

Jenseits des Naturzustandes

Eine postkoloniale Lektüre von Hobbes und Rousseau

Von PATRICIA PURTSCHERT (Zürich)

Als grundlegendes Konzept der neuzeitlichen politischen Philosophie wird der Naturzustand insbesondere mit den Werken von Thomas Hobbes und Jean-Jacques Rousseau verbunden.¹ Der Naturzustand ist, wie der folgende Beitrag zeigt, aber nicht nur eine Hilfskonstruktion im Dienste einer Theorie, die das Verhältnis der politischen Ordnung zu ihren Ursprüngen und normativen Grundlagen klären will. Er stellt auch eine Denkfigur dar, welche koloniale Vorstellungen in die politische Philosophie einführt und diese konstitutiv mit ihr verbindet. Die nachfolgende Lektüre von Hobbes und Rousseau, die sich auch der Bildanalyse bedient, zeichnet nach, wie die neuzeitliche Konzeption des Naturzustandes mit Vorstellungen menschlicher Wildheit verknüpft sind, die zeitgenössischen kolonialen Diskursen entstammen. In der Gegenüberstellung der Schriften von Hobbes und Rousseau zeigt sich außerdem, dass der kolonialen Differenz eine zunehmend systematische Bedeutung zukommt. Diese Entwicklung weist wiederum signifikante Parallelen zum sich verändernden Einsatz der Geschlechterdifferenz in der politischen Philosophie auf.

I. Die menschliche Natur als Grundlage des Politischen

Die Hinwendung zum Naturzustand liegt sowohl bei Hobbes als auch bei Rousseau in einer Not begründet. Beide kritisieren ihre philosophischen Vorgänger für die Ungenauigkeit und Unwissenheit in der Erfassung dessen, was der Mensch ist und was ihn um- und antreibt. Will man die Funktionsweise des Politischen ergründen und eine dem Menschen angemessene Form der politischen Organisation beschreiben, so sind sich beide einig, kommt man nicht umhin, sich dem Studium der menschlichen Natur zu widmen. Sowohl Hobbes als auch Rousseau betonen die philosophisch grundlegende Bedeutung, die den genauen Kenntnissen der menschlichen Natur zukommt. Hobbes, in dessen Werk das Naturzustandstheorem „zum grundlegenden normativ-analytischen Axiom der Naturrechtslehre und der politischen

¹ Zur Geschichte und Verwendung der Figur des Naturzustandes vor Hobbes vgl. Medick (1973), 31 ff.

Theorie² mutiert, beginnt *De Cive* mit einer Kritik am griechischen Konzept des *zoon politikon*: „Dieses Axiom [des von Natur aus gesellschaftlichen Menschen] ist jedoch trotz seiner weitverbreiteten Geltung falsch; es ist ein Irrtum, der aus einer allzu oberflächlichen Betrachtung der menschlichen Natur herrührt.“³ Rousseau teilt mit Hobbes – dessen Schriften er in seine Kritik einschließt – die Einsicht, dass die Natur des Menschen bislang unzureichend bestimmt worden sei: „Die Philosophen, welche die Grundlagen der Gesellschaft untersucht haben, haben alle die Notwendigkeit gefühlt, bis zum Naturzustand zurückzugehen, aber keiner von ihnen ist bei ihm angelangt.“⁴ Im Anschluss daran listet er eine Reihe von Fehlschlüssen auf, die in Bezug auf die Bestimmung des natürlichen Menschen gemacht worden sind.⁵ Allen gemeinsam, und darin kulminiert Rousseaus Vorwurf, ist die Verbindung von Vorstellungen, die der eigenen Gesellschaft entnommen worden waren, mit dem Naturzustand: „Sie sprachen vom wilden Menschen und beschrieben den bürgerlichen Menschen.“⁶ Von Hobbes distanziert er sich damit nicht nur, wie Klaus-Gert Lutterbeck ausführt, durch eine Absage an die geometrische Methode. Er betont neben der Bedeutung der politischen Organisation diejenige gesellschaftlicher und historischer Formationsprozesse, die zur Entstehung des jeweiligen Menschen beitragen: „Rousseau kritisiert, dass [die von Hobbes ausgehende resolutiv-kompositive Methode] allein vom Staat abstrahiere, nicht aber von den Sozialisations-effekten, die die menschliche Natur in spezifischer Weise transformierten.“⁷ Dieses Beharren auf der gestalterischen Kraft der Gesellschaft und der Geschichte führt ihn, wie zu zeigen sein wird, im Unterschied zu Hobbes zu der Einsicht, dass die menschliche Natur nur hypothetisch erkannt werden kann. Sie stellt gleichsam eine notwendige und nie gänzlich verifizierbare Annahme der politischen Theorie dar.

Beide Denker aber, so lässt sich festhalten, konstatieren eine systematische Verkennung der menschlichen Natur durch ihre Vorgänger und stehen demgegenüber für ein philosophisches Verfahren ein, das in einem ersten Schritt die menschliche Natur frei legen soll, um darauf aufbauend die Prozesse der Vergesellschaftung darstellen und verstehen zu können. Beide weisen auch auf die Gefahren hin, die dieses Vorgehen mit sich bringt: Ungenau durchgeführte Bestimmungen der menschlichen Natur seien, so Hobbes, ungeprüft übernommen worden und zur Denkgewohnheit geronnen. Beides, die Oberflächlichkeit der menschlichen Erforschung und die Autorität des von langer Tradition gestützten Verständnisses, gelte es aufzubrechen.

Somit gehen beide, Hobbes und Rousseau, davon aus, dass es der genauen Kenntnisse der menschlichen Natur bedarf, um ein Fundament der politischen Theorie erstellen zu können. Um zu verstehen, wie Menschen in der von ihnen geschaffenen Welt nach Maßgabe der Vernunft zusammenleben sollen, muss in einem ersten Schritt begriffen sein, wie die menschliche Gattung von Natur aus beschaffen ist. In der Einleitung zum *Leviathan* schreibt Hobbes: „Wer eine ganze Nation zu regieren hat, muss in sich selbst lesen – nicht in diesen

² Ders. (1973), 39.

³ Hobbes (1642/1994), 76.

⁴ Rousseau (1755/2001), 69.

⁵ So haben die einen behauptet, den Begriff des Gerechten und Ungerechten zu kennen, ohne dass deutlich wird, woher diese Unterscheidung genommen würde. Andere haben vom natürlichen Recht auf Besitz gesprochen, ohne den Begriff des Besitzes zu klären. Dritte haben den Stärkeren das Recht auf die Regierung von Schwächeren zugesprochen, ohne zu erläutern, wie die Menschen den Sinn von Begriffen wie Autorität und Regierung erhalten haben sollen (vgl. ebd., 69–71).

⁶ Ebd., 69–71.

⁷ Lutterbeck (2005), 373.

oder jenen einzelnen Menschen, sondern in der menschlichen Gattung.⁸ Hobbes bestimmt deshalb in einem ersten Schritt die natürlichen Gesetze, welche das Verhalten der Menschen anleiten, um in einem zweiten Schritt festzulegen, welches dieser Gesetze beim Eintritt in den Friedenszustand beibehalten und welches aufgehoben werden muss. So hat man, führt Hobbes aus, nach dem Eintritt in den Friedenszustand nicht mehr die Freiheit, „alles zu tun, was einem gerade einfällt“.⁹ Bestimmte, grundlegende Rechte, die zum Schutz des individuellen Überlebens nicht dem Kollektiv unterworfen werden dürfen, werden beibehalten, insbesondere die Kontrolle über den eigenen Körper, den Zugang zu Luft und Wasser und das Recht auf Mobilität.¹⁰

Auch Rousseau hält zu Beginn seines *Gesellschaftsvertrags* fest, dass er für seine politischen Erörterungen die Menschen so nehmen wolle, wie sie sind, und das heißt, unter Abstraktion aller historisch gewachsenen und kulturell geformten Aspekte.¹¹ Im *Zweiten Diskurs* schreibt er dazu: „Ebendieses Studium des ursprünglichen Menschen, seiner wahren Bedürfnisse und der grundlegenden Prinzipien seiner Pflichten ist auch das einzig gute Mittel, das man anwenden könnte, um jene Unmengen von Schwierigkeiten zu beheben, die sich hinsichtlich des Ursprungs der moralischen Ungleichheit, der wahren Grundlagen des Politischen Körpers, der gegenseitigen Rechte seiner Glieder und tausend anderer ähnlicher Fragen ergeben, die ebenso wichtig wie schlecht geklärt sind.“¹² Somit gehen beide, Hobbes und Rousseau, davon aus, dass es der genauen Kenntnisse der menschlichen Natur bedarf, um ein Fundament der politischen Theorie legen zu können. Um zu verstehen, wie Menschen in der von ihnen geschaffenen Welt nach Maßgabe der Vernunft zusammenleben sollen, muss in einem ersten Schritt begriffen sein, wie die menschliche Gattung von Natur aus beschaffen ist. Die genauen Kenntnisse des natürlichen Menschen sowie der Gesetze, denen der Mensch von Natur aus unterworfen ist, stellt, da sind sich beide Denker einig, eine unumgängliche Bedingung für die Entwicklung einer politischen Theorie dar, die dem Wesen des Menschen gerecht werden kann.

II. Der Naturzustand als Hilfskonstruktion

Wie aber kann der kultivierte und vergesellschaftete Mensch den natürlichen Menschen betrachten, der er selber nicht, nicht mehr oder nur mehr partiell ist? Die Lösung steckt in der Frage: Indem er ihn *betrachtet*, indem er sich also ein Bild von ihm macht. Was für eine Art des Bildes ist der Naturzustand aber und wie verhält es sich zur Theorie? An dieser Stelle ist es hilfreich, Lucien Brauns Verständnis der Metapher beizuziehen, um die Bedeutung des Naturzustandes für die politische Philosophie zu ergründen: Diese ist, wie Braun schreibt, „ein lebendiges Prinzip, das nach dem Bild verlangt – [...] als authentische, katalytische Kraft, neben der sich der Wille zum Begriff (der eine auflösende Kraft ist) im Gegenteil

⁸ Hobbes (1651/1992), 7.

⁹ Ebd., 118.

¹⁰ Hobbes spricht vom „Recht, über den eigenen Körper zu herrschen, das Recht auf Luft, Wasser, Körperbewegung, auf Verbindungswege von Ort zu Ort, sowie auf alle Dinge, ohne die ein Mensch nicht oder nicht angenehm leben kann“ (ebd.).

¹¹ Rousseau (1977), 5.

