

Aus der Abteilung für Geschichte der Medizin  
der Ruhr-Universität Bochum  
Ehem. Leiterin: Prof. Dr. rer. nat. I. Müller

---

**Der Einfluß Jean-Jacques Rousseaus (1712-1778)  
auf die deutsche Naturheilbewegung  
des 19. Jahrhunderts**

Inaugural-Dissertation  
zur  
Erlangung des Doktorgrades der Medizin  
einer  
Hohen Medizinischen Fakultät  
der Ruhr-Universität Bochum

vorgelegt von  
Arndt Horst Theodor Heinrich Ohl  
aus Essen  
2005

Dekan: Prof. Dr. med. G. Muhr  
Referent: Prof. Dr. rer. nat. I. Müller  
Koreferent: PD Dr. Ingo W. Müller

Tag der mündlichen Prüfung: 21.06.2005

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	5
-----------------	---

## Erster Teil Rousseaus Vorstellungen von der Gesellschaft

1. Die persönlichen Erfahrungen.....	13
2. Der Naturzustand .....	19
3. Das Werden in der Gesellschaft .....	27
4. Der Gesellschaftsvertrag.....	33
5. Die Erziehung.....	47

## Zweiter Teil Rousseaus Vorstellungen von der Medizin

1. Noch einmal persönliche Erfahrungen.....	57
2. »Chasse les médecins« .....	67
3. Eine natürliche Lebensgestaltung.....	73
4. Originalität .....	81
5. Der soziopolitische Kontext.....	92

## Dritter Teil Rousseaus Einfluß auf die deutsche Naturheilbewegung des 19. Jahrhunderts

1. Der historische Kontext .....	98
2. Die Entwicklung der Naturheilbewegung .....	110
3. Lehre und Naturbegriff bei J. H. Rausse und Theodor Hahn .....	120
4. Jean-Jacques Rousseau – Vordenker der Naturheilkunde? .....	132
5. Der Einfluß Jean-Jacques Rousseaus auf die Sozialmedizin. Ein Ausblick.....	148
Bibliographie.....	159
Danksagung .....	179
Lebenslauf .....	180

"Auf seine Freiheit verzichten heißt auf seine Eigenschaft als Mensch, auf seine Menschenrechte, sogar auf seine Pflichten verzichten."

*Jean-Jacques Rousseau:  
Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze  
des Staatsrechts. Stuttgart 1986. S. 11*

## Einleitung

Im ersten Jahr des neuen Jahrtausends konnte ein Werk seinen 250. Geburtstag feiern, das unter dem Titel *Encyclopédie ou Dictionnaire des sciences, des arts et des métiers* geradezu zum Synonym für die europäische Aufklärung geworden ist. «Im 18. Jahrhundert», so Bernhard Groethuysen (1880 – 1946) in seiner Schrift *Philosophie der Französischen Revolution*, «suchte der Geist neue Möglichkeiten für die Erkenntnis der Dinge und ihre Erhellung; er wollte alle ihre Aspekte sichtbar machen, die kleinsten Nuancen, zu ihnen neue Bezüge erschließen, sie anders ordnen als bisher und die diesen Entdeckungen entsprechende vollständige Skala der Begriffe finden.»<sup>1</sup>

Den geistigen und wissenschaftlichen Fortschritt darzulegen und die Einzelwahrnehmungen in ihrem Zusammenhang, in ihrer Beziehung zueinander, zu erfassen, war die Aufgabe, die sich Denis Diderot (1713 – 1784) und Jean Le Rond d'Alembert (1717 – 1783) gestellt und mit der Herausgabe der Enzyklopädie zu lösen versucht haben. Der Wille, die Welt in all ihren Erscheinungen und all ihrer Vielfalt zu betrachten und die Erkenntnisse nach den unterschiedlichsten Kriterien zu gliedern, gehörte zu den Grundfesten enzyklopädischen Denkens, zu dessen Vertretern auch der bedeutende und zugleich umstrittene Staatstheoretiker und Pädagoge Jean-Jacques Rousseau zählt. Letzterer hat sich in seinem steten Ringen um ein besseres Verständnis der menschlichen Natur für alle Facetten menschlichen Daseins interessiert und dieses Anliegen in seinem *Diskurs über die Ungleichheit* mit den Worten zusammengefaßt, am meisten nutzbringend und am wenigsten fortgeschritten unter allen Kenntnissen sei die Menschenkenntnis.<sup>2</sup>

Seither ist immer wieder heftig über die geistes- und gesellschaftswissenschaftliche Bedeutung des 1712 in Genf geborenen Philosophen diskutiert worden: ein Streit, der noch nicht als beendet betrachtet werden kann und der an seiner Emotionalität nur wenig eingebüßt hat. Grundverschiedene Ideologien haben Rousseau im Laufe der Rezeptionsgeschichte zum Propheten ihrer Vorstellungen erhoben, wieder andere Interpreten haben ihn dämonisiert und zutiefst verachtet. Erscheint er einmal als

---

<sup>1</sup> Groethuysen (1989), S.25.

<sup>2</sup> Rousseau (1955) S.63.

Vordenker der französischen Revolution, die den Philosophen von seiner einsamen Grabstätte auf einer Insel im See von Ermenonville ins Pariser Panthéon überführen ließ, rückt er bei anderer Gelegenheit in bedrohliche Nähe zu Carl Schmitt, wenn Christian Graf von Krockow Links- und Rechtsrousseauisten voneinander unterscheidet.<sup>3</sup>

Rousseau sei zum Vater aller modernen Modernismen und Antimodernismen geworden, verkündet Robert Spaemann, Ordinarius für Philosophie an den Universitäten Stuttgart, Heidelberg und München, in seiner 1992 erschienenen Arbeit *Rousseau – Bürger ohne Vaterland: zum Vater der Revolution und der Restauration, des liberalen Rechtsstaates und der populistischen Diktatur, der antiautoritären Pädagogik und des Totalitarismus, des romantischen Christentums und der strukturalistischen Ethnologie.*<sup>4</sup>

Zu jeder These scheint es im Falle Rousseaus eine Antithese zu geben, und eine Synthese erscheint nicht selten geradezu unmöglich. Müssen seine Schriften also als antithetische Werke verstanden werden, die verschiedene Existenzformen des Menschen zu erörtern versuchen? Oder ist sein Werk vielleicht sogar so widersprüchlich, daß nahezu jede Weltanschauung in den Ausführungen des Philosophen Parallelen zu den eigenen Vorstellungen entdecken kann? Letzteres kann unter Berufung auf den Verfasser selbst guten Gewissens verneint werden. Vertraut man seiner Aussage, die erste Abhandlung, die Abhandlung über die Ungleichheit und der Traktat von der Erziehung seien unzertrennlich und bildeten zusammen ein einziges Ganzes<sup>5</sup>, so muß vielmehr von der «Notwendigkeit einer globalen Interpretation seines theoretischen Denkens»<sup>6</sup> ausgegangen werden. Rousseau ist nicht müde geworden, die Einheit seines Werkes zu betonen.<sup>7</sup> So darf nicht die Kohärenz seiner Schriften in Zweifel gezogen werden, sondern muß das Gesamtwerk die Grundlage für die Betrachtungen bilden, wenn seine Gedanken verstanden und richtig gedeutet werden sollen. Es ist unabdingbar, verschiedene Begrifflichkeiten zu definieren, um Mißverständnissen von vornherein vorzubeugen; Begrifflichkeiten, die in der Vergangenheit in ihrer Weltanschauung gefangene Interpreten bei oberflächlicher Betrachtung Parallelen zu den eigenen Vorstellungen haben vermuten lassen.

---

<sup>3</sup> von Krockow (1990), S.417.

<sup>4</sup> Spaemann (1992), S.14.

<sup>5</sup> Rousseau (1978), S.483.

<sup>6</sup> Starobinski (1993), S.52f.

<sup>7</sup> Cassirer (1989), S.21.

Ebendies gilt auch für die Fragestellung dieser Arbeit, nämlich den Einfluß Rousseaus auf die deutsche Naturheilbewegung des 19. Jahrhunderts. Betrachtet man die Naturärzte J. H. Rausse (1805-1848) und Theodor Hahn (1824-1853), die diese Bewegung im wesentlichen geprägt und vorgebracht haben,<sup>8</sup> so sieht der Verfasser des Geistes *der Gräfenberger Wasserkur*<sup>9</sup> in Rousseaus Ehrfurcht vor der Natur die Quintessenz seiner Schriften und erklärt, er nehme die Worte von der Güte der Natur in dem Sinne, in dem sie der Genfer Philosoph verkündet habe<sup>10</sup>; Hahn betrachtet Rousseau gar als größten und volkstümlichsten Weltweisen aller Zeiten, der wie auf fast allen Gebieten so auch auf dem der Medizin neuen umgestaltenden Gedanken lebhaften Ausdruck gegeben habe und mit seinem *Emile* als Vorläufer und Bahnbrecher der Medizin anzusehen sei<sup>11</sup>. So wird Rousseau zum Verkünder einer neuen Natürlichkeit und damit zum Propheten einer Lehre ernannt, die den Menschen zu seinem Glück zurückführen will, indem sie ihm ein an den Prinzipien der Diätetik orientiertes Leben verordnet, das das Individuum gesunde Säfte hervorbringen läßt.<sup>12</sup> Ist dies aber nicht eine völlige Verkennung des Rousseauschen Anliegens?

Es ist keineswegs verwunderlich, daß sich die Neugier des Philosophen und Freundes der Enzyklopädisten nicht zuletzt aus sehr persönlichen Motiven auch auf Fragen des Krank- respektive des Gesundseins erstreckt hat, schließlich war er selbst Zeit seines Lebens ein kränkelder Mensch.<sup>13</sup> Zahlreiche Textpassagen aus dem *Emile*, dem *Diskurs über die Ungleichheit* und den *Bekenntnissen* belegen, daß Rousseau lebhaftes Interesse an medizinischen Fragestellungen gefunden hat, wobei seine Neugier in erster Linie nicht der Medizin als Wissenschaft, sondern vielmehr dem sozialen Aspekt von Gesundheit und Krankheit galt.

Weiterhin erscheint es keineswegs abwegig, daß sich die Naturheilbewegung des 19. Jahrhunderts auf den Verfasser des *Emile* berufen und in ihm den Wegbereiter der eigenen Vorstellungen gesehen hat, zumal auf den ersten Blick durchaus Annäherungspunkte zu den Thesen Jean-Jacques Rousseaus zu existieren scheinen:

---

<sup>8</sup> Vgl. Rothschuh (1983), S.13.

<sup>9</sup> Rausse (1839)

<sup>10</sup> Rausse (1840), S.27.

<sup>11</sup> Hahn (1870), S.12.

<sup>12</sup> Rausse (1840), S.321f.

<sup>13</sup> Vgl. Rudolf (1969b), S.32. In der Vergangenheit ist immer wieder versucht worden, dem Geheimnis seiner Erkrankung auf die Spur zu kommen, ein Unternehmen, dem wir mit großer Skepsis begegnen sollten, da es den Menschen über sein Kranksein zu definieren versucht [vgl. Starobinski (1993), S.547]. Zu den verschiedenen Deutungen seiner Erkrankung vgl. Anm. 383.

die grundlegende Kritik an der Medizinheilkunde<sup>14</sup>, die Herauslösung der Gesundheitslehre aus dem Kreis der Naturwissenschaften und ihre Ernennung zur Tugend<sup>15</sup> sowie die feste Überzeugung, der Mensch sei von Natur aus gesund<sup>16</sup> und sein Siechtum werde durch die Aufgabe eines naturorientierten Lebens verursacht<sup>17</sup>, sind Grundhaltungen, die hier wie dort die Vorstellungen von der Heilkunst zu bestimmen scheinen. Doch mit welchen Inhalten werden diese schlagwortartigen Überzeugungen gefüllt? Haben Rousseau und die Naturheiler ein gleiches oder ähnliches Bild vom Naturmenschen? Welche Rolle spielen die Prinzipien der Diätetik für das Kulturwesen Jean-Jacques Rousseaus und den Menschen im Verständnis der Naturheilkunde? Ist die heftige Kritik an der Heilkunst Grund genug, Rousseau zum Vordenker der naturheilkundlichen Strömung in der Medizin zu machen?<sup>18</sup>

Josef N. Neumann hat in seiner 1991 erschienenen Arbeit *Rousseaus Kritik an der Heilkunde seiner Zeit*<sup>19</sup> herausgestellt, es sei das Verdienst des Genfer Philosophen, die Veränderbarkeit des Menschen anthropologisch als *Entwicklung* und *Vervollkommnungsfähigkeit* und aus pädagogischer Sicht als *immerwährende Bildsamkeit* präzisiert und als konstitutive Merkmale zwischenmenschlicher Beziehung und Praxis bewußt gemacht zu haben.<sup>20</sup> Wenn der Verfechter geistiger und politischer Freiheit nun das Krankwerden als eine mögliche Entwicklung darstellt und für das Wesen der Gesellschaft im Gegensatz zum Naturmenschen, der nur die natürlichen Leiden<sup>21</sup> kennt, zwei Ursachen für Störungen des Wohlbefindens unterscheidet und es sich hierbei einerseits um die Zeichen menschlicher Imperfektheit und andererseits um die Verirrungen des zivilisierten Menschen im Alltag<sup>22</sup> handelt,<sup>23</sup> so wird hier ein

---

<sup>14</sup> Den Kranken rät Rousseau, die Ärzte, die er der Mitleidlosigkeit [Rousseau (1990b), S.478] bezichtigt und deren Lehren er als Lügenkunst (ebd. S.191) beschimpft, zu verjagen (ebd.).

<sup>15</sup> Rousseau (1990b), S.144.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu Kapitel II/2 dieser Arbeit, Rousseau (1990b), S.142f und Rousseau (1990b), S.188. An dieser Stelle sei vermerkt, daß es sich hier um eine Auffassung handelt, die bereits von den Stoikern vertreten wurde und im Laufe der Geschichte der Medizin immer wieder auftaucht: so auch im 18. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Aufklärung, wo sie zu den Grundvorstellungen der Philosophie gehörte [vgl. Pohlenz (1948), Neuburger (1926) und Rudolf (1969b), S.54f.]

<sup>17</sup> Rousseau (1955), S.99/101. Vgl. Rudolf (1969b), S.36f und S.54f, Rudolf (1969a), S.475 sowie Rothschild (1983), S.13f.

<sup>18</sup> Vgl. Rudolf (1969a), S.478.

<sup>19</sup> Neumann (1991)

<sup>20</sup> ebd., S.208.

<sup>21</sup> Hier meint Rousseau die Auswirkungen der menschlichen Unvollkommenheit, d.h. die Gebrechlichkeit der Kindheit und des Alters, Verletzungen, die Gicht und die Blattern.

<sup>22</sup> Hier meint Rousseau Exzesse, Leidenschaften, Erschöpfungen, Entbehrungen und insbesondere politische und soziale Ungleichheit; verwiesen sei auf eine Textstelle aus dem 2. Diskurs, die den Schlüssel für die Interpretation der medizinischen Vorstellungen Rousseaus enthält: Rousseau (1955), S.99/101.

<sup>23</sup> Rudolf (1969a), S.475 sowie Rudolf (1969b), S.36f.



Zusammenhang zwischen der sozialen Situation des Menschen und seiner Gesundheit, zwischen politischer Ungleichheit und menschlichem Kranksein hergestellt. Krankheit in dieser Deutung ist plötzlich, wie Erna Lesky in ihrer Einleitung zu Johann Peter Franks (1745-1821) berühmter Paveser Rede klargestellt hat, kein rein humorales Geschehen mehr, sondern wird in der Sicht Jean-Jacques Rousseaus zu einem eminent sozialen Ereignis<sup>24</sup>, und es wird deutlich, daß der Schlüssel zum Verständnis der Äußerungen Rousseaus zu Fragen der Heilkunde in seinem soziopolitischen Konzept zu finden ist: vermutet man die Quelle zahlreicher Gesundheitsstörungen des Menschen nicht in einem körperlichen Geschehen, sondern in der bestehenden Gesellschaftsordnung und einem allgemeinen moralisch-gesellschaftlichen Entartungsprozeß, so muß die Lösung des Problems eher eine politische als eine medizinische sein. Die von Rousseau entwickelte soziologische Sichtweise, die einen engen Zusammenhang zwischen politischer Ungleichheit und Unfreiheit und menschlichem Kranksein herstellt und derzufolge Krankheiten des Menschen nicht durch die Einnahme von Arzneien, sondern nur durch eine grundlegende Umgestaltung der Gesellschaft bekämpft werden können, stellt den Kernpunkt Rousseauscher Überlegungen zum Wesen von Gesundheit und Krankheit dar und gibt Anlaß zu ernsthaften Zweifeln an der These, der Verfasser des *Diskurses über die Ungleichheit* könne zu Recht als geistiges Vorbild der Naturheilbewegung des 19. Jahrhunderts betrachtet werden. Es erscheint geradezu unmöglich, den dargelegten soziologischen Ansatz mit einem Konzept, das eine akute Erkrankung als «Heilversuch einer kräftigen Natur von einem eingedrungenen feindlichen Princip»<sup>25</sup> versteht, zur Deckung zu bringen, und umso erstaunlicher ist daher die Tatsache, daß sich neben Rausse und Hahn auch die Medizingeschichtsschreibung einig zu sein scheint und einen positiven Zusammenhang zwischen den Überlegungen Rousseaus und den Vorstellungen der Naturheilkunde betont.

Robert Jütte setzt in seiner 1996 veröffentlichten *Geschichte der Alternativen Medizin* die Prägung der Wasserdoktoren durch den Rousseauschen Naturismus unreflektiert als gegeben voraus.<sup>26</sup>

Karl Eduard Rothsuh sieht in seiner vielbeachteten *Geschichte der Naturheilbewegung* eine enge Verwandtschaft zwischen den Naturvorstellungen Rousseaus und denen der Naturheiler und behauptet, es sei ein Leichtes, den Einfluß

---

<sup>24</sup> Lesky: Einleitung zu Frank (1960), S.26.

<sup>25</sup> Rausse (1839), S.3.

<sup>26</sup> Jütte (1996), S. 30.

der Naturgläubigkeit Rousseaus auf die Naturheilbewegung aufzuzeigen<sup>27</sup>, ohne jedoch die analysierten Textstellen insbesondere aus dem ersten Buch des *Emile* in ihren Gesamtzusammenhang einzuordnen und dadurch auf die fundamentalen Unterschiede zwischen dem soziomedizinischen Ansatz des Genfer Philosophen und der nach einem ideologischen Unterbau suchenden naturheilkundlichen Strömung in der Medizin zu stoßen.

Auch Gerhard Rudolf sieht «eine gewisse Parallelität der Gedanken Rousseaus und der Naturheilkunde»<sup>28</sup> und geht daher der Frage nach, wie Rousseau die Entwicklung der Naturheilbewegung beeinflusst haben könnte, da eine Ähnlichkeit der Gedanken allein nicht ausreicht, um direkte Zusammenhänge abzuleiten.<sup>29</sup> Fazit seiner Untersuchungen ist, daß auch unter Berücksichtigung der Tatsache, daß sich die Beziehungen zwischen dem Verfasser des *Diskurses über die Ungleichheit* und den Naturärzten nicht lediglich im Raum des konkret Faßbaren abspielten, sondern als *geistige Phänomene* mehr in den Bereich der sogenannten Kulturwissenschaften gehörten,<sup>30</sup> Rousseau nicht als große und schöpferische Gestalt in der Geschichte der Naturheilkunde anzusehen sei, seien seine Ausführungen mit Ausnahme des soziologischen Aspektes der Krankheitsentstehung doch wenig originell und umwälzend.<sup>31</sup> Dieser Einschätzung sei an dieser Stelle entgegnet, daß dem Genfer Philosophen keineswegs die Ausarbeitung eines konkreten medizinischen Konzeptes am Herzen lag, sondern Kernpunkt seiner Überlegungen vielmehr die soziologische Betrachtung der Krankheitsentstehung war und daher gerade den von Rudolf in den Bereich der Kulturwissenschaften verbannten *geistigen Phänomenen* eine entscheidende Rolle zufällt.

Interessant erscheint in diesem Zusammenhang die Darstellung Karl Eduard Rothschuhs, der in seiner Betrachtung der Naturheilbewegung «1. eine stark emotionale Einstellung zur Natur, genannt '*Naturismus*', 2. eine Theorie von Gesundheit, Krankheit, Behandlung und Heilung (= *Naturheilkunde*) und 3. eine Bevorzugung bestimmter naturnah oder naturgemäß gesehener *Naturheilverfahren*, wie die Anwendung von Wasser, Licht, Luft, Bewegung, Diät usw. (= *Physiotherapie*)»<sup>32</sup> unterscheidet. Bezieht man diese Dreigliedrigkeit in die Überlegungen ein, so wird deutlich, daß das Augenmerk vor allem auf den philosophisch-ideologischen

---

<sup>27</sup> Rothschuh (1983), S. 15.

<sup>28</sup> Rudolf (1969a), S.478.

<sup>29</sup> ebd., S.475f.

<sup>30</sup> ebd., S.477.

<sup>31</sup> ebd., S.477f; vgl. hierzu auch Rudolf (1969b), S.61.

<sup>32</sup> Rothschuh (1983), S.19.

Hintergrund der Naturheilkunde gerichtet sein muß, wenn der Einfluß des französischen Staatstheoretikers auf die Naturheilbewegung des 19. Jahrhunderts geklärt werden soll; vermutet werden darf, daß die Erhebung Rousseaus zur weltanschaulichen Instanz der nach einem ideologischen Hintergrund suchenden *Wasserärzte* auf einer grundlegend falschen Auslegung seiner Schriften beruht<sup>33</sup> und der Verfasser gesellschaftspolitischer und pädagogischer Schriften zu Unrecht zum Protagonisten einer medizinischen Strömung erhoben worden ist, die die Heilkunst nicht vor uns in grauen Mysterien und Doktrinen der Zukunft, sondern weit hinter uns in der Vergangenheit des grünen Naturlebens sieht.<sup>34</sup>

Ziel der vorliegenden Arbeit ist, zu den Quellen zurückzukehren und in einem ersten Teil Rousseaus soziopolitische Vorstellungen anhand seines Gesamtwerks und der Interpretationen Jean Starobinskis, Emile Durkheims, Ernst Cassirers, Immanuel Kants, Ernst Alts, Robert Derathés, Barbara de Negronis und Hédia Khadars zu analysieren; Einfluß auf diesen Teil der Arbeit werden auch die Ergebnisse der Gespräche nehmen, die der Verfasser im Rahmen des *Ilème Colloque International de Montmorency* (1995)<sup>35</sup> führen konnte. Ziel dieses ersten Teils wird sein, die philosophischen Ansätze Jean-Jacques Rousseaus zu verstehen und dem Leser die Vorstellungen des Mannes näherzubringen, der immer wieder zum *Apostel einer neuen Natürlichkeit*<sup>36</sup> erhoben worden ist. Hierauf aufbauend werden in einem zweiten Teil Rousseaus Überlegungen zu Fragen der Medizin erörtert werden, um sie in einem weiteren Schritt mit den Grundüberzeugungen der Naturheilkunde des 19. Jahrhunderts vergleichen zu können: Grundlage dieses Vergleichs wird die Analyse der wesentlichen Schriften J. H. Rausses und Theodor Hahns sein, anhand derer der naturheilkundliche Ansatz klar herausgestellt werden soll. Abschließend wird ein Ausblick zum Einfluß des Genfer Philosophen auf die Sozialmedizin die Thematik abrunden und noch einmal die tiefe Überzeugung des Jahrhunderts der Aufklärung vor Augen führen, durch Lernen und Lehren eine Regeneration der Gesellschaft erreichen zu können.

---

<sup>33</sup> Vgl. Rudolf (1969a), S.478.

<sup>34</sup> Rausse (1840), S.217.

<sup>35</sup> Ein vom Verfasser dieser Arbeit im Rahmen dieses Kolloquiums gehaltener Vortrag zum Thema *Les idées politiques de Jean-Jacques Rousseau et leur influence sur la médecine sociale* ist kürzlich veröffentlicht worden. Vgl. Ohl (2001).

<sup>36</sup> Rudolf (1969a), S.474.

**Erster Teil**  
**Rousseaus Vorstellungen**  
**von der Gesellschaft**

## 1.

### Die persönlichen Erfahrungen

Aus Venedig kommend, wo er Sekretär des neuernannten französischen Gesandten gewesen war, trifft Jean-Jacques Rousseau im Oktober des Jahres 1744 in Paris ein. Die folgenden Monate verlebt er gemeinsam mit Ignatio Emmanuel de Altuna, einem Freund, dessen Bekanntschaft er in Venedig gemacht hat und der ihm die Hälfte seiner Pariser Wohnung zur Verfügung stellt. Nach dessen Rückkehr nach Spanien übersiedelt Rousseau in einen Gasthof in der Nähe des *Jardin du Luxembourg*, wo er auch seine spätere Lebensgefährtin, die Wäscherin Thérèse Levasseur (1721-1801), kennenlernt, und nimmt die Arbeit an einer Oper wieder auf; war er doch zunächst nicht nach Paris gegangen, um sich mit philosophischen Fragen auseinanderzusetzen, sondern um als Komponist und Musiktheoretiker zu reüssieren.<sup>37</sup>

In dieser Zeit beginnt er jedoch auch, im literarischen und gesellschaftlichen Paris Fuß zu fassen.<sup>38</sup> Er wird überall sehr freundlich aufgenommen, verkehrt in den Salons der Metropole und macht die Bekanntschaft berühmter Persönlichkeiten seiner Epoche. Er pflegt die Freundschaft zu Diderot, der »gewissermaßen die Personifikation aller lebendig-geistigen Kräfte des damaligen Frankreich ist, das Band, das ihn fest mit dem geselligen und literarischen Leben der Zeit verknüpft«,<sup>39</sup> übernimmt den musikalischen Teil der Enzyklopädie, schließt sich dem Abbé de Condillac (1715-1780) an, macht durch Diderot die Bekanntschaft d'Alemberts, befreundet sich mit Duclos (1704-1772) und Friedrich Melchior von Grimm (1723-1807) und verkehrt im Hause des Barons von Holbach (1723-1789), der »sehr viele Gelehrte und talentvolle Schriftsteller bei sich empfang«.<sup>40</sup>

So scheint Rousseau sein Glück zu machen, und man gewinnt den Eindruck, als sei er durchaus in der Lage, sich in der höfischen Kultur, die das 18. Jahrhundert prägt, zurechtzufinden. Aber gerade die exquisite Höflichkeit, die Liebenswürdigkeit, die Formen der Geselligkeit machen ihn mißtrauisch und lassen ihn die Werte und

---

<sup>37</sup> Vgl. Rousseau (1985), S.462ff.

<sup>38</sup> Hier kann er teilweise auf die während eines ersten Aufenthaltes in der Metropole im Jahre 1742 geknüpften Kontakte zurückgreifen.

<sup>39</sup> Cassirer (1989), S.13.

<sup>40</sup> Rousseau (1985), S.521.

Strukturen der monarchischen Gesellschaft in Frage stellen; gerade die ersten Eindrücke, die Jean-Jacques Rousseau von der Pariser Gesellschaft gewinnt und die beständig in ihm fortwirken, führen ihn nach und nach zu jenen gesellschaftskritischen Äußerungen, die die Grundlage seines politischen Werkes bilden sollten<sup>41</sup>: «les analyses politiques de Rousseau s'édifient sur une critique de la société du XVIIIème siècle»<sup>42</sup>, erläutert Barbara de Negroni in ihrer Einleitung zum *Discours sur l'économie politique*.

Ist es also reiner Zufall, daß Saint-Preux dem Verfasser der *Nouvelle Héloïse* geradezu aus dem Herzen zu sprechen scheint, wenn er Julie den Eindruck schildert, den er nach seiner Ankunft in Paris von der großen Gesellschaft gewonnen hat?

»Nicht, daß man mich nicht sehr höflich, sehr freundschaftlich, sehr zuvorkommend aufnahm, daß nicht alle möglichen Gefälligkeiten mir entgegenzufliegen schienen; aber das ist eben das Schlimme. Wie kann man im Augenblick Jemandes Freund sein, den man nie gesehen hat? Die aufrichtige Teilnahme der Menschenfreundlichkeit, die schlichte, rührende Hingebung einer offenen Seele haben eine Sprache, die von den falschen Höflichkeitsbezeugungen und trügerischen Formen, die der Weltbrauch heischt, gar sehr verschieden ist. [...] Statt dessen giebt es vielleicht keine Stadt, wo die Glücksgüter so ungleich ausgetheilt wären und so hart neben dem üppigsten Wohlstande das kläglichste Elend herginge. Mehr braucht es nicht, um einzusehen, was es auf sich hat mit diesem zur Schau getragenen Mitgeföhle, das dem Fremden Bedürfnisse stets entgegenzukommen scheint, und mit dieser immer bereiten Herzlichkeit, die im Augenblicke ewige Freundschaft schließt.«<sup>43</sup>

Hier zeigt sich das Mißtrauen gegenüber der zärtlichen Anteilnahme von Menschen, deren wahres Gesicht unter der Maske des Interesses nicht zu erkennen ist; die Furcht, von einem zwanzigjährigen Freund wie ein Unbekannter behandelt zu werden, sobald man ihn um einen wichtigen Dienst bitten möchte; die Mißbilligung jener oberflächlichen Beziehungen, die der eigenen Auffassung von Freundschaft so sehr widersprechen. Saint-Preux schreibt, er wolle statt solcher zweideutigen Gesinnungen und trügerischen Traulichkeit Aufklärung und Bekehrung suchen, sei man doch an der liebenswürdigen Quelle; ja, man sei von vornherein bezaubert von den Kenntnissen und Einsichten, die

---

<sup>41</sup> Vgl. hierzu auch Cassirer (1989), S.13f.

<sup>42</sup> de Negroni: Einleitung zu Rousseau (1990a), S.10.

<sup>43</sup> Rousseau (1877), S.141.

man nicht nur bei Gelehrten und Literaten, sondern bei Leuten aller Stände und selbst bei den Frauen finde. Der Ton der Unterhaltung sei fließend und natürlich, die Kürze des Ausdrucks führe zur Eleganz und man verbinde geschickt Leichtigkeit und Tiefe, leitende Gedanken und gelegentliche Einfälle, scharfen Spott, gewandte Schmeichelei und strenge Moral. Niemand greife die Meinung des anderen mit Eifer an, niemand verteidige die seine mit Eigensinn; man diskutiere, um sich aufzuklären und halte inne, ehe es zum Streit komme. Weiter heißt es:

«Im Grunde aber, was meinst du wohl, daß man aus diesen so reizenden Unterhaltungen lerne? Sich ein gesundes Urtheil über die Dinge der Welt bilden? sich richtig in der Gesellschaft stellen? wenigstens die Leute kennen, mit denen man lebt? Nichts von dem Allen, meine Julie; man lernt, mit Kunst die Sache der Lüge führen, mittelst der Philosophie alle Grundsätze der Tugend erschüttern, mit subtilen Sophismen seine Leidenschaften und Vorurteile beschönigen und dem Verkehrten einen gewissen Modeanstrich nach der herrschenden Denkart geben [...]

So sagt keiner je, was er denkt, sondern nur, was er Andere glauben machen will, und der vorgebliche Eifer für die Wahrheit ist bei ihnen immer nur die Maske des Interesses.

Man sollte denken, daß wenigstens einzelnstehende, unabhängig lebende Personen ihren eigenen Sinn haben werden: keineswegs! abermals Maschinen, die nicht denken, die zum Denken wie ein Uhrwerk aufgezogen werden. [...]

Jeder setzt sich unaufhörlich mit sich selbst in Widerspruch, ohne daß es Jemandem einfällt, Anstoß hieran zu nehmen. [...]

So sind die Leute, mit denen man zu thun hat, nicht dieselben, mit denen man sich unterhält; ihre Gesinnungen kommen ihnen nicht von Herzen, ihre Einsichten wurzeln nicht in ihrem Geiste, ihre Reden geben nicht ihre Gedanken wieder; man sieht von ihnen nichts als ihr Aeußeres und man befindet sich in einer Assemblée etwa wie vor einem Gemälde mit beweglichen Figuren, wo der ruhige Zuschauer das einzige durch sich selbst bewegte Wesen ist.

[...] und vor einer Oede zu erschrecken, in welcher ich nichts gewahre, als den leeren Schein von Empfindung und Wahrheit [...] Bisher habe ich viele Masken gesehen; wann werde ich menschliche Gesichter erblicken?»<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> ebd. S.142ff.

Ernst Cassirer hat diese Textpassage dahingehend interpretiert, daß hier nichts schlechthin erfunden, sondern jedes Wort aus eigener Erfahrung geschöpft sei.<sup>45</sup> In der Tat spiegelt dieser Auszug aus der *Nouvelle Héloïse* hervorragend Rousseaus eigene Gefühle wider und offenbart die Thematik seiner gesellschaftskritischen Schriften: die Ablehnung der gesellschaftlichen Umgangsformen, die Anklage der Ungleichheit unter den Menschen und der sozialen Ungerechtigkeit und nicht zuletzt die Auseinandersetzung mit der Kluft zwischen Sein und Schein, die auch den Bruch zwischen der Natur und der Gesellschaft hervorbringt und im Gesamtwerk Rousseaus eine so dominierende Rolle spielt. Hier klingt die Kritik an mangelnder Unmittelbarkeit und fehlender Transparenz an, die «Beschreibung der Situation des Menschen in der Gesellschaft, die diese als Situation der Entfremdung erkennen läßt»<sup>46</sup>, die sich jedoch nicht in der kritischen Beschreibung der gesellschaftlichen Realität erschöpft, sondern sich mit der Vision einer «Transformation der Gesellschaft im Sinne» einer «ursprünglichen menschlichen Natur» verbindet.<sup>47</sup>

Noch etwas kommt zu den Erfahrungen Rousseaus in Paris hinzu. Seit seinem Aufenthalt in Venedig, bei dem er «Gelegenheit fand, die Mängel jener so gerühmten Regierung zu bemerken»<sup>48</sup>, trägt er sich mit dem Gedanken, ein Werk mit dem Titel *Des Institutions Politiques* zu verfassen. Er habe gesehen, berichtet er in den *Bekanntnissen*, daß alles völlig von der Staatskunst abhängt und daß jegliches Volk, wie man es auch anstellen wolle, niemals etwas anderes sein werde als das, wozu es die Natur seiner Regierung mache. Er resümiert, die große Frage nach der besten Staatsform beschränke sich letztendlich auf den Satz, wie die Regierung beschaffen sein müsse, die geeignet sei, das tugendhafteste, erleuchtetste, weiseste, kurz, das im weitesten Sinne des Wortes beste Volk zu bilden.<sup>49</sup>

Dieses Werk ist niemals erschienen, doch schreibt der *Bürger von Genf* in der Vorbemerkung zum *Contrat social*, diese kleine Abhandlung sei einem umfassenderen Werk entnommen, das er, ohne vorher seine Kräfte zu befragen, einmal begonnen und schon vor langer Zeit beiseite gelegt habe.<sup>50</sup> Abermals sind es gewissermaßen persönliche Erfahrungen gewesen, diesmal der Aufenthalt in Venedig und die Beschäftigung mit der venezianischen Regierung, die ihn die Bedeutung der Politik

---

<sup>45</sup> Cassirer (1989), S.13.

<sup>46</sup> Alt (1982), S.76.

<sup>47</sup> ebd., S.77.

<sup>48</sup> Rousseau (1985), S.566.

<sup>49</sup> ebd., S.566 f.

<sup>50</sup> Rousseau (1986), S.4.



haben erkennen lassen; dieses aufkeimende Interesse an politischen Fragen verbindet sich nun mit dem Konflikt mit der höfischen Gesellschaft seiner Epoche, und der *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* sollte ihm Gelegenheit geben, seine Gedanken zu theoretisieren und einer breiten Öffentlichkeit kundzutun. Rousseau selbst schildert uns den Moment, in dem er die Preisaufgabe der *Académie de Dijon* gelesen hat, jenen Moment, der so entscheidend für sein weiteres Leben sein sollte, in seinem berühmten Brief an Malesherbes (1721-1794):

«Ich besuchte Diderot, der damals in Vincennes gefangensaß. Ich hatte ein Heft des *Mercure de France* in der Tasche, in dem ich unterwegs zu blättern anfang. Ich stoße auf die Frage der Akademie zu Dijon, die zu meiner ersten Schrift Anlaß gab. Hat jemals etwas einer schnelleren Eingebung geglichen, so war es die Bewegung, welche in mir vorging, als ich diese Frage las. Auf einmal fühlte ich, daß mein Geist von tausend Lichtern geblendet wird, ganze Massen lebhafter Gedanken stellen sich ihm mit einer Gewalt und in einer Unordnung dar, die mich in eine unaussprechliche Verwirrung versetzt; meinen Kopf ergreift ein Schwindel, welcher der Trunkenheit gleicht. Ein heftiges Herzklopfen beklemmt mich, hebt meine Brust empor; da ich gehend nicht mehr atmen kann, lasse ich mich am Fuß eines Baumes am Wege hinsinken und bringe eine halbe Stunde dort in einer Bewegung zu, daß ich beim Aufstehen den ganzen Vorderteil meiner Weste mit Tränen benetzt finde, ohne gefühlt zu haben, daß ich welche vergoß. Ach, mein Herr, wenn ich jemals den vierten Teil alles dessen, was ich unter diesem Baume gesehen und empfunden habe, hätte niederschreiben können, mit welcher Deutlichkeit hätte ich alle Widersprüche des gesellschaftlichen Systems gezeigt, mit welcher Kraft hätte ich alle Mißbräuche unserer Einrichtungen dargestellt, mit welcher Einfachheit hätte ich gezeigt, daß der Mensch von Natur gut ist, und daß es lediglich von ihren Einrichtungen herrührt, wenn die Menschen böse werden. Alles, was ich von dieser Menge großer Wahrheiten behalten habe, die mich eine Viertelstunde unter diesem Baum erleuchteten, ist sehr schwach in meinen Hauptschriften verstreut erschienen, nämlich in jener ersten Abhandlung, in der über die Ungleichheit und dem Traktat von der Erziehung, welche drei Schriften unzertrennlich sind und zusammen ein einziges Ganzes bilden.»<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Rousseau (1978), S. 483.

Die gesamte Korrespondenz zwischen Rousseau und Malesherbes findet sich in: Rousseau, Jean-Jacques, de Lamoignon de Malesherbes, Chrétien-Guillaume: *Correspondance*. Texte préfacé et annoté par Barbara de Negroni. Paris 1991.

Endlich entlädt sich die Spannung, die Rousseau schon so lange gespürt hat, und es klärt sich plötzlich, was bislang nur vage war;<sup>52</sup> hier spricht der Philosoph nun von den Widersprüchen der Gesellschaft, vom Mißbrauch der Institutionen, und es wird eindeutig, daß der von Natur aus gute Mensch durch die Gesellschaft entartet, wobei die Entartung im Verlust der ursprünglichen Authentizität liegt und sich der Einspruch auf die Formen menschlicher Gemeinschaft bezieht, die der Natur des Menschen zuwiderlaufen.<sup>53</sup>

Doch noch etwas offenbart sich in diesen Zeilen. Hier zeigt sich, wenn Rousseau von einer plötzlichen Eingebung spricht, das, was Ernst Cassirer als persönliche Dynamik des Gedankens und Dynamik des Gefühls und der Leidenschaft, die Rousseau der statischen Denkweise seines Jahrhunderts entgegengestellt habe, bezeichnet hat.<sup>54</sup> Ist ihm in der Inspiration von Vincennes die Thematik seiner künftigen Schriften aufgegangen, so muß die Lösung des Problems in langsamer gedanklicher Arbeit nach und nach entwickelt werden. Existenz und Idee bilden im Falle Jean-Jacques Rousseaus ein untrennbares Miteinander und müssen stets aufeinander bezogen werden, was allerdings nicht bedeutet, daß die philosophischen Ansätze einseitig aus der Person und aus den persönlichen Erfahrungen zu verstehen sind.<sup>55</sup> Im Gegenteil: zum einen haben die philosophischen Überzeugungen Rousseaus eine nicht zu unterschätzende Rückwirkung auf seine Persönlichkeit gehabt, und zum anderen bleibt, wie Cassirer analysiert, das Werk nicht in seiner Individualität gefangen, sondern stellt den Leser vor eine objektive, keineswegs antiquierte Problematik. So solle nicht etwa behauptet werden, so Cassirer, daß Rousseaus Gedanken, losgelöst von seiner individuellen Daseinsform, von seiner persönlichen Existenz, keine selbständige Bedeutung besäßen; vielmehr wolle er zeigen, daß Rousseaus Grundgedanken, wenngleich sie unmittelbar aus seinem Wesen und aus seiner Eigenart entsprängen, dennoch in dieser individuellen Eigenart nicht beschlossen und gefangen blieben, sondern in ihrer Reife und Vollendung eine objektive Problematik vor uns hinstellten, die weder allein für ihn selbst noch für seine Epoche gelte, sondern die in voller Schärfe und Bestimmtheit eine innere, streng-sachliche Notwendigkeit in sich berge.<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> Vgl. Cassirer (1989), S.17 sowie Rousseau (1985), S.493f.

<sup>53</sup> Vgl. Starobinski (1993), S.40.

<sup>54</sup> Cassirer (1989), S.8.

<sup>55</sup> Vgl. hierzu die Einleitung zu Rousseau (1990b), S.21f.

<sup>56</sup> Cassirer (1989), S.10f.

«Aber eben diese Notwendigkeit steht nicht sofort in abstrakter Allgemeinheit und in systematischer Absonderung vor uns. Sie löst sich erst ganz allmählich aus dem individuellen Urgrund von Rousseaus Wesen los, und sie muß diesem Urgrund gewissermaßen abgerungen, sie muß Schritt für Schritt erkämpft werden.»<sup>57</sup>

## 2.

### Der Naturzustand

Im Jahre 1754 schickt Rousseau seinen *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* an die Akademie von Dijon. Dieses Werk hat nicht zuletzt wegen der Darstellung eines Naturzustandes, die Voltaire (1694-1778) zu der Bemerkung «Man bekommt Lust, auf vier Füßen zu gehen, wenn man Ihr Werk liest»<sup>58</sup> veranlaßt hat, zu großer Verwirrung und Kritik geführt.

Der Philosoph hält es jedoch für unbedingt notwendig, sich mit dem ursprünglichen Zustand des Menschen, einem Zustand, «den es nicht mehr gibt, vielleicht nie gegeben hat und vielleicht nie geben wird, über den man aber dennoch rechte Begriffe nötig hat, um den jetzigen Zustand richtig beurteilen zu können»<sup>59</sup>, auseinanderzusetzen, «denn wie soll man die Quelle der Ungleichheit unter den Menschen kennen, wenn man nicht zuvor die Menschen selbst kennt.»<sup>60</sup>

Eines sei von vornherein klargestellt: wenn Jean-Jacques Rousseau die Kindheit der Menschheit verhandelt, so keineswegs, um eine historische Tatsache zu erörtern. Der Naturzustand in der Definition Rousseaus beschreibt nicht jene Epoche, mit der die menschliche Entwicklung tatsächlich eingesetzt hat und die durch das Fehlen jeglicher gesellschaftlicher Institutionen charakterisiert ist, sondern sucht den Menschen in seiner Ursprünglichkeit zu erfassen: man dürfe die Untersuchungen, in die man über dieses Thema eintreten könne, nicht für historische Wahrheiten nehmen, sondern nur für hypothetische und bedingte Überlegungen, die eher zur Erhellung der Sache als zum Aufweis des tatsächlichen Anfangs geeignet seien.<sup>61</sup>

Hier fällt der korrekte Begriff: es handelt sich um ein *hypothetisches Vorgehen* mit dem Ziel, die ursprüngliche Konstitution des Menschen, die ihrerseits die Grundlage des

---

<sup>57</sup> ebd., S.11

<sup>58</sup> Rousseau (1955), S.303.

<sup>59</sup> ebd., S.67.

<sup>60</sup> ebd., S.63.

<sup>61</sup> ebd., S.81.

*état civil* bildet, zu erkennen und die Frage nach den Wurzeln der Ungleichheit auf ihre wahre Sachlage zurückzuführen. Rousseau trennt die ursprünglichen Eigenschaften des Menschen von denjenigen, die er im Laufe seines gesellschaftlichen Daseins erworben hat, und hier findet sich bereits der Dualismus, der wie ein roter Faden das gesamte Werk des Genfer Philosophen durchzieht: der natürliche Mensch und der Mensch der Gesellschaft oder präziser: die Natur des Menschen und die Institutionen der Gesellschaft stehen einander gegenüber.<sup>62</sup> Die historischen Fakten müssen an der ursprünglichen Konstitution gemessen werden, und ein Urteil über gesellschaftliche Einrichtungen muß stets auf der Frage basieren, ob diese der menschlichen Natur gerecht zu werden vermögen oder nicht.

Rousseau will nicht die Fehler seiner Vorgänger begehen, die vom Wilden sprachen, jedoch den Zivilisierten zeichneten.<sup>63</sup> Durch radikale Abstraktion von der historisch-kulturellen Existenz, von allem Institutionellen – und hier wird nicht nur von den staatlichen Institutionen, sondern von sämtlichen gesellschaftlichen Beziehungen, und damit auch von Vernunft, Sprache, Kultur und Zivilisation, abstrahiert<sup>64</sup> – will er an die Wurzel gelangen, «eine Hypothese, die den Ursprung durch Subtraktion und Negation ausmachen will»<sup>65</sup>.

Doch beschränkt sich der Philosoph nicht auf das von Emile Durkheim mit den Worten «Il s'agit de faire le partage entre les éléments sociaux de la nature humaine et ceux qui dérivent directement de la constitution psychologique de l'individu»<sup>66</sup> charakterisierte *procedere*. Jean-Jacques Rousseau beschreitet noch einen weiteren Weg, nämlich den der Introspektion.<sup>67</sup> Wo könne, so fragt er, der Maler und Lobredner der Natur, die heutzutage so verunstaltet und verleumdet sei, sein Muster wohl anders hergenommen haben als aus seinem eigenen Herzen?<sup>68</sup> Jean Starobinski kommentiert:

«So findet sich, was in der Ordnung der historischen Zeit das Früheste war, als das Tiefste in der gegenwärtigen Erfahrung Jean-Jacques' wieder. [...] Von nun an ist die Natur [...] nicht länger das, was zufernst hinter uns liegt, sondern sie

---

<sup>62</sup> Vgl. Alt (1982), S.79.

<sup>63</sup> Rousseau (1955), S.79.

<sup>64</sup> Alt (1982), S.84f.

<sup>65</sup> Starobinski (1993), S.431f.

<sup>66</sup> Durkheim (1918), S.4.

<sup>67</sup> Vgl. Starobinski (1993), S.33f, Alt (1982), S.84 sowie Cassirer (1989), S.19.

<sup>68</sup> Rousseau (1978), S.570f.

offenbart sich als das, was zuinnerst in uns liegt. Die Norm ist, wie wir sehen, nicht mehr transzendent, sie ist dem Ich immanent.»<sup>69</sup>

Beide Vorgehensweisen, sowohl die Abstraktion als auch die Introspektion, verfolgen das Ziel, die menschliche Natur zu verstehen, die allerdings in der gegenwärtigen Situation nahezu zur Unkenntlichkeit verändert ist. Die wahre Gestalt der menschlichen Seele wiederzufinden ist sehnlichster Wunsch Rousseaus und Zweck seiner Auseinandersetzung mit der ursprünglichen Verfassung des Menschen. Er ist überzeugt, daß sich Mensch und Gesellschaft nur durcheinander erklären lassen, daß man den modernen Menschen nur verstehen kann, wenn man die Gesellschaft kennt, die ihn erzogen hat und dementsprechend die Gesellschaft nur verstehen kann, wenn man weiß, wie sie sich zusammensetzt.<sup>70</sup>

Eine solche Konstruktion spricht für eine kantianische Interpretation des *Diskurses über die Ungleichheit*<sup>71</sup>, derzufolge Rousseau im Naturmenschen ein Maß des Menschen *a priori* der Geschichte gesucht hat. Es handelt sich bei der Suche nach den Ursprüngen nicht um sentimentale Träumerei oder die Glorifizierung eines *goldenen Zeitalters*,<sup>72</sup> sondern um ein methodisches Vorgehen, das den Ausgangspunkt der weiteren Untersuchungen definieren will. Der Philosoph mußte eine Möglichkeit finden, die Natur des Menschen zu erhellen, um einen Maßstab zur Analyse und Kritik der *conditio humana* seiner Zeit, die er, wenngleich er diesen Terminus nicht verwendet, als Situation der Entfremdung<sup>73</sup> beschreibt, zu gewinnen. Und mehr noch: einen Maßstab, der ihm gleichzeitig den Weg weisen konnte beim Entwurf einer Gesellschaftsform, die die Entfremdungssituation zu überwinden vermag. Rousseau ist somit nicht nur «der erste Diagnostiker der Entfremdung», sondern «auch ihr erster Therapeut».<sup>74</sup>

Wie aber beschreibt er das Wesen des primitiven Urzustandes, «das zuerst rein auf Empfindungen beschränkt war»<sup>75</sup>?

«Ohne Fertigkeit, ohne Sprache, ohne Wohnstätte, ohne Feindschaft und ohne Freundschaft, ohne jedes Verlangen nach seinesgleichen wie ohne jeden Trieb, ihm zu schaden, ohne vielleicht jemals jemand darunter als Individuum

---

<sup>69</sup> Starobinski (1993), S.34.

<sup>70</sup> ebd., S.432.

<sup>71</sup> ebd., S.434ff.

<sup>72</sup> Vgl. Durkheim (1918), S.7.

<sup>73</sup> Vgl. hierzu Alt (1982), S.76 und S.84.

<sup>74</sup> Müller (1985), S.60. Vgl. hierzu auch Alt (1982), S.76.

<sup>75</sup> Rousseau (1955), S.193.

wiederzuerkennen, irrt der Wilde in den Wäldern umher. Daraus schließen wir, daß er, beinahe leidenschaftslos und sich selbst genügend, nur die diesem Zustand eigentümlichen Gefühle und Einsichten hatte. Er fühlte nur seine wirklichen Bedürfnisse und beachtete bloß, was er für sich von Interesse glaubte. Seine Intelligenz macht genau so wenig Fortschritte wie seine Eitelkeit. Machte er durch Zufall eine Erfindung, so konnte er umso weniger mitteilen, als er noch nicht einmal seine Kinder kannte. Die Kunst verging mit ihrem Erfinder. Es gab weder Erziehung noch Fortschritt. Mehr und mehr Generationen folgten ungenützt aufeinander. Da jede von demselben Punkt ausging, verflossen die Jahrhunderte ganz in der Roheit der ersten Zeiten. Die Gattung war schon gealtert, doch der Mensch blieb noch immer ein Kind.»<sup>76</sup>

Diesen Menschen kennzeichnet ein perfektes Gleichgewicht zwischen seinen Bedürfnissen und den Ressourcen, über die er verfügt.<sup>77</sup> Er erstrebt nur Dinge, die sich in seinem unmittelbaren physischen Umfeld befinden; seine Wünsche sind rein physischer Natur und somit einfach.<sup>78</sup> Dieses primitive Wesen gibt sich ganz dem Gefühl seines gegenwärtigen Daseins, dem *sentiment de l'existence*, hin,<sup>79</sup> lebt nur in der Gegenwart<sup>80</sup> und «seine Pläne, die so beschränkt wie seine Ansichten sind, erstrecken sich kaum bis ans Ende des Tages»<sup>81</sup>. Der Urmensch hat alles, was er wünscht, da er nur das wünscht, was er hat.<sup>82</sup> Sein Anliegen sind die Befriedigung seiner tatsächlichen Bedürfnisse, ohne dabei auf die Hilfe anderer angewiesen zu sein,<sup>83</sup> und die Erhaltung seiner selbst, wobei der Selbsterhaltungstrieb aus dem *amour de soi-même*, der Selbstliebe, hervorgeht, einem prärationalen Prinzip, das dem Menschen innewohnt<sup>84</sup> und auf keinen Fall mit dem *amour propre*, der Eigenliebe, verwechselt werden darf. Handelt es sich bei der einen um ein natürliches, angeborenes Gefühl, das den Menschen dazu anhält, für seine Erhaltung aufzukommen,<sup>85</sup> so ist die andere ein Produkt der Gesellschaft, welches bewirkt, daß der Mensch sich mit seinen Artgenossen mißt und über sie stellt.<sup>86</sup> Die Selbstliebe, so

---

<sup>76</sup> ebd., S.183/5.

<sup>77</sup> Durkheim (1918), S.7.

<sup>78</sup> ebd.

<sup>79</sup> Alt (1982), S.93.

<sup>80</sup> ebd., S.85.

<sup>81</sup> Rousseau (1955), S.137.

<sup>82</sup> Durkheim (1918), S.8.

<sup>83</sup> Alt (1982), S.87.

<sup>84</sup> ebd., S.86.

<sup>85</sup> Rousseau (1990b), S.441.

<sup>86</sup> ebd., S.442f.

Rousseau, sei immer gut und entspreche immer der Ordnung. Da jeder speziell für seine Selbsterhaltung aufkommen müsse, sei und müsse die erste und wichtigste aller Sorgen die sein, ohne Unterlaß auf sie bedacht zu sein<sup>87</sup>. Die Selbstliebe, die nur uns selbst genügen wolle, sei jedoch befriedigt, sobald unsere wirklichen Bedürfnisse befriedigt seien, wohingegen die Eigenliebe, die im Sichvergleichen bestehe, niemals befriedigt sei, da dieses Gefühl, das uns selbst vor anderen den Vorzug gebe, ebenfalls verlange, daß die anderen uns sich selbst vorzögen, was aber unmöglich sei.<sup>88</sup>

Werden die zwischenmenschlichen Beziehungen in der Gesellschaft des 18. Jahrhunderts in den Augen Rousseaus von Eigenliebe und Gefallsucht geprägt, so gestalten sie sich unter den Bedingungen des Naturzustandes dahingehend, daß der in den Wäldern umherirrende Wilde einerseits kein Verlangen nach seinesgleichen empfindet,<sup>89</sup> andererseits jedoch auch nicht den Trieb, ihm zu schaden. Im letzteren offenbart sich das zweite prärationale Prinzip: das Mitleid.<sup>90</sup> Dieses mäßigt die Begierde nach eigenem Wohlergehen, »flößt uns einen natürlichen Widerwillen dagegen ein, irgendein fühlendes Wesen, vor allem unseresgleichen, umkommen oder leiden zu sehen«<sup>91</sup>, relativiert damit das Prinzip der Selbsterhaltung und trägt zur Arterhaltung bei.<sup>92</sup> Zu letzterer gehört auch die Fortpflanzung, die unter den Lebensbedingungen des primitiven Urmenschen einen jeder Herzensneigung baren animalischen Akt hervorbringt. Die Männer und die Weiber vereinigten sich zufällig, je nach dem Zusammentreffen, der Gelegenheit und Begierde, und verließen sich mit gleicher Leichtigkeit. Die Mutter säuge ihre Kinder zunächst wegen ihres eigenen Bedürfnisses, später dann, nachdem die Gewohnheit die mütterlichen Gefühle hervorgebracht habe, aufgrund des Bedürfnisses der Neugeborenen. Sobald die Kinder schließlich die Kraft hätten, selbst ihre Nahrung zu suchen, zögerten sie nicht, ihrerseits ihre Mutter zu verlassen.<sup>93</sup>

---

<sup>87</sup> ebd., S.441.

<sup>88</sup> ebd. S.443.

<sup>89</sup> Alt (1982), S.85.

<sup>90</sup> ebd., S.86 und S.91.

<sup>91</sup> Rousseau (1955), S.73.

<sup>92</sup> Alt (1982), S.91.

<sup>93</sup> Rousseau (1955), S.151. Diese Textpassage ist in zweierlei Hinsicht interessant. Zum einen wird deutlich, daß das Konzept der Vaterschaft im hypothetischen Naturzustand noch nicht existiert. Dieses wird erst mit dem Eintritt der Menschheit in das *patriarchalische Zeitalter* entstehen und stellt damit ein Produkt der Gesellschaft dar; erst in diesem Stadium der Sozialisation, in dem die Menschen festere Wohnsitze wählen und ein einfaches Leben im Familienverband führen werden, wird dem Vater, der im Naturzustand Kinder zeugt, ohne es zu wissen und ohne seine Kinder jemals zu kennen, eine Funktion zukommen. Andererseits behauptet Rousseau hier, daß die Mutter ihre Kinder in diesem quasi animalischen Zustand zunächst nur aufgrund eines eigenen Bedürfnisses, nämlich die Brust von der Last der Milch zu befreien, ernähre und erst der regelmäßige und intensive Kontakt mit dem Säugling die

So lebt der Urmensch isoliert<sup>94</sup> und autark<sup>95</sup>, und es herrscht eine naturgegebene allgemeine Gleichheit.<sup>96</sup> Letzteres heißt freilich nicht, daß Rousseau natürliche physische Ungleichheiten, die insbesondere das Alter, die Körperkraft und die geistigen Fähigkeiten betreffen, leugnet; doch wirken sich diese im Naturzustand praktisch nicht aus und sind mit denen des Gesellschaftszustandes nicht zu vergleichen.<sup>97</sup> Es gibt weder persönliche noch politische Herrschaftsverhältnisse,<sup>98</sup> und das Dasein des Naturmenschen als *Existenz rein für sich*<sup>99</sup> bedeutet wenn auch keine absolute Unabhängigkeit, so doch eine Unabhängigkeit von seinesgleichen<sup>100</sup> und eine Übereinstimmung und Identität mit sich selbst.<sup>101</sup> Der Mensch ist ein endliches Wesen, das zum einen von außen und zum anderen durch seine eigenen Kräfte begrenzt wird, doch tut diese Abhängigkeit gegenüber äußeren Erscheinungen, auch als *Abhängigkeit von den Dingen* bezeichnet, seiner Persönlichkeit keinen Abbruch, denn «es liegt in der Natur des Menschen, geduldig die Notwendigkeit der Dinge zu ertragen»<sup>102</sup>. In der Unabhängigkeit von seinen Artgenossen hingegen liegt seine natürliche Freiheit,<sup>103</sup> das Prinzip, das seine ursprüngliche Natur wesentlich determiniert und den Menschen erst zum Menschen macht.<sup>104</sup> Gleichzeitig bedeutet Freiheit auch Instinktungebundenheit,<sup>105</sup> also die Möglichkeit, die Lebensweise zu ändern, falls dies aufgrund äußerer Umstände erforderlich wird, und wird damit mit dem Begriff der Selbsterhaltung verbunden.<sup>106</sup> Hieraus leitet Rousseau, wie Ernst Alt zutreffend analysiert hat<sup>107</sup>, das «Naturrecht des Menschen auf Erhaltung eines Lebens in Freiheit»<sup>108</sup> ab; hier schließe sich der Genfer Philosoph John Locke (1632-1704) an, «der als erster Staatstheoretiker das natürliche Recht auf Leben mit dem auf Freiheit»<sup>109</sup> verbunden habe. Allerdings bestehe ein wesentlicher Unterschied zur Naturrechtsschule: Rousseau definiere den Naturzustand

---

mütterliche Zärtlichkeit hervorbringe. Sobald die Kinder dann für sich selbst sorgen könnten, ende das unmittelbare, auf Bedürfnissen beruhende Verhältnis, und beide, sowohl die Mutter als auch ihr Kind, kehrten in die Unabhängigkeit zurück. Vgl. Badinter (1981), S.126ff.

<sup>94</sup> Alt (1982), S.85.

<sup>95</sup> ebd., S.92.

<sup>96</sup> ebd., S.88.

<sup>97</sup> ebd.

<sup>98</sup> ebd., S. 87.

<sup>99</sup> ebd., S.146.

<sup>100</sup> ebd., S.87.

<sup>101</sup> ebd., S.146.

<sup>102</sup> Rousseau (1990b), S.209.

<sup>103</sup> ebd., S.195.

<sup>104</sup> Vgl. Rousseau (1986), S.11 und Alt (1982), S.79 und S.87.

<sup>105</sup> Alt (1982), S.88.

<sup>106</sup> ebd., S.89.

<sup>107</sup> ebd., S.89ff.

