

Was ist Rousseauismus?

Befindet sich die Menschheit grundsätzlich seit langer Zeit auf dem falschen Weg? Sind die großen zivilisatorischen Errungenschaften unserem Glück eher abträglich? Dass eigentlich ein »Zurück zur Natur« notwendig wäre, ist die Behauptung des Rousseauismus. In den letzten Jahren wurde in einigen bemerkenswerten Büchern (Diamond, Everett, Graeber und andere) so argumentiert. Nach einem Blick auf Rousseau selbst und der Konkretisierung dessen, was hier Rousseauismus heißen soll, werde ich drei seiner Topoi kritisch überprüfen, nämlich die anthropologischen Thesen, dass die Menschen in ferner Vergangenheit beziehungsweise in einfachen Gesellschaften friedfertiger, gleicher und glücklicher (gewesen) seien. Am Ende mache ich einen Vorschlag, welchen wissenschaftlichen Status man Reflexionen dieser Art zumessen könnte. Insgesamt scheint mir der Rousseauismus, wenn auch nur in abgeschwächter Form, berechtigt zu sein.

Rousseaus Grundgedanke

An einem Oktobertag des Jahres 1749 ist Jean-Jacques Rousseau zu Fuß unterwegs von Paris nach Vincennes. Beim Gehen liest er in der Zeitschrift »Mercure de France« und entdeckt die Preisfrage der Akademie von Dijon, ob der Fortschritt der Wissenschaften und Künste denn auch zum Fortschritt der Sitten geführt habe. Mehrfach hat Rousseau später geschildert, wie er in dieser Situation einen alles durchdringenden Geistesblitz hatte, nämlich »daß der Mensch von Natur gut ist und daß es lediglich von ihren Einrichtungen herrührt, wenn die Menschen böse werden«.¹ Sicher handelt es sich um eine nachträgliche Stilisierung des Geschehens, wenn nicht um dessen Erfindung. Aber der *Grundgedanke*, den Rousseau in den 1750er Jahren entfaltet, wird trefflich zusammengefasst. Als Antwort auf die genannte Preisfrage behauptet er im sogenannten Ersten Diskurs (1750), dass die Wissenschaften und Künste nicht zum moralischen Fortschritt geführt hätten; als problematischer Orientierungspunkt dienen ihm die öffentlichen Tugenden in Sparta und der frühen römischen Republik. Auf die starke Kritik, die er daraufhin erfuhr, reagierte er nicht mit differenzierteren Überlegungen oder gar der Rücknahme seiner Thesen, sondern mit ihrer Radikalisierung: Im sogenannten Zweiten Diskurs (1755) geht er, um die Ursprünge der sozialen

1 12.1.1762, Rousseau, *Schriften I*: 262; vgl. den Beginn des 8. Buchs der *Bekenntnisse*.

Ungleichheit ausfindig zu machen, weit zurück in die Menschheitsgeschichte: Früher, bevor es Privateigentum an Grund und Boden gab, wäre unser Leben friedfertiger und glücklicher gewesen. Erwähnenswert sind auch sein Roman »Die neue Heloise« (1761), der die spontanen Leidenschaften gegen deren Intellektualisierung und soziale Einhegung verteidigt, sowie die Erziehungsschrift »Emile« (1762), die empfiehlt, Kinder abseits der Städte aufwachsen zu lassen.

Was also ist *Rousseauismus*? Kurz gesagt: die Auffassung, dass das Leben der Menschen unter einfachen Bedingungen, ob in der Frühzeit der Geschichte oder bei den angeblich so wilden Völkern, besser ist als in der modernen Welt; dass somit die wissenschaftlichen, technischen, ökonomischen und politisch-rechtlichen Errungenschaften der letzten Jahrhunderte sich nachteilig auf unser Dasein auswirken. »Zurück zur Natur« ist die Parole, die dies auf den Punkt bringt.

Dazu sind gleich mehrere *einschränkende Bemerkungen* erforderlich. Erstens findet sich dieser Appell überhaupt nicht in Rousseaus Werk, obwohl sogar Voltaire, wenn man seinen berühmten Brief vom 30.8.1755 liest, ihn dort gefunden zu haben meint.² Tatsächlich meinte Rousseau, dass man wenig machen könne. Seine politische Ethik entwickelt er ohnehin erst 1762 im *Contrat sociale*. Zweitens favorisiert Rousseau gar nicht das früheste Stadium der von ihm rekonstruierten Menschheitsgeschichte. Ausdrücklich heißt es im Zweiten Diskurs, der ursprüngliche Mensch sei weder gut noch böse, auch mache er von seiner Vernunft überhaupt keinen Gebrauch.³ Das Goldene Zeitalter sei eher eine spätere Phase, »die zwischen der Faulheit des ursprünglichen Zustands und der törichten Wirksamkeit unserer Eigenliebe die wahre Mitte hält«.⁴ Das entspricht auch der Darstellung in seinem zwischen 1754 und 1761 geschriebenen Essay über den Ursprung der Sprache (postum 1781). Drittens schildert Rousseau die ursprünglichen Menschen als vereinzelte Wesen, die sich erst in einem späteren Stadium zusammenschließen. Das ist als anthropologische Aussage sicherlich falsch: Die »Urmenschen« zogen nicht vereinzelt durch Savannen und Wälder; als ultrasoziale Wesen leben Menschen immer und überall in Gemeinschaften. Aber Rousseau will, wie er im Zweiten Diskurs mehrfach schreibt,⁵ gar nicht historische Wahrheiten präsentieren, sondern eine hypothetische Geschichte erzählen, die einer philosophischen Zeitdiagnose dient. Dabei orientiert er sich an den seit Hobbes verbreiteten Gedankenexperimenten zum Naturzustand. An vielen Stellen klingt es dennoch so, als beschreibe Rousseau das faktische Leben unserer Vorfahren. Man wird wohl insgesamt feststellen

2 Voltaire, *Correspondance* IV, 359ff.

3 Rousseau, *Schriften* I: 216ff., 225.

4 Ebd., 238.

5 Ebd., 187, 193 u.ö.

müssen, dass seine Schriften in diesen und anderen Punkten inkonsistent sind; sein literarisches Talent war größer als sein systematisch-philosophisches. Viertens ist Rousseau keineswegs der erste, der frühere historische Zustände idealisiert. In China vertreten die Daoisten seit der Achsenzeit vergleichbare Ideale. Im Abendland finden wir die Sehnsucht nach einem einfachen ländlichen Leben als Bauer oder als Schäfer in wirkungsmächtigen literarischen Werken wie Theokrits *Idyllen* (ca. 265 v. Chr.), Vergils *Bucolica* (ca. 40 v. Chr.) und Sannazaros *Arcadia* (1504). Rousseaus Oper *Der Dorfwahrsager* (1752) steht ganz in dieser Tradition. In zugespitzter Form kann man sagen: Bis zu Rousseau war der Rousseauismus die Mehrheitsmeinung der gebildeten Europäer; zur Minderheitsposition wird er erst seit dem 18. Jahrhundert, als sich nämlich der Glaube an den Fortschritt durchsetzt. Die Idee des »edlen Wilden« ist zwar nicht so verbreitet, lässt sich aber auch über Las Casas (1539) bis zu Tacitus' »Germania« (98 n. Chr.) zurückverfolgen, vielleicht sogar, wie immer, bis zu Homer.⁶ Als der eigentliche Rousseauist der Aufklärungszeit könnte übrigens genau diejenige Person gelten, zu der Rousseau an jenem Tag im Herbst 1749 unterwegs war, nämlich sein damaliger Freund Denis Diderot. Im postum veröffentlichten *Nachtrag zu »Bougainvilles Reise«* (1775/1796) wird nämlich beschrieben, wie friedlich, glücklich und frei die Bewohner Tahitis sind, vor allem in sexueller Hinsicht. Dies geschieht jedoch in der literarisch sehr geschickten Form eines Dialogs, wodurch Diderot die entsprechenden Thesen auch wieder in Frage stellt.

