie ihn überlebt, so steht die Vorsehung gerechtfertigt da.«¹⁴ Was ist das anderes als eine virtuelle Welt? In dieser Welt wird schwer um existenzielle Fragen gerungen, ohne Cyberspace gibt es allerdings auch keine Maschine; das ist nicht erst seit dem Computer der Fall. — Uns genügt es im Augenblick, das Ziel, die virtuelle Welt, schon in der Ferne zu sehen. Den Weg müssen wir freilich noch gehen, so wie Rousseau ja die Welt auch wiedergewinnen muss.

3 Der Erzieher als Weltbaumeister

Der Mensch, sagt Rousseau, wird zweimal geboren, das eine Mal zum Dasein, das andere Mal zum Leben¹⁵. Diese zweite Geburt findet in der Pubertät statt. Jetzt beginnt die eigentliche Erziehung. Der Erzieher passt dem Zögling eine zweite Natur an, so dass der Mensch ein zivilisierter Mensch wird. Um den Plan entwickeln zu können, müssen wir uns auf einen »höheren Standpunkt versetzen«.¹⁶ Im Zentrum des »höheren Standpunktes« steht das Bekenntnis des savoyischen Vikars im vierten Buch des »Emil«. Dieses Bekenntnis müssen wir zur Kenntnis nehmen, um verstehen zu können, welche Welt da gebaut wird.

3.1 Meine erste Erkenntnis

Im Bekenntnis des savoyischen Vikars entwickelt Rousseau seine Religionsphilosophie. Mit dem Substanzbegriff ergaben sich Schwierigkeiten für das Denken.

Also musste der Vikar ganz von vorne anfangen. Diesen Anfang nahm er bei sich selbst. Er fragte: »Habe ich ein eigenes Gefühl meiner Existenz, oder werde ich mir derselben nur durch meine Sinneswahrnehmung bewußt.«¹⁷ Er musste sich antworten: Ich sehe deutlich ein, »daß meine Empfindung, die in mir ist, und ihre Ursache oder ihr Objekt, das außer mir liegt, nicht ein und dasselbe ist«.¹⁸ Folglich existiere ich und die Objekte meiner Empfindungen, »und wären diese Objekte auch nur Vorstellungen«. Alles, was ich außer mir wahrnehme, nenne ich Materie, alle Teile der Materie, die ich als Einzelwesen (êtres individuels) sehe, nenne ich Körper. »Jetzt bin ich also vom Dasein des Weltalls schon ganz ebenso fest überzeugt, wie von meinem eigenen.«¹⁹

Auf einmal »fühle ich mich mit einer aktiven Kraft begabt, deren Besitz mir vorher

¹⁴Ebenda. S. 163.

¹⁵Siehe Emil, Bd. 2, S. 3.

¹⁶Ebenda. S. 6.

¹⁷Ebenda. S. 134.

¹⁸Ebenda. S. 135.

¹⁹Ebenda. S. 135.

unbekannt war.«²⁰ Ich kann Objekte vergleichen, nicht nur wahrnehmen. Solange ich wahrnehme, bin ich passiv. Bei »der Vergleichung bewege und versetze ich sie gleichsam, lege sie aufeinander, um über alle ihre Verhältnisse meine Ansicht äußern zu können.«²¹ So entsteht Virtualität im Rahmen der Alltagserfahrung, bevor irgendein philosophischer Ansatz überhaupt gefunden ist.

Vergleichen heißt für Rousseau urteilen. Eine Kraft, die vergleicht, ehe sie urteilt, finde sich nicht in rein sensitiven Wesen. Ein solches passives Wesen empfindet jeden Gegenstand einzeln. »Zwei Gegenstände gleichzeitig sehen, heißt nicht auch sofort ihre gegenseitige Beziehung erkennen [...] Verschiedene Gegenstände einen hinter dem anderen wahrnehmen, heißt noch nicht: sie zählen.«²²

Wenn unsere Urteile nur auf Sinneseindrücken beruhen würden, würden wir uns niemals täuschen. Weil wir aber beim Urteilen aktiv sind und weil die Operationen des Vergleichens mangelhaft sind, mischen wir der Wahrheit unsere Irrtümer bei²³. Hinter die Fähigkeit zum Urteil und die Möglichkeit des Irrtums kann ich nicht mehr zurück. Weder Würde noch Risiko kann ich beliebig einsetzen, ich muss urteilen und ich kann mich irren. Diplomatisches Schweigen oder viel reden und nichts sagen hat ja auf der existentiellen Ebene gar keinen Sinn. Rousseau wird angesichts dieser Fähigkeit von einer Art Schauer erfasst. Ich sehe mich hier »in das unermessliche Weltall geschleudert und in demselben wie verloren.« Ich fühle mich »in dem unerschöpflichen Strom der Wesen wie ertränkt, ohne zu wissen, was sie an sich sind, noch in welcher Beziehung sie zueinander oder zu mir stehen.«²⁴

Der metaphysische Schock wird oft in der Frage ausgedrückt: Warum ist »etwas« und nicht »nichts«? Rousseau hat aber begriffen: Das Denken muss mit dem Sein beginnen. Keine Verstandesanalyse verschafft die Werkzeuge, mit denen das Denken denken kann, wie das Sein ins Sein kommt, wie das Sein das Nichtsein vertreibt. Das Denken kann das Programm nicht starten, es läuft schon. Nur verstehe ich die Beziehungen der Wesen noch nicht. »Ich studiere und beobachte sie und der erste Gegenstand, der sich mir zu einer Vergleichung mit ihnen darbietet, bin ich selbst.«²⁵ Plötzlich entsteht eine gewisse Ordnung, ein brauchbarer Kosmos in dem fürchterlichen Chaos. Auf die Weise kommt mein Logo, mein Autogramm, meine Unterschrift, mein Fußabdruck in das Universum, von dem her im Gesellschaftsvertrag sich ein unveräußerliches Recht ableitet. Wenn ich fernerhin das Universum durchstreife, bis mir ein Weltbild entsteht, trägt alle Erkenntnis mein Signum. Und so beginnt Emil auch als Agent des Systems, das sich Askemos nennt, den Aufbau seiner Computer-Welt, und da diese nicht die ganze Welt ist, ist er natürlich besser dran als das Original.

²⁰Ebenda. S. 135.

²¹Ebenda. S. 135.

²²Ebenda. S. 136.

²³Ebenda. S. 137.

²⁴Ebenda. S. 138 ff.

²⁵Ebenda. S. 138 ff.

3.2 Mein »höherer Standpunkt«

Der Verstand baut nunmehr nach Rousseaus Lehre seine Welt.

