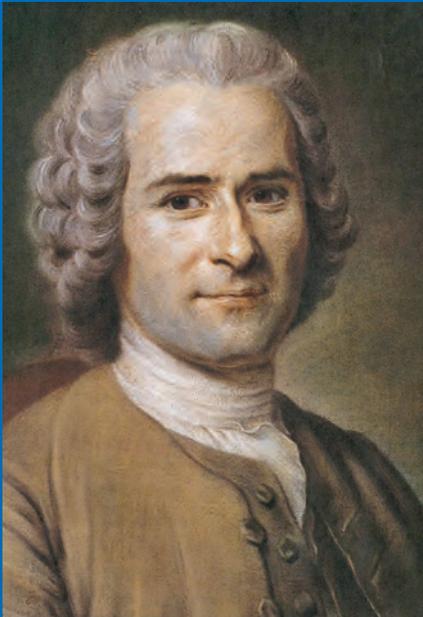


Andreas Kablitz

„Daran ist die Gesellschaft schuld!“

Zur Vorgeschichte eines Diktums der Moderne



ACADEMIA

Andreas Kablitz

„Daran ist die Gesellschaft schuld!“

Zur Vorgeschichte eines Diktums der Moderne



ACADEMIA

Titelbild: Jean-Jacques Rousseau, Pastell von Maurice Quentin de La Tour (1753)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-89665-870-8 (Print)

ISBN 978-3-89665-871-5 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2020

© Academia – ein Verlag in der Nomos-Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2020. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Besuchen Sie uns im Internet

www.academia-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung und Fragestellung	11
2. Die Leerstelle der Gesellschaft in der Ethik des <i>Neuen Testaments</i>	21
3. Die Virtuosität des <i>amour-propre</i> : La Rochefoucaulds <i>Maximes</i>	34
4. Der Einsatz des <i>amour-propre</i> zur Kontrolle seiner selbst: La Bruyères <i>Les Caractères</i>	54
5. Die Leerstelle des Sozialen im <i>Neuen Testament</i> und die Adaptation der Schöpfungsgeschichte in Rousseaus <i>Discours sur l'inégalité</i>	61
5.1 <i>Amour-propre</i> und <i>amour de soi-même</i> : Selbstsüchtige Eigenliebe und natürliche Selbstliebe	64
5.2 Die Entstehung des Gesellschaftszustands und die Sündenfallgeschichte der <i>Genesis</i>	80
6. Zum Beschluß: Ethische und epistemologische Selbstkritik der aufgeklärten Vernunft (Rousseau und Kant)	121
Bibliographie	127

1. Einleitung und Fragestellung

Daran ist die Gesellschaft schuld! Nicht nur im Deutschen ist ein Satz wie dieser weit verbreitet. Mehr als 800.000 Einträge gibt es bei der Suchmaschine Google für den französischen Satz *C'est la faute de la société!* Auch das englische Diktum *It is the fault of society* kennt ca. 600.000 Einträge. Aussprüche wie diese, in der sich eine Zuschreibung von Ursachen mit der Feststellung moralischer Verantwortlichkeit verbinden, haben in der Moderne augenscheinlich Konjunktur. Den Grund für alle Defizite der äußeren wie der inneren Verhältnisse bei der Gesellschaft zu suchen, ist ein beliebtes – und erscheint darum auch als probates – Mittel, um gegebene Mängel zu erklären und im gleichen Zug alle Verantwortlichkeiten von der eigenen Person – oder anderen Personen – zurückzuweisen. Aber selbst hinter dem Interesse an der Entlastung anderer wird man womöglich noch immer eine Sorge um die eigene Person vermuten können, dient sie doch auch dazu, gleichsam prophylaktisch für alle Zukunft jeden Schuldvorwurf – wofür auch immer – von sich selbst fernzuhalten.