<sup>108</sup> ebd., S. 89

<sup>109</sup> ebd.



als präreflexiven Zustand und sei daher der Ansicht, daß sich der Naturmensch weder seines Naturrechtes, also seines Rechtes auf ein Leben in Freiheit, noch seiner Freiheit bewußt sei.<sup>110</sup>

So kann man zusammenfassend formulieren, daß es Rousseau um die Erfassung der das Menschsein im wesentlichen bestimmenden Attribute ging. Er zeichnet einen Naturbegriff, der die belebte und unbelebte Materie umfaßt und Natur als Inbegriff aller von selbst und ohne menschliches Einwirken entstandenen Wirklichkeit begreift, die damit in krassem Gegensatz zu den Schöpfungen des Menschen steht.<sup>111</sup> Der *Diskurs über die Ungleichheit* kann als eine Art Vorrede zu den *Institutions politiques* betrachtet werden, die in einem ersten Teil die Natur jenes Menschen ergründen will, der sich noch nicht aus dem Paradiese ausgeschlossen hat, um dann im weiteren der Entartung selbst nachzugehen.<sup>112</sup> Auf diese Weise schafft Rousseau die Basis für eine sinnvolle Analyse und Kritik der gegenwärtigen Gesellschaftssituation, «denn nur unter der Voraussetzung, daß man vorab einen 'Nullpunkt' definiert hat, kann man die geschichtlichen Distanzen messen»<sup>113</sup>. In diesem Naturbegriff erscheint Natur als Identität des Menschen mit sich selbst. Ihn kennzeichnet eine absolute Authentizität, das, was Jean Starobinski als Rousseaus Phantasma<sup>114</sup> bezeichnet hat: die Unmittelbarkeit. Dieses ursprüngliche, im wesentlichen durch seine Freiheit bestimmte menschliche Wesen<sup>115</sup> bildet eine in sich geschlossene Einheit und ist sich selbst alles: es ist, um den modernen Begriff zu verwenden, nicht selbstentfremdet.<sup>116</sup>

Doch bedeutet die Tatsache, daß der Mensch in diesem Zustand isoliert von seinesgleichen lebt, daß ein Leben in der Gemeinschaft von vornherein widernatürlich ist? Hat die Antinomie zwischen der Natur und der Gesellschaft<sup>117</sup> etwas Unvermeidliches, oder ist eine Auflösung dieser Antithese unter Umständen vorstellbar?<sup>118</sup> Es existiert ein Verbindungsglied, das zu vermitteln versucht, nämlich die Perfektibilität.<sup>119</sup> Diese den Menschen vom Tier unterscheidende Eigenschaft ermöglicht es ihm, seine Lebensweise, falls die äußeren Umstände es gebieten, zu

---

<sup>110</sup> ebd.

<sup>111</sup> Rudolf (1969b), S.35.

<sup>112</sup> Vgl. hierzu Starobinski (1993), S.436.

<sup>113</sup> ebd., S.435.

<sup>114</sup> ebd., S.267.

<sup>115</sup> Vgl. Rousseau (1990b), S.195 sowie Alt (1982), S.88.

<sup>116</sup> Vgl. hierzu Alt (1982), S.76ff.

<sup>117</sup> ebd., S.79.

<sup>118</sup> Vgl. Starobinski (1993), S.436.

<sup>119</sup> Rousseau (1955), S.189.

verändern, auf äußere Reize mit neuen Verhaltensmustern zu reagieren.<sup>120</sup> Die Möglichkeit der Vervollkommnung schlummert im Menschen, was allerdings nicht bedeutet, daß die Entwicklung einsetzen muß; es hängt von den Umständen ab:

«Ich habe gezeigt, daß die Perfektibilität, die sozialen Tugenden und die anderen Fähigkeiten, die der natürliche Mensch der Möglichkeit nach erhalten hatte, sich niemals von selbst entwickeln konnten, sondern daß dafür das zufällige Zusammenwirken mehrerer äußerer Ursachen nötig war, das ebenso auch nie hätte stattfinden können, und ohne das er ewig in seinem ursprünglichen Zustand verblieben wäre.»<sup>121</sup>

Der Mensch des Naturzustandes ist ein a-soziales respektive vor- oder außersoziales und als solches zugleich ein vorrationales Wesen<sup>122</sup>, das primär keine Tendenz verspürt, sich zu sozialisieren.<sup>123</sup> Dies heißt aber nicht, daß der Urmensch nicht sozialabel ist;<sup>124</sup> der Übergang vom Natur- zum Gesellschaftszustand ist jedoch nicht unbedingt erforderlich, sondern erfolgt in Abhängigkeit von äußeren Ereignissen, die den Menschen zwingen, schon um seiner Selbsterhaltung willen, Gesellschaften zu bilden.<sup>125</sup> Hier unterscheidet sich Rousseau grundlegend von seinen Vorgängern und Zeitgenossen. Wie unerhört neu, diesen Übergang nicht mehr notwendig erscheinen zu lassen, hatte doch vor ihm niemand den dem Menschen angeborenen Sozialtrieb ernsthaft bestritten.<sup>126</sup>

Und noch etwas ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert. In dem Moment, in dem die Entwicklung einsetzt, ist ihr Ausgang noch völlig ungewiß,<sup>127</sup> und obwohl sich Rousseau einer durch und durch korrupten und verdorbenen Gesellschaft gegenüber sieht, hält er an der Behauptung fest, daß die ersten Regungen der menschlichen Seele stets unschuldig seien.<sup>128</sup>

Der Mensch des Naturzustandes ist in dieser Interpretation weder moralisch noch unmoralisch, er ist amoralisch<sup>129</sup> und damit unschuldig. Rousseau lehnt die Mythologie

---

<sup>120</sup> Vgl. Alt (1982), S.90.

<sup>121</sup> Rousseau (1955), S.189.

<sup>122</sup> Alt (1982), S.84f.

<sup>123</sup> ebd., S.85.

<sup>124</sup> ebd., S.90 sowie Starobinski (1993), S.417.

<sup>125</sup> Alt (1982), S.90.

<sup>126</sup> ebd., S.85 und Ehrard (1970), S.407.

<sup>127</sup> Vgl. S.40 dieser Arbeit.

<sup>128</sup> Vgl. Starobinski (1993), S.36 und S.436, Cassirer (1989), S.36f sowie Alt (1982), S.90.

<sup>129</sup> Alt (1982), S.90.

der Erbsünde<sup>130</sup> ab, und seine Grundüberzeugung, nach der der Mensch von Natur aus gut ist, wobei gut im Sinne von *unschuldig* verstanden werden muß<sup>131</sup>, macht ihn zum unerbittlichen Gegner einer Überzeugung, die in der menschlichen Natur etwas radikal Böses erblickt.<sup>132</sup> «Alles, was aus den Händen des Schöpfers kommt, ist gut»<sup>133</sup>, heißt es im *Emile*. Diese Rechtfertigung Gottes wird durch den Freispruch des Menschen ergänzt. Wo aber liegt dann die Ursache dafür, daß der Mensch böse geworden ist? Erscheint es nicht geradezu widersprüchlich, einerseits zu behaupten, die menschliche Seele sei «in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit frei von Übeln und Schuld»<sup>134</sup>, und andererseits das erwähnte Zitat mit den Worten fortzusetzen: «[...] alles entartet unter den Händen des Menschen»<sup>135</sup>?

Rousseau versucht, das Problem zu lösen, indem er die Verantwortung an anderer Stelle sucht.<sup>136</sup> Schuld an dem Dilemma ist nicht der einzelne Mensch, sondern die menschliche Gesellschaft, die gesellschaftlichen Institutionen.<sup>137</sup> Der Mensch an sich ist nicht böse, «er ist böse geworden, weil er sich dem Werden hingegeben hat»<sup>138</sup>.

### 3.

#### Das Werden in der Gesellschaft

Die Entstehung der Gesellschaft zu erklären, bedeutet für Rousseau, die gegen die Erhaltung des Naturzustandes gerichteten Kräfte, die Antagonisten der Ursprünglichkeit<sup>139</sup>, zu erkennen. Und wieder kann er nicht auf historische Tatsachen zurückgreifen, wieder bleibt ihm nur die Mutmaßung.<sup>140</sup> Sieht man einmal davon ab, «daß diese Annahmen zu Tatsachen werden, falls sie die wahrscheinlichsten sind, die

---

<sup>130</sup> Cassirer (1989), S.37.

<sup>131</sup> Ernst Alt spricht von einer prä-moralischen Güte. Vgl. Alt (1982), S.90.

<sup>132</sup> Cassirer (1989), S.37. Ernst Alt stellt heraus, daß Rousseau mit seiner Auffassung von der natürlichen Güte des Menschen in der Tradition des spätscholastischen Naturverständnisses der *natura pura* stehe. Er stehe damit zugleich im Gegensatz zu Hobbes' Naturverständnis, der in der Tradition der reformatorischen Naturauffassung stehend, von einer ursprünglichen Bosheit und Verderbtheit der menschlichen Natur ausgegangen sei [Alt (1982), S.91].

<sup>133</sup> Rousseau (1990b), S.107.

<sup>134</sup> Cassirer (1989), S.36.

<sup>135</sup> Rousseau (1990b), S.107.

<sup>136</sup> Cassirer (1989), S.38.

<sup>137</sup> Starobinski (1993), S.436.

<sup>138</sup> ebd., S.437.

<sup>139</sup> Durkheim (1918), S.11.

<sup>140</sup> Starobinski (1993), S.430.

man aus der Natur der Sache erschließen kann»<sup>141</sup>, so bleibt festzuhalten, daß das Detail an sich eine nur untergeordnete Rolle spielt<sup>142</sup> und vielmehr den Konsequenzen, die aus diesen Annahmen gezogen werden, die entscheidende Bedeutung zufällt. Und eines ist den Vermutungen Rousseaus gemeinsam: es handelt sich stets um äußere Ursachen, die eine Veränderung der menschlichen Verhaltensmuster notwendig machen. Verhaltensänderungen des ursprünglichen Menschen stellen eine Reaktion auf zufällige, externe Reize dar, was keineswegs bedeutet, daß jeder Schritt der menschlichen Entwicklung Ergebnis eines Zufalls ist. Der Anfang ist es, und er setzt die Entwicklung bereits angelegter Fähigkeiten, deren Verwirklichung jedoch nicht naturteleologisch notwendig ist,<sup>143</sup> in Gang: die Entwicklung des *homme de la nature* zum *homme de l'homme*.

So entwickelt der Mensch in bezug auf sein Milieu neue Verhaltensweisen; den Hintergrund dieser Anpassungserscheinungen bildet die Tatsache, daß das einst perfekte Gleichgewicht zwischen den Bedürfnissen und den Fähigkeiten des Menschen einerseits und der äußeren Natur andererseits, das seine bisherige Autarkie ausgemacht hat, aufgehoben ist,<sup>144</sup> wie sich durch ein Zitat aus dem *Gesellschaftsvertrag* belegen läßt:

«Ich unterstelle, daß die Menschen jenen Punkt erreicht haben, an dem die Hindernisse, die ihrem Fortbestehen im Naturzustand schaden, in ihrem Widerstand den Sieg davontragen über die Kräfte, die jedes Individuum einsetzen kann, um sich in diesem Zustand zu halten. Dann kann dieser ursprüngliche Zustand nicht weiterbestehen, und das Menschengeschlecht würde zugrunde gehen, wenn es die Art seines Daseins nicht änderte.»<sup>145</sup>

Unter den veränderten Lebensbedingungen zwingt der Selbsterhaltungstrieb den Menschen, seine bisherige Lebensweise aufzugeben, den Naturzustand zu verlassen und sich zu sozialisieren.<sup>146</sup> Diese Umstände machen den Menschen auf seine Artgenossen aufmerksam, wobei die ersten Zusammenschlüsse der Menschen noch locker und vorübergehend sind,<sup>147</sup> gegründet auf die Notwendigkeit, gemeinsam

---

<sup>141</sup> Rousseau (1955), S.191.

<sup>142</sup> Vgl. hierzu Alt (1982), S.94.

<sup>143</sup> ebd., S.95ff.

<sup>144</sup> ebd., S.96.

<sup>145</sup> Rousseau (1986), S.16.

<sup>146</sup> Alt (1982), S.90 und S.95 sowie Durkheim (1918), S.129f.

<sup>147</sup> Alt (1982), S.97.

gemeinsame Bedürfnisse zu befriedigen; eine «Zusammenarbeit, die zu anarchischen, bald wieder zerfallenden Horden führt»<sup>148</sup>. Erst allmählich entwickeln sich kontinuierliche zwischenmenschliche Beziehungen<sup>149</sup>, und es tritt das ein, was Rousseau als *erste Revolution* bezeichnet hat.<sup>150</sup> «Der Mensch hat gelernt, Hütten zu bauen», und die Familien können sich nun ansiedeln und zusammenbleiben;<sup>151</sup> eine neue Situation ist entstanden, «die in einer gemeinsamen Behausung die Männer und die Frauen, die Väter und die Kinder vereinte. Die Gewohnheit des Zusammenlebens ließ die zartesten Gefühle, die man unter Menschen kennt, entstehen: die Gattenliebe und die Elternliebe. Jede Familie wurde eine Gesellschaft im kleinen»<sup>152</sup>.

Die Menschheit ist in das patriarchalische Zeitalter eingetreten.<sup>153</sup> Die bis dahin in den Wäldern umherirrenden Menschen wählen festere Wohnsitze, führen ein einfaches und einsames Leben und während die Männer für den Lebensunterhalt der Familie sorgen, kümmern sich die Frauen um Haus und Kinder.<sup>154</sup> Eine erste Form von Arbeitsteilung entsteht innerhalb der Gemeinschaften,<sup>155</sup> doch diese selbst bewahren ihre ökonomische Autarkie «und produzieren demgemäß ihre Subsistenz- und Produktionsmittel selber»<sup>156</sup>. Die Kontakte unter den Menschen werden intensiver, Vernunft und Sprache beginnen sich zu entwickeln,<sup>157</sup> und schließlich bildet sich in jeder Landschaft eine «besondere, durch Sitten und Charakter geeinte Nation»<sup>158</sup>, die nicht auf dem Boden von Reglements und Gesetzen, sondern aufgrund von gleichen Bedingungen des Lebens, der Nahrungssuche und des Klimas entsteht. Gleichzeitig entstehen die ersten Ungleichheiten aufgrund unterschiedlicher Fertigkeiten, und die öffentliche Achtung gewinnt an Wert:<sup>159</sup>

«Wer am besten sang oder tanzte, der Schönste, der Stärkste, der Gewandteste, der Beredsamste wurden am meisten geschätzt. Das aber war der erste Schritt zur Ungleichheit und gleichzeitig zum Laster.»<sup>160</sup>

---

<sup>148</sup> Starobinski (1993), S.440.

<sup>149</sup> Alt (1982), S.97.

<sup>150</sup> Starobinski (1993), S.440.

<sup>151</sup> ebd.

<sup>152</sup> Rousseau (1955), S. 201.

<sup>153</sup> Starobinski (1993), S.440.

<sup>154</sup> Alt (1982), S.99.

<sup>155</sup> ebd.

<sup>156</sup> ebd., S.98.

<sup>157</sup> ebd., S.95.

<sup>158</sup> Rousseau (1955), S. 203.

<sup>159</sup> Alt (1982), S.100.

<sup>160</sup> Rousseau (1955), S.205.

Dennoch ist für Rousseau dieses Stadium der menschlichen Sozialisation, das Zeitalter der «patriarchalischen und urkommunistischen Gesellschaften»<sup>161</sup>, das er für die Lebenssituation der wilden Völker hält<sup>162</sup>, die glücklichste Epoche der Entwicklung des Menschen, in der ein Ausgleich zwischen Natur und Gesellschaft erreicht wird.<sup>163</sup>

Mit dem weiteren Fortschritt kommt der Verfall.<sup>164</sup> Mit dem Aufkommen des Ackerbaus und der Metallurgie, das in den Augen Rousseaus eine *große Revolution* darstellt, mit einer arbeitsteiligen Produktionsweise verbunden ist und die Abhängigkeit der Menschen voneinander hervorbringt, vollzieht sich der eigentliche Bruch im Übergang vom Natur- in den Gesellschaftszustand.<sup>165</sup> Gleichheit und Selbstgenügsamkeit des Naturzustandes gehen verloren, die Menschen beginnen, über ihre tatsächlichen Bedürfnisse hinaus zu produzieren und wollen nicht mehr nur genießen, sondern auch besitzen.<sup>166</sup> Dieses neu erwachte Bedürfnis steht, wie Jean Starobinski verdeutlicht hat, in engem Zusammenhang zu dem durch die Arbeitsteilung provozierten Verlust der in sich geschlossenen Einheit des Menschen:<sup>167</sup> der Verlust der ursprünglichen Transparenz gehe einher mit der Entfremdung des Menschen an die materiellen Dinge. In diesem Punkt nehme die Analyse Rousseaus schon die Hegels (1770-1831) und Marx' (1818-1883) vorweg: sie gleiche ihnen umso mehr, als sie sich auf eine Beschreibung des historischen Werdegangs der Menschheit stütze.<sup>168</sup>

Der Eigentumsbegriff kann in diesem Ansatz als Resultat der Arbeit respektive der Arbeitsteilung betrachtet werden: der Mensch fordert die Früchte der Erde, die er bebaut hat, und folglich auch den Boden, den er kultiviert hat:<sup>169</sup>

«Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und dreist sagte: 'Das ist mein' und so einfältige Leute fand, die das glaubten, wurde zum wahren Gründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wieviele Verbrechen, Kriege, Morde, Leiden und Schrecken würde einer dem Menschengeschlecht erspart haben, hätte er die

---

<sup>161</sup> Starobinski (1993), S.440.

<sup>162</sup> Hier schöpft Rousseau aus Reiseberichten, die zur damaligen Zeit sehr in Mode waren. So nennt er u.a.Charles Marie de la Condamine, Chardin und Maupertuis, ferner die vielbenutzte Quelle *L'Histoire générale des Voyages. Collection de toutes les relations de voyage par terre et par mer avec les moeurs et les usages des habitants, leur religion, leur gouvernement, leurs arts et leurs sciences*. Der erste Band dieses Werkes erschien 1746, bis 1754 war der zweite Band erschienen.

<sup>163</sup> Vgl. Starobinski (1993), S.440 und Alt (1982), S.98.

<sup>164</sup> Starobinski (1993), S.441.

<sup>165</sup> Alt (1982), S.99 sowie Starobinski (1993), S.441.

<sup>166</sup> Starobinski (1993), S.441.

<sup>167</sup> ebd.

<sup>168</sup> ebd., S.41.

<sup>169</sup> Alt (1982), S.100.

Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinesgleichen zugerufen: 'Hört ja nicht auf diesen Betrüger. Ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und die Erde keinem!«<sup>170</sup>

In dieser Situation entstehender Eigentumsverhältnisse gewinnen die natürlichen Ungleichheiten an Bedeutung<sup>171</sup> und führen zu einer ungleichmäßigen Verteilung von Besitz, Ansehen und Macht;<sup>172</sup> «es entsteht eine gesellschaftliche Differenzierung zwischen Besitzenden und Nicht-Besitzenden, zwischen Reichen und Armen, Mächtigen und Schwachen, wobei erstere die letzteren ausbeuten»<sup>173</sup>. Eigentum wird zu einem Machtinstrument, das zur Etablierung von Herrschaft und Knechtschaft einerseits und von Gewalt und Raub andererseits führt;<sup>174</sup> aus dem Besitz erwächst das Bestreben, diesen zu mehren und immer mehr Menschen zu unterjochen,<sup>175</sup> es kommt zu Usurpationen der Reichen und zu Raubzügen der Armen, kurz: «Das ruhige Werden der Gesellschaft macht dem schrecklichsten Kriegszustand Platz.»<sup>176</sup>

Erst jetzt, erst in diesem Stadium der Vergesellschaftung des Menschen entsteht der Zustand, den Thomas Hobbes (1588-1679) als Naturzustand des Menschen angenommen hat: ein *bellum omnium contra omnes*.<sup>177</sup> Nicht der *homme naturel*, von dessen Unschuld Rousseau überzeugt ist, sondern der bereits denaturierte Mensch erlebt diesen Konflikt eines Krieges aller gegen alle, und damit ist «die Ehre des natürlichen Menschen (und der menschlichen Natur) gerettet»<sup>178</sup>. So wird verständlich, daß erst zu diesem Zeitpunkt der menschlichen Entwicklung ein Staatsvertrag zur Sicherung von Leben und Besitz geschlossen wird, den Rousseau allerdings einer grundlegenden Kritik unterzieht:<sup>179</sup> er festige die Vorteile der Reichen, lasse die Armen auf ihre natürliche Freiheit verzichten, führe zur Stabilisierung sozialer und ökonomischer Ungleichheiten und sehe vor, daß materieller Besitz als Basis politischer Macht anerkannt werde. So verfügten die einen über Privilegien zum Schaden und auf Kosten anderer, und der Staat entarte zum «Herrschafts- und Unterdrückungs-

---

<sup>170</sup> Rousseau (1955), S.193.

<sup>171</sup> Alt (1982), S.100.

<sup>172</sup> ebd., S.101.

<sup>173</sup> ebd.

<sup>174</sup> ebd.

<sup>175</sup> ebd.

<sup>176</sup> Rousseau (1955), S.225.

<sup>177</sup> Vgl. Fetscher, I. (Hg): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Herausgegeben von I. Fetscher, Frankfurt/M. 1984. S.96.

<sup>178</sup> Starobinski (1993), S.442.

<sup>179</sup> Alt (1982), S.102.

strument in der Hand der Reichen»<sup>180</sup>. Ein solcher Unterwerfungspakt gehe jedoch nicht aus der freien Selbstbestimmung des Menschen hervor. Zum einen sei die Gleichheit der Vertragspartner nicht gewährleistet, denn der Vertrag sehe eine einseitige Veräußerung von Rechten, nämlich die der Untertanen an eine Obrigkeit vor, zum anderen zwingt dieser Pakt den Menschen zur Aufgabe seiner natürlichen Freiheit.<sup>181</sup> Letztere aber sei unveräußerlich:

«Auf seine Freiheit verzichten, heißt auf seine Eigenschaft als Mensch, auf seine Menschenrechte, sogar auf seine Pflichten verzichten. Wer auf alles verzichtet, für den ist keine Entschädigung möglich. Ein solcher Verzicht ist unvereinbar mit der Natur des Menschen. [...] Endlich ist es ein nichtiger und widersprüchlicher Vertrag, einerseits unumschränkte Macht und andererseits unbegrenzten Gehorsam zu vereinbaren.»<sup>182</sup>

Auf den letzten Seiten der *Abhandlung über die Ungleichheit* durchleuchtet Rousseau schließlich den weiteren Verlauf der hypothetischen Geschichte; er beschreibt Kriege zwischen den Nationen, die Abfolge der verschiedenen Herrschaftsformen, die Einführung der erblichen Aristokratie und die Willkür der Macht des Monarchen. Er schildert das Elend einer Welt, in der der Mensch der Macht des Eigentums und dem Urteil seiner Mitmenschen ausgeliefert ist,<sup>183</sup> Transparenz und Authentizität nicht mehr vorhanden sind und alles zum bloßen Schein entartet.<sup>184</sup>

Der Vorhang fällt über einem Szenario des Grauens. «Die Geschichte endet in blutiger Anarchie»<sup>185</sup>, wie uns die abschließenden Gedanken des *Diskurses über die Ungleichheit* vor Augen führen:

«Aus dem Schoß dieser Wirren und Revolutionen würde nach und nach der Despotismus sein häßliches Haupt emporrecken und alles verschlingen, was er an Gutem und Gesundem in allen Teilen des Staates wahrgenommen hätte. Es würde ihm so schließlich gelingen, Gesetz und Volk mit Füßen zu treten und sich auf den Ruinen der Republik niederzulassen. Die diesem letzten Umbruch vorausgehende

---

<sup>180</sup> ebd., S.103.

<sup>181</sup> Vgl. Starobinski (1993), S.442f.

<sup>182</sup> Rousseau (1986). S.11

<sup>183</sup> Starobinski (1993), S.446.

<sup>184</sup> ebd., S.41 und S.47f.

<sup>185</sup> ebd., S.446.



Zeit würde eine Zeit der Unruhen und des Unglücks sein, aber zum Schluß würde alles von dem Ungeheuer verschlungen.»<sup>186</sup>

#### 4.

### Der Gesellschaftsvertrag

Die hypothetische Geschichte führt zur Katastrophe.<sup>187</sup> Es stellt sich jedoch die Frage, ob eine solche Entwicklung unausweichlich ist<sup>188</sup> oder ob es unter Umständen Möglichkeiten gibt, diesem so grausamen Schicksal zu entinnen. Ist jeder gesellschaftliche Zusammenschluß von vornherein dazu verdammt, ein derart miserables Ende zu nehmen, oder ist nicht doch eine Gesellschaft vorstellbar, die die Entartung zu überwinden und der Natur des Menschen gerecht zu werden vermag?<sup>189</sup>

Im Rahmen dieser medizinhistorischen Arbeit kann es freilich nicht darum gehen, Rousseaus *Contrat social* in all seinen Einzelheiten darzustellen. Vielmehr sollen hier die dem Vertrag zugrunde liegenden Prinzipien interessieren, deren Ziel es ist, die Emanzipation des Menschen zu einem sittlich-autonomen Wesen zu ermöglichen und die natürliche Freiheit des Naturzustandes durch die staatlich-sittliche Freiheit eines wahren Gesellschaftszustandes zu ersetzen.<sup>190</sup>

Ausgangspunkt der Überlegungen Rousseaus ist der Moment, in dem die *Antagonisten der Ursprünglichkeit*<sup>191</sup> einen Punkt erreicht haben, an dem ein Verbleiben des Menschen im Naturzustand mit dem Überleben des Menschengeschlechts definitiv nicht mehr vereinbar ist<sup>192</sup> und diese negativ wirkenden Kräfte durch Gegenkräfte neutralisiert werden müssen.<sup>193</sup> Der Mensch muß die Art seines Daseins ändern,<sup>194</sup> und hier steht ihm nur ein einziges Mittel zur Verfügung, nämlich die Sozialisierung.<sup>195</sup>

Sicher: wenn die sich formierenden Gemeinschaften mit einer *fortschreitenden Negation des Naturgegebenen*<sup>196</sup> einhergehen, wird bestehendes Leid lediglich durch

---

<sup>186</sup> Rousseau (1955), S.261.

<sup>187</sup> Vgl. Starobinski (1993), S.446.

<sup>188</sup> ebd., S.49.

<sup>189</sup> Cassirer (1989), S.22.

<sup>190</sup> ebd., S.23.

<sup>191</sup> Durkheim (1918), S.11.

<sup>192</sup> Vgl. Rousseau (1986), S.16.

<sup>193</sup> Vgl. S.27f dieser Arbeit.

<sup>194</sup> Rousseau (1986), S.16.

<sup>195</sup> Vgl. Alt (1982), S.90 und Rousseau (1986), S.16f.

<sup>196</sup> Starobinski (1993), S.41.

ein anderes ersetzt, und so ist die Aufgabe, die sich dem Menschen stellt, eindeutig: es muß eine Gesellschaftsform gefunden werden, die eine Versöhnung von Natur und Kultur ins Werk zu setzen in der Lage ist.

Doch kann die Lösung dieser Suche nach einem authentischen, mit sich selbst einigen Dasein im Entwurf eines der *condition primitive* übergeordneten *état civil* liegen, der den Naturmenschen zu erhalten versucht, ohne ihn zu modifizieren?<sup>197</sup> Ein solch eklektisches Unternehmen erscheint dem Philosophen widersprüchlich,<sup>198</sup> wie folgendes Zitat belegt:

«Wer in der bürgerlichen Ordnung die Ursprünglichkeit der natürlichen Gefühle bewahren will, der weiß nicht, was er will. In fortwährendem Widerspruch zu sich selbst, immer schwankend zwischen Neigung und Pflicht, wird er niemals weder Mensch noch Staatsbürger sein; weder für sich selbst noch für die Umwelt wird er je etwas taugen. Er wird ein Mensch von heute sein – ein Franzose, ein Engländer, ein Bourgeois – und das ist gar nichts.»<sup>199</sup>

Die guten gesellschaftlichen Einrichtungen, so heißt es an anderer Stelle, seien diejenigen, die es am besten verstünden, «dem Menschen seine Natur zu nehmen, ihm seine absolute Existenz zu entziehen und ihm dafür eine relative zu geben und das *Ich* auf die Einheit der Gemeinschaft zu übertragen, so daß jeder einzelne sich nicht mehr als eines, sondern als Teil der Einheit» fühle.<sup>200</sup>

Der Eintritt in die Gemeinschaft erfordert mehr als eine bloße Juxtaposition von *homme naturel* und *homme civil*.<sup>201</sup> Naturmensch und Menschenmensch können nicht nebeneinander existieren, vielmehr muß letzterer an die Stelle des einzelgängerischen Wilden treten, sobald der Naturzustand als Lebenssituation unmöglich geworden ist. Grundlegende Um- und Neugestaltungen sind notwendig, die die charakteristischen Attribute des Naturzustandes zum einen transformieren und den neuen Lebensbedingungen anpassen und zum anderen in ihrem Wesen erhalten. Der Mensch des Gesellschaftszustandes, der sich tiefgreifend vom primitiven Wesen des

---

<sup>197</sup> Durkheim (1918), S.129.

<sup>198</sup> ebd.

<sup>199</sup> Rousseau (1990b), S.113.

<sup>200</sup> ebd. S.112.

<sup>201</sup> Durkheim (1918), S.129.

Naturzustandes unterscheidet, muß, so will es der Idealfall, im gleichen Verhältnis zur Gesellschaft stehen wie der Naturmensch zur Natur.<sup>202</sup>

So wird Rousseau, der die bestehende Gesellschaft aufs schärfste verurteilt und in ihr die Quelle aller Verderbnis erblickt, zum Verfasser des *Contrat social*.<sup>203</sup> Auf der Suche nach einer wahrhaften menschlichen Gemeinschaft, die nicht mit einer Vergewaltigung der menschlichen Seele einhergeht und den Übeln der konventionellen Gesellschaft verfällt, weiß er, daß dem Menschen die Rückkehr in die Geborgenheit des Naturzustandes verwehrt ist,<sup>204</sup> er weiß jedoch auch, daß vor ihm der Weg in die Freiheit liegt, die erst im Gesellschaftszustand ihre eigentliche Bedeutung erhält und den Menschen zum *Individuum im höheren Sinne* werden läßt.<sup>205</sup>

Aber liegt nicht gerade in letzterem ein Widerspruch? Dreh- und Angelpunkt des Rousseauschen Werkes ist die Überzeugung, daß das Wesen des Menschen in seiner Freiheit liegt.<sup>206</sup> Doch ergibt sich nicht gerade hieraus das Grundproblem? Wie können durch ihre Freiheit definierte Wesen zusammenleben, wenn ein Leben unter gesellschaftlichen Bedingungen stets mit einer Einschränkung ihrer persönlichen Freiheit einhergeht?

Ernst Cassirer hat in seinem Essai *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* auf den bereits zwei Jahrhunderte währenden Streit um Rousseaus Freiheitsbegriff hingewiesen. Den Philosophen selbst treffe jedoch keine Schuld an dieser Vieldeutigkeit und Verworrenheit, habe er doch «den spezifischen Sinn und die eigentliche Grundbedeutung seiner Idee der Freiheit klar und sicher bestimmt»: Freiheit bedeute für ihn nicht Willkür, sondern die Überwindung und den Ausschluß derselben.<sup>207</sup> Es handle sich nicht darum, so schreibt Cassirer, den einzelnen «in dem Sinne zu emanzipieren und freizugeben, daß er aus der Form und der Ordnung der Gemeinschaft entlassen» werde,<sup>208</sup> sondern vielmehr darum, ihn «an ein strenges und unverbrüchliches Gesetz, das das Individuum über sich» aufrichte, zu binden.<sup>209</sup> «Nicht die Abkehr von diesem Gesetz und die Losgelöstheit von ihm, sondern die selbständige

---

<sup>202</sup> ebd., S.130.

<sup>203</sup> Cassirer (1989), S.20.

<sup>204</sup> ebd., S.22.

<sup>205</sup> ebd., S.23.

<sup>206</sup> Vgl. Alt (1982), S.87.

<sup>207</sup> Cassirer (1989), S.22.

<sup>208</sup> ebd., S.23.

<sup>209</sup> ebd., S.22.

*Zustimmung* zu ihm» sei «das, was den echten und eigentlichen Charakter der Freiheit» ausmache.<sup>210</sup>

Es ist gezeigt worden, daß Rousseau zwei Arten von Abhängigkeit unterscheidet: zum einen «die von den Dingen, die der Natur entspringt», und zum anderen «die von den Menschen, die der Gesellschaft» entstammt<sup>211</sup>; während die Macht der Dinge der Freiheit des Menschen gar nichts anhaben könne, erzeuge die Abhängigkeit von den Menschen «alle Laster, durch die der Herr und der Sklave sich gegenseitig verdürben.»<sup>212</sup> Er erläutert:

«Das einzige Mittel, dieses Übel in der Gesellschaft zu heilen, wäre, das Gesetz an die Stelle des Menschen zu setzen und den allgemeinen Willen mit wirklichen, jeglichem Einzelwillen überlegenen Kräften auszurüsten. Wenn die Gesetze der Nationen so unbeugsam wären wie die der Natur, die niemals je von menschlicher Kraft gebrochen werden können, dann würde die Abhängigkeit von den Menschen wieder zu der von den Dingen. In der Republik wären alle Vorteile des natürlichen Zustands mit denen der bürgerlichen Gesellschaft vereinigt; man fügte zur Freiheit, die den Menschen frei von allen Lastern hält, die Sittlichkeit, die ihn zur Tugend emporhebt.»<sup>213</sup>

Ein solches Projekt kann seine Verwirklichung freilich nicht im *Recht des Stärkeren* finden. Der Stärkere, so erläutert Rousseau, sei nie stark genug, immer Herr zu sein, wenn er nicht seine Stärke in Recht und den Gehorsam in Pflicht überführe; Stärke sei ein physisches Vermögen, das nicht Recht schaffe und aus dem sich keinerlei sittliche Verpflichtung ergeben könne, da man nur gesetzmäßiger Macht zum Gehorsam verpflichtet sei.<sup>214</sup>

Es gilt also, eine Macht zu finden, die den Menschen in seinem Wesen nicht verletzt und in der sich der einzelne in eine der Abhängigkeit von den Dingen entsprechende und damit nicht personengebundene Abhängigkeit fügt; eine Macht, der das Individuum ebenso um ihrer selbst willen wie um seinetwillen zustimmen kann: dieser Macht entspricht im Staat die Autorität der Gesetze, und eben hier liegt die Quintessenz der politisch-sozialen Frage, die Rousseau auf folgende Formel gebracht hat:<sup>215</sup>

---

<sup>210</sup> ebd.

<sup>211</sup> Rousseau (1990b), S.197.

<sup>212</sup> ebd.

<sup>213</sup> ebd.

<sup>214</sup> Rousseau (1986), S.9f.

<sup>215</sup> Cassirer (1989), S.20 und S.23.

«Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitglieds verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor.»<sup>216</sup>

Antwort auf dieses Problem ist der *Gesellschaftsvertrag*, der die Stellung, die Rousseau der Freiheit beimißt, verdeutlicht. Ist es auch unabdingbar, daß der Mensch um seiner Selbsterhaltung willen eine Verbindung mit seinesgleichen eingeht<sup>217</sup> und sich in dieser Gemeinschaft einer gemeinsamen Autorität unterwirft,<sup>218</sup> so ist es *conditio sine qua non*, daß diese den Menschen schützt, ohne ihn zu versklaven. Und mehr noch! Die Erhaltung der Freiheit wird so zum eigentlichen Ziel der Vergesellschaftung des Menschen: unterwirft sich der Mensch einem Souverän, so deshalb, um seine Freiheit unter veränderten Lebensbedingungen zu erhalten. Und jeder Vertrag, der eben dieser Freiheit, die unveräußerlich ist und den Menschen in seinem Menschsein bestimmt, nicht Rechnung trägt, ist von vornherein null und nichtig.<sup>219</sup>

So stehen Rousseaus *Hymnus auf das Gesetz*<sup>220</sup> und sein Plädoyer für die Freiheit keineswegs in gegenseitigem Widerspruch, schließen die Allmacht des Gesetzes und die Omnipotenz des Staates die Verwirklichung eines Daseins in Freiheit keineswegs aus. Vielmehr ist es eben die Etablierung eines unverbrüchlichen Gesetzes, der der Mensch des Gesellschaftszustandes Freiheit und Gerechtigkeit zu verdanken hat, da sie «die natürliche Gleichheit unter den Menschen in der Ordnung des Rechts wiederherstellt.»<sup>221</sup> Grundvoraussetzung für jede soziale Abhängigkeit ist, daß es sich um eine gemeinsame Abhängigkeit aller handeln muß,<sup>222</sup> «schließlich gibt sich jeder, der sich allen gibt, niemandem, und da kein Mitglied existiert, über das man nicht das gleiche Recht erwirbt, das man ihm über sich einräumt, gewinnt man den Gegenwert für alles, was man aufgibt, und mehr Kraft, um zu bewahren, was man hat.»<sup>223</sup>

---

<sup>216</sup> Rousseau (1986), S.17.

<sup>217</sup> ebd., S.16f.

<sup>218</sup> ebd., S.19f.

<sup>219</sup> ebd., S.11 und S.17.

<sup>220</sup> Cassirer (1989), S.25.

<sup>221</sup> ebd.

<sup>222</sup> ebd.

<sup>223</sup> Rousseau (1986), S.18.

Die Idee des *Gesellschaftsvertrages* nimmt das Individuum als Glied der Gemeinschaft und niemals in seinem partikulären Dasein wahr.<sup>224</sup> Der Eintritt in den Staat bedeutet eine Verwandlung des Menschen und geht mit dem völligen Verzicht auf alle Sonderwünsche einher. Der einzelne geht in der staatlichen Einheit auf, so wie der Einzelwille im Gemeinwillen, der *volonté générale*, verschwindet;<sup>225</sup> die Entäußerung ist so vollkommen, wie sie nur sein kann, und kein Mitglied hat mehr etwas zu fordern.<sup>226</sup>

Solange die Bürger nur solchen Bestimmungen unterlägen, erläutert Cassirer, denen sie selbst zugestimmt hätten oder denen sie doch aus freier und vernünftiger Einsicht zustimmen könnten, gehorchten sie niemand anderem als ihrem eigenen Willen.<sup>227</sup> Sie gäben damit freilich die *indépendance naturelle*, die Ungebundenheit des Naturzustandes, auf – aber sie tauschten sie gegen die wahre Freiheit ein, die in der Bindung aller an das Gesetz bestehe.<sup>228</sup>

Damit ergibt sich die eigentliche Grundaufgabe des Staates: durch die Omnipotenz des Gesetzes soll die rechtliche und sittliche Gleichheit an die Stelle der physischen Ungleichheit unter den Menschen, die unaufheblich ist und zu der Rousseau auch die ungleichmäßige Verteilung des Eigentums zählt, gesetzt werden.<sup>229</sup> Cassirer weist darauf hin, der *Contrat social* habe nirgends «eigentlich-kommunistische Gedanken» entwickelt: Ungleichheit des Besitzes sei für den Genfer Philosophen ein Adiaphoron, eine Tatsache, die der Mensch ebenso hinnehmen müsse wie die unterschiedliche Verteilung der körperlichen Kräfte und der geistigen Gaben.<sup>230</sup> Damit stellt nicht das Ringen um materielle Gleichheit den zentralen Gedanken dieser Lehre dar, sondern vielmehr die Entfaltung des Menschen in seinem im wesentlichen durch seine Freiheit bestimmten Wesen, die die Herstellung einer rechtlichen Gleichheit zur Voraussetzung hat. Diese Grundbedingung erläutert der Philosoph am Ende des *Ersten Buches* des *Gesellschaftsvertrages*:

«Ich möchte dieses Kapitel und dieses Buch durch eine Bemerkung abschließen, die dem ganzen gesellschaftlichen Gefüge zur Grundlage dienen sollte, nämlich, daß der Grundvertrag, anstatt die natürliche Gleichheit zu zerstören, im Gegenteil

---

<sup>224</sup> Cassirer (1989), S.26.

<sup>225</sup> ebd., S.20 ; zur Veränderung des Menschen beim Eintritt in den bürgerlichen Stand vgl. auch Rousseau (1986), S.22.

<sup>226</sup> Rousseau (1986), S.17.

<sup>227</sup> Cassirer (1989), S.23.

<sup>228</sup> ebd.

<sup>229</sup> Rousseau (1986), S.26 und Cassirer (1989), S.26.

<sup>230</sup> Cassirer (1989), S.26.

eine sittliche und rechtliche Gleichheit an die Stelle dessen setzt, was die Natur an physischer Ungleichheit unter den Menschen hervorbringen kann, und daß die Menschen, die möglicherweise nach Stärke und Begabung ungleich sind, durch Vertrag und Recht alle gleich werden.»<sup>231</sup>

Es offenbart sich das, was nach Ernst Cassirer auch Robert Derathé in seinem 1950 erschienenen Werk *Jean-Jacques Rousseau et la politique de son temps* formuliert hat. Fänden wir in den Schriften Rousseaus auch traditionelle Fragestellungen, so unterscheidet sich sein Ansatz maßgeblich von dem seiner Vorgänger und Zeitgenossen. Hätten jene das Ziel des Staates im wesentlichen im Schutz und der Erhaltung seiner Mitglieder gesehen, so habe der Genfer Philosoph das Problem unter einem neuen Blickwinkel betrachtet. Sicher, er verneine nicht, daß der Zweck einer politischen Vereinigung die Erhaltung und das Gedeihen ihrer Glieder sei; doch welche Motive auch immer den Menschen zur Bildung von Gesellschaften ermutigten und welches auch immer das Ziel einer bürgerlichen Vereinigung sein möge: niemals dürfe sie auf Kosten der Freiheit geschehen.<sup>232</sup> Der Staat wird in diesem Ansatz, wie Cassirer verdeutlicht hat, nicht «als bloßer Wohlfahrtsstaat» verstanden, und er ist für Rousseau nicht, wie er es für Diderot und die Mehrheit der Enzyklopädisten gewesen ist, lediglich ein *Austeiler der Glückseligkeit*.<sup>233</sup> Die Denker der Enzyklopädie hätten bessern und heilen wollen, Rousseau hingegen habe eine radikale Um- und Neugestaltung von Staat und Gesellschaft gefordert.<sup>234</sup> Ihm gehe es nicht um eine gleichmäßige Verteilung von materiellen Gütern, sondern vielmehr um ein «Gleichmaß von Rechten und Pflichten».<sup>235</sup>

Damit ist es nicht die Armut als solche, die Rousseau anklagt und zu bekämpfen versucht, sondern die moralische und politische Entrechtung, die sich in der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung zwangsläufig aus ihr ergibt.<sup>236</sup> Und eben hier darf und soll der Staat eingreifen, damit die wirtschaftliche Ungleichheit seiner Bürger nicht zur Grundlage von Schreckensherrschaft und politischer Tyrannei wird: ökonomische Ungleichheit darf niemals eine politische Ungleichheit nach sich ziehen.<sup>237</sup> War der Mensch bislang eher vom Staat besessen, so soll er sich nun in eben diesem

---

<sup>231</sup> Rousseau (1986), S.26.

<sup>232</sup> Derathé (1950), S.365.

<sup>233</sup> Cassirer (1989), S.26.

<sup>234</sup> ebd., S.31.

<sup>235</sup> ebd., S.26.

<sup>236</sup> ebd., S.27.

<sup>237</sup> ebd., S.26f.

politischen Gemeinwesen emanzipieren und sich die seinem Wesen gemäße Ordnung geben;<sup>238</sup> «der bloße Notstaat soll zum Vernunftstaat werden»<sup>239</sup>, folgert Ernst Cassirer.

Doch gerade hier liegt das Problem: der Mensch findet diese Ordnung nicht vor, sondern muß sie selbst hervorbringen und in freier Tat gestalten.<sup>240</sup> Rousseau attestiert dem Menschen, wenngleich er den ihm angeborenen Sozialtrieb bestreitet, die Fähigkeit zur Vervollkommnung, die er der Möglichkeit nach erhalten habe: verspüre das a-soziale Wesen des Naturzustandes auch *a priori* keinerlei Tendenz, sich zu sozialisieren, so besitze es dennoch das Vermögen, Gesellschaften zu bilden, falls externe Faktoren dies geböten.<sup>241</sup> Doch ist der Übergang vom Natur- in den Gesellschaftszustand mit zahlreichen Gefahren verbunden und die Zukunft des Menschengeschlechts ungewiß, wie auch Immanuel Kant (1724-1804) in seinem *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* zu verstehen gibt:

«Dieser Schritt ist daher zugleich mit Entlassung desselben [des Menschen] aus dem Mutterschoße der Natur verbunden: eine Veränderung, die zwar ehrend, aber zugleich sehr gefahrvoll ist, indem sie ihn aus dem harmlosen und sicheren Zustande der Kindespflege, gleichsam aus einem Garten, der ihn ohne seine Mühe versorgte, heraustrrieb und ihn in die weite Welt stieß, wo so viel Sorgen, Mühe und unbekannte Übel auf ihn warten.»<sup>242</sup>

Der Ausstoß aus dem Paradies stellt den entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung des Menschen dar. Während die Lebensbedingungen des Naturzustandes von der Schöpfung vorgegeben waren, ist der Mensch fortan völlig auf sich gestellt und muß sein Schicksal selbst in die Hand nehmen, da ihn die Natur bei der Suche nach der Gesellschaftsform, in der er sein Wesen entfalten kann, allein läßt.<sup>243</sup> Rousseau ist überzeugt, daß alles völlig von der Staatskunst abhängt und daß jegliches Volk niemals etwas anderes sein wird als das, wozu es die Natur seiner Regierung macht.<sup>244</sup> Was aber ist über die Natur der Gesetze und der gesellschaftlichen Einrichtungen bekannt?

Die Geschichte der Natur, so heißt es bei Kant, nehme ihren Anfang beim Guten, denn sie sei das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit hingegen beim Bösen, denn

---

<sup>238</sup> ebd., S.29.

<sup>239</sup> ebd.

<sup>240</sup> ebd., S.62.

<sup>241</sup> Vgl. S. 24ff dieser Arbeit.

<sup>242</sup> Kant (1923), VIII, S.114.

<sup>243</sup> Vgl. Cassirer (1989), S.62.

<sup>244</sup> Vgl. S. 16 dieser Arbeit.



sie sei Menschenwerk.<sup>245</sup> Rousseau ist nicht müde geworden, die Gefahren, die auf dem Weg in die Freiheit lauern, in den schillerndsten Farben auszumalen und die Verirrungen des Menschen zu verurteilen.<sup>246</sup> Doch ist die Lage dadurch nicht aussichtslos: die Transformationen der Gesellschaft können Irrtum und Wahrheit, Laster und Tugend hervorbringen.<sup>247</sup> Hat die *Perfektibilität* den Menschen in das Dilemma der empirischen Gesellschaft verstrickt, so ist sie es auch, die ihm den Weg aus diesem Labyrinth weisen kann.<sup>248</sup> Das soziale Elend, das der Genfer Bürger insbesondere in der höfischen Gesellschaft seines Jahrhunderts beobachtet, bringt den Menschen um sein Wesen und seine Bestimmung, doch ist diese Entwicklung kein unausweichliches Fatum,<sup>249</sup> sondern stellt *eine*, jedoch keineswegs die einzige Variante eines gesellschaftlichen Zusammenschlusses dar. Rousseaus Worte sind von unzweideutiger Eindringlichkeit und Klarheit, wenn er von den Veränderungen spricht, die der bürgerliche Stand mit sich bringt:

«Obgleich er sich in diesem Stand mehrerer Vorteile beraubt, die er von Natur aus hat, gewinnt er dadurch so große andere, seine Fähigkeiten üben und entwickeln sich, seine Vorstellungen erweitern, seine Gefühle veredeln sich, seine ganze Seele erhebt sich zu solcher Höhe, daß er – würde ihn nicht der Mißbrauch dieses neuen Zustands oft unter jenen Punkt hinabdrücken, von dem er ausgegangen ist - ununterbrochen den glücklichen Augenblick segnen müßte, der ihn für immer da herausgerissen hat und der aus einem stumpfsinnigen und beschränkten Lebewesen ein intelligentes Wesen und einen Menschen gemacht hat.»<sup>250</sup>

Was also hindert den Menschen, eine Gemeinschaft zu entwerfen, die die Mißstände überwindet und ihn «seiner wahrhaften Bestimmung zurückgibt»?<sup>251</sup> Die Hilfe kommt freilich nicht von außen. Rousseau weist der Gesellschaft die Aufgabe zu, eine neue Zukunft der Menschheit heraufzuführen,<sup>252</sup> wobei diese Erneuerung aufs engste mit der Selbstfindung des Menschen verbunden ist;<sup>253</sup> denn wie soll man die Regierung

---

<sup>245</sup> Kant (1923), VIII, S.114.

<sup>246</sup> Cassirer (1989), S.61; vgl. auch Kapitel I/3 dieser Arbeit.

<sup>247</sup> Cassirer (1989), S.61.

<sup>248</sup> ebd.

<sup>249</sup> ebd., S.30.

<sup>250</sup> Rousseau (1986), S.22.

<sup>251</sup> Cassirer (1989), S.61.

<sup>252</sup> ebd., S.30.

<sup>253</sup> ebd.

kennen, die geeignet ist, das im weitesten Sinne des Wortes beste Volk zu bilden,<sup>254</sup> wenn man nicht zuvor den Menschen selbst kennt?<sup>255</sup> Erst wenn man die ursprüngliche Konstitution des Menschen erkannt und somit einen Maßstab zur Analyse und Kritik der gegenwärtigen *condition humaine*<sup>256</sup> gewonnen hat, kann bestimmt werden, wie die gesellschaftlichen Einrichtungen beschaffen sein müssen, die den Menschen weit über seinen Naturzustand hinausheben.<sup>257</sup>

An dieser Stelle greifen der *Discours sur l'inégalité* und der *Contrat social* ineinander, und es wird deutlich, daß es sich hier um zwei durchaus miteinander vereinbare, keineswegs widersprüchliche Schriften handelt.<sup>258</sup> Der Mensch, das haben Rousseaus Untersuchungen im *zweiten Diskurs* ergeben, ist ein im wesentlichen durch seine Freiheit definiertes Wesen, und der einzig gangbare Weg in die Freiheit führt in den Augen des Philosophen über ein unverbrüchliches Gesetz, das der Mensch in allgemeiner Übereinstimmung über sich errichtet und das ein der *Abhängigkeit von den Dingen* vergleichbares Verhältnis hervorbringt.<sup>259</sup> Allein dem Gesetz habe der Mensch die Gerechtigkeit und die Freiheit zu verdanken, und eben «dieses Organ des Willens *aller*» sei in der Lage, «die natürliche Gleichheit unter den Menschen in der Ordnung des Rechts» wiederherzustellen.<sup>260</sup> Rousseau, der nach einer Lösung gesucht hat, »wie die Kultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit als einer sittlichen Gattung zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln, so daß diese jener als Naturgattung nicht mehr widerstreite«<sup>261</sup>, stellt die Idee des Rechtsstaates an die Stelle des Macht- respektive Wohlfahrtsstaates,<sup>262</sup> und an dieser Stelle schließt sich der Kreis. Der Mensch gibt die Ungebundenheit des Naturzustandes auf, doch tauscht er sie «gegen die wahre Freiheit ein, die in der Bindung aller an das Gesetz besteht».<sup>263</sup> Erst diese Form gesellschaftlicher Existenz, die weit über das bloße Triebleben des Naturzustandes hinausgeht, führt das selbstentfremdete Wesen der gegenwärtigen politischen Gemeinschaften zu seiner wahren Bestimmung und macht es zu einer autonomen Persönlichkeit, zu einem *Individuum im höheren Sinne*.<sup>264</sup> Der Widerstreit

---

<sup>254</sup> Vgl. Rousseau (1985), S.567.

<sup>255</sup> Vgl. Rousseau (1955), S.63.

<sup>256</sup> Alt (1982), S.84.

<sup>257</sup> Vgl. Rousseau (1986), S.22 und Cassirer (1989), S.23.

<sup>258</sup> Cassirer (1989), S.30.

<sup>259</sup> Vgl. S.36f dieser Arbeit.

<sup>260</sup> Cassirer (1989), S.25.

<sup>261</sup> Kant (1923), VIII, S.116.

<sup>262</sup> Cassirer (1989), S.34.

<sup>263</sup> ebd., S.23.

<sup>264</sup> ebd.

zwischen Natur und Gesellschaft löst sich in dem Augenblick auf, da »vollkommene Kunst wieder Natur«<sup>265</sup> und die Kultur Bestandteil einer harmonischen, in sich geschlossenen Ganzheit wird. Nun findet der Mensch die Unmittelbarkeit wieder, die seine natürliche Existenz wesentlich bestimmt hat.<sup>266</sup> «Doch was sie jetzt entdecken, ist nicht nur die ursprüngliche Unmittelbarkeit des Sinneseindrucks und des Gefühls, sondern die Unmittelbarkeit des autonomen Willens und des vernünftigen Bewußtseins»<sup>267</sup>, resümiert Jean Starobinski.

An dieser Stelle stellt sich jedoch die Frage nach der Verwirklichung dieses politischen Ideals. Der Philosoph selbst flieht in die Abgeschiedenheit der *Ermitage* von Montmorency<sup>268</sup> und zieht sich damit in ein individuelles Dasein zurück, um so *seine Wahrheit* zu leben<sup>269</sup>; er begnügt sich nicht damit, die gegenwärtige Form menschlicher Gemeinschaft in seinen Schriften aufs schärfste zu verurteilen, sondern stellt sein gesamtes Wesen in den Dienst seiner Revolte: auf diese Weise wird sein Protest zu einem ganz persönlichen Widerstreit, zur *gelebten Haltung*, zur existentiellen Erfahrung.<sup>270</sup>

Läßt diese Verlagerung des soziopolitischen Problems von der historischen auf eine subjektive Ebene den Schluß zu, daß Rousseau sich endgültig für die Einsamkeit entschieden hat?<sup>271</sup> Keineswegs, denn er befaßt sich alsbald intensiv mit den *Institutions politiques*<sup>272</sup> und bevölkert die Welt mit Geschöpfen, die ihm nach dem Herzen sind.<sup>273</sup> Allerdings wägt er ab: «Wenn die Transparenz sich im allgemeinen Willen verwirklicht, so ist das gesellschaftliche Universum vorzuziehen; ist sie nur im einsamen Leben zu erreichen, so ist das einsame Leben vorzuziehen.»<sup>274</sup>

Immer wieder hat Jean-Jacques Rousseau die Einheit seines Werkes betont<sup>275</sup> und hiervon auch den *Gesellschaftsvertrag* nicht ausgenommen, doch hat er den Übergang zwischen dem *Diskurs über die Ungleichheit* und dem *Gesellschaftsvertrag* nicht ausgeführt.<sup>276</sup> Rousseau habe, so Jean Starobinski, die Möglichkeit einer Synthese nur

---

<sup>265</sup> Kant (1923), VIII, S.117f.

<sup>266</sup> Starobinski (1993), S.53.

<sup>267</sup> ebd. Diese Idee führt auch Ernst Cassirer aus: Cassirer (1989), S.62f.

<sup>268</sup> Starobinski (1993), S.73.

<sup>269</sup> ebd., S.62.

<sup>270</sup> ebd., S.61.

<sup>271</sup> ebd., S.73.

<sup>272</sup> ebd.

<sup>273</sup> Cassirer (1989), S.47.

<sup>274</sup> Starobinski (1993), S.73.

<sup>275</sup> Cassirer (1989), S.21.

<sup>276</sup> Starobinski (1993), S.52.

angedeutet,<sup>277</sup> und so sei der Interpret gezwungen, diese Verbindung mit Hilfe von Indizien, die zwar existierten, «von denen aber keines für sich allein entscheidend» sei, selbst herzustellen.<sup>278</sup> Der Genfer Mediziner und Literaturwissenschaftler unterscheidet in diesem Zusammenhang eine *Synthese durch Revolution* und eine *Synthese durch Erziehung*<sup>279</sup>, wobei beide Interpretationsansätze von der Prämisse ausgehen, daß die Schriften Jean-Jacques Rousseaus aufeinander bezogen werden müssen und das Gesamtwerk ein *kohärentes Ganzes*<sup>280</sup> bildet.

Friedrich Engels (1820-1895) habe, so Starobinski<sup>281</sup>, in seiner Deutung des *Diskurses über den Ursprung der Ungleichheit*<sup>282</sup> den Schlußakkord der Abhandlung hervorgehoben, der die Auflehnung der unterdrückten Menschen gegen die usurpierte, grausame Gewalt eines Tyrannen beschreibt. Durch den Aufstand der Untertanen gegen die Machthaber, so Engels in der Interpretation Starobinskis, verwandle «sich die Ungleichheit endlich in Gleichheit, doch was die letzte Revolution» verwirkliche, sei «nicht mehr die alte natürliche Gleichheit des primitiven Menschen ohne Sprache, sondern die höhere Gleichheit des Gesellschaftsvertrages»; die Menschen vollendeten so die *Negation der Negation*.<sup>283</sup>

Starobinski kommentiert, diese Hegelsche und Marxsche Interpretation setze voraus, «daß man den *Gesellschaftsvertrag* als Fortsetzung, ja gleichsam als dramatische Auflösung der *Abhandlung über die Ungleichheit* lesen» könne; eine verführerische Sichtweise, die jedoch nur zulässig sei, wenn sich «zwischen den beiden Werken eine lückenlose Kontinuität» herstellen lasse.<sup>284</sup> Betrachte man aber den *Contrat social* für sich allein, so sei festzustellen, «daß nirgends gegenwärtige oder zukünftige geschichtliche Umstände erwähnt» würden: «die Hypothese des Vertrages» sei «am Beginn des gesellschaftlichen Lebens, am Ausgang aus dem Naturzustand angesiedelt», und es sei niemals «die Rede davon, eine unvollkommene Gesellschaft zu zerstören, um die Freiheit unter Gleichen zu errichten». Rousseau umgehe «so das praktische Problem des Übergangs von einer schon existierenden Gesellschaft zu der vollkommen gerechten Gesellschaft» und führe uns «mit einem Schlag und ohne

---

<sup>277</sup> ebd., S.56.

<sup>278</sup> ebd., S.52.

<sup>279</sup> ebd., S.49ff.

<sup>280</sup> ebd., S.52.

<sup>281</sup> Die folgenden Ausführungen stützen sich auf: Starobinski (1993), S.49ff.

<sup>282</sup> Engels (1970), S.142f. Friedrich Müller hat herausgestellt, Engels habe den Zweiten Diskurs ganz im Sinne marxistischer Fortschritts-Dialektik gedeutet. Vgl. Müller (1985), S.60.

<sup>283</sup> Starobinski (1993), S.49f.

<sup>284</sup> ebd., S.50.

Zwischenstadien zu berücksichtigen» zu der «Entscheidung, welche die Herrschaft des allgemeinen Willens und des vernünftigen Gesetzes» begründe. «Der Gesellschaftsbund» komme «nicht auf der von der *zweiten Abhandlung* beschriebenen Evolutionslinie zustande, sondern in einer anderen Dimension, die rein normativ und außerhalb der geschichtlichen Zeit» gelegen sei.<sup>285</sup>

Diese Ausführungen legen den Schluß nahe, daß es sich beim *Gesellschaftsvertrag* um ein Modell handelt, das, ohne einen Staat in seinem partikulären Dasein zu betrachten, die allgemeinen Prinzipien formulieren will, die bei der Gründung einer politischen Gemeinschaft unbedingt berücksichtigt werden müssen, und somit eine historische Dimension überhaupt nicht benötigt.<sup>286</sup> Rousseau schreibt an den Marquis de Mirabeau (1715-1783) unter dem Datum des 26. Juli 1767:

«Il me semble que l'évidence ne peut jamais être dans les lois naturelles et politiques qu'en les considérant par abstraction. Dans un gouvernement particulier que tant d'éléments divers composent, cette évidence disparaît nécessairement. Car la science du gouvernement n'est qu'une science de combinaisons, d'applications et d'exceptions selon les temps, les lieux, les circonstances.»<sup>287</sup>

Da, wo sich Jean-Jacques Rousseau dann bemüht hat, seine allgemeinen Prinzipien auf ein konkretes Staatswesen anzuwenden – so etwa in den *Considérations sur le gouvernement de Pologne* oder im *Projet pour la Corse* – versucht er durchaus, der spezifischen Situation eines Landes Rechnung zu tragen und das in seine Überlegungen mit einzubeziehen, was Montesquieu (1689-1755) als *Gemeingeist einer Nation*<sup>288</sup> bezeichnet hat: all diese Texte trachten nicht danach, ein *perfektes System* zu etablieren, sondern wollen einem Volk unter Berücksichtigung seiner politischen, historischen, ökonomischen, geographischen und soziokulturellen Situation die Staatsordnung geben, die ihm am ehesten gerecht zu werden vermag.<sup>289</sup>

Doch fehlt nach wie vor das vermittelnde Moment. Wie gestaltet sich der Übergang zwischen dem *Diskurs über die Ungleichheit* und dem *Gesellschaftsvertrag*? Wie kommt es zur Versöhnung von Natur und Kultur in einer Gesellschaft, die die Natur

---

<sup>285</sup> ebd., S.50f.

<sup>286</sup> ebd.

<sup>287</sup> Rousseau an den Marquis de Mirabeau, 26. Juli 1767, in: Leigh (1965ff), Lettre n°5991.

<sup>288</sup> Montesquieu (1994), S.295.

<sup>289</sup> Einleitung zu Rousseau (1990a), S.9f und S.15.

wiederfindet und die Ungerechtigkeit der Zivilisation überwindet,<sup>290</sup> wenn der *Contrat social* nicht mehr als ein Modell darstellt, das jeweils auf die spezifischen Gegebenheiten einer Nation angewendet werden muß?<sup>291</sup> Und wie kann der Mensch auf seine Rolle als *Staatsbürger* vorbereitet werden?<sup>292</sup> Einen Hinweis gibt Rousseaus berühmter Brief an Malesherbes, in dem er erklärt, seine Erkenntnisse fänden sich verstreut in seinen Hauptschriften, nämlich in der ersten Abhandlung, in der Abhandlung über die Ungleichheit und in dem Traktat von der Erziehung<sup>293</sup>.

