

Unverkäufliche Leseprobe

Heinrich Meier

*Über das Glück des
philosophischen Lebens*

Reflexionen zu Rousseaus
Rêveries

C.H.Beck



Heinrich Meier
**Über das Glück des philosophischen
Lebens**

Reflexionen zu Rousseaus *Rêveries*

442 Seiten, Gebunden
ISBN: 978-3-406-62287-8

Les rêveries du Promeneur Solitaire schienen mir immer das schönste und das gewagteste von Rousseaus Büchern zu sein. Ihre Schönheit und ihre Gewagtheit sind aufs engste miteinander verbunden, ohne daß sie gleichermaßen augenfällig wären, oder ebenweil sie dies nicht sind. Der Zauber der Dichtung, die Leichtigkeit des Stils, die Verschränkung von Eindringlichkeit und Verhaltenheit, der Wechsel von zu Herzen gehenden Passagen und scheinbar beiläufig Gesagtem, das Ineinander von Bewegung und Ruhe, die Kraft der Sprache und die Kunst des Schweigens, die dem Buch seinen eigenen Ton, sein unverwechselbares Gesicht, sein besonderes Gepräge geben, haben ihm Leser in großer Zahl eingetragen, bis in die entlegensten Gegenden und über die Zeiten hinweg. Der literarische Rang der *Rêveries* ist außer Frage. Sein Glanz überstrahlt und läßt in den Hintergrund treten, was in ihnen in Frage steht.

«Ich bin jetzt also allein auf der Erde und habe keinen Bruder, keinen Nächsten, keinen Freund, keine Gesellschaft mehr außer mir selbst.» So lautet der denkwürdige Auftakt des Buches. Hören wir die Stimme eines Menschen, der mit einer Eröffnung, welche sich nicht vergißt, auf den Jammer seines Schicksals aufmerksam machen will? Oder spricht ein Philosoph, der mit dem ersten Satz den Ausgangspunkt eines Unternehmens benennt, das sich von allem unterscheidet, was er bis dahin, wenn nicht in der Gesellschaft, so doch für die Gesellschaft begann? Verfolgt der Autor die Absicht, seine Leser von Anfang an zum Selbstdenken zu bewegen? Oder heischt er ohne Umschweife nach ihrem Mitleiden? Mit anderen Worten: an wen wendet sich dieses Werk, das sein Alpha und Omega in der Einsamkeit findet, und zu welchem Ende wurde es geschrieben?

Die *Rêveries* haben mit allen anderen Büchern Rousseaus gemeinsam, daß der Weg zu ihrem Verständnis über das Verständnis ihrer Rhetorik führt. Und sie zeichnen sich vor ihnen allen darin aus, daß sie das am wenigsten verstandene Buch Rousseaus geblieben sind. Was Rousseau knapp zwanzig Jahre nach Erscheinen des *Discours sur l'inégalité* in einer berühmten Stelle der *Confessions* über den *Discours* sagte, ließ sich zwei-

hundertzwanzig Jahre nach ihrer postumen Veröffentlichung mit beinahe ebensoviel Recht über die *Rêveries* behaupten: Wir haben es mit einem Buch zu tun, das «in ganz Europa nur wenige Leser fand, die es verstanden, und keinen unter diesen, der darüber sprechen wollte.»¹ Wenn Rousseau den *Discours sur l'inégalité* in einer nicht minder berühmten Sentenz der *Confessions* als diejenige Schrift bezeichnete, in der seine Prinzipien «mit der größten Kühnheit, um nicht zu sagen Verwegenheit zu erkennen gegeben sind»,² so ist diesem Urteil in Rücksicht auf das Werk, über dem Rousseau starb, hinzuzufügen, daß die Verwegenheit des *Discours* nur noch durch die der *Rêveries* übertroffen wird. Denn in den *Rêveries* bekräftigt Rousseau am Ende seines Lebens nicht bloß die philosophischen Prinzipien, die er im *Discours* «für eine sehr kleine Zahl von Lesern» exponiert hatte,³ sondern er macht darüber hinaus, anders als ein Vierteljahrhundert zuvor, den Philosophen selbst zum zentralen Gegenstand und läßt die Umrisse seiner Existenz in staunenswerter Schärfe, um nicht zu sagen schockierender Deutlichkeit hervortreten. So wenig indes die wahre Kühnheit des *Discours* offen zutage liegt, so wenig springt die Gewagtheit der *Rêveries* unmittelbar ins Auge. Die inverse Relation, die im einen wie im anderen Fall zwischen der philosophischen Verwegenheit und dem allgemeinen Verständnis der Schrift besteht, hat ihren Grund in der besonderen Kunst des Schreibens, deren sich Rousseau bedient, und mithin in der Intention, die für sie bestimmend ist.