Aber wie dem auch sei, es geht mir hier weder um eine angemessene Rousseau-Interpretation noch um Ideengeschichte. Ebenso wenig möchte ich im Folgenden die normative Berechtigung einer rousseauistischen Ethik diskutieren. Vielmehr verstehe ich den Rousseauismus als *anthropologische* Position, als Aussage über das Leben der Menschen unter einfachen Bedingungen, in kleinen Gruppen, fern der Zivilisation, vor der Gründung von Städten und Staaten. Ein solcher Rousseauismus ist in den letzten Jahrhunderten immer wieder in neuen Varianten vertreten worden. Was wurde nicht schon alles intensiv diskutiert? Erinnerung sei beispielsweise an die Behauptungen, am Beginn der Menschheitsgeschichte hätten mutterrechtlich (matriarchalisch) organisierte Gesellschaften gestanden (Bachofen, Göttner-Abendroth und viele andere), oder es hätte den unverdorbenen Glauben an einen Hochgott gegeben (Urmonotheismus-These der Wiener Schule von W. Schmidt). Aufsehen erregte jüngst die entwicklungsbiologisch begründete These, die Menschen hätten vor einigen Jahrtausenden eine höhere Intelligenz besessen als heute.⁷ Ich werde mich im Folgenden auf *drei wichtige rousseauistische Topoi* konzentrieren: Friedfertigkeit, Gleichheit und Glück. Zu

6 Vgl. Kohl, *Entzauberter Blick* (1983).

7 Crabtree, *Our Fragile Intellect* (2013).

diesem Zwecke ziehe ich drei Autoren heran, die aus meiner Sicht allesamt, ohne dass sie sich selbst so nennen würden, Rousseauisten sind. Der erste ist der vielseitig begabte Jared Diamond; interessant für unsere Fragestellung ist vor allem sein bisher letztes Werk *Vermächtnis*.⁸ Zweitens erörtere ich das von dem Sprachwissenschaftler Daniel L. Everett verfasste Buch *Das glücklichste Volk*.⁹ Der dritte im Bunde ist David Graeber, der vor allem als anarchistischer Theoretiker und als einer der Wortführer der Occupy-Bewegung bekannt wurde,¹⁰ aber auch durch wissenschaftliche Publikationen hervortrat.¹¹

Ethnologischer Rousseauismus

Die behandelten Schriften der drei genannten Autoren gehören im weitesten Sinne zur *Ethnologie*. Denn deren Gegenstandsbereich sind die längst vergangenen und weit entfernten Formen des menschlichen Zusammenlebens. Dass es gerade in der Ethnologie so viele Rousseauist(inn)en gab und gibt, ist nicht verwunderlich: Wer sich für ein Studien- und Forschungsgebiet entscheidet, sympathisiert in der Regel auch mit dessen Gegenstand. Aber kann die Ethnologie wirklich bei der kritischen Prüfung des Rousseauismus helfen? Einiges spricht dagegen.

Zunächst gibt es eine Fülle epistemologischer Vorbehalte. Wie gut können wir überhaupt die Menschen verstehen, die auf eine uns so fremde Weise leben? Neben der sprachlichen Hürde, die sich, wie alle Erfahrung zeigt, meistens schnell überwinden lässt, gibt es allerlei Verzerrungen, die unser Bild der fremden Kultur durchdringen. Mehrfach ist inzwischen gezeigt worden, dass westliche Forschungsreisende in die von ihnen besuchten Sozialverbände genau das hineinprojizierten, was ihnen an ihren eigenen Gesellschaften zu fehlen schien.¹² Ein berühmtes Beispiel ist das von Margaret Mead beschriebene Samoa. Nach einer genauen Überprüfung ihrer Erkenntnisse blieb nichts anderes übrig, als dieses »Paradies« zu schließen.¹³ Sodann muss man vor übereilten

8 Diamond, *Vermächtnis* (2012); dazu Kessel, Rezension von Jared Diamond, *Vermächtnis* (2014); vgl. schon Diamond, *The Worst Mistake in the History of the Human Race* (1987).

9 Everett, *Das glücklichste Volk* (2010); dazu Höge, *Ein Leben ohne Angst und Sorgen* (2011); vgl. auch Everett, *Die größte Erfindung der Menschheit* (2013).

10 Graeber, *Direkte Aktion* (2013).

11 Graeber, *Frei von Herrschaft* (2008); Graeber, *Schulden* (2012); dazu Bunia, *In der Gewalt der Schulden* (2012).

12 Vgl. Kramer, *Verkehrte Welten* (1981).

13 Freeman, *Liebe ohne Aggression* (1983); dazu Zimmer, *Ein Paradies wird geschlossen* (1989); vgl. Edgerton, *Trügerische Paradiese* (1994).

Generalisierungen warnen:¹⁴ Selbst wenn eine rousseauistische These sich gut bewährt (etwa die von Everett über eine Gruppe von Amazonas-Indianern), handelt es sich zunächst um eine Einzelaussage, die keineswegs für alle Menschen oder Kollektive gelten muss, die auf ähnliche Weise leben. Zudem sind viele Beobachtungen bei einzelnen Wildbeuter-Gemeinschaften bloße Momentaufnahmen, die niemals die gesamte Geschichte dieser Gruppe erfassen können. Das gilt natürlich auch für anti-rousseauistische Thesen, wie das berühmte Beispiel der Ik belegt: Die egoistischen und brutalen Verhaltensweisen dieses ugandischen Bergvolks waren wohl bedingt durch eine politisch induzierte Hungersnot.¹⁵ Schließlich wird oft unreflektiert irgendeine Art Evolutionstheorie unterstellt, nämlich die Auffassung, dass sich alle Sozialverbände über bestimmte Stufen hinweg entwickeln, angefangen von den Jägern und Sammlern über agrarische Gemeinschaften bis hin zu unserem globalisierten Kapitalismus. Geschichtsphilosophische Hypothesen dieser Art müsste man andernorts ausführlich diskutieren. Aber gewiss hat eine solche Entwicklung nicht in uni-linearer Form stattgefunden. Nur mit Vorsicht darf man deshalb von rezenten Jäger-Sammler-Gemeinschaften auf die europäische Steinzeitmenschen vom Cro-Magnon-Typ schließen. Wenn man jedoch diese Warntafeln beachtet, können ethnologische Forschungsergebnisse für unsere Frage nach der Berechtigung des Rousseauismus durchaus hilfreich sein. Man sollte auch nicht zu skeptisch sein.