Liegt das Verbindungsglied also in der Erziehung? Der *Synthese durch Revolution*, vermittelt welcher Engels den *Gesellschaftsvertrag* und die *Abhandlung über die Ungleichheit* verknüpft habe, hat Starobinski die *Synthese durch Erziehung* entgegengesetzt. Kant und in jüngerer Zeit Cassirer betrachteten die theoretischen Vorstellungen Rousseaus ebenfalls als ein *kohärentes Ganzes* und fänden darin «dieselbe Dialektik, denselben Dreierhythmus des Denkens. Um aber zur Versöhnung der Gegensätze zu gelangen», bedienten «sie sich nicht der Revolutionsidee, sondern» legten «das entscheidende Gewicht auf die *Erziehung*».<sup>294</sup>

In jüngster Zeit beschäftigen sich auch die französische Rousseau-Forscherin Barbara de Negroni und Hédia Khadar von der Universität Tunis mit dieser Problematik.<sup>295</sup> Die Regeneration der verdorbenen Gesellschaft, so ihre Deutung der Schriften Jean-Jacques Rousseaus, müsse mit der *Heranbildung von Menschen*<sup>296</sup> beginnen, und so sei die Aufgabe des Gesetzgebers keine rein politische, sondern auch eine pädagogische, die die Erziehung des Menschen zum Staatsbürger niemals aus den Augen verlieren dürfe; *éducation privée* und *éducation publique* gehörten damit unbedingt zusammen und seien nicht voneinander zu trennen:

«L'éducation va être assurée à la fois sur un plan privé et sur un plan public. On a souvent voulu utiliser l'oeuvre de Rousseau pour défendre aussi bien des éducations privées, faisant vivre à l'enfant un retour idyllique à la nature, que des éducations publiques, séparant totalement l'enfant de sa famille. Pour Rousseau,

---

<sup>290</sup> Starobinski (1993), S.52.

<sup>291</sup> Einleitung zu Rousseau (1990a), S.15.

<sup>292</sup> ebd., S.16.

<sup>293</sup> Rousseau (1978), S.483.

<sup>294</sup> Starobinski (1993), S.52.

<sup>295</sup> Vgl. de Negroni (1993), S.119ff und Khadar (1993), S.135ff.

Die These, die Regeneration der verdorbenen Gesellschaft müsse mit der Heranbildung von Menschen beginnen, konnte der Verfasser der vorliegenden Arbeit mit Barbara de Negroni näher erörtern, als sie ihn zu einem Gespräch in Paris empfangen hat.

<sup>296</sup> Rousseau (1990b), S.102.

si la société n'est pas corrompue, ces deux éducations doivent être complémentaires; l'enfant est élevé à la fois par la famille et par l'Etat.»<sup>297</sup>

Während sich Friedrich Engels in seiner Interpretation für die letzten Seiten der *Abhandlung über die Ungleichheit* entscheide, so noch einmal Starobinski, schalteten die Anhänger einer *Synthese durch Erziehung* den *Emile* und die pädagogischen Thesen Jean-Jacques Rousseaus ein, «um die notwendige Verbindung zwischen den Analysen in der *zweiten Abhandlung* und der positiven Konstruktion im *Gesellschaftsvertrag* zu erhalten.»<sup>298</sup> Zusammenfassend formuliert Starobinski:

«Revolution oder Erziehung: Das ist die Frage, über der sich die 'marxistische' und die 'idealistische' Lektüre Rousseaus entzweien, nachdem sie einmal über die Notwendigkeit einer globalen Interpretation seines theoretischen Denkens einig geworden sind.»<sup>299</sup>

## 5.

### Die Erziehung

«Damit ergeht aber nun an den Staat eine neue Anforderung und Aufforderung, wie sie in solcher Schärfe und Bestimmtheit seit den Tagen Platons kaum jemals wieder gehört worden war. Denn seine wesentliche Aufgabe, die aller Beherrschung vorangehen und die ihr zugrundeliegen muß, ist die Aufgabe der Erziehung. Er wendet sich nicht einfach an schon vorhandene und gegebene Subjekte des Willens, sondern sein erstes Absehen geht darauf, sich die rechten Subjekte, an die sein Ruf ergehen kann, zu *schaffen*.»<sup>300</sup>

Diese Sätze aus den Ausführungen Ernst Cassirers zum *Problem Jean-Jacques Rousseau* verdeutlichen, daß die politischen und die pädagogischen Überlegungen des Genfer Philosophen nicht gesondert, sondern stets im Zusammenhang betrachtet werden müssen. Sowohl der *Contrat social* als auch der *Emile* sind im Frühjahr 1762, also quasi zeitgleich, erschienen, und beide Schriften sollten ein ähnliches Schicksal erfahren: sie fielen der Zensur

---

<sup>297</sup> de Negroni (1993), S.129.

<sup>298</sup> Starobinski (1993), S.52.

<sup>299</sup> ebd., S.52f.

<sup>300</sup> Cassirer (1989), S.28.

zum Opfer, wurden scharf verurteilt – das große Erziehungswerk insbesondere aufgrund seiner Forderung eines dogmenfreien Christentums – und schließlich öffentlich verbrannt; dem Verfasser selbst blieb nur die Flucht, und so verließ er am 9. Juni 1762 die *Ermitage* von Montmorency.

Immer wieder stechen die Überschneidungen zwischen dem politischen und dem pädagogischen Werk ins Auge, und man möchte sie als «Entwicklungen und Anwendungen ein und desselben Prinzips»<sup>301</sup> betrachten: der *Emile* enthält ein Resümee des *Contrat social*, und die *Considérations sur le gouvernement de Pologne* widmen einige wesentliche Passagen der öffentlichen Erziehung<sup>302</sup>. Doch welches Verhältnis besteht zwischen der privaten und der öffentlichen Erziehung, die der Philosoph gleich zu Beginn des *Emile* voneinander unterscheidet?<sup>303</sup> Welcher Zusammenhang existiert zwischen der Arbeit des Erziehers und der des Gesetzgebers, und in welcher Beziehung stehen die Organisation eines Staatswesens und die Erziehung seiner Bürger? Ist die Zeit einer *éducation publique* etwa für immer vorbei?

Wenn Rousseau eine öffentliche und eine private Erziehung gegeneinanderstellt, so keineswegs, um letzterer jegliche politische Bedeutung abzuspochen. Sicher: auf den ersten Blick erscheint es merkwürdig, daß Emile fernab der Gesellschaft zum Bürger erzogen werden soll, doch liegt der Schlüssel zum Verständnis in der Unterscheidung zwischen den gegenwärtigen sozialen Bedingungen und einer Idealform menschlicher Gemeinschaft, die sein kann und zukünftig sein soll.<sup>304</sup> Der *Gesellschaftsvertrag* und der *Emile* sind keine antithetischen, sondern vielmehr sich ergänzende Werke, und die private Erziehung stellt kein absolutes Modell dar, sondern den Entwurf einer Lebensordnung, die inmitten einer dekadenten Gesellschaft ein natürliches, das heißt ein der Natur des Menschen gerecht werdendes Dasein ermöglichen will. Wenn Rousseau die Gesellschaft seiner Epoche aufs heftigste kritisiert und hierbei weder die öffentlichen Bildungsanstalten noch die Erziehung der vornehmen Gesellschaft von seiner Kritik ausnimmt,<sup>305</sup> heißt das nicht, daß er den Menschen in die Tiefe der Wälder zurückschicken will;<sup>306</sup> doch soll sein Zögling fern von der «Sittenlosigkeit der Städte»<sup>307</sup> großgezogen und auf diese Weise vor den dort lauenden Gefahren geschützt werden.

---

<sup>301</sup> ebd., S.75.

<sup>302</sup> Rousseau (1990a), S.177ff.

<sup>303</sup> Rousseau (1990b), S.114.

<sup>304</sup> Cassirer (1989), S.74.

<sup>305</sup> Rousseau (1990b), S.114.

<sup>306</sup> ebd., S.525.

<sup>307</sup> ebd., S.217.



Durch die Entwicklung der Tugend und der Freiheit des einzelnen hofft Rousseau, den Menschen erneuern und damit den Tag vorbereiten zu können, an dem das selbstentfremdete Wesen, das der Philosoph vor Augen hat, wieder eine politische Funktion übernehmen kann. So wird deutlich, daß der zunächst rein pädagogisch anmutende *Emile* bei näherem Hinsehen als ein Teil der soziopolitischen Analyse Rousseaus betrachtet werden kann und Erziehung und Politik gleichberechtigt nebeneinander stehen müssen; und so ist es keineswegs widersprüchlich, einerseits zu behaupten, daß eine *éducation publique* nicht mehr existiere und auch nicht mehr existieren könne, denn wo kein Vaterland mehr sei, könne es auch keine Staatsbürger mehr geben<sup>308</sup>, und andererseits zu fragen, was ein Mensch, der einzig für sich selbst erzogen werde, seiner Umwelt bedeuten könne.<sup>309</sup> Hier geht es nicht um ein *entweder oder*, sondern um ein *sowohl als auch*, und es wird deutlich, daß das gesamte Werk des Genfer Philosophen einer doppelten Lektüre unterzogen werden muß. Er selbst erläutert:

«Wäre es möglich, die beiden Erziehungsziele [die private und die öffentliche Erziehung], die uns vorschweben, in einem einzigen zu vereinigen, dann würde man die menschlichen Widersprüche tilgen und ein großes Hindernis zu seiner Glückseligkeit beiseite räumen. Um das beurteilen zu können, müßte man ihn als fertigen Menschen sehen, man müßte seine Neigungen beobachtet, seine Fortschritte verfolgt und seinem Weg gefolgt sein – mit einem Wort, man müßte den natürlichen Menschen kennen. Ich glaube, daß man nach der Lektüre dieses Buchs in dieser Richtung einige Schritte weiter gekommen sein wird.»<sup>310</sup>

Will man einen neuen *homme politique* schaffen, so darf man in der Interpretation Jean-Jacques Rousseaus nicht vom *homme de l'homme*, sondern man muß vom *homme de la nature* ausgehen. Welche Etappen aber muß die menschliche Entwicklung durchlaufen? Hédia Khadar von der Universität Tunis beantwortet diese Frage in ihrem Artikel *L'éducation politique dans l'Emile*:

«D'abord Rousseau choisit une éducation progressive: le précepteur d'Emile développe successivement corps, sens, esprit, raisonnement, sensibilité, sens

---

<sup>308</sup> ebd., S.114.

<sup>309</sup> ebd., S.115.

<sup>310</sup> ebd.

moral, enfin, citoyenneté de son élève. Etape ultime, la formation du citoyen achève la formation de l'homme.»<sup>311</sup>

Die Forderung einer *éducation progressive* geht mit der Überzeugung einher, daß eine erfolgreiche Erziehung bereits mit der Geburt einsetzen muß.<sup>312</sup> Der Anfang, von dem jedes Individuum ausgeht, ist durch eine intensive Körperlichkeit und das Fehlen von Wissen und Erkenntnis gekennzeichnet, doch besitzen die Menschen durchaus die Fähigkeit zu lernen, «um schließlich einen gemeinsamen Grad von Vernünftigkeit zu erreichen».<sup>313</sup> Diese Entwicklung von den ersten, rein affektiven Sinnesempfindungen<sup>314</sup> hin zur Vernunft stellt freilich einen langwierigen Prozeß dar, der jedes Alter in seiner Besonderheit berücksichtigen muß, ohne den Kindern in schulmeisterlicher und pedantischer Manie<sup>315</sup> das beibringen zu wollen, was sie selbst sich Schritt für Schritt erwerben und erobern müssen.<sup>316</sup> Jedes Alter, jeder Lebensstand habe seine eigene Vollkommenheit, seine ihm eigene Art von Reife<sup>317</sup>, so Rousseau, und so muß eben diesem Umstand in der Erziehung Rechnung getragen werden. Die Erfahrung gehe der Lehre voraus<sup>318</sup>, schreibt Jean-Jacques Rousseau und faßt mit dieser knappen Formel eine wesentliche Grundidee seiner Pädagogik zusammen. Diesem Konzept zufolge kann es in einer sinnvollen Erziehung nicht darum gehen, dem Kind seine eigenen Erfahrungen zu ersparen, ihm ein bloß-abstraktes, untätiges Wissen zu vermitteln; Ziel muß vielmehr sein, den Zögling seine Einsichten aus sich selbst hervorbringen zu lassen, ihn seine Umwelt erschließen und möglichst früh lernen zu lassen, sich mit ihr zu messen. Der Umgang mit den Objekten muß ein unmittelbarer, unvermittelter sein, der den Schüler die Kräfte der physischen Welt praktisch erfahren läßt, anstatt sie auf theoretische Formeln zu reduzieren.<sup>319</sup> Auf diese Weise werden dem jungen Menschen seine Grenzen bewußt, und er wird lernen, sich der Notwendigkeit der Dinge zu unterwerfen. Rousseau fordert, der Zögling solle «es wissen, erfahren und spüren, das harte Joch auf seinem stolzen Haupt, das die Natur dem Menschen» auferlege, «das schwere Joch der Notwendigkeit, unter das sich jedes

---

<sup>311</sup> Khadar (1993), S.136.

<sup>312</sup> Rousseau (1990b), S.156.

<sup>313</sup> ebd.

<sup>314</sup> ebd., S.157.

<sup>315</sup> ebd., S.183.

<sup>316</sup> Cassirer (1989), S.71.

<sup>317</sup> Rousseau (1990b), S.340.

<sup>318</sup> ebd., S.156.

<sup>319</sup> Cassirer (1989), S.71.

endliche Wesen beugen» müsse. Er solle «diese Notwendigkeit in den Dingen sehen, niemals in der Laune des Menschen».<sup>320</sup>

Letzteres erinnert an das primitive Wesen des Naturzustandes.<sup>321</sup> Sind dem Naturmenschen auch durch seine *Abhängigkeit von den Dingen* eindeutige Grenzen gesetzt, kennzeichnet ihn dennoch aufgrund seiner völligen Unabhängigkeit von seinen Artgenossen das Prinzip, das den Menschen in seiner Ursprünglichkeit wesentlich determiniert: die natürliche Freiheit. Und so soll sich auch der Zögling bereitwillig der Macht der Dinge unterwerfen, jedoch unabhängig von seinen Mitmenschen bleiben und hierin seine Freiheit erfahren. Zu lernen, frei zu sein, ist die Lektion, die Rousseau seinen Lesern erteilt; nicht die Autorität sei das erste aller Güter, sondern die Freiheit. Der wahrhaft freie Mensch wolle nur das, was er könne, und tue nur das, was ihm passe. Dieser oberste Grundsatz müsse nur auf die Kindheit angewandt werden, und alle Erziehungsregeln ließen sich daraus ableiten.<sup>322</sup>

Die Erkenntnis einer notwendigen Solidarität zwischen dem eigenen und dem allgemeinen Willen kann im Kindesalter noch nicht erlangt werden, da eine solche ethische Begründung menschlicher Gemeinschaft die Entwicklung der Vernunft voraussetzt.<sup>323</sup> Letztere ist zwar der Anlage nach vorhanden, doch muß sie sich erst nach und nach entwickeln,<sup>324</sup> und so plädiert Rousseau auch hier für das Ideal einer *negativen Erziehung*<sup>325</sup>: anstatt ein Kind mit den Gesetzen der Gesellschaft zu belasten, die zu erfassen es nicht in der Lage sei, solle es durch die Kette der Notwendigkeit gehalten und als das behandelt werden, was es tatsächlich sei: ein Körperwesen, dessen Existenz nicht über das bloße Triebleben hinausreiche.<sup>326</sup>

Vergeblich ist es diesem Konzept zufolge, die Wirksamkeit der Vernunft vorzeitig erzwingen zu wollen.<sup>327</sup> Nach und nach müssen sich nicht nur Körper und Sinne, sondern auch Geist und Urteilsfähigkeit<sup>328</sup> und damit die ersten Vorstellungen über gesellschaftliche Beziehungen entwickeln.<sup>329</sup> Der Schüler wird nach und nach die

---

<sup>320</sup> Rousseau (1990b), S.208.

<sup>321</sup> Vgl. Kap. I/2 dieser Arbeit.

<sup>322</sup> Rousseau (1990b), S.195.

<sup>323</sup> Cassirer (1989), S.75.

<sup>324</sup> Rousseau (1990b), S.205.

<sup>325</sup> ebd., S.115 und S.213 sowie Cassirer (1989), S.75.

<sup>326</sup> Rousseau (1990b), S.395.

<sup>327</sup> Vgl. Cassirer (1989), S.75.

<sup>328</sup> Vgl. Rousseau (1990b), S.426.

<sup>329</sup> ebd., S.407.

Prinzipien des politischen Lebens entdecken<sup>330</sup> und das Ziel menschlichen Zusammenlebens nicht mehr in der «bloßen Triebbefriedigung» sehen.<sup>331</sup> Er wird den Unterschied zwischen natürlicher und konventioneller Gleichheit verstehen, begreifen, daß letztere »das positive Recht, das heißt Regierung und Gesetze«<sup>332</sup>, erfordert, und er wird in der Gemeinschaft die *Urheberin des Rechts*<sup>333</sup> erkennen, welche letzteres zu bewahren versucht. Er wird, wenn er das Erwachsenenalter erreicht, bereits wissen, daß der Mensch von Natur aus gut ist und er seinen Nächsten stets nach sich selbst beurteilen und empfinden muß, und er wird erkannt haben, »wie die Gesellschaft die Menschen verdirbt und verfälscht«.<sup>334</sup> Bleibt ihm nur noch, «nachdem er also sich selbst in seinen physischen Beziehungen zu den anderen Wesen und in seinen geistigen Beziehungen zu den anderen Menschen betrachtet hat, [...] sich in seinen Beziehungen als Bürger zu seinen Mitbürgern zu betrachten. Dazu muß er zunächst das Wesen einer Regierung im allgemeinen studieren, die verschiedenen Regierungsformen und schließlich die spezielle Regierung, unter der er geboren ist, um zu erkennen, ob es ihm paßt, unter ihr zu leben; denn durch ein Recht, das durch nichts aufgehoben werden kann, wird jeder Mensch, wenn er volljährig und Herr seiner selbst wird, auch Herr darüber, den Vertrag zu kündigen, der ihn an die Gemeinschaft bindet, indem er das Land verläßt, wo diese Gemeinschaft besteht.»<sup>335</sup>

Ist Emile bisher in einer utopischen Welt fernab aller Gesetze und gesellschaftlichen Einrichtungen groß geworden, so zieht er nun aus, die Welt zu entdecken. Doch was wird er vorfinden? Wie wird er sich an die neue Realität anpassen, ist er selbst doch nicht nach den herkömmlichen Erziehungsmethoden, sondern nach den Gesetzen der Natur erzogen und von frühester Jugend an darauf vorbereitet worden, frei von Vorurteilen über die Gesellschaft zu urteilen? Auf der Suche nach der bestmöglichen Regierung<sup>336</sup> reist Emile durch einige große und viele kleine Staaten Europas<sup>337</sup> und entdeckt schließlich drei Regierungsformen: die Demokratie, die Aristokratie und die Monarchie.<sup>338</sup> Welche aber ist die beste? Zu allen Zeiten habe man viel über die beste Regierung gestritten, schreibt Rousseau, ohne jedoch zu erwägen, daß in bestimmten

---

<sup>330</sup> ebd., S.913.

<sup>331</sup> Cassirer (1989), S.77.

<sup>332</sup> Rousseau (1990b), S.399.

<sup>333</sup> Cassirer (1989), S.77.

<sup>334</sup> Rousseau (1990b), S.489.

<sup>335</sup> ebd., S.907.

<sup>336</sup> ebd., S.913.

<sup>337</sup> ebd., S.937.

<sup>338</sup> ebd., S.926.

Fällen jede die beste und in anderen Fällen die schlechteste sei. Wenn in den verschiedenen Staaten die Anzahl der Behörden in umgekehrtem Verhältnis zu der der Bürger stehen müsse, so könne daraus geschlossen werden, daß im allgemeinen die demokratische Regierung den kleinen Staaten, die aristokratische den mittelgroßen und die monarchische den großen angemessen sei.<sup>339</sup>

Emile wird verstehen, daß die Menschen frei geboren werden und im Laufe der Zeit zu Sklaven entarten. Er wird die Pflichten des Staatsbürgers kennenlernen,<sup>340</sup> das heißt die Notwendigkeit, den eigenen Willen in den Dienst des Gesamtwillens zu stellen, und erkennen, daß nur durch die Errichtung eines unverbrüchlichen Gesetzes, das ein der *Abhängigkeit von den Dingen* vergleichbares Verhältnis hervorbringt, die Freiheit des Menschen bewahrt werden kann.<sup>341</sup> Gemeinsam mit seinem Erzieher wird er feststellen, daß die Bildung menschlicher Gemeinschaften auf der Grundlage eines Gesellschaftsvertrages «eine gegenseitige Verpflichtung zwischen der Allgemeinheit und den einzelnen in sich beschließt und daß jedes Individuum, das sozusagen sein eigener Vertragspartner ist, in zweifacher Weise verpflichtet ist, nämlich als Glied der Staatshoheit gegenüber den Einzelwesen und als Glied des Staates der Staatshoheit gegenüber»<sup>342</sup>. Und da die einzelnen sich nur der souveränen Autorität unterwerfen und letztere nichts anderes ist als der Gemeinwille, werden beide zu dem Schluß kommen, daß «jeder der Staatshoheit gehorsame Mensch nur sich selbst gehorcht und [...] im Gesellschaftsvertrag freier ist als im Naturzustand»<sup>343</sup>.

Am Ende seiner Reise fragt der Erzieher schließlich seinen Zögling, welches das Ergebnis seiner Beobachtungen sei und wozu er sich entschließen wolle.<sup>344</sup> Emile antwortet, er wolle das bleiben, was sein Lehrer aus ihm gemacht habe und sich freiwillig keine anderen Fesseln anlegen als die, durch die ihn Natur und Gesetze bänden. Je mehr er das Werk der Menschen in ihren Institutionen erforsche, desto mehr erkenne er, daß sie sich gerade dadurch, daß sie unabhängig sein wollten, zu Sklaven machten und daß sie ihre Freiheit selbst in vergeblichen Bemühungen aufbrauchten, sie zu sichern.<sup>345</sup>

---

<sup>339</sup> ebd., S.926f.

<sup>340</sup> ebd., S.927.

<sup>341</sup> ebd., S.197.

<sup>342</sup> ebd., S.917.

<sup>343</sup> ebd., S.918f.

<sup>344</sup> ebd., S.938.

<sup>345</sup> ebd.

Ist die Situation also ausweglos? Emile erkennt, daß die derzeitige Gesellschaft den Menschen nicht zu seiner eigentlichen Bestimmung führen kann und daß sich Herrschaft und Freiheit unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht gemeinsam verwirklichen lassen<sup>346</sup>; und dennoch richtet er sich in der menschlichen Gemeinschaft ein und führt als ehrlicher Staatsbürger ein ruhiges Leben. Seine politischen Ansichten sind Ergebnis seiner Erziehung, und die pädagogische Fragestellung bleibt kein rein erzieherisches Problem, sondern wird zu einer Erörterung der menschlichen Sozialisation. Rousseau versucht zu vermitteln, wie Mensch und Staatsbürger gleichzeitig, der eine sozusagen durch den anderen, herangebildet werden können, und es wird deutlich, wie eng die Aufgabe des Gesetzgebers mit der des Erziehers verknüpft ist. Dem Genfer Philosophen geht es letztendlich nicht nur um die Erziehung eines Kindes, sondern um die Heranbildung eines Volkes:

«Il s'agit, par bon usage de la loi, de transformer progressivement les hommes, de faire comprendre aux Corses les méfaits de la vendetta et la possibilité d'instaurer une véritable justice, de rendre les paysans polonais capables d'accéder à l'affranchissement, d'apprendre aux membres de l'Ordre équestre à user de façon légitime des droits que leur offre leur constitution. Cette pédagogie permanente dans l'institution du peuple permet l'instauration d'un bon gouvernement.»<sup>347</sup>

Während der *Contrat social* die allgemeinen Prinzipien des Staatsrechts zu formulieren versucht, möchten Werke wie die *Considérations sur le gouvernement de Pologne* oder der *Projet pour la Corse* diese Grundsätze auf eine konkrete Situation, das heißt auf einen konkreten soziopolitischen, ökonomischen und kulturellen Kontext anwenden.<sup>348</sup> Ähnlich verhält es sich mit den Grundsätzen der Erziehung. Wollte man im *Emile* ein absolutes Modell sehen, das in der beschriebenen Form auf alle Staaten anzuwenden ist, so irrte man. Auch hier handelt es sich um die Formulierung allgemeiner Prinzipien, deren Verwirklichung einen konkreten gesellschaftlichen Zusammenhang zu berücksichtigen hat.<sup>349</sup> *Emile* ist kein reines Erziehungswerk, sondern auch eine politische Arbeit; er ist das eine wie das andere und gleicht hierin Platons (428-347 v.

---

<sup>346</sup> ebd., S.938f.

<sup>347</sup> de Negroni (1993), S.121.

<sup>348</sup> Vgl. Einleitung zu Rousseau (1990a), S.9f.

<sup>349</sup> Rousseau (1990b), S.104.

Chr.) *Politeia*, die Rousseau als die schönste Abhandlung über die Erziehung bezeichnet hat, die jemals geschrieben worden sei.<sup>350</sup>

So stellt sich die Frage, ob Rousseaus Werk etwa neue Zeiten ankündigt, wie es Friedrich Hölderlin in seinem Gedicht über den Genfer Philosophen<sup>351</sup> prophezeit hat. Vielleicht hat Jean-Jacques Rousseau tatsächlich die Sprache der Götter verstanden und über seine Zeit hinausgesehen. Eines jedoch läßt sich mit Sicherheit sagen, nachdem der Mensch durch die Gesellschaft und die Gesellschaft durch den Menschen untersucht worden ist<sup>352</sup>: jede Regeneration der Gesellschaft ist kein rein politisch-staatsrechtliches, sondern muß auch ein pädagogisches Unternehmen sein, das nur dann zum Erfolg führen kann, wenn Politik und Pädagogik ineinandergreifen und die Erneuerung der gesellschaftlichen Institutionen mit der *Heranbildung von Menschen*<sup>353</sup> einhergeht.

---

<sup>350</sup> ebd., S.114.

<sup>351</sup> Hölderlin (1961), S.237ff.

<sup>352</sup> Rousseau (1990b), S.487.

<sup>353</sup> ebd., S.102.

**Zweiter Teil  
Rousseaus Vorstellungen  
von der Medizin**



## 1.

### Noch einmal persönliche Erfahrungen

Rousseaus Interesse galt in erster Linie nicht der Medizin als Wissenschaft, sondern vielmehr dem sozialen Aspekt von Gesundheit und Krankheit. Wie erlebt der Kranke sein Leiden, und welchen Einfluß hat dieses auf sein Dasein? Wo liegen seine Ursachen, und wie kann es ertragen werden? Inwiefern prägen Welt- und Selbstbild des einzelnen Menschen seine Grundhaltung zu Problemen des Krank- respektive des Gesundseins?<sup>354</sup> Fragen, die dem Genfer Philosophen weit mehr am Herzen lagen als die streng-wissenschaftliche medizinische Lehre und deren Beantwortung die Parallelen zu seinem soziopolitischen Konzept verdeutlichen wird. Rousseaus Überlegungen zur Heilkunde sind eng an seine Auffassung vom Wesen der Gesellschaft gebunden, und so müssen sie stets im Zusammenhang zu seinen politischen und sozialen Vorstellungen betrachtet werden, wenn man ihrer Bedeutung und Tragweite gerecht werden und der Gefahr entgehen will, in der Interpretation zu sehr an der Oberfläche zu bleiben.

Doch sollen zunächst einige biographische Notizen vorausgeschickt werden, die für ein besseres Verständnis sehr hilfreich sein werden. Jean-Jacques Rousseau wird am 28. Juni 1712 als Sohn des Uhrmachers Isaak Rousseau (1672-1747) und seiner Ehefrau Susanna (†1712) in Genf geboren. Später wird er in den *Bekenntnissen* berichten, man habe ihn fast sterbend zur Welt gebracht und wenig Hoffnung gehabt, ihn am Leben zu halten. Er trage den Keim einer Unpäßlichkeit in sich, die die Jahre verstärkt hätten und die ihm nur bisweilen ein wenig Ruhe gönne, um ihn auf andere Weise noch grausamer zu quälen.<sup>355</sup>

Die Mutter stirbt im Wochenbett, eine Tatsache, deren Auswirkungen auf den jungen Rousseau später Thema psychoanalytischer Untersuchungen werden sollten.<sup>356</sup> Die Erziehung wird vom Vater und einigen Verwandten übernommen, und sehr früh schon findet der künftige Verfasser berühmter Schriften großes Gefallen an der Literatur,

---

<sup>354</sup> Vgl. hierzu auch Rudolf (1969b), S.31.

<sup>355</sup> Rousseau (1985), S.40.

<sup>356</sup> So etwa in den Ausführungen René Laforgues (1927).

insbesondere an Plutarchs (um 40-120) *Lebensbeschreibungen berühmter Männer*.<sup>357</sup> Nachdem er sein Glück erfolglos in mehreren Berufen versucht hat, verläßt der Genfer Bürger im Jahre 1728 seine Heimatstadt, führt zunächst ein unstetes Leben, konvertiert zum Katholizismus und lebt schließlich über Jahre hinweg mit der Baronin Louise Eléonore de Warens (1700-1762) zusammen, einer älteren Konvertitin, die sich in Annecy niedergelassen hat und eine Mentorrolle bei der Bekehrung junger Protestanten spielt.<sup>358</sup>

Rousseau nutzt seinen Aufenthalt bei Madame de Warens, die er zärtlich *maman* nennt, um seine Bildung zu erwerben. Nach eigenen Angaben hat er sich mit Fragen der Philosophie, der Literatur, der Musik, der Botanik, der Geometrie, der Arithmetik, der Physiologie und der Anatomie beschäftigt<sup>359</sup> und hier auch die Arzneikunst, gegen die er einen so großen Widerwillen verspürt hat, kennengelernt: obgleich ihr die Grundregeln der Philosophie und der Physik nicht unbekannt gewesen seien, habe Madame de Warens den Geschmack ihres Vaters für Quacksalberei und Alchimie geteilt; sie habe Elixiere, Tinkturen, Balsame und Rezepte bereitet und behauptet, im Besitze von Geheimnissen zu sein.<sup>360</sup>

Nicht höher achtet der Philosoph zu jener Zeit die Pflanzenkunde, der er einmal einige der schönsten Seiten seiner *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* widmen sollte.<sup>361</sup> Er hält diese Wissenschaft «nur für eine Art Vorbereitung zum Apotheker»<sup>362</sup> und schreibt in den *Confessions*, die Botanik, die Chemie und die Anatomie gingen in seinem Kopfe alle in dem Namen Medizin auf und dienten den ganzen Tag über seinen bissigen Spöttereien zur Zielscheibe, bisweilen allerdings auch dazu, ihm Ohrfeigen einzutragen.<sup>363</sup>

So hätte Rousseau im Hause seiner geliebten *maman* eine gänzlich unbeschwerte Zeit verleben können, wenn seine Gesundheit nicht aufs empfindlichste gestört worden wäre:<sup>364</sup> in den *Confessions* beschreibt er Gewichtsverlust, Dyspnöen, Palpitationen, Hämoptysen und ein schleichendes Fieber.<sup>365</sup> Weiter erzählt er:

---

<sup>357</sup> Rousseau (1985), S.42.

<sup>358</sup> Vgl. Rudolf (1969b), S.32.

<sup>359</sup> Rousseau (1985), S.175f, S.267ff, S.271, S.273, S.312, S.317, S.342ff und S.356.

<sup>360</sup> ebd., S.96.

<sup>361</sup> Rousseau (1961), S.341ff.

<sup>362</sup> Rousseau (1985), S.268.

<sup>363</sup> ebd.

<sup>364</sup> Vgl. Rudolf (1969b), S.33.

<sup>365</sup> Rousseau (1985), S.318.

«Eines Morgens, da es mir nicht schlechter als gewöhnlich ging und ich gerade damit beschäftigt war, eine kleine Tischplatte auf ihrem Fuße zu befestigen, fühlte ich mit einem Schlage in meinem ganzen Körper einen plötzlichen und fast unbegreiflichen Aufruhr. Ich weiß ihn nicht besser als mit einem Sturme zu vergleichen, der sich in meinem Blute erhob und mir augenblicks bis in alle Glieder fuhr. Meine Adern fingen mit solcher Gewalt zu schlagen an, daß ich ihr Klopfen nicht nur fühlte, sondern sogar hörte, und vor allem das der Kopfschlagader! Damit verband sich ein mächtiges Ohrensausen, und dieses Sausen war dreifach oder vielmehr vierfach, nämlich zunächst ein dumpfes, schweres Brausen, dann ein helleres Murmeln wie von fließendem Wasser, endlich ein gelles Pfeifen, und dazu trat dann noch das Klopfen, von dem ich eben gesprochen habe und dessen einzelne Schläge ich leicht zählen konnte, ohne meinen Puls zu fühlen oder meinen Leib überhaupt mit den Händen zu berühren. Dieses innere Geräusch war so groß, daß es mir das feine Gehör, dessen ich mich bis dahin erfreut, völlig raubte und mich zwar nicht ganz taub, aber so schwerhörig gemacht hat, wie ich es seitdem geblieben bin.»<sup>366</sup>

Ein Arzt wird herbeigerufen, der den Kranken mit langen Auseinandersetzungen überschüttet und dann eine so schmerzhaft und wenig hilfreiche Versuchskur beginnt, daß Rousseau diese Behandlung bald aufgibt und nach einigen Wochen, als es ihm weder besser noch schlechter geht, seine gewöhnliche Lebensweise wieder aufnimmt; zurück bleiben allerdings das Geklopfe der Adern, das Ohrensausen, die Schlaflosigkeit und eine gewisse Kurzatmigkeit.<sup>367</sup> Seine Betreuung übernimmt fortan der in Chambéry niedergelassene Arzt Jean-Baptiste Salomon (1683-1757), mit dem er angenehme und lehrreiche Gespräche führt, die ihm mehr zugute kommen als all seine Verordnungen.<sup>368</sup> Der Arzt erspart ihm den bitteren Geschmack der Arzneien und gibt sich damit zufrieden, »den Kummer meiner armen Mama durch einige jener belanglosen Verordnungen zu zerstreuen, die die Hoffnung des Kranken nähren und das Ansehen des Arztes unterhalten.«<sup>369</sup> Unter dem Jahre 1737 notiert er in den *Bekanntnissen*:

«Meine Gesundheit hatte sich indessen immer noch nicht gebessert, sondern ich schwand im Gegenteil sichtlich dahin, war blaß wie der Tod und mager wie ein

---

<sup>366</sup> ebd., S.328f.

<sup>367</sup> ebd., S.329f.

<sup>368</sup> ebd., S.334.

<sup>369</sup> ebd., S.336.

Skelett; das Klopfen in meinen Adern quälte mich schrecklich, meine Herzstörungen wurden häufiger, meine Brust war dauernd beklemmt, und meine Schwäche wurde zuletzt so groß, daß ich mich kaum noch bewegen konnte. Ich vermochte meinen Schritt nicht zu beschleunigen, ohne zu ersticken, ich konnte mich nicht bücken, ohne schwindlig zu werden, vermochte die leichteste Last nicht vom Boden zu heben und sah mich, für einen so beweglichen Menschen wie mich, zur qualvollsten Untätigkeit verdammt. Sicherlich mischten sich in all das gar viele Einbildungen und krankhafte Grillen.»<sup>370</sup>

Seine Studien physiologischer und anatomischer Schriften, die ihn in jeglicher Krankheit Anzeichen der eigenen Erkrankung sehen lassen, bringen Rousseau schließlich zu der Überzeugung, die Ursache seiner Leiden sei ein Polyp am Herzen, dessentwegen er sich im September 1737 nach Montpellier begibt. Sollte Antoine Fizes (1690-1765), seit 1732 Professor an der dortigen medizinischen Fakultät, doch einmal einen solchen Polypen geheilt haben!<sup>371</sup>

Während seines mehrwöchigen Aufenthaltes in der südfranzösischen Universitätsstadt nimmt Rousseau Quartier bei Thomas Fitz-Morris († etwa 1781), einem irischen Arzt, der zahlreiche Studenten der Medizin beköstigt, versucht allerlei Arzneien und macht eine Trinkkur mit Valserwasser.<sup>372</sup> Doch gewinnt er bald den Eindruck, die Ärzte, die ihn mit Rindensaft, Brunnenwassern und Molken behandeln, hielten ihn für einen eingebildeten Kranken; er ist überzeugt, Mediziner und Philosophen erkannten nur das als wahr an, was sie erklären könnten und machten ihre Einsicht zum Maßstab des Möglichen<sup>373</sup>:

«Diese Herren konnten mein Leiden nicht erkennen, folglich war ich also nicht krank, denn wie ließe sich annehmen, daß Doktoren nicht alles wüßten?»<sup>374</sup>

Gegen Ende November 1737 verläßt Rousseau Montpellier nach einem Aufenthalt, der ihm abgesehen von einem Anatomiekurs, den er begonnen und jedoch «wegen des scheußlichen Gestankes der Leichname»<sup>375</sup> wieder aufgegeben hat, keinerlei Nutzen

---

<sup>370</sup> ebd., S.355.

<sup>371</sup> ebd., S.356f und Rudolf (1969b), S.33.

<sup>372</sup> Rousseau (1985), S.369.

Dieses Mineralwasser stammt aus den Quellen von Vals-les-Bains im Département Ardèche.

<sup>373</sup> Rousseau (1985), S.370; vgl. auch Rudolf (1969b), S.33.

<sup>374</sup> Rousseau (1985), S.370.

<sup>375</sup> ebd., S.371.

für Gesundheit und Bildung gebracht hat.<sup>376</sup> In den folgenden Jahren unternimmt er noch verschiedene Therapieversuche, macht eine Kur mit den Wassern von Passy<sup>377</sup> und erfährt durch den Frère Côme (1703-1781), bei seiner Krankheit handle es sich um einen organischen Fehler der Harnblase, als deren Folge sich eine nahezu vollständige Harnverhaltung, eine Harnstrenge und ein Nierenleiden eingestellt hätten;<sup>378</sup> die biegsamen Harnröhrensonden Jacques Darans (1701-1784) bringen ihm vorübergehend Erleichterung,<sup>379</sup> er konsultiert weitere Ärzte<sup>380</sup>, deren Verordnungen – Tisanen, Bäder und Aderlässe – seine Leiden jedoch nur verschlimmern.<sup>381</sup> So beschließt er schließlich nach Jahren voller Mißerfolge und Enttäuschungen, «von nun an ohne Ärzte und Arzneien zu gesunden oder zu sterben»<sup>382</sup>.

Bemerkenswerte Schilderungen, wenn man bedenkt, daß Rousseau keine medizinische Ausbildung gehabt hat. All diese Textpassagen beschreiben mit großer Präzision die Krankengeschichte des Genfer Philosophen und haben unter den Historikern, die genauere Kenntnisse über seinen Gesundheitszustand erlangen wollten, zu zahlreichen Kontroversen geführt. Verschiedenartigste medizinische und psychologische respektive psychoanalytische Untersuchungen haben nach dem Tode Jean-Jacques Rousseaus das Ziel verfolgt, dem Geheimnis seiner Krankheit auf die Spur zu kommen<sup>383</sup>, ein Unternehmen, dem Jean Starobinski mit großer Skepsis begegnet, da es den Künstler vom *Gesichtspunkt des Todes*<sup>384</sup> aus zu betrachten versuche.

«Heimtückisch nimmt die Nachwelt Rache, spürt das obszöne Vorhandensein von niederen Organen auf und weidet sich an deren Elend. Schluß mit der Verehrung, Schluß mit dem Weihrauch, jetzt heißt es begreifen, sagen die ernsthaften Männer in langen Schürzen. Und werfen einem die Leichen auf den Seziertisch, als gingen

---

<sup>376</sup> ebd.

<sup>377</sup> ebd., S.525.

<sup>378</sup> ebd., S.507.

<sup>379</sup> ebd., S.513.

<sup>380</sup> So etwa Paul-Jacques Malouin (1701-1778), Mitglied der Akademie der Wissenschaften, und François(?) Thierry, Arzt in Paris.

<sup>381</sup> Rousseau (1985), S.512f ; vgl. auch Rudolf (1969b), S.33f.

<sup>382</sup> Rousseau (1985), S.546.

<sup>383</sup> Vgl. Bail (1933), Benassis (1934), Bensoussan (1974), Berteaux (1939), Borel (1961), Borel (1966), Bougeault (1883), Bourget (1912), Brigotte (1961), Demole (1918), Desruelles (1846), Dupuy (1962), Elosu (1929), Fernel (1908), Genty (1951), Jourda (1974), Laforgue (1927), Laforgue (1930), Laufer (1912), Martin (1923), Mercier (1859), Möbius (1889), Mondadou (1927), Poncet/Leriche (1907), Potter-Larroquette (1952), Raspail (1912), Régis (1900), Régis (1907), Rocchietta (1962), Schaal (1928), Sibirilli (1900), Touzet (1926).

<sup>384</sup> Starobinski (1993), S.547.

sie daran, in einem Fetzen Zellgewebe den heimlichen Entstehungsherd der Werke auszumachen, die irgendwann einmal von freien und lebendigen Menschen geschaffen wurden.»<sup>385</sup>

Dem Urteil Starobinskis, eine Definition des Menschen über sein Kranksein gebe der Krankheit ein unabhängiges Sein und lege ihr ein massives eigenes Wesen bei<sup>386</sup>, kann beigeplantet werden; trotzdem sollen im folgenden aus der Fülle der Untersuchungen drei Beispiele herausgegriffen werden, die dem Leser die verschiedenen Ansatzpunkte der erwogenen Diagnosen und Differentialdiagnosen verdeutlichen sollen.

Simone de Potter-Larroquette spricht in ihrer Promotionsarbeit von einer «lésion anatomique siégant sur les voies urinaires excrétrices ayant déterminé de la stase, de l'infection, et vraisemblablement de l'hypertension avec cardiopathie»<sup>387</sup>. Diese somatische Interpretation geht von einer Stenose im Bereich der ableitenden Harnwege aus, die in zunehmendem Maße Harnwegsinfektionen, einen Rückgang der Diurese und einen Bluthochdruck mit Herzbeteiligung nach sich gezogen habe; bei letzterer sei insbesondere an eine Linksherzbelastung zu denken.

René Laforgue kommt in seiner 1927 erschienenen *Etude sur Jean-Jacques Rousseau* zu dem Schluß:

«[...] qu'il s'agissait d'un cas d'homosexualité latente avec obsessions et réactions hystériques chez un homme dont le conscient protestait contre le traitement qu'une partie de sa personnalité lui infligeait. Cette révolte est devenue la révolte du persécuté contre ses persécuteurs, qui ne sont pas autre chose que le père avec lequel Rousseau a vainement cherché à résoudre le conflit de son enfance.»<sup>388</sup>

Der Psychoanalytiker versucht, anhand der Werke des Genfer Philosophen die Ursachen seines Verfolgungswahns<sup>389</sup> und seines Exhibitionismus<sup>390</sup> zu erläutern und

---

<sup>385</sup> ebd.

<sup>386</sup> ebd. S.549.

<sup>387</sup> Potter-Larroquette (1952), S.21.

<sup>388</sup> Laforgue (1927), S.398.

<sup>389</sup> Vgl. Starobinski (1993), S.237ff und S.299ff.

<sup>390</sup> Starobinski entwickelt zum Exhibitionismus Rousseaus einen sehr interessanten Interpretationsansatz: Der Exhibitionismus stelle eine vorübergehende Abweichung von Rousseaus Sexualverhalten dar, wobei die Befriedigung, die sich der Philosoph erhoffe, keineswegs im Akt der Exhibition, sondern vielmehr in seinem Wunsch, wahrgenommen und anerkannt zu werden, liege. Dieser Versuch sei jedoch gescheitert, und so habe sich Rousseau auf sich selbst zurückgezogen, um auf anderem Wege, nämlich durch die künstlerische Repräsentation, erfolgreicher zu sein und die

beschäftigt sich insbesondere mit dem bereits erwähnten Kindheitskonflikt Rousseaus: dem Tod der Mutter bei der Geburt.

«Nach zehn Monaten wurde ich krank und schwächlich geboren, kostete meiner Mutter das Leben, und meine Geburt war mein erstes Unglück. Ich weiß nicht, wie mein Vater diesen Verlust ertrug, aber ich weiß, daß er ihn niemals verschmerzt hat. Er glaubte sie in mir wiederzuerblicken, ohne jedoch vergessen zu können, daß ich sie ihm genommen hatte.»<sup>391</sup>

Dieser unausgesprochene Vorwurf hat der Psychoanalyse zufolge stets auf Rousseau gelastet und nach und nach die Formen des Verfolgungswahns angenommen; die Verfolger, über die Rousseau näher in den *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* spricht<sup>392</sup>, stehen hier letztendlich stellvertretend für den Vater, den eigentlichen Ankläger, mit dem der Philosoph sich auszusöhnen versucht hat.

Doch die Analyse wird noch fortgesetzt! In den Augen Laforgues hat Rousseau versucht, die Mutter zu ersetzen, dem Vater das zurückzugeben, was er ihm genommen zu haben glaubt. Dieser innere Konflikt zwischen dem Wunsch, Mann zu werden, und dem einer moralischen Kastration gleichkommenden Verbot, diese Rolle anzunehmen, dieser klassische Konflikt zwischen Bewußtsein und Unbewußtsein, hat dem Psychoanalytiker zufolge den seelischen Zustand Rousseaus im wesentlichen ausgemacht.

D. Bensoussan schließlich erwägt in seiner Studie *La maladie de Rousseau*<sup>393</sup> eine Akute Intermittierende Porphyrie, eine Diagnose, die die urologische, abdominale, kardiovaskuläre und psychiatrische Symptomatik als Symptome ein und derselben genetischen Erkrankung erklären könnte.

---

Blicke seiner Mitmenschen mit Mitteln auf sich zu richten, über die die physische Gegenwart allein nicht verfügt habe. Dieser Interpretation zufolge liegt der Exhibitionismus damit in modifizierter Form auch dem literarischen Werk zugrunde. [Starobinski (1993), S. 251ff.] An anderer Stelle erläutert Starobinski, Rousseau könne der verlogenen Welt, der er sich gegenüber sehe, weder verzeihen noch sie ganz verlassen. Er setze sich zwar einerseits von ihr ab, um sich ihr andererseits jedoch wieder zuzuwenden und sie anzuklagen; dadurch sei er zum Gefangenen einer Rolle geworden, die ihn genötigt habe, in den Augen der Öffentlichkeit tugendhaft zu erscheinen und die von ihm gewählte Wahrheit sichtbar zu machen. [Starobinski (1993), S.62f.] Starobinski resümiert: »So kommt die Entscheidung für die Einsamkeit nicht vollends zur Geltung: Durch seinen Exhibitionismus bleibt Rousseau in den Fallstricken der Gesellschaft gefangen. Er weiß es selbst, er leidet darunter und bestraft sich unaufhörlich dafür. Doch um für sein theoretisches Denken den Beweis der gelebten Existenz zu erbringen, kann er auf Zeugen nicht verzichten; ebenso wie zuvor seine Ideen wird nun seine Lebensweise veröffentlicht werden müssen.« [Starobinski (1993), S.63.]

<sup>391</sup> Rousseau (1985), S.39.

<sup>392</sup> Rousseau (1961), II, S.343ff.

<sup>393</sup> Bensoussan (1974).

Doch es besteht eine wesentliche Schwierigkeit! All diese Deutungen basieren auf den Aussagen des Patienten, jegliche Prüfung bleibt letztendlich verwehrt,<sup>394</sup> was in bezug auf eine Akute Intermittierende Porphyrrie bedeutet, daß der Beweis *par excellence*, nämlich das Vorhandensein eines erhöhten Spiegels von Delta-Aminolävulinsäure und Porphobilinogen im Urin, fehlt. Dieser Beweis wird niemals erbracht werden können, mag die Diagnose auch noch so verlockend klingen, da sie mit einem Schlage eine Erklärung für sämtliche Krankheitserscheinungen liefern könnte.

Warum also die Auseinandersetzung mit Rousseaus Erkrankung? Etwa, um eine neue Diagnose zu wagen? Die aufgeführten Beispiele sollten davon überzeugen, daß jede retrospektive Diagnosestellung im Falle des Genfer Philosophen scheitern muß. Doch verrät uns der Umgang eines Patienten mit seiner Krankheit sehr viel über seine Persönlichkeit, zumal Rousseau seine Leiden nicht verschwiegen, sondern sehr detailliert geschildert hat. Starobinski schlägt vor, zunächst einmal zu fragen, was die Krankheit für das Bewußtsein Rousseaus bedeutet hat. Es genüge nicht, die Erkrankungen zu kennen, an denen ein Mensch gelitten habe, sondern man müsse untersuchen, wie er sie ertragen habe, ob er mit dem Leiden gut oder schlecht zu Rande gekommen sei, ob er sich darin eingerichtet oder sich darüber hinweggesetzt habe. Auch wenn man keine exakte Diagnose habe, könne man sich dennoch fragen, wie Rousseau seine Krankheit erlebt und welche Auswirkungen sie auf sein Dasein und sein Schreiben gehabt hat.<sup>395</sup>

In diesem Zusammenhang stellt der Mediziner und Literaturwissenschaftler fest, in bezug auf seinen Geisteszustand sei Rousseau praktisch Anosognostiker gewesen, äußere er in seinen letzten Lebensjahren die aberwitzigsten Überzeugungen, ohne einen Augenblick zu argwöhnen, es könnte etwas Pathologisches daran sein; ganz anders verhalte es sich hingegen mit der Harnwegserkrankung.<sup>396</sup>

Letzteres läßt sich anhand der zitierten Textstellen belegen, und es ist tatsächlich auffällig, wie intensiv sich der Philosoph mit seinem Harnleiden auseinandergesetzt und wie häufig er seine Beschwerden dem Leser kundgetan hat. Doch warum schildert Rousseau seine Leiden? Aus purem Exhibitionismus?<sup>397</sup> Geht es um die Gestalt des *leidenden Heilers*, «der das kollektive Bewußtsein im Abendland – aber auch darüber

---

<sup>394</sup> Vgl. Starobinski (1993), S.551.

<sup>395</sup> ebd., S.552.

<sup>396</sup> ebd.

<sup>397</sup> ebd.



hinaus – besondere Verehrung zollt»<sup>398</sup>? Dem Philosophen zu unterstellen, er habe absichtlich dieses Bild von sich in die Welt setzen wollen, wäre, so Starobinski, vermessen.<sup>399</sup> Stattdessen vermutet er den Grund für Rousseaus Bekenntnisse an anderer Stelle:

«[...]: indem er rundheraus seine intimsten Leiden bekennt, erweist sich Jean-Jacques als aufrichtig.»<sup>400</sup>

Diese Auffassung resümiert die Intention Rousseaus, seine Seele für den Leser transparent zu machen; keine Regung soll verborgen bleiben, die Welt soll den wahren Charakter des Philosophen in all seiner Rechtschaffenheit und Aufrichtigkeit vor sich sehen! Indem Rousseau selbst seine Leiden ohne Umschweife gesteht, soll der Leser keinen Grund mehr haben, ihm zu mißtrauen, auch dann nicht, wenn er in seinem 1763 verfaßten Testament, das sehr detailliert seine Krankengeschichte zusammenfaßt, den Verdacht einer venerischen Erkrankung zu entkräften versucht.<sup>401</sup>

«Seit zwanzig Jahren werde ich von einer Harnverhaltung gequält, die bereits in meiner Kindheit zuweilen aufgetreten ist und die ich lange Zeit auf einen Stein zurückführte. Da weder Herr Morand noch die tüchtigsten Chirurgen mich jemals zu sondieren vermochten, bin ich über die Tatsache im unklaren geblieben, bis es endlich dem Bruder Côme gelungen ist, eine sehr feine Blasensonde einzuführen, mit der er sich vergewissert hat, daß es keinen Stein gab.

Meine Verhaltungen sind nicht wie die derjenigen, die einen Stein haben, welche mal mit vollem Strahl urinieren und dann wieder überhaupt nicht. Mein Leiden ist ein Gewohnheitszustand. Ich uriniere niemals mit vollem Strahl, doch der Urin wird auch nicht völlig zurückgehalten, sondern nur in seinem Fluß mehr oder weniger behindert, und er ist niemals gänzlich frei, so daß ich eine nahezu ständige Unruhe oder Notdurft verspüre, die ich doch nie stillen kann. Gleichwohl bemerke ich ein gewisses Fortschreiten dergestalt, daß der Urinfluß von Jahr zu Jahr geringer wird, was mich schließen läßt, daß er früher oder später gänzlich zum Stillstand kommen wird.

---

<sup>398</sup> ebd., S.545.

<sup>399</sup> ebd., S.546.

<sup>400</sup> ebd., S.552.

<sup>401</sup> ebd., S.552ff.

Es schien mir, daß das Hindernis sich immer tiefer in die Blase senkte, so daß man von Jahr zu Jahr längere Sonden benutzen mußte, und da man zuletzt keine mehr fand, die ausreichend waren, bin ich darauf gekommen, sie zu verlängern.

Bäder, Diuretika, alles was bei diesen Arten von Leiden gewöhnlich Erleichterung bewirkt, hat die meinen immer nur gesteigert, und auch der Aderlaß hat mir nicht die geringste Linderung verschafft. Stets haben die Ärzte und Chirurgen über mein Leiden nur vage Mutmaßungen angestellt, durch die sie mich eher zu trösten als zu belehren suchten; da sie den Körper nicht zu heilen vermochten, wollten sie sich wohl am Geist versuchen. Doch weder beim einen noch beim anderen hat ihr Bemühen gefruchtet; ich lebte sehr viel ruhiger, seit ich ihrer Hilfe entriet.

Der Bruder Côme sagte, er habe die Prostata sehr dick und sehr hart und gleichsam szirrhös gefunden; darauf muß man also achten.

Der Sitz des Übels ist gewiß in der Prostata oder im Blasenhalshals oder im Kanal des Harnleiters und vermutlich in allen dreien. Dort wird man bei genauer Prüfung des Zustandes der Teile die Ursache des Übels finden.

Man darf diese Ursache nicht im Fortwirken irgendeines alten venerischen Leidens suchen. Denn ich erkläre, niemals etwas derartiges gehabt zu haben. Ich habe es den Männern der Kunst, die mich behandelten, gesagt. Mir schien, daß etliche unter ihnen mir nicht glaubten. Sie hatten unrecht.»<sup>402</sup>

Der Philosoph fühlt sich als Verfolgter, als Angeklagter,<sup>403</sup> und doch möchte er für die kommenden Generationen sein wahres Bild wiederherstellen.<sup>404</sup> Rousseau stellt sich der eigenen Geschichte und erweist sich damit als aufrichtig.<sup>405</sup> Die Bekenntnisse des Positiven wie des Negativen können sozusagen als Garant des Gesagten verstanden werden,<sup>406</sup> und eben hier schließt sich der Kreis. Wiederum sind Person und Werk nicht voneinander zu trennen, abermals geht es um die *gelebte Haltung*,<sup>407</sup> um die persönliche Wahrheit.<sup>408</sup> Weiter handelt es sich jedoch auch, wie so oft bei Jean-Jacques Rousseau, um eine existentielle, diesmal körperliche Erfahrung,<sup>409</sup> die ihn sein Schicksal sozusagen am eigenen Leibe spüren läßt. Der Name der Krankheit spielt für die vorliegende Untersuchung keine Rolle; entscheidend ist, daß sich der umstrittene

---

<sup>402</sup> Rousseau (1959 ff), I, S.1223ff.

Eine deutsche Übersetzung wesentlicher Passagen findet sich in: Starobinski (1993), S.554f.

<sup>403</sup> Starobinski (1993), S.553.

<sup>404</sup> ebd., S.284.

<sup>405</sup> ebd., S.552.

<sup>406</sup> ebd., S.553.

<sup>407</sup> ebd., S.61.

<sup>408</sup> ebd., S.553.

<sup>409</sup> ebd., S.57.

Philosoph nicht zuletzt aufgrund des persönlichen Betroffenseins mit Problemen der Medizin auseinandergesetzt und intensive Kontakte und Korrespondenzen mit bedeutenden Ärzten seiner Epoche gepflegt hat, so beispielsweise mit Samuel-Auguste-André-David Tissot (1728-1797), Théodore Tronchin (1709-1781) und Jean Baseihac Côme. Auch hier entspringen Rousseaus Grundgedanken seinem Wesen, und wieder bleiben sie nicht in ihrer individuellen Eigenart gefangen, sondern verbinden sich mit seinen theoretischen Vorstellungen zu einem kohärenten Ganzen und stellen den Leser in ihrer Reife und Vollendung vor eine objektive Problematik<sup>410</sup>:

«Rousseau war, ob zu Recht oder zu Unrecht, nicht bereit, sein Denken und seine Individualität, seine Theorie und sein persönliches Schicksal zu trennen. Man muß ihn nehmen, wie er sich gibt, in der Verschmelzung und Vermischung von Existenz und Idee.»<sup>411</sup>

## 2.

### »Chasse les médecins«<sup>412</sup>

«Daher auch die Herrschaft der Heilkunst, einer den Menschen weitaus schädlicheren Kunst als alle Übel, die sie zu heilen vorgibt.»<sup>413</sup>

Dieses Zitat aus Rousseaus großem Erziehungswerk verdeutlicht, daß der Philosoph der Tradition der literarischen Welt treu geblieben ist, die Heilkunde und ihre Vertreter mit einem sehr kritischen Auge zu betrachten, denkt man nur an die bissigen Spöttereien Montaignes (1533-1592) in den *Essais*<sup>414</sup> oder an Molières (1622-1673) *Eingebildeten Kranken*.<sup>415</sup> Und auch wenn der alte Rousseau seine Kritik gegenüber dem Schriftsteller Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814) mildert, so bleibt die Tendenz seiner Äußerungen dennoch eindeutig.<sup>416</sup> Er prangert die Irrtümer der Ärzte an,

---

<sup>410</sup> Vgl. Kap. I/1 dieser Arbeit und Cassirer (1989), S.10f.

<sup>411</sup> Starobinski (1993), S.9.

<sup>412</sup> Rousseau (1966), S.96.

<sup>413</sup> Rousseau (1990b), S.140.

<sup>414</sup> Vgl. Montaigne, Michel de: *Essais*. 2 Bände, Paris 1962, I, S.134.

<sup>415</sup> Vgl. Rudolf (1969b), S.55.

<sup>416</sup> Dem Schriftsteller Bernardin de Saint-Pierre vertraut Rousseau an: »Wenn ich eine neue Auflage meiner Schriften machen würde, so würde ich das, was ich über die Ärzte gesagt habe, mildern: es

bezeichnet sie als Quacksalber, beklagt ihre Mitleidlosigkeit, »weil sie immer nur Leidende und Sterbende«<sup>417</sup> sähen, und unterstellt ihnen, als Repräsentanten der Kultur letztendlich die gleichen Fehler zu haben wie diese selbst.<sup>418</sup> Er seinerseits kenne keine Krankheit, von der uns die Ärzte heilen könnten; indessen wisse er, daß sie uns höchst verderbliche bereiteten: Feigheit, Verzagtheit, Leichtgläubigkeit und Schreck vor dem Tod. Heilten sie auch den Körper, so töteten sie die Tatkraft. Was könne es uns nutzen, wenn sie Leichname wieder auf die Beine brächten? Wir brauchten Menschen, aber aus ihren Händen sähen wir keine hervorkommen.<sup>419</sup>

Menschen von echter Lebenskraft, heißt es weiter, fänden wir nur dort, wo es keine Ärzte gebe, und Medizinern, Philosophen und Priestern wirft Rousseau vor, dazu beigetragen zu haben, daß die Menschen das Sterben verlernt hätten.<sup>420</sup> Den Kranken rät er, natürlich zu leben und die Ärzte zu verjagen: dem Tod entgingen sie auf diese Weise zwar nicht, doch erlitten sie ihn nur einmal, während jene ihn täglich in ihre gequälten Vorstellungen hineintrügen und ihnen mit ihrer Lügenkunst den Genuß des Lebens raubten.<sup>421</sup>

Warum diese vehemente Ablehnung der Medizin? Aufgrund persönlicher Erfahrungen? Diese spielen sicherlich eine Rolle, doch liegt die wahre Ursache wohl tiefer, was die Analyse wesentlicher Textpassagen des *Diskurses über die Ungleichheit* und des *Emile* verdeutlichen wird.

Rousseaus Äußerungen zur Heilkunst lassen drei Grundgedanken erkennen: erstens ist der Mensch von Natur aus gesund, zweitens hat das Leben in der Gesellschaft einen wesentlichen Einfluß auf seinen Gesundheitszustand und drittens liegt der einzig nützliche Aspekt der Medizin in der Gesundheitslehre (französisch: *l'hygiène*).<sup>422</sup> «Die Natur, die alles zum besten macht»<sup>423</sup>, hat den Menschen in den Augen des Genfer Philosophen zur Gesundheit bestimmt, wobei er zum Vergleich mit den geschwächten, verweichlichten, furchtsamen Menschen seiner Epoche die Lebenskraft und gute Konstitution der Wilden heranzieht und hier noch einmal aus den bereits erwähnten

---

gibt keinen anderen Stand, der so viel Studien braucht, wie der ihre. In allen Ländern sind sie die wissenschaftlichsten Männer.« Vgl. Rousseau (1990b), S.960 (Anmerkungen zum ersten Buch).