Daß seine gewagtesten zugleich seine am schwersten zugänglichen Bücher sind, daß die unterschiedliche Ansprache ungleicher Adressaten, denen Unterschiedliches zu verstehen gegeben wird, in ihnen eine herausragende Rolle spielt und daß das prohibitive Potential einer überlegt eingesetzten Rhetorik dabei in hohem Maße zum Tragen kommt, kann nicht überraschen, es steht im Gegenteil zu erwarten bei einem Autor, der vom Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit an nicht müde wird, vor dem verderblichen Einfluß der Wissenschaften und Künste auf die Tu-

1 *Les Confessions* VIII, in: Jean-Jacques Rousseau: *Œuvres complètes*. Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris 1959–1995, 5 Bände, Bibliothèque de la Pléiade (= OCP), OCP I, p. 389.

2 *Les Confessions* IX, p. 407.

3 *Lettre à Jean Jallabert* vom 30.3.1755, in: *Correspondance complète de Jean Jacques Rousseau*. Edition critique, établie et annotée par R. A. Leigh. Genf–Banbury–Oxford 1965–1998, 52 Bände (= CC), CC III, p. 115.

gend der Bürger und auf das wohlgeordnete Gemeinwesen zu warnen, der wie kein anderer im Jahrhundert der Aufklärung der Meinung entgegentritt, es gelte, es sei möglich oder auch nur erstrebenswert, die Philosophie populär zu machen, der mit den politischen Philosophen vor ihm wie nach ihm darin übereinstimmt, daß die Philosophie für die Gesellschaft ihrer Natur nach bedrohlich, daß die Wahrheit gefährlich und daß die Unterscheidung zwischen Philosophen und Nichtphilosophen unaufhebbar ist, weil die Menschen von Natur aus ungleich sind. Alle wichtigen Bestimmungen, die unsere Aufmerksamkeit verlangen, wenn wir Rousseaus Rhetorik angemessen verstehen wollen – ihre prohibitive Funktion und ihr pädagogischer Eros, die Unterscheidung der Adressaten, die Absicht des Autors und das Selbstverständnis des Philosophen –, sind, emblematisch zum Ausdruck gebracht, bereits im Frontispiz versammelt, das Rousseau 1750 für die Erstausgabe des *Discours sur les sciences et les arts* wählte. Das Kupfer der Preisschrift, deren «Paradoxe» Rousseau über Nacht in ganz Europa berühmt machten, zeigt in der linken oberen Bildhälfte Prometheus, der mit einer Fackel in der Rechten von einer Wolke herabsteigt; in der Bildmitte ist eine menschliche Gestalt auf einem Steinsockel zu erkennen, das Gesicht Prometheus zugewandt: ein nackter Jüngling mit empfangsbereiter Gebärde, dem Prometheus die Linke fürsorglich auf die Schulter legt; von der anderen Seite nähert sich, niedriger als die beiden übrigen Figuren stehend, mit nach oben gerecktem Arm ungestüm ein Satyr. Die Bildlegende «Satyre, tu ne le connois pas. Voy. note pag. 31.» verweist den Leser an eine Fußnote, die Rousseau dem ersten Satz des Zweiten Teils des *Discours* hinzugesetzt hat: «Es war eine alte Überlieferung, die von Ägypten nach Griechenland kam, daß ein der Ruhe der Menschen feindlicher Gott der Erfinder der Wissenschaften war.» Die Fußnote dazu lautet: «Man sieht leicht die Allegorie der Fabel von Prometheus; und es scheint nicht, daß die Griechen, die ihn an den Kaukasus fesselten, irgend günstiger von ihm dachten als die Ägypter von ihrem Gott Theuth. ‹Der Satyr›, sagt eine alte Fabel, ‹wollte das Feuer küssen und umarmen, als er es zum erstenmal sah; doch Prometheus rief ihm zu: Satyr, du wirst dem Bart an deinem Kinn nachweinen, denn es brennt, wenn man es berührt.› Das ist der Gegenstand des Frontispizes.»⁴

4 *Discours sur les sciences et les arts*, OCP III, p. 17 und p. 17 n. Weshalb die Herausgeber der OCP das Frontispiz, auf das Rousseau im Text ausdrücklich zu sprechen kommt, der Reproduktion nicht für würdig befunden haben, ist ihr Geheimnis.