Als erstes müssen wir den Gegenstandsbereich genauer fassen. Um welche menschlichen Gemeinschaften geht es? Ganz falsche Assoziationen wecken die früher verwendeten Wörter »wild«, »primitiv« oder »archaisch«. Der von Lévi-Strauss vorgeschlagene Ausdruck »authentisch« ist hingegen zu positiv (zu rousseauistisch!),¹⁶ der Ausdruck »kalt« unglücklich gewählt.¹⁷ Die marxistische Kategorie »Urgesellschaft« ist irreführend, weil man gar keinen Ursprung identifizieren kann, und man sich zudem in der Regel auf ein späteres Stadium beziehen muss. Entsprechende Vorbehalte habe ich gegen den Begriff »urproduktive Gesellschaft«.¹⁸ Ganz verfehlt ist Herders Bezeichnung »Naturvölker«, denn im völligen Einklang mit der Natur lebte nie ein Mensch und kulturelle Traditionen gibt es sogar schon bei Tieren. Viel zu unspezifisch sind Ausdrücke wie »traditionell«, »schriftlos« und »fremd«.

Brauchbare Abgrenzungskriterien liefern jedoch Wirtschaftsweise und Sozialform, die meistens miteinander korrespondieren. Drei Sozialordnungen sind zu unterscheiden: Am Anfang waren alle Menschen Jäger

14 Vgl. Kuper, *The Reinvention of Primitive Society* (2005).

15 Turnbull, *Das Volk ohne Liebe* (1973).

16 Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, Bd. 1 (1977), 391–394.

17 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* (1962), 270.

18 Bargatzky, *Ethnologie* (1997), 66ff. u.ö.

und Sammler, manchmal auch Fischer. Synonym verwendet wird der Begriff »Wildbeuter« (engl. pl. foragers). Was die Sozialform betrifft, lebten unsere Vorfahren zunächst in Horden oder Scharen (engl. bands) von 20–25, höchstens 50 Personen. Die erste soziale Ordnung sind also *Wildbeuter-Gruppen*.¹⁹ Die zweite Wirtschaftsform beruht auf der Domestikation von Pflanzen und Tieren. Man spricht von *Pflanzern*, die sich von niederem Bodenbau oder Gartenkulturen ernähren. Das verbindet sich meist mit dem Übergang von einer mobilen zu einer sesshaften Lebensweise, also mit der Anlage dauerhafter kleiner Siedlungen. Zugleich vergrößern sich die Gruppen zu Stämmen (engl. tribes) mit mehreren hundert Individuen, die in Verwandtschaftsgruppen und/oder Clans untergliedert sind. Drittens gibt es soziale Verbände, die zwar zur Tierzucht übergehen, aber nicht permanent sesshaft werden, sondern Nomaden bleiben (*Hirtenvölker*). Einzelne Gruppen können zahlenmäßig so klein bleiben wie die Pflanzersiedlungen; über verwandtschaftliche Beziehungen patrilinearer Art entstehen aber auch bereits Gesellschaften von mehreren zehn- oder sogar hunderttausend Menschen. Zu beachten ist, dass es sich bei diesen drei Sozialordnungen um Idealtypen handelt, es also viele Ausnahmen und Mischformen gibt. Zusammenfassend spreche ich im Folgenden auch manchmal von *einfachen Sozialverbänden*.

Um welche Menschen geht es konkret? Besonders interessant sind kleinere Gruppen, die bisher keinen oder kaum Kontakt mit der modernen Welt hatten. Es gibt wohl noch einige Dutzende solcher »isolierter Ethnien«, von denen die meisten im Amazonas-Regenwald leben. Ein anderes berühmtes Beispiel sind die Sentinelesen auf einer der Andamanen-Inseln im Indischen Ozean. Aber wegen des mangelnden Kontakts gibt es auch zu wenige Informationen. Am besten geeignet für unsere Fragestellung sind daher die beiden Ethnien, die genetisch unseren Vorfahren am nächsten sind und zu denen hervorragende Feldstudien vorliegen. Gemeint sind zum einen die Südwestafrika ansässigen San (oder Khoisan), die sich selbst als !Kung oder Ju/'hoansi bezeichnen.²⁰ Wichtig sind zum anderen die im zentralafrikanischen Regenwald lebenden sogenannten Pygmäen mit verschiedenen Untergruppen, etwa den Mbuti oder den Bayaka.²¹ Hinzu kommen die Sozialverbände, über die Diamond, Everett und Graeber schreiben: Diamond kennt aus eigener Erfahrung vor allem Neuguinea, von wo es weitere interessante

19 Lee/DeVore, *Man the Hunter* (1968); Kelly, *The Lifeways of Hunter-Gatherers* (2013).

20 Marshall-Thomas, *Meine Freunde die Buschmänner* (1962); Marshall, *The !Kung of Nyae Nyae* (1976).

21 Turnbull, *Molimo* (1963); Turnbull, *The Mbuti Pygmies* (1983); vgl. Sarno, *Der Gesang des Waldes* (2013); in der ethnologischen Tradition Heymer, *Die Pygmäen* (1995).

rousseauistische Berichte gibt.²² Everett verbrachte viele Jahre bei den Pirahã (ausgesprochen: Pi-da-HAN), einer mehrere hundert Menschen umfassenden Gruppe im brasilianischen Dschungel. Graeber absolvierte seine ethnologische Feldforschung hauptsächlich auf Madagaskar; besonders angetan war er von den Tsimihety im Norden der Insel, die sich gegenüber der Zentralregierung und anderen Institutionen eine starke Autonomie bewahrt haben.²³ Ganz ausklammern muss ich leider die *politisch-praktische* Frage, wie wir mit diesen Menschengruppen umgehen sollten. Denn alle kämpfen heute um ihr Überleben, zumindest um ihre kollektive Identität in einer Welt, deren ökonomische und technisch-mediale Netze sich immer weiter verdichten.²⁴

Friedfertigkeit

Der erste rousseauistische Topos lautet, dass die einfachen Sozialverbände weniger gewalttätig seien und keine Kriege führten. Für den Rousseau des Zweiten Diskurses ist Mitleid die wichtigste Eigenschaft der Ursprungsmenschen.²⁵ »Mord, Elend und Greuel« kamen erst durch das Privateigentum an Grund und Boden in die Welt,²⁶ was bald zu einem allgemeinen Kriegszustand führe.²⁷ Bei Diderot hält ein alter Tahitianer, als die Europäer heimwärts segeln wollen, eine »Abschiedsrede«, die eher ein Abschiedsfluch ist. Dort heißt es: »Kaum warst du bei uns gelandet, da dampfte der Boden von Blut.«²⁸ Ein exemplarischer Beleg für die Friedfertigkeit der einfachen Menschen könnte Folgendes sein: 1492/93 unternahm Kolumbus seine berühmte (erste) Entdeckungsfahrt, in deren Verlauf er ab dem 12.10.1492 verschiedene Inseln in der Karibik (Guanahani, Kuba, Hispaniola) »entdeckte« und mit den dort lebenden Amerikanern in Kontakt trat. Nur ein einziges Mal begegnete man ihm mit Gewalt, nämlich am 18.2.1493: Als er auf der Rückfahrt die Azoren anlief, wurde ein Teil seiner Mannschaft von den Portugiesen gefangen genommen. Allerdings endete auch das friedliche Zusammensein zwischen den spanischen Seeleuten und den karibischen Indianern nach kurzer Zeit in Exzessen von Gewalt, Mord und Krieg.