»Alles, was ich mit den Sinnen wahrnehme, ist Materie, [...] Bald erblicke ich sie in Bewegung, bald in Ruhe [...] Sobald also auf die Materie keine Einwirkung ausgeübt wird, bewegt sie sich auch nicht, und gerade aus diesem Grunde [...] muß man in der Ruhe ihren natürlichen Zustand erblicken.«²⁶

Bei den Körpern seien zwei Arten von Bewegung zu bemerken, mitgeteilte und freiwillige. Die Bewegung einer Uhr wird man nicht für eine freiwillige halten, sondern auf den dahinter stehenden Uhrmacher schließen. Bei den Tieren spricht die Analogie zum Menschen für freiwillige Bewegung. Aber woher weiß man, »daß es überhaupt freiwillige Bewegung gebe«? Rousseau antwortet, er wisse es aus der unmittelbaren Erfahrung, also vor aller Wissenschaft: »Darauf kann ich nur erwidern, daß ich es weiß, weil es mir mein Gefühl sagt.« Ich bewege meinen Arm – aus freiem Willen. »Umsonst würde man den Versuch machen, dies Gefühl in mir durch Vernunftgründe zu ertönen; es ist stärker als die überzeugendsten Gründe. Es würde ebenso leicht sein, mich davon zu überzeugen, daß ich gar nicht existiere.«²⁷ So wie das Denken mit dem Sein beginnen muss, ohne das Sein erklären zu können, so muss das Denken mit der Freiheit beginnen, ohne die Freiheit erklären zu können.

Was savoyische Vikar zu der Frage nach Materie und Bewegung sagt, mag vor den Schranken der Physik inzwischen naiv sein, seine philosophische Schlussfolgerung lässt sich nach wie vor schwerlich überbieten. Gelänge der Versuch, die Freiheit zu erklären, wäre sie dahin, würde mein Fußabdruck im Universum beseitigt.

Wie kann ich aber meine Freiheit durchhalten, vorerst geistig als Teil des Universums und später faktisch als Teilnehmer im Gesellschaftsvertrag? Auf Askemos hin gelesen hieße dies: Wie kann ich meine Freiheit durchhalten als Agent dieses Betriebssystems?

Zurück zu Rousseau. Das sichtbare Weltall ist zerstreute, tote Materie. Es fehlt eine Einheit, jene Organisation der Teile, die belebte Körper aufweisen. Die Welt ist kein großes Tier. Dennoch ist »dieses nämliche Weltall in Bewegung«. Die Bewegungen sind unwandlungsbaren Gesetzen unterworfen. »Diese Gesetze haben, da sie keine wirklichen Wesen, keine Substanzen sind, folglich einen anderen Grund, der mir unbekannt ist. [...] Diese Gesetze zeigen uns die Wirkungen, ohne die Ursachen zu erklären; sie genügen nicht, uns das Weltsystem und den Lauf des Weltalls klarzumachen.«²⁸ Newton fand das Gesetz der Anziehungskraft. Aber durch die Anziehungskraft allein würde die Welt bald in eine unbewegliche Masse verwandelt. Damit die Himmelskörper sich in ihren Kurven bewegen, musste er noch die abstoßende Kraft hinzufügen.

»Je mehr ich Wirkung und Gegenwirkung der aufeinander wirkenden Naturkräfte beobachte, desto mehr überzeuge ich mich, daß man regelmäßig von Wirkung zu Wirkung bis zu einem Willen als erste Ursache zurückgehen muß; denn eine fortlaufende Kette von Ursachen bis ins Unendliche voraussetzen, heißt im Grunde genommen, gar keine voraussetzen. Mit einem Wort, [...] bei den leblosen Körpern zeigt sich Tätigkeit nur

²⁶Ebenda. S. 139.

²⁷Ebenda. S. 140.

²⁸Ebenda. S. 141.

durch die ihnen mitgeteilte Bewegung, wie es überhaupt ohne Willen keine eigentliche Tätigkeit gibt. [...] Ich glaube also, daß ein Wille das Weltall bewegt und die Natur beseelt ist.«²⁹

Die Frage wurde seinerzeit öfter gestellt und ist immer noch nicht beantwortet³⁰. Die Vernunft schaut hier nun einmal in ihren eigenen Abgrund. Wie die Vernunft aus dem Urnebel oder Urknall in die Welt gekommen ist, wie das Personsein ins Sein trat, kann man eben nicht vernünftig erklären.

Dem savoyischen Vikar ergibt sich aus der Einsicht in die Verknüpfung aller Bewegungen, welcher jede einzelne jederzeit als Mittelpunkt aller übrigen gedacht werden kann, die Erkenntnis, dass dieser Wille ein intelligenter Wille ist. Dieses Wesen, das diesen Willen hat und durch sich selbst existiert, nennt er Gott³¹. — Was Rousseau hier bietet, ist gewiss auch ein Beitrag zum Vernunftgebrauch, dessen Bedeutung noch nicht erschöpft ist.

3.3 Meine Würde

Mit dem Namen Gott verbinde er die Idee von Intelligenz, Macht und Willen. Die notwendige Folge sei Güte, was er nun entwickeln muss.

Vor der Hand befindet sich unser Gottsucher allerdings noch in Verwirrung³². Er erkennt Gott wohl in seinen Werken, sobald er aber nach seinem Wesen schauen will, ent schlüpft er ihm. Nun ist er wieder auf sich selbst zurückgeworfen, bevor er von der Güte Gottes reden kann. Er fragt, welchen Rang er selbst in der Ordnung der Dinge hat³³. Nicht als Individuum, aber der Gattung nach gebühre ihm die oberste Stelle, denn er besitze die Fähigkeit, auf alle Körper seiner Umgebung einzuwirken oder umgekehrt, sich ihnen darzubieten oder sich ihrer Einwirkung zu entziehen – durch den Willen. Er sei das einzige Wesen, »dem sein Verstand eine Übersicht über das Ganze gestattet.« Nur der Mensch habe die Gabe, alle übrigen Wesen »zu beobachten, ihre Bewegungen und Wirkungen zu messen, zu berechnen und vorherzusehen und das Gefühl des gemeinsamen Daseins gleichsam mit dem individuellen Dasein zu verbinden.«³⁴

»Was kann man also wohl an dem Gedanken, daß alles für mich geschaffen ist, lächerlich finden, wenn ich nun doch einmal das einzige Wesen bin, das alles auf sich zu beziehen vermag. [...] Ich vermag die Wesen und ihre gegenseitigen Beziehungen zu beobachten und zu erkennen, ich vermag zu empfinden, was Ordnung, Schönheit und Tugend ist; ich vermag das Weltall zu beobachten und mich bis zu der Hand zu erheben, die es lenkt, ich vermag das Gute zu lieben und zu üben und sollte mich mit den Tieren auf eine Stufe

²⁹Ebenda. S. 142.