Was hat es mit der «ancienne tradition» auf sich, an die Rousseau zu Beginn der *Seconde Partie* erinnert? Auf den ersten Blick wird sie als Zeugin der Anklage gegen die Wissenschaften und die Philosophie aufgerufen, so wie die erläuternde Anmerkung die Autorität der Griechen gegen Prometheus aufzubieten scheint. Aber ein Gott, der der Ruhe der Menschen feind ist, muß kein Feind der Menschen sein. Wie, wenn er sich bei näherer Betrachtung als ein Freund herausstellte? Und was sollen wir vom Urteilsvermögen, von der Meinung der Griechen halten, die Prometheus an den Kaukasus schmiedeten? Wie nimmt sich das, was wir im ersten Teil der Anmerkung hören, im Licht des zweiten Teils aus, der uns Prometheus als Wohltäter vor Augen führt? Aufmerksame Leser werden imstande sein, solche und ähnliche Fragen selbst zu erwägen und für sich zu beantworten. Einige mögen außerdem mit der «ancienne fable» vertraut sein, auf die sich Rousseau in der Fußnote bezieht, oder den genauen Wortlaut bei Plutarch nachschlagen, um festzustellen, daß das Zitat aus Amyots Übersetzung der *Moralia*, anhand der Quelle vervollständigt, das Ergebnis bestätigt, das eine verständige Lektüre von Rousseaus Text nahelegt: Nachdem Prometheus vor dem Feuer gewarnt hat, fährt er fort: «denn es brennt, wenn man es berührt, aber es spendet Licht und Wärme und ist ein Instrument, das zu jeder Kunstfertigkeit dient, vorausgesetzt, daß man es richtig zu gebrauchen weiß.»⁵ Dem Unverständigen, dem eine nicht näher bezeichnete Stimme auf dem Frontispiz zuruft: «Satyr, du kennst, weißt, verstehst es nicht», sind nicht nur die Gefahren des «Feuers» unbekannt, er weiß auch nichts von dessen segensreichen und beglückenden Möglichkeiten.

Ihre Nachlässigkeit wird dadurch nicht besser, daß sie im Falle des *Discours sur l'inégalité* ebenso verfahren. Der Leser findet hier zwar den getreulich abgedruckten Vermerk Rousseaus: *Voyez le frontispice* (OCP III, p. 221), der sich auf den letzten *discours dans le Discours* bezieht und diesem einen besonders hervorgehobenen Ort im rhetorischen Gefüge des Werkes zuweist. Er kann Rousseaus Aufforderung indes nicht nachkommen und sich das Frontispiz nicht ansehen, da die Herausgeber das Frontispiz in ihrer Edition nicht wiedergeben.

5 «Le Satyre voulut baiser et embrasser le feu la premiere fois qu'il le vid: mais Prometheus lui cria, Bouquin tu pleureras la barbe de ton menton, car il brusle quand on y touche: mais il baille lumiere et chaleur, et est un instrument servant à tout artifice, pourveu qu'on en sache bien user.» *Les œuvres morales de Plutarque, traduites de Grec en François, revues et corrigées en plusieurs passages par le Traducteur* [Amyot]. Genf, Jacob Stoer, 1621, I, p. 342. [*Moralia* 86 E-F.]