Was ist also vom rousseauistischen Topos der ursprünglichen Friedfertigkeit zu halten? Man sollte zunächst zwei Dimensionen der

22 Kuegler, *Dschungelkind* (2005); Gloy, *Unter Kannibalen* (2010).

23 Graeber, *Frei von Herrschaft* (2008), 15ff., 49f., 53f., 72–76 u.ö.

24 Vgl. Lawler, *Making Contact* (2015).

25 Rousseau, *Schriften I*: 185, 218ff., 237.

26 Ebd., 230.

27 Ebd., 244.

28 Diderot, *Nachtrag zu Bougainvilles Reise* (1965), 22.

Gewalttätigkeit unterscheiden: nach außen gegen andere Gruppen (Kriege, Überfälle und anderes) und nach innen gegen Mitglieder der eigenen Gruppe (Morde, Schlägereien und anderes). Eine Doppelmoral nach dem Freund-Feind-Schema, die sogar zu konträren Standards führen kann, ist leider bis heute eine Universalie: Im engeren Verwandtschaftskreis ist man ein liebender Vater, bei Angehörigen der eigenen Gruppe zumindest ein verlässlicher Kooperationspartner, aber gegenüber Fremden darf man sich Gehässigkeiten, Vertragsbrüche und Gewalttaten erlauben, ja diese sind sogar oft geboten. Der rousseauistische Topos ist jedoch, dass die einfachen Sozialverbände in beiderlei Hinsicht friedfertiger seien als wir.

Für die Gegenthese, einen dezidierten *Anti-Rousseauismus*, steht vor allem Steven Pinker, der zeigen möchte, »dass die Nostalgie für eine friedliche Vergangenheit die größte aller Täuschungen ist«,.²⁹ Dazu passt auch seine kompromisslose Verteidigung der Wissenschaften.³⁰ Soziologisch stützt er sich auf das Werk von Norbert Elias; er stärkt damit nachträglich dessen Position in der berühmten Elias-Duerr-Kontroverse der 1990er Jahre, zumindest was diesen Punkt betrifft. Ob die vormoderne Menschen, wie Hans Peter Duerr behauptet, nicht doch mindestens genauso schamhaft und diszipliniert sind wie die heutigen »Kulturmenschen«, bleibe dahingestellt.³¹

Was Krieg und Gewalt betrifft, wird Pinkers Position durch zahllose empirische Daten bestätigt. Entgegen den üblichen Vorurteilen zeigen nämlich fast alle Studien, dass die Anzahl sowohl der Mordopfer als auch der Kriegstoten im 20. Jahrhundert gesunken ist. Der Zweite Weltkrieg, auch einschließlich der Toten durch systematische Ermordung in Lagern, durch Bombenangriffe auf Städte und bei brutalen Vertreibungen, war zwar in absoluten Zahlen, aber keineswegs relativ der blutigste der Weltgeschichte.³² Die Zivilisierung der Menschen geschah nicht kontinuierlich und auch nicht in allen Regionen der Erde gleichermaßen, aber die großen Linien sind doch erkennbar: Die Menschheit wird immer friedfertiger. Gegenwärtig lebt man am sichersten, das heißt mit der geringsten Mordquote, in den Millionenstädten hochentwickelter Gesellschaften, vor allem in Europa und Japan. Die Gefahr, Opfer von körperlicher Gewalt zu werden, ist in ländlichen Gegenden am größten, vor allem im mittleren Afrika, im karibischen Raum und in Ozeanien. Bei den kleinwüchsigen Eipo auf Neuguinea stirbt jeder vierte Mann eines gewaltsamen Todes.³³ Die große Ausnahme von dieser Regel waren lange

29 Pinker, *Gewalt* (2011), 1029.

30 Pinker, *Science is not your enemy* (2013).

31 Als Einstieg geeignet: Duerr, *Vom Nomaden zur Monade* (2002).

32 Pinker, *Gewalt* (2011), 296ff.

33 Antweiler, *Heimat Mensch* (2009), 105.

Zeit die USA, aber auch hier ist der ländliche Süden deutlich brutaler und die Mordquote in New York ist in den letzten Jahren stark gesunken.

Eine wichtige Rolle für den Fortschritt an Friedfertigkeit spielt der *moderne Staat* mit seinem Gewaltmonopol. Aber bereits die frühen Staaten in den alten Hochkulturen haben nicht zu mehr, sondern zu weniger Gewalt geführt.³⁴ Der Anarchist Graeber widerspricht zwar: Staat und Geldwirtschaft hätten die Menschen aus ihren humanen Ökonomien herausgeprügelt; zudem verweist er auf die alltägliche Brutalität in den Metropolen und auf die ständige Drohung mit Gewalt;³⁵ empirische Belege kann er aber nicht liefern. Gegenwärtig ist die Gewalttätigkeit dort besonders hoch, wo Staaten zerfallen oder sich nicht konstituieren können (»failed states«). Offensichtlich haben die europäischen Kolonialmächte sogar die Anzahl der Tötungen in einfachen Sozialverbänden verringern können, etwa bei den Ache in Paraguay und selbst bei den !Kung in Botswana.³⁶ Im rousseauistischen Naturzustand gibt es also erheblich mehr Gewalt als im hobbesianischen Leviathan.

Immerhin kann man noch eine *rousseauistische Restthese* halten: Die Wildbeuter sind (und waren) friedfertiger als die Pflanzler.³⁷ Zwar sind die Menschen in beiden Gesellschaftsformen brutaler als wir, aber schlimmer ging es wohl bei den ersten sesshaften Sozialverbänden zu. Sehr kriegerrische Völker sind nämlich die Yanomani im Amazonas-Gebiet oder die Dani in Westneuguinea, die einfache Formen der Landwirtschaft betreiben. Erst nach der neolithischen Revolution verbreiten sich auch Sklavenhaltung, grausame Strafen und Tyrannei. Relativ friedfertig sind hingegen kleine nomadisierende Sozialverbände ohne Eigentum an Grund und Boden. Das gilt etwa für heute noch existierende Wildbeuter wie die Semang in Malaysia, die Siriono-Indianer in Südamerika und die Aka-Pygmäen in Zentralafrika. Besonders gut erforscht sind die bereits erwähnten !Kung. Entstehen Konflikte zwischen einzelnen Mitgliedern, bemühen sich andere, zu ihrer schnellen und gewaltlosen Beilegung beizutragen. »Der Faden, der sie ans Leben knüpft, ist ganz dünn und erlaubt ihnen nicht, untereinander zu streiten.«³⁸ Ausschlaggebend sind nicht Mitleid und Altruismus, sondern vielmehr ständiges Reden, gemeinsames Singen und Spielen sowie vor allem die fest verankerten Bräuche der Teilung der Jagdbeute und der wechselseitigen Geschenke.³⁹ Organisierte Kriege gibt

34 Pinker, *Gewalt* (2011), 72, 81, 91, 101off.; vgl. Antweiler, *Heimat Mensch* (2009), 107–110.

35 Graeber, *Schulden* (2012), 166ff., 218–221 u.ö.

36 Diamond, *Vermächtnis* (2012), 336; Pinker, *Gewalt* (2011), 101.

37 Diamond, *Vermächtnis* (2012), 165f.; Pinker, *Gewalt* (2011), 93; Fry/Söderberg, *Lethal Aggressions in Mobile Forager Bands and Implications for the Origin of Wars* (2013).