¹² Ders. (2001), 59.

bereichert – und zwar umso mehr, je hartnäckiger er seine Absicht verfolgt.“¹³ Zwei Aspekte von Brauns Beschreibung sind an dieser Stelle bedeutsam: Die „nach dem Bild verlangende Kraft“ der Metapher weist darauf hin, dass diese nicht mit *einem* Bild gleichzusetzen ist, sondern nach ihrer Verbildlichung verlangt, und damit gleichsam immer schon eine bildliche Mehrdeutigkeit aufweist und eine *Dynamik* der Verbildlichung in Gang setzt. Der zweite Teil von Brauns Ausführung verdeutlicht das enge Verhältnis von Begriff und Bild: Die philosophische Begriffsbestimmung, die das gänzlich Verallgemeinerte anstrebt und sich vom Empirischen lösen will, verbindet sich paradoxerweise mit dem Bild, welches das philosophische Ansinnen zugleich unterstützt und es ans Empirische zurückbindet. Diese Überlegung bricht mit der Vorstellung, wonach die Arbeit am Begriff je weiter fortgeschritten ist, je mehr sie sich vom sinnlich wahrnehmbaren, und damit auch vom Bild, entfernt, und sie kompliziert das Verhältnis von Bild und Begriff. Dem Begriff des Naturzustandes liegt zwar das Ansinnen zu Grunde, die empiriebehafteten Erklärungen der menschlichen Natur wissenschaftlicher, nüchterner, präziser zu machen und sie von den Ablagerungen der eigenen Kultur und Geschichte zu reinigen. Brauns Verständnis der Metapher zeigt, dass dieser Versuch nicht deshalb „gelingt“, weil der Begriff des Naturzustandes die menschliche Natur aus dem Bereich des Empirischen herauslöste, sondern weil er ein neues Bilderarchiv eröffnet und neue Verbindungen zwischen der „Natur des Menschen“ und seiner Darstellbarkeit ins Spiel bringt. Dass diese nicht zufällig mit einer in Entstehung begriffenen kolonialen Weltordnung verbunden sind und gewissermaßen in deren Dienst stehen, ist Thema der nachfolgenden Überlegungen. Brauns Ausführungen lassen sich an dieser Stelle auch mit den Ansätzen des *iconic turn* oder *pictorial turn* verbinden, welche die gegenseitige Verwiesenheit von Wort und Bild ergründen, ohne das eine auf das andere zu reduzieren.¹⁴

Die These der notwendigen Verzahnung von Begriff und Bild im Denken bedeutet, dass auch den Bildern exegetische Aufmerksamkeit geschenkt werden soll. Für das Konzept des Naturzustandes lässt sich festhalten, dass sich dieser ohne seine Verbildlichung nicht denken lässt, diese aber keineswegs auf ein einzelnes, starres Bild reduzierbar ist. Vielmehr wird eine wahre Bilderflut losgetreten: Bürgerkrieg und Kannibalismus lösen sich da mit einsam in den Wäldern herumirrenden Gestalten und blumenbekränzten, mit der Natur in Einklang lebenden Wesen ab. Bedeutsam ist dabei die gegenseitig konstitutive Arbeit von Bild und Begriff: Die Bilder füllen den Begriff des Naturzustandes mit Gehalt, während dieser es umgekehrt ermöglicht, Bilder, die im Kontext von Reiseberichten, Abenteuer Geschichten, Mythen und wissenschaftlichen Narrativen zirkulieren, auf eine neue Art zu gruppieren, sie konzeptuell zu verdichten und miteinander zu verketten.

Die Fiktion einer (weitgehend) prä-politischen und prä-kulturellen Menschheit, welche der Naturzustand eröffnet, ermöglicht es Hobbes und Rousseau, den bürgerlichen Zustand in Differenz zur menschlichen Natur zu beschreiben und im Hinblick auf diese Natur zu evaluieren. Das Verhältnis zwischen Naturzustand und bürgerlichem Zustand ist dabei mehrdeutig

¹³ Braun (2009), 22.

¹⁴ Gottfried Boehm beschreibt die erkenntniskonstituierende Bedeutung des Bildes folgendermaßen: „Erst durch das Bild gewinnt das Dargestellte Sichtbarkeit, Auszeichnung, Präsenz. Es bindet sich dabei aber an artifizielle Bedingungen, an einen ikonischen Kontrast, von dem gesagt wurde, er sei zugleich flach und tief, opak und transparent, materiell und völlig ungreifbar.“ (Boehm 1994, 35) Und William J. Thomas Mitchell spricht von einer „postlinguistischen, postsemiotischen Wiederentdeckung des Bildes“, das der Erkenntnis folgt, dass „die Formen des *Betrachtens* [...] ein ebenso tiefgreifendes Problem wie die verschiedenen Formen des Lesens [...] darstellt, und dass visuelle Erfahrung oder ‚die visuelle Fähigkeit zu lesen‘ nicht zur Gänze nach dem Modell der Textualität erklärbar sein dürften“ (Mitchell 2008, 108).

und von einem komplexen Ineinander von Ähnlichkeit und Unterschiedlichkeit, von Kontinuität und Bruch gekennzeichnet. Der Naturzustand erscheint im Kontrast zum bürgerlichen Staat als sein Anderes. Zugleich geht es aber gerade darum, die Kontinuitäten zwischen dem natürlichen und dem modernen Menschen und damit das Unveränderbare des menschlichen Seins zu bestimmen. Diese Abgleichung zwischen Natur- und Kulturzustand wird durch verschiedene Differenzmomente ermöglicht: Zum einen beschreibt der Naturzustand einen Ur-Zustand des Menschen und eröffnet damit eine zeitliche Differenz. Indem er eine Vorstufe des Politischen abbildet, stellt er eine Vergangenheit des modernen Staates dar. Diese tritt bei Hobbes als zeitlich gefasster *Gegensatz* auf, bei Rousseau wird sie hingegen in ein Entwicklungsgeschehen mit dem Naturzustand als Ursprung und dem bürgerlichen Staat als Endpunkt gefasst. Dazwischen liegen mehrere Schritte der Vergesellschaftung und staatlichen Organisation.¹⁵ Weiter, und das betrifft vor allem Hobbes' Konzept des Naturzustandes, kann dieser eine mögliche Zukunft beschreiben, die dann zu Tage tritt, wenn der Gesellschaftsvertrag aufgekündigt, wenn er ungültig oder zerstört wird. Der Naturzustand als Kriegszustand bleibt in diesem Falle als Drohung bestehen, als Szenario seines möglichen Scheiterns, welches über dem Staat schwebt. Doch auch Rousseaus Naturzustand enthält ein futuristisches Moment: Als Korrektiv zur modernen Gesellschaft ist der Naturzustand richtungweisend für die bessere Gestaltung menschlichen Zusammenlebens. Weiter erfasst der Naturzustand mit der natürlichen Disposition des Menschen eine Basis des Politischen, gleichsam dessen „Rohmaterial“, auf dem der Staat aufbauen und das er entsprechend umformen muss. Damit wird auch eine Differenz zwischen den natürlichen Anlagen des Menschen und seiner kulturellen Bearbeitung, oder zwischen Natur und Kunst, wie es Hobbes nennt, erstellt. Dadurch, dass der Naturzustand an verschiedenen Orten der zeitgenössischen Welt „entdeckt“ und an unterschiedlichen Kulturen festgemacht wird, verbindet sich der Naturzustand mit einer spezifischen Geographie, in der eine räumliche Differenz zum bürgerlichen Europa kontinuierlich in eine kulturelle Differenz zum „primitiven“ Außer-Europa übersetzt wird. Dieser Gegensatz von Natur und Kultur wird weiter mit dem Unterschied zwischen tierischem und menschlichem, zwischen unreflektiert-vegetativem und reflexiv-sinnerfülltem Leben gefasst und schließt somit eine anthropologische Differenz ein. Und schließlich beruht der Naturzustand auf einer Geschlechterdifferenz, gemäß der die Frauen im Unterschied zu den Männern vom Politischen ausgeschlossen und auf die reproduktiven Arbeiten verwiesen bleiben.¹⁶ Mit dieser Konzentration auf die Sorge um das physische Überleben hält die Frau, insbesondere die Ehefrau und Mutter, innerhalb der bürgerlichen Ordnung ein Element des Naturzustands in domestizierter Form aufrecht.

III. Epistemologische Unschärfe

Die Frage, wie die Bedeutung dieser unterschiedlichen Differenzmomente für die Theorien des Naturzustandes zu bestimmen sind, ist umstritten. Insbesondere die zeitliche Differenz zwischen Naturzustand und bürgerlichem Staat gibt immer wieder zu Debatten darüber Anlass, ob der Naturzustand auch eine historisch relevante Aussage über die frühe Verfasstheit des

¹⁵ Dieses progressive Verhältnis zwischen dem Naturzustand und dem bürgerlichen Staat liegt zahlreichen nachfolgenden und ebenfalls historisch orientierten Konzeptionen, etwa denjenigen Hegels' oder Marx', zu Grunde.

¹⁶ Ein Aspekt allerdings, der sich, wie anhand von Rousseaus Texten zu zeigen sein wird, erst im 18. Jahrhundert in aller Deutlichkeit herausbildet.

Menschen implizieren würde. Dem wurde entgegengehalten, dass der Naturzustand lediglich ein Gedankenkonstrukt darstelle, welches der Legitimation und Explikation des Gesellschaftsvertrags diene.¹⁷ Die Frage, welcher Realitätsgehalt dem Naturzustand zukomme, respektive welche Funktion er in einer philosophischen Abhandlung erfüllt, hat auch Hobbes und Rousseau umgetrieben. Letzterer schreibt dazu: „Denn es ist kein geringes Unterfangen zu unterscheiden, was in der aktuellen Natur des Menschen ursprünglich und was künstlich ist, und einen Zustand richtig zu erkennen, der nicht mehr existiert, der vielleicht nie existiert hat, der wahrscheinlich niemals existieren wird und von dem zutreffende Begriffe zu haben dennoch notwendig ist, um über unseren gegenwärtigen Zustand richtig zu urteilen.“¹⁸ Dieses Zitat stellt ein virulentes epistemologisches Problem heraus, vor dem sich Rousseau befindet: Wie soll die menschliche Natur von einem Menschen bestimmt werden, der durch und durch kulturell geformt ist? Mithilfe welcher Kriterien soll zwischen Immer-schon-Dagewesenem und Historisch-Gewachsenem und Kulturell-Geformtem und -Überformtem unterschieden werden. Wenn Rousseau behauptet, im Versuch vom natürlichen Menschen zu sprechen, sei bislang in erster Linie der bürgerliche Mensch beschrieben worden, dann zeigt er eine Gefahr auf, die auch seiner eigenen Theoriebildung droht, die Gefahr nämlich, den natürlichen Menschen zu einer Projektionsfläche für den zivilisierten Menschen zu machen. Der bürgerliche Mensch, der seine Natur zu erforschen glaubt, begegnet auf diese Weise seinem eigenen Abbild, seiner in ein Naturkostüm gehüllten eigenen Gestalt. Ein solches Verkleidungsspiel aber, so moniert Rousseau, führt zu keinerlei neuen Erkenntnissen über die eigenen Ursprünge.