Wer tritt uns in der Figur des Satyrs entgegen? Für wen steht der Jüngling, dem der Fackelträger das Feuer zudedacht hat? Und wer oder was ist das göttliche Wesen, das beide überragt und das sich, auf je verschiedene Weise, beiden zuwendet? Nach Rousseaus eigener Auslegung der Allegorie, die er auf der letzten Seite seiner letzten öffentlichen Erwiderung in der langen Kontroverse um den *Discours sur les sciences et les arts* 1752 einem Kritiker entgegenhält, versinnbildlicht die Fackel des Prometheus die Fackel der Wissenschaften, die dazu geschaffen ist, die großen Genies zu entflammen; der Satyr, der auf das Feuer zuläuft, um es zu umarmen, stellt die gemeinen Menschen dar, die sich, durch den Glanz der Literatur und der Wissenschaften verführt, unbesonnen dem Studium hingeben; der Gott aber, der die *hommes vulgaires* vor der Gefahr warnt – und der, wohlverstanden, die Fackel für die *grands génies* in Händen hält –, ist niemand anders als Rousseau selbst.⁶ Rousseaus Deutung des Frontispizes stellt über jeden Zweifel klar, daß er sich das Urteil «der Griechen» und «der Ägypter» über den Gott nicht zu eigen macht und daß er keineswegs als «homme vulgaire» über die Wissenschaften und die Philosophie spricht, auch wenn er sich am Ende des *Discours* förmlich unter die «gemeinen Menschen» einreihet⁷ – unmittelbar nachdem er die Philosophie zum Privileg der Wenigen erklärt hat, die die Kraft in sich spüren, allein und ohne fremde Hilfe in die Fußstapfen der «großen Genies» zu treten, die sich zutrauen, es einem Bacon, Descartes oder Newton gleichzutun, um über sie hinauszugehen. Der Jüngling, den das Frontispiz im Zentrum des Bildes zeigt

6 «J'aurois cru faire injure aux Lecteurs, et les traiter comme des enfans, de leur interpréter une allégorie si claire; de leur dire que le flambeau de Prométhée est celui des Sciences fait pour animer les grands génies; que le Satyre, qui voyant le feu pour la première fois, court à lui, et veut l'embrasser, représente les hommes vulgaires, qui séduits par l'éclat des Lettres, se livrent indiscretement à l'étude; que le Prométhée qui crie et les avertit du danger, est le Citoyen de Geneve. Cette allégorie est juste, belle, j'ose la croire sublime.» *Lettre à Lecat*, OCP III, p. 102.

7 «Pour nous, hommes vulgaires, à qui le Ciel n'a point départi de si grands talens et qu'il ne destine pas à tant de gloire, restons dans nôtre obscurité. Ne courons point après une réputation qui nous échaperoit, et qui, dans l'état présent des choses ne nous rendroit jamais ce qu'elle nous auroit coûté, quand nous aurions tous les titres pour l'obtenir. A quoi bon chercher nôtre bonheur dans l'opinion d'autrui si nous pouvons le trouver en nous-mêmes? Laissons à d'autres le soin d'instruire les Peuples de leurs devoirs, et bornons-nous à bien remplir les nôtres, nous n'avons pas besoin d'en savoir davantage.» *Discours sur les sciences et les arts*, p. 30.

und den Rousseau in seiner Deutung nicht beim Namen nennt, repräsentiert die «kleine Zahl» der zukünftigen, der potentiellen Philosophen, jene Leser des *Discours*, für die die Allegorie nicht autoritativ ausgelegt zu werden braucht, weil sie selbst zu denken und zu deuten, weil sie, auf sich gestellt, «zu verstehen wissen».⁸

Die Schlüsselrolle, die dem Frontispiz des *Discours sur les sciences et les arts* für das Verständnis von Rousseaus Rhetorik zukommt, wird unterstrichen durch die genealogische Verbindung, die die zugehörige Stelle im *Discours* zwischen den Göttern der Wissenschaft und der Schrift, zwischen Prometheus und Theuth, und vermittels ihrer zwischen Rousseau und Platon herstellt. Die Erwähnung von Theuth verweist den «lecteur attentif» an den *Phaidros*, also an den Platonischen Dialog, der sich wie kein anderer mit der Frage auseinandersetzt, welcher Rhetorik die Philosophie bedarf und welcher sie fähig ist. Sokrates führt die Sage von Theuth als dem Bringer der Geometrie, der Astronomie und anderer Wissenschaften, insbesondere aber als dem Erfinder der Schrift im Kontext der Kritik ein, die er in seiner Rede an der Schriftlichkeit der Philosophie übt.⁹ So wie Platon sich imstande sah, die Einwände schriftlich zu fixieren, die er Sokrates im *Phaidros* gegen schriftlich fixierte Reden vorbringen läßt – daß sie überall verfügbar und allen zugänglich sind, sowohl denen, die sie zu verstehen wissen, als auch denen, für die sie sich nicht eignen; daß sie nicht zu unterscheiden vermögen, zu wem sie sprechen und zu wem sie nicht sprechen sollen; daß sie sich nicht selbst schützen und mit Gründen helfen können, sondern auf den Beistand ihres Urhebers angewiesen bleiben –, so wie Platon in der Lage war, diese und andere Einwände gegen die geschriebene Rede zu erheben, um ihnen mit ebendem Dialog, in dem sie erhoben werden,