38 Marshall-Thomas, *Meine Freunde die Buschmänner* (1962), 26.

39 Marshall, *The !Kung of Nyae Nyae* (1976), 288–311.

es kaum, jedoch sehr wohl Überfälle und Totschlagsdelikte. Dunkle Flecken bei den Wildbeuter-Gruppen sind aber die verbreitete Tötung von Säuglingen (Infantizid) und von alten Menschen (Senilizid).⁴⁰

Ein Aspekt sei noch ergänzt: Völlig unbekannt in der Frühzeit der Menschheitsentwicklung sind *religiös* motivierte und verbrämte Kriege. Der entscheidende Grund dafür ist, dass Moral und Politik, wenn man diese Begriffe überhaupt verwenden darf, kognitiv und sozial deutlich vom proto-religiösen Komplex getrennt waren. Die sozialen Normen stützten sich vielmehr auf anthropo-biologische Säulen.⁴¹ Die Verknüpfung von Religion und Moral geschah sehr viel später, ansatzweise vielleicht in den frühen Hochkulturen, vor allem aber in den späteren Imperien. Erst im Römischen Reich konnte sich eine monotheistische Universalreligion als umfassendes Orientierungssystem durchsetzen. Die säkulare, fast völlig metaphysik-freie Moral des Aristoteles ist nicht das Produkt einer Aufklärungsleistung, die die religiösen Elemente aussonderte, sondern entspricht ganz einem eigenständigen moralischen Denken, wie es damals schon lange üblich war.

Gleichheit

Der zweite kulturkritische Topos des Rousseauismus betont die Gleichheit aller Mitglieder in den frühen menschlichen Gemeinschaften. Das ist das titelgebende Thema von Rousseaus Zweitem Diskurs; erst nach der Einführung des Privateigentums komme es zum Wettbewerb der Menschen untereinander, der die Unterschiede hervortreibe und größer werden lasse.⁴²

Vieles spricht dafür, dass dieser rousseauistische Topos berechtigt ist, und zwar im Hinblick auf *materielle, politische und religiöse Gleichheit*. An Besitztümern und Macht gab es zwischen den Mitgliedern einer Wildbeuter-Horde kaum Unterschiede; es herrschte eine generelle Gleichheit bei Abwesenheit politischer und religiöser Institutionen. Meistens werden zwei Gründe genannt, warum Wildbeuter so egalitär organisiert sind: Erstens können umherziehende Verbände gar nicht viele Gegenstände mitnehmen, was die Entstehung privaten Besitzes außerordentlich erschwert. Eigentum an Kleidung, Werkzeugen und Waffen gibt es sehr wohl, aber nicht an den Arbeitsprodukten. Denn zweitens werden größere Jagdbeuten unter allen Gruppenmitgliedern aufgeteilt, oft in Form eines aufwändigen Rituals. Manche Ethnologen sprechen von

40 Diamond, *Vermächtnis* (2012), 210ff., 250ff.; vgl. Harris, *Kannibalen und Könige* (1978), 29–33.

41 Vgl. Thies, *Wurzeln der Moral*, in diesem Band.

42 Rousseau, Schriften I: 237ff.; vgl. Neuhouser, *Rousseau's Critique of Inequality* (2014).

einer Art Teilzwang; tatsächlich aber handelt es sich um eine innere Verpflichtung, die gar nicht in Frage gestellt wird.

In einem gewissen Sinne gab es damals sogar eine *stärkere Partizipation* an kollektiven Entscheidungsprozessen, meist durch ein Palaver bis zum Konsens. Aber nicht nur die kleineren Horden, sondern sogar Sozialverbände mit mehreren zehntausend Individuen (wie das Hirtenvolk der Nuer im Südsudan) blieben lange ohne politische Zentralinstanz; legislative, exekutive und judikative Institutionen hatten sich (noch) nicht herausgebildet. Bewusst hatte man sich für die Egalität in einer so großen Gruppe entschieden. Seit den Studien von Evans-Pritchard haben sich dafür die Ausdrücke »akephaler Staat« und »regulierte Anarchie« eingebürgert.⁴³ Wie es dann im Laufe der Zeit in mehreren Weltregionen zu einer stratifizierten Gesellschaft beziehungsweise einer staatlichen Organisation kam, ist Thema zahlloser Studien.⁴⁴

Noch in anderer Hinsicht herrschte früher mehr Gleichheit, nämlich zwischen den verschiedenen Sozialverbänden. Keine Horde ist reicher und mächtiger als eine andere; Gruppen, die verwandtschaftlich verbunden sind, betrachten sich gegenseitig als gleichberechtigt. Die *vertikalen Differenzen* wuchsen erst in der Moderne. Die umfangreichen OECD-Studien der letzten Jahre haben ergeben, dass das Pro-Kopf-Einkommen zurzeit von Christi Geburt und im Jahr 1000 wohl in allen Regionen der Erde ungefähr gleich hoch war, mit leichtem Vorsprung für China. Europa übernahm zwar schon im 14. Jahrhundert die Führung, aber noch 1820 übertraf der materielle Reichtum Großbritanniens den von China nur um das Doppelte und den von Afrika bloß um das Dreifache. 1998 jedoch standen die USA und Afrika im Verhältnis 20:1.⁴⁵ Noch viel dramatischer fällt der Vergleich zwischen einzelnen Ländern aus; selbst für das kaufkraftbereinigte Einkommen (PPP) ist nach den IWF-Daten 2013 das Verhältnis des reichsten Landes (Katar) zum ärmsten (Zentralafrikanische Republik) 180:1. Die individuellen Unterschiede übersteigen die Vorstellungskraft: Während der reichste Mensch der Welt ein Vermögen von fast 80 Milliarden Dollar besitzt, müssen 1,2 Milliarden Menschen mit weniger als 1,25 Dollar am Tag auskommen. Wie stark die soziale Ungleichheit auch innerhalb der einzelnen Länder gewachsen ist, wurde erst jüngst intensiv diskutiert.⁴⁶ Höchstwahrscheinlich werden diese Diskrepanzen in den nächsten Jahrzehnten weiter ansteigen.

Obwohl also dieser zweite Topos einiges an Überzeugungskraft besitzt, sind verschiedene Einschränkungen zu machen. Erstens herrscht

43 Evans-Pritchard, *Die Nuer im südlichen Sudan* (1983), 199.

44 Vgl. zuletzt Breuer, *Der charismatische Staat* (2014).

45 Maddison, *The World Economy* (2006), 19, 30, 44, 126; Maddison, *Contours of the World Economy, 1–2030AD* (2007), 70, 174, 309, 382.