Diese Frage verschränkt sich mit einer weiteren, die im zweiten Teil des Zitats aufgegriffen wird. Es handelt sich demnach um einen Zustand, der entweder in der Vergangenheit angesiedelt werden muss („der nicht mehr existiert“), dessen Realitätsgehalt unklar ist („der vielleicht nie existiert hat“), dessen Eintreffen in der Zukunft ungewiss bleibt („der wahrscheinlich niemals existieren wird“) und der dennoch zutreffend erfasst werden muss. Diese Aussagen lassen offen, ob der Naturzustand in die Vergangenheit, Zukunft oder in den Bereich des Hypothetischen gehört. Die Frage, ob der Naturzustand mehr ist als eine philosophische Hilfskonstruktion, bleibt unbeantwortet, und sie wird als unbeantwortbar dargestellt. Die Frage nach dem empirischen Status tritt hinter die zentrale, diagnostische Funktion des Naturzustandes zurück und lässt die Unbestimmbarkeit seines empirischen Gehalts als unvermeidbar erscheinen.

Wie aber kann aus einem solchen, empirisch und theoretisch unbestimmten, hybriden Begriff des Menschen Erkenntnis gewonnen werden? Rousseau präzisiert: „Man darf die Untersuchungen, in die man über diesen Gegenstand eintreten kann, nicht für historische Wahrheiten nehmen, sondern nur für hypothetische und bedingungsweise geltende Schlussfolgerungen, mehr dazu geeignet, die Natur der Dinge zu erhellen, als deren wahrhaften Ursprung zu zeigen, und jenen vergleichbar, welche unsere Naturwissenschaftler alle Tage über die Entstehung der Welt machen.“¹⁹ Dieses Zitat scheint einige Unklarheiten aus dem

¹⁷ Daniel Eggers fasst diese in seiner Studie zum Naturzustand des Thomas Hobbes zusammen: „Während Hobbes' Zeitgenossen seine Theorie noch häufig als Verweis auf eine bestimmte Epoche der Menschheitsgeschichte interpretiert haben, wertet die überwiegende Mehrheit der modernen Interpreten Hobbes' Naturzustandstheorem grundsätzlich als methodische Fiktion und betont mitunter geradezu vehement die Tatsache, dass Hobbes' Anliegen nicht darin bestanden habe, einen prähistorischen Zustand der Menschheit zu beschreiben oder die geschichtliche Entstehung des Staates aufzuzeigen, sondern vielmehr darin, mit Hilfe eines bloßen Gedankenexperimentes die Notwendigkeit des staatlichen Zustandes und einer souveränen Zwangsgewalt zu beweisen.“ (Eggers 2008, 30)

¹⁸ Rousseau (2001), 47–49.

¹⁹ Ebd., 71.

Weg zu räumen. Rousseau legt dar, dass der Naturzustand nicht die Herkunft des Menschen klärt, sondern vielmehr der Ergründung seines Wesens dienen soll und deshalb einen heuristischen Begriff darstellt. Am Leitfaden naturwissenschaftlicher Hypothesen will Rousseau Annahmen über die Natur des Menschen erstellen und deren Geltungsbereich durch Verifizierung und Falsifizierung testen und festlegen.²⁰ Allerdings steht diese Stelle, an der sich Rousseau scheinbar jeglichen historischen Anspruchs entledigt, in deutlichem Kontrast zu anderen, an denen er einen solchen geradezu beschwört.²¹ Dadurch bleibt die Frage, inwiefern diese als Bestandteile der von Rousseau beschriebenen Hypothesenbildung zu verstehen seien, im Spiel: Warum ist die Figur des Geschichtlichen in einer Abhandlung, in der es nicht um historische Wahrheiten gehen soll, derart präsent?

Auf ähnliche Probleme stößt, wer Hobbes' Ausführungen zum Status des Naturzustandes verfolgt: „Vielleicht kann man die Ansicht vertreten, dass es eine solche Zeit und einen Kriegszustand wie den beschriebenen niemals gab, und ich glaube, dass er so niemals allgemein auf der ganzen Welt bestand. Aber es gibt viele Gebiete, wo man jetzt noch so lebt. Denn die wilden Völker verschiedener Gebiete Amerikas besitzen überhaupt keine Regierung, ausgenommen die Regierung über kleine Familien, deren Eintracht von der natürlichen Lust abhängt und die bis zum heutigen Tag auf jene tierische Weise leben, die ich oben beschrieben habe.“²² Auch Hobbes macht also deutlich, dass der historische und empirische Status des Naturzustandes nicht erwiesen sind, und mehr noch, für sein Projekt nicht von Bedeutung zu sein scheinen.²³ Er scheint, wie Ariane Bürgin ausführt, sich „bei der Skizzierung des Naturzustandes nicht zwischen historisch-sozialer Schilderung und abstrakt-individualistischer Darlegung entscheiden zu wollen“.²⁴ Dennoch ist sein Argument von zeitlichen und räumlichen Achsen durchkreuzt. Hobbes räumt ein, dass es den Naturzustand vielleicht nie gegeben hat, setzt dem aber seine schwächere These entgegen, wonach dieser zu keiner Zeit ein Allgemeinzustand war. Dennoch hält er in Bezug auf die zeitgenössischen Wilden fest, dass diese *jetzt noch* so leben würden. Dieses „jetzt noch“ verweist darauf, dass Hobbes von einer privilegierten Verbindung zwischen der Vergangenheit und dem Naturzustand ausgeht. Wie bei Rousseau wird die zeitliche Differenz zwischen einem vergangenen Naturzustand und einem gegenwärtigen Staat zugleich räumlich abgebildet. Die Wilden Amerikas, die ent-

²⁰ Heinrich Meier wendet an dieser Stelle ein, dass Rousseau sich mit der Abgrenzung von der Historie in erster Linie von den als Tatsachen geltenden *biblischen* Erzählungen distanziert (Rousseau 2001, Fn. 83, 71 f.). Die Passage kann somit auch als Versuch gelesen werden, der ständig drohenden kirchlichen Zensur präventiv etwas entgegenzusetzen.

²¹ Nur wenige Zeilen später schließt er das *Exordium* mit folgenden Worten: „O Mensch, aus welchem Lande du auch seist, welches deine Meinungen auch sein mögen, höre: Hier ist deine Geschichte, wie ich sie zu lesen geglaubt habe – nicht in den Büchern von deinen Mitmenschen, die Lügner sind, sondern in der Natur, die niemals lügt. [...] Die Zeiten, von denen ich sprechen werde, liegen in weiter Ferne. Wie hast du dich verändert gegenüber dem, was du warst!“ (Rousseau 2001, 75)

²² Hobbes (1992), 97.

²³ Die Unschärfe des Naturzustandes lässt sich mit einem weiteren epistemologischen Problem in Verbindung bringen, auf das Michael Hampe verweist. Demnach ist es gemäß Hobbes nur möglich, dasjenige gänzlich zu erkennen, was selbst erschaffen worden ist. In Hobbes' Vorstellung sind das die Sprache, Geometrie und Mathematik, Recht oder die politische Ordnung, nicht aber die Natur: „Concerning nature we have according to Hobbes, to admit that, different as it is from the civil state and the law, we will never understand it with the kind of certainty with which we can think about it in the symbols of ‚our‘ language. Unlike civil, legal and linguistic relations, we do not create the relations of nature by ourselves.“ (Hampe 2007, 58)

²⁴ Bürgin (2008), 36.

weder gar keine oder bloß temporäre und lokale Regierungsformen kennen sollen, ermöglichen es ihm, die historische Differenz zum Naturzustand zu verräumlichen und sie derart in der Gegenwart anzusiedeln. Die anthropologische Differenz zwischen dem tier-ähnlichen Menschen der Urzeit, der sich von seiner natürlichen Lust leiten lässt, und seinem hochentwickelten Nachfolger in der Gegenwart wird in eine kulturell-geographische Differenz übersetzt, die sich zwischen dem europäischen Philosophen und den amerikanischen Wilden auftut, und es Ersterem ermöglicht, seinen eigenen Vorfahren in Gestalt des zeitgenössischen Wilden zu begegnen.

IV. Eurozentrisches Imaginäres

Die vorliegende Analyse liegt quer zur Diskussion darüber, ob Hobbes und Rousseau mit der Figur des Naturzustandes historische und ethnographische Wahrheiten verbinden, oder sich eines Gedankenkonstrukts bedient haben, das sie von aller Empirie rein halten. Unbestritten ist, dass beide historisches und ethnographisches Material beziehen. Deutlich wird durch die obenstehenden Ausführungen auch, dass beide Philosophen die Frage von Faktizität und Fiktionalität des Naturzustandes im Blick haben. Beide behaupten, mit den Ausführungen zum Naturzustand nicht historisch relevante Aussagen zu tätigen, obwohl sie diesbezüglich eine gewisse Widersprüchlichkeit an den Tag legen, weil sie gleichzeitig in historischen Kategorien denken und geschichtliche Beispiele anführen. Im Folgenden möchte ich mich von der Frage nach den *Intentionen* der Autoren lösen und damit auch vom Streitpunkt, ob sie dem Naturzustand eine empirische Entsprechung zukommen lassen oder nicht. Wenn wir die Unentschiedenheit und Widersprüchlichkeit ernst nehmen, die Hobbes' und Rousseaus Antworten auf diese Frage kennzeichnen, kann das Interesse darauf gelenkt werden, dass die Figur des Naturzustandes zwischen fiktivem Gedankenspiel, historischer Rekonstruktion und ethnographischem Ausgriff in der Schwebelage gehalten wird. Obwohl sein modellhafter Status dadurch fraglich wird, kann seine empirische Verhaftung als Hinweis darauf gelesen werden, dass das Konzept des Naturzustandes auf Vorstellungen angewiesen ist, welche dieses füllen, respektive umgekehrt: diesen durch seinen spezifischen Gehalt, der in erster Linie ein imaginärer Gehalt ist, erst vorstellbar machen.

Hinrich Fink-Eitel begründet die Unmöglichkeit, das Konzept des Naturzustandes von seinem empirischen Gehalt zu lösen, folgendermaßen: „Der Naturzustand sei ein hypothetisches Konstrukt, eine logische Abstraktion bzw. eine methodische Fiktion, die mit Anthropologie nichts zu tun habe und völlig unabhängig von der Frage nach der Historizität des Naturzustandes zu behandeln sei. Kaum einmal wird in dieser Hauptströmung der Hobbes-Forschung die Frage wirklich ernstgenommen, in welchem Sinne Hobbes vom *natürlichen* Zustand des Menschen spricht, und zwar so, dass er sich dabei auf *historisch-ethnographische* Beispiele bezieht. Man kann diese Frage auch wie folgt stellen: Wenn es zutrifft, dass Hobbes' Theorie des Naturzustandes eine modellhafte, logisch-analytische Abstraktion ist, *wovon* abstrahiert sie dann?“²⁵ Fink-Eitel beharrt darauf, dass der Naturzustand auch da, wo er jedes empirischen Gehalts entledigt zu sein scheint, einen Bezug zu jenen Beispielen behält, mit deren Hilfe das Konzept begründet und plausibel gemacht wird. Der Naturzustand scheint damit gleichsam einem Paradox unterworfen zu sein: Als *Modell*, das die staatliche Ordnung mit ihren grundlegenden Bedingungen konfrontiert, ist er gänzlich abstrakt. Um dieser Funktion

²⁵ Fink-Eitel (1994), 164–165.

nachkommen zu können, und die Differenz zwischen der institutionellen Verfasstheit des Staates und seinen sozialen Vorformen und Grundlagen denkbar zu machen, muss der Naturzustand allerdings sinnlich aufgeladen werden. Dieser konstitutive und gleichzeitig spannungsgeladene Bezug zwischen abstraktem Begriff und empirischem Gehalt lässt sich nun, wie oben ausgeführt, mit Bezug auf das Bildliche verstehen. Wenn, wie Ralf Konersmann schreibt, „der figurative Bestand der philosophischen Sprache mehr ist als nur Beiwerk, das überwunden werden muss“²⁶, dann ließe sich das Imaginäre als Scharnierstelle verstehen, an der historische und soziale Kontexte über bildliche Bedeutungen und Assoziationsketten in den Begriff eingelassen werden und diesen dadurch verwendbar machen.