8 *Discours sur les sciences et les arts*, p. 29. «Ce n'est que successivement et toujours pour peu de Lecteurs, que j'ai développé mes idées. Ce n'est point moi que j'ai ménagé, mais la vérité, afin de la faire passer plus sûrement et de la rendre utile. Souvent je me suis donné beaucoup de peine pour tâcher de renfermer dans une Phrase, dans une ligne, dans un mot jeté comme au hasard, le résultat d'une longue suite de réflexions. Souvent la plupart de mes Lecteurs auront du trouver mes discours mal liés et presque entierement décousus, faute d'appercevoir le tronc dont je ne leur montrois que les rameaux. Mais c'en étoit assez pour ceux qui savent entendre, et je n'ai jamais voulu parler aux autres.» *Préface d'une seconde lettre à Bordes*, OCP III, p. 106.

9 Platon: *Phaidros* 274c5–275b3.

Rechnung zu tragen und den Sokratischen Anforderungen an die philosophische Rede im Medium der Schrift zu entsprechen,¹⁰ ganz ebenso sieht Rousseau sich imstande, den Argumenten, die der *Premier Discours* gegen die Wissenschaften und die Philosophie vorträgt, in diesem wie in den darauffolgenden Werken gerecht zu werden und dem Sokratischen Maßstab der philosophischen Rede, die weiß, zu wem sie sprechen und zu wem sie nicht sprechen soll, mit seiner Kunst des sorgfältigen Schreibens zu genügen.¹¹

Im Falle des *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* sorgt Rousseaus Kunst dafür, daß die philosophische Verwegenheit des Buches in eine höchst elaborierte Rhetorik eingebunden ist. Rhetorische Elemente bestimmen sein Gesicht mehr als das irgendeiner anderen Schrift Rousseaus. Die Unterscheidung zwischen den «Richtern» und den «Zuhörern» des *Discours* ist hier ebenso zu nennen wie die verschiedenen «discours dans le Discours», die Reden, die Rousseau in den Gang der Argumentation einschaltet und die seiner Rede zu einer virtuos dirigierten Vielstimmigkeit verhelfen und ihr eine abgestufte Resonanz verschaffen. In keinem anderen Buch Rousseaus spielen das Ineinandergreifen und das Hinundherwechseln zwischen der Ebene der philosophischen Analyse und der Ebene der polemischen Präsentation eine ähnliche Rolle. Keines hat eine vergleichbar bedeutungsvolle politisch-philosophische Topographie vorzuweisen wie der *Discours sur l'inégalité*, der in Frankreich verfaßt, vom savoyischen Chambéry her datiert und in Amsterdam veröffentlicht,

10 Cf. Platon: *Phaidros* 276e4–277a4.

11 Jacques Derridas Untersuchung in *De la grammatologie* (Paris 1967), was Rousseau über die Sprache, über die Rede und über die Schrift zu sagen habe, läßt die Frage außer acht, an wen sich Rousseaus Rede wendet, und an keiner Stelle kommt die Unterscheidung zur Sprache, die Rousseau selbst im Blick auf die Leser seiner Schriften vornimmt. Daraus resultiert nicht nur die geläufige Verzeichnung von Rousseaus Haltung gegenüber dem ägyptischen Bringer der Schrift, dem Gott Theuth – «que Rousseau incrimine dans le *Discours sur le sciences et les arts*» (p. 441; cf. p. 413) –, sondern vor allem die radikale Verkennung der philosophischen Bedeutung, die der *Cinquième promenade* eignet (p. 353–355). Daß in Derridas Darstellung der Philosoph hinter dem Moralisten oder dem Doktrinär zurücktritt und häufig zum Verschwinden kommt (cf. p. 248, 326, 355, 367, 401, 416), steht im Einklang mit einem beharrlichen Unverständnis für Rousseaus Rhetorik (cf. p. 270, 273, 357, 359).