<sup>417</sup> Rousseau (1990b), S.478.

<sup>418</sup> Rudolf (1969b), S.38.

<sup>419</sup> Rousseau (1990b), S.140f.

<sup>420</sup> ebd., S.142f.

<sup>421</sup> ebd., S.191.

<sup>422</sup> Vgl. Rudolf (1969b), S.36f und S.54f, Rothschild (1983), S.13f sowie Rudolf (1969a), S.475.

<sup>423</sup> Rousseau (1990b), S.188.

Reiseberichten schöpft, die zur damaligen Zeit sehr in Mode waren.<sup>424</sup> Störungen der Gesundheit des Naturmenschen können diesem Konzept zufolge lediglich durch die sogenannten menschlichen Schwächen, das heißt durch Verletzungen, durch die Gebrechlichkeit der Kindheit und des Alters, durch die Gicht und durch die Blattern hervorgerufen werden.<sup>425</sup> Diese Imperfektheit ist eng an die menschliche Wandlungsfähigkeit gebunden, in der Rousseau ein wesentliches Charakteristikum des Menschen erblickt und die von Josef N. Neumann dahingehend analysiert wird, daß es Rousseaus Verdienst sei, die Veränderbarkeit des Menschen anthropologisch als *Entwicklung* und *Vervollkommnungsfähigkeit* und aus pädagogischer Sicht als *immerwährende Bildsamkeit* präzisiert und als konstitutive Merkmale zwischenmenschlicher Beziehung und Praxis bewußt gemacht zu haben. Im Vergleich zum Tier sei dem Menschen seine Veränderbarkeit bewußt, sie könne aber weder zeitlich begrenzt noch in ihrem Ausmaß vorhergesehen werden. 'Entwicklung' werde erlebt als Wandel im Selbst- und Weltverhältnis.<sup>426</sup>

Wenn der Philosoph das Krankwerden als eine mögliche Entwicklung darstellt, so bezieht sich dies zunächst nur auf die Lebenssituation des Naturmenschen. In Anbetracht der realen Situation des *homme de l'homme* und im Wissen um den Dualismus von Naturmensch und Menschenmensch unterscheidet Rousseau für das Wesen der Gesellschaft jedoch zwei Ursachen für Störungen des Wohlbefindens, die er auch sprachlich voneinander abgrenzt. Zum einen handelt es sich um die oben erwähnten Zeichen menschlicher Unvollkommenheit, die die von Rousseau als Leiden (französisch: *les maux*) bezeichneten Erkrankungen hervorrufen. Zum anderen verursachen die Verirrungen des zivilisierten Menschen im Alltag, das heißt Exzesse, Leidenschaften, Erschöpfungen und Entbehrungen, seine Krankheiten (französisch: *les maladies*).<sup>427</sup>

Letzteres ist sehr interessant, entwickelt Rousseau doch hier einen soziologischen Standpunkt in seinen Betrachtungen der Heilkunde: Krankheit erscheint als gesellschaftliches, sozial bedingtes Geschehen. Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang einen langen Abschnitt aus dem *Diskurs über die Ungleichheit* zu zitieren:

---

<sup>424</sup> Vgl. Kap. I/2 dieser Arbeit.

<sup>425</sup> Vgl. Rudolf (1969b), S.36f sowie Rudolf (1969a), S.475.

<sup>426</sup> Neumann (1991), S. 208.

<sup>427</sup> Rudolf (1969b), S.36f.

«Die äußerste Ungleichheit der Lebensweise, das Übermaß an Müßiggang bei den einen, das Übermaß an Arbeit bei den andern, die Leichtigkeit, mit der unsere Begierden und unsere Sinne zu reizen und zu befriedigen sind, die allzu gesuchten Feinschmeckereien der Reichen, die sie mit erhitzenden Säften nähren und mit Verstopfungen plagen, die schlechte Nahrung der Armen, die ihnen sogar nur zu häufig fehlt und deren Mangel sie dazu verleitet, ihre Mägen, wenn sich die Gelegenheit bietet, gierig zu überfüllen, die durchwachten Nächte, die Ausschweifungen jeder Art, die unmäßigen Delirien aller Leidenschaften, die Ermattungen und Erschöpfungen des Geistes, die Sorgen und die in allen Ständen auszustehenden Beschwerisse ohne Zahl, von denen die Seelen ständig zermürbt werden – das sind die unheilvollen Beweise dafür, daß die Mehrzahl unserer Leiden unser eigenes Werk sind und daß wir sie fast alle vermieden hätten, wenn wir uns die von der Natur vorgeschriebene Gewohnheit bewahrt hätten, einfach, gleichförmig und allein zu leben. Wenn sie uns zur Gesundheit bestimmt hat, dann wage ich beinahe zu versichern, daß der Zustand der Reflexion wider die Natur ist und daß ein grübelnder Mensch ein entartetes Tier ist. Wenn man an die gute Konstitution der Wilden denkt, wenigstens derer, welche nicht durch unsere starken Spirituosen ruiniert sind, und wenn man weiß, daß sie fast keine anderen Krankheiten als Verwundungen und Altersschwäche kennen, ist man nur zu sehr zu glauben geneigt, daß man leicht die Geschichte der menschlichen Krankheiten schreiben könnte, indem man der unserer zivilisierten Gesellschaft folgt.»<sup>428</sup>

Rousseau stellt einen Zusammenhang zwischen der sozialen Situation des Menschen und seiner Gesundheit, zwischen politischer Ungleichheit und menschlichem Kranksein her. Krankheit in dieser Deutung ist plötzlich kein rein humorales Geschehen mehr, sondern wird in der Sicht Jean-Jacques Rousseaus zu einem eminent sozialen Ereignis.<sup>429</sup> Letzteres zeigt, daß der Schlüssel zum Verständnis der Äußerungen des Philosophen zu Fragen der Heilkunde in seinem soziopolitischen Konzept zu finden ist, und es wird deutlich, daß die Therapie, die er in Aussicht stellt, keineswegs, wie Gerhard Rudolf behauptet hat<sup>430</sup>, einfach ist. In Rousseaus Reflexionen zum Wesen von Krankheit und Gesundheit kommt der Medizin zwar keine oder nur eine unbedeutende Rolle zu, doch hängt dies mit seiner Überzeugung zusammen, daß Medizin und Heilmittel überflüssig werden, wenn erst einmal das wahre Wesen der

---

<sup>428</sup> Rousseau (1955), S.99/101.

<sup>429</sup> Lesky, Erna: Einleitung zu Frank (1960), S.26.

<sup>430</sup> Rudolf (1969a), S.475.

menschlichen Erkrankungen erkannt ist.<sup>431</sup> Vermutet man die Ursache zahlreicher Störungen der Gesundheit nicht in einem körperlichen Geschehen, sondern in der bestehenden Gesellschaftsordnung, so muß die Lösung eher eine soziopolitische als eine medizinische sein. Erscheint menschliches Kranksein als Verstoß gegen die Gesetze der Natur, dann kann es nicht durch die Einnahme von Arzneien bekämpft werden, sondern nur durch ein Leben im Einklang mit der Natur, das dem Wesen des Menschen zu seiner Erfüllung verhilft.<sup>432</sup>

Es bleiben die natürlichen Leiden, die mit der physischen Ungleichheit unter den Menschen einhergehen und gegen die ankämpfen zu wollen sinnlos ist.<sup>433</sup> Der Mensch muß sich wohl oder übel mit ihnen abfinden, da es in seiner Natur liegt, «geduldig die Notwendigkeit der Dinge zu ertragen»<sup>434</sup>. Rousseau hält die Zeit und den Tod für unsere Heilmittel, stattdessen litten wir mehr, weil wir nicht zu leiden verstünden, und quälten uns mehr damit ab, unsere Leiden zu heilen, als wir müßten, wenn wir sie ertrügen.<sup>435</sup> An anderer Stelle nimmt er noch einmal Bezug auf den Naturzustand, verstehe der natürliche Mensch doch ständig zu leiden und sterbe in Frieden.<sup>436</sup>

Nur in dem Maße, so Rousseau, in dem der Mensch seine Umwelt in all ihren Erscheinungen, positiven wie negativen, bewältige, könne er innere Ruhe und Zufriedenheit finden,<sup>437</sup> das Glück sei ein *negativer Zustand*, der an der Menge des zu ertragenden Leids bemessen werden müsse.<sup>438</sup> Die menschlichen Leiden und den Tod als deren Konsequenz als Teil unserer Existenz anzuerkennen, ist die Forderung des Philosophen: «Leide, stirb oder genese; vor allem aber lebe, lebe bis zu deiner letzten Stunde.»<sup>439</sup> Es gelte, unser Verlangen und unser Vermögen in ein völliges Gleichgewicht zu setzen,<sup>440</sup> bestehe doch unser Unglück «in der Disproportion zwischen unserem Verlangen und unseren Fähigkeiten.»<sup>441</sup>

Letzteres erinnert an die Philosophie Albert Camus'(1913-1960)<sup>442</sup>; in diesen Sätzen klingt die Diskrepanz zwischen der Sehnsucht des Menschen nach Unendlichkeit und

---

<sup>431</sup> Vgl. Rudolf (1969b), S.38.

<sup>432</sup> ebd., S.36f.

<sup>433</sup> ebd., S.37.

<sup>434</sup> Rousseau (1990b), S.209. Vgl. auch Kapitel I/2 dieser Arbeit.

<sup>435</sup> Rousseau (1990b), S.191.

<sup>436</sup> ebd., S.142.

<sup>437</sup> Rudolf (1969b), S.37.

<sup>438</sup> Rousseau (1990b), S.187.

<sup>439</sup> ebd., S.191.

<sup>440</sup> ebd., S.188.

<sup>441</sup> ebd., S.187.

<sup>442</sup> Vgl. hierzu Camus' Hauptwerke: *Der Fremde, Die Pest, Der Mythos von Sisyphos, Der Mensch in der Revolte*.

der Wirklichkeit des sterblichen Ich an, die die eigentliche Absurdität menschlicher Existenz ausmacht. Das Leben so zu leben, daß der Tod als Teil des Ganzen, sozusagen als natürlicher nächster Schritt akzeptiert werden kann, ist eine Thematik des französischen Existentialisten, so beispielsweise in dem 1971 erschienenen Werk *La mort heureuse*<sup>443</sup>. «Nicht derjenige, der die meisten Jahre zählt, hat am längsten gelebt, sondern der, der das Leben am stärksten erlebt hat»<sup>444</sup>, sind die Worte Rousseaus.

Der Verfasser des *Discours sur les sciences et les arts* spricht der Heilkunde und den Wissenschaften keineswegs jeglichen Sinn ab. Rousseau will die Künste und Wissenschaften weder abschaffen, noch verkennt er deren Bedeutung für den Menschen: die Wissenschaft, die bilde, urteilt er, und die Heilkunde, die heile, seien zweifellos beide etwas Ausgezeichnetes. Aber die Wissenschaft, die täusche, und die Heilkunst, die töte, seien etwas Schlechtes.<sup>445</sup> Zum besseren Verständnis sei noch einmal Josef N. Neumann zitiert:

«Er [Rousseau] hat aber wie kein anderer seiner Zeit erkannt, daß Denken weder allein um der Erkenntnis willen geschehen noch ausschließlich einem Zweck, heiße dieser auch 'Fortschritt der Wissenschaften und Künste', verpflichtet sein darf. Wo die vorrangige Bedeutung der Praxis nicht vor der Theorie erkannt wird und Denken zur 'eitlen Neugierde' degeneriert, besteht die Gefahr, daß die Distanz des reflexiven Denkens zum Gegenstand als prinzipielle Überlegenheit menschlicher Geistestätigkeit der Wirklichkeit gegenüber fehlgedeutet wird, so daß der ethische Anspruch der Wirklichkeit, der im Erkennen der Sache offenkundig wird und sagt, was sein soll, nicht mehr wahrgenommen wird.»<sup>446</sup>

Rousseaus Worte gewinnen geradezu prophetischen Charakter. Er hat eine Thematik aufgegriffen, die gerade heute im Zeitalter der *iatrotechnischen Medizin*<sup>447</sup> sehr an Bedeutung gewonnen hat, da der Mensch sich mehr denn je der Frage nach dem technisch Machbaren und dem ethisch Vertretbaren gegenüber sieht.<sup>448</sup> Der Zweck

---

<sup>443</sup> Titel der deutschen Ausgabe: Camus, Albert: *Der glückliche Tod*. Hamburg 1986.

<sup>444</sup> Rousseau (1990b), S.118.

<sup>445</sup> ebd., S.141.

<sup>446</sup> Neumann (1991), S.210.

<sup>447</sup> Der Terminus stammt von K. E. Rothsuh. Vgl. Rothsuh (1978), S.419.

<sup>448</sup> Erinnerung sei an die Schriften Hans Jonas':

Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/Main 1979.

ders.: *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt/Main 1985.



medizinischen Handelns dürfe, so die Analyse J. Neumanns, in den Augen des Philosophen nicht allein die Lebensverlängerung sein; oberstes Ziel müsse vielmehr die Gesundheit sein, die Erhaltung eines Zustandes, in dem der Mensch die Beziehungen zu seiner Umwelt in freier Selbstbestimmung gestalten könne.<sup>449</sup>

In diesem Sinne kann Rousseau die Prinzipien der Gesundheitslehre (französisch: *l'hygiène*), die nach allgemeiner Überzeugung die Regeln der Natur repräsentieren, in seine Vorstellungswelt einbauen und sogar aus dem Kreise der Wissenschaften herauslösen:<sup>450</sup> die einzig nützliche Seite der Heilkunst sei die Hygiene, die dabei allerdings weniger eine Wissenschaft als eine Tugend sei.<sup>451</sup>

Hier versucht medizinisches Handeln der Verantwortung des Menschen zum einen gegenüber sich selbst und zum anderen gegenüber der Universalität der Natur gerecht zu werden; hier legt medizinisches Handeln den Grundstein zu einem selbstbestimmten Leben, das sich an der Natur orientiert und deren gesetzmäßige Ordnung im eigenen Sterben anerkennt.<sup>452</sup>

Die Parallelen zu Rousseaus soziopolitischen und pädagogischen Thesen sind offensichtlich, und es wird deutlich, daß er nicht allein gegen die Heilkunde polemisiert, sondern seine Gedanken aus seiner Philosophie heraus zu untermauern versucht hat.<sup>453</sup> Die Gesundheitshaltung des Körpers stellt einen Teilaspekt der Erziehung dar<sup>454</sup> und berücksichtigt gleichzeitig das menschliche Dasein in all seinen Dimensionen. Letzteres ist bedeutend: Rousseau hat den Menschen stets als somatische, psychische und soziale Entität verstanden.

### 3.

#### **Eine natürliche Lebensgestaltung**

Den Betrachtungen Rousseaus zur Heilkunde folgen im *Emile* praktische Vorschläge zu einer naturgemäßen Lebensgestaltung, wobei er dem Vorwurf, Theorie und Praxis seiner Anschauungen wichen stark voneinander ab, entgegnet, die Bedürfnisse

---

<sup>449</sup> Neumann (1991), S.212. Letzteres steht in engem Zusammenhang mit Rousseaus Einschätzung, daß die Freiheit das höchste Gut menschlicher Existenz darstellt. Vgl. Rousseau (1986), S.11 und Alt (1982), S.87.

<sup>450</sup> Rudolf (1969b), S.54.

<sup>451</sup> Rousseau (1990b), S.144.

<sup>452</sup> Neumann (1991), S.211f.

<sup>453</sup> Rudolf (1969b), S.55.

<sup>454</sup> Vgl. Khadar (1993), S.136.

wechselten je nach Lage des Menschen, und es gebe sehr wohl einen Unterschied zwischen dem natürlich lebenden Menschen im Stande der Natur und einem natürlich lebenden Menschen innerhalb der Gesellschaft.<sup>455</sup>

Grundvoraussetzung, um in der Kultur gesunde Kinder zu gebären, ist diesem Konzept zufolge die Gesundheit der Eltern, brächten doch unsere bereits vor der Geburt durch die Verweichlichung der Väter und Mütter verzärtelten Kinder eine schwächliche Konstitution mit zur Welt.<sup>456</sup> Als weitaus folgenschwerer für die Gesellschaft betrachtet Rousseau jedoch die Tatsache, daß viele Frauen entweder keine Kinder mehr zur Welt bringen oder diese nicht mehr nähren wollten; er ist der Ansicht, die für das Neugeborene am besten geeignete Nahrung sei die Muttermilch, allerdings versuchten viele Mütter, sich ihrer Aufgabe zu entziehen.<sup>457</sup>

«Seitdem die Mütter, in Mißachtung ihrer vornehmsten Pflicht, ihre Kinder nicht mehr selbst nähren wollten, übergab man sie gewinnsüchtigen Frauen, die, auf diese Weise Mütter von fremden Kindern, an die sie keine natürlichen Bindungen hatten, sich um sie nicht die geringste Mühe machten.»<sup>458</sup>

Auch wenn Rousseau die Milch einer gesunden Amme der einer kranken Mutter vorzieht, lehnt er es ab, diese Frage allein von der physischen Seite zu betrachten. Vielmehr spielt der moralische Aspekt eine entscheidende Rolle: die mütterliche Fürsorge sei unersetzlich, und Frauen, die ihre Kinder nicht stillen wollten, widmeten sich ihnen nicht mit ausreichender Liebe und Sorgfalt, so daß die Bindung zwischen der Mutter und ihrem Kind gelockert oder sogar zerstört werde.<sup>459</sup> Aufgrund dieses Fehlers, heißt es im ersten Buch des *Emile*, gerate die moralische Ordnung durcheinander, die Natürlichkeit erlösche in den Herzen und die Intimität der Häuslichkeit schwinde dahin; wenn sich die Mütter jedoch dazu verstünden, ihre Kinder wieder selbst aufzuziehen, dann erneuerten sich die Sitten von selbst und in allen Herzen erwachten wieder die natürlichen Empfindungen; es entstehe eine allgemeine Reform, die der Natur wieder zu ihrem Recht ver helfe und die Frauen wieder zu Müttern und die Männer zu Vätern und Gatten mache.<sup>460</sup>

---

<sup>455</sup> Rousseau (1990b), S.430f ; vgl. auch Rudolf (1969b), S.39.

<sup>456</sup> Rousseau (1990b), S.151f ; vgl. auch Rudolf (1969b), S.39.

<sup>457</sup> Vgl. Rudolf (1969b), S.39 und S.41.

<sup>458</sup> Rousseau (1990b), S.120.

<sup>459</sup> Vgl. Rudolf (1969b), S.42.

<sup>460</sup> Rousseau (1990b), S.123ff.

In diesem Zusammenhang ist es lohnend, die Betrachtungen Elisabeth Badinters zu Rousseaus Frauenbild zu erörtern. Die französische Philosophin, die sich insbesondere mit der Geschichte der Familie und der Rolle der Geschlechter in der Gesellschaft beschäftigt, geht in ihrem 1980 erschienenen Werk *L'amour en plus* der Frage nach, ob es sich bei der Mutterliebe um einen *natürlichen Instinkt* oder aber um ein soziales Verhalten, das historischen und gesellschaftlichen Entwicklungen unterworfen ist, handelt. Im Rahmen dieser Studie befaßt sie sich auch mit den Vorstellungen Rousseaus zur Erziehung der Frau beziehungsweise der Heranbildung Sophies, der Ehefrau Emiles, die auch bald die Mutter seiner Kinder sein wird: der Philosoph entwerfe ein imaginäres Frauenbild, um seinem Emile eine ideale und würdige Begleiterin an die Seite zu stellen, wobei er allerdings nicht den bürgerlichen Vorstellungen seiner Epoche entrinne. Er zeichne ein Wesen, das letztendlich nichts anderes als ein Anhängsel des Mannes darstelle; die Frau, «eigens dazu geschaffen [...], dem Mann zu gefallen»<sup>461</sup>, sei natürlicherweise schwach und passiv, solle sich ihrem Partner unterwerfen, sich von diesem «lieben und achten lassen»<sup>462</sup> und ihm ein «angenehmes und süßes Dasein bereiten»<sup>463</sup>. «Dazu geschaffen, eines Tages selbst Familienmutter zu sein»<sup>464</sup>, werde die Erziehung Sophies bereits auf ihre zukünftigen Pflichten ausgerichtet, auch wenn Rousseau behaupte, die Frau dürfe nicht völlig ungebildet heranwachsen<sup>465</sup>:

«Folgt daraus, daß sie in voller Unwissenheit erzogen und einzig auf die Verrichtungen im Haushalt beschränkt werden soll? Soll der Mann eine Dienstmagd aus seiner Gefährtin machen? [...] Nein, gewiß nicht; so hat es die Natur nicht vorgesehen, die den Frauen so anziehende und subtile Geistesgaben verleiht; sie will, im Gegenteil, daß sie denken, urteilen, lieben und erkennen, daß sie ihren Geist pflegen wie ihr Aussehen [...]. Sie müssen viel lernen, aber nur das, was zu wissen ihnen gemäß ist.»<sup>466</sup>

Wie die zitierten Textpassagen und die Analyse Elisabeth Badinters belegen, zeichnet Rousseau in seinem großen Erziehungswerk ein Frauenbild, das der Frau die Welt des Praktischen zuweist. Sie besitzt «einen anziehenden, aber nicht brillanten Geist, der

---

<sup>461</sup> ebd., S.721.

<sup>462</sup> ebd., S.733.

<sup>463</sup> ebd.

<sup>464</sup> ebd., S.791.

<sup>465</sup> Badinter (1981), S.192ff.

<sup>466</sup> Rousseau (1990b), S.732.

solide ist, ohne tief zu sein»<sup>467</sup>, so daß «die Erforschung der abstrakten und spekulativen Wahrheiten, der Prinzipien, der Axiome in der Wissenschaft, alles, was darauf hinaus will, die Vorstellungen zu verallgemeinern»<sup>468</sup>, nicht zu ihrem Aufgabenbereich gehört und dem Manne vorbehalten ist. Ihre tiefste Erfüllung findet sie schließlich in der Mutterrolle; sie erfüllt ihre vornehmste Pflicht, indem sie ihre Kinder selbst nährt,<sup>469</sup> zieht sie mit Geduld, Sanftmut und Hingabe auf, bemüht sich um die Einigkeit der ganzen Familie<sup>470</sup> und lebt zurückgezogen von der Welt: die richtige Familienmutter, so die Worte Rousseaus, alles andere als eine Frau von Welt, sei in ihrem Hause nicht weniger eingeschlossen als eine Nonne in ihrem Kloster.<sup>471</sup>

Rousseaus Fortschrittlichkeit macht an der Grenze der Geschlechter halt. Entwirft er in seinem Werk ein Bild des Menschen, das sich an seinem höchsten Gut, nämlich der Freiheit, orientiert, so scheint dies nur für den männlichen Teil der Bevölkerung zuzutreffen; die Frau hingegen entarte, so das Resümee Elisabeth Badinters, zu einem relativen Wesen, das notfalls durch Radikalmaßnahmen erzogen werden muß:

«Rousseaus Hinweis ist so klar: Die einzige mögliche weibliche Bestimmung ist es, über das 'Dinnen' zu herrschen. Die Frau soll die Welt und das 'Draußen' dem Mann überlassen, sonst ist sie anormal und unglücklich. Sie muß stumm leiden können und ihr Leben den ihren widmen, denn das ist die Funktion, welche die Natur ihr zugewiesen hat, ihre einzige Chance, glücklich zu sein.»<sup>472</sup>

Will oder kann eine Mutter aus Gesundheitsgründen ihr Kind nicht stillen, so muß eine Amme ausgewählt werden, wobei insbesondere das Alter der Milch zu berücksichtigen ist, da ihre Qualität dem Alter des Kindes angeglichen werden muß.<sup>473</sup> Neben ihrer Konstitution stellt ihr Charakter ein wesentliches Auswahlkriterium dar: er wolle zwar nicht behaupten, daß der Säugling mit der Milch einer lasterhaften Frau auch deren Laster einsauge, sei aber durchaus überzeugt, daß er daran leiden werde.<sup>474</sup> Die Lebensgestaltung der Amme soll ihrer Aufgabe angepaßt werden: sie soll ein wenig bequemer leben als gewöhnlich und gehaltvollere Nahrung zu sich nehmen, ihre

---

<sup>467</sup> ebd., S.793.

<sup>468</sup> ebd., S.775.

<sup>469</sup> ebd., S.120.

<sup>470</sup> ebd., S.726.

<sup>471</sup> ebd., S.777.

<sup>472</sup> Badinter (1981), S.196.

<sup>473</sup> Rousseau (1990b), S.146 sowie Rudolf (1969b), S.42.

<sup>474</sup> Rousseau (1990b), S.147.

Lebensweise jedoch nicht vollkommen ändern;<sup>475</sup> ihre Kost soll fleischlos sein, Butter, Salz und Milchspeisen sollen nicht auf dem Feuer zubereitet und das in Wasser abgekochte Gemüse erst dann gewürzt werden, wenn es heiß auf den Tisch kommt: «Weit davon entfernt, die Amme verdorren zu lassen, verschafft ihr die einfache Speise Milch bester Qualität im Überfluß.»<sup>476</sup>

Mit dem Durchbruch der Zähne soll das Kind dann entwöhnt und die Nahrung nach und nach umgestellt werden: man beginnt mit weicher Kost, Brotsuppe und Reisschleim scheinen empfehlenswert, da Brei aus rohem Mehl und gekochter Milch Magenbeschwerden verursachen kann. Um das Zahnen ein wenig zu erleichtern, soll man dem Kind Süßholz, getrocknete Früchte und Brotkrusten zum Kauen geben; ungeeignet sind hingegen harte Gegenstände, da diese den Gaumen schwierig machen und somit den Durchbruch der Zähne erschweren.<sup>477</sup>

Der erwachsene Mensch muß seine Ernährung seiner Physis, dem Klima, in dem er lebt, und seiner Lebensweise anpassen.<sup>478</sup> Die Feinschmeckerei hält der Philosoph für ein «Laster der leeren Herzen»<sup>479</sup>, und er bevorzugt eine einfache und derbe Kost, wobei es ihm weniger um eine gesunde als mehr um eine natürliche Lebensweise geht, die sich allen anderen am leichtesten anpassen kann.<sup>480</sup>

Das Wassertrinken findet die volle Unterstützung des Philosophen; dieses soll klar und kalt sein und muß auf seine gute Beschaffenheit hin geprüft werden.<sup>481</sup> Zum Baden empfiehlt er anfangs lauwarmes Wasser, dem ein wenig Wein zugesetzt werden kann;<sup>482</sup> nach und nach können die Kinder dann sommers wie winters mit «kaltem, ja eisigem Wasser»<sup>483</sup> gewaschen werden:<sup>484</sup>

«Ist dieser Brauch des Badens einmal eingeführt, soll man ununterbrochen das ganze Leben daran festhalten. Ich schätze ihn nicht allein im Hinblick auf Sauberkeit und gute Gesundheit, sondern ebenso sehr als heilsame Vorsorge zur Schmeidigung der Gewebe, die sich dadurch zwanglos und ohne Gefahr den verschiedensten Hitze- und Kältegraden anpassen. Darum würde ich empfehlen,

---

<sup>475</sup> ebd., S.148 sowie Rudolf (1969b), S.42.

<sup>476</sup> Rousseau (1990b), S.150.

<sup>477</sup> ebd., S.171f sowie Rudolf (1969b), S.40 und S.42.

<sup>478</sup> Rousseau (1990b), S.325f sowie Rudolf (1969b), S.42.

<sup>479</sup> Rousseau (1990b), S.329.

<sup>480</sup> ebd., S.327. Dies ist interessant, zeigt sich hier doch deutlich, daß Rousseaus Äußerungen zu Gesundheitsfragen nicht losgelöst von ihrem soziopolitischen Kontext betrachtet werden dürfen.

<sup>481</sup> Rudolf (1969b), S.43.

<sup>482</sup> Rousseau (1990b), S.151.

<sup>483</sup> ebd., S.152.

<sup>484</sup> Vgl. hierzu auch Rudolf (1969b), S.44.

sich während des Wachstums nach und nach daran zu gewöhnen, manchmal so heiß wie möglich und oft so kalt wie möglich zu baden.»<sup>485</sup>

Im Hinblick auf eine gute Konstitution ist neben den kalten Bädern auch frische Luft wesentlich; sie dringe durch alle Poren in die zarte und weiche Haut ein und habe eine positive Wirkung auf den sich entwickelnden Organismus. Am geeignetsten sei die Landluft wie überhaupt das Leben auf dem Lande, wo die Kinder inmitten der Felder die Kräfte gewannen, die man in der ungesunden Luft einer überbevölkerten Stadt verliere<sup>486</sup>; ein Plädoyer, das neben dem gesundheitlichen Aspekt die Überzeugung Rousseaus reflektiert, daß gerade das Stadtleben, dieses übergroße Zusammengedrängtsein der Menschen, für eine Entartung und Dekadenz des Menschengeschlechts verantwortlich ist; die Stadt sei der Schlund, der das Menschengeschlecht verschlinge, und nach einigen Generationen gehe die Rasse zugrunde oder entarte.<sup>487</sup>

Große Bedeutung mißt Rousseau der Kleidung des Kindes bei, wobei er sich massiv gegen das Wickeln wendet: durch die Starre der Binden und Wickeln stoße «der Drang der Organe eines Körpers, der wachsen will, auf ein unüberwindliches Hindernis für die dazu notwendige Bewegung»<sup>488</sup> und es komme zu einer Störung der «Zirkulation des Bluts und der Säfte»<sup>489</sup>. Aufgrund dessen wimmle es in den Ländern, in denen die Kinder derart eingewickelt würden, an «Buckligen, Hinkenden, X-Beinigen, Unterentwickelten, Rachitischen und Mißgestalteten aller Art»<sup>490</sup>, und so sind seiner Meinung nach weiche und locker sitzende Windeln, die die Bewegungsfreiheit der Gliedmaßen garantieren, für den Säugling am besten geeignet.<sup>491</sup>

Auch später soll die Kleidung der Kinder weit und bequem sein;<sup>492</sup> der Philosoph empfiehlt «lose Jäckchen»<sup>493</sup> und «weite Kleidchen»<sup>494</sup>, «ohne die schmale Taille

---

<sup>485</sup> Rousseau (1990b), S.152.

<sup>486</sup> ebd., S.150f.

<sup>487</sup> ebd., S.151.

<sup>488</sup> ebd., S.119.

<sup>489</sup> ebd.

<sup>490</sup> ebd.

<sup>491</sup> Rousseau stellt auch hier den gesellschaftlichen Aspekt dar: die Unsitte des Wickelns leite sich nicht nur aus dem Verfall unserer Sitten ab, sondern sei gleichzeitig ein Indiz für unser versklavtes Dasein. Der gesellschaftliche Mensch komme als Sklave zur Welt, lebe und sterbe als solcher. Bei seiner Geburt zwänge man ihn in eine Wickel, bei seinem Tod nagle man ihn in einen Sarg; solange er menschliche Gestalt habe, sei er durch unsere Institutionen gefesselt. [Rousseau (1990b). S.118.]

<sup>492</sup> Rousseau (1990b), S.277.

<sup>493</sup> ebd., S.278.

<sup>494</sup> ebd.

markieren zu wollen, was nur zu ihrer Deformierung beitragen würde»<sup>495</sup>; das Herausputzen der Kinder lehnt er generell ab, stattdessen sollten die Kleider einfach und farbenfroh sein.<sup>496</sup> Des weiteren unterscheidet er in bezug auf die Kleidung des Menschen eine «Lebensweise, die zur körperlichen Übung, und eine andere, die zur körperlichen Untätigkeit paßt»<sup>497</sup>; so sollten sich «ans Haus gebundene Menschen mit sitzender Lebensweise» warm anziehen, wohingegen sich diejenigen, die sich viel bewegten, Wind, Sonne und Regen aussetzten und die meiste Zeit im Freien verbrachten, leicht kleiden sollten.<sup>498</sup> Im allgemeinen gelte, daß der Mensch sommers wie winters die gleiche Kleidung tragen solle, so habe es auch Sir Newton während seines ganzen Lebens gehalten und sei dabei achtzig Jahre alt geworden.<sup>499</sup> Frauen rät Rousseau ebenfalls zu bequemer Kleidung, wobei er das Verwenden von Schnürleibern und eine übertriebene Aufmachung ablehnt.<sup>500</sup> Eine Kopfbedeckung hält er unter europäischen Witterungsverhältnissen nicht für nötig, werde doch der unbedeckte Schädel besser gefestigt und so vor Verletzungen, Erkältungen, Entzündungen und Klimaeinwirkungen geschützt.<sup>501</sup>

Ein wesentliches Postulat des Philosophen ist, die Kinder wie Kinder zu behandeln, hätten ihre körperlichen und geistigen Fehler doch fast alle die gleiche Ursache, nämlich das Bestreben, vor der Zeit Erwachsene aus ihnen zu machen.<sup>502</sup> Es sei unsere Pflicht, so Rousseau, die Eigenheiten der Kinder, ihre «eigene Weise zu sehen, zu denken und zu empfinden»<sup>503</sup>, anzuerkennen: wollten wir diese Ordnung umkehren, dann erzeugten wir frühreife Früchte, die weder Saft noch Kraft hätten und bald verfaulten.<sup>504</sup>

So soll die erste Erziehung in den Augen des Pädagogen eine rein negative sein,<sup>505</sup> das heißt, die beste Erziehung ist die, «nichts zu tun und nichts geschehen zu lassen».<sup>506</sup> Es gehe nicht darum, «Tugend und Wahrheit zu lehren», sondern darum, «das Herz vor dem Laster und den Geist vor dem Irrtum zu bewahren»<sup>507</sup>. Man solle

---

<sup>495</sup> ebd.

<sup>496</sup> ebd., S.278f sowie Rudolf (1969b), S.41.

<sup>497</sup> Rousseau (1990b), S.279.

<sup>498</sup> ebd., S.279f.

<sup>499</sup> ebd., S.280.

<sup>500</sup> Rudolf (1969b), S.41.

<sup>501</sup> Rousseau (1990b), S.280 sowie Rudolf (1969b), S.41.

<sup>502</sup> Rousseau (1990b), S.278.

<sup>503</sup> ebd., S.207.

<sup>504</sup> ebd., S.206f.

<sup>505</sup> ebd., S.213.

<sup>506</sup> ebd.

<sup>507</sup> ebd.

dem Kind, diesem schwachen, unglückseligen, von der Gnade der Umwelt abhängigen Wesen, «das so sehr des Mitleids, der Fürsorge und des Schutzes» bedürfe<sup>508</sup>, nicht mit Vernunftgründen kommen:

«Trainiert seinen Körper, seine Organe, seine Sinne und seine Kräfte, aber laßt seine Seele so lange wie möglich in Ruhe.»<sup>509</sup>

Auch im Hinblick auf die körperliche Entwicklung solle man nichts überstürzen und der Natur nicht zuvorkommen wollen. Viel zu früh versuche man, den Kindern das Laufen beizubringen, was sie viel besser allein lernten. Fallhauben, Gehkörbe, Laufwägelchen und Gängelbänder seien abzulehnen, gebe es doch nichts «Lächerlicheres als den Gang von Leuten, die als kleine Kinder zu lange am Gängelband geführt»<sup>510</sup> worden seien.<sup>511</sup> Ein voreiliges Sprechenlernen führt in den Augen Rousseaus einerseits zu einer fehlerhaften Aussprache und einer konfusen, nahezu unverständlichen Sprechweise<sup>512</sup>; andererseits, und hier liege das weit größere Übel, verursache es, da die Kinder ihren ersten Worten einen falschen Sinn zuordneten, zahlreiche Irrtümer und Mißverständnisse, die ihre geistige Haltung für den Rest ihres Lebens beeinflussten.<sup>513</sup>

Es wird deutlich, daß sich Rousseau intensiv mit der Gesundheitslehre und den Maßregeln der *puériculture* auseinandergesetzt hat, und es kann N. Latronico beigeplichtet werden, wenn er das erste Buch des *Emile* als «vero trattato di puericultura»<sup>514</sup> bezeichnet. Der Philosoph ist der festen Überzeugung, daß eine gute Konstitution Grundvoraussetzung für alle positiven Regungen des Geistes ist<sup>515</sup> und fordert sportliche Übungen, um den Menschen gegen Verrenkungen, Leibscherzen und andere körperliche Leiden abzustumpfen.<sup>516</sup>

Allerdings geht es hier nicht lediglich um die Ausbildung einer guten körperlichen Verfassung. Rousseau entwickelt eine Sichtweise, die die Gesundheitserziehung als einen Teil der Erziehung erkennen läßt<sup>517</sup>, wobei zu klären sein wird, welchen

---

<sup>508</sup> ebd., S.203.

<sup>509</sup> ebd., S.214.

<sup>510</sup> ebd., S.183.

<sup>511</sup> ebd., S.183; vgl. hierzu auch Rudolf (1969b), S.40.

<sup>512</sup> Rousseau (1990b), S.174.

<sup>513</sup> ebd., S.179.

<sup>514</sup> Latronico (1959), S.37.

<sup>515</sup> Rousseau (1990b), S.276.

<sup>516</sup> Rudolf (1969b), S.44.

<sup>517</sup> Vgl. S. 49f dieser Arbeit.



Stellenwert seine Vorschläge zu einer gesunden Lebensgestaltung in seinem Gesamtwerk einnehmen und welcher Zusammenhang zwischen diesen und seinen soziopolitischen Thesen besteht. Eines jedoch ist sicher: die Ertüchtigung des Körpers stellt lediglich eine Etappe bei der *Heranbildung des Menschen*<sup>518</sup> dar, der später seinen Platz in der Gesellschaft einnehmen soll.

#### 4. Originalität

Will man die Äußerungen Jean-Jacques Rousseaus zur Medizin kritisch einordnen, so ist es wichtig zu wissen, inwiefern ihr Inhalt der Heilkunde seiner Epoche bereits bekannt war. Aus welchen Quellen hat er geschöpft? Wer waren seine Vorläufer, und inwieweit haben sie sein Werk beeinflusst? Kurz: es muß die Frage nach der Originalität der Reflexionen des Genfer Philosophen zur Heilkunst gestellt werden.

Wenn Rousseau von einer naturgegebenen Gesundheit, von einem von Natur aus gesunden Menschen spricht, so handelt es sich hier um eine Auffassung, die bereits von den Stoikern vertreten wurde, die «die Gesundheit zu den ‚ersten naturgemäßen Dingen‘ zählten».<sup>519</sup> Doch nicht nur hier findet man diesen Gedanken; er taucht im Laufe der Geschichte der Medizin immer wieder auf, so auch im 18. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Aufklärung, wo er zu den Grundvorstellungen der Philosophie gehörte.<sup>520</sup>

Genauer sollten die Vorschläge Rousseaus zu einer naturgemäßen Lebensweise betrachtet werden. Grundlage dieser ist die Lehre der Diätetik, die sich seit der Antike mit Fragen der praktischen Lebensgestaltung beschäftigt und in sechs Themenkreise, die sogenannten *res non naturales*, untergliedert werden kann: 1. Licht und Luft; 2. Arbeit und Ruhe; 3. Essen und Trinken; 4. Schlafen und Wachen; 5. Ausscheidungen und Absonderungen; 6. Anregungen des Gemüts.<sup>521</sup>

Diese Lehre repräsentiere nach allgemeiner Überzeugung die Regeln der Natur und habe somit auch von Rousseau akzeptiert und in seine Vorstellungswelt eingebaut

---

<sup>518</sup> Rousseau bezeichnet die Heranbildung von Menschen als die «vordringlichste der Notwendigkeiten». [Rousseau (1990b), S.102].

<sup>519</sup> Rudolf (1969b), S.54.

<sup>520</sup> ebd., S.54f; vgl. hierzu auch Pohlenz (1948) und Neuburger (1926).

<sup>521</sup> Rudolf (1969b), S.55 sowie Ullmann (1995), S.111ff.

werden können, urteilt Gerhard Rudolf in seinem Artikel *Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) und die Medizin*.<sup>522</sup> Hier ist nicht der Ort, die Geschichte der Diätetik in Einzelheiten darzustellen, doch sollte der Versuch unternommen werden, ihrer Entwicklung zumindest schwerpunktmäßig zu folgen.<sup>523</sup>

Zahlreiche Ärzte des Altertums haben sich mit Fragen der Gesundheitslehre befaßt, doch der eigentliche Wegbereiter der Puerikultur war Soranos von Ephesos (um 100 n. Chr.), der sich in seinem Werk neben der Geburtshilfe auch mit der Pädiatrie befaßt und großen Einfluß auf die folgenden Jahrhunderte genommen hat. Mit bemerkenswerter Genauigkeit hat er die klinische Untersuchung des Neugeborenen beschrieben und hierbei insbesondere den Verlauf der Schwangerschaft und den Zeitpunkt der Geburt berücksichtigt; interessant ist, daß viele der heute zur Bestimmung des Apgar-Indexes herangezogenen Reifezeichen bereits von Soranos zur Beurteilung des Gesundheitszustandes des Neugeborenen verwendet worden sind.

Nach der Geburt muß der Säugling gebadet werden, wobei sich Soranos gegen die barbarische Methode wendet, die Neugeborenen in eiskaltem Wasser zu waschen, um debile von gesunden Kindern zu unterscheiden; auch den spartanischen Brauch, die Kinder in Wein zu baden, lehnt er ab. Stattdessen solle man warmes Wasser verwenden, die Neugeborenen gut abreiben, wickeln und schlafenlegen.

Große Bedeutung kommt in den Augen Soranos' der Ernährung des Säuglings zu.<sup>524</sup> Er befürwortet das Stillen, untersagt es jedoch während der ersten Tage nach der Geburt<sup>525</sup> und im Falle, daß die Mutter aufgrund wiederholter Schwangerschaften zu erschöpft ist; in dieser Zeit soll dem Neugeborenen warmer Honig, eventuell gemischt mit Ziegenmilch, gegeben werden. In manchen Fällen, so Soranos, sei eine Amme der Mutter vorzuziehen, wobei bei deren Auswahl insbesondere auf eine gute Konstitution, das Alter, das Sexualleben und die Qualität der Milch zu achten sei. Im allgemeinen sei damit zu rechnen, daß mit dem Verfall der Sitten immer weniger Frauen ihre Kinder selbst ernähren wollten.<sup>526</sup> Vom sechsten Monat an solle das Kind dann nach und nach

---

<sup>522</sup> Rudolf (1969b), S.55.

<sup>523</sup> Die folgenden Ausführungen stützen sich auf: 1.) Huard (1979), 2.) Yelloz (1976), 3.) Ullmann (1995), S.111ff, und 4.) Jacquart, Micheau (1990), S.69ff.

<sup>524</sup> Nach römischem Brauch war es die Pflicht der Mutter, ihre Kinder selbst zu ernähren. Tiberius Gracchus, der von einer Amme großgezogen worden ist, hat seiner Mutter, als er aus dem Krieg zurückgekehrt ist, ein Schmuckstück aus Silber, seiner Amme hingegen ein Goldcollier geschenkt. Vgl. Huard (1979), S.53.

<sup>525</sup> Hier spielt das Vorurteil gegenüber dem Kolostrum eine wesentliche Rolle. Vgl. Yelloz (1976), S.15.

<sup>526</sup> In Rom versammelten sich zahlreiche plebejische Mütter im *Forum olitorium* um die *Columna lactaria* herum, um gegen Bezahlung die Kinder der Frauen, die ihre Säuglinge nicht selbst nähren wollten, zu stillen. [Vgl. Huard (1979), S.53]. Der *Columna lactaria* kommt in der römischen Geschichte noch

entwöhnt und im weiteren an eine möglichst große Bandbreite verschiedener Nahrungsmittel guter Qualität gewöhnt werden.

Im Mittelalter finden wir in der byzantinischen Zivilisation (330-1453) eine Mischung hellenistischer, römischer, persischer und christlicher Einflüsse; Fragen der Gesundheitslehre wurden von Oribasios (325-400), Aetius von Amida (6. Jahrhundert), Alexander von Tralleis (525-605) und Paulus von Ägina (625-690), der in hohem Maße Ambroise Paré (1510-1590) beeinflussen sollte, behandelt.

Auch das islamische Mittelalter hat sich für Probleme der Pädiatrie und Puerikultur interessiert, insbesondere in den Werken der iranischen Ärzte al-Râzi (etwa 865- etwa 925)<sup>527</sup>, Haly Abbas (10. Jahrhundert)<sup>528</sup> und Ibn Sina (980-1037), der okzidentalen Welt besser als Avicenna bekannt. Letzterer, dessen abenteuerliches Leben sich in den persischen Metropolen Boukhara, Rayy, Hamadhan und Isfahan abgespielt hat<sup>529</sup>, hat minutiös die Ernährung von Säuglingen, schwangeren Frauen, alten Menschen und Reisenden beschrieben; Nahrungsmittel und Getränke seien sorgfältig auszuwählen, Exzesse zu vermeiden und die Ausscheidungen zu überwachen<sup>530</sup>. Des weiteren hat sich der berühmte Gelehrte mit Fragen der körperlichen Erziehung auseinandergesetzt und die Überzeugung Soranos' wieder aufgenommen, daß Kinder, die unter dem Zeichen des Saturn, das heißt am Ende des siebten beziehungsweise zu Beginn des achten Gestationsmonats geboren würden, nicht lebensfähig seien.<sup>531</sup>

Haly Abbas, über dessen Leben sehr wenig bekannt ist, hat sich im *Kitâb al-Malakî* in Orientierung an den Prinzipien der Diätetik, den sechs *res non naturales*, intensiv mit der Gesundheitslehre befaßt und diese den chirurgischen und pharmazeutischen Therapieformen an die Seite gestellt; er war überzeugt, daß zahlreiche Krankheiten durch eine simple Veränderung der Lebensweise des Patienten geheilt werden könnten.<sup>532</sup>

Die praktischen Vorschläge zu einer gesunden Lebensweise im abendländischen Mittelalter unterscheiden sich nur geringfügig vom *modus faciendi* der Antike; Abhandlungen sind unter anderem in den *Physica* der Heiligen Hildegard (1099-1179),

---

eine weitere Bedeutung zu. Nach der Geburt legte die Hebamme das Neugeborene dem Vater zu Füßen; erkannte dieser das Kind an, so nahm er es in seine Arme, verstieß er es hingegen, so wurde es vor die *Columna lactaria* gelegt. [Vgl. Yelloz (1976), S.8].

<sup>527</sup> Fakh al-dîn al Râzi.

<sup>528</sup> Eigentlich 'Ali ibn al-'Abbas al-Magusi.

<sup>529</sup> Zur Biographie Avicennas vgl. Gohlmann (1974).

<sup>530</sup> Vgl. Jacquart, Micheau (1990), S.84.

<sup>531</sup> Vgl. Huard (1979), S.55.

<sup>532</sup> Vgl. Ullmann (1995), S.113.

dem *Bréviaire* des Arnould de Villeneuve (1235-1312) und den *Practica* des J. Savonarola (1390-1462) zu finden.<sup>533</sup>

In der Renaissance wurde der Erziehung eine größere Bedeutung beigemessen. Man hatte erkannt, daß die medievalen Erziehungsprinzipien einer Welt, die die tiefgreifenden Veränderungen des 15. und 16. Jahrhunderts erfahren hatte, nicht mehr gerecht werden konnten. Die Entdeckungsreisen Christoph Columbus' (1451-1506), Vasco da Gamas (etwa 1469-1524) und Marco Polos (1254-1324) einerseits und die Rückbesinnung auf das klassische Altertum mit der von ihr ausgehenden Inspiration andererseits haben ein neues Weltbild hervorgebracht, das eine universelle Neugier mit der Ausbildung eines kritischen Geistes verbinden wollte. Die Entdeckung des Individuums und die hiermit verbundene neue Vision vom Menschen sollten die mittelalterlichen Vorstellungen ersetzen.

Ziel war es, den Menschen fortan in seiner Totalität zu betrachten, und so durfte eine sinnvolle Erziehung nicht nur die intellektuelle, moralische und soziale Entwicklung fördern, sondern mußte gleichzeitig die physische Komponente in ihre Überlegungen mit einbeziehen. Wenn sich auch die Betrachtungen zur Ernährung<sup>534</sup> und Hygiene des Kindes in der Renaissance kaum weiterentwickelt haben, so wurde die Gesundheitslehre mit der Wiederentdeckung der körperlichen Erziehung doch um einen wesentlichen Gesichtspunkt bereichert.<sup>535</sup>

Aus diesem Kontext heraus sind Schriften wie Girolamo Mercurialis (1530-1606) *Artis gymnasticae apud antiquos celeberrimae, nostris temporibus ignoratae, libri sex* (1569) zu verstehen, die den Bogen von der antiken Tradition zu einer modernen physischen Erziehung schlagen wollten. Und noch etwas ist bemerkenswert: Gesundheitslehre und Pädiatrie haben in dieser Zeit eine gewisse Eigenständigkeit entwickelt und wurden nicht mehr ausschließlich im Rahmen allgemeinmedizinischer beziehungsweise gynäkologisch-geburtshilflicher Abhandlungen besprochen; als Beispiele seien hier Paulus Bagellardis *Libellus de aegritudinibus infantium ac remedii* (1472) und Barth. Metlingers († 1491 oder 1492) *Eyn fast Nützlich regiment der jungen Kinder* (Augsburg 1473-1476) genannt.

---

<sup>533</sup> Hier sind weiterhin zu nennen: Taddeo Alderotti (1223-1303), Pietro aus Abano (1250-1315), Bernard de Gordon (etwa 1285-1307) und Nicolo Falcucci (gest. 1412). Vgl. hierzu Huard (1979), S.63.

<sup>534</sup> Die Ernährung des Säuglings durch die Mutter wurde nach wie vor von vielen Autoren als Ideallösung angesehen. Erasmus von Rotterdam (1465/7-1536) und Comenius (1592-1670) haben die Frau, die ihre Kinder von Ammen großziehen lassen, als Mörderinnen bezeichnet. Laurent Joubert (1529-1583) hat vom Glück der Mutter, ihre Kinder zu nähren, gesprochen. Vgl. hierzu Huard (1979), S.67.

<sup>535</sup> Vgl. Huard (1979), S.70.

Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts haben sich die Vorstellungen zur Puerikultur nur geringfügig verändert. Das Problem des natürlichen Stillens, das von Medizinern<sup>536</sup> und Nicht-Medizinern<sup>537</sup> behandelt worden ist, nahm nach wie vor einen großen Raum in der Literatur ein; ferner wurde auf die Bedeutung der elterlichen Gesundheit für das Wohl des Kindes hingewiesen,<sup>538</sup> so von Friedrich Hoffmann (1660-1742)<sup>539</sup>, Christian Friedrich Richter (1676-1711)<sup>540</sup> und Samuel Schaarschmidt (1709-1747)<sup>541</sup>, die auch auf die Besonderheiten des Kindesalters aufmerksam gemacht haben. Den Anstoß zur Abschaffung des Wickelns hat aller Wahrscheinlichkeit nach William Cadogan (1717-1797) gegeben<sup>542</sup>, und Jean-Jacques Rousseau wird hierüber später berichten, man könne das englische Beispiel angeben, wo sich die törichte und barbarische Praxis der Wickel von Tag zu Tag verliere.<sup>543</sup>

Es wird deutlich, daß Rousseaus praktische Vorschläge zu einer gesunden Lebensgestaltung in einer langen Tradition stehen und wenig Originelles aufweisen.<sup>544</sup> Interessant ist der Vergleich, den Carlos Bartissol in seiner Promotionsarbeit<sup>545</sup> zwischen den Vorstellungen des Philosophen und dem von Jean-Charles des Essarts (1729 -1811) 1760 veröffentlichten *Traité de l'éducation corporelle des enfants en bas âge* angestellt hat. So finde man bei Rousseau ähnliche beziehungsweise nahezu identische Äußerungen zu Fragen der Puerikultur, und Bartissol schreibt in seiner *Conclusion*:

«Par ce que nous venons de voir, nous pouvons affirmer avec Chaumeton, Quérard, Höfding, Chuquet, Bazailles, que Rousseau a lu et su lire le *Traité de l'éducation corporelle des enfants en bas âge* de Des Essarts. Par les passages

---

<sup>536</sup> z.B. Jacques Guillemau (um 1540-1612), Assistent Ambroise Parés und später Militärarzt; Johann Baptist van Helmont (1579-1644), Iatrochemiker und Alchemist, hat sich gegen die Ernährung des Säuglings mit Milch ausgesprochen und stattdessen eine Mischung aus gekochter Panade, Bier und Honig vorgeschlagen; Etmüller (1644-1683); W. Harris (1647-1732). Vgl. hierzu Huard (1979), S.77f.

<sup>537</sup> z.B. die Comtesse de Lincoln, Abel de Sainte-Marthe und R. Pemell. Vgl. hierzu Huard (1979), S.77f.

<sup>538</sup> Rudolf (1969b), S.55.

<sup>539</sup> Hoffmann, Friedrich: *Gründliche Anweisung wie ein Mensch vor dem frühzeitigen Tod und allerhand Arten Krankheiten durch ordentliche Lebens-Art sich verwahren könne*. Halle 1715.

<sup>540</sup> Richter, Christian-Friedrich: *Die höchst-nöthige Erkenntnis des Menschen sonderlich nach dem Leibe und natürlichem Leben, oder ein deutlicher Unterricht von der Gesundheit und deren Erhaltung*. Leipzig 1719.

<sup>541</sup> Schaarschmidt, Samuel: *Diätetik oder Lehre von der Lebensordnung für Gesunde und Kranke*. Berlin 1755.

<sup>542</sup> Vgl. Rudolf (1969b), S.56 und Cadogan (1782).

<sup>543</sup> Rousseau (1990b), S.154.

<sup>544</sup> Vgl. Rudolf (1969b), S.55.

<sup>545</sup> Bartissol (1914).

que nous avons mis sous les yeux du lecteur, il lui a été facile de se rendre compte de tout le profit que Jean-Jacques a retiré de cette lecture.»<sup>546</sup>

Es ist offensichtlich, daß Rousseau Gedanken und Vorschläge von Des Essarts übernommen hat, und der Leser mag dem Verfasser des *Emile* mangelnde Originalität vorwerfen. Doch es existiert ein wesentlicher Unterschied: während sich das Interesse des Mediziners auf eine möglichst günstige Entwicklung des Körpers beschränkt, entwickelt der Philosoph eine weitaus globalere Sichtweise. Rousseau greift zwar die Ausführungen Des Essarts' auf, doch baut er diese in seine Vorstellungen vom sozial bedingten Kranksein ein.<sup>547</sup> Wenn der Mensch von Natur aus moralisch und körperlich gesund und die Verderbnis, und hier darf auch von der körperlichen Entartung nicht abgesehen werden, in den der Natur zuwiderlaufenden gesellschaftlichen Institutionen begründet ist, so wird deutlich, daß der Lösungsansatz nur eine Regeneration der Gesellschaft sein kann. Diese Erneuerung muß einerseits eine politisch-staatsrechtliche sein; zum anderen kommt der Erziehung eine wesentliche Aufgabe zu, die auf verschiedenen Ebenen stattfinden und deren Ziel die Heranbildung von Menschen und Staatsbürgern sein muß.

Letzteres erinnert an Rousseaus Forderung einer *éducation progressive*<sup>548</sup>, wobei hier zunächst lediglich der physische Aspekt interessieren soll. Rousseau kann die Prinzipien der Diätetik als Grundlage einer sinnvollen körperlichen Erziehung akzeptieren, da diese nach allgemeiner Überzeugung die Regeln der Natur repräsentieren,<sup>549</sup> geht es dann um die detaillierte Ausarbeitung eines solchen Projektes, kann er, und hier kommt ihm der 1760, also zwei Jahre vor dem *Emile* erschienene *Traité de l'éducation corporelle des enfants en bas âge* geradezu gelegen, ohne weiteres auf den reichen Erfahrungsschatz derjenigen zurückgreifen, die sich intensiv mit Fragen der Gesundheitslehre auseinandergesetzt haben. Rousseaus Interesse galt in erster Linie nicht der Medizin als Wissenschaft, sondern vielmehr dem sozialen Aspekt von Gesundheit und Krankheit, wobei er das eigentliche Ziel, nämlich die Regeneration der Gesellschaft, niemals aus den Augen verloren hat.

Die Vorschläge zu einer naturgemäßen Lebensgestaltung, die für sich genommen wenig originell erscheinen, erlangen ihre Bedeutung in ihrem soziopolitischen Kontext,

---

<sup>546</sup> ebd., S.37.

<sup>547</sup> Vgl. Kap. II/2 dieser Arbeit.

<sup>548</sup> Vgl. S. 49f dieser Arbeit.

<sup>549</sup> Vgl. Rudolf (1969b), S.53f.

und man vermag ihren tatsächlichen Stellenwert erst zu begreifen, wenn man sie als das versteht, was sie wirklich darstellen: einen Teilaspekt des großen Unternehmens, das als *Entwurf einer der Natur des Menschen gerecht werdenden Gesellschaft* bezeichnet werden kann und in den Schriften Jean-Jacques Rousseaus literarisches Werk geworden ist.

Bleiben die Äußerungen zur Ätiologie der Krankheiten zu überprüfen. Erscheint das *Konzept von den selbstverschuldeten und vermeidbaren Krankheiten*<sup>550</sup> auch außerordentlich interessant, so stellt sich dennoch die Frage, inwiefern dieser *sozialmedizinische Ansatz* wirklich neu und somit für das medizinische Denken von Interesse war.

George Rosen schreibt in der Einführung zu seinem Aufsatz *Was ist Sozialmedizin?* über die Geschichte des Wissens um die Zusammenhänge zwischen medizinischen und sozialen Problemen:

«Nirgendwo begegnet menschliche Krankheit als 'reine Natur'; statt dessen ist sie immer vermittelt und modifiziert durch die soziale Aktivität und die kulturelle Umgebung, die eine derartige Aktivität schafft.

Diese allgemeinen Auffassungen sind nicht neu, und in früheren Zeiten waren sie den Ausübenden der Medizin auf empirische Art bewußt. Die medizinische Praxis war immer verbunden mit den sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen bestimmter Menschengruppen, doch nur selten wurden diese Beziehungen zum Gegenstand theoretischer Diskussionen gemacht. Erst in der Neuzeit tritt ein klares Bewußtsein auf, daß soziale Bedingungen und medizinische Probleme durch ein enges Band verknüpft sind. Die Notwendigkeit der Berücksichtigung sozialer Gesichtspunkte bei der Behandlung medizinischer und hygienischer Probleme wurde von verschiedenen Ärzten während des 18. Jahrhunderts erkannt.»<sup>551</sup>

Wenn der amerikanische Medizinhistoriker von verschiedenen Ärzten des 18. Jahrhunderts, so beispielsweise von Johann Peter Frank, spricht, die die Notwendigkeit erkannt hätten, Krankheit nicht nur als biologischen, sondern auch als sozialen Prozeß zu betrachten, so ist dies in bezug auf das medizinische Denkmilieu sicherlich

---

<sup>550</sup> Lesky: Einleitung zu Frank (1960), S.25.

<sup>551</sup> Rosen (1947), S.283f.

zutreffend, im Hinblick auf den ideologischen Hintergrund jedoch nur unvollständig. Erna Lesky hatte Recht, als sie in ihrer Einleitung zu Johann Peter Franks Paveser Rede herausgestellt hat, der gesamte Stoffbestand der künftigen *Medizinischen Polizei* sei bereits in groben Zügen in Rousseaus *Abhandlung über die Ungleichheit* vorhanden gewesen.<sup>552</sup> Und mehr noch: nicht die Thematik, die man auch in den Handbüchern der Kameralisten, so etwa bei Justi (1717-1771) und Sonnenfels (1732-1817), habe nachlesen können, sei das Entscheidende, sondern die «einheitliche und eigentümliche Sicht, unter die Rousseau dieses eben sich zu einer eigenen Wissenschaft formierende sanitäre Material»<sup>553</sup> gestellt habe. Krankheit als «notwendiges Attribut der gesellschaftlichen Ungleichheit»<sup>554</sup> zu betrachten und die Gesellschaft als solche in Frage zu stellen, sei das eigentlich Interessante, von dem sich Frank sowohl in seiner *Akademischen Rede vom Volkseind als der Mutter der Krankheiten* als auch in der Einleitung zum ersten Band des *Systems einer vollständigen medizinischen Polizey* habe inspirieren lassen.<sup>555</sup> Die Historikerin kommt zu dem Schluß, die soziomedizinische Frage sei letztendlich nicht von einem Arzt oder Gesundheitspolitiker erstmalig gestellt worden, sondern diesen «aus der Staatstheorie oder genauer der Kulturentstehungslehre Rousseaus zugewachsen.»<sup>556</sup>

Dieser Einschätzung, Jean-Jacques Rousseau könne als Wegbereiter der Sozialmedizin<sup>557</sup> betrachtet werden, kann beigeprüft werden, wobei Rousseaus Originalität umso verblüffender erscheint, wenn man sich den historischen Kontext seiner Vorstellungen vor Augen führt. Inwieweit fühlten sich die Herrscher jener Epoche für die Gesundheit ihrer Untertanen verantwortlich? Welche Rolle spielte in diesem Zusammenhang der Merkantilismus beziehungsweise *Colbertismus*<sup>558</sup>? Inwieweit hatte man erkannt, daß der Gesundheitszustand der Bevölkerung für den Staat durchaus von Interesse ist und in seinen politischen und wirtschaftlichen Erwägungen nicht unberücksichtigt bleiben darf? Fragen, die den Leser in das Frankreich des *ancien régime* führen werden und deren Beantwortung verdeutlichen wird, wie unerhört neu der soziologische Aspekt der Krankheitsentstehung war.<sup>559</sup>

---

<sup>552</sup> Lesky: Einleitung zu Frank (1960), S.26.