Woher aber stammt die Plausibilität einer solchen Redeweise? Wie konnte sich die von ihr (offensichtlich erfolgreich) beanspruchte Überzeugungskraft im Horizont einer Kultur entwickeln, die, philosophisch wie theologisch, die Bedeutung des Einzelnen als eines moralischen Subjekts seit jeher in besonderer Weise akzentuiert hat? Daß das Ich für sein eigenes Handeln Verantwortung trägt, dieser Grundsatz bildet die unabdingbare Voraussetzung für jegliche moralische Bewertung. Die Zuweisung von – auch moralischen – Verantwortlichkeiten an eine überindividuelle, dem eigenen Einfluß weitgehend entzogene Instanz bricht deshalb geradezu provokant mit einem die Jahrhunderte (wo nicht Jahrtausende) überdauernden Grundprinzip der Ethik der westlichen Kultur. Wie also konnte es zu einem so radikalen Perspektivwechsel kommen?

Eine Antwort auf diese Frage zu geben, ist das Anliegen des hier vorgelegten Bandes. Er versucht, so etwas wie eine Archäologie² der eingangs zi-

2 Dieser zweifellos höchst metaphorische Begriff nimmt erkennbar auf Michel Foucaults *Archäologie des Wissens* Bezug (M. F., *L'Archéologie du savoir*, Paris 1969; dt.: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1981). Allerdings unterscheidet sich das im folgenden praktizierte Verfahren in einem wesentlichen Punkt von Foucaults epistemologischen Analysen. Dessen Archäologie versteht sich als ein – metaphorisches – räumliches Konzept. Es gründet vor allem auf einer Unterscheidung zwi-

1. Einleitung und Fragestellung

tierten Äußerungen und vergleichbarer Dikta zu rekonstruieren, die darauf zielen, den Grund für jegliches Übel den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen anzulasten.

Der historische Ort, an dem die Vorstellung von einer derartigen Schuld der Gesellschaft an den Mißständen menschlicher Lebensverhältnisse aufkommt, ist die französische Aufklärung, näherhin das Werk Jean-Jacques Rousseaus.³ Diese Idee aber entsteht in seinem Denken nicht unvermittelt. Sie entwickelt sich vielmehr durchaus schlüssig aus der Anthropologie des

schen Oberfläche und Tiefe, (womit sich übrigens die Frage stellt, welche Beziehung dieses allgemeine Modell der Rekonstruktion von Wissensstrukturen zu der Tiefenepisteme der Moderne verhält, die Foucault in *Les mots et les choses* dem Denken seit ca. 1800 als elementare Organisationsform des Wissens in dieser Epoche zugewiesen hat. Daß einer solchen Frage im Rahmen dieser Untersuchung nicht weiter nachgegangen werden kann, versteht sich von selbst. Nur sei an dieser Stelle auf die in Foucaults Ansatz steckende Schwierigkeit verwiesen, daß die grundsätzliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen einer ahistorisch verstandenen Konzeption des Wissens und je spezifischen epochalen epistemologischen Konfigurationen darin offen bleibt.) Was Foucaults räumlich angelegte Diskursarchäologie ausblendet, ist die Dimension der Zeit, die sich für jene Archäologie, die den Begriff geprägt hat, unvermeidlich stets mit den räumlichen Strukturen, die mit Hilfe von Grabungen bestimmt werden, verbindet. Nun verliert die Frage nach der Zeit aus Foucaults Sicht durchaus schlüssig an Belang, weil eine wesentliche Komponente seines Archäologie-Modells die Definition von disjunkten historischen Epochen der Geschichte des Denkens darstellt, die jeweils eigene und für sie spezifische Organisationsformen des Wissens ausbilden. Die Frage irgendwelcher Kontinuitäten über die Grenzen zwischen diesen Epochen, innerhalb derer weitgehend Synchronie herrscht, hinweg stellt sich insofern gar nicht. (Zum Begriff der Kontinuität vgl. Anmerkung 5.) Es kommt hinzu, daß Foucault grundsätzlich formale Strukturen des Denkens im Blick hat, inhaltliche Kontinuitäten insofern ohnehin nur nachrangiger Natur für ihn sein können, weil sie sich stets als bloße Oberflächenähnlichkeiten erweisen, die mit einem Wandel ihrer strukturellen Funktion einhergeht. Der Fall, mit dem wir uns in dieser Studie beschäftigen werden, ist allerdings von anderer Art. Bei ihm liegen die Verhältnisse, wie sich im Laufe unserer Überlegungen zeigen wird, im Grunde genau umgekehrt. Denn wir werden bemerken – und zu erklären haben –, daß ein epistemologischer Wandel gerade inhaltliche Kontinuitäten befördert. Die Geschichte des Denkens kennt offensichtlich unterschiedliche Modalitäten nicht nur ihrer Veränderung, sondern auch der Zuordnung von formalen und inhaltlichen Merkmalen der Gegenstände des Denkens.