46 Piketty, *Das Kapital im 21. Jahrhundert* (2014).

in den Wildbeuter-Horden keine absolute Gleichheit. Man muss nämlich zwischen sozialer und natürlicher Ungleichheit unterscheiden, was Rousseau gleich zu Beginn des Zweiten Diskurses zugesteht.⁴⁷ Die *biologischen Unterschiede* zwischen den Individuen führen aber auch bei Jägern und Sammlern zu vertikalen Differenzen. Macht ist nach Alter und Geschlecht ungleich verteilt; zusätzlich ergeben sich Unterschiede durch die verschiedenen Begabungen und Fähigkeiten der Individuen. Die besten Jäger beanspruchen in der Regel die besten Waffen und können eine zweite Frau ernähren. Die ältesten Männer übernehmen oft die Rolle eines Patriarchen, dessen Autorität jedoch beschränkt ist. Die Männer sind in »Altersklassen« eingeteilt, wobei die Übergänge zwischen diesen oft durch aufwändige Initiationsrituale kontrolliert sind. Weil alle Menschen älter werden, ist dies eine kommode Hierarchisierung; prinzipiell weiß jeder Heranwachsende, dass er auch einmal an die Reihe kommt. Kranke und behinderte Personen spielen gar keine Rolle, die meisten sterben, wenige können in die Ausnahmeposition eines Schamanen schlüpfen. Hinsichtlich der *Situation der Frauen* ist zu differenzieren. Bei den Pygmäen, die im Urwald mit Netzen jagen, sind daran meistens auch Frauen beteiligt. Hingegen gibt es bei den !Kung eine klare geschlechtsspezifische Arbeitsteilung: An der langwierigen Ausdauerjagd, die wohl eine besondere menschliche Begabung darstellt, sind nur die Männer beteiligt. Die Frauen beschränken sich auf das Sammeln von Nahrungspflanzen. Obwohl deren Anteil an der Ernährung höher ist, ist Fleisch beliebter und deshalb der Mann einflussreicher. Bei den männerzentrierten Hirtenvölkern sind Frauen sogar zu Tauschobjekten degradiert. Die männliche Dominanz ist weltweit der Normalfall.⁴⁸

Zweitens sind keineswegs alle Wildbeuter-Gruppen egalitär organisiert. Neuere Studien unterscheiden zwischen einfachen und komplexen Jäger-Sammler-Gemeinschaften. Die *komplexeren Verbände* sind wohlhabender und haben stärkere soziale Unterschiede ausgebildet.⁴⁹ Ein berühmtes Beispiel sind Indianerstämme wie die Kwakiutl, die an der nordwestamerikanischen Küste von vorüberziehenden Lachsschwärmen lebten. Weil diese so reichhaltig waren, konnten Überschüsse angeeignet und ungleich verteilt werden. Die Häuptlinge mussten jedoch, um ihren sozialen Rang zu legitimieren, zu jeder passenden Gelegenheit große Feste veranstalten (den sogenannten Potlatch), auf denen die ärmeren Gruppenmitglieder bewirtet und beschenkt wurden. So wurde auch hier die ökonomische Ungleichheit immer wieder ausgeglichen. Dass der Potlatch, wie Boas beobachtete, am Ende des 19. Jahrhunderts zu einer regelrechten

47 Rousseau, Schriften I: 191.

48 Edgerton, *Trügerische Paradiese* (1994), 111ff.

49 Kelly, *The Lifeways of Hunter-Gatherers* (2013), 241ff.

Zerstörungssorgie wurde, ist jedoch ein Verfallsphänomen, das auf europäische Einflüsse zurückzuführen ist.⁵⁰

Drittens ist auf eine Kehrseite der Gleichheit hinzuweisen: Bisher war von vertikalen Differenzen die Rede, also von materiellen, politischen, religiösen und geschlechtlichen Hierarchien. Außer den vertikalen Differenzen fehlen aber auch die *horizontalen Differenzen*: Die Menschen waren früher einander viel ähnlicher. Natürlich sind die Mitglieder einer Wildbeute-Gruppe Individuen, und zwar nicht nur wegen ihrer eindeutigen Raum-Zeit-Stellen (numerische Individualität), sondern auch durch besondere Eigenschaften (qualitative Individualität). Sie sind sich dieser Besonderheiten bewusst und nehmen sich wechselseitig als Individuen wahr (reflexive und intersubjektive Individualität). Aber die Differenzen, etwa in spezifischen körperlichen und geistigen Fähigkeiten, sind geringer als dies bei einer vergleichbaren heutigen Menschengruppe der Fall wäre. Nicht nur vertikal, sondern auch horizontal herrscht Gleichheit; deren Kehrseite ist also die mangelnde Pluralisierung der Lebensstile.

Glück

Schließlich komme ich zum dritten rousseauistischen Topos: Die Menschen seien in einfachen Sozialverbänden glücklicher. Everett behauptet dies schon im Titel seines Buches (2010), allerdings nur dem der deutschen Ausgabe. Er nennt zwei Bündel von Indizien. Zum einen verweist er auf die Fröhlichkeit und den Humor der Menschen; sie würden mehr als wir lachen und lächeln. Sie hätten nicht einmal ein Wort für »Sorge«. Die harten Probleme des Alltags und die Grenzsituationen des menschlichen Lebens (wie Krankheit und Tod) störten diese Zufriedenheit nicht; ihnen würden die Pirahã mit einem darwinistischen Pragmatismus begegnen; wer zu schwach sei, der sterbe eben. Zum anderen sind psychische Krankheiten unbekannt; es gebe weder Depressionen oder chronische Müdigkeit, weder Phobien noch Neurosen. Hinzu komme, dass die Menschen ein relativ gesundes Leben führen.⁵¹ Es gibt auch keine Infektionskrankheiten (Pocken, Pest, Grippe, Masern, Ebola und so weiter), weil diese erst nach der agrarischen Revolution entstanden sind.⁵²

Die Überprüfung dieser dritten These ist am schwierigsten, weil beim Thema Glück alles umstritten ist. Das gilt sowohl für die zahlreichen philosophischen Theorien als auch für die empirische Glücksforschung,

50 Kohl, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden* (2000), 90ff.; Harris, *Kulturanthropologie* (1989), 134ff.

51 Everett, *Das glücklichste Volk* (2010), 16, 25, 135, 156, 407 u.ö., vgl. Everett, *Die größte Erfindung der Menschheit* (2013), 428ff.

52 Diamond, *Vermächtnis* (2012), 340ff.

in der seit einigen Jahrzehnten Psychologen, Soziologen und Wirtschaftswissenschaftler eine Fülle von Daten anhäufen, ordnen und interpretieren. Dass sich Glück eigentlich nicht quantifizieren lässt, hat schon dem klassischen Utilitarismus erhebliche Probleme bereitet. Man könnte sich deshalb auf die Position zurückziehen, dass Menschen zu allen Zeiten glücklich und unglücklich gewesen seien, dass es keinen Fortschritt, aber auch keinen Rückschritt gebe. Ich möchte im Folgenden aber eine stärkere These vertreten: Tatsächlich waren die Menschen in einfachen Sozialverbänden glücklicher als wir.

Was wird hier unter *Glück* verstanden? Gemeint ist natürlich nicht der materielle Reichtum (Lebensstandard), der heute entschieden höher ist. Auch in anderer Hinsicht, wie Lebenserwartung und Bildungsgrad, sind wir in der modernen Welt gewiss besser dran. Schließlich verfügen wir über viel mehr individuelle Wahlmöglichkeiten (Optionen) und ein umfangreicheres Netz sozialer Beziehungen, insgesamt also eine höhere Lebensqualität. Anders sieht es aus, wenn wir Glück als *subjektives Wohlbefinden* ansehen, also die faktische Zufriedenheit mit dem Leben insgesamt. Folgende Gründe kann man anführen, um die genannte rousseauistische These zu stützen.⁵³