<sup>553</sup> ebd.

<sup>554</sup> ebd.

<sup>555</sup> ebd.

<sup>556</sup> ebd., S.23.

<sup>557</sup> Vgl. auch Kap. III/5 dieser Arbeit.

<sup>558</sup> *Colbertisme*: Dieser Begriff wird in Frankreich als Synonym für *mercantilisme* verwendet, da der Merkantilismus hier sehr eng an die Person Jean-Baptiste Colberts (1619-1683) gebunden war.

<sup>559</sup> Die folgenden Ausführungen stützen sich auf: 1.) Rosen (1959), 2.) Rosen (1953), 3.) Corvisier



Die politischen und wirtschaftlichen Vorstellungen der zweiten Hälfte des 17. und des größten Teils des 18. Jahrhunderts kennzeichnet das System des Merkantilismus.<sup>560</sup> Eine detaillierte Darstellung der Doktrin, die das Wohlergehen der Gesellschaft mit dem des Staates gleichsetzte<sup>561</sup> und das wirtschaftliche und soziale Leben in einen engen Zusammenhang zur Machtpolitik stellen wollte,<sup>562</sup> würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen; doch ist es lohnend, die drei wesentlichen Prinzipien, denen beim Erreichen des höchsten Zieles, nämlich der Etablierung, Festigung und Ausweitung von Macht, eine fundamentale Bedeutung zugeschrieben wurde, zu erläutern:

«Um nationale Macht zu erlangen – so glaubten die Herrscher und ihre Berater – bedürfe es erstens einer großen Bevölkerungszahl; zweitens müsse die Bevölkerung materiell versorgt werden, und drittens müsse sie unter staatlicher Kontrolle stehen, damit man sie verwenden könne, wie es die Staatspolitik gerade verlange.»<sup>563</sup>

Die starke Betonung der Notwendigkeit des Bevölkerungswachstums ergab sich aus politischen, wirtschaftlichen und militärischen Gründen:<sup>564</sup> steigende Produktionsziffern, eine Zunahme des Handels, höhere Steuereinnahmen und eine starke Armee sollten den Herrscher in seiner Stellung festigen und ihm einen Zuwachs an Macht und Reichtum garantieren.<sup>565</sup> Im Rahmen dieser Vorstellungen vom Wesen der Gesellschaft konnte die Bedeutung der Gesundheit der Untertanen für den Staat freilich nicht länger übersehen werden; bis zu einem gewissen Grade erkannten die Herrscher, daß eine Bevölkerung, die ihre Verpflichtungen in Friedens- wie in Kriegszeiten erfüllen sollte, gesund sein mußte,<sup>566</sup> und so entschieden sie sich für ein Eingreifen des Staates in Gesundheits- und Krankheitsangelegenheiten.<sup>567</sup> Einzelmaßnahmen<sup>568</sup> wie eine verbesserte Versorgung der Provinzen mit Medikamenten, die Reform des

---

(1979), S.265ff., 4.) Faure (1994), S.27ff., und 5.) Porter (1994), S.45ff.

<sup>560</sup> Vgl. Rosen (1953), S.94 und S.97.

<sup>561</sup> ebd., S.98.

<sup>562</sup> ebd., S.97.

<sup>563</sup> ebd., S.98.

<sup>564</sup> ebd., S.96.

<sup>565</sup> ebd., S.96f und S.122; zur Bedeutung der Gesundheit für eine starke Armee vgl. auch Faure (1994), S.33.

<sup>566</sup> Rosen (1953), S.98.

<sup>567</sup> ebd., S.122.

<sup>568</sup> In bezug auf die einzelnen Maßnahmen in Frankreich, dem Land Jean-Jacques Rousseaus, sei hier verwiesen auf: Faure (1994), S.27ff.

Medizinstudiums<sup>569</sup> und der Hebammenausbildung<sup>570</sup>, die Verbesserung der Betreuung von Säuglingen und Waisenkindern<sup>571</sup> und die umfangreicheren Schutzmaßnahmen gegen die Pest und andere ansteckende Krankheiten<sup>572</sup> sind aus diesem Kontext heraus zu verstehen und spiegeln nicht den Respekt der Monarchen vor der menschlichen Kreatur, sondern ihr Streben nach Macht und Reichtum wider.<sup>573</sup>

Ganz anders verhält es sich bei Rousseau, der einen Denkansatz entwickelt hat, der sich von dem der Herrscher seiner Epoche grundlegend unterscheidet. Ihm geht es keineswegs um die Errichtung eines Wohlfahrtsstaates<sup>574</sup>, der der Bevölkerung Reichtum und Gesundheit beschert; er stellt vielmehr die Gesellschaftsform des *ancien régime* an sich in Frage, jenes System von Unterdrückung und Versklavung, das den Menschen in seinem Menschsein negiert. Er gibt sich nicht mit einzelnen sozialen Maßnahmen zufrieden, sondern fordert eine völlige Um- und Neugestaltung der gesellschaftlichen Institutionen, in denen er die Ursache vieler Erkrankungen des Menschen vermutet. Er ist überzeugt, daß das Problem an der Wurzel gefaßt und eine Form menschlichen Zusammenlebens gefunden und etabliert werden muß, die dem Menschen in seinem Wesen zur Erfüllung verhelfen kann; eben hier liegt seine Originalität, das im wahrsten Sinne des Wortes umwerfend Neue.<sup>575</sup>

Es gehört zu den Errungenschaften des 19. Jahrhunderts, die Medizin als soziale Wissenschaft anerkannt und die Prinzipien der Sozialmedizin vorgebracht, präzisiert und etabliert zu haben.<sup>576</sup> Die Industrialisierung und die mit ihr einhergehenden sozialen und ökonomischen Veränderungen haben insbesondere bei französischen Forschern, so etwa bei Villermé (1782-1863), Benoiston de Chateauneuf (1776-1856) und Fodéré (1764-1835), ein lebhaftes Interesse an soziomedizinischen Fragen geweckt,<sup>577</sup> eine Entwicklung, die freilich nicht auf Frankreich beschränkt bleiben konnte und auf das

---

<sup>569</sup> Faure (1994), S.39.

<sup>570</sup> Ein berühmtes Beispiel ist in diesem Zusammenhang das Lebenswerk der Marguerite Le Boursier du Coudray (1712-1791), die auf zahlreichen Reisen durch die Provinzen Frankreichs Hebammen und Chirurgen unterrichtet und damit den Wissensstand der Geburtshelfer wesentlich verbessert hat. Vgl. Faure (1994), S. 37f.

<sup>571</sup> Faure (1994), S.35f.

<sup>572</sup> ebd., S.38f.

<sup>573</sup> Rosen (1953), S.122.

<sup>574</sup> Vgl. S. 39f dieser Arbeit sowie Cassirer (1989), S.26.

<sup>575</sup> Vgl. Lesky: Einleitung zu Frank (1960), S.26.

<sup>576</sup> Rosen (1947), S.284.

<sup>577</sup> Zwei Beispiele seien genannt:

1. Fodéré, François Emmanuel: *Essai historique et moral sur la pauvreté des nations*. Paris 1828,
2. Villermé, Louis René: *Tableau sur l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures*. Paris 1840.

Deutschland des Vormärz und der Revolution von 1848 übergreifen hat.<sup>578</sup> Doch auch wenn der Begriff *Sozialmedizin* erst siebenzig Jahre nach dem Tode Jean-Jacques Rousseaus erstmals verwendet worden ist, nämlich von Jules Guérin (1801-1886) im *Editorial* der *Gazette médicale de Paris* vom 11. März 1848, so liefern die Schriften Rousseaus in Form des Konzeptes von den *selbstverschuldeten und vermeidbaren Krankheiten* die philosophisch-ideologische Grundlage, die letztendlich das weite Feld der Hygiene und Präventivmedizin aufgebrochen hat.<sup>579</sup> Dies ist umso bedeutsamer, als sich Johann Peter Frank diese Vorstellungen zu eigen gemacht hat; er hat sich in der Einleitung seiner *Medizinischen Polizei* intensiv mit dem Werk des Genfer Philosophen auseinandergesetzt<sup>580</sup> und mit seiner *Akademischen Rede vom Volkseind als der Mutter der Krankheiten*, in der er die Verelendung einer ganzen Gesellschaftsschicht an den Pranger stellt und die Abschaffung der Leibeigenschaft fordert, ein bemerkenswertes Zeugnis sozialmedizinischen Willens hinterlassen.<sup>581</sup> Erna Lesky resümiert, daß man «diese Einleitung als eine wissenschaftlich fundierte Interpretation des Rousseauschen Anliegens, als die gültige Auseinandersetzung des maßgeblichen Arztes der Zeit mit dem maßgeblichen Philosophen der Zeit, betrachten»<sup>582</sup> könne. In ihr erfolge «die Rezeption seiner Lehre von der Entartung der Menschen durch die Schäden der gesellschaftlichen Verbindung im ganzen Umfange ihrer Wirkung und bis in gelehrte Einzelheiten»<sup>583</sup>, und so dürfe auf «einen Zusammenhang von grundsätzlicher Bedeutung aufmerksam gemacht werden, daß nämlich Franks Begriff der 'Medizinischen Polizei' überhaupt erst aus dieser Lehre seinen Inhalt und seine Sinnggebung» empfangen.<sup>584</sup>

Letzteres ist eindeutig, und so soll an dieser Stelle festgehalten werden, daß vom Verfasser des *Contrat social*, und das ist das eigentlich Faszinierende, der starke Impuls ausgegangen ist, den *soziomedizinischen Ansatz* weiterzuentwickeln und den eng an soziale Reformen gebundenen prophylaktischen Gedanken als festen Bestandteil ärztlichen Denkens und Handelns anzuerkennen.<sup>585</sup>

---

<sup>578</sup> Vgl. S.153 dieser Arbeit sowie Rosen (1947), S.286f.

<sup>579</sup> Vgl. Lesky: Einleitung zu Frank (1960), S.25.

<sup>580</sup> ebd., S.26.

<sup>581</sup> ebd., S.27f.

<sup>582</sup> ebd., S.26.

<sup>583</sup> ebd.

<sup>584</sup> ebd., S.26f.

<sup>585</sup> ebd., S.25.

## 5.

### Der soziopolitische Kontext

Die Parallelen zwischen Rousseaus politischen Reflexionen und seinen Äußerungen zur Heilkunst sind offensichtlich. Ist der erste Teil dieser Arbeit der Entwicklung des Menschen im Laufe seiner Vergesellschaftung gefolgt, der Entwicklung von einem hypothetischen Naturzustand, gekennzeichnet durch Unmittelbarkeit und Transparenz, hin zu einer gesellschaftlichen Situation, die in ihrer Monstrosität kaum zu überbieten zu sein scheint, so ist dies gleichzeitig die Entwicklung des gesunden, widerstandsfähigen Naturmenschen hin zu einem kranken, kraftlosen Wesen, das nicht mehr zu leiden versteht. Während Rousseau im *Diskurs über die Ungleichheit* der Frage nach dem Ursprung der gesellschaftlichen Mißstände nachgeht, entdeckt er, sozusagen als Nebeneffekt, auch die Ursache der körperlichen Leiden.<sup>586</sup> Dies ist einerseits ausgesprochen originell, weil der Philosoph hier einen Zusammenhang zwischen der sozialen Situation des Menschen und seinem Gesundheitszustand herstellt<sup>587</sup>; andererseits jedoch nicht weiter überraschend, wenn man sich sein philosophisches Konzept vergegenwärtigt.<sup>588</sup>

Rousseau hat den Menschen stets in seiner Gesamtheit betrachtet, im Positiven wie im Negativen, in der göttlichen Schöpfung wie im Verfall. Wenn der Mensch von Natur aus sowohl moralisch als auch körperlich gesund ist, so stellt der mit der Vergesellschaftung einsetzende Entartungsprozeß nicht nur ein moralisches, sondern auch ein physisches Geschehen dar, das als Werk der bestehenden Gesellschaftsordnung aufzufassen ist und den Menschen seine Dekadenz sozusagen am eigenen Leibe erfahren läßt.<sup>589</sup> Die Betrachtung der Geschichte der menschlichen Krankheiten im Zusammenhang mit der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaften<sup>590</sup> enthüllt den Ursprung dieser Theorie in der Gedankenwelt des *Contrat social* und des *Diskurses über die Ungleichheit*.<sup>591</sup> Dieser soziologische Aspekt der Medizin ergibt sich als logische Konsequenz aus dem soziopolitischen Konzept, das Rousseau in seinem

---

<sup>586</sup> Vgl. S. 69ff dieser Arbeit.

<sup>587</sup> ebd.; vgl. hierzu auch Lesky: Einleitung zu Frank (1960), S.26.

<sup>588</sup> Vgl. Kap. I/1 - I/5 dieser Arbeit.

<sup>589</sup> Vgl. S.69ff dieser Arbeit.

<sup>590</sup> ebd.; vgl. insbesondere Rousseau (1955), S.99/101.

<sup>591</sup> Lesky: Einleitung zu Frank (1960), S.23 und S.25.

Werk entwickelt und auch auf die Physis des Menschen angewendet hat: so ist Krankheit nicht mehr ein rein körperliches, ein rein humorales Geschehen, sondern wird zu einem sozialen Ereignis,<sup>592</sup> das seinen Ursprung in der politischen Ungleichheit und Unfreiheit des Menschen in der gegenwärtigen Gesellschaft nimmt.<sup>593</sup>

Rousseau führt seine Überlegungen jedoch noch weiter. Er hat sich generell nicht damit zufrieden gegeben, eine Diagnose zu stellen, sondern vielmehr versucht, Vorschläge zur Überwindung der Mißstände und zur Etablierung einer der Natur des Menschen zur Erfüllung verhelfenden Form menschlicher Gemeinschaft zu machen.<sup>594</sup> Lassen sich nicht vielleicht gesellschaftliche Verbindungen vorstellen, die den Menschen weit über seinen Naturzustand hinausheben?<sup>595</sup>

In bezug auf die Gesellschaftssituation muß die Lösung einerseits eine politisch-staatsrechtliche sein. Indem Rousseau die Frage, wie die Regierung beschaffen sein müsse, die das beste Volk zu bilden in der Lage sei, mit der Aufstellung der Grundsätze des Staatsrechts im *Contrat social* beantwortet, will der Philosoph zeigen, wie die Ketten der Versklavung gesprengt und durch wahre gesellschaftliche Bande ersetzt werden können;<sup>596</sup> diese Grundsätze orientieren sich an dem, was wir heute als republikanische Werte bezeichnen: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Andererseits fällt der Pädagogik eine wesentliche Aufgabe zu. Rousseau macht deutlich, eine wirkliche Erziehung müsse gleichzeitig eine private und eine öffentliche Erziehung sein, sei ihr höchstes Ziel doch die Vorbereitung des Menschen auf seine Rolle in der Gesellschaft. Seine Überzeugung, die Regeneration einer korrupten Gesellschaft müsse mit der *Heranbildung von Menschen* beginnen,<sup>597</sup> zeigt, daß die politischen und pädagogischen Werke des Genfer Philosophen ineinandergreifen und einander ergänzen.

Ähnliches gilt für die Bekämpfung der Störungen des menschlichen Wohlbefindens. Der dargestellte *soziomedizinische Ansatz* muß ausgesprochen fruchtbar gewesen sein, eröffnet er doch ganz neue Perspektiven der Krankheitsbekämpfung. Der Leser mag einwenden, Rousseau habe in seinem Werk keine konkreten Vorstellungen zur Therapie der menschlichen Krankheiten aufgestellt. Das ist richtig, jedoch bestand auch gar nicht die Notwendigkeit, ein wissenschaftlich fundiertes Behandlungskonzept

---

<sup>592</sup> ebd., S.26.

<sup>593</sup> Vgl. S.69ff dieser Arbeit.

<sup>594</sup> Vgl. Alt (1982), S.76.

<sup>595</sup> Vgl. Rousseau (1986), S.22.

<sup>596</sup> Vgl. Kap. I/4 dieser Arbeit.

<sup>597</sup> Vgl. S.55 dieser Arbeit.

vorzulegen. Die gesellschaftlichen und körperlichen Leiden<sup>598</sup> sind so eng miteinander verflochten und so eindeutig auf eine gemeinsame Ursache zurückzuführen, daß der Lösungsansatz für die einen gleichzeitig zur Überwindung der anderen beitragen muß. Wenn der Verfall des Menschen gleichzeitig ein moralisches und ein körperliches Geschehen darstellt und diese Entartung das Werk der gesellschaftlichen Institutionen ist, ergibt sich hieraus, daß moralische und physische Dekadenz mit den gleichen Mitteln bekämpft werden müssen. Damit beantwortet sich die Frage, ob auch bei der Bekämpfung der körperlichen Leiden Politik und Pädagogik ineinandergreifen müssen, quasi von selbst; im Vordergrund muß die Erneuerung der Gesellschaft stehen, und diese muß, wie im Vorangegangenen deutlich geworden ist, auf zwei Ebenen stattfinden.

In diesem Zusammenhang ist Rousseaus Antwort auf die Frage, ob Kinder gegen Pocken geimpft werden sollten oder nicht, sehr aufschlußreich:

«[...] wie verhalten wir uns unserem Zögling gegenüber, wenn es um die Gefahr der Blattern geht? Impfen wir ihn im frühesten Alter oder warten wir, bis er sie von selbst bekommt? [...] Die zweite Methode entspricht jedoch mehr unsren allgemeinen Prinzipien, nämlich die Natur walten zu lassen, wie sie es für gut befindet, und die den Menschen sich selbst überläßt, sobald er sich einmischen will. Der naturverbundene Mensch ist immer bereit: er lasse sich ruhig von diesem Meister impfen – er wird den geeigneten Augenblick besser wählen als wir.

Man schließe hieraus nicht, daß ich das Impfen verwerfe, denn die Beweggründe, die es mich für meinen Zögling ablehnen lassen, können für euch keine Geltung haben. [...] Er wird geimpft oder er wird es nicht – je nach Zeitverhältnissen, Ort und Umständen; [...].»<sup>599</sup>

Rousseau macht seine Entscheidung von der jeweiligen soziopolitischen Situation des Menschen abhängig, was ihn dazu veranlaßt, die Pockenschutzimpfung in der Gesellschaft, die er vor Augen hat, zu befürworten. Erst wenn die notwendigen Reformen zum Erfolg geführt haben werden, wird erwogen werden können, den Menschen den Kräften der Natur auszusetzen, vorher ist dies lebensgefährlich:

---

<sup>598</sup> Hier sind, um die Termini Jean Jacques Rousseaus zu verwenden, die Krankheiten (französisch: *les maladies*) gemeint und nicht die Leiden (französisch: *les maux*), die notwendigerweise ertragen werden müssen.

<sup>599</sup> Rousseau (1990b), S.287.

«Eure Erziehung bereitet eure Zöglinge darauf vor, den Blattern zu erliegen, sobald sie sie erwischt haben; überlaßt ihr es dem Zufall, wann sie die Blattern bekommen, werden sie sicher daran zugrunde gehen.»<sup>600</sup>

Kein geringerer als Samuel-Auguste-André-David Tissot, der sich intensiv mit der Behandlung der Pockenkranken auseinandergesetzt hat, hat den Standpunkt Rousseaus verstanden und ihm wenige Monate nach Erscheinen des *Emile* eine Ausgabe seines *Avis au peuple sur sa santé* und die einer kleinen Schrift über die Pockenimpfung<sup>601</sup> zugesandt. In seinem Begleitschreiben heißt es:

«Je joins a ce premier ouvrage un petit ouvrage polémique sur l'inoculation que vous jugés nécessaire à tout le monde, puisqu'il faut ressembler à Emile pour s'en passer.»<sup>602</sup>

Rousseaus Überlegungen zur Pockenschutzimpfung verdeutlichen noch einmal, daß seine Äußerungen zur Heilkunst und seine soziopolitischen Thesen durch ein enges Band verknüpft sind: gesellschaftliche und körperliche Erkrankungen haben eine gemeinsame Ursache und müssen daher mit den gleichen Mitteln bekämpft werden. Politik und Pädagogik müssen gemeinsam den Grundprinzipien menschlicher Existenz zur Verwirklichung verhelfen und eine menschengerechte Zukunft heraufführen. Es muß eine Gesellschaft geschaffen werden, die eine Versöhnung von Natur und Kultur<sup>603</sup> ermöglicht, indem sie die Ungerechtigkeit der Zivilisation überwindet, Ungleichheit in Gleichheit verwandelt und ein Leben in freier Selbstbestimmung garantiert, wobei Freiheit nach dem Verlust des Naturzustandes als Freiheit in der Gesellschaft verstanden wird. In dieser Idealf orm menschlicher Gemeinschaft, die die Verderbnis der der Natur zuwiderlaufenden gesellschaftlichen Institutionen überwunden haben wird, wird sich der Mensch mit den sozial bedingten Krankheiten nicht mehr auseinanderzusetzen haben; die durch politische Unfreiheit und Ungleichheit hervorgerufenen Erkrankungen werden unbekannt sein in einer Gesellschaft, in der sich

---

<sup>600</sup> ebd.

<sup>601</sup> Tissot, Samuel-Auguste-André-David : *Avis au peuple sur sa santé*. Lausanne 1761. ders.: *Lettre à M. de Haen [...] en réponse à ses questions sur l'inoculation*. Wien 1759. Tissot hat eine weitere Schrift zur Pockenschutzimpfung veröffentlicht: *L'inoculation justifiée, ou Dissertation pratique et apologétique sur cette Méthode avec un Essai sur la muë de la voix*. Lausanne 1754.

<sup>602</sup> Samuel-Auguste-André-David Tissot an Rousseau, 8. Juli 1762. in: Leigh (1965ff), Lettre n°1966.

<sup>603</sup> Vgl. Kant (1923), VIII, S.116.

der Mensch nicht mehr nur im Äußeren und in den materiellen Dingen sucht, sondern wieder selbst zu erkennen vermag.<sup>604</sup>

Es wird nun zu überprüfen sein, ob die Interpretation diesem Zusammenhang Rechnung getragen hat oder ob man durch das Herausgreifen einzelner Elemente seiner Schriften versucht hat, den Genfer Philosophen zum Propheten medizinischer Vorstellungen zu erheben, die mit seiner tatsächlichen Lehre in keiner Weise in Einklang zu bringen sind.

---

<sup>604</sup> Vgl. Rudolf (1969b), S.36ff.



**Dritter Teil**  
**Rousseaus Einfluß auf die deutsche**  
**Naturheilbewegung des 19. Jahrhunderts**

## 1.

### Der historische Kontext

«Die Naturheilmovement war und ist ein bemerkenswertes historisches Phänomen. Als Bewegung charakterisiere ich sie, weil sie voller Dynamik, Aktion und Aggressivität steckte und von breiten Bevölkerungskreisen getragen wurde, wie das früher wohl im Zusammenhang mit religiösen Auseinandersetzungen oder mit ökonomisch-politisch motivierten Revolten vorgekommen ist, zum Beispiel bei den Wiedertäufern in Münster oder in den Bauernkriegen. Aber daß sich überwiegend medizinische Laien gegen die wissenschaftliche Medizin zusammenschlossen oder aus der üblichen ärztlichen Betreuung ausbrachen, um sich selbst mit kaltem Wasser zu behandeln oder von Wasserärzten oder 'Naturärzten' behandeln zu lassen, das war schon ein bemerkenswertes Phänomen, nach dessen Hintergründen zu fragen sich lohnt.»<sup>605</sup>

Diese einleitenden Sätze Karl Eduard Rothschuhs kennzeichnen die Naturheilmovement im 19. Jahrhundert als bemerkenswertes historisches Phänomen voller Dynamik und Tatkraft. Wo aber liegen die Wurzeln dieser Alternativmovement, und wer waren ihre Protagonisten? Inwiefern ist diese Entwicklung an gesellschaftliche Zusammenhänge gebunden, und inwieweit geht sie über diesen historischen Kontext hinaus und findet ihre Grundlage in einer Ablehnung der zeitgenössischen Zivilisation<sup>606</sup> und einer tiefen Verehrung alles Natürlichen,<sup>607</sup> wie wir sie auch zur Zeit der Stoa, in der Renaissance<sup>608</sup> und in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts finden? Die Prozesse sind zu komplex, um diese Fragen rein ideologisch oder rein historisch zu beantworten. Spielt einerseits der *Naturismus*<sup>609</sup> als weltanschauliche Grundlage<sup>610</sup> eine entscheidende Rolle, so kommt gerade in der Zeit des Vormärz auch anderen

---

<sup>605</sup> Rothschuh (1983), S.60.

<sup>606</sup> ebd., S.9.

<sup>607</sup> ebd., S.10.

<sup>608</sup> Zur Stoa und Renaissance vgl. Rothschuh (1983), S.33ff.

<sup>609</sup> Vgl. S. 115f dieser Arbeit.

<sup>610</sup> Vgl. Rothschuh (1983), S.9.

politischen, geistigen, soziokulturellen, ökonomischen und medizinhistorischen Momenten eine wichtige Bedeutung zu.<sup>611</sup> Rothschuh untersucht in diesem Zusammenhang zum einen das Biedermeier als geistigen Hintergrund der Entwicklung und fragt nach der Rolle des aufstrebenden, selbstbewußter werdenden Bürgertums<sup>612</sup>; zum anderen behandelt er «den Zustand der Medizin in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts»<sup>613</sup> und betrachtet hier im besonderen den damaligen Arzneimittelschatz.<sup>614</sup> All diese Einflüsse sollen im folgenden näher analysiert werden.<sup>615</sup>

Mit dem Ausgang der Befreiungskriege macht sich in den deutschen Staaten eine tiefe Enttäuschung über die politische Entwicklung breit.<sup>616</sup> Trotz der Forderung nach einer Erneuerung der bestehenden Gesellschaftsordnung und politischer Mitbestimmung für das Bürgertum kommt es auf dem Wiener Kongreß nicht zur Errichtung eines deutschen Nationalstaates, sondern stattdessen zur Etablierung eines losen Staatenbundes, dessen Ziel es ist, die «Unabhängigkeit der souveränen Einzelstaaten» zu wahren und die «neuen politischen und sozialen Kräfte» zu unterdrücken.<sup>617</sup> Der neu geschaffene Deutsche Bund, der sich vor allem auf dem «Gebiet der inneren Politik» engagiert, wird, wie Theodor Schieder formuliert hat, zum «Vollstrecker der Restaurationsideen»<sup>618</sup> und entfaltet seine Energien im wesentlichen in der Niederhaltung der liberalen und nationaldeutschen Bewegung.<sup>619</sup> Aber gerade gegen dieses System, das die liberalen Verfassungsideen<sup>620</sup> in den Einzelstaaten in keiner Weise zu fördern bereit ist, bilden sich im Laufe der Jahre starke Oppositionskräfte.<sup>621</sup> «Getragen von unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten mit verschiedenen Zielvorstellungen»<sup>622</sup> schreitet der «*geistige, politische und soziale Gärungsprozeß*»<sup>623</sup> weiter, der seit der Französischen Revolution, den preußischen

---

<sup>611</sup> Vgl. Rothschuh (1983), S.60.

<sup>612</sup> Vgl. Rothschuh (1968), S.167ff und Rothschuh (1983), S.60ff. Zum Bürgertum vgl. auch Wehler (1987).

<sup>613</sup> Rothschuh (1983), S.62.

<sup>614</sup> ebd., S.62ff.

<sup>615</sup> Die Ausführungen zum historischen Kontext stützen sich auf: 1.) Schieder (1985), 2.) Deutscher Bundestag (1985), S.57ff., 3.) Wehler (1987) und Rothschuh (1968), S.167ff.

<sup>616</sup> Vgl. Schieder (1985), S.14.

<sup>617</sup> Deutscher Bundestag (1985), S.48f.

<sup>618</sup> Schieder (1985), S.14.

<sup>619</sup> ebd.

<sup>620</sup> ebd., S.27.

<sup>621</sup> Vgl. Deutscher Bundestag (1985), S.58.

<sup>622</sup> ebd.

<sup>623</sup> Schieder (1985), S.26.

Reformen und der Erhebung gegen Napoleon im Gange ist<sup>624</sup>. In diesem Prozeß, so die Analyse Schieders, finde man nebeneinander und häufig miteinander verflochten einen *nationalen deutschen Idealismus* einerseits und *liberal-freiheitliche Verfassungsvorstellungen* andererseits, wobei letztere unter dem Einfluß der Französischen Revolution, des englischen Verfassungsvorbildes, der josefinischen Tradition in Österreich und der besonderen deutschen «Tradition des Idealismus und Neuhumanismus und seiner rechtsstaatlichen Forderungen im Sinne Kants»<sup>625</sup> gestanden hätten<sup>626</sup>.

All diese Bewegungen sind sich darin einig, daß die politische, wirtschaftliche und soziale Ordnung des Landes entscheidend reformiert werden muß: «in einem Nationalstaat auf parlamentarischer Grundlage, der die zersplitterten Kräfte sammeln» und die Mißstände beseitigen soll.<sup>627</sup> So wird der Nationalstaat zum *Integrationselement* der verschiedenen Reformideen jener Epoche<sup>628</sup>.

Starke Impulse zu einem politischen Zusammenschluß der deutschen Staaten gehen zum einen von den wirtschaftlichen Interessen des sich emanzipierenden Bürgertums und «des freihändlerisch orientierten ostpreußischen Adels aus»<sup>629</sup>, da die Entwicklung der Industrie und des Kommerzes vor allem unter der ökonomischen und politischen Uneinigkeit des Landes leidet.<sup>630</sup>

Starken Antrieb erhält der Nationalgedanke zum anderen vor allem aus den Reihen der Studenten;<sup>631</sup> die Burschenschaften stellen in jener Zeit das Zentrum der nationalen und liberalen Bewegung dar und bilden den Mittelpunkt für die innerdeutsche Unruhe.<sup>632</sup> So kommt es mit dem Wartburgfest 1817 zur ersten öffentlichen «Kundgebung für die Einheit Deutschlands», auf der der enge Zusammenhang zwischen nationaler Einigung und politischer und sozialer Emanzipation zum Ausdruck kommt. Die *Gießener Schwarzen*, der radikale Flügel der Burschenschaften, betrachten als Ziel ihrer Bemühungen bereits die Republik, die sie auf revolutionärem Wege durch den gewaltsamen Sturz der Regierenden etablieren zu können glauben. Die Vertreter des politischen Liberalismus hingegen wollen ihre Ziele auf legalem Wege verwirklichen.

---

<sup>624</sup> ebd.

<sup>625</sup> ebd., S.27.

<sup>626</sup> ebd., S.26f.

<sup>627</sup> Deutscher Bundestag (1985), S.58.

<sup>628</sup> ebd.

<sup>629</sup> Schieder (1985), S.27.

<sup>630</sup> Deutscher Bundestag (1985), S.59.

<sup>631</sup> ebd.

<sup>632</sup> Schieder (1985), S.27.

Ihnen schweben Verfassungen vor, die allen Untertanen persönliche und politische Grundrechte garantieren und dem Bürger die Mitbestimmung an politischen Entscheidungsprozessen ermöglichen sollen.<sup>633</sup> Die mangelnde Freiheit in den deutschen Staaten akzentuiert die «nationale Zielsetzung des Liberalismus», und immer häufiger manifestiert sich in den deutschen Landtagen die Forderung nach nationaler Einigung.<sup>634</sup> Entscheidend für die Bedeutung der Radikalen ist die mit der Industrialisierung und Bauernbefreiung einsetzende Massenverarmung, stellt doch der *Pauperismus* das zentrale Problem der gesellschaftlichen Entwicklung jener Epoche dar, aus dem die Radikalen die politisch am weitesten reichenden Forderungen ableiten.<sup>635</sup>

So stößt man, wie Theodor Schieder analysiert hat, in den Jahren vor der Revolution von 1848 überall auf «soziale Fragen einer Übergangszeit», auf Rückstände alter Ordnungen und unentwickelte Elemente neuer gesellschaftlicher Entwicklungen;<sup>636</sup> die Wirtschafts- und Sozialordnung sei in manchen Bereichen in Bewegung geraten, in anderen hingegen überwiege noch die Beharrung. In diesem Sinne sei die soziale Frage in all ihren Erscheinungsformen ein Hintergrund der Revolution, nicht jedoch ihre Ursache gewesen. Die bewegende Kraft des Vormärzes und der bevorstehenden Revolution seien vielmehr die politischen Wünsche und Vorstellungen des in den Staat hineindrängenden Bürgertums gewesen,<sup>637</sup> welches überall als *kulturtragende Schicht* in den Vordergrund getreten sei.<sup>638</sup> Letzteres hat gegen die politischen Vorrechte des Adels zwei wirksame Waffen vorzuweisen, nämlich zum einen seinen «Reichtum, gegründet auf Tätigkeit in Handel, Gewerbe und Industrie», und zum anderen «sein Wissen, seine Bildung» und «seine geistige Überlegenheit».<sup>639</sup> In dem nach wie vor ständisch geprägten Gesellschaftssystem jener Zeit habe die akademische Bildung den Nichtadeligen die Möglichkeit gegeben, in die Ämter des Staates zu gelangen.<sup>640</sup>

Die Entstehung dieser «neuen, kritischen, selbstbewußten und gebildeten Bevölkerungsschicht» macht sich freilich auch in ihrer Einstellung zur Medizin und deren Vertretern bemerkbar.<sup>641</sup> In diesem Sinne sind die Äußerungen Theodor Hahns<sup>642</sup>

---

<sup>633</sup> Deutscher Bundestag (1985), S.60.

<sup>634</sup> ebd.

<sup>635</sup> ebd., S.61.

<sup>636</sup> Schieder (1985), S.70.

<sup>637</sup> ebd.

<sup>638</sup> ebd., S.32.

<sup>639</sup> Rothschuh (1968), S.168.

<sup>640</sup> Schieder (1985), S.35.

<sup>641</sup> Rothschuh (1983), S.61.

zu verstehen, wenn er schreibt, das Volk wolle aus eigener Einsicht wählen, wer es behandeln solle:

«Denn selbst diese [gemeint ist die Heilwissenschaft] konnte, trotz ihres bis in die Mythe und das Alte Testament hinausreichenden Alters, dem allgemeinen Schicksal nicht entgehen; auch in ihr sucht das nach allseitiger Befreiung strebende Volk der gebildeten Menschheit allem altersschwach Gewordenen und Abhängigen nach, um ohne Schonung ihrer geistigen Träger den nöthig gewordenen Läuterungs- und Verjüngungsprozeß vorzunehmen und sie zu einem Allgemeingut für das Volk, verständlich und faßlich für Jedermann zu machen. Nicht, daß nicht schon zu allen Zeiten in einzelnen erleuchteten, ihrer Zeit vorangeeilten Geistern Zweifel und Unglauben an die Unfehlbarkeit der Mediziner aufgestiegen wären – ich werde im Weiteren eine Reihe einschläglicher Belegstellen durch fünf Jahrhunderte rückwärts bringen – aber zu einem allgemeinen, bis in die untersten Schichten des Volkes reichenden Zweifel an dem Bestehenden und einem eifrigen und unablässigen Streben und Suchen nach dem, was an dessen Stelle zu setzen, kam es noch nie vorher wie heute. Das Volk will sich eben nicht mehr, wie bisher, dem ersten besten zünftigen Heilkünstler blindlings in die Arme werfen und ihm seinen gebrechlichen Leib, sein Eins und Alles, was ihm wirklich zu eigen angehört, auf Leben und Tod, auf guten Glauben hin überantworten, sondern es will selbst Einsicht nehmen in die organischen Vorgänge seines Lebens und prüfen, was am Besten fromme zu seiner Wohlfahrt.»<sup>643</sup>

Spielt die gesellschaftliche Situation des Vormärz mit der Entstehung einer neuen, selbstbewußter werdenden Bevölkerungsschicht, die sich nicht mehr bevormunden lassen, sondern auch in medizinischen Fragen ein kritisches Bewußtsein heranbilden möchte, einerseits eine wichtige Rolle, so wäre es falsch, die Entwicklung der Naturheilbewegung einzig und allein dieser neuen Situation des aufstrebenden Bürgertums zuzuschreiben.<sup>644</sup> Ganz entscheidend ist in diesem Zusammenhang, wie Rothschuh herausgestellt hat, die Situation der damaligen wissenschaftlichen Medizin: in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts existieren nebeneinander mehrere

---

<sup>642</sup> Vgl. hierzu S. 126ff dieser Arbeit.

<sup>643</sup> Hahn (1870), S.1.

<sup>644</sup> Rothschuh (1983), S.62.

theoretische Konzepte, die in sehr unterschiedlicher Weise Krankheitsursachen, Krankheitswesen und Krankenbehandlung zu erklären versuchen.<sup>645</sup>

Da ist zum einen die uralte Humoralpathologie, deren Vorliebe für das Blut ihren Grund nicht zuletzt in jener *vitalistisch-biodynamischen Strömung* findet, die die Medizin in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erfaßt und fast 100 Jahre anhält.<sup>646</sup> Der Grundgedanke dieser Lehre, daß sich die primären und wesentlichen Krankheitsvorgänge in den Säften abspielten,<sup>647</sup> führt zu der «therapeutischen Konsequenz, die kranken Säfte durch Aderlaß, Abführen, Brechen usw. zu reinigen».<sup>648</sup>

Daneben finden wir eine *naturphilosophische Medizin* im Gefolge Friedrich Wilhelm Schellings (1775-1854).<sup>649</sup> Schelling, der sich in seinen Studienjahren intensiv mit der Philosophie Kants und Fichtes (1762-1814), aber auch mit Fragen der Physik, der Chemie und der Medizin auseinandergesetzt hat,<sup>650</sup> geht von der «Einheit und Vernünftigkeit des Alls»<sup>651</sup> aus und entwirft ein «System der Identität von Natur und Geist, von Realem und Idealem auf allen Ebenen und in allen Bereichen des Makrokosmos (= der Allnatur) und des Mikrokosmos Mensch»<sup>652</sup>. Ziel dieser Auffassung ist es, «die Natur aus dem Geiste zu konstruieren»<sup>653</sup>, wobei sich die Natur dem Geiste als eine «Stufung wachsender Vielfalt»<sup>654</sup> offenbart. Ist der *Ursprung allen Seins* das *Absolute*, aus welchem sich die *Totalität des Kosmos* entfaltet, so besteht eine enge innere Verwandtschaft zwischen den verschiedenen Naturreichen, deren Unterschied lediglich in dem *Grade der Vollkommenheit* ihrer Ideen liegt.<sup>655</sup> Natur bedeutet in einem derartigen Konzept nicht das Ergebnis eines abgeschlossenen Schöpfungsaktes, sondern eine Evolution von niedriger zu höherer Organisation<sup>656</sup>; und Natur ist dabei nur Äußeres, deren Inneres sich in den Ideen zeigt, die in den unterschiedlichen Naturerscheinungen zum Ausdruck kommen.<sup>657</sup>

---

<sup>645</sup> ebd., S.62. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Roths Schuh (1978) sowie Roths Schuh (1983).

<sup>646</sup> Roths Schuh (1978), S.120.

<sup>647</sup> ebd., S.223.

<sup>648</sup> Roths Schuh (1983), S.63.

<sup>649</sup> ebd.

<sup>650</sup> Roths Schuh (1978), S.388.

<sup>651</sup> ebd.

<sup>652</sup> ebd., S.388f.

<sup>653</sup> ebd., S.389.

<sup>654</sup> ebd.

<sup>655</sup> ebd., S.390f.

<sup>656</sup> ebd., S.391.

<sup>657</sup> ebd., S.389.

«Die einheitliche Abkunft und die *ideale Verwandtschaft* aller Erscheinungen der Natur bedingen es, daß sich auf allen Stufen der Natur ein und dieselben Ideen, dieselben Grundprinzipien und Gesetze, nur dem Grade der Vollkommenheit nach unterschieden, wiederfinden. Es muß daher das Streben der Naturforschung sein, auf allen Stufen der sich entwickelnden Natur diese gleichen Gesetzmäßigkeiten immer wieder aufzufinden.»<sup>658</sup>

Das Auffinden dieser Gesetzmäßigkeiten, also der den Naturerscheinungen zugrundeliegenden Ideen, soll dem Philosophen erlauben, den Kosmos, und hierzu gehört auch der Mensch in seiner Gesundheit und Krankheit, zu begreifen.<sup>659</sup> Leben wohnt diesem Konzept zufolge jedem Teil der Natur inne, und so versuchen «die naturphilosophischen Ärzte, Natur, Gesundheit und Krankheit aus obersten Axiomen» zu konstruieren.<sup>660</sup> Sie versuchen, die damals bekannten Erscheinungen von Gesundheit und Krankheit zu ordnen und weisen jedem Phänomen seine Stellung im Ganzen zu.<sup>661</sup> Doch behält diese Vorgehensweise, wie Rothschuh herausgestellt hat, einen wesentlichen Mangel, nämlich die Praxisferne derartiger Systeme, die man gerade zu einer Zeit, in der die Medizin durch zahlreiche Entdeckungen beeindruckt wurde, besonders kritisch betrachtet hat.<sup>662</sup> Neuerungen wie der Einsatz des Mikroskops und die Anwendung physikalischer und chemischer Methoden<sup>663</sup> zogen in der Medizin die Entstehung einer Auffassung nach sich, die Karl Eduard Rothschuh als *iatrotechnische Denkweise* bezeichnet hat.<sup>664</sup> Naturphilosophische Ansätze, die mit Hilfe des Verstandes «die Gesamtheit der Naturerscheinungen» aus wenigen «Vernunftprinzipien und deren Konsequenzen» ableiten wollten<sup>665</sup>, konnten derartigen Entwicklungen nicht mehr gerecht werden und verschwanden daher «ab 1830 mehr und mehr aus dem ärztlichen Denken».<sup>666</sup>

Viele Anhänger hatte zur damaligen Zeit noch die Brownsche Erregungslehre.<sup>667</sup> Ausgehend von einer einzigen Elementarkraft, nämlich der Reizbarkeit oder Irritabilität,

---

<sup>658</sup> ebd., S.391.

<sup>659</sup> ebd., S.415.

<sup>660</sup> ebd. Hier findet sich die *Makrokosmos-Mikrokosmos-Analogie*.

<sup>661</sup> Rothschuh (1978), S.415.

<sup>662</sup> ebd., S.415f.

<sup>663</sup> ebd., S.416.

<sup>664</sup> ebd., S.419.

<sup>665</sup> ebd., S.385.

<sup>666</sup> ebd., S.416.

<sup>667</sup> Rothschuh (1983), S.63. Vgl. auch Rothschuh (1978), S.343ff.



die alle organischen Prozesse hervorbringt und als unzerteilte Kraft dem Körper innewohnt,<sup>668</sup> nahm eine Gruppe von Ärzten unter der Führung John Browns (1735-1788) an, daß sich Gesundheit und Krankheit lediglich nach dem *Grade der Erregung* unterscheiden. Krankheit tritt diesem Konzept zufolge unter zwei Hauptformen auf, einerseits als Übermaß und andererseits als Mangel an Erregung.<sup>669</sup> Bei einer solchen Unterteilung in sthenische und asthenische Krankheiten, welche beide als Erkrankungen des Gesamtorganismus zu verstehen sind<sup>670</sup>, wird eine spezielle Diagnose überflüssig: wesentlich ist jedoch, das Maß der «vorherrschenden Erregung festzustellen».<sup>671</sup> Ist dies getan, werden bei den asthenischen Krankheiten, welche weitaus häufiger vorkommen als die sthenischen, Stärkungsmittel wie zum Beispiel Opium angewendet, die sthenischen Krankheiten versucht man mit schwächenden Mitteln wie Aderlaß, Abführ- und Brechmitteln zu bekämpfen.<sup>672</sup>

Eine nicht unwesentliche Rolle spielt das Begriffspaar Reiz-Erregbarkeit auch im Werk Christoph Wilhelm Hufelands (1762-1836),<sup>673</sup> der mit seinem biodynamischen Konzept<sup>674</sup> die Mannigfaltigkeit der Krankheitserscheinungen sowie die Wirkungen der Arzneien und der Heilmethoden auf die Gesetze des Lebens und des Organismus reduzieren und somit einen systematischen Zusammenhang in die theoretischen und praktischen Belange der Medizin bringen wollte.<sup>675</sup> Die Grundursache des Lebens sieht Hufeland der Analyse Rothschuhs zufolge in der *Lebenskraft*, deren Wesen jedoch unbekannt ist. Sie ist es, die Leben hervorbringt, es erhält und erneuert, Krankheiten heilt und den Verfall der lebendigen Strukturen verhindert.<sup>676</sup> Sie ist letztendlich das größte »Erhaltungsmittel des Körpers«<sup>677</sup>, schützt ihn vor Destruktion und Verfall und der Tod ist schließlich ihr Verlust.<sup>678</sup> Übertragen auf Hufelands Krankheitskonzept bedeutet dies, daß sich Krankheit als eine Reaktion der Lebenskraft auf Krankheitsreize darstellt.<sup>679</sup> Wörtlich heißt es:

---

<sup>668</sup> Rothschuh (1978), S.351.

<sup>669</sup> ebd., S.347.

<sup>670</sup> ebd.

<sup>671</sup> ebd., S.348.

<sup>672</sup> ebd., S.349.

<sup>673</sup> Rothschuh (1983), S.63.

<sup>674</sup> Rothschuh (1978), S.330ff.

<sup>675</sup> Vgl. Hufeland (1800/1802), zitiert nach Rothschuh (1978), S.332.

<sup>676</sup> Rothschuh (1978), S.332.

<sup>677</sup> ebd., S.333.

<sup>678</sup> ebd.

<sup>679</sup> ebd., S.334.

«Da die Krankheit nichts anderes ist als die Operation der *Reaktion der lebenden Kräfte gegen den Krankheitsreiz*, so folgt daraus, daß diese Reaktion [...] solange dauern müsse, als der Reiz oder die Perzeption derselben dauert. Eine Krankheit dauert solange, bis entweder die Naturkraft die Ursache oder bis die Ursache jene überwunden hat.»<sup>680</sup>

An anderer Stelle definiert Hufeland die Lebenskraft, die alles erhält, als die Kraft, durch die der Krankheitsreiz perzipiert, Krankheit gebildet, der Krankheitsreiz überwunden und die Krankheit wieder aufgehoben wird:<sup>681</sup>

«Die Heilkraft der Natur ist daher gar keine eigene Kraft, sondern die Lebenskraft selbst, auf einen besonderen Zweck angewendet.»<sup>682</sup>

Die Krankheitserscheinungen dürfen diesem Konzept zufolge nicht als *passive Prozesse*, sondern müssen als *reaktive Vorgänge* angesehen werden; erst die *Lebenskraft* bringt durch ihre Reaktion die Krankheit hervor.<sup>683</sup>

Dieser Begriff vom Wesen der Krankheit wandelt sich in den späteren Entwürfen Hufelands. Krankheiten entstehen nicht mehr ausschließlich durch dynamische Prozesse im Sinne eines Reiz-Reaktionsgeschehens, sondern der Verfasser des *Systems der praktischen Heilkunde*<sup>684</sup> mißt nun dem Materiellen mehr Bedeutung bei. Gesundheit besteht in dieser erweiterten Form des Systems einerseits im «Gleichgewicht der Lebenstätigkeit» und andererseits «in der völligen Integrität der Materie».<sup>685</sup> Für die Therapie bedeutet dies, daß die grundlegenden Methoden der Heilkunst im wesentlichen in zwei große Gruppen unterteilt werden können, nämlich zum einen in die dynamisch und zum anderen in die materiell wirkenden Heilmittel.<sup>686</sup> Letztere ändern «direkt ohne Reizeffekt die Körper-Materie», erstere versuchen, die «Eigenreaktivität des Körpers zu beeinflussen» und wollen damit die Naturheilung in Gang bringen,<sup>687</sup> ein Prinzip, das auch das Denken der meisten Vertreter der Naturheilbewegung geprägt hat und noch beherrscht.<sup>688</sup>

---

<sup>680</sup> Hufeland (1795), zitiert nach Rothschuh (1978), S.334.

<sup>681</sup> ebd.

<sup>682</sup> ebd.

<sup>683</sup> Rothschuh (1978), S.334.

<sup>684</sup> Hufeland (1800/1802).

<sup>685</sup> Rothschuh (1978), S.335.

<sup>686</sup> ebd., S.336.

<sup>687</sup> ebd., S.335.

<sup>688</sup> Rothschuh (1983), S.63.

Es wird deutlich, daß zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein widerspruchreiches Nebeneinander unterschiedlichster Ansätze zum Wesen von Krankheit und Gesundheit die Medizin beherrscht hat; ein Phänomen, das einerseits zu einer großen Unzufriedenheit und Unsicherheit auf Seiten der Ärzte, andererseits zu einem enormen Mißtrauen seitens der Patienten und hier insbesondere der selbstbewußter werdenden Bürger geführt hat.<sup>689</sup> Und nicht nur die verschiedenartigen Medizinkonzepte wurden argwöhnisch betrachtet; auch gegenüber den traditionellen Formen der Therapie entwickelte sich zunächst in Paris und Wien, später auch in Deutschland eine generelle Skepsis, die die Medizin in eine weitere tiefe Krise stürzte.<sup>690</sup> Woran sollte sich der praktizierende Arzt orientieren, und wem sollte der Patient sein Vertrauen schenken, waren doch zahlreiche der zeitgenössischen Therapien als gefährlich erkannt worden und mußte doch davon ausgegangen werden, «daß in jener Zeit nicht wenige Kranke eher durch die Gewalttätigkeit der Medikamente und Aderlässe als durch ihre Krankheit zu Tode gekommen sind»<sup>691</sup>?

E. Lesky und H. Buess<sup>692</sup> haben im Zusammenhang mit dem Tiefpunkt der Therapie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vom *therapeutischen Nihilismus* gesprochen, wobei die Wiener Medizinhistorikerin anhand des Materials der Wiener medizinischen Schule des Vormärz die Entwicklung vom *therapeutischen Skeptizismus* hin zum *therapeutischen Nihilismus* untersucht<sup>693</sup> und die enge Bindung dieser Evolution an das Vertrauen in die *Heilkraft der Natur* herausgestellt hat.<sup>694</sup> Doch bleibe diese Strömung nicht in ihrem Glauben an die Naturheilkraft gefangen. Werde das Erstlingswerk Joseph Dietls (1804-1878) noch durch die «Antithese Arzt beziehungsweise ärztliche Kunst : Natur» geprägt, so begnüge sich der Schüler Johann Nepomuk von Raimanns (1780-1847) und Franz Xaver von Hildenbrands (1789-1849) später nicht mehr mit der «hippokratisch-passiven Beobachtung der Naturheilung»,<sup>695</sup> sondern fordere die Verbindung der praktischen Medizin mit den Naturwissenschaften, um ihr somit eine feste Grundlage zu geben.<sup>696</sup>

---

<sup>689</sup> ebd.

<sup>690</sup> ebd.; vgl. auch Lesky (1960) und Buess (1957).

<sup>691</sup> Rothsuh (1983), S.65.

<sup>692</sup> Lesky (1960), Buess (1957).

<sup>693</sup> Lesky (1960), S.3.

<sup>694</sup> ebd., S.5.

<sup>695</sup> ebd., S.7.

<sup>696</sup> ebd., S.1

«Vorwärts! ist jetzt die Losung auf dem Felde unserer Wissenschaft. Das Scalpel zeichnet in scharfen Zügen die Producte pathischer Vorgänge, [...] das Stethoskop belauscht mit glücklichem Erfolge die Geheimnisse der Brust, [...] die Chemie entsendet allenthalben ihre leuchtenden Funken, [...] Nimmermehr kann sie [gemeint ist die Therapeutik] uns bei dem damaligen Stande der Naturwissenschaften genügen; sie muß einer höheren, streng wissenschaftlichen Richtung weichen.»<sup>697</sup>

Erna Lesky bewertet den therapeutischen Nihilismus ausgehend von dem mit ihm verbundenen Streben nach einer wissenschaftlichen Medizin keineswegs ausschließlich negativ:

«Man sieht: der vielgeschmähte therapeutische Nihilismus bedeutet nicht nur Bankrotterklärung der alten *Materia medica*; er bedeutet in gleicher Weise auch Bekenntnis zu dem Weg einer neuen rationell begründeten Pharmakologie. [...] Vielleicht wäre es ehrlicher, zumindest aber historischer, ihn als das Phänomen zu betrachten, als das er sich darbietet: als eine heilsam-klärende und daher notwendige Phase in der Geschichte der Therapie.»<sup>698</sup>

Doch noch kann sich eine naturwissenschaftliche oder, um den Terminus Karl Eduard Rothschuhs zu verwenden, *iatrotechnische Medizin* nicht durchsetzen. Die Forderung, auf analytischem Weg die Ursachen der Krankheiten und damit mögliche Therapiekonzepte zu erkennen,<sup>699</sup> erweist sich als unerfüllbar, und so bleibt es in den Jahren 1830-1850 zunächst bei einer weitgehend empirischen Medizin, was den Übergangscharakter jener Epoche verdeutlicht.<sup>700</sup> In der allgemeinen Lähmung kommt es zu einer Restauration der *Erfahrungsheilkunst*, die Rothschuh für Deutschland<sup>701</sup> als »Pendant zum Zeitgeist des Biedermeiers«<sup>702</sup> betrachtet. Man sucht nicht nach Kausal-, sondern nach Beobachtungszusammenhängen<sup>703</sup> und sieht das Ziel im Erkennen der «Korrelationen zwischen Symptomen und organischer Veränderung»<sup>704</sup>; nicht die

---

<sup>697</sup> Dietl (1845). Zitiert nach Lesky (1960), S.1.

<sup>698</sup> Lesky (1960), S.7.

<sup>699</sup> Rothschuh (1968), S.181.

<sup>700</sup> ebd., S.178.

<sup>701</sup> Dieses Phänomen findet sich nicht nur in Deutschland, sondern gilt beispielsweise auch für die Pariser Medizin jener Zeit. Vgl. hierzu: Ackerknecht (1966).

<sup>702</sup> Rothschuh (1968), S.178.

<sup>703</sup> ebd., S.179.

<sup>704</sup> ebd.

«Analyse der verborgenen Prozesse» steht im Vordergrund, sondern die «Beschreibung der Phänomene»<sup>705</sup>:

«Man ist in diesen beiden Jahrzehnten beseelt von Eifer, neue Erfahrungen zu machen. Man ist geradezu erfahrungssüchtig, es wird gesammelt, beschrieben, benannt, verglichen, klassifiziert. Man hält sich in der Generalisierung betont zurück, das Einzelne verdient eher das liebevolle Interesse als das Allgemeine. Man scheut die Spekulation und liebt die Beobachtung, man beharrt auf dem Vordergründigen. Anatomie, Physiologie und Klinik bevorzugen die deskriptive Methode der Vergleichen, der erfahrungsgemäßen Korrelation der Erscheinungen und Umstände. Man sucht nach empirischen Gesetzen, die möglichst numerisch gesichert sein sollen.»<sup>706</sup>

So bleibt die Empirie, auch wenn man ihre Schwächen erkennt, vorerst beherrschend,<sup>707</sup> und erst nach 1850 wird sich die *iatrotechnische Denkweise* in der medizinischen Wissenschaft durchsetzen können. Doch zunächst muß sich eine klare «Vorstellung von der Art und Weise, wie man in Physiologie und Medizin experimentieren muß»<sup>708</sup>, um zu kausalen Gesetzen zu gelangen, herausbilden, verbunden mit der Überzeugung, «daß die Phänomene des Lebendigen für sich keine Sondergesetze beanspruchen können, sondern auf den gleichen Gesetzen beruhen wie die übrige Natur»<sup>709</sup>. Eine Vorstellung, die die Lebensprozesse auf physikalisch-chemische Gesetze zurückzuführen versucht und zur Konsequenz haben muß, daß der damals noch weit verbreitete Glaube an besondere Lebenskräfte aufgegeben wird.<sup>710</sup>

---

<sup>705</sup> ebd.

<sup>706</sup> ebd., S.186f.

<sup>707</sup> ebd., S.182.

<sup>708</sup> ebd., S.184.

<sup>709</sup> Rothschuh (1978), S.421.

<sup>710</sup> ebd.

## 2.

### Die Entwicklung der Naturheilbewegung

In diesem geschichtlichen Kontext entwickelte sich ausgehend von der alten Wasserheilkunde die deutsche Naturheilbewegung,<sup>711</sup> eine Entwicklung, die in Kenntnis der historischen Situation nicht überrascht. Einerseits war die Enttäuschung und Unzufriedenheit vieler Ärzte und Patienten im Hinblick auf die wissenschaftliche Medizin groß.<sup>712</sup> Andererseits konnte in Anbetracht der zahlreichen nebeneinander existierenden Medizinkonzepte<sup>713</sup> nicht davon ausgegangen werden, daß sich alle bedingungslos der neuen naturwissenschaftlichen Strömung und dem damit verbundenen Krankheitsbegriff anschließen, demzufolge jede Krankheit «einen lokalen Anfang und einen anatomischen Sitz im Körper»<sup>714</sup> hat; zumal diese *iatrotechnische Denkweise*, wie Robert Jütte unlängst in seinen Ausführungen zur Geschichte der *Alternativen Medizin* analysiert hat, mit dem Verlust einer ganzheitlichen Betrachtungsweise von Gesundheit und Krankheit einhergehen mußte:

«Der Kranke wurde zum Objekt, zum Gegenstand, der vom Arzt ausgeforscht, abgeklopft und abgehört wurde. Der 'ärztliche Blick' verengte sich, richtete sich fortan auf das kranke Organ, die Einheit von Seele und Leib fand keine Berücksichtigung mehr.»<sup>715</sup>

Ausgangspunkt einer kurzen Darstellung der in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts vor allem aus dem Kreis medizinischer Laien kommenden Erneuerung und Entwicklung naturgemäßer Heilverfahren<sup>716</sup> soll Eucharius Ferdinand Christian Oertel (1765-1850)<sup>717</sup> sein, der in zahlreichen Schriften auf die Heilkraft des kalten

---

<sup>711</sup> Jütte (1996), S.29.

<sup>712</sup> Vgl. S. 107 dieser Arbeit sowie Rothsuh (1983), S.63f.

<sup>713</sup> Vgl. S.102ff dieser Arbeit sowie Rothsuh (1983), S.63.

<sup>714</sup> Jütte (1996), S.28.

<sup>715</sup> ebd.

<sup>716</sup> Die Ausführungen stützen sich, wenn nicht anders vermerkt, auf Rothsuh (1983) und Jütte (1996), S.27-32 und S.115-178.

<sup>717</sup> Zur Biographie Euch. Ferd. Chr. Oertels vgl. Brauchle (1951), S.70ff.

Wassers hingewiesen hat.<sup>718</sup> Oertel, der dieses alte Heilmittel durch Johann Siegmund Hahns (1696-1773)<sup>719</sup> *Unterricht von Krafft und Würckung des frischen Wassers in die Leiber der Menschen* kennengelernt und zunächst an sich selbst, später auch bei Freunden und Verwandten ausprobiert hatte, veröffentlichte 1826 eine Arbeit über die Anwendung des kalten Wassers durch den römischen Arzt Aulus Cornelius Celsus (1. Jahrhundert n. Chr.), veranlaßte 1832 die Gründung des ersten *Hydropathischen Gesundheitsvereins für ganz Deutschland* und gab 1833 einen Nachdruck der Hahnschen Schrift heraus.<sup>720</sup> Oertel war kein Neuerer wie Vinzenz Prießnitz (1799-1851), doch war er ein guter Protagonist, der mit seinen zahlreichen Schriften für die Anerkennung der häufig belächelten *Wasserheilkunde* gekämpft hat.<sup>721</sup>

Die Wasserkur Vinzenz Prießnitz<sup>722</sup> bildete den Anfang der modernen Naturheilkunde, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer weiteres Terrain erobert hat und zu einer politischen und sozialen Bewegung geworden ist.<sup>723</sup> Prießnitz, der nur eine minimale Schulbildung besaß<sup>724</sup> und seine therapeutischen Kenntnisse nicht aus Büchern, sondern durch Selbstversuche, Beobachtungen im Tierreich und Gedankenaustausch mit anderen Laienheilern erworben hatte<sup>725</sup>, behandelte ab 1818 auf dem Gräfenberg im damals österreichischen Schlesien immer mehr Kranke und galt bereits als guter Wasserdoktor.<sup>726</sup> Im Laufe der Jahre verfeinerte er seine Wasserkuren, die schließlich mehr als fünfzig Anwendungen des kalten Wassers umfaßten und von den Ganz- und Teilwaschungen über die nasse Abreibung, die Abklatschung, das Luftbad, die Wechselbäder, das Sonnenbad, die Ausspülung sämtlicher Körperhöhlen, die Überschüttungen, die Trockeneinpackungen, das Schwitzen und die feuchten Packungen bis hin zum Wassertrinken und dem Frottieren mit nassem Handtuch reichten.<sup>727</sup> Doch weitaus wichtiger als diese einzelnen Neuerungen war die Tatsache, daß Prießnitz die Wasseranwendungen zu einem raffinierten therapeutischen System entwickelt hat, was sich nicht zuletzt am zeitlichen Ablauf einer solchen Wasserkur

---

<sup>718</sup> Jütte (1996), S.115f

<sup>719</sup> Zur Biographie J.S.Hahns vgl. Brauchle (1951), S.62ff.