- 3 Ein prominenter Zeuge dafür ist Friedrich Nietzsche, der in seiner *Morgenröte* (3. Buch, 163) diese Information erwartungsgemäß mit einer sehr grundsätzlichen Kritik an Rousseau verbindet: „Gegen Rousseau. – Wenn es wahr ist, dass unsere Civilisation etwas Erbärmliches an sich hat: so habt ihr die Wahl, mit Rousseau weiterzuschließen ‚diese erbärmliche Zivilisation ist Schuld an unserer schlechten Moralität;‘ oder gegen Rousseau zurückzuschließen ‚unsere

französischen 17. Jahrhunderts, die bei ihm eine ebenso wesentliche wie

gute Moralität ist Schuld an dieser Erbärmlichkeit der Civilisation. Unsere schwachen, unmännlichen, gesellschaftlichen Begriffe von gut und böse und die ungeheure Überherrschaft derselben über Leib und Seele haben alle Leiber und alle Seelen endlich schwach gemacht und die selbständigen, unabhängigen, unbefangenen Menschen, die Pfeiler einer starken Civilisation, zerbrochen: wo man der schlechten Moralität jetzt noch begegnet, da sieht man die letzten Trümmer dieser Pfeiler: So stehe denn Paradoxon gegen Paradoxon! Unmöglich kann hier die Wahrheit auf beiden Seiten sein: und ist sie überhaupt auf einer von beiden? Man prüfe“ (hier zitiert nach: Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1999, Bd. 3, *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*, S. 163). Spätestens die letzten Worte dieses Aphorismus fordern den Leser dazu auf, seine Logik genauer zu betrachten. Und einen ersten Anlaß bietet die Bezeichnung des ersten der beiden Schlüsse, des Schlusses, den man mit Rousseau ziehen könne, als eines Paradoxons: *diese erbärmliche Zivilisation ist Schuld an unsrer schlechten Moralität*. Für den zweiten dieser Schlüsse, den gegen Rousseau gezogenen, ist sein paradoxaler Charakter offenkundig: *unsere gute Moralität ist Schuld an dieser Erbärmlichkeit der Civilisation*. Aber worin steckt der Widerspruch, wenn etwas Erbärmliches an etwas Schlechtem Schuld trägt? Womöglich kommt man der Sache auf die Spur, wenn man die Entgegensetzung der beiden Schlußfolgerungen insgesamt betrachtet. Denn es fällt auf, daß Nietzsche ja nicht nur die schlechte gegen die gute Moralität austauscht, sondern zugleich das Verhältnis zwischen der Moralität und dem Zustand der Zivilisation umbaut: Im einen Fall verursacht die erbärmliche Zivilisation die schlechte Moralität und im anderen Fall hat die gute Moralität die Erbärmlichkeit der Zivilisation zur Folge. Läge das Paradoxon des ersten der beiden – mit Rousseau gezogenen – Schlüsse also darin, daß eine Zivilisation überhaupt eine Moralität zu erzeugen vermag? Und noch etwas zweites ändert sich bei der Gegenüberstellung der beiden Schlußfolgerungen. Bei der ersten ist die erbärmliche Zivilisation die Ursache für die schlechte Moralität. Im zweiten Fall ist die gute Moralität hingegen die Ursache für die Erbärmlichkeit der Zivilisation. Im ersten Fall ist die Erbärmlichkeit also ein analytisches, im zweiten Fall statt dessen ein synthetisches Prädikat. (Im Hinblick auf diesen Unterschied fällt übrigens auf, daß Nietzsche bei seiner ersten Aussage zur Erbärmlichkeit der Zivilisation eine Formulierung gewählt hat, die beide Möglichkeiten einschließt: *Wenn es wahr ist, dass unsere Civilisation etwas Erbärmliches an sich hat*: Das kann besagen, daß die/eine Zivilisation schlechthin erbärmlich ist, aber es kann ebenso bedeuten, daß unsere Zivilisation sich in einem erbärmlichen Zustand befindet.) Erklärte sich das Paradoxon der ersten Schlußfolgerung also dadurch, daß Zivilisationen (als ohnehin erbärmliche Einrichtungen) gar kein Potential besitzen (oder besäßen), um eine Moralität zu beeinflussen oder gar zu erzeugen? Der Rückschluß aber besagte dann, daß die gute Moralität über die Möglichkeit verfügt, die (an sich gute) Zivilisation in einen erbärmlichen Zustand zu bringen – ein in der Tat nicht eben evidenter Sachverhalt. Sollte die ‚Wahrheit‘ darum in dem – verhältnismäßig unspektakulären – Fall bestehen, daß eine schlechte Moralität eine erbärmliche Zivilisation hervorbringt? Aber *dieser* Schluß zöge auch denjenigen nach sich, daß eine gute Moralität eine gute Zivilisation, d. h. überhaupt eine Zivilisation hervorbringt. Moralität und Zivilisation ten-