Aus einer postkolonialen Perspektive lässt sich nun fragen, welche Vorstellungen des Menschen es sind, die als Vorbild, als Ausgangspunkt und als Imaginationsquelle des Naturzustandes dienen und inwiefern diese mit einem kolonialen Archiv in Verbindung stehen. Mit anderen Worten: Wenn Bredekamp fragt, „warum Hobbes den modernen Staat nicht denken kann, ohne dass er sich von ihm ein Bild macht“²⁷, dann lässt sich die Frage hinzufügen, auf welche Weise er den Naturzustand denkt, indem er sich von ihm ein Bild macht. Um diese Fragen weiter zu verfolgen, und dabei gleichzeitig die Bedeutung des Imaginären für das Konzept des Naturzustands zu verdeutlichen, soll im Folgenden eine Analyse der Illustrationen durchgeführt werden, die den Werken beigelegt sind.²⁸ Es handelt sich zum einen um das Frontispiz von Hobbes' *De Cive*, zum anderen um dasjenige von Rousseaus *Diskurs über die Ungleichheit*.

V. Hobbes und der böse Wilde

Das Frontispiz der ersten Druckfassung von *De Cive*, dem 1642 anonym in Paris veröffentlichten Werk von Thomas Hobbes, wird durch zwei zentrale Trennlinien in eine weltliche und eine göttliche Sphäre einerseits, und in eine gute und schlechte Seite andererseits aufgeteilt.²⁹ Im oberen Bereich, der *religio*, schwebt Jesus über einer Darstellung des Jüngsten Gerichts, bei der die Erlösten links von Engeln ins Himmelreich geführt werden, während die Verdammten auf der rechten Seite von Teufeln ins Fegefeuer geleitet werden. Der Gegensatz zwischen den Erlösten und den Verdammten findet sich auch auf der Erde vor, markiert durch die Figuren des *Imperiums* und der *Libertas*. Erstere wird durch eine europäisch aussehende, ruhig und gelassen dreinblickende Frau verkörpert, die eine Krone auf dem Kopf trägt, eine Waage in ihrer Rechten und ein Schwert in ihrer Linken hält. Im Hintergrund befinden sich auf dem Feld arbeitende Bauern, und am Horizont zeichnet sich eine Stadt ab. Die auf der rechten Seite befindliche *Libertas* wird von einem amerikanischen Wilden dargestellt. Im Unterschied zur europäischen Figur ist er nur spärlich, nämlich mit einem Federrock und einem Federarmschmuck, bekleidet. Im Unterschied zum soliden Fundament des *Imperiums* nagt an seinem Sockel, wie Francesca Falk ausführt, „der Zahn der Zeit – der Indianer steht

²⁶ Konersmann (2006), 19.

²⁷ Bredekamp (1999), 7.

²⁸ Zur „Ikonophobie“ der Philosophie vgl. Mitchell (2008).

²⁹ Die Illustration ist signiert vom Pariser Kupferstecher Jean Matheus. Sie war in einer Frühfassung 1641 bereits dem Pergamentmanuskript beigelegt worden. Der 1647 in Amsterdam erschienenen Version hingegen wurde ein gänzlich neues Titelbild vorangestellt (vgl. Bredekamp 1999, 144–152).

auf wackligem Grund“³⁰ Sein Rücken ist gebeugt, und das Gesicht wirkt alt und erschöpft, seine Geschlechtszugehörigkeit scheint uneindeutig zu sein. Der Pfeil, den der Wilde neben einem Bogen bei sich trägt, weist nach unten – im Gegensatz zum Schwert der Figur auf der rechten Seite, das sich nach oben, zum Himmel richtet. Hinter dem Wilden ereignet sich eine kriegerische Verfolgungsjagd, und am rechten Bildrand lässt sich eine kannibalische Szene erkennen. Die beiden Bilder sind durch einem Vorhang getrennt, auf dem der Titel *Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive* steht, begleitet vom Vers 8,15 der Sprüche Salomos, „Per me Reges regnant et legum conditores iusta decernunt“, der unschwer als Bekräftigung der Seite des „Imperiums“ entziffert werden kann.

Die Darstellungen der Natur auf beiden Seiten des Vorhangs widerspiegeln den Gegensatz zwischen Krieg und Frieden, beschwerlichem und angenehmem Leben: Die Landschaft auf der linken Seite ist geordnet und durch menschliche Hand kultiviert. Die hohen Ären auf den Feldern weisen darauf hin, dass sich die Natur ganz nach den menschlichen Bedürfnissen ausrichtet. Die Menschen widmen sich ihrer Arbeit und sind friedlich miteinander zugange. Ganz anders auf der rechten Seite, wo die Gegend wild und – mit Ausnahme von einigen Bauten – kaum von Menschenhand gestaltet ist. Die Wilden jagen und bekriegen sich, und die einzige einvernehmliche Szene wird durch ihren schrecklichen Inhalt, das Zubereiten menschlicher Körperteile zum Verzehr, ihrer scheinbar friedfertigen Atmosphäre beraubt.

Mögliche Zusammenhänge zwischen dieser Darstellung gegensätzlicher menschlicher Lebensweisen mit Hobbes' Schriften liegen auf der Hand: Auf der linken Seite wird ein Zustand des Friedens erkennbar, der sich aus dem Zusammenschluss der Menschen ergibt. Denn der Staat ist, so schreibt Hobbes, „als eine Person zu definieren, deren Wille vermöge des Vertrages mehrerer Menschen als ihrer aller Wille gilt, so dass sie die Kräfte und Fähigkeiten der einzelnen für den gemeinsamen Frieden und Schutz verwenden kann“.³¹ Das auf der rechten Seite abgebildete Leben hingegen ist – wie Hobbes' berühmter Satz besagt – „einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz“³², außerdem gezeichnet dadurch, dass „in einem solchen Zustand jedermann ein Recht auf alles hat, selbst auf den Körper eines anderen“.³³ Nicht nur die Nacktheit der Libertas-Figur, auch ihre geschlechtliche Uneindeutigkeit scheint die Problematik des Naturzustandes zu unterstreichen. Wie Susanna Burghartz in ihrer Lektüre eines Bildes von Johann Theodor und Johann Israel de Bry aus dem Jahre 1601 zeigt, diene die Verwischung und Umkehrung von Geschlechterdifferenzen oftmals als Verweis auf eine „verkehrte“ Gesellschaftsordnung: „Auffällig sind die kurz geschorenen Haare der [indigenen] Frau, während der Mann seine Haare lang trägt. Die damit implizierte Rollenumkehr unterstreicht den Rollenwechsel, der im Bild inszeniert wird, und hebt zugleich die verkehrte Ordnung am Ende der Welt hervor.“³⁴

Die Bilder, die seine Schriften begleiten, schreibt Francesca Falk, verschaffen dem von Hobbes „entwickelten Souveränitätsprinzip Evidenz“.³⁵ Aus einer postkolonialen Perspektive springt dabei ins Auge, dass auf diesem Titelbild, ebenso wie in der bereits zitierten Passage aus dem *Leviathan*, die wilden Völker Amerikas als solches evidenzstiftendes Beispiel für den Naturzustand angeführt werden. Die Frage nach einer empirischen Existenz des

³⁰ Falk (2011), 18.

³¹ Hobbes (1994), 129.

³² Ders. (1992), 96.

³³ Ebd., 99.

³⁴ Burghartz (2004), 116.

³⁵ Falk (2011), 17.

Naturzustandes wird zwar, wie oben anhand von Hobbes' und Rousseaus eigenen Reflexionen gezeigt, ambivalent beantwortet oder gar negiert. Konkrete Bilder bleiben aber für die *Vorstellbarkeit* des Naturzustandes unumgänglich. Hobbes macht genau diese zeitliche und räumliche Alterität auf, wenn er die Schädlichkeit des Naturzustandes in *De Cive* folgendermaßen beschreibt: „Als ein Beispiel hierfür zeigt uns das jetzige Jahrhundert die Amerikaner; frühere Zeiten zeigen andere Völker, die jetzt zwar gebildet und blühend sind, aber damals gering an Zahl, roh, von kurzer Lebensdauer, arm und unansehnlich waren und alle Erleichterungen und allen Schmuck des Lebens entbehrten, welche der Friede und die Gesellschaft gewöhnlich gewähren.“³⁶ Der Blick in die Vergangenheit gebildeter Völker zeigt demnach den Gewinn auf, welcher das Leben unter dem Gesellschaftsvertrag im Kontrast zu demjenigen im Naturzustand mit sich bringt. Die zeitgenössischen Wilden Amerikas hingegen vermögen es, wie das Frontispiz dies tut, den Schrecken des Naturzustandes gegenwärtig zu machen. Das bedeutet aber auch, dass die Vorstellungen des Naturzustandes und der staatlichen Ordnung unzertrennlich mit einem neu entstehenden globalen Koordinatennetz verwoben worden sind. „Hobbes's work can be read as a political atlas of the seventeenth century“, schreibt Pat Moloney. „Europe stands for sovereign authority, commercial agriculture, and urban culture. America is positioned in opposition to Europe – a realm of unbounded freedom, savage disorder, cannibalism, wilderness and unexploited resources.“³⁷ Der Diskurs, welcher die amerikanischen Einwohnerinnen und Einwohner als tierische und rohe, ihren Begierden ausgelieferte Menschen darstellt, rationalisiert ihre Unterwerfung, die Plünderung ihrer Besitztümer, die „Kultivierung“ ihrer Territorien sowie – in seiner schrecklichsten Konsequenz – ihre Ermordung. Obwohl sich Hobbes, im Unterschied etwa zu John Locke, nicht zentral mit dem Kolonialismus beschäftigt, legitimiert sein Werk implizit die koloniale Weltansicht. Hobbes begründet, wie Moloney ausführt, eine theoretische Verbindung zwischen dem angeblich vorherrschenden politischen Chaos in den Kolonien und der scheinbaren Ordnung in und zwischen den Metropolen. „By so doing, he made an important contribution to the ideologies Europeans used to rationalize the global order they were bringing into being.“³⁸

Im Bilderregime von Hobbes' politischer Theorie zeigt sich zugleich jener *Circulus Vitiosus*, der die Anthropologie später zu einer so wirkungs- und verhängnisvollen Wissenspraxis macht.³⁹ Eine koloniale Definitionsmacht verschränkt sich an dieser Stelle auf signifikante Weise mit dem modernen Ansinnen, sich selbst vermittels der kolonialisierten Anderen verstehen zu lernen. Der Wilde erscheint als eigenartige, fremde Spezies am Rand der modernen Welt, und zugleich wird ihm eine epistemisch bedeutsame Rolle im Versuch zugewiesen, die eigene, zivilisierte Existenz zu verstehen und zu begründen. Der „Komplementärmythos des Bösen und des Edlen“, so schreibt auch Fink-Eitel – also die beiden Typen des Wilden, die uns bei Hobbes und Rousseau begegnen –, formierte sich derart „zu einer kontinuierlichen Unterströmung der gesamten europäischen Geistesgeschichte seit dem 16. Jahrhundert“.⁴⁰ Während Hobbes' Schriften den Bösen Wilden zum Einsatz bringen, wenden sich Rousseaus Texte dem Edlen Wilden zu.