<sup>720</sup> Jütte (1996), S.116.

<sup>721</sup> ebd.

<sup>722</sup> Zur Biographie V. Prießnitz' vgl. Brauchle (1951), S.77ff.

<sup>723</sup> Vgl. Jütte (1996), S.117.

<sup>724</sup> Roths Schuh (1983), S.68.

<sup>725</sup> Jütte (1996), S.117.

<sup>726</sup> Roths Schuh (1983), S.68 sowie Jütte (1996), S.116f.

<sup>727</sup> Eine genaue Auflistung findet sich in Philo vom Waldes *Prießnitz-Biographie*, S.162f, und in Roths Schuh (1983), S.70ff.

erkennen läßt.<sup>728</sup> So hat Prießnitz für die Entwicklung und Verbreitung der neuen Naturheilbewegung des 19. Jahrhunderts, die von der Hydropathie als Alternative zur wissenschaftlichen Medizin, wie Roths Schuh herausgestellt hat, ausgegangen war, eine maßgebliche Rolle gespielt.<sup>729</sup> Hat er auch selbst über seine Theorie und Praxis nichts geschrieben<sup>730</sup>, so hat sein Wirken, das durch einen ungeheuren methodischen Einfallsreichtum<sup>731</sup> gekennzeichnet war, die Entwicklung der Naturheilkunde ganz wesentlich beeinflusst. Und so darf es nicht verwundern, daß der Inhaber des ersten deutschen Lehrstuhls für Naturheilkunde, Dr. med. Franz Schönenberger (1865-1933)<sup>732</sup> in seiner Antrittsvorlesung an der Berliner Universität im Mai 1920 Vinzenz Prießnitz als den »eigentlichen Begründer der modernen Naturheilkunde« bezeichnet hat.<sup>733</sup>

Nicht weit vom Gräfenberg führte Johann Schroth (1798-1856)<sup>734</sup>, ein Mitschüler Prießnitz' und ehemaliger Fuhrmann, in Lindewiese eine Heilanstalt, wo er Hunger- und Durstkuren praktizierte und damit das *Fasten* in die Heilbehandlung einführte.<sup>735</sup> Trockentage wurden im periodischen Wechsel mit Trinktagen verordnet,<sup>736</sup> ferner gab es feuchtwarme, nicht kalte Packungen<sup>737</sup> und eine möglichst eiweiß- und salzarme Ernährung<sup>738</sup>. So ist die Schroth-Kur von Anfang an mehr als nur eine Spielart der Hydrotherapie.<sup>739</sup> Therapeutisches Ziel ist zwar wie bei Prießnitz die Reinigung der Körpersäfte und die Eliminierung der krankhaften Stoffe auf den natürlichen Wegen:<sup>740</sup> doch während man auf dem Gräfenberg die «Reinigung des Körpers von Krankheitsmaterien über die Haut»<sup>741</sup> versuchte, bevorzugte Schroth Darm und

---

<sup>728</sup> Vgl. Jütte (1996), S.117.

<sup>729</sup> Roths Schuh (1983), S.72.

<sup>730</sup> Hat Prießnitz selbst auch nichts geschrieben, so finden sich in jener Zeit zahlreiche Schriften über Prießnitz und die Wasserheilkunde. W. Hirschel zitiert in seiner *Hydriatica oder Begründung der Wasserheilkunde auf wissenschaftliche Prinzipien. Geschichte und Literatur* (Leipzig 1840) für die Zeit von 1830 bis 1840 26 Schriften von Oertel, 31 Bücher von Ärzten und Laien über Wasseranwendungen und 16 weitere Ausführungen zu Prießnitz. W. Groh hat in *Prießnitz. Grundlagen des klassischen Naturheilverfahrens* (Hamburg 1960) ärztliche Urteile über Prießnitz aus jenen Jahren zusammengestellt. [Roths Schuh (1983), S.72f.]

<sup>731</sup> Roths Schuh (1983), S.69f.

<sup>732</sup> Zur Biographie F. Schönenbergers vgl. Brauchle (1951), S.335ff.

<sup>733</sup> Zitiert nach Jütte (1996), S.116.

<sup>734</sup> Zur Biographie J. Schroths vgl. Brauchle (1951), S. 158ff.

<sup>735</sup> Roths Schuh (1983), S.73.

<sup>736</sup> ebd. sowie Jütte (1996), S.145.

<sup>737</sup> Roths Schuh (1983), S.73.

<sup>738</sup> Jütte (1996), S.145.

<sup>739</sup> ebd.

<sup>740</sup> ebd., S.146.

<sup>741</sup> Roths Schuh (1983), S.74.



Niere.<sup>742</sup> So ist es auch unter den Anhängern der Naturheilkunde zu zahlreichen Kontroversen gekommen, die vorwiegend in der Zeitschrift *Der Naturarzt* ausgetragen wurden.<sup>743</sup> Doch bahnten diese Auseinandersetzungen und insbesondere die Verbindung von Hydropathie und Diättherapie den Weg zu einer »umfassenden Naturheilbehandlung«<sup>744</sup>, wie Gerhard Hildebrand mit einem treffenden Satz herausgestellt hat:

«So merkwürdig es klingt: erst in dem Maße, wie *Schroth* sich neben *Prießnitz* heraufarbeitete, geschah der Fortschritt vom Wasserheilverfahren zum Naturheilverfahren.»<sup>745</sup>

Die folgende Entwicklung der Naturheilbewegung läßt sich im Rahmen dieser Arbeit nur stichpunktartig darstellen. Ein weiterer bedeutender Vertreter der Wasserheilkunde war der Pfarrer Sebastian Kneipp (1821-1897)<sup>746</sup>, der ebenfalls durch das Werk Johann Sigmund Hahns auf die Heilkraft des frischen Wassers aufmerksam geworden war.<sup>747</sup> Kneipp erwähnt in seinen Schriften nur selten Vorbilder und hat es stets vorgezogen, selbst mit der Wasserkur und anderen Therapieformen wie beispielsweise der Anwendung von Heilkräutern zu experimentieren.<sup>748</sup> Letzteres brachte ihm den Vorwurf ein, daß durch die in Wörishofen angewandte Verbindung von Wasserkur und Kräutertherapie die von Prießnitz propagierte arzneilose Heilweise «verbrennesselt und verheublumt»<sup>749</sup> werde. Im übrigen waren die Differenzen zwischen der Wasserbehandlung Prießnitz' und der Kneippschen Methode eher gering, wobei sich das Vorgehen des letzteren insbesondere durch seine Milde und die Kürze der Wasseranwendung auszeichnete.<sup>750</sup> Eine weitere Bereicherung erfuhren die Naturheilverfahren in den folgenden Jahrzehnten durch die Gründung der ersten Sonnenbadeanstalt 1855 in der Schweiz durch Arnold Rickli (1823-1906)<sup>751</sup> und den systematischen Ausbau der Licht-Luftbehandlung.<sup>752</sup> Auch wurden verschiedene

---

<sup>742</sup> ebd.

<sup>743</sup> ebd. ; vgl. auch Commichau (1968).

<sup>744</sup> Rothschuh (1983), S.75.

<sup>745</sup> Hildebrand (1934). Zitiert nach Rothschuh (1983), S.75.

<sup>746</sup> Zur Biographie S. Kneipps vgl. Brauchle (1951). S. 134ff.

<sup>747</sup> Vgl. Jütte (1996), S. 118.

<sup>748</sup> ebd., S.119.

<sup>749</sup> Zitiert nach Jütte (1996), S.119.

<sup>750</sup> Jütte (1996), S.120.

<sup>751</sup> Zur Biographie A. Ricklis vgl. Brauchle (1951), S.204ff.

<sup>752</sup> Rothschuh (1983), S.75.

Ernährungstherapien beschrieben, so die Diätbehandlung Max Oskar Bircher-Benners (1867-1939)<sup>753</sup> und der Vegetarismus. Letzterer wurde von Theodor Hahn<sup>754</sup> propagiert,<sup>755</sup> der seinen Patienten neben einer Wasserbehandlung auch eine von ihm selbst zusammengestellte vegetarische Kost verordnete;<sup>756</sup> zur weltanschaulichen Grundlage einer lebensreformerischen Haltung wurde der Vegetarismus jedoch erst durch Eduard Baltzer (1814-1887)<sup>757</sup> und Gustav Struve (1805-1870)<sup>758</sup>, den radikalen Republikaner und Publizisten<sup>759</sup>.

Diese Darstellung der Entwicklung naturgemäßer Heilverfahren beleuchtet bislang nur eine Facette der sich formierenden deutschen Naturheilbewegung, die jedoch, wie Karl Eduard Rothschuh herausgestellt hat, durch eine Dreigliedrigkeit<sup>760</sup> gekennzeichnet ist. Der Medizinhistoriker unterscheidet «1. eine stark emotionale Einstellung zur Natur, genannt '*Naturismus*', 2. eine Theorie von Gesundheit, Krankheit, Behandlung und Heilung (= *Naturheilkunde*) und 3. eine Bevorzugung bestimmter naturnah oder naturgemäß gesehener *Naturheilverfahren*, wie die Anwendung von Wasser, Licht, Luft, Bewegung, Diät usw. (= *Physiotherapie*).»<sup>761</sup> Lag die Entwicklung und Formulierung theoretischer Grundsätze den meisten Vertretern bestimmter Naturheilverfahren eher fern, so entstand um die Mitte des 19. Jahrhunderts ein starkes Bedürfnis, die naturgemäßen Anwendungsweisen zu begründen.<sup>762</sup> Fand man einerseits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts «eine außerordentlich starke Zuwendung breiter Bevölkerungsschichten zur Wasserheilkunde»<sup>763</sup>, so herrschte andererseits bei den Vertretern der Hydriatik eine große Uneinigkeit über die einzelnen Anwendungen.<sup>764</sup> Des weiteren darf nicht vergessen werden, daß sich die Naturmedizin als Kontrastmedizin zur wissenschaftlichen Schulmedizin verstand, was zur Folge hatte,

---

<sup>753</sup> Vgl. Jütte (1996), S. 149f. Zur Biographie Max O. Bircher-Benners vgl. Brauchle (1951), S.243ff.

<sup>754</sup> Vgl. Kap. III/3. Zur Biographie Th. Hahns vgl. Brauchle (1951), S.164ff.

<sup>755</sup> Rothschuh (1983), S.75.

<sup>756</sup> Jütte (1996), S.156.

<sup>757</sup> Zur Biographie E. Baltzers vgl. Brauchle (1951), S.174ff.

<sup>758</sup> Struve (1869). Um Gustav Struve, den radikalen Republikaner aus Baden, und Friedrich Hecker versammelte sich in der Zeit des Vormärz eine Gruppe von Politikern, deren Radikalismus, wie Theodor Schieder analysiert hat, schon »sozialrevolutionäre Züge« zeigt und von «außen, von Frankreich, dem Mutterlande revolutionärer Tradition, und der Schweiz mit ihren Flüchtlingsorganisationen, genährt» wurde. [Schieder (1985), S. 75]

<sup>759</sup> Vgl. Rothschuh (1983), S.75 sowie Jütte (1996), S.155f.

<sup>760</sup> Rothschuh (1983), S.9.

<sup>761</sup> ebd., S.19.

<sup>762</sup> ebd.

<sup>763</sup> ebd.

<sup>764</sup> ebd.

daß sie ähnlich wie die naturwissenschaftliche Richtung in der Medizin eine Konzeptualisierung ihrer Ideen in einer *Theorie von Gesundheit, Krankheit und Heilung* versuchen mußte.<sup>765</sup> So kam es zur «Suche nach den höheren Grundsätzen der Naturheilanwendungen»<sup>766</sup> und zur «Ausbildung einer Lehre von der Naturheilung»<sup>767</sup>, an der maßgeblich drei Männer beteiligt waren: J. H. Rausse, Theodor Hahn und Lorenz Gleich (1798-1865),<sup>768</sup> wobei sich letzterer insbesondere um die Schaffung einer neuen Nomenklatur bemüht hat.<sup>769</sup>

Bleibt das dritte wesentliche Element der Naturheilbewegung: der *Naturismus* als ideologische Grundlage, der für die vorliegende Untersuchung eine besondere Bedeutung hat und ohne den die Naturheilkunde unmöglich verstanden werden kann.<sup>770</sup> Die absolute Verehrung alles Natürlichen bis hin zu einem oftmals blinden Naturvertrauen ist charakteristisch für diese Weltanschauung und vielleicht ihr bezeichnendstes Element.<sup>771</sup> Es findet sich ein Grundgefühl der Ehrfurcht vor der Natur und vor der Schöpfung,<sup>772</sup> was eine uneingeschränkte Achtung vor dem Leben zur Konsequenz hat;<sup>773</sup> «die unberührte Natur ist das Höchste, weil Ursprüngliche»<sup>774</sup>, und ihr begegnet man mit einem uneingeschränkten Urvertrauen.<sup>775</sup> Die Natur als «etwas Ganzes, Harmonisches» ist der Urgrund des Wahren und schützt den Menschen. Nur das naturnahe Leben ist naturgemäß, und so ist das Landleben die erstrebenswerte Lebensform: eine naturgemäße Ernährung, der Aufenthalt «in der frischen Luft, im Licht und im Wasser» erhalten die Gesundheit und schützen vor vorzeitigem Altern.<sup>776</sup> Im Lebendigen wirken geheimnisvolle Kräfte und Zwecke, besondere Lebens- und Heilkräfte,<sup>777</sup> und so soll sich der Mensch «in allem an der Natur und ihren Maßstäben» orientieren,<sup>778</sup> um auf diese Weise sein Glück zu finden: dies ist auf eine kurze Formel gebracht die Grundidee des Naturismus. Diese emotionale, fast religiöse Einstellung zur

---

<sup>765</sup> ebd.

<sup>766</sup> ebd.

<sup>767</sup> ebd., S.20.

<sup>768</sup> ebd.

<sup>769</sup> ebd., S.26.

<sup>770</sup> Grundlage der Darstellung der naturistischen Grundideen ist die Naturismus-Definition nach Rothsuh. Vgl. Rothsuh (1983), S.10ff.

<sup>771</sup> Rothsuh (1983), S.10 und S.12.

<sup>772</sup> ebd., S.10.

<sup>773</sup> ebd., S.12.

<sup>774</sup> ebd., S.10.

<sup>775</sup> ebd.

<sup>776</sup> ebd., S.11.

<sup>777</sup> ebd., S.12.

<sup>778</sup> ebd.

Natur geht mit einem *Unbehagen an der zeitgenössischen Zivilisation*<sup>779</sup>, einer *Wissenschaftsfeindlichkeit*<sup>780</sup> und einem *Kulturüberdruß* einher und bedeutet in bezug auf die Naturheilbewegung, daß es nicht lediglich um die Heilung des Organismus, «sondern um das *Heil* des Menschen» geht.<sup>781</sup> Anders als in den Wissenschaften stehen nicht, wie Rothschuh analysiert, die Erkenntnisse im Vordergrund, sondern die «*Bekenntnisse* zu bestimmten Werten und gegen bestimmte Unwerte».<sup>782</sup> So gibt es trotz aller Kontroversen auch unter den Anhängern dieser Weltanschauung stets «etwas Positives, was sie alle zusammenhält, das ist der Naturismus, und etwas Negatives, was sie bekämpfen, das ist der Rationalismus, mit den Höchstwerten Vernunft, Kultur und Wissenschaft, und damit verbinden sich wiederum bestimmte Werthaltungen, Vorentscheidungen und Vorurteile»<sup>783</sup>.

Wie aber ist die Aussage Robert Jüttes zu bewerten, die meisten *Wasserdoktoren* seien stark vom Rousseauschen Naturismus inspiriert gewesen?<sup>784</sup> Inwiefern entspricht der emotionale Naturismus der Naturheiler tatsächlich dem Naturbegriff Jean-Jacques Rousseaus?<sup>785</sup> Gerhard Rudolf schreibt in seinem Artikel *Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) – Stammvater der Naturheilkunde?*<sup>786</sup>, Rousseaus Grundkonzept der Medizin, «das aus den verschiedenen pädagogischen, philosophischen und poetischen Schriften mosaikartig zusammengesetzt werden»<sup>787</sup> könne, gründe «sich auf die Behauptung, der Mensch sei von Natur aus gesund, die Krankheiten» würden «durch das Leben in der Kultur hervorgerufen, einzelne Leiden jedoch» müßten «als naturgegeben ertragen werden».<sup>788</sup> Hier sieht der Medizinhistoriker Parallelen zwischen den Theorien der Naturheilkunde und denen des Genfer Philosophen<sup>789</sup> und geht daher im weiteren der Frage nach, wie Rousseau «in der Entwicklung der Naturheilkunde gewirkt haben» könne, da doch eine «Ähnlichkeit der Gedanken» allein nicht ausreiche, «um direkte Zusammenhänge abzuleiten».<sup>790</sup> Rudolf räumt zwar ein, daß sich die Beziehungen zwischen dem Verfasser des *Diskurses über die Ungleichheit* und der

---

<sup>779</sup> ebd., S.9

<sup>780</sup> ebd., S.10.

<sup>781</sup> ebd.

<sup>782</sup> ebd.

<sup>783</sup> ebd.

<sup>784</sup> Jütte (1996), S.30.

<sup>785</sup> Auch Rothschuh sieht eine enge Verwandtschaft zwischen den Naturvorstellungen Rousseaus und denen der Naturheiler. Rothschuh (1983), S.15.

<sup>786</sup> Rudolf (1969a), S.474-9.

<sup>787</sup> ebd., S.475.

<sup>788</sup> ebd.

<sup>789</sup> ebd.

<sup>790</sup> ebd., S.476.

Naturheilbewegung nicht lediglich «im Raum des konkret Faßbaren» abspielten, «sondern als geistige Phänomene mehr in den Bereich der sogenannten Kulturwissenschaften» gehörten<sup>791</sup>; doch gilt sein Hauptinteresse dennoch der Frage, inwieweit die Gedanken Jean-Jacques Rousseaus zu Sachfragen der Medizin neu und umgestaltend und insbesondere für die Naturheilkunde relevant gewesen seien.<sup>792</sup> Fazit seiner Untersuchung ist, die Anhänger der Naturheilkunde hätten sich von den abwertenden Äußerungen des Philosophen über die Heilkunde begeistern lassen und wie gebannt auf seinen «schillernd dargestellten Naturbegriff» gestarrt,<sup>793</sup> da man im Werk Rousseaus «einige den eigenen Vorstellungen entsprechende Äußerungen zu sehen meinte», habe man ihn, wohl in Unkenntnis seiner gesamten Lehre, zum Propheten der Naturheilkunde gemacht.<sup>794</sup> Tatsache sei jedoch, daß man mit Ausnahme des soziologischen Aspektes der Krankheitsentstehung nicht «von neuen und umwälzenden Ideen Rousseaus in der Medizin»<sup>795</sup> sprechen könne; seine Ansätze seien insgesamt wenig originell<sup>796</sup> und Rousseau keine der großen und schöpferischen Gestalten in der Geschichte der Naturheilkunde.<sup>797</sup>

Dem Urteil Rudolfs über die Originalität der Äußerungen Rousseaus zur Heilkunde ist entgegenzuhalten, daß Rousseaus Anliegen kein medizinisches war,<sup>798</sup> und so erscheint es nicht weiter verwunderlich, daß er kein konkretes naturheilkundliches Konzept vorgelegt hat. Sein Interesse galt in erster Linie dem sozialen Aspekt von Gesundheit und Krankheit, wobei er sein eigentliches Ziel, nämlich die Regeneration der Gesellschaft, niemals aus den Augen verloren hat. Seine Überzeugungen, «der Mensch sei von Natur aus gesund», die Krankheiten des Menschen seien eine Folge seines Lebens in der Kultur und einige seiner Leiden müßten geduldig ertragen werden,<sup>799</sup> stellen einen Teil seines Gesamtkonzeptes dar, und man vermag ihren tatsächlichen Stellenwert erst zu begreifen, wenn man sie in ihren soziopolitischen Kontext stellt.<sup>800</sup>

Unter diesem Aspekt wird deutlich, daß das eigentliche Problem an anderer Stelle zu suchen ist. Rudolf spricht im Hinblick auf die Beziehung Rousseaus zur

---

<sup>791</sup> ebd., S.477.

<sup>792</sup> ebd., S.476.

<sup>793</sup> ebd., S.477.

<sup>794</sup> ebd., S.478.

<sup>795</sup> ebd., S.477.

<sup>796</sup> ebd.

<sup>797</sup> Rudolf (1969b), S.61.

<sup>798</sup> Vgl. S.86 dieser Arbeit.

<sup>799</sup> Rudolf (1969a), S.475. Vgl. auch Kap. II/2 dieser Arbeit sowie Rudolf (1969b), S.36f und S.54f.

<sup>800</sup> Vgl. Kapitel II/5 dieser Arbeit.

Naturheilbewegung von möglicherweise *geistigen Phänomenen*<sup>801</sup>, führt diesen Gedanken jedoch nicht aus, sondern weist ihn in den Bereich der sogenannten Kulturwissenschaften.<sup>802</sup> Dabei sind es gerade diese über eine Weltanschauung entscheidenden geistigen Phänomene, die in den Mittelpunkt der Betrachtungen rücken müssen, wenn der Einfluß des Genfer Philosophen auf das naturheilkundliche Denken in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts beurteilt werden soll.<sup>803</sup> Hilfreich erscheint in diesem Zusammenhang, daß sich sowohl J. H. Rausse als auch Theodor Hahn, deren Schriften als repräsentativ für die gesamte Naturheilkunde angesehen werden können,<sup>804</sup> auf das Werk des Genfer Philosophen bezogen haben. Bei Rausse heißt es:

«Was ist, ist gut.

Deshalb ist dies Motto vorangestellt, weil es der Schlüssel zur ganzen Heilkunst ist, ja zu jeder Wahrheit, zu jeder Tugend und Glückseligkeit [...].

Ich nehme diese Worte in dem Sinn, in welchem sie zuerst der Weltweise von Genf verkündete; in jenem Sinn, in welchem der erste 'citoyen' sie zu den Grundsteinen seiner Weltwahrheiten machte. Nämlich was durch die Natur ist, das ist gut. Jede Mißhandlung der Natur ist Frevel, den die Natur mit Elend und Schmerzen bestraft.»<sup>805</sup>

An dieser Stelle stellt sich die Frage, ob der Naturbegriff der Naturheiler mit dem Rousseaus tatsächlich deckungsgleich ist. Robert Jütte setzt in seiner 1996 veröffentlichten *Geschichte der Alternativen Medizin* die Prägung der *Wasserdoktoren* durch den Rousseauschen Naturismus als gegeben voraus.<sup>806</sup> Karl Eduard Roths Schuh sieht in seiner *Geschichte der Naturheilbewegung* eine enge Verwandtschaft zwischen den Naturvorstellungen Rousseaus und denen der Naturheiler und behauptet, es sei ein Leichtes, den Einfluß der Naturgläubigkeit Rousseaus auf die Naturheilbewegung aufzuzeigen<sup>807</sup>; leider ordnet er jedoch die analysierten Textstellen insbesondere aus dem ersten Buch des *Emile* nicht in ihren Gesamtzusammenhang ein.<sup>808</sup> Im folgenden

---

<sup>801</sup> Rudolf (1969a), S.477.

<sup>802</sup> ebd.

<sup>803</sup> Vgl. Roths Schuh (1983), S.9.

<sup>804</sup> ebd., S.19f sowie Rudolf (1969a), S.476.

<sup>805</sup> Rausse (1840), S.27.

<sup>806</sup> Jütte (1996), S.30.

<sup>807</sup> Roths Schuh (1983), S.15.

<sup>808</sup> Auch Serge Thériault betrachtet den Genfer Philosophen in seiner 1979 erschienenen Schrift *Jean-Jacques Rousseau et la médecine naturelle* als Wegbereiter der Naturheilkunde und bezeichnet ihn als «hérait de la pensée naturiste médicale». [Thériault (1979), S.44]. Hierbei berücksichtigt er aber nicht, daß jeder Form von Medizin in Rousseaus Konzept nur eine unbedeutende Rolle zukommt.

soll daher anhand der nachfolgend genannten Hauptschriften Rausses und Hahns, die an der Entwicklung und Formulierung der Naturheillehre maßgeblich beteiligt waren,<sup>809</sup> der Naturbegriff der Naturheiler erörtert und in einem weiteren Schritt mit den Vorstellungen Rousseaus verglichen werden:

1. Rausse, J.H.: *Der Geist der Gräfenberger Wasserkur*. Zeitz, 2. Auflage, 1839.
2. Rausse, J.H.: *Wasser thut's freilich. Miscellen zur Gräfenberger Wasserkur*. Zeitz, 2. Auflage, 1840.
3. Hahn, Th.: *Praktisches Handbuch der naturgemässen Heilweise*. Berlin, 3. Auflage, 1870.

Auf diese Weise wird geklärt werden können, wo eventuelle Mißverständnisse der Anhänger der Naturheilkunde gelegen haben: in der Tatsache, wie Gerhard Rudolf behauptet, Jean-Jacques Rousseau zum Propheten einer Lehre gemacht zu haben, zu der er kein konkretes Konzept vorgelegt hat<sup>810</sup> oder aber eher in der Interpretation dessen, was der Genfer Philosoph an Naturvorstellungen entwickelt hat. Letzteres würde einerseits bedeuten, daß Rousseau aufgrund einer falschen Auslegung seiner Schriften zum ideologischen Vordenker der neuen naturheilkundlichen Strömung in der Medizin erhoben worden ist;<sup>811</sup> andererseits jedoch auch, daß die Medizingeschichtsschreibung es bisher versäumt hat, die Inkongruenz der zur Diskussion stehenden Naturbegriffe herauszustellen und den weltanschaulichen Einfluß Rousseaus auf die Naturheilbewegung des 19. Jahrhunderts kritisch einzuordnen.

---

Rousseaus Aussagen zu einer gesunden Lebensgestaltung, von denen ausgehend der Kanadier seinen Standpunkt entwickelt, stellen kein medizinisches Handeln dar, sondern vielmehr einen Teil einer progressiven Erziehung, deren Ziel es ist, Menschen heranzubilden (vgl. Kapitel I/5 dieser Arbeit). Auch wenn Thériault eine individuelle und eine kollektive Gesundheitserziehung aus den Schriften Rousseaus herausliest [Thériault (1979), S.13] und verdeutlicht, daß der Verfasser des *Emile* eine «réforme à la fois individuelle et sociale» [Thériault (1979), S.41] gefordert hat, klärt er jedoch nicht, wie eine derartige Reform auszusehen hat. Es wird in keiner Weise erkannt und herausgestellt, daß eine Bekämpfung der menschlichen Krankheiten – und hier können moralische und physische Dekadenz gemeinsam betrachtet werden – nur über eine radikale Umgestaltung der Gesellschaft erreicht werden kann.

<sup>809</sup> Rothschuh (1983), S.19.

<sup>810</sup> Vgl. Rudolf (1969a).

<sup>811</sup> ebd., S.478.

### 3.

#### Lehre und Naturbegriff bei J.H. Rausse und Theodor Hahn

«Das Wasser heilt den Organismus von keiner Krankheit, aber es zwingt ihn, sich selber zu helfen.»<sup>812</sup>

Dieses Zitat aus Rausses *Geist der Gräfenberger Wasserkur* läßt bereits ein Grundprinzip der Naturheilkunde erkennen, nämlich die *Hilfe zur Selbsthilfe*. J. H. Rausse<sup>813</sup>, 1805 unter dem Namen H. F. Franke in Güstrow/Mecklenburg geboren, hat sich bereits sehr früh für die Belange der Natur interessiert und wollte, unter starkem Einfluß Jean-Jacques Rousseaus stehend, nach einigen zügellosen Studienjahren «die Natur in ihrem Urzustand kennenlernen».<sup>814</sup> Zu diesem Zwecke fuhr er in die Wildnis Nordamerikas, um dort mehrere Monate unter den Osage-Indianern zu leben, bis eine Gelbfieberinfektion die Rückkehr in die Heimat erzwang. Die folgenden Monate nutzte er zur Veröffentlichung seiner *Reiseszenen aus zwei Welten* (1836), 1837 reiste er zur Besserung seines Gesundheitszustandes zu Vinzenz Prießnitz auf den Gräfenberg und wurde dort ein passionierter Verfechter der Wasserkuren. In der Folgezeit verfaßte er mehrere Abhandlungen zur Wasserheilkunde, wurde Leiter der Wasserheilanstalten in Lehsen und Alexandersbad und konnte seinen Neffen Theodor Hahn als Mitarbeiter gewinnen; 1848 starb er schließlich im Alter von 43 Jahren vermutlich an einem Magenkarzinom.<sup>815</sup> Im folgenden soll nun das von J. H. Rausse vorgelegte Konzept von Krankheit und Heilung näher untersucht werden, das er im Rahmen seiner von Polemik durchsetzten Schriften entwickelt hat.

Eine akute Erkrankung ist in den Augen Rausses ein «Heilversuch einer kräftigen Natur von einem eingedrungenen feindlichen Princip»<sup>816</sup>. Wenn der Organismus fühle, daß er einen feindlichen Andrang nicht auf normale Weise abwehren könne, dann steigere er durch das Fieber oder die Entzündung seine Kraft und Tätigkeit zu einer

---

<sup>812</sup> Rausse (1839), S.17.

<sup>813</sup> Zur Biographie Rausses vgl. Brauchle (1951), S.118ff sowie Rothschuh (1983), S.20f.

<sup>814</sup> Rothschuh (1983), S.20.

<sup>815</sup> ebd., S.20f.

<sup>816</sup> Rausse (1839), S.3.



abnormen Höhe. Diese Steigerung sei jedoch keine Krankheit, wie wir sie nannten, sondern ein Heilversuch.<sup>817</sup> So verkenne die *Allopathie* in ihrer gänzlichen Unkenntnis der Natur die wahren Ursachen der Krankheiten und halte die Symptome, insbesondere das Fieber und die Entzündung, für die Erkrankung selbst, statt sie als Bundesgenossen jeder wirklichen Heilung zu erkennen. Mit Hilfe dieser abnormen Anstrengungen versuche der Körper, in Form von kritischen Ausleerungen, Ausschlägen und Geschwüren die Krankheitsursachen aus dem Körper auszustoßen,<sup>818</sup> eine Tatsache, die den Beweis liefere, «daß die Ursachen aller Krankheiten materielle Stoffe»<sup>819</sup> seien. Letztere unterteilt er in vier Rubriken: «a. abgängig gewordene Körpersubstanz, die nicht zu rechter Zeit ausgedünstet ist; b. Substanzen, die überhaupt ihrer Natur nach nicht zu Menschheit assimiliert werden können, und dennoch, in den Magen oder an die Haut gebracht, in das Innere des Körpers dringen – Gift, Medicin; c. ansteckende Geschwürmilben (z.B. bei der Kretze); d. Verderbniß der Elemente Luft und Wasser - Epidemien»<sup>820</sup>.

So würden beim Heilungsprozeß der Hydropathie schlechte Säfte gezwungen, an die Haut zu dringen, um dort ausgestoßen zu werden; habe doch eben die Haut bei diesen Prozessen die wichtigste Funktion und die Wasserheilkunde die größte Gewalt über dieses Organ.<sup>821</sup> In die kranken und untätigen Organe werde eine frische Zirkulation neuer, täglich verbesserter Säfte geführt und rasch wieder entführt; auf diese Weise werde ihnen der Prozeß ihrer Ernährung vorexerziert, bis sie sich in ihre Funktionen wieder eingeübt hätten und sodann die Selbsternährung vornehmen könnten. Wesentlich sei des weiteren, daß bei dieser Form der Therapie alle körperlichen Funktionen in ihrer Gesamtheit betroffen würden: «die Kur wirkt nicht abgesondert auf einzelne physiologische Funktionen, sondern auf den ganzen Organismus»<sup>822</sup>.

Jeder akute Anfall ist nach Rausse der «Heilversuch einer kräftigen Natur»<sup>823</sup>, deren Prinzip darin besteht, jedem Organismus die Kraft zu verleihen, eingedrungene Krankheitsstoffe auszustoßen<sup>824</sup>; die akute Krankheit ist somit heilsam. Ist es jedoch zur Chronifizierung eines Leidens beispielsweise durch die Methoden der *Allopathie*

---

<sup>817</sup> ebd.

<sup>818</sup> ebd., S.4f.

<sup>819</sup> ebd., S.5. In diesem Zusammenhang nimmt Rausse Bezug auf V. Prießnitz. Es heißt: «Prießnitz sagt, die Ursache jeder Krankheit ist ein materieller Stoff, der aus dem Körper entfernt werden muß.» [Rausse (1839), S.23.]

<sup>820</sup> Rausse (1840), S.212f.

<sup>821</sup> Rausse (1839), S.11.

<sup>822</sup> ebd., S.39.

<sup>823</sup> ebd., S.3.

<sup>824</sup> ebd., S.94.

gekommen,<sup>825</sup> so muß der Körper durch die Wasserkur aus seiner Resignation zur Revolte gegen die eingedrungenen Krankheitskeime aufgestachelt werden. Die Hydropathie verwandelt hierbei eine chronische Erkrankung in einen akuten Kampf – auch Krisis genannt – und befreit den Organismus auf diese Weise von der Krankheitsursache.<sup>826</sup> So darf es nicht darum gehen, die krankmachenden Stoffe durch chemische Mittel neutralisieren zu wollen, wie es, so Rausse, die Medizinheilkunde versuche,<sup>827</sup> nicht die «schreckliche Kunst des Tranchirens in Menschenfleisch und Menschenknochen – die Kunst des Chirurgen und Operateurs»<sup>828</sup> beschere der Menschheit Gesundheit, sondern vielmehr das Wasser in seinem «pöbelhaften Wesen»<sup>829</sup>, das die natürlichen Heilungsprozesse in Gang setze. Die hierbei entstehenden Ausscheidungen geschähen immer auf sinnlich wahrnehmbare Weise durch Erbrechen, Abführen, kritische stinkende Schweiß und Urine, Ausschläge und Geschwüre.<sup>830</sup> Sicher, eine Wasserkur sei beschwerlich und langwierig, was zu ihrer relativ geringen Verbreitung beigetragen habe,<sup>831</sup> doch «wenn alle Nerven in dir schreien und krätzen wie ein Orchester, das stimmt, so freue dich, es stimmt dein Körper die Instrumente, um dir die Symphonie der Gesundheit aufzuspielen! Wenn die Schmerzstöße der Krisis dich treffen, hurrah! Es sind die Trompetenstöße der wiederkehrenden Gesundheit.»<sup>832</sup>

All diese Ideen sind freilich an die Überzeugung von der absoluten Zweckmäßigkeit der Natur und damit des Körpers gebunden.<sup>833</sup> Die Natur schafft diesem Konzept zufolge mit dem Menschen ein Wesen, das nicht nur ohne Krankheit eines natürlichen Todes sterben, sondern auch ohne einen Schmerz von innen leben sollte, wobei eine solche lebenslange Gesundheit allerdings ohne eine Wasserdiät von innen und außen nicht möglich ist.<sup>834</sup> Mit den Worten «Was ist, ist gut»<sup>835</sup> überschreibt Rausse in den *Miscellen zur Gräfenberger Wasserkur* das Kapitel über die *Lehre von den Erkrankungen und Heilungen*. Weiter heißt es, er nehme diese Worte in dem Sinn, in welchem sie zuerst der Weltweise von Genf verkündet habe; in jenem Sinn, in welchem

---

<sup>825</sup> ebd., S.3.

<sup>826</sup> ebd., S.43.

<sup>827</sup> ebd., S.94.

<sup>828</sup> ebd., S.18f.

<sup>829</sup> ebd., S.60.

<sup>830</sup> ebd., S.5.

<sup>831</sup> ebd., S.59.

<sup>832</sup> ebd., S.48.

<sup>833</sup> Rothschiuh (1983), S.24.

<sup>834</sup> Rausse (1840), S.217.

<sup>835</sup> ebd., S.27.

der erste *citoyen* sie zu den Grundsteinen der Weltwahrheiten gemacht habe. Alle Neigungen, alle Triebe des Menschen, die von der Natur stammten, seien gut; jede Mißhandlung der Natur sei Frevel, den die Natur mit Elend und Schmerzen bestrafe.<sup>836</sup>

Hier bezieht sich der Naturheiler Rausse ausdrücklich auf Jean-Jacques Rousseau und sieht in dessen Glauben an die Güte der Natur die Quintessenz seiner Schriften. Wie aber steht es um die Kulturkritik, mit der sich der Genfer Philosoph so intensiv auseinandergesetzt hat? Rausse schreibt, es liege nicht in der Bestimmung des Menschen, sich selbständig aus den Banden der Natur zu emanzipieren; jede Auflehnung gegen die Stimme der Natur sei eine Revolte und werde mit Jammer und Elend bestraft. Dennoch habe ein großer Teil der Menschheit diese Bande zerrissen und sei deshalb verkrüppelt und qualbeladen:

«[...] er geht den Weg zur Vernichtung.

Rettung ist nur möglich durch Umkehr zur Natur, zur Einfachheit – das ist Tugend.»<sup>837</sup>

In diesem Zusammenhang steht nicht nur die *Allopathie* unter Anklage, sondern jede Form menschlichen Lasters. Der Schutt der Laster, Staub und Moder der Gelehrsamkeit, am meisten jedoch die Vergiftung durch die Medizin und Rauschgetränke hätten den Menschen zu einer Karrikatur seiner selbst gemacht, die einem kranken Affen mehr gleiche als einem Menschen.<sup>838</sup> Jeder Mensch verfüge, so Rausse, von Natur aus über einen untrüglichen Instinkt, mit dem er «das Zuträgliche für Gesundheit und Leben vom Schädlichen zu unterscheiden» vermöge<sup>839</sup>; allerdings seien die Instinktnerven durch die Abkehr des Menschen von der Natur und die zahlreichen Vergiftungen mehr oder minder ruiniert<sup>840</sup> und der Mensch selbst in die Abgründe der Kulturkorruption gestürzt.<sup>841</sup> Ein Denker, so eine weitere Anspielung auf Rousseau, habe in einer unglücklichen Stunde den Zweifel niedergeschrieben, ob das Menschengeschlecht nicht nur durch Zufall aus dem primitiven Naturzustand herausgetreten sei und ob es nicht ohne diesen Zufall für immer in einem glücklicheren

---

<sup>836</sup> ebd.

<sup>837</sup> ebd., S.21f.

<sup>838</sup> ebd., S.227.

<sup>839</sup> ebd., S.311; zum Instinkt vgl. auch Rausse (1839), S.80f.

<sup>840</sup> Rausse (1840), S.182.

<sup>841</sup> ebd., S.320ff.

Zustand geblieben wäre.<sup>842</sup> Rausse gibt zur Antwort, die Wilden seien insgesamt sicherlich viel glücklicher als die Menschen der bestehenden Kulturzustände, doch sei der Mensch aufgrund seiner ihm eigenen Natur für Kulturbestrebungen geschaffen. Das Unglück bestehe daher nicht in der Tatsache, daß der Mensch zur Kultur geschritten sei, sondern darin, daß er sich seit Anbeginn der Weltgeschichte immer auf falsche Kulturwege verirrt habe; Gesellschaftszustände, in denen der Mensch an seiner Gesundheit, Kraft und Lebensdauer Schaden nehme, könnten nicht die richtigen sein.<sup>843</sup>

Schlägt Rausse also gesellschaftspolitische Reformen zur Wiederherstellung der Gesundheit der Bevölkerung vor? Eine derartige Forderung wäre in den Augen des Naturheilers eine völlige Verkennung der Krankheitsursachen:

«Unter diesen Unzufriedenen giebt es eine Parthei, welche das Mißbehagen der Völker aus den politischen Zuständen herleitet, und das Glück erhofft von politischen Aenderungen. Das ist ein unseliges Mißverstehen der Ursachen vom Menschenelend! – Mensch, was kann die Freiheit Dir frommen, was selbst die Krone, wenn das Siechthum durch Deine Adern kriecht, der Tod an Deinem Herzen nagt? Zuerst machet Euch gesund und Ihr werdet Wunder von Glück erleben!»<sup>844</sup>

Nicht in einem Mangel an Freiheit, sondern in den die menschlichen Krankheiten verursachenden materiellen Stoffen liegt dieser Bewertung zufolge das eigentliche Problem, das den Menschen in seinem Menschsein zerstört und zu einem Zerrbild seiner selbst macht: eine Einschätzung, die die Überzeugung von der Unabhängigkeit des menschlichen Gesundheitszustandes von gesellschaftspolitischen Prozessen widerspiegelt und eng an die von Rausse entwickelten Naturvorstellungen gebunden ist. Rausse kritisiert zwar aufs schärfste die europäische Zivilisation und bezeichnet den Westen Europas als den «Sitz der am weitest vorgerückten Culturcorruption»<sup>845</sup>, doch geht es ihm keineswegs um eine detaillierte Analyse der sozialen Situation des Menschen. Rausse zeichnet in seinen Schriften vielmehr einen Naturbegriff, demzufolge nicht ein geistig-ideeller Wert wie die Freiheit das Wesen des Menschen

---

<sup>842</sup> ebd., S.321.

<sup>843</sup> ebd., S.321ff.

<sup>844</sup> ebd., S.272f.

<sup>845</sup> ebd., S.320.

ausmacht, sondern der Naturmensch als geradezu animalisches, im wesentlichen durch seine Kraft und seine Gesundheit charakterisiertes Körperwesen erscheint.

Doch was sieht dieser Entwurf vor, wenn die Bande der Natur bereits zerrissen sind?<sup>846</sup> Die Hoffnung auf den Garten Eden ist nicht an ein bestimmtes Gesellschaftsmodell gebunden, sondern an die Rückkehr des Menschen in den Schoß der Natur.<sup>847</sup> Letzteres bedeutet freilich nicht, daß der Mensch in die Wildnis der Wälder zurückkehren soll, wie es Voltaire aus den Schriften Rousseaus herausgelesen hat.<sup>848</sup> Vielmehr sollen die wahren Freuden der Kultur<sup>849</sup> mit den Vorteilen aus dem Naturleben verbunden werden,<sup>850</sup> wobei die Basis eines solchen Unternehmens stets ein instinktorientiertes Leben sein muß. Die Grundlage aller wahren Kulturbestrebungen müsse, so Rausse, ein treues Festhalten am Instinkt der Natur in bezug auf eine diätetische Lebensweise sein, weil dies das einzige Mittel zur Erhaltung der primitiven Kraft und der Gesundheit des Menschen sei<sup>851</sup>:

«Nicht vor uns in grauen Mysterien und Doctrinen der Zukunft liegt die Heilkunst, sondern weit hinter uns in der Vergangenheit des grünen Naturlebens. 'Zurück!' heißt das Motto der wahren Heilkunst, nicht 'Vorwärts!'»<sup>852</sup>

Die Errichtung von «Wasserheilanstalten und Mäßigkeitsvereinen»<sup>853</sup> soll dem Menschen das verlorene Glück wiederbringen und ihn weniger leidenschaftlich machen, da auch die Leidenschaften ein Produkt des menschlichen Siechtums darstellen.<sup>854</sup> Und hierzu bedarf es eben keiner Verschwörungen und Revolutionen, da kein Staat dem Menschen das Wasser verbieten und ihn zu den Medizingiften, den Reizmitteln und der Völlerei zwingen kann.<sup>855</sup> Rausse geht es nicht um die Verwandlung der Gesellschaft, da er hier nicht die Wurzel des Übels sieht. Im Mittelpunkt seiner Betrachtungen stehen die Rückbesinnung auf die Ursprünge und die Überwindung der Entfremdung des Menschen, die nur über die Hydropathie zu erreichen ist.<sup>856</sup> Glück erscheint in diesem

---

<sup>846</sup> ebd., S.21f.

<sup>847</sup> ebd., S.321ff.

<sup>848</sup> Vgl. Rousseau (1955), S.303.

<sup>849</sup> Die untergeordnete Rolle der Kultur in den Betrachtungen J. H. Rausse erkennt man bereits in der Tatsache, daß die *wahren Freuden der Kultur* [Rausse (1840), S. 234] nicht näher definiert werden.

<sup>850</sup> Rausse (1840), S.234.

<sup>851</sup> ebd., S.321f.

<sup>852</sup> ebd., S.217.

<sup>853</sup> ebd., S.277.

<sup>854</sup> ebd., S.107ff.

<sup>855</sup> ebd., S.322f.

<sup>856</sup> ebd., S.21f.

sehr beschränkten Weltbild als ein nahezu rein körperliches Geschehen, dem die Kulturbestrebungen des Menschen angepaßt beziehungsweise unterworfen werden müssen; erst wenn dies erkannt ist, vermag man den Stellenwert der bereits zitierten Textstelle: «Zuerst machet Euch gesund und Ihr werdet Wunder von Glück erleben!»<sup>857</sup> zu begreifen.

Theodor Hahn hat in seinen Schriften ähnliche Grundsätze zur Theorie der Naturheilkunde entwickelt, die Methoden der Hydropathie jedoch auch einer sehr kritischen Betrachtung unterzogen. Hahn<sup>858</sup>, ein Cousin J. H. Rausses, war Apotheker und kam im Jahre 1847 als Asthmatiker in die von seinem Vetter geleitete Wasserheilstätte in Lehsen/Mecklenburg. Von den Prinzipien der Wasserheilkunde überzeugt, blieb er fortan zu seiner Unterstützung bei ihm und folgte Rausse auch nach Alexandersbad, als er 1848 die Leitung der dortigen Wasserheilanstalt übernahm. Hahn, der über Kenntnisse der Arzneimittellehre, der Chemie und der medizinischen Literatur verfügte, hatte einen wesentlichen Anteil an Rausses Schrift *Über die Aufsaugung und Ablagerung der Gifte und Medikamente im lebenden animalischen Körper*<sup>859</sup> und übernahm nach dem Tode Rausses die Herausgabe der unveröffentlichten Manuskripte.

Im folgenden sollen nun anhand des *Praktischen Handbuchs der naturgemäßen Heilweise*<sup>860</sup> die Vorstellungen Hahns zur Heilweise der Natur untersucht werden. Der Analyse soll jedoch ein Zitat vorangestellt werden, das den Ansatz Hahns verdeutlicht:

«Jedes organische, lebendige Wesen, also auch der Mensch, beruht in seinem Inslebentreten und während seines zeitlichen Daseins auf einer ihm innewohnenden, sein Alles bis in die äußersten Fibern und Fasern durchdringenden, ihm nicht blos nach Geschlecht und Art, sondern selbst nach jedem Einzelindividuum eigenartigen Idee, nach welcher er sich aufbaut, ordnet, gliedert, nach welcher er besteht und sich erhält und welche ihm auch seine Lebensdauer, sein Absterben, sein Ende bestimmt.»<sup>861</sup>

---

<sup>857</sup> ebd., S.273.

<sup>858</sup> Die folgenden biographischen Notizen stützen sich auf Roths Schuh (1983), S.25.

<sup>859</sup> Rausse (1847)

<sup>860</sup> Grundlage der Untersuchung wird die 1870 erschienene dritte Auflage sein.

<sup>861</sup> Hahn (1870), S.40.

Doch nicht nur diese dem Menschen innewohnende *Idee*, sondern auch die Wechselwirkung zwischen seinem Organismus und der Außenwelt<sup>862</sup> bestimmt in diesem Konzept von Gesundheit und Krankheit ganz wesentlich das menschliche Dasein; eine Ansicht, mit der sich Hahn den Ansichten Browns und Hufelands annähert.<sup>863</sup> Auf den Organismus und dessen *leiblichen Stoffwechsel* wirkten stets Lebensreize ein, positive wie negative, gesunderhaltende wie krankmachende.<sup>864</sup> Alle Organe und Gewebe nahmen an der «steten Umgestaltung und Neubildung, Abstoßung und Ansetzung (Mauserung)»<sup>865</sup> teil, und Hahn bezeichnet die Bedingungen, die diesen Stoffwechselprozeß erfüllen, als des Menschen Lebensbedingungen.<sup>866</sup> Bis zu einem gewissen Grade vermöge der Mensch sich an veränderte Konditionen anzupassen, doch bei Überschreiten dieses Maßes folgten Krankheit und Siechtum. So sei jede Erkrankung kein zufälliges Äußeres, sondern stets «eine innere, naturgesetzliche Nothwendigkeit»<sup>867</sup>, die niemals als göttliche Strafe für ein anderes moralisches Vergehen betrachtet werden dürfe, «sondern immer und überall einzig eine unvermeidliche Folge von vorausgegangenen gegenseitigen Bedingungen zwischen dem Leibe des Menschen und der auf ihn in abnormer, krankmachender Weise einwirkenden Außenwelt»<sup>868</sup> sei. Jede Krankheitserscheinung sei unter den gegebenen Bedingungen der bestmögliche Zustand<sup>869</sup> und müsse als Heilbestreben des Organismus angesehen werden. Es handle sich stets um eine Kundgebung des Körpers, daß er krankmachenden Einflüssen ausgesetzt war oder noch ausgesetzt sei, und hiermit sei jede naturgemäße Heilweise in ihren Grundzügen vorgezeichnet.<sup>870</sup> Jede Erkrankung heile sich «am besten aus sich selbst, gemäß der organischen Natur»<sup>871</sup>, und so falle der Beruf des Arztes mit dem des Diätetikers und Hygienikers zusammen.<sup>872</sup> Höchste Aufgabe des Arztes müsse es sein, «alle normalen Lebensbedingungen in weitgreifendster und umsichtigster Weise» zur Richtschnur der Heilbedingungen des Patienten zu machen:<sup>873</sup>

---

<sup>862</sup> ebd.

<sup>863</sup> Rothschuh (1983), S.25.

<sup>864</sup> Hahn (1870), S.41 sowie Rothschuh (1983), S.25.

<sup>865</sup> Hahn (1870), S.41.

<sup>866</sup> ebd.

<sup>867</sup> ebd.

<sup>868</sup> ebd.

<sup>869</sup> ebd., S.43.

<sup>870</sup> ebd., S.42.

<sup>871</sup> ebd., S.43.

<sup>872</sup> ebd., S.42.

<sup>873</sup> ebd.

«Hiermit ist dem bei Weitem größern Theil seiner ärztlichen Pflicht Genüge gethan, denn die Krankheit, der Krankheitsprozeß ist nun aller Hindernisse, aller Einengungen baar, um ungestört, nach bestem instinktivem Vermögen des Organismus, getreu der ihm innewohnenden und immer regen und thätigen organischen Gesetze, sich zum bestmöglichen Ausgang zu bringen, d. h. in Heilung überzugehen.»<sup>874</sup>

Prinzip bei Hahn wie bei Rausse ist die Hilfe zur Selbsthilfe; Aufgabe des Arztes ist es, die krankmachenden Reize der Außenwelt auszuschalten und die zur Erhaltung des Menschen wesentlichen Lebensbedingungen wiederherzustellen. Der Arzt darf sich niemals als Herr der Natur aufspielen, sondern soll sich als *minister naturae*, als williger und folgsamer Diener der Natur verstehen, der niemals über diätetische Verordnungen hinausgeht.<sup>875</sup> Mit den Worten *natura sanat, non medicus* bezieht sich Hahn auf Hippokrates<sup>876</sup> und bezeichnet die dem Organismus innewohnende Lebenskraft als Hauptstütze eines jeden Heilungsprozesses.<sup>877</sup> Die wesentlichen Heilmittel stellen in diesem Konzept «Luft, Licht, Speise und Trank, Bewegung und Ruhe, Wärme und Wasser» dar, «und wie alle übrigen dieser Lebensbedingungen (Lebensreize), so auch letzteres selbst höchstens nur in Formen und Temperaturen, wie sie jeder Gesunde in täglichen Waschungen oder sömmerlichen Bädern in ausschließlich diätetischer Form in Gebrauch zieht»<sup>878</sup>. In letzterem liegt ein wesentlicher Kritikpunkt Hahns, der auch die Wasserheilkunde nicht ausspart. Daß die Medizin mit ihren Mitteln nicht die von der menschlichen Natur gestellten und verlangten Bedingungen erfülle, hätten wir gesehen; doch auch die Hydropathie richte oft mehr Schaden als Nutzen an. «Selbst diese sogenannten Naturheilmethoden», gemeint sind die Verfahren Vinzenz Prießnitz' und Johann Schroths, seien «noch zu mittel- und heilformelreich und darum oft zu erfolglosarm»: selbst in ihnen noch verlange der Arzt vom Kranken «den Glauben an ein von Außen an den Kranken herantretendes, in das heilende Walten seiner Natur eingreifendes, unbegreifliches Mysterium»<sup>879</sup>. Solcher Glaube aber sei Aberglaube, «dem wahren Menschthum unwürdig» und dürfe daher in der wahren Heilwissenschaft keinen Platz finden.<sup>880</sup> Prießnitz habe zwar auf das Wasser als ein Heilmittel

---

<sup>874</sup> ebd.

<sup>875</sup> ebd., S.44.

<sup>876</sup> ebd., S.43 sowie S.44.

<sup>877</sup> ebd., S.45.

<sup>878</sup> ebd.

<sup>879</sup> ebd., S.II.

<sup>880</sup> ebd.



hingewiesen, «das in der reizenden Eigenschaft seiner Temperatur, der lösenden Eigenschaft seiner Flüssigkeit, und in der belebenden und anregenden, sowie Durst stillenden Eigenschaft seiner chemischen Zusammensetzung allen Anforderungen genüge, die eine naturgesetzliche Heilkunde an ein Heilmittel machen könne»;<sup>881</sup> doch fehle Prießnitz und seinen Jüngern einerseits «die nöthige Einsicht in alle organischen Vorgänge des menschlichen Körpers» und andererseits «die erforderliche Gemüthsruhe und kalte Beobachtungsgabe», um an das Wasser nur solche Anforderungen zu stellen, die zu erfüllen es in der Lage sei, ohne Heilung zu versprechen in Fällen, «wo Nichts mehr zu heilen war, wo nach den Gesetzen menschlicher organischer Prozesse jede Aussicht auf Besserung oder Heilung schon vorweg abgeschnitten, ja oft selbst schon naher unausweichlicher Tod voraussichtlich war».<sup>882</sup> So werde in den Kaltwasserheilanstalten bei chronischen wie bei akuten Leiden durchweg mit zu kaltem Wasser und mit dem Wasser überhaupt in zu überschwenglicher Weise behandelt.<sup>883</sup> Ein Heilapparat, wie ihn die Prießnitzianer «mit Hitzeerregung und Schweißzeugung, mit kalten Voll- und Wellenbädern, mit Douchen und Abreibungen, mit Tag und Nacht durch getragenen kalten Umschlägen auf Leib und Brust»<sup>884</sup> in Bewegung setzten, sei stets überflüssig und in vielen Fällen von größtem Nachteil, da man dem Körper mit der Lebenswärme die eigentliche Grundlage seiner Lebensfähigkeit und damit auch seiner Heilfähigkeit entziehe.<sup>885</sup> Organische Prozesse ließen sich nicht erzwingen, und so dürfe niemals über ein zuträgliches Maß hinaus angeregt, hinaufgeschraubt oder herabgestimmt werden.<sup>886</sup> Ähnliche Kritik erfahren die Heilanwendungen J. Schroths. Der ehemalige Fuhrmann habe zwar den Gebrauch des kalten Wassers bedeutend eingeschränkt und sein Hauptaugenmerk auf eine einfache strenge Diät gerichtet,<sup>887</sup> so daß seine Behandlung alle wesentlichen Bedingungen einer naturgemäßen Heilweise erfülle,<sup>888</sup> doch sei die von ihm verordnete Diät zu einer unsinnigen Durst- und Hungerkur<sup>889</sup> entartet, die zu einer starken Schwächung des Körpers und damit zu einer Unterdrückung des natürlichen Heilungsprozesses führe. Ferner würden dem Patienten in Form von Wein und anderen

---

<sup>881</sup> ebd., S.2.

<sup>882</sup> ebd., S.3.

<sup>883</sup> ebd., S.28.

<sup>884</sup> ebd., S.29.

<sup>885</sup> ebd.

<sup>886</sup> ebd.

<sup>887</sup> ebd., S.33.

<sup>888</sup> ebd., S.35.

<sup>889</sup> ebd.

Alkoholika Stoffe zugeführt, «die das Leben zu vernichten im Stande» seien und damit den Arzneigaben der Mediziner gleichkämen.<sup>890</sup> Hahn urteilt:

«Gleich wie die Medikamente der Mediziner, die kalten Voll-, Douche- und heißen Sonnen- und Dampfbäder der Wasserärzte Zwangs- und Gewaltmittel sind, welche die organische Thätigkeit auf's Ungebührlichste und Überflüßigste anregen und aufstacheln, so sind es auch die ganze Nächte durchdauernden Monatelang gebrauchten Einpackungen und die Durst- und Völlereitage der Schrothianer.»<sup>891</sup>

Hahn weist Prießnitz und Schroth eine vorwiegend historische Rolle zu. Er betrachtet sie als Wegbereiter der «in ihrem Ursprung von so vielverheißender gesunder Basis»<sup>892</sup> ausgehenden Wasserheilkunde, unterzieht ihre Heilmethoden jedoch einer heftigen Kritik. Der Nachfolger Rausses, dessen Therapieprinzipien mit dem Begriff *maßvoll* überschrieben werden könnten, ist überzeugt, daß ein gesunder Organismus von sich aus die Kraft und das Vermögen aufbringt, sich gesund zu machen und die Heilung ohne weitere Hilfe zu vollenden; daher bedürfe es in den meisten Fällen nur einer abwartenden diätetischen Behandlung, wobei generell eine maßvolle Anwendung der diätetischen Prinzipien gefordert wird. Fleisch, Tabak, Spirituosen und Kaffee müßten zwar grundsätzlich gemieden werden, doch lehnt Hahn ansonsten jede Form von Zwangskuren<sup>893</sup> prinzipiell ab. Es solle nicht plötzlich mit bisher geübten falschen Diäten gebrochen werden, sondern es müßten langsame Übergänge vollzogen werden.<sup>894</sup> Wenn dies als Grundlage ärztlichen Handelns anerkannt werde, könne der Heilungsprozeß des Organismus unterstützt und das Heil des Menschen gefördert werden.

Theodor Hahn bestätigt in seinen Schriften die Gesundheits- und Krankheitslehre Rausses und entwickelt mit seinen Vorstellungen über die auf den Organismus einwirkenden Lebensreize einen für die Naturheilkunde neuen Gedanken, indem er sich den Ideen John Browns und Christoph Wilhelm Hufelands anschließt.<sup>895</sup> Seinen allgemeinen Ausführungen folgen solche zu einzelnen Krankheitsbildern, die jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht näher erörtert werden sollen, da es vor allem um die Grundvorstellungen der Naturheilkunde und ihren weltanschaulichen Hintergrund geht.

---

<sup>890</sup> ebd.

<sup>891</sup> ebd., S.36.

<sup>892</sup> ebd., S.39.

<sup>893</sup> ebd., S.38.

<sup>894</sup> ebd., S. IV (Vorwort zur zweiten Auflage).

<sup>895</sup> Vgl. Rothsuh (1983), S.25.

Erwähnt sei jedoch, daß der Naturheiler die von der «medizinischen Unheil-Wissenschaft gutgeheißene und befürwortete und von der gesetzgeberischen Politik anbefohlene Kuhpockenimpfung»<sup>896</sup> kategorisch ablehnt, da sie einerseits nicht oder nur wenig schütze und andererseits «durch Übertragung eines kranken Impfstoffes sofort oder später zu einem ganzen Heere von Krankheiten und Krankheitsanlagen Veranlassung»<sup>897</sup> gebe.

Bleibt zu überprüfen, ob auch gesellschaftliche Aspekte bei der Bestimmung der Lebensbedingungen des Menschen berücksichtigt werden und wie Hahn der Auffassung begegnet, Erkrankungen des Menschen durch soziopolitische Maßnahmen bekämpfen zu wollen. Auch hier folgt der Schüler dem Lehrer. Es herrsche, so Hahn, eine allgemeine Unzufriedenheit der Völker mit der Gegenwart vor,<sup>898</sup> doch sei es ein «Menschenirrtum, die Ursachen des Mißbehagens, des Unglücks außer sich zu suchen».<sup>899</sup> Der Naturheiler beklagt das allgemeine «Haschen nach Sinnenlust», den «Mangel an wahrhaften Menschen» und Charakteren und die «kläglichen Erscheinungen in allen unsern Einrichtungen und Zuständen, in den politischen wie in den sozialen, in denen der Sitte wie der Gesetzgebung»<sup>900</sup>. Doch wie läßt sich die Dekadenz der gesellschaftlichen Zustände, die Hahn vor Augen hat, überwinden? Durch Revolution? Durch die Errichtung einer Republik? Keineswegs! Eine gesunde Seele, ein gesunder Geist, gesunde Sitte, gesundes Gesetz könnten nur da verlangt werden, wo ein gesunder Leib die Grundlage dazu liefere, und gesunde Völker und ein gesundes Staatswohl könnten nur da reifen, wo das Wurzelglied derselben und desselben, wo der Bürger, wo das Einzelindividuum gesunde Säfte in die Höhe treibe.<sup>901</sup> So sind es nicht soziopolitische Maßnahmen, die den Menschen zu seinem Glück führen, sondern eine strenge Orientierung an den Prinzipien der Diätetik. In der Aussage, eine gesunde Seele wohne nur in einem gesunden Leibe<sup>902</sup>, steckt die Offenbarung, die der Menschheit und damit jedem Individuum Rettung verheißt:

---

<sup>896</sup> Hahn (1870), S.128.