³⁰D'Alembert fragte in einem Brief an Friedrich II. vom 30. Dezember 1770: »Aber wie kann die (materielle) Organisation die Empfindung und das Denken hervorbringen.« Zitiert nach Manfred Starke: Der französische Materialismus. In: Französische Aufklärung. Bürgerliche Literatur und Bewußtseinsbildung. Kollektivarbeit unter Leitung von Winfried Schröder. Leipzig 1979. S. 209.

³¹Ebenda. S. 149.

³²Ebenda. S. 150.

³³Ebenda. S. 150.

³⁴Ebenda. S. 151.

stellen? Niedrige Seele, deine traurige Philosophie macht dich ihnen ähnlich, oder du gibst dir vielmehr vergeblich Mühe, dich zu erniedrigen; denn deine natürliche Befähigung legt Zeugnis wider deine Grundsätze ab, [...] und selbst der Mißbrauch deiner Fähigkeiten bestätigt dir zum Trotz ihre Vortrefflichkeit.«³⁵

Der Mensch kann seine Bestimmung verfehlen. Er kann zum Unmenschen werden, er kann zum negativen Bild des Menschen pervertieren, aber kann nicht die Stufe des Tieres erreichen. Da hat Rousseau nichts Lächerliches gesagt. Fragwürdig wäre dagegen eine Anthropologie, die diese Scheidelinie aufheben wollte. Sie kann sicherlich zu dem Ergebnis kommen: Der Mensch ist dasjenige Säugetier, das wenig Instinkt hat und den Mangel durch Verstand kompensiert und überbietet. Aber damit, dass der Mensch als Säugetier mit besonderen Qualitäten definiert wird, ist das Was des Menschen nicht restlos definiert. Darauf muss eine philosophische Anthropologie noch immer bestehen.

Rousseau bekennt, dass er zufrieden sei mit dem Platz, an den ihn Gott gestellt hat. Wenn er seine Stellung in der Ordnung der Dinge wählen könnte, würde er sich entscheiden, Mensch zu sein. Etwas Besseres gäbe es nicht. »Kann ich mich in solcher Weise ausgezeichnet sehen, ohne mir zugleich Glück zu wünschen, ohne die Hand zu segnen, welche mir diese Stellung angewiesen hat? Bei meiner ersten Einkehr in mich selbst erwacht in meinem Herzen ein Gefühl der Dankbarkeit und der Segnung gegen den Schöpfer meines Geschlechts [...] Ich bete die höchste Macht an und fühle mich von ihren Wohltaten gerührt.«³⁶

Die Würde, die der Mensch in Rousseaus Anthropologie erhält, ist die tiefste Begründung für jenes unveräußerliche Recht, das im Gesellschaftsvertrag eine Rolle spielen wird. Diese Würde ist eins mit meinem Logo im Universum. Diese Würde ist eins mit der Fähigkeit, mich und die Objekte außer mir zu vergleichen. Ohne diese Würde wäre mir die virtuelle Welt nicht entstanden. Ohne die virtuelle Welt hätte ich überhaupt keine Welt, sondern nur Umgebung. Welt heißt griechisch Kosmos, das geordnete Ganze und auch Schmuckkästchen. Umgebung wäre demnach das Nichtgeordnete, was man auch nicht weiter verstehen kann.

3.4 Mein Wille

Soweit so gut, doch nun will der savoyische Vikar seine individuelle Stellung innerhalb der Gattung kennen lernen. Was wird dann aus ihm? »Welch ein Schauspiel? Wo ist die Ordnung, die ich vorher beobachtet hatte? Das Bild der Natur zeigte mir nur Harmonie und Ebenmaß, das des menschlichen Geschlechts stellt sich mir nur als Verwirrung und Unordnung dar! [...] Die Tiere sind glücklich, ihr König allein ist elend! O Weisheit, wo sind deine Gesetze? O Vorsehung, regierst du so die Welt?«³⁷

»Indem ich über die menschliche Natur nachdachte, glaubte ich in ihr zwei völlig verschiedene Prinzipien zu entdecken, deren eines ihn zur Erforschung der ewigen Wahrheiten, zur Liebe der Gerechtigkeit und des moralisch Schönen, bis zu den Regionen der intellektuellen Welt erhob. [...] Nein, der Mensch ist keine Einheit; ich will und will auch

³⁵Ebenda. S. 151 ff.

³⁶Ebenda. S. 152.

³⁷Ebenda. S. 153.

nicht, ich fühle mich zugleich frei und unfrei, ich erkenne das Gute und tue trotzdem das Böse.«³⁸ Der Mensch habe nämlich einerseits den Hang, sich allem vorzuziehen. Doch sei ihm andererseits ein »ursprüngliches Gerechtigkeitsgefühl angeboren.«³⁹ Also kann der Mensch nicht aus einer einzigen Substanz bestehen.

Rousseau sieht sich veranlasst, einige Worte zur Klärung des Substanzbegriffes zu verlieren. »Sie (gemeint ist der junge Mann, der dem savoyischen Vikar zuhört, d.h. der Leser) werden bemerken, daß ich mit dem Wort Substanz im allgemeinen ein Wesen (être) bezeichne, welches mit irgendeiner ursprünglichen Eigenschaft ausgestattet ist. [...] Lassen sich nun alle ursprünglichen Eigenschaften (toutes les qualités primitives), die uns bekannt sind, in einem und demselben Wesen vereinigen (se réunir dans un même être), so darf man auch nur eine Substanz annehmen.«⁴⁰

In dem Fall käme ich sicher in den Genuss der beruhigenden Wirkung eines einheitlichen Weltbildes. »Kommen jedoch solche (Eigenschaften) vor, die sich gegenseitig ausschließen, so muß es auch ebenso viele verschiedene Substanzen geben, als man dergleichen Ausschließungen vornehmen kann.«⁴¹

Er fragt: Wie »verwandelt« sich etwas Ausgedehntes in etwas Denkendes/Empfindendes? Der physiologische Vorgang, der zum Denken gehört, ist ja nicht das Denken selbst. Ebenso wissen wir nicht, wie wir sehen. Soll nun das, was einst Ernst war, eine Schrulle sein, weil die Methoden der sog. modernen Wissenschaften das Problem nicht lösen können?

Mit einer offenen Frage im Rücken stößt Rousseau abermals auf den existentiellen Bezug der Weltauffassung. Theoretische und praktische Vernunft sind nicht zu trennen.