³⁶ Hobbes (1994), 84.

³⁷ Moloney (2011), 194.

³⁸ Ebd., 190.

³⁹ Vgl. Kupper (2005), 3 ff.

⁴⁰ Fink-Eitel (1994), 10.

VI. Rousseau und der gute Wilde

Schlägt man die 1755 in Amsterdam erschienene Originalausgabe von Jean-Jacques Rousseaus *Diskurs über die Ungleichheit* auf, erblickt man auf Anhieb zwei Illustrationen, deren Aufmachung, Stimmung und Gehalt gänzlich unterschiedlich sind. Auf der linken Seite befindet sich ein gerahmtes Bild, das eine dramatische Szene zeigt: Ein junger, spärlich bekleideter Mann scheint einer Gruppe älterer Herren etwas zu erklären. Sein muskulöser Körper ist in Bewegung, sein ausgestreckter Arm zeigt weg von ihnen Richtung Meer. Als ob das Wetter seine Worte unterstützen wollte, türmen sich am Himmel gewaltige Wolkenmassen über einer trutzigen Burg.⁴¹ Auf der rechten Seite befindet sich eine Titelvignette, die in auffallendem Kontrast zu diesem Bild steht: Nicht eine Gruppe von Männern, sondern eine einzelne Frau wird gezeigt, keine dramatische Szene, sondern ein Moment der Ruhe, kein durch einen doppelten Rahmen abgetrenntes Bild, sondern eine Illustration, die sich fließend in die Titelei des Buches einfügt.⁴²

Beide Figuren, die je im Zentrum dieser Bilder stehen, sind prominente Verkörperungen moderner Alterität: Sowohl der männliche Wilde als auch die europäische Frau markieren in der Moderne die Grenzen des Übergangs zwischen Natur und Kultur, Ursprung und Gegenwart, Naturzustand und Zivilisation. Nicht zufällig eröffnen und rahmen diese Figuren Rousseaus Betrachtungen zur menschlichen Gleichheit, eine Betrachtung, die um das allgemein Menschliche kreist, dieses aber mithilfe der menschlichen Grenzfiguren der Frau und des Wilden herausarbeitet. Wie bei Hobbes symbolisiert die weiße, europäische Frau auch an dieser Stelle das Ideal, das der Autor zu verteidigen sucht. Bei Hobbes ist es die Figur des Imperiums, des bürgerlichen Staates, bei Rousseau die Libertas als Sinnbild des zivilisierten Menschen, der sich mit der Natur in neuer Weise verbindet, anstatt sie zu bekämpfen.

Betrachten wir die Kupferstiche genauer: Auf der rechten Seite ist eine jüngere Frau erkennbar, die sich in der Natur aufhält. Sie sitzt inmitten von Gras, Büschen und Bäumen, an einem Waldrand oder in einer Lichtung. Ihre Kleidung ist leicht und locker, und schmiegt sich an ihren Körper. Kein Korsett und keine eingeschnürte Taille erschweren ihr das Atmen und die Bewegung. Dass die strenge bürgerliche Kleiderordnung durch eine leichtere ersetzt worden ist, zeigt sich auch an der partiell unbedeckten rechten Brust und dem nackten linken Fuß, die sich beide dem Auge der Betrachterin darbieten. Die Haare locker im Nacken zusammengebunden, sitzt die Frau mit verträumtem und entspanntem Blick da. Sie scheint ganz dem Moment hingegeben zu sein, ähnlich wie die Katze zu ihren Füßen, einem Tier, das im Kontext der Zivilisation leben kann, ohne sich gänzlich zähmen zu lassen. Um die Frau herum versammeln sich Insignien der Freiheit, die zugleich an eine vergangene Gefangenschaft erinnern: Ein Vogel entflieht dem engen Käfig. Der Boden ist mit zerbrochenen Gliedern einer schmiedeeisernen Kette übersät. Die Deutung, dass es sich hierbei um die Befreiung von bürgerlichen Zwangsvorstellungen handelt, wird verstärkt durch einen Stock, den die Frau in der linken Hand hält und auf dem ein Zylinder thront. Der verspielte Einsatz dieses Insigniums bürgerlicher Männlichkeit scheint anzuzeigen, dass die moderne Zwangsmoral aufgehoben ist und der Mensch in neuem Einklang mit der Natur lebt. Er kann auch als Hinweis darauf betrachtet werden, dass die Frau ein Wissen über diese Freiheit besitzt, das dem (abwesenden) Mann noch fehlt. Sie verkörpert aber nicht jene Freiheit „im extremen

⁴¹ Der Kupferstich ist signiert vom Pariser Illustratoren Charles Eisen und vom Stecher Dominique Sornique.

⁴² Der zweite Kupferstich ist gezeichnet von S. Fokke.

Sinn eines Fehlens jeder Begrenzung⁴³, wie dies Hobbes' Wilder tut, der auf dem Sockel mit dem Titel „Libertas“ steht. Sie steht vielmehr für die Befreiung von jenen gesellschaftlichen Zwängen, welche dem Menschen zum Schaden gereichen.

Warum aber wird dieser Zustand von einer Frau verkörpert, wenn doch Rousseaus Schriften aus der Perspektive des europäischen Mannes formuliert sind und sich auch an diesen richten? *Erstens* wird die weiße Frau in der bürgerlichen Moderne der Natur zugeordnet und symbolisiert damit *eine Grenze zur Natur, die sich innerhalb der Kultur befindet*. Wie Luce Irigaray zeigt, erscheint die Frau in der diskursiven Ordnung als Anderes, Gegenüber, Verlängerung und Verdopplung des männlichen Subjekts, das seine sinnlichen, körperlichen, der Reproduktion unterworfenen und der Materialität zugewiesenen Aspekte darstellt.⁴⁴ Sie steht für die idealisierten und bedrohlichen, die verdrängten und die unumgänglichen Reste der Natur in der Kultur und wird mit Geburt und Tod, mit Ernährung und Pflege, mit Sexualität und Triebhaftigkeit assoziiert. Wie Friederike Kuster ausführt, kommt der Familie in der Rousseauschen Verfallsgeschichte eine spezifische Rolle zu, weil „in ihrem Kern etwas von der reinen Anfänglichkeit des gesellschaftlichen Schicksal des Menschen bewahrt bleibt“.⁴⁵ Über die Frau als Hüterin der Familie können diese von der Zivilisation verdrängten Aspekte aufgerufen und versinnbildlicht werden. *Zweitens* eröffnet die Frau auf dem Frontispiz dem männlichen Betrachter ein Vexierspiel zwischen Identifikation und Begehren. Ihre kulturelle Nähe – sie gehört zu Europa wie er auch – wechselt dabei mit ihrer geschlechtsspezifischen Fremdheit und der implizierten Geschlechterhierarchie. Die Frau signifiziert die Eintracht mit der Natur, die der europäische Mann sich (zurück)wünscht, und sie führt die Anziehungskraft dieses Zustands vor Augen. Im androzentrischen und heteronormativen Bilderregime der Moderne werden ihre Schönheit, Selbstvergessenheit und Naturhaftigkeit gemeinsam mit dem Begehren aufgerufen, sich mit der eigenen Natur versöhnen zu können. Die Frau, die gemäß dieser Logik immer der Natur näher geblieben ist als der Mann, weist ihm den Weg zu einem anderen Selbstbezug, indem sie ihn nicht mit den Mitteln der Vernunft überzeugt (wie Rousseau das in seiner Schrift zu tun versucht), sondern sinnliches Beispiel und verführerischer Ausdruck einer Existenz ist, die sich von den bürgerlichen Zwängen gelöst hat.

Das Bild auf der Gegenseite, das mit der Spannung zwischen der kulturellen Differenz des Wilden und seiner Männlichkeit spielt, lässt sich spiegelbildlich lesen. Allerdings steht der abgebildete Wilde nicht wie die Frau für den unmittelbaren und gleichsam „stummen“ Zugang zur Natur. Vielmehr nimmt er als Abgebildeter *und* Sprechender eine Zwischenposition ein, dessen Perspektive auch mit diskursiven Mitteln wiedergegeben wird und die sich, wie zu zeigen sein wird, mit derjenigen Rousseaus verschränkt. Anders als die *Libertas*, die sich als Stimmungsbild der Befreiung mithilfe eines gängigen kulturellen Vokabulars erschließen lässt, versetzt diese Abbildung in Erstaunen. Denn die in ihr dargestellte Rollenverteilung läuft den Regeln der Gesellschaft mehrfach zuwider: Nicht ein alter, weiser Europäer unterrichtet eine Gruppe junger Wilder. Vielmehr ist es der beinahe nackte Wilde, der die europäischen Herren zu belehren scheint.

⁴³ Bredekamp (1999), 145.

⁴⁴ Irigaray (1980) und (1979).

⁴⁵ Kuster (2005), 64 f. Dass Kuster „das Moment einer unmittelbaren und unverzerrten Expressivität des Individuums, das sich im Medium der Sprache Ausdruck gibt“, als primäres Element dieser Kraft des Ursprünglichen anführt, verweist auf die Figur des Wilden auf dem Frontispiz, der in seiner direkten und authentischen Rede an die zivilisierten Herren gerade diese Qualität des natürlichen Menschen vor Augen führt.