förmlich der Republik Genf zugeeignet ist, aber im «Lyzeum von Athen» den Philosophen «vorgetragen» und von dort aus dem «Menschengeschlecht» zu Gehör gebracht wird. Keines verfügt über eine derart verwickelte äußere Form, einen so vielgliedrigen Aufbau, wobei alle Einzelteile, aus denen sich der *Discours* zusammensetzt, fest in die Rhetorik der Schrift als ganzer verwoben sind und darin ihre je besondere Funktion erhalten: angefangen beim Frontispiz, das Rousseau für das Buch bestimmt hat, über den Titel, das Motto, die Widmung, das Vorwort, den Hinweis zu den Anmerkungen, die Frage der Akademie von Dijon, die dem «eigentlichen» *Discours* unmittelbar vorangestellt ist, über das Exordium, den Ersten und den Zweiten Teil, bis zu den neunzehn, sehr eigentümlich nummerierten, Anmerkungen, die nicht weniger als ein Drittel des gesamten Textes ausmachen. Die Schrift, in der Rousseau die Prinzipien seiner Philosophie zu Lebzeiten mit der größten Kühnheit zu erkennen gibt, ist zugleich seine rhetorischste Schrift.¹²

Aber worauf haben wir uns im Falle der *Rêveries* einzustellen, wenn die Kühnheit des *Discours sur l'inégalité* durch die Gewagtheit der *Rêveries* noch übertroffen wird? Welchen Schutz und welche Hilfe konnte Rousseau seinem letzten Buch mitgeben? Ließ sich die Rhetorik seiner rhetorischsten Veröffentlichung überbieten? Die *Rêveries* scheinen über keine verwickelte äußere Form zu verfügen. Zumindest fehlt ihnen ein vielgliedriger Aufbau. Kein Frontispiz und kein Motto, keine Widmung, kein Vorwort und keine Anmerkungen. Nichts als zehn «Spaziergänge» und ein lakonischer Titel. Sie haben auch keine bedeutungsvolle politisch-philosophische Topographie vorzuweisen. Den Orten, die in den *Rêveries* vorkommen, wächst Bedeutung einzig daraus zu, daß Rousseau sie aufsucht und sie mit seinem Leben in Verbindung bringt. Die Unterscheidung zwischen «Richtern» und «Zuhörern» schließlich, die in der Rhetorik des *Discours* von so großem Gewicht ist, kommt in den *Rêveries* nicht zum Zuge, da Rousseau, wenn wir ihn beim Wort nehmen, zu niemandem spricht, sich an nie-

12 Eine eingehende Auseinandersetzung mit Rousseaus Kunst des Schreibens und eine detaillierte Analyse der Rhetorik des *Discours* habe ich im *Einführenden Essay über die Rhetorik und die Intention des Werkes* sowie im Kommentar meiner Kritischen Edition des *Discours sur l'inégalité* (Paderborn 1984, 6. Auflage 2008) vorgelegt.

manden wendet und für niemanden schreibt, außer zu, an und für sich selbst. Rousseau geht in den *Rêveries* nicht über die Rhetorik des *Discours sur l'inégalité* hinaus, indem er deren Komplexität erhöht, indem er etwa durch weitere Stilelemente, zusätzliche Redefiguren, neue Argumentationsebenen eine Verfeinerung der Abstimmung oder eine Steigerung der Spannung im Gesamtgefüge erreicht. Er macht vielmehr eine Kehrtwendung. Er schlägt den Weg der Vereinfachung und Verkürzung ein. Er wählt die Rhetorik einer unbedingten Aufrichtigkeit, die adressatenunabhängig auftritt, und einer unmittelbaren Transparenz, die absichtslos gegen andere erscheint. Der Grund-Satz der Rhetorik, deren sich Rousseau in den *Rêveries* bedient, lautet: Der Autor und sein Leser sind eins. Es ist der Grundsatz einer Rhetorik, die vorgibt, ohne Rhetorik auszukommen, jeder Rhetorik zu entsagen, über alle Rhetorik hinaus zu sein.