»Mein Wille ist von meinen Sinnen unabhängig, ich stimme bei oder widerstehe, ich unterliege oder bleibe Sieger, immer sagt mir eine innere Stimme, ob ich es getan habe, was ich habe tun wollen. [...] Das Gefühl meiner Freiheit verliert sich in mir nur dann, wenn ich sittlich so tief sinke, daß ich die Stimme der Seele verhindere, sich gegen das Gesetz des Körpers zu erheben.

Ich kenne den Willen nur soweit ich mir des meinigen bewußt werde, und der Verstand ist mir nicht besser bekannt. Wenn man nach der Ursache fragt, welche meinen Willen bestimmt, so frage ich meinerseits nach der Usache, welche mein Urteil bestimmt. [...] Und wenn man genau begreift, daß der Mensch beim Fällen seiner Urteile eine Tätigkeit ausübt, daß sein Verstand in nichts anderem als in der Fähigkeit zu vergleichen und zu urteilen besteht, daß seine Freiheit nur eine ähnliche oder von jener abgeleitete Fähigkeit ist. Erwählt er das Gute nach dem, was seinem Urteil zufolge das Wahre ist; hat er ein falsches Urteil gefällt, so wird auch seine Wahl schlecht sein. Welches ist also die Ursache, die seinen Willen bestimmt? Es ist sein Urteil. Und welches ist nun wieder die Ursache, die sein Urteil bestimmt? Es ist die geistige Fähigkeit, sein Vermögen, zu urteilen. Die bestimmende Ursache liegt in ihm selbst. Hier ist die Grenze, über welche hinaus ich nichts mehr verstehe.«⁴²

³⁸Ebenda. S. 153. Wer denkt nicht an das, was der Apostel Paulus an die Römer schrieb. Siehe Röm. 7, 15-24.

³⁹Ebenda. S. 154.

⁴⁰Ebenda. S. 154.

⁴¹Ebenda. S. 154.

⁴²Ebenda. S. 157.

Von eben diesem Vermögen, zu urteilen, erklärt sich der Gedanke jenes unveräußerlichen Rechts, das wir bei Askemos auch finden.

3.5 Das unveräußerliches Recht und der Übergang zum Gesellschaftsvertrag

»Ohne Zweifel reicht meine Freiheit nicht so weit, mein eigenes Wohl nicht zu wollen. [...] Meine Freiheit besteht eben darin, daß ich nur das zu wollen imstande bin, was mir heilsam ist, oder was ich wenigstens dafür halte, ohne daß etwas Fremdes mich bestimmt [...]

Die Quelle einer jeden Handlung liegt in dem Willen eines freien Wesens; einen noch tieferen Grund vermögen wir nicht nachzuweisen. [...] Der Mensch ist demnach in seinen Handlungen frei und als solch freies Wesen von einer immateriellen Substanz beseelt.«⁴³

Damit hätten wir das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars in den Grundzügen nachgezeichnet.

Nachdem er »Hauptwahrheiten« seiner Welt ermittelt hat, »so bleibt mir nur noch zu untersuchen übrig, welche Grundsätze ich daraus für meinen Wandel herzuleiten habe und welche Regeln ich mir vorschreiben muß.«⁴⁴

Unverkennbar geht es um die Selbstbestimmung des Menschen. Das aktive Sein (das, was ein Mensch nach außen tut) gehorcht, während »das passive Sein befiehlt. Das Gewissen ist die Stimme der Seele, die Leidenschaften sind die Stimme des Körpers.«⁴⁵ Beide Stimmen liegen freilich nicht selten im Widerstreit. Die Auflösung dieses Widerstreites lässt sich nun durch eine Formulierung dokumentieren, die den Menschen bei Rousseau Züge verleiht, die dem User bei Askemos erstaunlich verwandt sind. »Nur zu oft täuscht uns die Vernunft, und wir haben deshalb das unveräußerliche Recht, uns ihren Ratschlägen nicht zu fügen; das Gewissen täuscht uns dagegen niemals; es ist der wahre Führer des Menschen.«⁴⁶

Wenn es um Computer geht, sollen wir auf die Ratschläge der Vernunft verzichten? Hat je jemand solch eine Provokation gewagt? Ruhig Blut! Man könnte nämlich sagen, Rousseaus Menschenbild ist der Typ, der sich der Crackervernunft⁴⁷ oder dem Geist des Kapitalismus schon im Dampfmaschinenzeitalter widersetzte. Der französische Wortlaut

⁴³Ebenda. S. 158. Rousseau greift mit der Lehre vom freien Willen eine alte Diskussion auf, die auch zur Zeit der Reformation eine Rolle gespielt hat, exemplarisch zwischen Erasmus und Luther. Hier sei nur folgendes bemerkt. Luther behauptet zwar, dass der Wille unfrei sei, trotzdem kennt er die Freiheit der Handlung. So wäre Rousseaus freier Wille bei Luther durchaus der unfreie, fleischliche Wille des natürlichen Menschen. Im Gegensatz dazu steht der geistliche Wille. Diese theologische Debatte steht beim savoyischen Vikar irgendwie im Hintergrund, was aber nicht heißt, dass Rousseau Luther gelesen haben muss. Was Luther mit dem unfreien fleischlichen Willen gemeint hat, hätte er als waschechter Aufklärer sowieso nicht verstanden.

⁴⁴Ebenda. S. 169 ff.

⁴⁵Ebenda. S. 170.

⁴⁶Ebenda. S. 170.

⁴⁷»Ein böswilliger Computerfreak, welcher im Gegensatz zu einem Hacker seine Fähigkeiten destruktiv einsetzt, wird unter den Hackern als Crasher und seit Anfang der 1990er allgemein hin auch als Cracker bezeichnet.« Aus <http://de.wikipedia.org/wiki/Cracker> am 21.9.2005. Siehe auch Pekka Himanen: Die Hacker-Ethik und der Geist des Informationszeitalters. München 2001.

der zitierten Stelle ist vielleicht noch urtümlicher als H. Denhardts Übersetzung. Die entscheidende Formulierung lautet: »[...] n'avons que trop acquis le droit de la récuser.«⁴⁸ (»Wir haben damit nur allzusehr das Recht erworben, sie (die Vernunft) abzulehnen«). In Denhardts Übersetzung ist das »unveräußerliche Recht« gewissermaßen schon auf den Begriff gebracht. In Rousseaus adverbialer Fassung (ne [...] que trop acquis = nur allzusehr erworben) ist der Begriff des »unveräußerlichen« Rechts gewissermaßen noch im Werden. Inhaltlich geschieht Vernunftkritik vom Gewissen her. Auch das ist Aufklärung, nicht etwa antiaufklärerischer Starrsinn.