Auch Rousseau ging davon aus, dass sich dieses Bild nicht selbst erklärt, sondern eines Kommentars bedarf. Er wies seinen Verleger an, das Frontispiz, das mit *Il retourne chez ses Egaux* (Er kehrt zurück zu seinesgleichen) untertitelt ist, mit einem Verweis auf die entsprechende Stelle im Buch zu versehen.⁴⁶ Es handelt sich dabei um die lange Anmerkung sechzehn, die Rousseau an derjenigen Stelle in den Haupttext einfügt, wo er von der glücklichsten und dauerhaftesten Epoche der Menschheit spricht. Das ist nicht die ursprünglichste Form des Naturzustandes, sondern eine frühe, bereits durch erste Entwicklungen gekennzeichnete Phase. Rousseau beschreibt diese als Zustand, in dem der Mensch „von der Natur in gleicher Entfernung zur Stupidität des Viehs wie zur unheilvollen Einsicht und Aufgeklärtheit des bürgerlichen Menschen plaziert und durch den Instinkt und die Vernunft gleichermaßen darauf beschränkt, sich vor dem Schaden zu schützen, der ihm droht – durch das natürliche Mitleid zurückgehalten wird, selbst jemandem Schaden zuzufügen“.⁴⁷ Dieser Zustand der Balance zwischen Instinkt und Vernunft, Selbsterhaltung und Mitleid, in dem ein Höchstmaß von Freiheit möglich und dennoch Frieden gewährleistet ist, glaubt Rousseau im zeitgenössischen Wilden vorzufinden: „Das Beispiel der Wilden – die man beinahe alle an diesem Punkt getroffen hat – scheint zu bestätigen, dass das Menschengeschlecht dazu geschaffen war, für immer in ihm zu verbleiben; dass dieser Zustand die wahrhafte Jugend der Welt ist; und dass alle späteren Fortschritte dem Scheine nach ebenso viele Schritte hin zur Vollendung des Individuums und in Wirklichkeit zum Verfall der Art gewesen sind.“⁴⁸ Im Unterschied zur bürgerlichen Gesellschaftsform mit ihrer restriktiven sozialen Ordnung und ihrem repressiven Disziplinierungssystem werden die zeitgenössischen Wilden zu Exempel und Garanten jenes vergangenen Glücks, das Rousseau als Leitvorstellung für seine Gesellschaftskritik dient. Sie verweisen auf einen frühen Entwicklungsstand, in der die Menschen noch nicht Gefangene ihrer eigenen Gesetze sind, sondern sich in einem durch die Vernunft nur spärlich regulierten Zusammenspiel ihrer sinnlichen Kräfte befinden.

In welchem Verhältnis steht nun dieser vorbildhafte, den Europäern verlustig gegangene Zustand des Menschen zum Bild *Il retourne chez ses Egaux*? Der Fußnote, auf die verwiesen wird, können wir entnehmen, das sich die dargestellte Szene im südlichsten Afrika, am Kap der Guten Hoffnung, abspielt. Im Mittelpunkt steht ein junger Mann, der bis auf ein Fell um seine Lenden, eine Halskette und ein Messer an seiner Seite nackt ist. Vor ihm liegt ein geschnürtes Bündel, auf das sich nicht nur seine Gestik, sondern auch der nachdenkliche Blick der Europäer richtet. Es sind fünf Männer, die dem Wilden zuhören, der eine sitzend, vier andere stehend, alle in bürgerlicher Kleidung und mit einem Federhut bestückt. Derselbe Federhut ragt aus dem Bündel hervor, das am Boden liegt, und auch eine Papierrolle scheint daraus hervorzuschauen. Gebannt lauschen die Herren den Worten des jungen Mannes, der ihnen seinen Kopf zuwendet, während sich sein Körper von ihnen wegdreht. Weg auch von der Burg, die sich im Hintergrund abzeichnet, und in der die Herren vielleicht zuhause sind. Er dreht sich hin zum Meer und zu den kleinen Hütten am Strand, vor denen menschliche Schemen erkennbar sind.

An dieser für seine Gesellschaftskritik zentralen Stelle, an der jene Entwicklung beginnt, die Rousseau als schädlich, beschränkend und gegen die menschliche Natur gerichtet beschreibt, kommt dem konkreten, zeitgenössischen Wilden eine bedeutsame Rolle zu. Er versinnbildlicht die Gesundheit, die Friedfertigkeit, die pragmatische Klugheit und die Zufriedenheit jener frühen Tage, als der Mensch nicht mehr ganz Tier, aber auch noch nicht ein depraviertes

⁴⁶ Rousseau (2001), 378 und Fn. 456.

⁴⁷ Ebd., 191.

⁴⁸ Ebd., 195.

Kulturwesen war. Rousseaus Wilder verkörpert, wie Emil Angehrn schreibt, einen natürlichen Menschen, der „physisch in einem Zustand von Gesundheit und Stärke, sittlich in einem vor-moralischen Sinn gut“ ist.⁴⁹ Diese Verkörperung des Naturmenschen fällt im *Zweiten Diskurs* nicht nur den Südafrikanern zu, die Rousseau als „Hottentotten“⁵⁰ bezeichnet, sondern auch den Wilden Nord- und Südamerikas, den Isländern und Grönländern und vor allem den Kariben, die von Rousseau als „dasjenige unter allen existierenden Völkern, das sich bis jetzt am wenigsten vom Naturzustand entfernt hat“, beschrieben wurden.⁵¹ Während der „Hottentotte“, wie wir sehen werden, deutlich macht, dass die Wilden keinen Grund haben, ihren Zustand mit demjenigen der zivilisierten Welt zu tauschen, steht der Karibe für jenes Glück, das durch das Leben in der Unmittelbarkeit gegeben ist. Dabei wird die Gegenwartsbezogenheit des Wilden von Rousseau als zentrales Unterscheidungsmerkmal zum zivilisierten Menschen bestimmt. Unbeeinflusst von der Einbildungskraft und von keinem Verlangen getrieben, befriedigt der Wilde seine Bedürfnisse unmittelbar, ohne Voraussicht oder Neugierde. Seine Umwelt betrachtet er gleichmütig, ohne sie beobachten oder untersuchen zu müssen: „Seine Seele, die durch nichts in Unruhe versetzt wird, überlässt sich dem bloßen Gefühl ihrer gegenwärtigen Existenz.“⁵² Dieser Hingabe an den Moment geht jeglicher Ausgriff auf die Zukunft ab: „Am Morgen verkauft [der Karibe] sein Baumwollbett und am Abend kommt er weinend daher, um es zurückzukaufen, weil er nicht vorausgesehen hat, dass er es für die nächste Nacht wieder brauchen würde.“⁵³ Obwohl diese Beschreibung des Kariben inhaltlich mit derjenigen des „Hottentotten“ viel gemeinsam hat, begegnen wir an dieser Stelle, so meine These, zwei unterschiedlichen Figuren des Wilden. Im Falle des Kariben haben wir es, wie bei der Erwähnung nordamerikanischer Wilder bei Hobbes, mit einem äußerlichen, von kolonialen Stereotypen gekennzeichneten Blick auf nicht-europäische Menschen zu tun. Auch wenn die Bewertung der Wilden bei Hobbes und Rousseau gegenteilig ausfällt – Hobbes' Wilder verkörpert eine negative, Rousseaus' Wilder eine positiv definierte Freiheit –, werden beide aus einer eurozentrischen Perspektive als minderwertig gekennzeichnet. Hobbes beschreibt den Wilden mit Verachtung, Rousseau stellt ihn als naiv und unreflektiert dar.

Im Unterschied zur Darstellung des Kariben, die formal an Hobbes anschließt, steht Rousseaus „Hottentotte“ für eine neuartige und komplexere Beziehung zwischen Wildnis und Zivilisation, die für die moderne Philosophie prägend wird. Das Verhältnis zum Wilden wird dabei zu einem intrinsischen Moment der Selbsterkenntnis und Selbstbespiegelung. Damit findet eine diskursive Verschiebung statt, durch welche die koloniale Differenz sich konstitutiv mit der gesellschaftskritischen Reflexion verbindet.

Diese These soll anhand der Szene am Kap der Guten Hoffnung nachgezeichnet werden. Das Frontispiz zeigt, wie der Wilde in einer karnevalesk anmutenden Umkehrung zu den europäischen Herren spricht, in der, in den Worten Bachtins, die „hierarchische Ordnung und alle aus ihr erwachsenden Formen der Ehrfurcht, Pietät und Etikette“⁵⁴ außer Kraft gesetzt werden. Die lange Anmerkung sechzehn, welche diese Rede zum Thema hat, folgt direkt auf Rousseaus Ausführungen zum idealen Zustand der Menschheit und beginnt mit der Behauptung des Scheiterns aller europäischer Versuche, Wilde mit der modernen Lebensweise ver-

⁴⁹ Angehrn (2007), 145.

⁵⁰ Die Bezeichnung „Hottentotte“ wurde für gewisse Bewohnerinnen und Bewohner des südlichen Afrikas verwendet und ist selbst Ausdruck einer kolonialen Begriffsbildung.

⁵¹ Rousseau (2001), 157.

⁵² Ebd., 111.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Bachtin (1990), 48.

traut zu machen. Gegen diese Einsicht, ergänzt Rousseau, könne auch nicht das Argument der Gewohnheit angeführt werden. Der Einwand, Wilde würden sich der zivilisierten Lebensweise nur auf Grund ihrer fehlenden Vertrautheit nicht zuwenden, will Rousseau entkräften, indem er auf das Frontispiz Bezug nimmt. In Antoine François Prévosts *Histoire des Voyages* findet sich die Geschichte eines jungen „Hottentotten“, welcher der Gouverneur des Kaps der Guten Hoffnung seit Kindheit bei sich aufgezogen hatte und die Rousseau bis auf wenige Abweichungen wortwörtlich zitiert.⁵⁵ Demnach wurde der Knabe europäisch gekleidet, lernte mehrere Sprachen und wurde mit der christlichen Religion und der europäischen Kultur vertraut gemacht. Nach einigen Jahren geschäftlicher Tätigkeit in Indien kehrte der junge Mann ans Kap der Guten Hoffnung zurück. Rousseau schreibt: „Wenige Tage nach seiner Rückkehr fasste er bei einem Besuch, den er einigen seiner Hottentotten-Verwandten abstattete, den Entschluss, seinen europäischen Putz abzulegen, um sich wieder mit einem Schaffell zu bekleiden. Er kehrte in diesem neuen Aufzug zum Fort zurück, mit einem Bündel beladen, das seine alten Kleider enthielt; und während er sie dem Gouverneur übergab, hielt er ihm diese Rede: *Haben sie die Güte, mein Herr, Kenntnis davon zu nehmen, dass ich diesem Gepränge für immer entsage. Ich sage mich auch für mein ganzes Leben von der christlichen Religion los; es ist mein Entschluss, in der Religion, den Sitten und Gebräuchen meiner Vorfahren zu leben und zu sterben. Die einzige Gunst, die ich von Ihnen erbitte, ist, mir die Halskette und den Hirschfänger [frz.: le Coutelas] zu lassen, die ich trage. Ich werde sie aus Liebe zu Ihnen behalten.* Sogleich, ohne die Antwort Van der Stels abzuwarten, ergriff er die Flucht, und man sah ihn am Kap niemals wieder.“⁵⁶

Dieser Geschichte fügt Rousseau keine eigenen Worte mehr hinzu. Der „Hottentotte“ scheint für Rousseau zu sprechen. Er soll mittels seines *Diskurses im Diskurs* all diejenigen überzeugen, welche an den Vorteilen eines Lebens im Naturzustand zweifeln. So wie die europäische Frau in der lauschigen Natur wird der wilde Mann, der sich voller Inbrunst für seine ursprüngliche Lebensweise entscheidet und von der Zivilisation nur zwei Erinnerungsgegenstände behalten will, zum Zeugen und Beispiel eines sich mit seiner Natur im Einklang befindlichen Menschen, den Rousseau mit seiner Schrift entwirft und verteidigt, ohne so leben zu können wie er. Als Naturmensch, der die westliche Zivilisation von innen kennen gelernt hat, eignet sich die Figur des befreiten Wilden dafür, eine kulturkritische Stimme zu übernehmen. Diese zeichnet sich, wie Konersmann ausführt, dadurch aus, dass sie „zumindest dem Anschein nach von außen kommt und die zugleich intime Kenntnis des Inneren verrät: eine Kritik, die Innen- und Außenansicht auf charakteristische Weise zusammenzieht und integriert“.⁵⁷ Damit reagiert Rousseau auch auf das epistemologische Problem, dass der zivilisierte Mensch den Naturzustand zwar imaginieren, sich aber nicht in ihn hineinversetzen kann; ein Problem, das Günther Figal folgendermaßen beschreibt: „Wer sich im Naturzustand befindet, beschreibt ihn nicht, und wer versucht ihn zu beschreiben, weiß nicht, wie es ist, im Naturzustand zu sein.“⁵⁸ Der „Hottentotte“, der sich gleichsam auf der Schwelle zwischen Naturzustand und zivilisiertem Leben befindet, eröffnet eine kritische Perspektive, die Rousseau selbst nicht besetzen kann. Darüber hinaus eröffnet das Spiel mit der Stimme des Wil-

⁵⁵ Es handelt sich dabei um eine umfangreiche fünfzehnbändige Zusammenstellung von Reiseberichten durch Antoine François Prévost, welche zwischen 1746 und 1759 in Paris veröffentlicht worden ist. Die Originalquelle dieser Passage ist Peter Kolbens 1741 erschienenen Werk *Description du Cap de Bonne-Espérance*.