1. Einleitung und Fragestellung

folgenreiche Veränderung erfährt.

Materialiter betrachtet, möchte ich deshalb in dem hier vorgelegten Band einige Überlegungen über den Zusammenhang zwischen drei Texten aus Frankreichs *Ancien Régime* vorstellen, zwischen denen ein knappes Jahrhundert liegt. Es sind dies: La Rochefoucaulds *Réflexions, ou Sentences et maximes morales* von 1665, La Bruyères *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle* aus dem Jahr 1688 sowie Rousseaus 1755 erstmals veröffentlichter *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Mir ist vor allem daran gelegen, eine bestimmte Transformation, die sich zwischen diesen Texten vollzieht, zu rekonstruieren. Sie besteht in einer grundlegenden Veränderung der Beziehungen zwischen Ich und Gesellschaft, die sich für die Anthropologie des *Ancien Régime* beobachten läßt und deren Auswirkungen bis auf den heutigen Tag zu bemerken sind. Nachzeichnen möchte ich im Besonderen die Logik dieser Verwandlung. Nicht zuletzt die eingangs dieser Studie zitierten Sätze bieten einen symptomatischen Beleg für ihre bis in die Gegenwart reichende, fortwährende Bedeutung. Die betreffende Logik dieses historischen Veränderungsprozesses läßt sich indessen nur nachvollziehen, – und damit bin ich bereits bei der zentralen These dieses Buches angelangt – wenn man sie in den Horizont einiger Prämissen rückt, die ursprünglich aus einer christlichen – präziser gesagt: neutestamentlichen – Anthropologie stammen.

Um einem Mißverständnis vorzubeugen: Mir ist es keineswegs darum zu tun, die Christlichkeit dieser ziemlich unfrommen Texte nachzuweisen. Sie