Um Rousseaus Intention zu verdeutlichen, sei die Stelle im »Emil«, die wir inzwischen bei unserer kursorischen Lektüre erreicht haben, durch eine Stelle aus den »Bekenntnissen«⁴⁹ interpretiert.

In Turin verdingte sich der jugendliche Rousseau in einem vornehmen Haus. Dort stahl er »ein rosa- und silberfarbenes Band«. Und da er es nicht gut verbarg, fand man es bald. Man wollte wissen, wo er es genommen hatte. Er stotterte und sagte, dass Marion es ihm gegeben habe. Marion war die Köchin. Man ließ sie kommen. In Gegenwart von vielen Anwesenden, darunter der Graf della Rocca, zeigte man ihr das Band. Rousseau beschuldigte sie »mit großer Frechheit«, ihr Blick hätte »die Teufel entwaffnet«, aber sein »ruchloses Herz widerstrebt«. Der Graf della Rocca schickte beide fort. Diese Erinnerungen haben Rousseau noch nach vierzig Jahren das Gewissen belastet.

Bemerkenswert ist die nachgelieferte Selbstbeobachtung während der Begebenheit. Es wäre nicht eigentlich – so paradox es klingen mag – Bosheit, sondern Freundschaft der Grund für das schäbige Verhalten gewesen. Diese Marion stand ihm in Gedanken am nächsten und er wälzte seine Schuld auf sie, weil er am intensivsten an sie dachte. Er beschuldigte sie, das getan zu haben, was er habe tun wollen. Er wollte ihr das Band schenken. Als sie dann anwesend war, bereute er zwar, aber die vielen Leute, die auf ihn sahen, trieben ihn in die Verstockung. Er fürchtete die Schande. Hätte man ihn zu sich selber kommen lassen, so hätte er unfehlbar gestanden. Wenn Herr della Rocca ihn beiseite genommen hätte, so hätte er sich sogleich ihm zu Füßen geworfen, berichtet er in seinen Bekenntnissen.

Von hier aus fällt wieder Licht auf den »Emil«, wo es heißt: »Wenn ich mich den Versuchungen ergebe, so lasse ich mich bei meinem Handeln durch den Antrieb äußerer Objekte bestimmen. Wenn ich mir dagegen wegen meiner Schwäche Vorwürfe mache, so schenke ich meinem Willen Gehör. Ich bin durch meine Laster Sklave, und frei durch meine Gewissensbisse.«⁵⁰ Wir hatten die Stelle schon im Abschnitt »Mein Wille« zitiert, aber die Pointe für den jetzigen Zusammenhang aufgespart.

Freiheit durch Gewissensbisse produziert einen Begriff des Rechts, der sich nicht am schnellen Vorteil orientiert, sondern dem Sachverhalt gerecht werden will. Auf die Problematik sind wir schon am Anfang unserer Untersuchung gestoßen. Nun ergibt sich beinahe wie von selbst der Übergang zum Gesellschaftsvertrag.

⁴⁸Jean-Jacques Rousseau: *Émile ou de l'éducation*. Livre IV. 1762. S. 69 ff. Zitiert nach der unter http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/livres/Rousseau_jj/emile verfügbaren Internet-Ausgabe.

⁴⁹Jean-Jacques Rousseau: *Bekenntnisse*. Frankfurt/M., Leipzig 1985.

⁵⁰Ebenda. S. 157.

4 Der Gesellschaftsvertrag

Rousseau veröffentlichte in demselben Jahr, in dem der »Emil« erschien, seinen »Gesellschaftsvertrag«⁵¹. Halten wir beide Schriften nebeneinander, tritt ihr Zusammenhang lebhaft hervor. Uns interessiert im Blick auf Askemos der Übergang von den anthropologischen Überlegungen im »Emil« zu den Prinzipien des politischen Rechts im »Gesellschaftsvertrag«. Wie verhält sich meine Erkenntnis, mein Standpunkt, meine Würde und mein Wille zu den Turbulenzen des gesellschaftlichen Verkehrs? Unterstützung hole ich mir in Bezug auf die Übergangsproblematik von Claire Gaspard. Sie meint, Rousseaus Philosophie sei, »(wenn man in Betracht zieht, daß Emile und der Contrat social zwei quasi gleichzeitig entstandene und sich gegenseitig ergänzende Teile sind) ein kohärentes System.«⁵²

Die Schnittstelle ist das Recht.

4.1 Rousseau und Hobbes

Der »Gesellschaftsvertrag« beginnt wie der »Emil« mit einer eindringlichen Feststellung des Gegensatzes zwischen Natur und Gesellschaft. »Der Mensch wird frei geboren, und überall liegt er in Ketten.«⁵³ Ein Naturrecht sind die Ketten nicht, also muss dieses Recht der gesellschaftlichen Ordnung aus Vereinbarung stammen. Das muss Rousseau zeigen.

Er beginnt mit der Familie. Sie »besteht nur durch Übereinkunft«. Ihr Zweck ist die eigene Erhaltung des Menschen⁵⁴. »Die Familie ist also [...] das erste Muster der staatlichen Gebilde. Der Herrscher ist das Ebenbild des Vaters, das Volk ist das Ebenbild der Kinder, und da alle gleich frei geboren sind, veräußern sie ihre Freiheit nur um ihres Nutzens willen.« (n'aliènent leur liberté que pour leur utilité.)⁵⁵ Es kommt uns auf das Verb an: aliéner = veräußern, verkaufen, entfremden.

Gleich zu Anfang des »Gesellschaftsvertrages« greift Rousseau das Problem der Veräußerung/Übertragung von Rechten auf und zwar so, dass der fundamentale Unterschied zu Hobbes ins Auge springt.

Für Hobbes bedeutet der Naturzustand Krieg, weil jeder ein Recht auf alles hat⁵⁶. Gleichzeitig kann man bei ihm lesen, »das erste Gebot der Vernunft ist Friede, alles übrige sind Mittel, den Frieden herbeizuführen.«⁵⁷ Man darf nicht denken, Hobbes konnte seine Gedanken nicht zusammennehmen. Er suchte nach einer politischen Philosophie, mit der

⁵¹Ich zitiere nach Jean-Jacques Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag. Übersetzt von Hans Denhardt, neu durchgesehen von Werner Bahner. Leipzig 1958. Siehe http://unige.ch/athena/rousseau/jjr_cont.html. Den französischen Text zitiere ich nach Jean-Jacques Rousseau: Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique. Edition de 1762.

⁵²Siehe Claire Gaspard: Die Rousseau-Rezeption während der französischen Revolution. In: Dialektik, Bd. 17. Köln 1989. S. 22.