⁵⁶ Rousseau (2001), 377–79.

⁵⁷ Konersmann (2008), 70 f.

⁵⁸ Figal (1989), 25 f.

den ein Versteckspiel mit der Autorschaft, die für Rousseaus Texte charakteristisch ist. Der Wilde als Figur, die zugleich begehrenswert ist und unzugänglich bleibt, erhält an dieser Stelle etwas von der Eigenart, mit der Rousseau seine eigene Position als Autor in Szene setzt. Sein Wechselspiel zwischen der großen Nähe zum Leser, welcher direkt adressiert wird, und der Unverfügbarkeit des Autors, der sich kontinuierlich entzieht, kann mithilfe der Figur des Wilden auf neue Weise inszeniert werden. Anders als der Karibe, dessen kindliche Gegenwartsverlorenheit von Rousseau mit dem bekannten kolonialen Blick *auf* den Anderen beschrieben wird, verbindet sich der „Hottentotte“ an dieser Stelle mit der Figur des Autors, aber auch mit derjenigen des zu kritisierenden modernen Subjekts in einem komplexen Spiel von Des-/Identifikation. Indem er eine Natürlichkeit artikuliert, die dem modernen Subjekt für immer verschlossen bleibt, ermöglicht er es, dem Bedürfnis nach der Naturhaftigkeit einen glaubhaften Ausdruck zu geben. Dieser Wilde zeichnet sich durch seine gleichzeitige intime Nähe und seine uneinholbare Differenz zum europäischen Subjekt aus. Er ist nicht nur eine beliebige Figur im Theater der modernen Kulturkritik. Durch diese spezifische Form der Selbstreflexion vermittelt des Wilden, die ich an anderer Stelle mit Bezug auf Friedrich Nietzsches Schriften als „tropische Wendung“ des westlichen Subjekts auf sich selbst bezeichnet habe, wird eine bestimmte Form der Kulturkritik zentral und zugleich eine koloniale Differenz konstitutiv für die moderne Philosophie.⁵⁹

Um seine gesellschaftskritische Diagnose des verlorenen Naturbezugs stellen zu können, benützt Rousseau somit zwei signifikante Differenzen der Moderne, Geschlecht und „Rasse“.⁶⁰ Der außereuropäische Wilde und die europäische Frau werden derart zur Markierung der Grenzen des modernen Subjekts, Grenzen allerdings, die umgekehrt erst durch diesen Einsatz von Alterität denk- und vorstellbar werden. Rousseau, der sich als moderner Mensch im Spiel der Selbstreflexion und Selbstdisziplinierung gefangen sieht, kann diesem nicht entfliehen ohne ein Anderes, das ihm ein Jenseits der Reflexion eröffnet. Indem er Figuren entwirft, welche die Nicht-Entrinnbarkeit der Selbstreflexion nicht kennen – oder, wie der „Hottentotte“, sie nicht verinnerlichen können oder wollen –, macht er andere Formen des Selbst- und Weltverhältnisses denkbar und findet Gegenbilder zur Melancholie und zum Gefühl des Verlusts und Mangels, Bilder auch, welche letzteres erst fassbar machen. Der Wilde ist, genau wie die naturbezogene Frau, eine Durchgangsstation, ein Relais, eine Verbindungsschleife für die kritische Auseinandersetzung dieses Subjektes mit sich selbst. Anders als auf dem Frontispiz von Hobbes' *Leviathan*, welches eine festgefügte Dichotomie zwischen einer guten politischen Ordnung und einem verwerflichen Naturzustand darstellt, die sich in einem Spiegelungs- und Ähnlichkeitsverhältnis zur göttlichen Ordnung befindet, sind die Bedeutungen von Rousseaus natürlichem Menschen beweglich, offen und ambivalent. Indem dieser in seiner Rede die Umkehrung der Hierarchie zwischen natürlichem und zivilisiertem Menschen vornimmt, verwirrt und schockiert er. Steht es dem Wilden zu, seinen europäischen Erziehern mit einer Absage an die Zivilisation statt mit Dankbarkeit entgegenzutreten? Ist seine Rückkehr zu den Hütten beneidenswert oder der Fehlschluss eines Abtrünnigen, der sich seiner Verbesserung entzieht? Rousseau, so scheint es, spielt mit diesen Ambivalenzen, wenn er den guten Wilden in seinem Text zum Einsatz bringt. Letzterer wird zu einer korrektiven Leitfigur für die Zivilisationskritik, weil er Momente des Begehrens, der Abwehr, der Identifizierung und der Abscheu ins Spiel bringt und kraft seiner unüberwind-

⁵⁹ Purtschert (2006), 174 ff.

⁶⁰ Es handelt sich an dieser Stelle um eine Rassendifferenz, die dem modernen wissenschaftlichen Rassismus vorausgeht und ihn gleichsam vorbereitet; zur Erfindung der Rassenhierarchien im 18. Jahrhundert vgl. Poliakov u. a. (1992), 76 ff.

baren Fremdheit zum Zeichen der Unmöglichkeit mutiert, der eigenen Kultur zu entkommen. Denn der Wilde entflieht der Knechtschaft der Reflexion, bevor sie sich in seinem Inneren niederlässt und sein Selbstverhältnis irreversibel verändert – während Rousseaus Leser diese Schwelle immer schon überschritten hat. Rousseaus Wilder kann die hierarchische Ordnung der Zivilisation nicht auslöschen, und er kann sie nicht umkehren, aber er kann sie, wie die gewieftete Kombination von Text und Bild, von Narrativ und Analyse im *Zweiten Diskurs* zeigt, nachhaltig destabilisieren.

VII. Die zunehmende Bedeutung der kolonialen Differenz

Bezeichnenderweise geht der Einsatz des Wilden, der den zivilisierten Europäer in einer tropischen Wende mit sich selbst in Verbindung bringt, mit einer gleichzeitigen Festschreibung *und* explosiven Verwendung kolonialer Differenzen einher. Damit stößt auch die Annahme einer Ähnlichkeit zwischen Hobbes und Rousseau an ihre Grenzen, die darin besteht, dass beide in kritischer Distanznahme zu ihren Vorgängern die menschliche Natur als verlässliche Referenz für eine politische Theorie erachten, und dass sie beide die Figur des Wilden ins Spiel bringen, um den Naturzustand zu imaginieren. Für Hobbes' Abhandlung ist die Figur des Wilden bedeutsam, weil dieser die Schrecken des Naturzustandes darstellt und die Vorzüge und die Unumgänglichkeit der politischen Ordnung *ex negativo* verdeutlicht. Sein Einsatz bleibt aber marginal. Er bleibt eine entfernte, holzschnittartige Figur, über deren Innenleben wir nichts erfahren, der keine individuellen Züge trägt, sondern vielmehr ein überpersönliches Prinzip darzustellen scheint, indem er den negativ bewerteten Zustand menschlicher Freiheit verkörpert. Zudem droht der Unterschied zwischen wildem und zivilisiertem Menschen bei Hobbes ständig wegzubrechen – denn immer wieder schimmert durch, dass die eigene Bürgerkriegserfahrung Hobbes' Schilderungen des Naturzustandes prägt, und dass der aktuelle Frieden nur allzu schnell in kriegerische Wirren und damit in den Naturzustand kippen könnte.

Der Wilde als Randfigur, der in Hobbes' Ausführungen noch nicht in systematischer Manier zum Einsatz kommt, wird bei Rousseau zu einer Grenzfigur, welche in seinen Schriften omnipräsent ist und der ein ungleich größeres Gewicht für die Genese der Gesellschaftsanalyse zukommt.⁶¹ Obwohl der äußerliche Blick auf den devianten Wilden etwa in der Figur des Kariben auch bei Rousseau vorhanden ist, taucht gleichzeitig eine Figur des Wilden auf, der individuelle Züge trägt, über ein bewegtes Innenleben verfügt und nicht nur der Vergegenwärtigung einer lange zurückliegenden, unzivilisierten Vergangenheit dient. Das Spiel kolonialer Differenzen wird in Rousseaus Texten gleichzeitig vervielfältigt und festgeschrieben. Der Blick in die wilde Seele wirft den modernen Menschen auf sich zurück und stellt ihn derart in eine unendliche Reihe von Spiegelungen zwischen seinem wilden Alter Ego und sich selbst.