dieren zur Synonymie, zumindest aber zu einer Interdependenz, und so gäbe es womöglich gar keine erbärmliche Zivilisation, die schon allein deshalb keine schlechte Moralität zu verursachen vermöchte. Übrigens fällt auf, daß Nietzsche die Pronomina in diesem Text in einer bestimmten Weise verteilt. Warum aber ist die Rede von *unserer Zivilisation*, während der Sprecher zugleich den Angesprochenen bescheinigt, daß *sie* die Wahl haben. Hätte der Sprecher sie selbst nicht oder benötigte er sie gar nicht? Nun steht alles Gesagte ja unter dem Vorbehalt eines Bedingungssatzes: *Wenn, es wahr ist*. Aber was *besagt* dieser Konditionalis genau? Bedeutet er, daß es nur möglicherweise der Fall ist, daß die Dinge sich so verhalten (wenn es wahr sein sollte)? Oder beinhaltet er bereits die Zustimmung zur Wahrheit dieses Sachverhalts (wenn *denn* = weil ja wahr ist...), um nur noch ein Interesse für dessen Konsequenzen, sprich: seine Ursachenerklärung, aufzubringen? Was aber hat diese Frage mit dem Unterschied zwischen ‚ich‘ und ‚ihr‘ zu tun? Die Antwort fällt nicht schwer. Nietzsche nutzt die Pronomina, um eine Entscheidung zwischen den beiden Alternativen zu suggerieren: *Ihr* mögt ja vielleicht daran glauben, daß wahr ist, was Rousseau sagt und dann verstrickt ihr euch in die Paradoxa, die ich euch nun vorführen werde. *Ich* hingegen weiß ohnehin, daß bereits die Prämisse absurd ist. Nietzsche weist nicht nur Rousseaus Argument zurück. Er bestreitet schon den Befund, der Rousseaus Logik allererst in Gang bringt.

1. Einleitung und Fragestellung

gehören vielmehr allesamt und vom ersten Glied dieser Kette an einem Prozeß der Rationalisierung des Dogmas an, in dessen Verlauf wesentliche Bestandteile des überkommenen orthodoxen Glaubens zur Disposition gestellt werden. Insoweit läßt sich diese Entwicklung durchaus mit derjenigen intellektuellen Bewegung in Verbindung bringen, die man gemeinhin als Aufklärung bezeichnet; und dies gilt ungeachtet der Tatsache, daß La Rochefoucaulds Maximen bereits einige Jahrzehnte vor der zeitlichen Schwelle entstanden sind, mit der man das *Siècle des lumières* üblicherweise beginnen läßt.⁴

Allerdings treten in der nun zu rekonstruierenden, zwischen La Rochefoucauld und Rousseau stattfindenden Verwandlung der Beziehung des Einzelnen zur Gesellschaft auch die Grenzen dieser kritischen Revision des Dogmas zutage. Denn die Zurückweisung seiner Ansprüche beschränkt sich im Grunde auf eine Ausgrenzung aller theologischen Aspekte, auf die Ausblendung aller Vorstellungen von einer unmittelbaren Einwirkung der

4 Aus epistemologischer Sicht erscheint die geläufige zeitliche Eingrenzung der Aufklärung deshalb ein Stück weit künstlich, auch wenn sie im Hinblick auf die institutionellen Grundlagen wie die gesellschaftlichen Wirkungen des aufklärerischen Diskurses zweifellos ihre Berechtigung besitzt. Diskursgeschichtlich betrachtet, aber ist auch die Aufklärung ein Kind jener kritisch-skeptischen Wendung, die das Konzept der Vernunft mit dem Denken René Descartes' im 17. Jahrhundert nimmt. Allerdings ist der Begriff der *lumières* selbst, samt seiner Übersetzungen in verschiedenste Sprachen, dazu angetan, diesen Zusammenhang etwas zu verdunkeln. Denn ‚Aufklärung‘ macht nicht das Verfahren, sondern eine der rationalen Kritik zugesprochene Funktion namhaft. Schon die metaphorische Natur der Semantik dieses Terminus gibt die Erwartungen wieder, die sich auf den solchermaßen charakterisierten Einsatz der Vernunft richten: ‚Aufklärung‘ macht sich das uralte Bündnis von Licht und Wahrheit zunutze, das nicht zuletzt biblischen Ursprungs ist (vgl. etwa Psalm 119,105 sowie den 2. Petrusbrief 1, 19). Der Begriff gehört damit auch jener religiösen Tradition an, die zu den entschiedensten Gegnern aufklärerischer Kritik geraten wird. (Er beutet dadurch insgeheim auch das dort angesammelte Konnotationskapital aus, das dem Begriff erst seine besondere Aura verleiht und darum seine Geltungsansprüche zu stützen hat). Der Begriff der *lumières* kehrt darum, genau besehen, den Impuls der Kritik letztlich in dessen Gegenteil um. Denn er verspricht Gewißheit, während das rationale Verfahren der Kritik selbst nur auf eine schlüssige Infragestellung überkommener Gewißheiten zielt. Die Entwicklung, die das Denken im 18. Jahrhundert, dem selbsternannten Jahrhundert der Aufklärung, erfährt, wird hingegen gerade die kritische Dimension dieser intellektuellen Bewegung zum Vorschein bringen und schließlich – so bei Kant – die Vernunft selbst und ihr Leistungsvermögen kritisch befragen. ‚Kritik‘ besagt dabei durchaus zweierlei: Die *Kritik der reinen Vernunft* betreibt eine rationale Sichtung der Möglichkeiten, die die Vernunft bietet; aber sie wendet sich zugleich skeptisch gegen eine Überfrachtung dieser Vernunft mit Erwartungen, denen sie nicht genügen kann.