⁵³Siehe Der Gesellschaftsvertrag, S. 6.

⁵⁴Ebenda. S. 7.

⁵⁵Ebenda. S. 7.

⁵⁶Siehe Thomas Hobbes: Vom Menschen/Vom Bürger. Philosophische Studententexte. Berlin 1967 (zuerst 1642). S. 87 u. 88.

⁵⁷Ebenda. S. 107.

man die Schrecken von Krieg und Bürgerkrieg überwinden konnte. Aber es gibt eben Fragen, bei denen schaut die Vernunft in ihren eigenen Abgrund. Das wusste Rousseau auch. Daher betonte er ja im »Emil« das »unveräußerliche Recht«, sich den Ratschlägen der Vernunft nicht zu fügen, sondern das Gewissen als wahren Führer des Menschen anzuerkennen. Wie das funktioniert, müssen wir nicht wiederholen.

Hobbes zieht aus dem Dilemma der Vernunft den Schluss, dass »gegen das natürliche Gesetz handelt, wer von seinem Recht auf alles nicht abgehen wollte.«⁵⁸ Daraus folgt, »daß jeder Bürger seinen Willen jenem unterworfen hat, der die höchste Gewalt innehat.«⁵⁹ »Eine solche Herrschaft, welche die größte ist, welche Menschen auf einen Menschen übertragen können, heißt absolut.«⁶⁰ Die absolute Herrschaft kann eine Person oder eine Versammlung, einschließlich der Demokratie, inne haben. Diese höchste Gewalt ist nicht das Haupt, sondern die Seele des Staates. Nur durch den Inhaber der höchsten Gewalt kann der Staat wollen oder nicht wollen⁶¹. In dem Willen des Inhabers der höchsten Gewalt »ist auch der Wille der einzelnen Bürger enthalten.«⁶² Bereits die wenigen Stellen weisen Hobbes als Theoretiker eines sehr flexiblen Absolutismus aus. Mit diesem will es Rousseau aufnehmen.

Die ursprüngliche Veräußerung von Rechten in der Familie geschieht um des Nutzens willen, zum Zwecke der Selbsterhaltung. Das wäre legitim. Rousseau war eben Aufklärer. Aber nun folgt dem Nutzen die Entfremdung. Im Staat ersetzt »die Lust zu befehlen die Liebe«. ⁶³ »So ist also das menschliche Geschlecht wie Vieh in Herden aufgeteilt, von denen jede ihr Oberhaupt hat, das sie beschützt, um sie zu verschlingen.«⁶⁴ Caligula liefert den ersten Beleg. Er vergleicht die Könige mit den Göttern und die Völker mit den Tieren. Hobbes und Grotius stimmten mit der Lehre faktisch überein⁶⁵. »Wenn ein einzelner, sagt Grotius, eine Freiheit veräußert und sich zum Sklaven eines Herrn machen kann, weshalb sollte dann nicht ein ganzes Volk die seinige veräußern und sich einem König unterwerfen können? [. . .] Halten wir uns zunächst an den Ausdruck 'veräußern'. Veräußern heißt verschenken oder verkaufen. Ein Mensch, der sich zum Sklaven eines anderen macht, verschenkt sich aber nicht, sondern verkauft sich wenigstens seines Unterhaltes wegen; wofür verkauft sich aber ein Volk?«⁶⁶

Da stand die Aufklärung auf schwachen Beinen. Das Versprechen, ein Gesellschaftsmodell zu entwerfen, das der Natur des Menschen entspricht, war für Rousseau nicht eingelöst.

»Die Behauptung, ein Mensch verschenke sich, stellt etwas Absurdes und Unbegreifliches dar; eine solche Handlung ist allein deswegen ungesetzlich und nichtig, weil derjenige,

⁵⁸Ebenda. S. 88.

⁵⁹Ebenda. S. 137.

⁶⁰Ebenda. S. 137 ff.

⁶¹Ebenda. S. 46.

⁶²Ebenda. S. 142.

⁶³Siehe Der Gesellschaftsvertrag, S. 7.

⁶⁴Ebenda. S. 8.

⁶⁵Ebenda. S. 8.

⁶⁶Ebenda. S. 10 ff.

der dies tut, nicht bei Verstand ist. Dasselbe von einem ganzen Volk anzunehmen, bedeutet ein Volk von Verrückten vorauszusetzen: Verrücktheit verleiht kein Recht.«⁶⁷

»Auf seine Freiheit verzichten, heißt auf sein Menschsein, auf die Menschenrechte verzichten, ja selbst auf seine Pflichten verzichten. Wer auf alles verzichtet, für den ist keine Entschädigung möglich. Ein solcher Verzicht ist mit der Natur des Menschen unvereinbar.«⁶⁸

Wir sagten, unsere Methode solle es sein, Rousseau auf Askemos hin zu lesen. Und wir stellen fest, der »garstige Graben« des historischen Abstandes zwischen Rousseau und Askemos wird immer schmaler, natürlich nicht was die technischen Fragen betrifft. Doch dass jemand nie seine Rechte ungeteilt veräußern darf, ist ein Gedanke, der vor Rousseau m.W. noch keine Rolle spielte. Seitdem hat es der Gedanke allerdings auch nicht leicht, nicht nur in Schurkenstaaten.

4.2 Der Charakter des Vertrages

Nun steht Rousseau gewissermaßen vor der Askemos-Aufgabe: »Eine Form der gesellschaftlichen Vereinigung gilt es zu finden, die mit der ganzen gemeisamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt durch die jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereinigt, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher. [...] Dies ist die Hauptfrage, deren Lösung der Gesellschaftsvertrag gibt. Die Klauseln dieses Vertrages sind durch den Charakter der Handlung so bestimmt, daß die geringste Änderung sie nichtig und wirkungslos machen müßte.«⁶⁹

Auf Askemos bezogen würde diese Nichtigkeit und Wirkungslosigkeit auf technischem Wege erreicht. Um die Philosophie zu verstehen, müssen wir aber den Abstand zwischen Askemos und Rousseau wieder etwas vergrößern.