Wenn die Wirksamkeit, die der Rhetorik des Verzichts auf jede Rhetorik innewohnt, eines historischen Nachweises bedurfte, so hat die Rezeption der *Rêveries* ihn über mehr als zwei Jahrhunderte erbracht. Rousseau wäre nicht der politische Philosoph gewesen, der er war, hätte er diese Wirksamkeit nicht beizeiten erkannt und sicher einzuschätzen gewußt, um sie sich zunutze zu machen, wenn für ein außerordentliches Unterfangen eine außerordentliche Rhetorik not tat. Und der Meister der indirekten Mitteilung, der umwegigen Bestätigung, der hintergründigen Bekräftigung, als der er sich in allen vorausgegangenen Veröffentlichungen bewährte, läßt es in den *Rêveries* nicht an Hinweisen fehlen, daß er sein letztes Werk eingedenk der hohen Anforderungen schrieb, die sich aus seiner ursprünglichen philosophischen Einsicht in die unaufhebbare Spannung zwischen Philosophie und Politik für eine öffentliche Verhandlung philosophischer Gegenstände ergeben, Anforderungen, die um so mehr an die Verhandlung des philosophischen Lebens selbst zu stellen sind. Zu den Hinweisen, die dem sorgfältigen Leser anzeigen, daß er auf der richtigen Fährte ist, zählen mehrere unverkennbare Rückbezüge auf die Schrift, mit der Rousseau seine literarische Laufbahn begann und in der er, wie wir gesehen haben, die rhetorische Grundkonstellation für alles weitere bestimmte, in der er sein Selbstverständnis als Autor wie das Verhältnis zu den unterschiedlichen Lesern seines Œuvre prägnant zum Ausdruck brachte. Eine besondere Rolle fällt dabei einer kleinen Abhandlung Plutarchs zu, den Rousseau wie keinen anderen Autor in den *Rêveries* auszeichnet und für seine eigenen

Zwecke in Anspruch nimmt.¹³ Rousseau bringt sie zu Beginn der *Quatrième promenade* ins Spiel: Gegenstand des mit Abstand längsten «Spaziergangs» und zugleich desjenigen, der in Aufbau wie Durchführung einer philosophischen Abhandlung im gewöhnlichen Sinn am nächsten kommt, ist die Lüge. Breiten Raum nimmt in ihm die Frage der Wahrheit ein, die der Autor seinen Lesern schuldet. Der Bezug zu Plutarchs Schrift *Wie man aus seinen Feinden Nutzen ziehen kann* scheint ganz okkasionell zu sein: eine mehr oder weniger zufällige Lektüre Rousseaus, die ihn im zufälligen Zusammentreffen mit einer unverlangten Zusendung veranlaßt, genauer zu prüfen, welches Gewicht die Lüge in seinem Leben hatte und ob er den Wahlspruch *Vitam impendere vero* zu Recht zum Motto seines öffentlichen Auftretens erhob.¹⁴ Tatsächlich gibt es jedoch eine engere, sehr viel einschlägigere Verbindung zum Thema der *Quatrième promenade*. Denn der Traktat, von dem Rousseau sagt, er habe ihn «vorgestern» gelesen, ist ebender Text, dem Rousseau mehr als ein Vierteljahrhundert zuvor das Sujet für das Frontispiz des *Discours sur les sciences et les arts* entnommen hatte. So wenig er im *Discours* die Quelle der «ancienne fable» benannte, die er wörtlich zitierte, so wenig wiederholt er jetzt die Warnung, die der Gott dem Satyr entgegenhält. Der Leser, der Rousseaus Hinweis nachgeht, wird ihr im zweiten Absatz von Plutarch/Amyots *Comment on pourra tirer utilité de ses ennemis* begegnen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Promeneur Solitaire der *Rêveries* sich um nichts weniger als der Prometheus des *Discours* bewußt ist, was er bei sich trägt und was er weitergeben will.

[...]

13 «Dans le petit nombre de Livres que je lis quelquefois encore, Plutarque est celui qui m'attache et me profite le plus. Ce fut la première lecture de mon enfance, ce sera la dernière de ma vieillesse; c'est presque le seul auteur que je n'ai jamais lu sans en tirer quelque fruit.» IV, 1, *OCP* I, p. 1024; cf. III, 1 (1011), III, 25 (1023), IV, 42 (1039), IX, 21 (1095).

14 «Pour mettre à profit les leçons du bon Plutarque je résolus d'employer à m'examiner sur le mensonge la promenade du lendemain» IV, 1 (1024).