<sup>897</sup> ebd. In der Bewertung der Pockenschutzimpfung unterscheiden sich die Vertreter der Naturheilkunde und Jean-Jacques Rousseau grundlegend. Während der Philosoph die Anwendung der Impfung von der jeweiligen soziopolitischen Situation des Menschen abhängig macht, lehnen die Naturärzte dieses Verfahren generell kategorisch ab. Vgl. hierzu S. 94f dieser Arbeit.

<sup>898</sup> Hahn (1870), S.52.

<sup>899</sup> ebd.

<sup>900</sup> ebd., S.50.

<sup>901</sup> ebd., S.50f.

<sup>902</sup> ebd., S.50.

«Zuerst also fangen wir bei uns selber an, kehren vor eigener Thüre, befreien uns von dem Despoten im eigenen Leibe und die Befreiung von den verschiedenen übrigen Potentaten außer und in uns wird ganz von selbst kommen, ohne Revolution und ohne Guillotine und ohne Barrikaden und Dragonaden, allein durch naturgesetzliche 'Entwicklung'.»<sup>903</sup>

#### 4.

### Jean-Jacques Rousseau – Vordenker der Naturheilkunde?

Betrachtet man die Grundideen der Naturheilkunde J. H. Rausses und Theodor Hahns, so scheinen auf den ersten Blick durchaus Parallelen zu den Thesen Jean-Jacques Rousseaus zu existieren.<sup>904</sup> Die heftige Kritik an der Medizin, die Herauslösung der Diätetik aus dem Kreise der Wissenschaften und ihre Ernennung zur Tugend, die Überzeugung, der Mensch sei von Natur aus gesund und das menschliche Siechtum werde durch die Aufgabe eines naturorientierten Lebens verursacht,<sup>905</sup> sind Grundhaltungen, die hier wie dort die Vorstellungen von der Heilkunde zu bestimmen scheinen und dazu verleiten könnten, den Genfer Philosophen zum Propheten der Naturheilkunde machen zu wollen. Doch mit welchen Inhalten werden diese schlagwortartigen Überzeugungen gefüllt? Haben Rousseau und die Naturheiler gleiche oder ähnliche Vorstellungen vom Naturmenschen? Welche Rolle spielen die Prinzipien der Diätetik für das Kulturwesen Jean-Jacques Rousseaus und den Menschen Rausses und Hahns? Ist die heftige Kritik an der Heilkunst Grund genug, Rousseau zum Vordenker der naturheilkundlichen Strömung in der Medizin zu machen?

Die Hypothese eines Naturzustandes<sup>906</sup> erscheint in den Schriften Rousseaus als Möglichkeit, den Menschen in seinem Menschsein zu erfassen und die Grundprinzipien menschlicher Existenz zu begreifen.<sup>907</sup> Hier geht es nicht um die historische

---

<sup>903</sup> ebd., S.53.

<sup>904</sup> Vgl. Rudolf (1969a), S.478.

<sup>905</sup> Vgl. S.68 dieser Arbeit, Rudolf (1969b), S.36f und S.54f, Rudolf (1969a), S.475 sowie Rothschuh (1983), S.13f.

<sup>906</sup> Vgl. Kap. I/2 dieser Arbeit.

<sup>907</sup> Vgl. Alt (1982), S.83.

Schilderung einer tatsächlich in dieser Weise abgelaufenen Epoche, sondern um die Charakterisierung der Werte, die in jeder Lebensform, also im Stande des Naturmenschen wie im Gesellschaftszustand, realisiert und respektiert werden müssen, wenn der Mensch vor der Selbstentfremdung<sup>908</sup> bewahrt werden soll. Das Wesen des Naturzustandes liefert, ohne in dieser Form wirklich existiert haben zu müssen, den Maßstab für jede Analyse und Kritik der sozialen Situation des Menschen.<sup>909</sup>

Wenn Rousseau im Rahmen seiner Betrachtungen die Ursache der menschlichen Krankheiten entdeckt, dann stellt der körperliche Verfall in diesem Entwurf kein isoliertes Geschehen dar, sondern ist aufs engste an den allgemeinen Entartungsprozeß gebunden.<sup>910</sup> Die Natur hat den Menschen in ihrer Güte zur Gesundheit bestimmt, wobei der Philosoph zum Vergleich mit den verweichlichten, geschwächten Elendsgestalten seiner Epoche die Lebenskraft und gute Konstitution der Wilden heranzieht.<sup>911</sup> Störungen der Gesundheit des Naturmenschen können lediglich durch die menschlichen Schwächen, das heißt durch die Gebrechlichkeit des Alters und der Kindheit, durch Verletzungen, aber auch durch die Gicht und die Blattern hervorgerufen werden, wobei die Ursache dieser *natürlichen Leiden* in der Imperfektheit des Menschen liegt<sup>912</sup>; Erkrankung erscheint hier als eine mögliche Entwicklung, als Kategorie menschlicher Wandelbarkeit.<sup>913</sup> Betrachtet der Philosoph den Menschen, der sich aus dem Paradiese ausgeschlossen hat, dann unterscheidet er im Wissen um den Dualismus von *homme de la nature* und *homme de l'homme* zwei Ursachen für Störungen des Wohlbefindens: zum einen handelt es sich um die erwähnten Zeichen menschlicher Unvollkommenheit, die die von Rousseau als *Leiden* (französisch: *les maux*) bezeichneten Erkrankungen hervorrufen; zum anderen verursachen die Verirrungen des zivilisierten Menschen im Alltag, seine Exzesse, Erschöpfungen, Leidenschaften und Entbehrungen seine *Krankheiten* (französisch: *les maladies*).<sup>914</sup> Rousseau entwickelt mit diesem *Konzept von den selbstverschuldeten und vermeidbaren Krankheiten*<sup>915</sup> einen soziologischen Standpunkt in seinen Betrachtungen der Heilkunde, demzufolge Krankheit nicht mehr als ein rein körperliches Geschehen

---

<sup>908</sup> ebd., S.76ff.

<sup>909</sup> ebd., S.84 sowie S.19ff dieser Arbeit.

<sup>910</sup> Vgl. Kap. II/2 dieser Arbeit.

<sup>911</sup> Vgl. S.68f dieser Arbeit.

<sup>912</sup> ebd.

<sup>913</sup> Vgl. Neumann (1991), S.208.

<sup>914</sup> Vgl. S. 69 dieser Arbeit sowie Rudolf (1969b), S.36f.

<sup>915</sup> Vgl. Frank (1960), S.25.

verstanden wird, sondern zu einem sozialen Ereignis wird, das seinen Ursprung in der politischen Ungleichheit und Unfreiheit des Menschen nimmt.<sup>916</sup> Der mit der Vergesellschaftung einsetzende Entartungsprozeß stellt also nicht nur ein moralisches, sondern auch ein physisches Geschehen dar, welches als Werk der bestehenden Gesellschaftsordnung aufzufassen ist und den Menschen seine Dekadenz am eigenen Leibe erfahren läßt.

Eben hier liegt der fundamentale Unterschied zur Naturheilkunde, aus dem sich alle weiteren Differenzen ergeben. Während die Naturheiler Krankheit als einen rein somatischen Prozeß betrachten, welcher durch die Abkehr des Menschen von einem im Sinne der Diätetik naturgemäßen und instinktorientierten Leben verursacht wird,<sup>917</sup> ergibt sich bei Rousseau als logische Schlußfolgerung aus seinem auch auf die Physis des Menschen angewandten soziopolitischen Konzept eine Betrachtung der menschlichen Krankheiten im Zusammenhang mit der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaften.<sup>918</sup> Die Ursache für diese Diskrepanz liegt letztendlich in der Inkongruenz der von Rousseau und den Vertretern der Naturheilkunde vorgelegten Vorstellungen vom Naturmenschen: erscheint in der Theorie der Naturheilkunde<sup>919</sup> ein geradezu animalisches Körperwesen, das nicht als hypothetisches, sondern als menschliches Urwesen angenommen wird und dessen Gesundheit im Vordergrund steht, geht es Rousseau um die Definition eines *Nullpunktes*<sup>920</sup>, der den Menschen in seinem Menschsein zu erfassen versucht, ohne ein primär anthropologisches Interesse zu verfolgen.<sup>921</sup> Handelt es sich einerseits um ein auf seine Körperlichkeit zentriertes Wesen, welches zwar aufgrund der ihm eigenen Natur für Kulturbestrebungen geschaffen ist,<sup>922</sup> diese jedoch einem naturorientierten Leben im Sinne der Diätetik unterzuordnen sind,<sup>923</sup> machen bei Rousseau geistig-ideelle Werte wie Authentizität, Unmittelbarkeit und Freiheit das Wesen des Menschen aus. So wird verständlich, daß Rousseaus medizinisches Interesse in erster Linie nicht der Behandlung einzelner

---

<sup>916</sup> Vgl. hierzu Rousseau (1955), S.99/101 sowie Frank (1960), S.26.

<sup>917</sup> Vgl. S.125 dieser Arbeit.

<sup>918</sup> Vgl. Rousseau (1955), S.99/101.

<sup>919</sup> Vgl. Kap. III/3 dieser Arbeit.

<sup>920</sup> Starobinski (1993), S.435.

<sup>921</sup> D. Benner nennt Rousseaus Interesse, wie auch Josef N. Neumann herausgestellt hat, *praxeologisch*. [Vgl. Neumann (1991), S.199]. Die Frage nach der Aufrechterhaltung einer Identität mit sich selbst in einem Leben unter gesellschaftlichen Konventionen »richtet sich nicht auf das, was gewesen und unvermeidbar verloren ist, sie wendet sich vielmehr an das menschliche Handeln und will diesem einen Ausweg aus der Entfremdung zeigen«. [Benner (1978), S.22].

<sup>922</sup> Vgl. S.124 dieser Arbeit sowie Rausse (1840), S.321ff.

<sup>923</sup> Vgl. S.125 dieser Arbeit.

Krankheitsbilder, sondern vielmehr dem sozialen Aspekt von Gesundheit und Krankheit galt. Krankheit erscheint hier, um allgemein zu sprechen, als ein durch die soziale Wirklichkeit des Menschen und sein soziokulturelles Umfeld vermitteltes und modifiziertes Geschehen; konkreter auf das Zeitalter des *Ancien Régime* bezogen, begegnet uns Kranksein als notwendige Folge gesellschaftlicher Ungleichheit und Unfreiheit, so daß gesellschaftspolitische Maßnahmen notwendig werden, um den Menschen zu seiner wahren Bestimmung zurückzuführen. Eine Vorstellung, die den Ursprung der Theorie vom sozial bedingten Kranksein in der Gedankenwelt des *Contrat social* und des *Diskurses über die Ungleichheit* enthüllt<sup>924</sup> und von den Naturheilern kategorisch abgelehnt wird. Nicht in einem Mangel an Freiheit, sondern in den die menschlichen Krankheiten verursachenden materiellen Stoffen erblicken diese das eigentliche Problem, das den Menschen in seinem Menschsein negiert und ihn damit zerstört.<sup>925</sup> Im naturheilkundlichen Entwurf sind es nicht soziopolitische Veränderungen, die den Menschen zu seinem Glück zurückführen, sondern ein an den Prinzipien der Diätetik orientiertes Leben, das das Individuum gesunde Säfte hervorbringen läßt.<sup>926</sup> Eine Erkrankung ist in den Augen der Naturheilkunde eine Äußerung der Lebenskraft, die den Körper von einer feindlichen Substanz zu befreien versucht. Krankheit wird in diesem Konzept als isolierter Heilversuch verstanden, Symptome wie Fieber und Entzündung als *Bundesgenossen* jedes wirklichen Heilungsprozesses. Eine kräftige Natur verleiht dem Körper die Kraft, Krankheitsstoffe auszustoßen, und somit ist jede akute Krankheit heilsam.<sup>927</sup> Ist es zur Chronifizierung eines Leidens gekommen, dann muß der Körper zur Revolte gegen die Krankheitskeime aufgestachelt und eine chronische Erkrankung mit Hilfe der Prinzipien der Naturheilkunde in ein akutes Geschehen verwandelt werden, um so den Organismus von der Krankheitsursache zu befreien.<sup>928</sup> So geht es in diesem Medizinkonzept nicht um eine Verwandlung der Gesellschaft, da hier nicht die Wurzel des Übels liegt. Der Mensch wird zwar durchaus als Kulturwesen wahrgenommen, verbunden mit der Forderung, die *wahren Freuden der Kultur*<sup>929</sup> mit den Vorzügen aus dem Naturleben zu verbinden<sup>930</sup>; die Grundlage eines solchen Unternehmens muß jedoch stets ein instinktorientiertes Leben im Sinne

---

<sup>924</sup> Vgl. Frank (1960), S.23 und S.25.

<sup>925</sup> Vgl. S.124 dieser Arbeit.

<sup>926</sup> Vgl. S. 7 und Kap. III/3 dieser Arbeit.

<sup>927</sup> Vgl. S. 120f dieser Arbeit.

<sup>928</sup> Vgl. S. 121f dieser Arbeit.

<sup>929</sup> Rausse (1840), S.234.

<sup>930</sup> Vgl. S. 125 dieser Arbeit.

der Diätetik sein, da dies in den Augen Rausses und Hahns das einzige Mittel zur Erhaltung der Gesundheit ist.<sup>931</sup>

Er nehme die Worte von der Güte der Natur in dem Sinne, wie sie der Weltweise von Genf verkündet habe<sup>932</sup>, formuliert J. H. Rausse, ohne jedoch zu sehen, daß Rousseau einen völlig anderen Naturbegriff entwickelt hat als er selbst. Rousseau schafft mit der Hypothese eines Naturzustandes die Grundlage für die Verteidigung der menschlichen Grundrechte und stößt hierbei auf die Ursache der Erkrankungen des Menschen. Seine Originalität<sup>933</sup> liegt nun in der soziologischen Betrachtungsweise der Heilkunde<sup>934</sup> und der engen Verknüpfung von Physis und Gesellschaft. Das Konzept von den *selbstverschuldeten und vermeidbaren Krankheiten*<sup>935</sup> führt dem Menschen vor Augen, daß die Ursache seiner Erkrankungen in den Mißständen der gesellschaftlichen Institutionen liegt: eine Tatsache, die sich grundlegend auf mögliche Therapieansätze auswirkt. Die Krankheiten des Organismus sind mit den gleichen Mitteln zu bekämpfen wie die der *res publica*, und so sind es der *Contrat social* und das Erziehungswerk *Emile*, die in den Mittelpunkt der Betrachtungen rücken müssen.<sup>936</sup>

Gegen die natürlichen Leiden ankämpfen zu wollen, ist zwecklos, und der Mensch muß sich wohl oder übel mit ihnen abfinden, da es ein wesentliches Charakteristikum seiner Natur ist, «geduldig die Notwendigkeit der Dinge zu ertragen»<sup>937</sup>. Der Mensch muß, um Ruhe und Zufriedenheit zu finden, seine Umwelt in all ihren Erscheinungen, das heißt positiven wie negativen, bewältigen<sup>938</sup> und seine Leiden und den Tod als deren letzte Konsequenz als Teil seiner Existenz anerkennen. Unser Verlangen und unser Vermögen in ein völliges Gleichgewicht zu setzen, ist die Forderung des Philosophen; das Leben so zu leben, daß der Tod als natürlicher nächster Schritt akzeptiert werden kann, seine Empfehlung.<sup>939</sup>

Seine Vorstellungen zur Bekämpfung der menschlichen Krankheiten sind deckungsgleich mit den Vorschlägen zur Etablierung einer Gesellschaftsform, die die Ungerechtigkeit der Zivilisation überwindet, Ungleichheit in Gleichheit verwandelt, ein

---

<sup>931</sup> ebd.

<sup>932</sup> Vgl. S. 122f dieser Arbeit.

<sup>933</sup> Vgl. Kap. II/4 dieser Arbeit.

<sup>934</sup> Vgl. Rudolf (1969a), S.477.

<sup>935</sup> Vgl. S.133 dieser Arbeit.

<sup>936</sup> Vgl. Kap. II/5 dieser Arbeit.

<sup>937</sup> Rousseau (1990b), S.209.

<sup>938</sup> Rudolf (1969b), S.37 sowie S.71 dieser Arbeit.

<sup>939</sup> Vgl. S. 71f dieser Arbeit.



Leben in freier Selbstbestimmung garantiert und damit eine Versöhnung von Natur und Kultur ermöglicht.<sup>940</sup> Die Problemlösung muß einerseits eine politisch-staatsrechtliche sein:<sup>941</sup> wenn Rousseau der Frage nachgeht, wie die Regierung beschaffen sein müsse, die das beste Volk heranzubilden in der Lage sei,<sup>942</sup> und im *Gesellschaftsvertrag* die Grundsätze des Staatsrechts aufstellt, möchte er zeigen, wie auf der Basis republikanischer Grundwerte eine gesellschaftliche Situation geschaffen werden kann, die den Menschen nicht mehr in seinem Wesen negiert, sondern ihn weit über seinen primitiven Urzustand hinaushebt. Andererseits fällt der Pädagogik, die den Menschen auf seine Rolle in der Gesellschaft vorbereiten soll, eine entscheidende Aufgabe zu:<sup>943</sup> Rousseaus Überzeugung, die Regeneration einer dekadenten Gesellschaft müsse mit der *Heranbildung von Menschen*<sup>944</sup> beginnen, zeigt, daß seine politischen und pädagogischen Schriften ineinandergreifen und stets im Zusammenhang betrachtet werden müssen. Der Weg zurück in die natürliche Freiheit des Naturzustandes ist dem Menschen verwehrt, doch vor ihm liegt die höhere Freiheit des Gesellschaftszustandes, die nur durch die Bindung aller an ein unverbrüchliches Gesetz erreicht werden kann: zu diesem Zweck ergeht die Aufforderung an den Staat, sich die rechten Subjekte zu schaffen, an die sein Ruf ergehen kann.<sup>945</sup> erinnert sei in diesem Zusammenhang an Rousseaus Forderung einer *éducation progressive*!<sup>946</sup> Die Entwicklung von den ersten, rein affektiven Sinnesempfindungen<sup>947</sup> hin zur Vernunft stellt einen langwierigen Prozeß dar, der jedes Lebensalter in seiner Besonderheit berücksichtigen muß.<sup>948</sup> Der Mensch wird nach und nach die Grundlagen des politischen Lebens entdecken, das Ziel menschlichen Zusammenlebens nicht mehr in der «bloßen Triebbefriedigung» sehen und in der Gemeinschaft die *Begründerin und Hüterin des Rechts* erkennen.<sup>949</sup> So bleibt die pädagogische Fragestellung kein rein erzieherisches Problem, sondern wird zu einer Erörterung menschlicher Sozialisation.<sup>950</sup> Jean-Jacques Rousseau versucht begrifflich zu machen, wie Menschen und Staatsbürger gleichzeitig, der eine sozusagen durch den anderen,

---

<sup>940</sup> Vgl. Kap. I/4 dieser Arbeit.

<sup>941</sup> Vgl. S.93 dieser Arbeit.

<sup>942</sup> Rousseau (1985), S.566.

<sup>943</sup> Vgl. S.93 dieser Arbeit.

<sup>944</sup> Rousseau (1990b), S.102.

<sup>945</sup> Cassirer (1989), S. 28.

<sup>946</sup> Vgl. S. 49f dieser Arbeit.

<sup>947</sup> Rousseau (1990b), S.157.

<sup>948</sup> Vgl. S.50 dieser Arbeit.

<sup>949</sup> Cassirer (1989), S.77.

<sup>950</sup> Vgl. S.54 dieser Arbeit.

herangebildet werden können, und es wird deutlich, wie eng die Rolle des Gesetzgebers mit der des Erziehers verknüpft ist.<sup>951</sup> Jede Regeneration der Gesellschaft kann nur dann zum Erfolg führen, wenn die Erneuerung der gesellschaftlichen Institutionen mit der Erneuerung des Menschen einhergeht.<sup>952</sup>

Und eben hier kann Rousseau die Prinzipien der Diätetik in sein Konzept aufnehmen.<sup>953</sup> Seine Vorschläge zu einer gesunden Lebensgestaltung weisen zwar für sich genommen wenig Originelles auf,<sup>954</sup> doch erlangen sie ihre eigentliche Bedeutung, wenn sie in ihrem soziopolitischen Kontext betrachtet werden.<sup>955</sup> Wenn sich der Philosoph und Pädagoge in seinem großen Erziehungswerk mit Fragen des Wickelns, der Ernährung und der Leibesertüchtigung auseinandersetzt, so wirkt hier nicht sein Interesse an medizinischen Sachfragen, sondern sein Wunsch, die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit zu erfassen, der ihn eine weitaus globalere Sichtweise entwickeln läßt. Die Diätetik steht medizinhistorisch gesehen in einer langen Tradition, deren Anfänge auf die Antike zurückgehen,<sup>956</sup> doch bei Rousseau erhält sie als Kategorie einer *éducation progressive*<sup>957</sup> eine gesellschaftspolitische Bedeutung, mit der der Philosoph neue Akzente setzt, die weit über den rein physischen Aspekt hinausgehen. Jean-Jacques Rousseau betrachtet den Menschen als körperliche, seelische und soziale Entität,<sup>958</sup> wobei die Körperlichkeit wesentlich durch die soziale Aktivität des Menschen determiniert wird. So erscheint es nur logisch, wenn die Gesundheitslehre, die nach allgemeiner Überzeugung die Regeln der Natur repräsentiert, zur Heranbildung eines gesunden Körpers in das Konzept aufgenommen wird, hierbei jedoch nicht eine eigenständige Disziplin, die den Organismus in seinem Kampf gegen eingedrungene Krankheitsstoffe unterstützen soll, sondern einen Teilaspekt des großen Unternehmens, das als *Entwurf einer der Natur des Menschen gerecht werdenden Gesellschaft* bezeichnet werden könnte, darstellt.<sup>959</sup> Es geht Rousseau nicht allein um eine möglichst günstige Entwicklung des Körpers. Die Gesundheitslehre erlangt in seinen Schriften eine soziale Dimension, die eng an einen Krankheitsbegriff gebunden ist, der seinen Höhepunkt in seiner soziologischen Betrachtung der Krankheitsentstehung erreicht; und

---

<sup>951</sup> ebd.

<sup>952</sup> Vgl. S.55 dieser Arbeit.

<sup>953</sup> Vgl. Kap. II/3 und Kap. II/4 dieser Arbeit.

<sup>954</sup> Vgl. S.85 dieser Arbeit.

<sup>955</sup> Vgl. S.86f dieser Arbeit.

<sup>956</sup> Eine zusammenfassende Darstellung der Entwicklung der Puerikultur findet sich auf den Seiten 82ff dieser Arbeit.

<sup>957</sup> Vgl. Khadar (1993), S.136.

<sup>958</sup> Vgl. S.73 dieser Arbeit.

<sup>959</sup> Vgl. S.87 dieser Arbeit.

so kann der Philosoph, wenn es um die Ausarbeitung der einzelnen diätetischen Prinzipien geht, ohne weiteres auf die Erfahrungen derjenigen zurückgreifen, die sich intensiv mit Fragen der Gesundheitslehre beschäftigt haben, und diese dann in seine Vorstellungen vom sozial bedingten Kranksein einbauen.<sup>960</sup>

Eine Heilung des Menschen von seinen Leiden kann auf diese Weise freilich nicht erfolgen, da Störungen des Wohlbefindens entweder in der Imperfektheit des Menschen oder aber in den gesellschaftlichen Einrichtungen begründet sind. So kommt der Heilkunst<sup>961</sup> im Denken Rousseaus keine oder nur eine unbedeutende Rolle zu; ist einmal das wahre Wesen menschlicher Krankheit erkannt, so wird deutlich, daß Medizin und Heilmittel überflüssig werden.<sup>962</sup>

Doch besteht hier nicht ein Widerspruch zu Rousseaus Feststellung, die Heilkunde, die heile, sei etwas Ausgezeichnetes?<sup>963</sup> Keineswegs, hat der Philosoph die Hygiene doch als die einzig nützliche Seite der Heilkunst bezeichnet und sie sogar aus dem Kreise der Wissenschaften herausgelöst und zur Tugend erklärt.<sup>964</sup> Josef N. Neumann erläutert:

«Rousseau kritisiert das medizinische Handeln, sofern es von einem verfehlten Handlungsziel ausgeht. Statt auf die Gesundheit des Menschen ausgerichtet zu sein, intendiere die Medizin lediglich die Lebensverlängerung. Indem aber der Sinn medizinischer Praxis auf die quantitative Dimension der Lebenszeit verkürzt wird, wecke medizinisches Handeln einerseits künstliche Bedürfnisse und werde andererseits unter dieser Zielsetzung unredlich; denn die Medizin will, indem sie den Tod zu verdrängen sucht, die einzige Wirklichkeit, die im Leben gewiß ist, nicht wahrhaben. Aus dieser Haltung, die menschliche Wirklichkeit nur selektiv anzuerkennen, folgt zwangsläufig ein Handeln, das sich gegen die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit wendet, obwohl dieser der Mensch nicht ausweichen kann.»<sup>965</sup>

Oberstes Ziel muß die Erhaltung eines Zustandes sein, in dem der Mensch die Beziehungen zu seiner Umwelt in freier Selbstbestimmung gestalten kann,<sup>966</sup>

---

<sup>960</sup> Vgl. S. 86 dieser Arbeit.

<sup>961</sup> Hier ist die Medizin im allgemeinen gemeint und nicht etwa die *Allopathie* oder *Schulmedizin*, die im Denken der Naturheiler strikt von der Naturheilkunde abgegrenzt wird.

<sup>962</sup> Vgl. S. 70f dieser Arbeit.

<sup>963</sup> Rousseau (1990b), S.141.

<sup>964</sup> ebd., S.144; vgl. auch Rudolf (1969b), S.54.

<sup>965</sup> Neumann (1991), S.196.

<sup>966</sup> ebd., S.212.

repräsentiert doch eben die Freiheit das höchste Gut menschlichen Daseins.<sup>967</sup> In diesem Sinne kann Rousseau die Prinzipien der Gesundheitslehre in seine Vorstellungswelt einbauen, da hier medizinisches Handeln der Verantwortung des Menschen zum einen gegenüber sich selbst und zum anderen gegenüber der Universalität der Natur gerecht zu werden versucht. Hier wird auf körperlicher Ebene die Basis zu einem selbstbestimmten Leben geschaffen, das sich an der Natur orientiert und deren gesetzmäßige Ordnung im eigenen Sterben anerkennt;<sup>968</sup> muß doch der Körper kräftig sein, um der Seele zu gehorchen.<sup>969</sup>

Rousseaus Projekt weist sowohl in gesellschaftspolitischer als auch in gesundheitlicher Hinsicht auf die Zukunft,<sup>970</sup> und so wird verständlich, warum er die Pockenschutzimpfung<sup>971</sup> ganz im Gegensatz zu den Anhängern der Naturheilkunde in der gegenwärtigen Lage des Menschen positiv bewertet und unterstützt.<sup>972</sup> Rousseau befürwortet zwar grundsätzlich ein freies Walten der Natur, macht seine Entscheidung jedoch von der jeweiligen soziopolitischen Situation des Menschen abhängig: der Zögling werde geimpft oder nicht, je nach Zeitverhältnissen, Ort und Umständen.<sup>973</sup> Dieses konkrete Beispiel verdeutlicht noch einmal den fundamentalen Unterschied zwischen der Naturheilkunde und Jean-Jacques Rousseaus Vorstellungen über das Wesen von Krankheit und Gesundheit. Sind die Naturheiler der Überzeugung, der Organismus könne sich unabhängig von äußeren Umständen mit Hilfe der ihm innewohnenden Lebenskraft selbst helfen und müsse in diesem Heilungsprozeß lediglich durch diätetische Verordnungen unterstützt werden<sup>974</sup>, kann der Mensch in den Augen des Genfer Philosophen seinen natürlichen Leiden, und hierzu zählt er auch die Blattern, nicht entrinnen, sondern muß sie geduldig ertragen. Dies wird allerdings erst

---

<sup>967</sup> Vgl. Rousseau (1986), S.11 und Alt (1982), S.87.

<sup>968</sup> Vgl. Neumann (1991), S.211f.

<sup>969</sup> ebd., S.196 und Rousseau (1990b), S.140.

<sup>970</sup> Vgl. Cassirer (1989), S.35.

<sup>971</sup> Vgl. S. 94f dieser Arbeit.

<sup>972</sup> Am Beispiel der Pockenschutzimpfung kann gezeigt werden, wie sehr die Interpretation die Thesen Rousseaus mißverstanden hat. G. Rudolf schreibt: »Ähnlich fatal laufen seine [Rousseaus] Überlegungen zur Pockenimpfung. Aus ihnen erkennt man die beinahe bis zur Intoleranz reichende Radikalität seiner Forderungen, die er allein als Philosoph aufzustellen vermag. Für den großen Entwurf, der von einer genialen Idee getragen wird, muß in mancher Hinsicht das Schicksal des einzelnen Menschen unbeachtet bleiben.« [Rudolf (1969b), S.58] Dieses Urteil wird jedoch, wie schon J. N. Neumann dargelegt hat [Neumann (1991), S.201], von Rousseaus abwägender Haltung in bezug auf die Pockenimpfung widerlegt; dem Philosophen ging es letztendlich in seinen Vorstellungen von einer der Natur des Menschen gerecht werdenden Gesellschaft um nichts mehr als um das Schicksal des einzelnen Menschen.

<sup>973</sup> Rousseau (1990b), S.287.

<sup>974</sup> Vgl. Kap. III/3 dieser Arbeit.

dann möglich sein, wenn die notwendigen Reformen zum Erfolg geführt haben werden; ansonsten ist dies lebensgefährlich.<sup>975</sup>

Rousseaus politischer Entwurf hat sich dem Ziel einer menschengerechten Zukunft verschrieben; einhergehend mit der Utopie der Freiheit soll eine Gesellschaft geschaffen werden, in der der Mensch nicht mehr an die materiellen Dinge entfremdet ist,<sup>976</sup> Freiheit als Freiheit in der Gesellschaft verstanden wird und damit die Aufhebung der bestehenden Antinomie von Natur und Kultur<sup>977</sup> gelingt. In dieser Gesellschaft der Zukunft kann der Mensch ruhigen Gewissens den Widrigkeiten der Natur ausgesetzt werden und seine natürlichen Leiden geduldig als Notwendigkeit der Dinge ertragen. Mit den von Rousseau als Krankheiten bezeichneten Störungen des Wohlbefindens wird sich der Mensch in dieser Idealform menschlicher Gemeinschaft nicht mehr auseinanderzusetzen haben, da sie die in den der Natur zuwiderlaufenden gesellschaftlichen Institutionen liegende Verderbnis überwunden haben wird und durch politische Unfreiheit und Ungleichheit hervorgerufene Erkrankungen somit unbekannt sein werden.<sup>978</sup>

So scheint es auf den ersten Blick gewisse Parallelen zwischen den Vorstellungen Jean-Jacques Rousseaus und denen der Naturheilkunde zu geben. Beide stehen, wenn auch aus unterschiedlichen Motiven, der Heilkunde äußerst kritisch und ablehnend gegenüber, gehen von der Überzeugung aus, der Mensch sei von Natur aus gesund und begründen ihre Position durch die Annahme eines Naturzustandes, in dem der Naturmensch als gesundes und kräftiges Wesen erscheint. Bei näherem Hinsehen wird jedoch deutlich, daß Rousseau in bezug auf die Entwicklung der Naturheilkunde keineswegs, wie es Theodor Hahn in seinem *Praktischen Handbuch der naturgemässen Heilweise* formuliert hat, als größter und volkstümlichster Weltweiser aller Zeiten betrachtet werden kann, der wie auf fast allen wissenschaftlichen Gebieten so auch auf dem der Medizin neuen umgestaltenden Gedanken lebhaften Ausdruck gegeben habe und mit seinem *Emile* als Vorläufer und Bahnbrecher der Umgestaltung der Medizin anzusehen sei.<sup>979</sup>

Da ist zum einen die Tatsache, daß Rousseau, wie schon Gerhard Rudolf herausgestellt hat, nicht als schöpferische Gestalt in der Geschichte der Naturheilkunde

---

<sup>975</sup> Vgl. S. 94 dieser Arbeit.

<sup>976</sup> Vgl. Starobinski (1993), S.41.

<sup>977</sup> Vgl. Alt (1982), S.79.

<sup>978</sup> Vgl. S. 70f dieser Arbeit.

<sup>979</sup> Hahn (1870), S.12.

angesehen werden kann.<sup>980</sup> Rousseau hat allerdings nicht nur kein konkretes naturheilkundliches Konzept aufgestellt, sondern auch den Prinzipien, die fast siebenzig Jahre nach seinem Tode die Grundpfeiler der Naturheillehre darstellen sollten, eindeutig widersprochen. Mit seiner Unterteilung in *natürliche Leiden* und *sozial bedingte Krankheiten* definiert er die Krankheitsursachen völlig anders als die Naturheiler, die materielle Stoffe für das menschliche Siechtum verantwortlich machen; zudem bezweifelt er Selbstheilungsprozesse des Organismus, wenn er im *Emile* feststellt:

«Da das Kind sich nicht selbst zu heilen vermag, muß es verstehen, krank zu sein.»<sup>981</sup>

Ebenso stellt er die Methodik der Wasserheilkunde an sich in Frage, wenn er in seinen *Bekanntnissen* von eigenen Erfahrungen mit dem Heilmittel berichtet, das später von der Hydropathie ganz besonders hoch eingeschätzt werden sollte: die Rede ist vom Wasser. Rousseau selbst hat Kuren mit Valserwasser und mit den Wassern von Passy gemacht,<sup>982</sup> hierbei jedoch keinen Behandlungserfolg gesehen, sondern stattdessen den Eindruck gewonnen, sich den Magen verdorben zu haben. Daher lehnte er das Wassertrinken zu Heilzwecken ab und bezeichnete es als eine Modelaune.<sup>983</sup>

Doch liegt hier nicht das eigentliche Problem. G. Rudolf hat im Hinblick auf die Beziehung Rousseaus zur Naturheilbewegung *geistige Phänomene* angeführt, die er jedoch in den Bereich der Kulturwissenschaften weist<sup>984</sup>; R. Jütte setzt die Prägung der Wasserdoktoren durch den Naturismus Rousseaus als gegeben voraus<sup>985</sup>, und K. E. Rothschuh sieht eine enge Verwandtschaft zwischen den Naturvorstellungen Rousseaus und denen der Naturheiler<sup>986</sup>. Die vorliegende Untersuchung zeigt jedoch, daß Rousseau und die Vertreter der Naturheilkunde von einem völlig unterschiedlichen Naturbegriff ausgegangen sind, aus dem sich grundlegend verschiedene Auffassungen von einem naturorientierten Leben ergeben. Natur wird bei Rousseau einerseits als *universaler Ordnungszusammenhang*<sup>987</sup> verstanden, eine Ansicht, die sich im ersten

---

<sup>980</sup> Rudolf (1969b), S.61.

<sup>981</sup> Rousseau (1990b), S.143.

<sup>982</sup> Vgl. S.60f dieser Arbeit.

<sup>983</sup> Rousseau (1985), S.369 und S.525 ; vgl. auch Rudolf (1969b), S.61.

<sup>984</sup> Rudolf (1969a), S.477.

<sup>985</sup> Jütte (1996), S.30.

<sup>986</sup> Rothschuh (1983), S.15.

<sup>987</sup> Neumann (1991), S.203.

Satz des *Emile* widerspiegelt.<sup>988</sup> Zugleich geht der Philosoph jedoch weit über eine undifferenzierte Anwendung dieses Naturbegriffes im Sinne einer *letztbegründenden Legitimationsinstanz*<sup>989</sup> hinaus: wenn er den zweiten Absatz seines Erziehungswerkes mit den Worten «Ohne das wäre alles noch schlimmer»<sup>990</sup> beginnt, macht er deutlich, «daß das Verhältnis des Menschen zu seiner eigenen Natürlichkeit nicht fraglose Harmonie, sondern vielmehr Ursprung notwendiger Praxis bedeutet»<sup>991</sup>. Rousseau attestiert dem Menschen die Fähigkeit zur Vervollkommnung, die er der Möglichkeit nach von der Natur erhalten hat. Verspürt das Wesen des Naturzustandes auch a priori keine Sozialisierungstendenz, so besitzt es dennoch das Vermögen, Gesellschaften zu bilden, falls externe Faktoren dies erforderlich machen. Haben die Antagonisten der Ursprünglichkeit<sup>992</sup> einen Punkt erreicht, an dem ein Verbleiben des Menschen unter den Bedingungen des Naturzustandes mit dem Überleben des Menschengeschlechts nicht mehr vereinbar ist, dann müssen diese negativ wirkenden Kräfte durch Gegenkräfte neutralisiert werden, sprich: der Mensch muß auf diese äußeren Reize mit neuen Verhaltensmustern reagieren und die Art seines Daseins ändern.<sup>993</sup> Die menschliche Weiterentwicklung stellt also durchaus ein natürliches Geschehen dar, doch ist der Übergang vom Natur- in den Gesellschaftszustand mit zahlreichen Gefahren verbunden und die Zukunft der Menschheit ungewiß<sup>994</sup>. Der Zustand der Reflexion zerstört die geradezu animalische Unmittelbarkeit des *homme naturel*, entläßt ihn aus der natürlichen Welt und eröffnet die Möglichkeit der Entartung und der Selbstentfremdung.<sup>995</sup> So können die Eigenschaften, sprich die Vernunftbegabung und die Perfektibilität,<sup>996</sup> die die menschliche Kreatur weit über das Tier hinauszuheben vermögen, den Menschen auch weit unter seinen animalischen Anfangszustand zurückfallen lassen.<sup>997</sup> Der Ausstoß aus dem Paradies stellt den entscheidenden Wendepunkt in der menschlichen Entwicklung dar.<sup>998</sup> Waren die Lebensbedingungen des Naturzustandes von der Schöpfung vorgegeben, ist der Mensch fortan auf sich

---

<sup>988</sup> Rousseau (1990b), S.107.

<sup>989</sup> Neumann (1991), S.205.

<sup>990</sup> Rousseau (1990b), S.107.

<sup>991</sup> Neumann (1991), S.205.

<sup>992</sup> Durkheim (1918), S.7.

<sup>993</sup> Vgl. S. 27f dieser Arbeit.

<sup>994</sup> Vgl. S. 40 dieser Arbeit und Kant (1923), VIII, S.114.

<sup>995</sup> Vgl. Starobinski (1993), S.306.

<sup>996</sup> Vgl. S.25 dieser Arbeit.

<sup>997</sup> Vgl. Rousseau (1986), S.22.

<sup>998</sup> Vgl. S. 40 dieser Arbeit.

gestellt und muß sein Schicksal selbst in die Hand nehmen.<sup>999</sup> Hier ist der Moment erreicht, in dem das *praxeologische Interesse*, das Dietrich Benner Rousseau unterstellt hat und welches von Josef N. Neumann in seiner Arbeit *Rousseaus Kritik an der Heilkunde seiner Zeit* aufgegriffen wurde, Bedeutung erlangt.<sup>1000</sup> Rousseau stellt mit seinen staatsrechtlichen und pädagogischen Überlegungen Prinzipien auf, deren Ziel es ist, die Entwicklung des Menschen zu einem sittlich-autonomen Wesen zu ermöglichen und die natürliche Freiheit, die endgültig verloren ist, durch die Freiheit eines wahren Gesellschaftszustandes, die ihre Verwirklichung in der *volonté générale* findet, zu ersetzen.<sup>1001</sup> Der Philosoph macht sich daran, «den ethisch verpflichtenden Anspruch der Wirklichkeit in Prinzipien zu konkretisieren. [...] Dabei bestimmt er die Prinzipien nicht, wie es später Kant tut, als reine Verstandesbegriffe a priori, die als Formen des Denkens jeder Erfahrung vorausgehen. Prinzipien sind nach Rousseau Begriffe, die grundsätzliche Verhältnisse menschlicher Wirklichkeit kennzeichnen und den Anspruch, Handeln zu begründen, aus ihrem Rückhalt in der Wirklichkeit ableiten»<sup>1002</sup>.

Es muß in den Augen Rousseaus eine die Versöhnung von Natur und Kultur ermöglichende Form menschlichen Zusammenlebens gefunden werden.<sup>1003</sup> Hierbei lehnt er es strikt ab, die Verwirklichung eines authentischen, mit sich selbst einigen Daseins im Entwurf eines der *condition primitive* übergeordneten *état civil* zu erblicken, der den Naturmenschen zu erhalten versucht, ohne ihn zu modifizieren.<sup>1004</sup> Eine bloße Juxtaposition von *homme naturel* und *homme civil* ist dem Philosophen zufolge nicht praktikabel, vielmehr muß der Menschenmensch an die Stelle des einzelgängerischen Naturmenschen treten; hierzu müssen die das Menschsein wesentlich bestimmenden Attribute zum einen transformiert und den neuen Lebensbedingungen angepaßt werden, zum anderen jedoch in ihrem Wesen erhalten bleiben.<sup>1005</sup> Anhand dieser Grundwerte, die Rousseau mit der Hypothese eines Naturzustandes zu erfassen versucht hat, soll eine Gesellschaftsform entworfen werden, die die Mißstände überwindet und dem Menschen ein Dasein in Identität mit sich selbst zurückgibt. Hier aber ist es die Aufgabe des aus dem Schoße der Natur entlassenen Menschen selbst, in ständigem Ringen um die Wahrheit den Fluch, der bisher

---

<sup>999</sup> Vgl. Cassirer (1989), S.62.

<sup>1000</sup> Vgl. Anm. 921.

<sup>1001</sup> Cassirer (1989), S.22f; vgl. auch Kap. I/4 und Kap. I/5 dieser Arbeit.

<sup>1002</sup> Neumann (1991), S.206.

<sup>1003</sup> Vgl. S.34 dieser Arbeit.

<sup>1004</sup> Durkheim (1918), S.129.

<sup>1005</sup> ebd.; vgl. auch S. 34 dieser Arbeit



über allem Gesellschaftlichen gelegen hat, in Segen zu verwandeln.<sup>1006</sup> Der *homme de l'homme* Rousseaus kann sich nicht mehr, wie die Naturheiler es gefordert haben, der Führung der Natur überlassen und in ihre Obhut zurückkehren, indem er inmitten einer entarteten Gesellschaft ein im Sinne der Diätetik naturorientiertes Leben führt. Einer solchen Überzeugung entgegnete der Pädagoge und Staatstheoretiker, wer in der bürgerlichen Ordnung die Ursprünglichkeit der natürlichen Gefühle bewahren wolle, der wisse nicht, was er wolle. In fortwährendem Widerspruch zu sich selbst, immer schwankend zwischen Neigung und Pflicht, werde er niemals weder Mensch noch Staatsbürger sein.<sup>1007</sup> Der Naturzustand ist unwiederbringlich verloren und muß nun durch einen Gesellschaftszustand ersetzt werden, der dem Menschen ein nicht-selbstentfremdetes Leben in Freiheit und allgemeiner Gleichheit ermöglicht. Hier ist es nicht mehr die unberührte Natur, die als Urgrund des Wahren den Menschen schützt und ihn zu leiten vermag; hier sind es nicht die im Lebendigen wirkenden geheimnisvollen Kräfte und Zwecke, sogenannte Lebens- und Heilkräfte, die dem Menschen Gesundheit bescheren.<sup>1008</sup> Nach dem Verlust des Garten Eden muß das Ziel vielmehr die Errichtung einer Gesellschaft sein, in der es zu einer Vermittlung von Natur- und Menschenmensch kommt und die Identität des Menschen einerseits mit sich selbst und andererseits mit der in sich zweckvollen Gesamtordnung der Natur Wirklichkeit wird. Die Anerkennung einer sinnstiftenden Einheit der Natur beinhaltet in bezug auf Fragen der Gesundheit, daß die natürlichen Leiden des Menschen, die Teil seiner Existenz sind und im Tod ihre letzte Konsequenz erfahren, geduldig ertragen werden müssen. Ein menschliches Eingreifen in diesen Ordnungszusammenhang muß von Rousseau als widernatürlich betrachtet werden, da es ein Nichtwahrhabenwollen der Wirklichkeit und damit der Gesetzmäßigkeit der Natur ausdrückt.<sup>1009</sup>

Stellt sich zum Abschluß die Frage, wie es zu den Mißverständnissen in der Interpretation einerseits auf der Seite der Vertreter der Naturheilkunde und andererseits auf der Seite der Medizingeschichtsschreibung gekommen ist. Betrachtet man zunächst die Naturheiler, so haben diese sich von Rousseaus abwertenden Äußerungen über die Heilkunde<sup>1010</sup> und von seiner Ehrfurcht vor der Natur, die insbesondere in den

---

<sup>1006</sup> Cassirer (1989), S.30.

<sup>1007</sup> Rousseau (1990b), S.113.

<sup>1008</sup> Vgl. die Definition des Naturismus nach Rothsuh [Rothschuh (1983), S.10ff]. Eine Zusammenfassung dieser Definition findet sich auf S. 115f dieser Arbeit.

<sup>1009</sup> Vgl. S.71ff dieser Arbeit.

<sup>1010</sup> Vgl. Kap. II/2 dieser Arbeit.

*Träumereien eines einsamen Spaziergängers* Ausdruck findet<sup>1011</sup>, tief beeindruckt lassen,<sup>1012</sup> ohne jedoch zu sehen, daß Rousseaus Naturbegriff in keiner Weise in Einklang mit dem eigenen, fast religiösen Naturdogma zu bringen ist. Und gerade der soziologische Aspekt der Krankheitsentstehung,<sup>1013</sup> der den Kernpunkt Rousseauscher Vorstellungen von der Medizin darstellt und sich direkt aus seinem Naturbegriff ableitet, wird im Werk des Philosophen nicht gesehen. Dies bedeutet nicht, daß den Naturheilern ein solcher soziomedizinischer Ansatz völlig unbekannt gewesen wäre. Sie nehmen, wie die Zitate aus den Schriften Rausses und Hahns zeigen<sup>1014</sup>, die Existenz der Forderung nach Veränderungen der Gesellschaft durchaus wahr, ohne sich jedoch bewußt zu werden, daß ebendieser Reformwille den Vorstellungen ihres selbsternannten Propheten Jean-Jacques Rousseau entspricht, für den Störungen des Wohlbefindens keineswegs ein Ausdruck von Lebenskraft sind, sondern entweder das Ergebnis des allgemeinen moralisch-gesellschaftlichen Entartungsprozesses oder aber Zeichen menschlicher Unvollkommenheit darstellen. So wurde Rousseau von der Naturheilbewegung durch eine grundlegend falsche Auslegung seiner Schriften<sup>1015</sup> zum Begründer der neuen naturheilkundlichen Strömung in der Medizin gemacht und hat in seiner Rolle als Vordenker der neuen Ideologie einen nicht unwesentlichen Einfluß genommen; benötigte doch gerade eine Bewegung wie die Naturheilbewegung des 19. Jahrhunderts, die sich als Kontrastmedizin zur naturwissenschaftlichen Richtung in der Heilkunde<sup>1016</sup> verstand, dringend einen weltanschaulichen Unterbau,<sup>1017</sup> um theoretische Grundsätze zu Gesundheit, Krankheit und Heilung ideologisch untermauern zu können. Eine kritische Analyse der Vorstellungen Rousseaus und der Ansätze Rausses und Hahns macht jedoch deutlich, daß keineswegs, wie G. Rudolf behauptet hat, »eine gewisse Parallelität der Gedanken Rousseaus und der Naturheilkunde bestätigt werden«<sup>1018</sup> kann. Rousseau wird, dies muß klar gesagt werden, zu Unrecht von der Naturheilkunde in Anspruch genommen, beeinflusst jedoch

---

<sup>1011</sup> Rousseau (1961)

<sup>1012</sup> Vgl. Rudolf (1969a), S.478.

<sup>1013</sup> ebd., S.477.

<sup>1014</sup> Vgl. S. 124 und S. 132 dieser Arbeit.

<sup>1015</sup> Die Mißverständnisse gehen so weit, daß Rousseau von Rausse der Vorwurf gemacht wird, seine Kulturfeindlichkeit gehe zu weit, lägen Kulturbestrebungen doch durchaus in der Natur des Menschen. Das Unglück bestehe daher nicht in der Tatsache, daß der Mensch zur Kultur geschritten sei, sondern darin, daß er sich seit Anbeginn der Weltgeschichte auf falsche Kulturwege verirrt habe. [Vgl. Rausse (1840), S.321f. und S. 123f dieser Arbeit]. Eine Interpretation, die den Eindruck vermittelt, daß die Vertreter der Naturheilkunde die soziopolitischen Schriften Rousseaus gar nicht oder nur in sehr groben Ausschnitten gekannt haben.

<sup>1016</sup> Vgl. Rothschuh (1983), S.19.

<sup>1017</sup> ebd., S.9ff.

<sup>1018</sup> Rudolf (1969a), S.478.

letztendlich, da sie ihn als weltanschauliche Instanz mißbraucht, ihre Entwicklung, was am deutlichsten in der Formulierung J. H. Rausses zum Ausdruck kommt, er nehme die Worte, gemeint ist die Überzeugung von der Güte der Natur, in dem Sinne, in dem sie zuerst der Weltweise von Genf verkündet habe; in jenem Sinn, in welchem der erste *citoyen* sie zu den Grundsteinen seiner Weltwahrheiten gemacht habe<sup>1019</sup>.

Betrachtet man die Medizingeschichtsschreibung, so zeigt die *Geschichte der Alternativen Medizin* Robert Jüttes, mehr jedoch noch die Arbeit K. E. Rothschuhs zur Geschichte der Naturheilbewegung, daß Rousseau nach wie vor als Vordenker einer neuen Natürlichkeit angesehen wird, ohne jedoch seine Aussagen zur Natur kritisch zu beleuchten und in ihren soziopolitischen Kontext einzuordnen. Einzelne Textpassagen, anhand derer Rousseaus Naturismus und dessen Verwandtschaft zu den Naturvorstellungen der Naturheilkunde belegt werden, greift man heraus, berücksichtigt jedoch nicht den Gesamtzusammenhang, der gerade für das Werk des Genfer Philosophen, wie Ernst Cassirer verdeutlicht hat, außerordentlich bedeutsam ist.<sup>1020</sup> So ist hier letztendlich das geschehen, was Robert Spaemann in seinem Werk *Rousseau – Bürger ohne Vaterland* für andere Bereiche aufgezeigt hat:

«Und so ist Rousseau zum Vater aller modernen Modernismen und Antimodernismen geworden: der Revolution und der Restauration, des liberalen Rechtsstaates und der populistischen Diktatur, der antiautoritären Pädagogik und des Totalitarismus, des romantischen Christentums und der strukturalistischen Ethnologie.»<sup>1021</sup>

---

<sup>1019</sup> Rausse (1840), S.27.

<sup>1020</sup> Vgl. Kap. I/1 dieser Arbeit und insbesondere das Zitat aus Cassirers *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* auf S. 19 dieser Arbeit.

<sup>1021</sup> Spaemann (1992), S.14.

## 5.

### Der Einfluß Jean-Jacques Rousseaus auf die Sozialmedizin Ein Ausblick

Die Analyse der Schriften Hahns und Rausses verdeutlicht, daß die deutsche Naturheilbewegung des 19. Jahrhunderts etwaige Zusammenhänge zwischen der medizinischen und der sozialen Situation des Menschen grundsätzlich negiert, die Existenz der Forderung gesellschaftspolitischer Reformen jedoch durchaus wahrgenommen hat. Welches aber war das Anliegen der sozialmedizinischen Bewegung des deutschen Vormärz, die Gesundheit als *sozialen Wert* verstanden und stets im Verhältnis zur Gemeinschaft betrachtet hat?<sup>1022</sup> Wer waren ihre Vertreter, und woher nahmen sie ihre Überzeugungen? Im Rahmen dieser Arbeit kann es nicht darum gehen, eine detaillierte Darstellung der Sozialmedizin in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu geben; es soll jedoch anhand der Vorstellungen Rudolf Virchows (1821-1902)<sup>1023</sup> und mit Hilfe des Aufsatzes *Was ist Sozialmedizin? Analyse der Entstehung einer Idee*<sup>1024</sup> von George Rosen versucht werden, die Grundvorstellungen einer Disziplin zu verstehen, die sich zeitgleich zur Naturheilkunde entwickelt hat und dennoch, ausgehend von einem grundlegend unterschiedlichen Gesellschaftsverständnis, Krankheit anders definiert hat als die Naturheilbewegung. Wesentliche Stationen der Entwicklung dieser Grundprinzipien sollen dann im weiteren nachgezeichnet werden.

Wenn Rudolf Virchow, dessen medizinisches Glaubensbekenntnis eng an sein politisches Denken und Handeln geknüpft war<sup>1025</sup>, schreibt: «Die Medicin ist eine sociale Wissenschaft, und die Politik ist weiter nichts, als Medicin im Grossen»<sup>1026</sup>, so spiegelt diese rhetorische Formulierung das Wissen um den Kausalzusammenhang zwischen medizinischen und sozialen Problemen wider<sup>1027</sup> und könnte damit die von

---

<sup>1022</sup> Rosen (1947), S.352.

<sup>1023</sup> Die folgenden Ausführungen zum Gedankengut Virchows stützen sich auf Rosen (1947) und Jacob (1965).

<sup>1024</sup> Rosen (1947).

<sup>1025</sup> Virchow (1907). Zitiert nach Rosen (1947), S.285.

<sup>1026</sup> ebd. Zitiert nach Rosen (1947), S.286.

<sup>1027</sup> Rosen (1947), S.286.

George Rosen dargelegten drei Grundprinzipien der sozialmedizinischen Idee überschreiben, die zum besseren Verständnis an den Anfang der Überlegungen gestellt werden sollen. «Das erste dieser Prinzipien besagt, daß *die Gesundheit des Menschen eine Angelegenheit von direktem sozialem Belang ist*»;<sup>1028</sup> die Gesellschaft, so heißt es, habe «eine Verpflichtung, die Gesundheit ihrer Glieder zu schützen und zu sichern»<sup>1029</sup>. Das zweite Prinzip reflektiert die Überzeugung, «daß *soziale und wirtschaftliche Bedingungen eine wichtige Wirkung auf Gesundheit und Krankheit ausüben und daß diese Beziehungen zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gemacht werden müssen*»<sup>1030</sup>; eine wesentliche Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang den Methoden der Statistik zu. Drittes Prinzip ist schließlich, «daß *Schritte unternommen werden müssen, um die Gesundheit zu fördern und die Krankheit zu bekämpfen und daß diese Maßnahmen sowohl sozialer als auch medizinischer Art sein müssen*».<sup>1031</sup>

In letzterem äußert sich das, was als Gesundheits- und Sozialpolitik bezeichnet werden kann. Erfahrungen, die Virchow während seiner Arbeit über die oberschlesische Typhusepidemie des Jahres 1847 gemacht hat und die seine Vorstellungen sehr stark geprägt haben, ließen ihn nach einer Beseitigung der Mißstände durch tiefgreifende soziale Reformen rufen.<sup>1032</sup> Er beschrieb das soziale Elend, die «erbärmlichen Wohnungs- und Ernährungsverhältnisse», die klimatischen Faktoren sowie die «desolaten hygienischen Lebensbedingungen».<sup>1033</sup> Später versuchte er, die Ergebnisse seiner Untersuchungen in einer Reihe von Artikeln zur *Öffentlichen Gesundheitspflege* zu verallgemeinern; er entwarf einen Krankheitsbegriff, demzufolge Krankheit nicht als ein rein biologisch-physikalischer Prozeß, sondern auch als Produkt soziokultureller, politischer und wirtschaftlicher Ereignisse und Grundbedingungen erschien.<sup>1034</sup> Der Arzt und Barrikadenkämpfer von 1848<sup>1035</sup> wies darauf hin, daß es zu den Hauptaufgaben des öffentlichen Gesundheitswesens gehöre, einerseits die Lebensbedingungen der verschiedenen sozialen Gruppen zu analysieren und andererseits die Auswirkungen dieser Bedingungen auf den Gesundheitszustand

---

<sup>1028</sup> ebd., S.288.

<sup>1029</sup> ebd.

<sup>1030</sup> ebd., S.289.

<sup>1031</sup> ebd., S.292.

<sup>1032</sup> Virchow (1902); zitiert nach Jacob (1965), S.165.

<sup>1033</sup> Jacob (1965), S.166f.

<sup>1034</sup> Rosen (1947), S.289.

<sup>1035</sup> Virchow demonstrierte seine politischen Überzeugungen, als er im März 1848 in Berlin die Barrikade, die die Friedrichstraße von der Taubenstraße abspernte, bestieg. Vgl. hierzu Virchow (1907), zitiert nach Rosen (1947), S.285.

des Menschen festzustellen<sup>1036</sup>: damit bildet der Begriff der sozialen Gruppe die Grundlage der sozialmedizinischen Idee.<sup>1037</sup> Der Aufgabenbereich der Sozialmedizin wird von George Rosen folgendermaßen umschrieben:

«Die Sozialmedizin beschäftigt sich daher nicht mit dem Individuum 'per se', sondern mit dem Individuum als Glied einer Gruppe, einer bestimmten wirtschaftlichen Gruppe, oder weiter gefaßt, mit dem Individuum als Glied einer sozialen Gruppe, das aufgrund dieser Zugehörigkeit verschiedenen, seiner Gesundheit schädlichen Einflüssen ausgesetzt ist.»<sup>1038</sup>

Ziel muß es diesem Konzept zufolge sein, alle Faktoren zu untersuchen, «die den sozialen Zustand einer besonderen Gruppe ausmachen und die einen Einfluß auf» die Gesundheit der Glieder dieser Gruppe haben.<sup>1039</sup> Aufgabe der Medizin ist es, so hat es Virchow formuliert, »in das große politische und sociale Leben« einzugreifen, die »Hemmnisse« aufzuzeigen, die «der normalen Erfüllung der Lebensvorgänge im Wege stehen und ihre Beseitigung» zu erwirken.<sup>1040</sup> Interessant sind in diesem Zusammenhang Virchows Vorstellungen von den Epidemien als Ausdruck eines politischen und sozialen Ungleichgewichtes.<sup>1041</sup> Die Lebensbedingungen des Menschen seien «entweder natürliche oder künstliche, je nach den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen» des Individuums. Die Entwicklung der Kultur kompliziere auch die Lebensbedingungen, indem sie die Beziehungen der einzelnen untereinander vervielfache, und so sei es «gewöhnlich erst das Resultat langer und vielfach vergeblicher Bestrebungen», daß man endlich die komplizierten Bedingungen so ordne und ausgleiche, «daß ihre Summen den natürlichen Lebensbedingungen äquivalent» seien.<sup>1042</sup> Die künstlichen Seuchen hat Virchow in diesem Zusammenhang als *Attribute der Gesellschaft* bezeichnet, als «Produkte der falschen oder nicht auf alle Klassen verbreiteten Cultur»<sup>1043</sup>; diese Seuchen deuteten auf Mängel, die durch die staatliche und gesellschaftliche Gestaltung erzeugt würden und träfen «daher auch vorzugsweise diejenigen Klassen, welche die Vortheile der Cultur nicht mitgenießen» könnten.<sup>1044</sup>

---

<sup>1036</sup> Rosen (1947), S.289.

<sup>1037</sup> ebd., S.353.

<sup>1038</sup> ebd.

<sup>1039</sup> ebd.

<sup>1040</sup> Virchow (1849), zitiert nach Rosen (1947), S.289f.

<sup>1041</sup> Rosen (1947), S.290.

<sup>1042</sup> Virchow (1849), zitiert nach Rosen (1947), S.290.

<sup>1043</sup> Virchow (1849), zitiert nach Rosen (1947), S.291.

<sup>1044</sup> ebd.