»Alle diese Klauseln lassen sich [...] auf eine einzige zurückführen, nämlich auf das gänzliche Aufgehen jedes Gesellschaftsgliedes mit allen seinen Rechten in der Gesamtheit, denn indem sich jeder ganz hingibt, ist die Bedingung zunächst für alle gleich. [...] So hat niemand ein Interesse daran, sie den anderen beschwerlich zu machen. Da ferner dieses Aufgehen ohne allen Vorbehalt geschieht, so ist die Verbindung so vollkommen, wie sie nur sein kann, und kein Gesellschaftsglied hat irgend etwas Weiteres zu beanspruchen.«⁷⁰

Jetzt ist zu beachten, welchen Charakter der Vertrag bei Rousseau tatsächlich hat. Bei einer Versicherungsgesellschaft zahlt jeder seine Prämie, einen Teil seines Besitzes, ein und erhält dafür eine Garantiesumme plus Überschüsse, deren Höhe nicht garantiert ist. Das Ganze ist ein Geschäft. Ich verkaufe Freiheit in Form von Geld und erhalte Sicherheit in Form von Geld. Bei Rousseau wird ein ganz anderer Vertrag geschlossen. Jeder zahlt als Prämie sich selbst ein, den ganzen Menschen samt Willen, und den Einsatz bekommt er auch wieder heraus. Überschüsse können so gar nicht entstehen, aber ein Gesamtwille. Das ist mehr, als jeder gewöhnliche Vertrag bietet⁷¹. Die Verträge, die wir gewöhnlich schließen,

⁶⁷Ebenda. S. 11.

⁶⁸Ebenda. S. 12.

⁶⁹Ebenda. S. 18.

⁷⁰Ebenda. S. 18.

⁷¹Der Vergleich mit der Versicherungsgesellschaft findet sich ausführlicher bei Otto Vossler: Rousseaus

sind das Werk und Ergebnis unseres freien Willens, bei Rousseau ist der Vertrag die Form des Willens. Tatsächlich hat Rousseau die Bedingung für die Souveränität des Volkes beschrieben. »Wenn sich schließlich jeder allen hingibt, gibt er sich damit niemanden hin, und da man über jedes Gesellschaftsglied dasselbe Recht erwirbt, das man ihm über sich gewährt, so gewinnt man für alles, was man verliert, Ersatz und **mehr Kraft**, das zu bewahren, was man hat.«⁷²

Für unseren Zusammenhang hat Rousseau beschrieben, wie der einzelne User zum Superuser wird.

4.3 Der Nerv der Sache

»An die Stelle der einzelnen Person jedes Vertragschließenden setzt ein solcher Gesellschaftsvertrag sofort einen geistigen Gesamtkörper, [...] der durch ebendiesen Akt seine Einheit, sein gemeinsames Ich, sein Leben und seinen Willen erhält.«⁷³ Im passiven Zustand sei der Gesamtkörper der Staat, wird er aktiv, sei er der Souverän. Bei Hobbes konnte der Staat nur wollen oder nicht wollen, indem die höchste Gewalt auf eine Person oder eine Versammlung übertragen wurde. Hier sucht Rousseau eine andere Lösung, die der von Askemos merkwürdig verwandt ist.

»Da [...] der Souverän sein Dasein nur aus der Heiligkeit des Vertrages schöpft, kann er sich gegen einen anderen nie selbst zu etwas verpflichten, was eine Zuwiderhandlung gegen den Urvertrag hervorbringen würde, wie etwa die Veräußerung eines Teiles seiner selbst.« Solche Veräußerung wäre nicht nur Entfremdung, sondern »würde seine Selbstvernichtung sein, und ein Nichts kann nichts schaffen.«⁷⁴

»Der Souverän nun, der nur aus den einzelnen, aus denen er besteht, gebildet wird, hat und kann kein dem ihrigen zuwiderlaufendes Interesse haben. [...] Anders jedoch ist die Stellung der Untertanen dem Souverän gegenüber, der trotz des gemeinschaftlichen Interesses keine Bürgschaft für ihre Verpflichtungen besitzen würde, wenn er nicht Mittel fände, sich ihrer Treue zu versichern. [...] Damit demnach der Gesellschaftsvertrag keine leere Form sei, enthält er stillschweigend folgende Verpflichtung, die allein den übrigen Kraft gewähren kann; sie besteht darin, daß jeder, der dem Allgemeinwillen den Gehorsam verweigert, von dem ganzen Körper dazu gezwungen werden soll; das hat keine andere Bedeutung, als daß man ihn zwingen wird, frei zu sein.«⁷⁵

Der Zwang ist ein erzieherischer. Er wird nicht als Strafe erfahren, wie bei Hobbes, sondern als notwendige Folge des Verhaltens, wie im »Emil«. Die »erzieherische Wirkung« wird bei Askemos erreicht durch Offenheit⁷⁶. »Der Verlust, den der Mensch durch

Freiheitslehre. Göttingen 1963. S. 242 ff.

⁷²Siehe Gesellschaftsvertrag, S. 19. Hervorhebung von mir.

⁷³Ebenda. S. 19.

⁷⁴Ebenda. S. 21.

⁷⁵Ebenda. S. 21 ff.

⁷⁶Als Beispiel zitiere ich eine Bestimmung aus dem Lizenzvertrag, den ein Askemos-Teilnehmer eingeht. Der Vertrag besteht aus Teil A und Teil B. Teil B betrifft die speziellen betrieblichen Notwendigkeiten des Lizenznehmers. Teil A enthält Regelungen, die alle Lizenznehmer betreffen. In den Vorbemerkungen heißt es in Punkt 3: »Der Lizenzgeber sichert hiermit ausdrücklich zu, dass er mit sämtlichen Lizenzneh-

den Gesellschaftsvertrag erleidet, besteht in dem Aufgeben seiner natürlichen Freiheit und des unbeschränkten Rechtes auf alles, was ihn reizt und er erreichen kann. Sein Gewinn äußert sich in der staatsbürgerlichen Freiheit und in dem Eigentumsrecht auf alles, was er besitzt.«⁷⁷ »Ich behaupte also, daß die Souveränität, die nichts anderes als die Ausübung des Allgemeinwillens ist, nie veräußert werden kann und sich der Souverän, der ein kollektives Wesen ist, nur durch sich selbst darstellen läßt. Die Macht kann wohl übertragen werden, aber nicht der Wille.«⁷⁸

Bei Hobbes entstand durch die Übertragung der Macht auf eine Person oder Versammlung eine Institution. Bei Rousseau entsteht durch die Wahrung jener anthropologischen Konstanten (meine erste Erkenntnis, mein »höherer« Standpunkt, meine Würde, mein Wille) im Gesellschaftsvertrag der Allgemeinwille als »regulative Idee« (Kant).