Erstens sei auf die *Kindheit* bei den Wildbeutern verwiesen. Diese ist besonders glücklich, was sich positiv auf das gesamte spätere Leben auswirkt.⁵⁴ Hingegen wird unsere Glücksfähigkeit in der modernen Welt durch viele Lebensumstände und etliche pädagogische Maßnahmen von Grund auf zerstört. In vielen Wildbeuter-Horden verbringen Kinder fast das gesamte erste Lebensjahr am Körper der Mutter; bei den Aka-Pygmäen sind sogar die Väter die Hälfte der Zeit mit ihren Kindern zusammen.⁵⁵ Zudem sind weitere Bezugspersonen, nämlich andere Frauen oder auch Männer, sogenannte Allo-Eltern, ständig in Reichweite. Körperliche Züchtigungen gibt es kaum, vor allem nicht bei den Sozialverbänden, die auch gegenüber fremden Gruppen friedfertiger sind, also etwa den Pygmäen, den !Kung und den Pirahã. Später genießen die Kinder viele Freiheiten und spielen mit Kindern verschiedenen Alters. Dabei sind sie allerdings auch großen Gefahren ausgesetzt. Mit der agrarischen Revolution verschlechtert sich wohl die Situation der Kinder.⁵⁶

Zweitens ist die *Arbeitszeit* niedriger. Nach der bekannten These von Marshall Sahlins leben die Wildbeuter in einer ursprünglichen Überfluggesellschaft.⁵⁷ Die empirischen Daten sind zwar nicht eindeutig und

53 Vgl. Kohl, *Der glückliche Wilde* (2008).

54 Diamond, *Vermächtnis* (2012), 218–242; Everett, *Das glücklichste Volk* (2010), 135, 140ff., 163ff.; vgl. schon Liedloff, *Auf der Suche nach dem verlorenen Glück* (1980).

55 Antweiler, *Was ist den Menschen gemeinsam?* (2009), 227.

56 Vgl. Lancy, *The Anthropology of Childhood* (2008).

57 Sahlins, *Stone Age Economics* (1972), 1ff.

lassen sich unterschiedlich interpretieren. Es scheint jedoch bestätigt, dass ein !Kung weniger als 20 Stunden in der Woche arbeitet und trotzdem gut ernährt ist.⁵⁸ Bei Pflanzern liegt die Arbeitszeit höher, aber kaum irgendwo wird länger als acht Stunden am Tag geschuftet. Drastisch erhöht sich die Arbeitszeit erst nach dem Übergang zur Intensivlandwirtschaft. Einer der Gründe dafür ist, dass dann auch Arbeit für andere zu tun ist, also für Priester, Könige, Militärbefehlshaber, die von der Subsistenzwirtschaft freigestellt sind. Zudem ist die Arbeit, die es in einfachen Sozialverbänden gibt, kaum strukturiert und eher natürlichen Rhythmen angepasst; die Menschen leben also ohne Zahl und Zeit, das heißt ohne die Realabstraktionen, zu denen uns die moderne Welt zwingt. Schließlich ist Jagen und auch Sammeln viel spannender als Ackerbau und Viehzucht, Fabrik- oder Büroarbeit.⁵⁹

Drittens kann man zurückverweisen auf den zweiten rousseauistischen Topos, die *größere Gleichheit*. Denn egalitäre Sozialverhältnisse fördern das Glück der Menschen. Diese These lässt sich folgendermaßen plausibilisieren: In einer vom Konkurrenzgedanken beherrschten Gesellschaft sind die Sieger glücklich und die Verlierer unglücklich. Wie empirische Untersuchungen zeigen, ist tatsächlich in den USA und in Europa das subjektive Wohlbefinden der reichen Menschen höher.⁶⁰ Das sieht nach einem Nullsummenspiel aus: Was der eine an Glück gewinnt, verliert der andere. Die Anti-Rousseauisten behaupten nun, dass von dem Konkurrenzkampf alle profitieren würden, weil alle wohlhabender werden, auch die Verlierer. Das scheint nur bis zu einem bestimmten Punkt zu gelten; ist dieser überschritten, führt wachsender materieller Reichtum nicht zu mehr Glück (das sogenannte Easterlin-Paradox). Aber es gibt eine weitere Auswirkung: Der ständige Konkurrenzkampf verringert das Glück aller, sowohl der Sieger als auch der Verlierer. Das ist vor allem dann der Fall, wenn vieles dafür spricht, dass es beim Wettbewerb nicht fair zugeht, zumindest Zufälle eine Rolle spielen, die Resultate also nicht gerecht sind. Zudem muss der Sieger ständig fürchten, in der nächsten Runde selbst der Verlierer zu sein. Weitere Studien zeigen, dass soziale Ungleichheit erhebliche Folgeprobleme aufwirft: Ängste, Depressionen, Drogenmissbrauch, Einsamkeit, Fettleibigkeit, Schlaflosigkeit, Stress und der Verlust des sozialen Vertrauens.⁶¹ Während sich unsere moderne Welt immer mehr dieser absoluten Konkurrenzsituation annähert, gibt es in einfachen Sozialverbänden eine »humane Ökonomie«, die Wettbewerb

58 Vgl. Harris, *Kulturanthropologie* (1989), 91ff., 146; Kelly, *The Lifeways of Hunter-Gatherers* (2013), 14f.

59 Vgl. Sarno, *Der Gesang des Waldes* (2013), 116.

60 Binswanger, *Ein glückliches Leben statt immer mehr materiellen Wohlstand* (2010), 284ff.

61 Wilkinson/Pickett, *Gleichheit ist Glück* (2009); vgl. Graham, *Happiness around the World* (2009), 161–166.

durch Solidarität ersetzt.⁶² Auf jeden Fall kann man folgern, dass soziale Gleichheit zum Glück der Menschen beiträgt.

Viertens sind die Wildbeuter und Pflanze mit sich, ihren Mitmenschen und der Welt viel stärker im Reinen. Es gibt *keine große Diskrepanz* zwischen Erfahrungen und Erwartungen, zwischen Bedürfnissen und ihrer Erfüllung, zwischen Fähigkeiten und lebenspraktischen Notwendigkeiten, zwischen Mitteln und Zielen. Ebenso existiert keine Kluft zwischen der psychischen Zeit (Lebenszeit) und den großen Rhythmen des Kosmos (Weltzeit). Die Wildbeuter interessieren sich weder für die ferne Vergangenheit noch die ferne Zukunft; sie leben in der Unmittelbarkeit.⁶³ Die Menschen sind weder überfordert noch leiden sie unter Entfremdung. Man kann auch sagen: Die Glücksmaßstäbe sind den Gegebenheiten bestens angepasst. Auch dies findet eine Bestätigung in der empirischen Glücksforschung. Diese hat nämlich für die dynamischen (»heißen«) Gesellschaften der Gegenwart zwei Paradoxien herausgearbeitet, eine auf der Makro-, die andere auf der Mikro-Ebene.⁶⁴ In Ländern mit hohen Wachstumsraten sind die Individuen unglücklicher als in Ländern ohne diese (»paradox of unhappy growth«). Das gilt auch innerhalb einer Gesellschaft: Individuen, die erfolgreich sozial und ökonomisch aufstiegen, sind nicht so glücklich wie die Individuen, deren Status unverändert blieb (»paradox of the happy peasant and the frustrated achievers«). Wie ist das zu erklären? Möglicherweise sind die Menschen aufgestiegen, die von Natur und/oder durch Erziehung eher griesgrämig waren. Wahrscheinlicher aber ist, dass es eine andere Erklärung gibt, die für beide Paradoxien gilt: Wenn Erwartungen sich dynamisieren, vergrößert sich nicht nur die Gefahr von Enttäuschungen, es verändern sich auch die Maßstäbe, an denen man seine eigene Situation misst. So geraten die Aufsteiger in eine hedonistische Tretmühle: Man strengt sich an, kommt aber in Bezug auf das subjektive Wohlbefinden nicht von der Stelle.⁶⁵ Dafür spricht auch die dritte Paradoxie: In den reichen Ländern sind die Menschen zwar aus objektiv-medizinischer Sicht gesünder als in armen Ländern, dennoch sind sie subjektiv mit ihrem Gesundheitszustand unzufriedener, weil eben die Erwartungen viel höher sind.⁶⁶ Die einfachen Sozialverbände waren gewiss keine offenen Gesellschaften, aber ihre Geschlossenheit hat auch zum Glück ihrer Mitglieder beigetragen.