Epidemien erscheinen in diesem Konzept jedoch nicht nur als «Ergebnis sozialer Widersprüchlichkeiten», sondern auch als «signifikante Manifestationen des historischen Prozesses»<sup>1045</sup>, so daß «die Geschichte der Volkskrankheiten einen untrennbaren Theil der Culturgeschichte der Menschheit bilden muß»<sup>1046</sup>. Seuchen glichen großen Warnungstafeln, an denen Staatsmänner von großem Stil ablesen könnten, daß in dem Entwicklungsgange ihres Volkes eine Störung eingetreten sei, «welche selbst eine sorglose Politik nicht länger übersehen» dürfe.<sup>1047</sup> Eine Einschätzung, die mit Virchows Vorstellungen von Demokratie einhergehen:

«Der demokratische Staat will das Wohlsein aller Staatsbürger, denn er erkennt die gleiche Berechtigung Aller an. Indem die allgemeine gleiche Berechtigung zur Selbstregierung führt, so hat der Staat auch das Recht zu hoffen, dass jedermann innerhalb der Schranken der vom Volk selbst errichteten Gesetze sich einen Zustand des Wohlseins durch eigene Arbeit zu erringen und begründen wissen werde. Die Bedingungen des Wohlseins durch eigene Arbeit sind aber Gesundheit und Bildung, und die Aufgabe des Staats ist es daher, die Mittel zur Erhaltung und Vermehrung der Gesundheit und Bildung in möglich grösstem Umfange durch die Herstellung öffentlicher Gesundheitspflege und öffentlichen Unterrichts zu gewähren. [...] Es genügt also nicht, dass der Staat jedem Staatsbürger die Mittel zur Existenz überhaupt gewährt, dass er daher jedem, dessen Arbeitskraft nicht ausreicht, sich diese Mittel zu erwerben, beisteht; der Staat muss mehr thun, er muß jedem so weit beistehen, dass er eine *gesundheitsgemässe* Existenz habe.»<sup>1048</sup>

Andere deutsche Ärzte dieser Zeit teilten Virchows Einschätzung und schlossen sich ihm an, so Salomon Neumann (1819-1908) und der Psychiater Rudolph Leubuscher (1821-1861), mit dem Virchow die Wochenschrift *Die medicinische Reform* herausgegeben hat.<sup>1049</sup> Doch war die Zeit für die Ideen des überzeugten Demokraten und die seiner Mitarbeiter noch nicht gekommen, und so mußte die neu gegründete *Medicinische Reform*, die als Forum der Diskussion über Medizin und Gesellschaft dienen sollte und in ihrem ersten Leitartikel enthusiastisch von Plänen für den neuen

---

<sup>1045</sup> Rosen (1947), S.291.

<sup>1046</sup> Virchow (1848), zitiert nach Rosen (1947), S.291.

<sup>1047</sup> ebd.

<sup>1048</sup> Virchow (1848), zitiert nach Rosen (1947), S.288.

<sup>1049</sup> Rosen (1947), S.287.

Staatsbau und den Aufbau der neuen Institutionen gesprochen hatte,<sup>1050</sup> nach dem Scheitern der Revolution von 1848 bereits im Juni 1849 ihr Erscheinen einstellen.<sup>1051</sup> Die Zeit war noch nicht gekommen für ein Konzept, das die Heilkunde in ihren «organischen Beziehungen zur übrigen Gesellschaft»<sup>1052</sup> zu betrachten versuchte und sowohl auf den sozialen als auch auf den medizinischen Wissenschaften ruhte; für einen Entwurf, in dem Gesundheit und Krankheit als vom sozialen Leben des Menschen umspannte Prozesse erschienen,<sup>1053</sup> die einerseits biologisch-physikalisch, andererseits jedoch soziokulturell und politisch analysiert werden müssen.<sup>1054</sup> Der Grundstein jedoch war gelegt, insbesondere im Zeitalter der Industrialisierung und der sich herausbildenden Klasse eines Arbeiterproletariats, «das [...] mehr und mehr das Opfer von Krankheiten und Seuchen wurde» und dessen Kinder entweder vorzeitig starben oder sich zu Krüppeln entwickelten.<sup>1055</sup>

Führt man sich letzteres vor Augen, so ist es nicht verwunderlich, daß es nicht Rudolf Virchow war, von dem die Idee ihren Ausgang nahm, bei der Medizin handle es sich um eine soziale Wissenschaft.<sup>1056</sup> Die Industrialisierung, die in England und Frankreich sehr viel früher einsetzte als in Deutschland, und die sie begleitenden sozialen Probleme veranlaßten insbesondere französische Forscher, die soziomedizinische Frage aufzugreifen,<sup>1057</sup> wobei jede Verweltlichung, wie Arnold Ruge in seinem *Plan der Deutsch-Französischen Jahrbücher* schreibt, jede Verbindung derselben mit der Politik unmittelbar Verbindung mit Frankreich sei.<sup>1058</sup> Zu nennen sind hier unter anderen François Emmanuel Fodéré, der sich in seinem *Essai historique et moral sur la pauvreté des nations*<sup>1059</sup> und seinem *Traité de médecine légale et d'hygiène publique*<sup>1060</sup> mit Fragen der öffentlichen Gesundheitspflege auseinandergesetzt hat, sowie Louis René Villermé und dessen Schrift *Tableau sur l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures*<sup>1061</sup>. Betrachtet man einmal die *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, die von 1829 an veröffentlicht wurden, so

---

<sup>1050</sup> Rosen (1947), S.286.

<sup>1051</sup> ebd., S.295f.

<sup>1052</sup> ebd., S.295.

<sup>1053</sup> ebd.

<sup>1054</sup> Vgl. S.149 dieser Arbeit.

<sup>1055</sup> Virchow (1848), zitiert nach Rosen (1947), S.294.

<sup>1056</sup> Rosen (1947), S.286.

<sup>1057</sup> ebd.

<sup>1058</sup> Ruge (1844), zitiert nach Rosen (1947), S.286.

<sup>1059</sup> Fodéré (1828).

<sup>1060</sup> Fodéré (an VII).

<sup>1061</sup> Villermé (1840).



wird deutlich, wie viele Ärzte, Advokaten, Funktionäre und Politiker sich mit dem Zusammenhang zwischen sozialen und medizinischen Problemen auseinandergesetzt haben.<sup>1062</sup> Von Paris aus griffen die liberalen Ideen auf Deutschland über, und auch Rudolf Virchow war mit diesen intellektuellen Entwicklungen vertraut.<sup>1063</sup> Ferner stand er, wie George Rosen herausgestellt hat, unter dem Einfluß des französischen Verfassungsentwurfs der Revolutionsregierung des Jahres 1848, die den Bürgern das garantieren wollte, was Louis Blanc (1811-1882) bereits seit 1839 forderte: das Recht auf Arbeit, das auch Virchow als fundamentales, in die Verfassung eines demokratischen Staates aufzunehmendes Bürgerrecht proklamierte.<sup>1064</sup>

Doch bereits vorher ist die soziomedizinische Frage thematisiert worden. Während der Französischen Revolution<sup>1065</sup> versprach man sich in der *Assemblée Constituante* mit der Bildung des *Comité pour l'extinction de la mendicité* unter dem Vorsitz des Duc de la Rochefoucauld-Liancourt (1747-1827), das vom 2. Februar 1790 bis zum 25. September 1791 tagte, und des *Comité de salubrité* unter der Leitung des Arztes Ignace-Joseph Guillotin (1738-1814), dessen Sitzungen vom 4. Oktober 1790 bis zum 26. September 1791 stattfanden, einerseits, die Medizin neu organisieren und andererseits, den Zusammenhängen zwischen sozialem Elend und dem Gesundheitszustand der Bevölkerung gerecht werden zu können.<sup>1066</sup> Im Herbst 1791 lagen der Nationalversammlung ein *Projet de décret sur l'enseignement et l'art de guérir* des *Comité de salubrité* und mehrere Berichte des *Comité pour l'extinction de la mendicité* vor, die sich unter anderem mit der Versorgung der Kranken auf dem Lande und in den Städten, der Behandlung und Adoption von Waisen- und Findelkindern sowie der Versorgung alter Menschen beschäftigten.<sup>1067</sup> Freilich konnten all diese Projekte in den Wirren der Revolution nicht zuletzt aus finanziellen Gründen nicht realisiert werden, doch gingen diese Vorstellungen nicht verloren, was sich in dem großen Engagement französischer Forscher für sozialmedizinische Fragen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts niedergeschlagen hat.<sup>1068</sup> Hier hat jedoch auch Johann Peter Frank einen nicht unwesentlichen Einfluß genommen.<sup>1069</sup> In der Einleitung der

---

<sup>1062</sup> Weiner (1970), S.218f.

<sup>1063</sup> Rosen (1947), S.286f.

<sup>1064</sup> Rosen (1947), S.293.

<sup>1065</sup> Vgl. zu diesem Thema Weiner (1970).

<sup>1066</sup> Weiner (1970), S.210.

<sup>1067</sup> ebd., S.217.

<sup>1068</sup> ebd., S.218.

<sup>1069</sup> Vgl. Sournia (1989), S.195.

ersten Ausgabe der *Annales d'hygiène publique et de médecine légale* aus dem Jahre 1829 heißt es:

«[...] lorsqu'en 1778 parut le *Traité complet d'hygiène publique* de Jean-Pierre FANCK [sic!]. A cet illustre médecin appartient la gloire d'avoir le premier frayé la route en rédigeant en un corps de doctrines toutes les spécialités connues alors qui composent la science dont il s'agit. Cet immense travail imprima une grande impulsion à la culture scientifique de l'hygiène publique. Convenablement distinguée de la médecine légale, elle fut admise au nombre des sciences enseignées dans les universités allemandes, et devint le sujet de plusieurs écrits et recueils spéciaux. Cette impulsion favorable s'étendit aussi sur plusieurs autres pays, tels que la Hollande, l'Italie et surtout la France, où les ouvrages de Mahon et de Fodéré parurent à peu de distance l'un de l'autre.»<sup>1070</sup>

In Franks<sup>1071</sup> Ausruf «Ein Sklavenvolk ist ein kachektisches Volk»<sup>1072</sup> verbunden mit der Forderung, die Leibeigenschaft abzuschaffen, äußern sich die Erfahrungen eines Arztes, der die Not der deutschen Bauern und der lombardischen Kolonen kennengelernt<sup>1073</sup> und den Zusammenhang zwischen sozialem Elend und medizinischen Problemen erkannt hat. Sehr früh schon war in Johann Peter Frank die Idee einer medizinischen Polizei entstanden,<sup>1074</sup> doch erst das Protophysikat in Pavia sollte ihm die Möglichkeit geben, seine Vorstellungen in die Tat umzusetzen; hier befaßte er sich mit der Umstrukturierung des Medizinstudiums, der Organisation der Kranken-, Armen- und Waisenhäuser und der Erstellung einer neuen Apothekerordnung.<sup>1075</sup> Der Arzt wollte das Problem an der Wurzel fassen und die bittere Not, die letztendlich in seinen Augen die Ursache für zahlreiche Erkrankungen darstellte, lindern.<sup>1076</sup> In diesem Bestreben unterstützte ihn Joseph II. von Österreich, der sein Volk zur Gesundheit erziehen und als Gesetzgeber die Vorstellungen seines

---

<sup>1070</sup> *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*. 1ère édition Paris 1829, S. XIX f.

<sup>1071</sup> Die folgenden Ausführungen zur Biographie Johann Peter Franks stützen sich auf die Einleitung Erna Leskys zu Franks Paveser Rede [Frank (1960)].

<sup>1072</sup> Frank (1960), S.41,

<sup>1073</sup> ebd., S.8.

<sup>1074</sup> ebd.

<sup>1075</sup> ebd., S.15f.

<sup>1076</sup> ebd., S.19ff.

lombardischen Protophysikus verwirklichen wollte.<sup>1077</sup> Bereits 1781 hatte der Sohn Maria Theresias die Leibeigenschaft aufgehoben.<sup>1078</sup> Damit war allerdings noch keine wirtschaftliche Freiheit für die Bauern erreicht,<sup>1079</sup> und so erließ der Herrscher mit der Steuer- und Urbarialregulierung vom 10. Februar 1789 ein Gesetz, das den Bauern zu einem selbstdenkenden, freien Menschen machen sollte, «der sich seiner Arbeit und des durch sie errungenen Besitzes» freut.<sup>1080</sup> Doch so weit sollte es nicht kommen. Der Kaiser starb am 20. Februar 1790, und bereits eine Woche nach seinem Tode bedrängten die Grundherren seinen Nachfolger Leopold II., das Gesetz, das am 1. November desselben Jahres in Kraft treten sollte, zurückzunehmen.<sup>1081</sup> Doch da erhob Johann Peter Frank die Stimme und schilderte am 5. Mai 1790 in seiner *Akademischen Rede vom Volkselend als der Mutter der Krankheiten* die Folgen der Leibeigenschaft und Erbuntertänigkeit unter einem neuen, bisher nicht betrachteten Gesichtspunkt.<sup>1082</sup> Mit Schärfe stellte er das veraltete Wirtschaftssystem<sup>1083</sup> und die sklavische Verfassung der Bürger, die den Bauern vom Besitzrecht ausschließe,<sup>1084</sup> unter Anklage: kaum ein anderer Unterschied bestehe zwischen dem gemeinen Manne und dem Zugvieh, als daß dieses vorausgehe und den Pflug ziehe, jener aber ihn lenke und hinterdrein gehe<sup>1085</sup>. In den Augen Franks konnte es keineswegs ausreichend sein, die trefflichsten Männer der medizinischen und chirurgischen Wissenschaften in den Provinzen aufzustellen, Spitäler zu errichten, ihre Direktion zu verbessern und über die Apotheken eine genaue Aufsicht halten zu lassen. Wenn die Herrscher es versäumten, so heißt es, «das äußerste Elend des Volkes», in dem der wahre «Urgrund der Krankheiten» liege, «zu zerstören oder es wenigstens erträglicher zu machen», dürften sie nicht davon ausgehen, daß die Verordnungen, die über die öffentliche Gesundheitspflege wachten, zu einer heilsamen Wirkung führten.<sup>1086</sup> So hat der Arzt die soziale Not der Menschen, ihren Hunger, die desolaten Wohnungsverhältnisse und die mangelnde Körperhygiene geschildert und schließlich die Aufhebung der Leibeigenschaft gefordert:

---

<sup>1077</sup> ebd., S.14.

<sup>1078</sup> ebd., S.17.

<sup>1079</sup> ebd.

<sup>1080</sup> ebd., S.18.

<sup>1081</sup> ebd., S.19.

<sup>1082</sup> ebd.

<sup>1083</sup> ebd.

<sup>1084</sup> ebd., S.34.

<sup>1085</sup> ebd.

<sup>1086</sup> ebd., S.32.

«Diese Schmach für die Menschheit, die Leibeigenschaft, soll man aufheben und, was ihr am nächsten kommt, ein System, das den Bauer von jedem Eigentum ausschließt, sei es übereinkunftsgemäß oder einfach wegen seiner unüberwindlichen Armut. Um es in wenigen Worten zu sagen: König Heinrichs<sup>1087</sup> Versprechen an seine Untertanen erfüllen! Das Elend des Volkes, den fruchtbarsten Mutterboden der Krankheiten, von unseren Landen fortreiben! Und eine kraftvolle und reichliche Nachkommenschaft wird aus der Mütter fruchtbarem Leib hervorgehen, vom nervigen Arme bebaut, werden lachen die Fluren, und zurückziehen werden sich die Krankheiten in die vom Luxus erschöpften Städte. Freude, Tugend, zärtliche Liebe zum Vaterland und die frühere Wohlfahrt der Bürger, durch Arbeit gesichert, werden wieder zurückkehren.»<sup>1088</sup>

Ein bemerkenswertes «Dokument sozialärztlichen Wollens»<sup>1089</sup>, dessen ideologischer Hintergrund bereits im vierten Kapitel des zweiten Teils dieser Arbeit herausgestellt worden ist. Sätze wie «Der größte Teil der Leiden, die uns bedrücken, kommt vom Menschen selbst»<sup>1090</sup> und «Daß gerade aus der gesellschaftlichen Verbindung selbst, die einst die primitiven Waldmenschen eingegangen sind, um ihr Dasein sicherer zu gestalten, so zahlreiche Ursachen des Todes erwachsen»<sup>1091</sup> zeigen, daß Frank sich sehr stark von den Schriften Rousseaus hat inspirieren lassen und eine Synthese zwischen dessen kulturphilosophischen Vorstellungen und den medizinischen Theorien seiner Zeit hergestellt hat.<sup>1092</sup> In Franks Einleitung zum ersten Teil der *Medizinischen Polizei* erfolge, so Erna Lesky, die Rezeption der von Rousseau aufgestellten «Lehre von der Entartung des Menschen durch die Schäden der gesellschaftlichen Verbindung im ganzen Umfange ihrer Wirkung bis in gelehrte Einzelheiten», und so könne diese Einleitung, wie die Historikerin resümiert, als «Auseinandersetzung des maßgeblichen Arztes der Zeit mit dem maßgeblichen Philosophen der Zeit» angesehen werden.<sup>1093</sup>

Ähnlich wie K. E. Rothschuh dies für die Naturheilkunde herausgestellt hat, können den Ausführungen George Rosens zufolge drei konstituierende Anteile in der sozialmedizinischen Bewegung unterschieden werden: zum einen eine ideologische

---

<sup>1087</sup> Hier bezieht sich Frank auf die Worte des französischen Königs Henri IV (1553-1610), er wolle nicht ruhen und sich nicht rühmen, Volksbeherrscher gewesen zu sein, wenn der Bauer nicht imstande sei, mit einem Huhn seinen Tisch zu bestellen und seine durch Arbeit geschwächte Kraft mit guter Kost wiederherzustellen. Vgl. Castelot (1987), S.380 und S.443.

<sup>1088</sup> Frank (1960), S.45.

<sup>1089</sup> ebd., S.28.

<sup>1090</sup> ebd., S.30.

<sup>1091</sup> ebd., S.30f.

<sup>1092</sup> ebd., S.21.

<sup>1093</sup> ebd., S.26.

Grundlage, die den Hintergrund für die Überzeugung liefert, daß soziale und medizinische Probleme in engem Zusammenhang stehen; zum anderen eine sozialmedizinische Lehre, die, ausgehend von der Überzeugung, «daß *soziale und wirtschaftliche Bedingungen eine wichtige Wirkung auf Gesundheit und Krankheit*»<sup>1094</sup> haben, eine in diese Richtung gehende wissenschaftliche Forschung in Gang setzt und ihre Ergebnisse formuliert; und drittens eine sozialmedizinische Praxis, die sowohl soziale als auch medizinische Maßnahmen umfassen muß.<sup>1095</sup> In dieser Dreigliedrigkeit sind es die Ideen des Genfer Philosophen, die in Form des Konzeptes von den *selbstverschuldeten und vermeidbaren Krankheiten* die philosophisch-weltanschauliche Grundlage geliefert und damit letztendlich das weite Feld des soziomedizinischen Gedankens eröffnet haben<sup>1096</sup>; Rousseau selbst kann also als Wegbereiter der Sozialmedizin bezeichnet werden. Doch wird dieser Zusammenhang von den Sozialmedizinern der französischen Revolution und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wahrgenommen? Bei den französischen Revolutionären sollte man voraussetzen können, daß sie mit dem Werk Jean-Jacques Rousseaus vertraut waren, doch stellt sich die Frage, ob sie den von ihm dargestellten Zusammenhang zwischen sozialen und medizinischen Problemen gesehen haben. Wie steht es mit Fodéré und Villermé? Und hat man nicht bei Virchow den Eindruck, den Genfer Philosophen sprechen zu hören, wenn er fordert, die komplizierten gesellschaftlichen Bedingungen seien so zu ordnen, daß ihre Summen den natürlichen Lebensbedingungen äquivalent seien und feststellt, künstliche Seuchen würden durch eine falsche staatliche und gesellschaftliche Gestaltung hervorgerufen und trafen vorwiegend die sozialen Klassen, die von den Vorteilen der Kultur ausgeschlossen seien?<sup>1097</sup> Johann Peter Frank stellt hier das Verbindungsglied dar, indem er selbst, basierend auf Rousseaus Vorstellungen vom Wesen der Krankheit, ein sozialmedizinisches Konzept entwickelt und umzusetzen versucht und damit einen wesentlichen Impuls auf die weitere Entwicklung der Sozialmedizin ausübt. Interessant wäre es nun, der Frage nachzugehen, ob sich die sozialmedizinische Bewegung des 19. Jahrhunderts ihres weltanschaulichen Hintergrundes bewußt gewesen ist, oder ob sie sich damit begnügt hat, den lombardischen Protophysikus zu ehren, dem der Ruhm zukomme, mit seinem großen Werk zur öffentlichen Gesundheitspflege der neuen Wissenschaft den Weg geebnet zu

---

<sup>1094</sup> Rosen (1947), S.289.

<sup>1095</sup> Vgl. S.149 dieser Arbeit.

<sup>1096</sup> Vgl. Lesky: Einleitung zu Frank (1960), S.25.

<sup>1097</sup> Vgl. S. 150 dieser Arbeit.

haben.<sup>1098</sup> Eine Frage, deren Beantwortung eine ausgiebige Quellenforschung erforderlich machen wird.

Festgehalten werden kann an dieser Stelle, daß Rousseau zwei Disziplinen beeinflusst hat: zum einen die Naturheilkunde, deren Vertreter den Fürsprecher einer gesellschaftlichen Regeneration aufgrund einer falschen Auslegung seiner Schriften zum Propheten einer Lehre erklärt haben, die ihre Augen fest vor der sozialen Realität verschließt; zum anderen die Sozialmedizin, der der Philosoph den weltanschaulichen Hintergrund geliefert hat: ist die soziomedizinische Frage doch letztendlich nicht, wie Erna Lesky pointiert herausgestellt hat<sup>1099</sup>, von einem Arzt oder Gesundheitspolitiker erstmalig gestellt worden, sondern vom Verfasser des *Diskurses über die Ungleichheit!* Die sozialen Probleme zu bekämpfen, um dem Menschen ein gesünderes Leben zu bescheren, ist die Devise der Sozialmedizin; die Regeneration der Gesellschaft mit dem Ziel, eine Form menschlicher Gemeinschaft zu etablieren, die den Menschen in seinem geistigen, körperlichen und seelischen Wesen<sup>1100</sup> berücksichtigt, ist die Botschaft Rousseaus. Schaffen wir eine neue, menschengerechte Gesellschaft! Wagen wir mehr Freiheit! Vielleicht hat Jean-Jacques Rousseau, wie Hölderlin in seinem Gedicht über den Philosophen schreibt, den Wink der Götter verstanden und mit seinem Gesellschaftskonzept ein Modell für die Zukunft vorgelegt. Vielleicht fliegt ja tatsächlich der kühne Geist – wie Adler den Gewittern – weissagend seinen kommenden Göttern voraus<sup>1101</sup>.

---

<sup>1098</sup> Vgl. *Annales d'hygiène publique et de médecine légale. 1ère édition*, Paris 1829, S.XIX.

<sup>1099</sup> Frank (1960), S.23; vgl. auch S. 84 dieser Arbeit.

<sup>1100</sup> Vgl. S.73 dieser Arbeit.

<sup>1101</sup> Hölderlin (1961), S.237ff.

# Bibliographie

## Werke Jean-Jacques Rousseaus

Rousseau, Jean-Jacques: *Oeuvres complètes*. Herausgegeben von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond (Bibliothèque de la Pléiade), 5 Bände. Paris 1959ff.

Rousseau, Jean-Jacques: *Schriften in zwei Bänden*. Herausgegeben von Henning Ritter. Nach alten Übersetzungen bearbeitet und zum Teil neu übersetzt von Henning Ritter und Dietrich Feldhausen. München 1978.

Rousseau, Jean-Jacques: *Discours sur l'économie politique, Projet pour la Corse, Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Barbara de Negroni. Paris 1990a.

Rousseau, Jean-Jacques: *Emile oder Über die Erziehung*. Herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Martin Rang, unter Mitarbeit des Herausgebers aus dem Französischen übertragen von Eleonore Sckommodau. Stuttgart 1990b.

Rousseau, Jean-Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. In Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker, neu übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard. Stuttgart 1986.

Rousseau, Jean-Jacques: *Bekenntnisse*. Aus dem Französischen von Ernst Hardt mit einer Einführung von Werner Krauss. Frankfurt/M. 1985.

Rousseau, Jean-Jacques: *Über Kunst und Wissenschaft, Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*. Mit einer Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von Kurt Weigand. Hamburg 1955.

Rousseau, Jean-Jacques: *Emile ou de l'éducation*. Chronologie et introduction par Michel Launay, agrégé à l'Université. Paris 1966.

Rousseau, Jean-Jacques: *Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Chronologie et introduction par Jacques Roger. Paris 1992a.

Rousseau, Jean-Jacques: *Du Contrat Social*. Edition établie par Pierre Burgelin. Paris 1992b.

Rousseau, Jean-Jacques: *Les Confessions suivies des Réveries du promeneur solitaire*. Edition intégrale illustrée de gravures du temps présentée par Francis Bouvet. 2 tomes. Paris 1961.

Rousseau, Jean-Jacques: *Die neue Héloïse*. Leipzig 1877.

Rousseau, Jean-Jacques: *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*. Edition critique établie et annotée par R. A. Leigh. Genève 1965ff.

Rousseau, Jean-Jacques – Malesherbes. Chrétien-Guillaume de Lamoignon de: *Correspondance*. Texte préfacé et annoté par Barbara de Negroni. Paris 1991.

### **Medizinische und naturheilkundliche Quellen**

*Annales d'hygiène publique et de médecine légale*. 1ère édition. Paris 1829.

Cardogan, W.: *Über das Säugen und Verpflegen der Kinder von ihrer Geburt an bis zu ihrem dreyjährigen Alter*. Übersetzt nach der 8. Londoner Ausgabe von J. A. F. Warnecke. Münster und Osnabrück 1782.

Dietl, J.: *Praktische Wahrnehmungen nach den Ergebnissen im Wiedner-Bezirkskrankenhaus*. Zschr. d. k. k. Gesellsch. der Aerzte zu Wien, 1.Jg., 2.Bd., Wien 1845. S.9-26, 99-113, 186-204, 304-329, 431-465.

Fodéré, F. E.: *Essai historique et moral sur la pauvreté des nations*. Paris 1828.



- Fodéré F. E.: *Traité de médecine légale et d'hygiène publique*. Paris, an VII.
- Frank, J. P.: *Akademische Rede vom Volkseind als der Mutter der Krankheiten [Pavia 1790]*. Mit einer Einleitung von Erna Lesky. Leipzig 1960.
- Frank, J. P.: *System einer vollständigen medizinischen Polizey*. Band 1-4. Wien 1786-1790.
- Hahn, J. S.: *Unterricht von der Krafft und Würckung des frischen Wassers in die Leiber der Menschen*. Breslau 1737.
- Hahn, Th.: *Praktisches Handbuch der naturgemässen Heilweise*. Berlin, 3. Auflage, 1870.
- Hirschel, W.: *Hydriatica oder Begründung der Wasserheilkunde auf wissenschaftliche Prinzipien. Geschichte und Literatur*. Leipzig 1840.
- Hufeland, Chr. Wilh.: *Ideen über Pathogenie und Einfluß der Lebenskraft auf Entstehung und Form der Krankheiten*. Jena 1795.
- Hufeland, Chr. Wilh.: *System der praktischen Heilkunde. Ein Handbuch für akademische Vorlesungen und für den praktischen Gebrauch*. 2 Bände. Jena 1800/1802.
- Rausse, J. H.: *Der Geist der Gräfenberger Wasserkur*. Zeitz, 2. Auflage, 1839.
- Rausse, J. H.: *Wasser thut's freilich. Miscellen zur Gräfenberger Wasserkur*. Zeitz, 2. Auflage, 1840.
- Rausse, J.-H.: *Über die gewöhnlichsten ärztlichen Mißgriffe beim Gebrauch des Wassers als Heilmittel ... nebst einer Abhandlung über die Aufsaugung und Ablagerung der Gifte und Medikamente im lebenden animalischen Körper*. Zeitz 1847.
- Struve, G.: *Pflanzenkost, die Grundlage einer neuen Weltanschauung*. Stuttgart 1869.
- Villermé, L. R.: *Tableau sur l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures*. Paris 1840.

Virchow, R.: *Briefe an seine Eltern. 1839-1864*. Herausgegeben von Marie Rabl, geb. Virchow. Leipzig 1907.

Virchow, R.: *Blätter des Dankes für meine Freunde*. in: Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin. 167:1 (1902).

Virchow, R.: *Einheitsbestrebungen in der wissenschaftlichen Medizin*. Berlin 1849.

Virchow, R.: *Mittheilungen über die in Oberschlesien herrschende Typhus-Epidemie*. Berlin 1848.

Virchow, R., Leubuscher, R. (Hg.): *Die medicinische Reform. Eine Wochenschrift*. Erschienen vom 10. Juli 1848 bis zum Juni 1849. Berlin 1848f.

### Fachliteratur

Ackerknecht, E. H.: *Medicine in the Paris Hospital 1794-1848*. Baltimore 1966.

Ackerknecht, E. H.: *Rudolf Virchow*. Stuttgart 1957.

Ackerknecht, E.H.: Die Therapie der Pariser Kliniker zwischen 1775 und 1840, *Gesnerus* 15 (1958), S. 151-163.

Alt, E.: *Zum Entfremdungsbegriff: Der theoretische Ansatz bei Rousseau*. Frankfurt/M.-Bern 1982.

Babal, H. : *Jean-Jacques Roussau au présent*. Chambéry 1978.

Bachoffner, P.: *A note on Rousseau and medical botany*. *Rev. Hist. Pharm. (Paris)*, 1956, 44 (151), S.437-438.

Badinter, E.: *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVIIe – XXe siècle)*. Paris 1980.

Badinter, E.: *Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute.* München 1981.

Bail, P.: *La maladie de vessie de J.-J. Rousseau était une hypertrophie congénitale du col vésical.* Bull.Soc. Franç. Hist. Méd., 1933, 27, S.297-303.

Baldensperger, F. et al.: *Jean-Jacques Rousseau: Leçons faites à l'Ecole des Hautes Etudes Sociales.* Paris 1912.

Balestra, D.: *Lo specchio assente. J.-J. Rousseau e lo sguardo altrui.* Bologna 1989.

Bankhofer, H.: *Die großen Naturheiler. Ihr Leben – ihre Lehren.* Altendorf 1979.

Bartissol, C.: *Sources des idées médicales de Rousseau.* Paris 1914.

Benassis: *Essai de clinique romantique: Jean-Jacques Rousseau.* Revue thérapeutique des alcaloïdes. Avril – juillet 1934.

Benner, D.: *Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns.* Weinheim und München 1987.

Benner, D.: *Hauptströmungen der Erziehungswissenschaften. Eine Systematik traditioneller und moderner Theorien.* München 1978.

Benrubi, I.: *L'idéal moral chez Rousseau, Mme de Staël et Amiel.* Genève 1940.

Bensoussan, D.: *La maladie de Rousseau.* Paris 1974.

Bensoussan, D.: *L'unité chez Jean-Jacques Rousseau. Une quête de l'impossible.* Paris 1977.

Berteaux, J.: *Un pervers de génie: Jean-Jacques Rousseau. Essai de synthèse médicopsychologique.* Lille 1939.

Bloch, J. F.: *Rousseau, reputation as an authority on childcare and physical education in France before the Revolution.* Paedagog. Hist., 1974, 14(1), S.5-33.

Bonora, F.: *Vincenzo Priessnitz e la riabilitazione nelle malattie reumatiche*. Atti Acad. Stor. Arte sanit., 1965, II. 31, S.3-4.

Borel, J.: *Génie et folie de Jean-Jacques Rousseau*. Paris 1966.

Borel, J.: *La folie de Jean-Jacques*. Abb. méd.-psychol., 1961, 119, S.2-56.

Bouchardy, F.: *Une définition de la conscience par J.-J. Rousseau*. Annales Jean-Jacques Rousseau, XXXII, 1950-1952.

Bougeault, A.: *Etude sur l'état mental de Jean-Jacques Rousseau et sa mort à Ermenonville*. Paris 1883.

Bouquet, H.: *Un grand chirurgien du 18e siècle: Frère Côme*. Aesculape, 2e année, no.3, mars 1912. S.124-127.

Bourget, P.: *Jean-Jacques Rousseau*. Chronique médicale, 1912, S.14.

Bouvier, B.: *J.-J. Rousseau*. Genève 1912.

Brauchle, A.: *Die Geschichte der Naturheilkunde in Lebensbildern*. Zweite erweiterte Auflage von Große Naturärzte. Stuttgart 1951. (4. Auflage mit Groh, W.: *Zur Geschichte der Physiotherapie*. Heidelberg 1971)

Brauchle, A.: *Handbuch der Naturheilkunde*. Leipzig, 3. Auflage, 1939.

Brauchle, A., Grote L. R.: *Gespräche über Schulmedizin und Naturheilkunde*. Leipzig 1935.

Brédif, L.: *Du caractère intellectuel et moral de J.-J. Rousseau*. Paris 1906.

Brigotte, A.: *Jean-Jacques et ses médecins*. Brux. méd., 1961, 65, S.260ff.

Broome, J.-H.: *Rousseau. A Study of his thought*. London 1963.

Buess, H.: *Zur Geschichte der Hydrotherapie*. Ciba Z., 1947, 9, S.3919-3926.

Buess, H.: *Zur Frage des therapeutischen Nihilismus im 19. Jahrhundert*. Schweiz. med. Wschr. 87 (1957), S.444-447.

- Burgelin, P.: *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris 1952.
- Bush, R. B.: *Disease or destiny. The imaginary world of Jean-Jaques Rousseau*. N. Y. J. Med. 1965, 65, S.2600-2607.
- Carton, P.: *Le faux naturisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris 1951.
- Cassirer, E.: *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*. in: E. Cassirer, J. Starobinski, R. Darnton: *Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen*. Frankfurt/M. 1989.
- Cassirer, E.: *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Préface de Jean Starobinski. Paris 1987.
- Cassirer, E.: *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932.
- Cassirer, E.: *L'unité dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. in: Bulletin de la société française de philosophie, No. 32, 1932.
- Castelot, A.: *Heinrich IV. Sieg der Toleranz*. Gernsbach 1987.
- Chaix, J.-R.: *A propos de Jean-Jacques Rousseau. De quelques aspects de la personnalité paranoïque et ses rapports avec la créativité. La gènèse du discours sur les sciences et les arts*. Paris 1977.
- Chapman, J. W.: *Rousseau totalitarian or liberal?* New York 1956.
- Charpentier, J.: *Rousseau ou le démocrate par dépit*. Paris 1931.
- Claridge, R. T.: *Hidropathia ó cura pro medio del agua fría segun la practica de Vencente Priessnitz en Graffenburg, en Silesia, Austria*. Guadalajara 1848.
- Clément, P. P.: *Jean-Jacques Rousseau de l'héros coupable à l'héros glorieux*. Neuchâtel 1976.
- Cobban, A.: *Rousseau and the modern State*. London 1964.
- Commichau, A.: *Naturheilkundliche Bestrebungen dargestellt an der Zeitschrift "Der Naturarzt" von 1861 – 1886*. Münster 1968.

Corvisier, A.: *La France de Louis XIV (1643-1715). Ordre intérieur et place en Europe.* Paris 1979.

Crocker, L. G.: *Rousseau's »Social Contract«. An interpretive Essay.* Cleveland 1968.

Delbos, V.: *Rousseau et Kant.* in: *Revue de Métaphysique et de Morale.* 1912.

Derathé, R.: *Jean-Jacques Rousseau et la politique de son temps.* Paris 1974.

Derathé, R.: *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau.* Paris 1948.

Desruelles: *Relation de la maladie qui a tourmenté la vie et déterminé la mort de Jean-Jacques Rousseau.* Paris 1846.

Deutscher Bundestag (Hg.): *Fragen an die deutsche Geschichte. Ideen, Kräfte, Entscheidungen von 1800 bis zur Gegenwart.* Bonn, 11. Auflage, 1985.

Diepgen, P.: *Johann Peter Frank im Lichte der Gegenwart.* *Klin. Wschr.*, 1940, 19, S.1-8.

Dissard, F.: *La réforme des hôpitaux et maladreries au XVIIe siècle.* Paris 1938.

Dufour, Th.: *Le testament de Jean-Jacques Rousseau.* Genève 1907.

Dufour Vernes, L.: *Recherches sur Jean-Jacques Rousseau et sa parenté.* Genève 1878.

Dupuy, A.: *Le séjour de Jean-Jacques Rousseau.* *Presse méd.*, 19.05.1962, 70, no.24, S.1234-1236.

Durkheim, E.: *Le Contrat Social de Rousseau.* *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-février und mars-avril 1918, S. 1-23 und S.129-161.

Durkheim, E.: *La détermination du fait moral.* in: *Bulletin de la Société française de Philosophie.* Avril 1906.

Ehrard, J.: *L'idée de nature en France dans la première moitié du 18e siècle.* Paris 1963.

Ehrard, J.; *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières.* Paris 1970.

- Eigeldinger, M.: *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*. Neuchâtel 1962.
- Ellis, M.-B.: *Julie or »La Nouvelle Héloïse«, a Synthesis of Rousseau's Thought, 1749-1759*. Toronto 1949.
- Elosu, S.: *La maladie de Jean-Jacques Rousseau*. Bull. Soc. Franç. Hist. Méd., 1929, 23, S.349-356.
- Engels, F.: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Dialektik der Natur. 1873-1882*. in: Marx, K., Engels F.: *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke/Schriften/Briefe*. Im Auftrag des Marx-Engels-Lenin-Instituts Moskau, herausgegeben von V. Adoratskij. Unveränderter Neudruck der Ausgabe Moskau 1935. Glashütten 1970.
- Espine, A. d': *Rousseau et l'allaitement maternel*. Rev. méd. Suisse rom., 1908, 28, S.557-565.
- Fabre, J.: *Lumières et Romantisme. Energie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz*. Paris 1963.
- Faguet, E.: *Rousseau artiste*. Paris 1912.
- Faguet, E.: *Rousseau penseur*. Paris 1912.
- Faure, O.: *Histoire sociale de la médecine (18<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècle)*. Paris 1994.
- Fernel: *Jean-Jacques Rousseau, s'est-il suicidé?* Revue thérapeutique des alcaloïdes, 1908, 42-44, S.1149-1158 und S.1211-1220.
- Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*. Neuwied 1960.
- Gad, C.: *Rousseau*. Stuttgart 1963.
- Gagnebin, B.: *A la rencontre de Jean-Jacques. Textes et documents*. Genève 1962.
- Genty, M.: *Médecins amis et ennemis de Rousseau*. Progr. méd., Paris 1951, 79, S.425-431.
- Gilliard, E.: *De Rousseau à Jean-Jacques*. Lausanne 1950.

Girtanner, Chr.: *Fragmente über Jean-Jacques Rousseau, Leben, Charakter und Schriften*. Wien 1782.

Girardet, F.: *La mort de Jean-Jacques Rousseau*. Lyon 1909.

Gohlmann, W. E.: *The life of Ibn Sina*. New York 1974.

Goldschmidt, V.: *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris 1974.

Gouhier, H.: *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris 1970.

Goulenko, W.: *Erinnerungen an Kneipp*. Dtsch. med. Wschr., 1962, 67, S.1753-1755.

Grange, K. M.: *Rousseau's Emile and its English Background*. Acta paedopsychiatrica, 1963, 30, S.405-410.

Groethuysen, B.: *Philosophie der Französischen Revolution*. Frankfurt-New York 1989.

Groethuysen, B.: *J.-J. Rousseau*. Paris 1949.

Groethuysen, B.: *Philosophie de la Revolution Française*. Paris 1956.

Groh, W.: *Prießnitz. Grundlagen des klassischen Naturheilverfahrens*. Hamburg 1960.

Gutton, J. P.: *L'Etat et la mendicité dans la première moitié du XVIIe siècle*. Saint-Etienne 1973.

Gutton, J. P.: *La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon. 1534-1789*. Paris 1971.

Haag, F. E.: *Bernhard Christoph Faust und Johann Peter Frank*. Münch. med. Wschr., 1940, 87, S.1031-1033.

Haegi, K.-D.: *Die politische Freiheit im Werk von Jean-Jacques Rousseau*. Winterthur 1963.

Haubold, H.: *Johann Peter Frank, der Gesundheits- und Rassenhygieniker des 18. Jahrhunderts*. Berlin – München 1939.



Hazzlitt, B.: *Rousseau and Romanticism*. New York 1914.

Hecht, A.: *Pfarrer Sebastian Kneipp – genialer Außenseiter und Begründer der Hydrotherapie oder Kurpfuscher?* in: Prokop, O.: *Medizinischer Okkultismus*. 1977. S.137-151.

Hellweg, M.: *Der Begriff des Gewissens bei Jean-Jacques Rousseau. Beitrag zu einer Kritik der politischen Demokratie*. Marburg 1936.

Hentig, Hartmut von: *Rousseau oder Die wohlgeordnete Freiheit*. München 2003.

Heresco, P.: *Etude sur les rétrécissements congénitaux de l'urètre à propos de la maladie de J.J. Rousseau*. Sonderabdruck aus: *Annales des maladies des organes génitourinaires*. Paris 1908. S. 668-678.

Hildebrand, G.: *Zur Geschichte der Naturheilbewegung*. in: Festschrift zum 45jährigen Bestehen des Deutschen Bundes der Vereine für naturgemäße Lebens- und Heilweise (Naturheilkunde) e.V., Berlin 1934.

Höfding, G.: *J.-J. Rousseau et sa philosophie*. Paris 1912.

Hölderlin, F.: *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Friedrich Beißner. Frankfurt/Main – Wien – Zürich 1961.

Hoffman, K. F.: *Johann Peter Frank, der Begründer der Hygiene*. Münch. med. Wschr., 1951, 93, S.1750-1752.

Huard, P.: *Sciences, médecine, pharmacie de la Révolution à l'Empire (1789-1815)*. Paris 1970.

Huard, P.: *Histoire illustrée de la puériculture*. Paris 1979.

Hubert, R.: *Rousseau et l'Encyclopédie*. Paris 1928.

Hubert, R.: *L'amour, la nature et la société chez Jean-Jacques Rousseau*. in: *Revue d'histoire de la philosophie*. Paris 1939.

Jacob, W.: *Aus dem sozialmedizinischen Erbe Rudolf Virchows (1965)*. in: Lesky, E.: *Sozialmedizin, Entwicklung und Selbstverständnis*. Darmstadt 1977. S. 161-185

Jacquart, D., Micheau, F.: *La médecine arabe et l'occident médiéval*. Paris 1990.

Jenny, J. J.: *Clothing and clothing hygiene*. Ciba Symp., 1944-5, 6, S.1950-1984.

Jansen, A.: *Jean-Jacques Rousseau. Fragments inédits, recherches biographiques et littéraires*. Paris 1882.

Jourda, P.: *Un malade imaginaire. Jean-Jacques Rousseau à Montpellier*. Histoire des sciences médicales, 1974. S.473-476.

Jütte, R.: *Geschichte der Alternativen Medizin. Von der Volksmedizin zu den unkonventionellen Therapien von heute*. München 1996.

Kant, I.: *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. in: Kant, I.: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin-Leipzig, 1923, VIII, S. 107-123.

Kapp, E.: *J. H. Rausse, der Reformator der Wasserheilkunde*. Hamburg 1850.

Kenez, J.: *Priessnitz and his cure in the light of contemporary communications*. Orv. Hetil., 1977, 118, S. 699-702.

Kenez, J.: *Priessnitz and his teachings 120 years after his death*. Orv. Hetil., 1971, 112, S. 3137-3140.

Khadar, H.: *L'éducation politique dans l'Emile*. in: Thiéry, R. (Hg.): *Rousseau, l'Emile et la Révolution. Actes du colloque international de Montmorency 1989*. Paris 1993. S. 135-140

Kukowka, A.: *Die Original-Priessnitz-Kur*. Dtsch. Badebetrieb, 1961, 52, S. 4-5.

Lacassagne: *La mort de Jean-Jacques Rousseau*. Lyon 1913.

Lacharrière, R. de: *Etudes sur la théorie démocratique: Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx*. Paris 1963.

Laforge, René: *Etude sur Jean-Jacques Rousseau*. Revue Française de Psychanalyse, 1927, I, S. 370-402.

Laforge, René: *Jean-Jacques Rousseau (1930)*. in: Cremerius, J.: *Neurose und Genialität. Psychoanalytische Biographien*, 1971, S.111-149.

Latronico, N.: *Locke e Rousseau, annunciatori della moderna medicina pedagogica*. Castalia (Milano), 1959, 15 (1), S.34-39.

Laufer, René: *Jean-Jacques Rousseau et les médecins*. Journal de diététique et de bactériothérapie. Paris 3e année, no.6, 15 juin 1912.

Launay, M.: *Rousseau*. Paris 1968.

Leigh, R. A.: *Rousseau after two hundred years*. Cambridge-London-New York 1982.

Lesky, E.: *Von den Ursprüngen des therapeutischen Nihilismus*. Sudhoffs Archiv 44 (1960), S. 1-20.

Lesky, E.: *Sozialmedizin. Entwicklung und Selbstverständnis*. Darmstadt 1977.

Lesky, E.: *Die Wiener Medizinische Schule im 19. Jahrhundert*. Graz 1965.

Lesky, E.: *Johann Peter Frank and social medicine*. in: Ann. cisalp. Hist. soc., 1973, 4, S.137-144.

Lesky, E.: *Johann Peter Frank als Organisator des medizinischen Unterrichts*. Sudhoffs Archiv 39 (1955), S. 1-29.

Malkin, E. E.: *Reich and Rousseau: an essay in psychohistory*. Amer. J. Psychoanal., 1974, 34, S.63-72.

Marti, A. Chr.: *Jean-Jacques Rousseau et la médecine sociale*. Praxis, 1963, 52, S.873-874.

Martin, A.: *Deutsches Badewesen in vergangenen Tagen*. Jena 1906.

Martin: *Les grands psychopathes. Encore quelques mots sur la maladie de Jean-Jacques Rousseau*. Chronique médicale no.3, 1er mars 1923.

- Martz, Olivier: *Rousseau de l'enfance à quarante ans. Lecture des Confessions*. Paris 1975.
- Masson, P. M.: *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Paris 1916.
- Masters, R.-D.: *The political Philosophy of Rousseau*. Princeton 1968.
- Meinhold, P.: *Roussaus Geschichtsphilosophie*. Tübingen 1936.
- Melzer, A. M.: *The natural goodness of man. On the system of Rousseau's thought*. Chicago-London 1990.
- Mély, B.: *Jean-Jacques Rousseau. Un intellectuel en rupture*. Paris 1985.
- Mercier: *Explication de la maladie de Rousseau*. Paris 1859.
- Miller, R. D.: *The changing face of nature in Rousseau's political writings*. Harrogate 1983.
- Millet, L.: *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Paris 1966.
- Moebius, P. J.: *Jean-Jacques Rousseaus Krankheitsgeschichte*. Leipzig 1889.
- Mondadou, L. de: *Les dernières années et la folie de Jean-Jacques Rousseau*. Etudes, T 191, 64e année, 5 avril 1927, S.71-87.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de: *Vom Geist der Gesetze*. Auswahl, Übersetzung und Einleitung von Kurt Weigand. Stuttgart 1994.
- Mornet, D.: *Les sentiments de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre*. Paris 1907.
- Mornet, D.: *La pensée française au 18e siècle*. Paris 1951.
- Mornet, D.: *Rousseau, l'homme et l'oeuvre*. Paris 1950.
- Müller, F.: *Entfremdung. Zur anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx*. Berlin 1970.

Müller, F.: *Entfremdung. Folgeprobleme der anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx. 2.*, bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Berlin 1985.

Namer, G.: *Rousseau sociologue de la connaissance. De la créativité au Machiavélisme.* Paris 1978.

Negróni, B. de: *Education privée et éducation publique: la politique du précepteur et la pédagogie du législateur.* in: Thiéry, R. (Hg.): *Rousseau, l'Emile et la Révolution. Actes du colloque international de Montmorency 1989.* Paris 1993. S. 119-134.

Neuburger, M.: *Die Lehre von der Heilkraft der Natur im Wandel der Zeiten.* Stuttgart 1926.

Neuburger, M.: *Die Wiener medizinische Schule im Vormärz.* Wien – Berlin – Leipzig – München 1921.

Neumann, J. N.: *Rousseaus Kritik an der Heilkunde seiner Zeit. Zur Frage nach der handlungstheoretischen und ethischen Begründung medizinischen Handelns.* Med. Hist. J., 1991, 26, S.195-213.

Nourrisson, J. F.: *Jean-Jacques Rousseau et le Rousseauisme.* Paris 1903.

Ohl, A.: *Les idées politiques de Jean-Jacques Rousseau et leur influence sur la médecine sociale.* in: Thiéry, R. (Hg.): *Jean-Jacques Rousseau, Politique et Nation.* Actes du II<sup>e</sup> Colloque international de Montmorency (27 septembre - 4 octobre 1995). Paris 2001. S.315-323.

Pohlenz, M.: *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung.* Göttingen 1948.

Poncet, Leriche: *La maladie de Jean-Jacques Rousseau.* in: Bulletin de l'Académie de Médecine, séance du 31 décembre 1907, S. 607-617.

Potter-Larroquette, S. de: *Jean-Jacques Rousseau. La maladie, la médecine et les médecins.* Paris 1952.

Poulet, J., Sournia, J. Ch., Martiny, M.: *Histoire de la médecine, de la pharmacie, de l'art dentaire et de l'art vétérinaire.* Paris 1979.

- Pudor, H.: *Rousseau als Kinderarzt*. Frauendienst, 1904, S. 426-433.
- Quack, Ch.: *Das Krankengut der Priessnitzschen Wasserheilanstalten*. Bonn 1966.
- Quadt, M.: *Materialien zur Beurteilung der Beziehungen Jean-Jacques Rousseaus zur Heilkunde seiner Zeit*. Berlin 1945.
- Rang, M.: *Rousseaus Lehre vom Menschen*. Göttingen 1965.
- Raspail, J.: *Comment est mort Jean-Jacques Rousseau?* Chronique médicale, 15 août 1912, no.16, S. 481-503.
- Raymond, M.: *Jean-Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie*. Paris 1986.
- Régis, E.: *Etude médicale sur Jean-Jacques Rousseau*. Chronique médicale, 1900, No. 1, 2, 3, 5, 7, 12, 13.
- Régis, E.: *La phase de présénilité chez Jean-Jacques Rousseau*. L'encéphale, août 1907, 2e année, S.246-250.
- Regis, E.: *Le testament de Rousseau*. Chronique médicale, décembre 1907.
- Reiche, E.: *Rousseau und das Naturrecht*. Berlin 1935.
- Ritter, E.: *La famille et la jeunesse de J.-J. Rousseau*. Paris 1896.
- Ritzel, W.: *Jean-Jacques Rousseau*. Stuttgart 1959.
- Rocchietta, S.: *Malattie, medici e musica nella vita di J.-J. Rousseau (1712-1778)*. Minerva med., 1962, 53, 32.
- Roehrich, H.: *Vinzenz Priessnitz (4.10.1799 – 26.11.1851), der "Wasserdoktor vom Gräfenberg"*. Nordmähr. Heimatbuch, 1966, 13, S.46-50.
- Roehrich, H.: *Vinzenz Priessnitz' Kaltwasserkuranstalt in Gräfenberg (1831-1851)*. Mähr. schles. heimat. Wschr. Kult. Wirt., 1969, 14, S.276-290.
- Röhrs, H.: *Jean-Jacques Rousseau: Vision und Wirklichkeit*. Heidelberg 1957.

Rosen, G. *Was ist Sozialmedizin? Analyse der Entstehung einer Idee (1947)* in: Lesky, E. (Hg.): *Sozialmedizin, Entwicklung und Selbstverständnis*. Darmstadt 1977. S.283-354.

Rosen, G.: *Kameralismus und der Begriff der medizinischen Polizei (1953)*. in: Lesky, E. (Hg.): *Sozialmedizin, Entwicklung und Selbstverständnis*. Darmstadt 1977. S.94-123.

Rosen, G.: *Mercantilism and Health Policy in eighteenth century French thought*. in: *Medical History*, 1959 (3), S.259-275.

Rosen, G.: *A History of Public Health*. New York 1958.

Rothschuh, K. E.: *Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart*. Stuttgart 1978.

Rothschuh, K. E.: *Naturheilbewegung, Reformbewegung, Alternativbewegung*. Darmstadt 1983.

Rothschuh, K. E.: *Deutsche Biedermeiermedizin, Epoche zwischen Romantik und Naturalismus (1830-1850)*. *Gesnerus* 25, 1968, S.167-187.

Rudolf, G.: *Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) – Stammvater der Naturheilkunde?* *Hippokrates* 40, (1969a), S.474-479.

Rudolf, G.: *Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) und die Medizin*. *Sudhoffs Archiv* 53 (1969b), S.30-67.

Ruge, A.: *Plan der Deutsch-Französischen Jahrbücher*. in: *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Hrsg. von Arnold Ruge und Karl Marx. Paris 1844.

Salomon-Bayet, C.: *J.-J. Rousseau ou l'impossible unité*. Paris 1968.

Saussure, H. de: *Rousseau et les manuscrits des Confessions*. Paris 1958.

Schaal, H.: *Der Ausbruch der Geisteskrankheit Rousseaus und ihre Anzeichen in seinen letzten Werken und Briefen*. Erlangen 1928.

Schadewaldt, H.: *Naturheilkunde – ein medizinhistorischer Überblick*. *Die medizinische Welt*, 1990, 41, S. 584-585.

Schieder, Th.: *Vom Deutschen Bund zum Deutschen Reich. 1815-1871.* (Gebhardt Handbuch der deutschen Geschichte, Band 15). München, 10. Auflage, 1985.

Schinz, A.: *La pensée de J.-J. Rousseau.* Paris 1929.

Schinz, A.: *Etat présent des travaux sur J.-J. Rousseau.* Paris 1948.

Schlemmer, A.: *La méthode naturelle en médecine.* Paris 1969.

Schomburg, E.: *Sebastian Kneipp 1821-1897: Bildnis eines dienenden Lebens.* Bad Wörishofen 1963.

Schwartz, A. W.: *One hundred and fiftieth anniversary of Sebastian Kneipp.* Scalpel & Tongs, 1971, 15, S.147-148.

Shklar, J.-N.: *Men and Citizens. A Study of Rousseau's social Theory.* London-Cambridge 1969.

Sibirilli: *Histoire médicale de Jean-Jacques Rousseau.* Bordeaux 1900.

Sournia, J. Ch.: *La médecine révolutionnaire 1789-1799.* Paris 1989.

Spaemann, R.: *Rousseau – Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur.* München 1992.

Starobinski, J.: *La transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau.* Paris 1971.

Starobinski, J.: *Rousseau. Eine Welt von Widerständen.* Aus dem Französischen von Ulrich Raulff. Frankfurt/M. 1993.

Starobinski, J.: *Über Rousseaus Krankheit.* in: *Rousseau. Eine Welt von Widerständen.* Frankfurt/M. 1993. S.542-560.

Studel, J.: *Priessnitz und Kneipp.* Heilbad und Kurort. 1967, Heft 10.

Thériault, S. A.: *Jean-Jacques Rousseau et la médecine naturelle.* Montréal 1979.



Thiéry, R. (Hg.): *Rousseau, l'Emile et la Révolution. Actes du colloque international de Montmorency 1989*. Paris 1993.

Thiéry, Robert (Hg.): *Jean-Jacques Rousseau, Politique et Nation*. Actes du II<sup>e</sup> Colloque international de Montmorency (27 septembre - 4 octobre 1995). Paris 2001.

Tobiassen, R.: *Nature et nature humaine dans l'Emile de Jean-Jacques Rousseau*. Paris 1961.

Touzet: *Jean-Jacques Rousseau et l'eau de Vals*. La chronique médicale, 33e année, 1er février 1926, no.2, S. 42-43..

Ullmann, M.: *La médecine islamique*. Paris 1995.

Variot, G.: *La doctrine de J.-J. Rousseau en puériculture et les opinions des médecins de son temps*. Bull. Soc. Franç. Hist. Med., 1926, 20, S.339-349.

Villey, P.: *L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*. Paris 1911.

vom Walde, Ph.: *Vinzenz Priessnitz. Sein Leben und Wirken*. Berlin o.J.

Vossler, O.: *Rousseaus Freiheitslehre*. Göttingen 1963.

Wehler, H. U.: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Band 2: Von der Reformära bis zur industriellen und politischen 'deutschen Doppelrevolution'. 1815-1845/49*. München 1987.

Weiner, D.: *Le droit de l'homme à la santé – Une belle idée devant l'Assemblée Constituante: 1790-1791*. in: Clio Medica, 1970, 5, S.209-223.

Weiss, J.: *Handbuch der Wasserheilkunde für Ärzte und Laien – Resultate fünfzehnjähriger in Gräfenberg, Freywaldau, Stanstaad, Bury und Sudbrook-Park gemachter Erfahrungen*. Leipzig 1847.

Wölfing, A.: *Entstehung und Bedeutung des Begriffes Schulmedizin. Die Auseinandersetzungen zwischen der naturwissenschaftlichen Medizin und Vertretern anderer Heilmethoden im 19. und 20. Jahrhundert*. Freiburg 1974.

Yelloz, Aviezer Gad: *Puériculture dans l'antiquité assyrienne, égyptienne, gréco-romaine et hébraïque*. Paris (thèse de doctorat, Paris VII, Lariboisière – Saint Louis) 1976.

Ziegenfuss, W.: *Jean-Jacques Rousseau, eine soziologische Studie*. Erlangen 1952.

## Danksagung

Die Idee zu dieser Arbeit ist auf Frau Prof. Dr. I. Müller zurückzuführen, die mich am Ende eines Seminars über klassische Texte zur medizinischen Ethik fragte, ob ich nicht über den Einfluß Jean-Jacques Rousseaus auf die Naturheilkunde im 19. Jahrhundert promovieren wollte. Sie ließ mir in der Folge den Freiraum, den ich für diese Aufgabe benötigte, und lieferte Hinweise, Anregungen und konstruktive Kritik, ohne jemals zu entmutigen.

Große Aufgeschlossenheit gegenüber der Thematik erfuhr ich im *Musée Jean-Jacques Rousseau* in Montmorency, dessen Mitarbeiter unter der Leitung von Robert Thiéry mir die Pforten der hauseigenen Bibliothek öffneten, wichtige Literaturhinweise gaben und mich schließlich einluden, im Rahmen des *Ile Colloque International de Montmorency* einen Vortrag zum Thema *Les idées politiques de Jean-Jacques Rousseau et leur influence sur la médecine sociale* zu halten. Die internationale Atmosphäre dieses Symposiums und die Weltoffenheit seiner Teilnehmer ermöglichten einen regen Austausch mit Gleichgesinnten, die allesamt das Ziel verfolgten, Rousseau trotz seiner scheinbaren Widersprüche in all seinen Nuancen auf die Spur zu kommen.

Ähnlich positive Erfahrungen machte ich in der *Bibliothèque Nationale* und in der *Bibliothèque Sainte Geneviève* in Paris.

Interessante Denkanstöße gingen von Barbara de Negroni aus, die sich seit vielen Jahren mit dem Verfasser des *Emile* auseinandersetzt und mich zu einer anregenden Diskussion über den Erziehungsbegriff des Genfer Philosophen in ihrer Pariser Wohnung empfangen hat.

Erwähnt sei schließlich meine Familie, die mir stets Unterstützung und Ansporn war.

Allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

# LEBENS LAUF

Name, Vorname: OHL, Arndt Horst Theodor Heinrich  
Wohnort: Sonderburgstr. 11  
40545 Düsseldorf  
Telefon: Privat: 0211/9559336; Praxis 0211/671267  
Geburtstag und Geburtsort: 08.03.1969, Essen  
Staatsangehörigkeit: deutsch  
Familienstand: ledig  
Konfession: römisch-katholisch

## **Schulausbildung:**

02.09.1975-20.06.1979 Elisabethschule, Städt. Kath. Grundschule, Essen  
06.08.1979-08.06.1988 Humboldtschule, Städt. Gymnasium, Essen; Abschluß: Allg. Hochschulreife, Durchschnittsnote: 1,6

## **Studium:**

01.10.1988-15.05.1996 Studium der Medizin an der U-GH Essen; in dieser Zeit zahlreiche Famulaturen am Hôtel Dieu in Paris sowie Absolvierung des Praktischen Jahres am Hôpital Saint Louis und am Hôpital de la Pitié-Salpêtrière in Paris. Am 15.05.1996 3. Abschnitt der Ärztlichen Prüfung und damit Bestehen der Ärztlichen Prüfung mit der Gesamtnote „gut“.

## **Berufstätigkeit:**

01.10.1996-30.06.1998 Tätigkeit als Arzt im Praktikum und im Verlauf als Assistenzarzt in der Praxis für Haut- und Geschlechtskrankheiten von Frau Dr. med. U. Schrader, Kettwiger Str. 5, 45127 Essen.  
01.07.1998-09.03.2002 Tätigkeit als Assistenzarzt in der Praxis für Dermatologie, Allergologie, Phlebologie und Umweltmedizin von Dr. med. R.-G. Fleischer, Herderstr. 71b, 40237 Düsseldorf.  
10.03.2002-18.12.2003 Tätigkeit als Assistenzarzt zum Zweck der Weiterbildung in der Dermatologie, Venerologie und Allergologie im Fachklinikum Borkum, Jann Berghaus Str. 49, 26757 Borkum.  
26.11.2003 Facharztprüfung vor der Ärztekammer Niedersachsen und damit Facharzt für Haut- und Geschlechtskrankheiten.  
seit 01.01.2004 Tätigkeit als Facharzt für Haut- und Geschlechtskrankheiten im Job-sharing in der Praxis für Dermatologie, Allergologie, Phlebologie und Umweltmedizin von Herrn Dr. R.-G. Fleischer, Herderstr. 71b, 40237 Düsseldorf.

## **Veröffentlichungen:**

Ohl, A.: *Les idées politiques de Jean-Jacques Rousseau et leur influence sur la médecine sociale.* in : Thiéry, R. (Hg) : *Jean-Jacques Rousseau, Politique et Nation. Actes du IIe Colloque International de Montmorency (27 septembre-4 octobre 1995).* Paris 2001. S. 315-323.