»Es besteht ein Unterschied zwischen dem Willen aller (*volonté de tous*) und dem Allgemeinwillen (*volonté générale*); letzterer geht nur auf das Gemeininteresse aus, ersterer auf das Einzelinteresse und ist eine Summe einzelner Willensmeinungen. Zieht man nun von diesen Willensmeinungen das Mehr und Minder, das sich gegenseitig aufhebt, ab, so bleibt als Differenzsumme der Allgemeinwille übrig. [...] Die Verbindlichkeiten [...] sind nur deswegen verpflichtender Natur, weil sie gegenseitig sind, und ihr Wesen ist der Art, daß man bei ihrer Erfüllung nicht für andere arbeiten kann, ohne für sich zu arbeiten.«⁷⁹

Bei Askemos ist die »regulative Idee« in eine technische Lösung verwandelt, denn der User, der alle seine Rechte veräußert, katapultiert sich aus dem System.

»Was ist denn nun eigentlich die Handlung der Souveränität? Nicht die Übereinkunft des Höheren mit dem Niederen, sondern eine Übereinkunft des Körpers mit jedem seiner Glieder. [...] Solange die Untertanen nur in solcher Übereinkunft angenommenen Gesetzen unterworfen sind, gehorchen sie niemandem als ihrem eigenen Willen; und die Frage stellen, wie weit die gegenseitigen Rechte des Souveräns und der Staatsbürger gehen, heißt nichts anderes als fragen, bis wie weit sich letztere gegen sich selbst, jeder gegen alle und alle gegen jeden verpflichten können.«⁸⁰

»Mit Jean Jacques Rousseau gelangt das abendländische Denken über den Staat an eine große Wende, ja ich glaube sagen zu können, an seine bedeutendste Wende überhaupt seit der Christianisierung.«⁸¹

Wir müssen nicht weiter untersuchen, welche Macht eine »regulative Idee« in der Gesellschaft hat. Bei Askemos findet sie eine technische Unterstützung.

mern, soweit es den Vertragsteil A betrifft, unabhängig von der verwendeten Sprache einen identischen Vertragstext vereinbart hat oder vereinbaren wird. Der Lizenzgeber verpflichtet sich weiterhin, dass der Vertragsteil A über das Internet für sämtliche Lizenznehmer öffentlich zugänglich ist.« In der Offenheit realisiert sich hier der Allgemeinwille/*volonté général* oder die Souveränität aller Askemos-Teilnehmer.

⁷⁷Ebenda. S. 23.

⁷⁸Ebenda. S. 28.

⁷⁹Ebenda. S. 32 ff.

⁸⁰Ebenda. S. 36 ff.

⁸¹Siehe Otto Vossler: Rousseaus Freiheitslehre. Göttingen 1963. S. 9.

5 Nachsatz

Offensichtlich hat Rousseau seine Auffassung des Willens und die Übertragung auf eine höchste Gewalt in der Auseinandersetzung mit Thomas Hobbes entwickelt. Dabei geht es zugleich um die Bewertung des vorstaatlichen Naturzustandes, was nicht heißt, dass dieser als historische Tatsache vorgestellt wird. Der Naturzustand ist ein heuristisches Prinzip. Gesucht wird eine Antwort auf die Frage nach der Gesellschaft, die es zu errichten gilt.

Nach Hobbes ist es »klar, daß alle freiwilligen Handlungen vom Willen ihren Anfang nehmen. Der Wille zu handeln oder nicht zu handeln hängt aber ab von der Aussicht über das Gute und das Schlechte, den Lohn und die Strafe.«⁸² Rousseau verfuhr ja so ähnlich. Nach Rousseau hatte der Wille seine Ursache, nämlich das Urteil des Menschen. Aber der Wille erwählt bei ihm das Gute, wenn es das Wahre ist. Hat der Mensch falsch geurteilt, wird auch die Wahl schlecht sein.

Bei Rousseau liegt die bestimmende Ursache des Willens im Menschen und jenseits dieser Grenze konnte er nichts mehr verstehen, wie wir gesehen haben, während für Hobbes die bestimmende Ursache für den Willen im äußeren Objekt zu suchen ist, wie wir jetzt lesen: »Am häufigsten wollen die Menschen einander verletzen, weil viele denselben Gegenstand zugleich begehren.«⁸³ »Die Natur hat jedem ein Recht auf alles gegeben; d.h. in dem reinen Naturzustand oder ehe noch die Menschen durch Verträge sich gegenseitig gebunden hatten, war es jedem erlaubt zu tun, was er wollte und gegen wen er es wollte.«⁸⁴ Der Naturzustand ist Krieg. Der Sieger kann den Besiegten zwingen, d.h. Recht setzen. »Die Wirkung eines solchen Rechts ist so ziemlich dasselbe, als wenn überhaupt kein Recht bestünde.«⁸⁵

Bei Rousseau fanden wir einen Menschen, der wohl einen Hang hat, sich allem vorzuziehen. Doch andererseits gab es ein angeborenes Gerechtigkeitsgefühl. »Die Ungerechtigkeit ist uns nur in dem Fall angenehm, daß wir **Vorteil** aus ihr ziehen; in jedem andern hegt man den Wunsch, daß der Unschuldige in Schutz genommen werde. Gewahren wir in der Straße oder sonst auf dem Wege einen Akt der Gewalt oder Ungerechtigkeit, so steigt augenblicklich eine Regung des Zorns und des Unwillens in uns empor und treibt uns an, die Partei des Unterdrückten zu ergreifen.«⁸⁶ Rousseau könnte bei der Abfassung dieser Zeilen vor Augen gehabt haben, wie Hobbes im Zuge der Erläuterung der natürlichen Rechte, die zwar grundsätzlich den Frieden suchen, über die Wirklichkeit urteilte: »Die meisten Menschen sind jedoch infolge des ungerechten Begehrens nach dem gegenwärtigen **Vorteil** sehr wenig geneigt, die vorgenannten Gesetze, obgleich sie sie anerkennen, zu befolgen.«⁸⁷

Was bei Rousseau nur möglich wird, wenn jemand sittlich so tief gesunken ist, dass er mutwillig die »Stimme der Seele« zum Schweigen bringt, sobald sie sich gegen das

⁸²Siehe Vom Menschen/Vom Bürger, S. 135.

⁸³Ebenda. S. 81.

⁸⁴Ebenda. S. 83.

⁸⁵Ebenda. S. 83.

⁸⁶Siehe Emil, Bd. 2, S. 173.

⁸⁷Siehe Vom Menschen/Vom Bürger, S. 110.

»Gesetz des Körpers« erhebt⁸⁸, ist für Hobbes der Normalfall. Was bei Hobbes höchste Gewalt und damit auch die Strafe das Recht garantiert, schafft bei Rousseau die Sitte und Gewohnheit, die Erziehung, – die Regelung. In dieser Hinsicht illustriert Rousseau kulturgeschichtlich und philosophisch, was Askemos will, wenigstens in der Computer-Welt.

⁸⁸Siehe Emil, Bd. 2, S. 157.