62 Graeber, *Schulden* (2012), 138, 166 u.ö.

63 Everett, *Das glücklichste Volk der Welt* (2010), 196, 400.

64 Graham, *Happiness around the World* (2009), 43, 146–155, 213f.; vgl. Höhle, *Der Wert des eigenen Glücks* (2014), 14f.

65 Binswanger, *Ein glückliches Leben statt immer mehr materiellen Wohlstand* (2010), 287ff.

66 Graham, *Happiness around the World* (2009), 155–158.

Rousseauismus als Kulturkritik

Kann man heute noch Anhänger des Rousseauismus sein? Mein Durchgang durch die drei Topoi hat einige Indizien für dessen Berechtigung zusammengetragen. Selbst wenn man den ersten Punkt, die Friedfertigkeit, fallen lässt, bliebe noch ein schwacher Rousseauismus übrig. Aber welchen metatheoretischen Status hätte eine solche Position? Ich sehe drei Möglichkeiten.

Erstens könnte das »Zurück zur Natur« oder (korrekter) ein »Heraus aus der Zivilisation« ein *normatives Modell* sein. Rousseauismus wäre dann die Forderung, unsere Gesellschaft als Ganzes technisch, wirtschaftlich, politisch und sozial grundstürzend umzugestalten. Aus dieser Perspektive ist eine Postwachstumsökonomie, wie sie jetzt diskutiert wird, viel zu wenig. Gefordert wäre das »Zurückfahren« aller komplexen und abstrakten Einrichtungen, wie es gegenwärtig von radikalen politischen Strömungen wie dem Öko-Anarchismus⁶⁷ und dem Primitivismus⁶⁸ vertreten wird. Aber selbst ein Anarchist wie Graeber lehnt das ab;⁶⁹ schon Rousseau wusste, dass es für moderne Gesellschaften keine Exit-Option gibt; ein abschreckendes Beispiel für einen entsprechenden Versuch ist das Pol-Pot-Regime in Kambodscha 1975–79. Darüber hinaus sind auf der normativen Ebene neben Glück und Gleichheit weitere Kriterien zu berücksichtigen. So sind totalitäre Systeme ja auch nicht dadurch legitimiert, dass sich Menschen möglicherweise in ihnen subjektiv wohl fühlen; soziale Ungleichheit kann durch unterschiedliche Bedürfnislagen, Leistungen und Verdienste sowie erworbene Rechte gerechtfertigt sein. Eine konkrete Utopie ist ein »Zurück zum einfachen Leben« wohl nur für kleine Gruppen und für einzelne Menschen. Einer der ersten, der Rousseau auf diese Weise nacheifern wollte, war Kleist: So wie jener 1765 sechs Wochen auf der St. Petersinsel im Bieler See verbrachte, lebte dieser 1802 einige Monate auf der Scherzliginsel bei Thun in der Schweiz. Die Südsee, von der Diderots *Nachtrag* handelt, wurde das Ziel von Paul Gauguin, August Engelhardt und Jacques Brel. Aber selbst das ist für die meisten von uns nicht möglich. Bereits Voltaire schrieb an Rousseau, dass er nicht zu den Indianern übersiedeln könne, weil sein Arzt nicht mitkommen würde.⁷⁰

Die zweite Option heißt: von den Wildbeutern *lernen*. Das postuliert Diamond im Untertitel seines Buches und fasst am Ende einige Vorschläge zusammen: eine bessere Ernährung mit mehr frischem Obst und

67 Bookchin, *Die Agonie der Stadt* (1996).

68 Zerzan, *Running on Emptiness* (2002). Eine Variante des Primitivismus ist das einsame Leben in der Wildnis, vgl. Krakauer, *In die Wildnis* (1997).

69 Graeber, *Frei von Herrschaft* (2008), 38, 71f. u.ö.

70 Voltaire, *Correspondance IV*, 539 (Brief vom 30.8.1755).

weniger Salz sowie langsames Essen, mehrsprachige und körpernähere Erziehung unserer Kinder, eine bessere Integration der alten Menschen, Mediation und eine wiederherstellende Rechtsprechung statt Strafe.⁷¹ Für das umfangreiche Buch von Diamond sind das erstaunlich wenige konkrete Vorschläge, zudem begrenzt anwendbare und umstrittene. Dennoch sollte man die Möglichkeit des Lernens, auch für andere Bereiche, etwa den Umgang mit der Natur, nicht a priori ausschließen. Übrigens gehen machen sogar weiter und postulieren, dass man von Tieren, ja der gesamten Natur lernen könne (Bionik).

Den dritten Vorschlag macht Kant, der in seinen Anthropologie-Vorlesungen sagte: »Rousseau wollte im Grunde nicht, daß der Mensch wiederum in den Naturzustand zurück *gehen*, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurück *sehen* sollte.«⁷² Dann können wir nämlich erkennen, was wir verloren und vergessen, aber auch was wir gewonnen haben. Gleichheit haben wir beispielsweise verloren, Friedfertigkeit gewonnen. Das scheint mir der richtige Ansatz zu sein: Rousseauismus ist keine umgedrehte Utopie, auch keine Theorie einfacher Sozialverbände, sondern eine Form der *Kulturkritik*, die durch Kontrastierungen und Alternativmodelle ihr Anliegen verdeutlicht.⁷³ Kulturkritische Betrachtungen dürfen sich keineswegs auf pessimistische Essays über Kunst, Wissenschaft und Bildung beschränken. Notwendig ist vielmehr eine radikale Kulturkritik, die das Ganze unserer Lebensform in den Blick nimmt. Offensichtlich besteht, wie Marx vermutete, ein Zusammenhang zwischen der Ablehnung der bestehenden Gesellschaft und der romantischen Vorstellung eines besseren Lebens zu früheren Zeiten.⁷⁴ Vielleicht gilt hier folgende Regel: Je kritischer man gegenüber der eigenen Gesellschaft ist, desto weiter wird der Gegenentwurf in Raum und Zeit entrückt. Obwohl man, wie gesagt, keine direkten normativen oder therapeutischen Folgerungen ziehen darf, ist eine solche Art der Kulturkritik für unser Selbstverständnis erforderlich. So schützen wir uns nämlich vor ethnozentrischem Hochmut und der Überschätzung der Gegenwart. Zudem wird der utopische Speicher, der zurzeit ziemlich leer zu sein scheint, wieder aufgeladen.

Dass die Menschheit seit Urzeiten auf einem falschen Weg sei, wird man nicht behaupten können. Dass aber hier und heute alles besser sei als anderswo und früher, ist ebenso wenig richtig.

71 Diamond, *Vermächtnis* (2012), 528.535.

72 Kant, XII: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), 681.

73 Vgl. Thies, *Alles Kultur?* (2016), 108–117.

74 Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf, 1857/58), 80.