Die Beobachtung eines Wechsels von einer gelegentlichen zu einer systematischen Verwendung der kolonialen Differenz erzeugt Resonanzen mit Forschungen im Bereich des Postkolonialismus und der Geschlechterforschung. So geht Valentin Yves Mudimbe im Anschluss an Michel Foucaults *Die Ordnung der Dinge* davon aus, dass sich die Repräsentation afrikanischer Menschen in Europa zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert radikal verändert hat. Ein Denken der Ähnlichkeit wurde demnach durch eine Logik der Identität ersetzt, die sich durch vielfältige Ein- und Ausschlüsse charakterisiert: „The African has become not only the Other

⁶¹ Zur Grenzfigur vgl. Purtschert (2006).

who is everyone else except me, but rather the key which, in its abnormal differences, specifies the identity of the Same.⁶² Die neue, axiomatische Andersheit des kulturell Anderen wird, wie sich an Rousseaus Beispiel zeigt, nicht nur in eine Reihe prominenter Dichotomien übersetzt⁶³, sondern mit der zunehmenden Bedeutung geschichtsphilosophischer Narrative auch in chronologische Ordnungen überführt. Die epistemische Neuordnung entlang kolonialer Linien ist zudem, wie Londa Schiebingers Arbeiten zur Biologie im 18. Jahrhundert zeigen, mit der modernen Geschlechterordnung eng verknüpft. Schiebinger beschreibt die Wechselwirkung zwischen wissenschaftlichen und politischen Kategorien, zwischen den neuen, politisch umkämpften Vorstellungen menschlicher Egalität und der wissenschaftlichen, post-religiösen Beschäftigung mit dem menschlichen Körper, dessen Naturhaftigkeit sowohl Gleichheits- als auch Differenzvorstellungen legitimieren soll: „Thus, the great public dramas of the eighteenth century – the struggle for enfranchisement and the abolition of slavery – exposed the Janus-face of *nature* destined to plague democratic orders for the next two hundred years: inclusion in the polis rested on notions of *natural* equalities, while exclusion from it rested on notions of *natural* differences.“⁶⁴ Schiebinger kommt zum Schluss, dass – paradoxerweise in einer Zeit, in der die menschliche Gleichheit zu einer Leitidee avanciert – Rassendifferenzen verfestigt und Geschlechterunterschiede in eine hierarchische Komplementarität überführt werden.⁶⁵ Diese Erkenntnisse lassen sich auch mit Hobbes' und Rousseaus Texten in Verbindung bringen. So zeigt Bürgin, dass Weiblichkeit bei Rousseau – anders als bei Hobbes – trotz seiner Emphase auf menschlicher Gleichheit als Anderes fixiert wird.⁶⁶ Während Rousseau der Frau eine für das männliche Subjekt konstitutive Funktion in einer komplementären und hierarchisch strukturierten Geschlechterbeziehung zuweist, erscheint sie bei Hobbes als eine Art „mangelhafter Mann“, als eine Figur mithin, die sich graduell, aber nicht grundsätzlich von diesem unterscheidet.⁶⁷ Eine ähnliche Einsicht lässt sich mit Blick auf den Einsatz kultureller Alterität gewinnen: Obwohl Rousseaus guter Wilder auf den ersten Blick im Gegensatz

⁶² Mudimbe (1988), 12.

⁶³ Mudimbe (ebd., 4) erwähnt Natur – Kultur, orale Kultur – Schriftkultur und Buchdruck, Tradition – Moderne, Agrarkultur – Industrialisierung, Stadt – Land, Subsistenz – Wachstumsökonomie.

⁶⁴ Schiebinger (1993), 9–10.

⁶⁵ Ebd., 36.

⁶⁶ Bürgin begründet das mit dem Einsetzen einer Identitätslogik bei Rousseau. Hobbes hingegen habe den Tod als Referenzpunkt verwendet, vor dem eine menschliche Gleichheit tatsächlich denkbar wurde: „Bei Rousseau nämlich, bei dem sich hinter dem Gleichheitsbegriff das Ideal der Identität in Form der Ununterschiedenheit, des Einsseins verbirgt, kann sich das Andere nur mehr in Form des weiblichen Geschlechts, als Möglichkeitsbedingung männlicher Vollständigkeit, artikulieren. Hobbes dagegen, der die Gleichheit mit Bezug auf das Andere schlechthin, den Tod, denkt, lässt die Differenz, und mit ihr die Geschlechterdifferenz, ideologisch frei.“ (Bürgin 2008, 14; für diesen Wechsel von einer Ähnlichkeitslogik zu einer qualitativen Geschlechterdifferenz beziehungsweise von einem „Ein- zu einem Zwei-Geschlechter-Modell“ vgl. auch Laqueur 1996)

⁶⁷ So führt Hobbes aus, dass sich Männer von Natur aus besser für das Regieren eignen, dass aber das eigene Kind des Monarchen, auch wenn es ein Mädchen ist, einer fremden Person als Nachfolge vorzuziehen sei (Hobbes 1992, 153). Eine Frau zur Herrscherin zu machen, ist demnach keine ideale Lösung, bedeutet aber auch keinen Widerspruch und schon gar nicht eine Handlung wider ihre weibliche Natur (die in ihrer binären Struktur im Bezug zur männlichen Natur erst im 18. Jahrhundert entsteht). Auch Andrea Maihofer hält fest, dass „die Herausbildung der qualitativ differenten, binär hierarchischen Struktur der Geschlechterdifferenz“ historisch in diejenige Zeit fällt, die sich intensiv mit der Vorstellung und Umsetzung menschlicher Egalität beschäftigt – eine These, die auf den Einsatz kultureller und rassischer Differenzen ausgeweitet werden kann (Maihofer 1995, 66; vgl. dazu auch Honegger 1991).

zu Hobbes' kruder Darstellung des bösen Wilden eine empathische Perspektive auf andere Kulturen zu offenbaren scheint, hält ein solcher Befund einer eingehenderen Analyse nicht stand. Vielmehr lässt sich im Vergleich der Schriften von Hobbes und Rousseau, insbesondere mit Blick auf die darin verwendeten Bilder anderer Kulturen, die wachsende Bedeutung und Präsenz einer kolonialen Episteme feststellen, welche dem kulturell Anderen nicht nur eine Rolle in der Herstellung der angemessenen politischen Ordnung zuschreibt, sondern ihm auch eine (selbst-)diagnostische Funktion zuweist. Die kulturell Anderen werden dadurch nicht nur in ihrem Anderssein festgeschrieben, ihre radikale Alterität mutiert gleichzeitig zur Bedingung dafür, dass sich das Subjekt kritisch mit sich selbst auseinandersetzen sowie die epistemologischen Grenzen seiner Selbstkritik denken kann. Diese zugleich intime und auf Verkenntung gründende Proximität zum kolonialisierten Anderen begründet ein strukturelles Verhältnis, dessen Spuren unschwer bis in die Gegenwart hinein ausgemacht werden können. Die Durchsetzung einer kolonialen Ordnung war, das lässt sich an dieser Stelle mehr als nur erahnen, nicht nur mit dem Expansionsdrang der europäischen Mächte verknüpft, mit den europäischen Zivilisationsmissionen und den ihnen eigenen Herrschaftsansprüchen und Gewaltpraktiken, mit dem transatlantischen Sklavenhandel und seiner Praxis systematischer Ent-Menschlichung, mit der bereitwilligen Integration von kolonialen Gütern und Gedanken in den europäischen Alltagskontext oder mit einem wachsenden wissenschaftlichen Interesse an der hierarchischen Klassifizierung von Menschen mithilfe von Rassekategorien. Die koloniale Wissensordnung ist auch auf grundlegende Weise mit den politik-, gesellschafts- und subjekttheoretischen Grundlagen der europäischen Moderne verbunden.*

Dr. Patricia Purtschert, ETH Zürich, Haldeneggsteig 4, IFW D 33.1, 8092 Zürich, Schweiz

Literatur

- Angehrn, E. (2007), Die Frage nach dem Ursprung. Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik, München.
- Bachtin, M. M. (1990), Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur, Frankfurt/M.
- Braun, L. (2009), Bilder der Philosophie, Darmstadt.
- Boehm, G. (1994), Die Wiederkehr der Bilder, in: ders., Was ist ein Bild?, München.
- Bredenkamp, H. (1999), Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan. Urbild des modernen Staates. Werkillustrationen und Porträts, Berlin.
- Burghartz, S. (2004), Aneignungen des Fremden: Staunen, Stereotype und Zirkulation um 1600, in: E. Huwiler u. N. Wachter (Hg.), Integrationen des Widerläufigen. Ein Streifzug durch geistes- und kulturwissenschaftliche Forschungsfelder, Münster.
- Bürgin, A. (2008), Endliches Subjekt. Gleichheit und der Ort der Differenz bei Hobbes und Rousseau, München.
- Eggers, D. (2008), Die Naturzustandstheorie des Thomas Hobbes, Berlin.
- Falk, F. (2011), Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt, München.

* Für ihre hilfreichen Kommentare bedanke ich mich bei Michael Bloch, Susanna Burghartz, Francesca Falk und Marina Lienhard. Mein Dank geht ferner an die Mitglieder des Forschungskolloquiums von Michael Hampe und Lutz Wingert an der ETH Zürich, in dem ich diesen Text zur Diskussion stellen konnte.

- Figal, G. (1989), Die Rekonstruktion der menschlichen Natur. Zum Begriff des Naturzustandes in Rousseaus ‚Zweitem Discours‘, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 29, 24–38.
- Fink-Eitel, H. (1994), *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg.
- Hampe, M. (2007), *Thinking, Calculation and Rationality. Remarks on Hobbes' Philosophy of Mind as a Paradigm of Failing Scientism*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 89, 47–59.
- Hobbes, Th. (1642/1992), *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt/M.
- Ders. (1651/1994), *Elemente der Philosophie*, Hamburg.
- Honegger, C. (1991), *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*, Frankfurt/M.
- Konersmann, R. (2008), *Kulturkritik*, Frankfurt/M.
- Ders. (2006), *Metaphorisches Wissen*, in: ders. u. a., *Zwischen Bild und Realität*, Zürich.
- Kupper, A. (2005), *The Reinvention of Primitive Society. Transformation of a Myth*, London.
- Kuster, F. (2005), *Rousseau – die Konstitution des Privaten. Zur Genese der bürgerlichen Familie*, Berlin.
- Irigaray, L. (1980), *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt/M.
- Dies. (1979), *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, Berlin.
- Laqueur, T. (1996), *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, München.
- Lutterbeck, K.-G. (2005), *Naturzustandstheorien im vorkantischen Naturrecht: Hobbesrezeption und die Kritik durch Rousseau*, in: D. Hüning (Hg.), *Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren*, Berlin.
- Maihofer, A. (1995), *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*, Frankfurt/M.
- Medick, H. (1973), *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*, Göttingen.
- Mitchell, W. J. T. (2008), *Bildtheorie*, Frankfurt/M.
- Moloney, P. (2011), *Hobbes, Savagery, and International Anarchy*, in: *American Political Science Review*, 105, 189–204.
- Mudimbe, V. Y. (1988), *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington.
- Poliakov L. u. a. (1992), *Rassismus. Über Fremdenfeindlichkeit und Rassenwahn*, Hamburg.
- Purtschert, P. (2006), *Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche*, Frankfurt/M.
- Rousseau, J.-J. (1755/2001), *Diskurs über die Ungleichheit = Discours sur l'inégalité. Mit sämtlichen Fragm. und erg. Materialien nach den Orig.-Ausg. und den Hs. neu ed., übers. und kommentiert von H. Meier. Kritische Ausg. des integralen Textes*, Paderborn.
- Ders. (1762/1977), *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart.
- Schiebinger, L. (1993), *Nature's Body. Gender in the Making of Modern Science*, Boston.

Abstract

The state of nature is a fundamental concept of modern political philosophy. As such, it is particularly associated with Thomas Hobbes' and Jean-Jacques Rousseau's work. As the following article shows, the state of nature is not simply an auxiliary construction [Hilfskonstruktion] for a theory that aims to clarify the relation between the political order and its origins and normative principles. It is also a figure of thought that introduces colonial images into political philosophy. The following reading of Hobbes and Rousseau, which also draws on image analysis, traces how their conceptions of the state of nature are constitutively linked to imaginations of the savage that emanate from contemporary colonial discourses. Moreover, by comparing the writings of Hobbes and Rousseau it becomes apparent that the colonial difference increasingly takes on a systematic relevance. This development further contains significant similarities with the changing use of gender differences in political philosophy.