1. Einleitung und Fragestellung

Transzendenz auf das diesseitige Leben. Weder eine theologische Ursachenbestimmung noch eine theologische Definition der Konsequenzen dieser *natura hominis* spielen deshalb noch eine belangvolle Rolle. Im großen und ganzen unberührt von dieser Marginalisierung ihres theologischen Ursprungs aber bleibt die anthropologische Seite der überkommenen, aus dem Dogma der Erbsünde geborenen Bestimmung der *natura hominis*, obwohl die mit ihr verbundenen und nach wie vor fortgeschriebenen Annahmen über das Wesen des (postlapsalen) Menschen im Zuge von deren Säkularisierung weitgehend hinfällig geworden sind.

Es kommt hinzu, daß die hier zur Debatte stehenden Vorstellungen über die *natura hominis* sich keineswegs aus einer Marginalie des Dogmas ergeben. Sie folgen vielmehr aus einem seiner für die Aufklärung besonders provozierenden Postulate. Denn gerade die Erbsünde bedeutet eine Belastung des Menschen mit einer aus ihrer Sicht abwegigen Schuld, die eine ebenso inakzeptable Minderung seiner Würde zur Folge hat. Und trotz dieses Verlustes des überkommenen – und nachgerade irritierenden – Fundaments der betreffenden Anthropologie und zudem, ohne daß sich, jedenfalls zunächst, eine veränderte Grundlage für ihre Fortschreibung abzeichnete, bleibt ihre Plausibilität, ja Geltung bemerkenswert konstant. Fast scheint es, als werde ihre Evidenz schlicht vorausgesetzt. Wie kommt es zu einer solchen keineswegs selbstverständlichen, ja, in gewisser Weise ausgesprochen verwunderlichen Kontinuität, (die auch der Vernunftoptimismus der Aufklärung nicht hat beenden können)?⁵

5 Die jüngere Diskussion um historische Entwicklungen hat vor allem jegliche mit diesem Begriff verbundene Vorstellungen vom Verlauf historischer Prozesse gleichsam unter ein Anathema gestellt. Dabei sollte nicht in Vergessenheit geraten, daß eine solche Zurückhaltung gegenüber der Annahme von Kontinuitäten in der Geschichte keineswegs erst einer rezenten Einsicht geschuldet ist und auf das Konto postmoderner Revisionen der Moderne zu verrechnen wäre. Vielmehr ist die Skepsis gegenüber historischer Kontinuität im Grunde so alt wie das moderne Geschichtsbewußtsein selbst, und schon im Historismus eines Leopold von Ranke kommt es zum Ausdruck. Letztlich sind Geschichtsphilosophie und Historismus nicht nur chronologisch in ihrer Entstehung benachbart, sondern auch konzeptuell gleichursprünglich (vgl. hierzu Vf., „Alterität(en) der Literatur. Überlegungen zum Verhältnis von Geschichtlichkeit und Ästhetik poetischer Rede (nebst einem Fallbeispiel: Der zehnte Gesang des *Inferno* aus Dantes *Divina Commedia* und die Geschichte seiner Deutung)“; in: Anja Becker / Jan Mohr (Hgg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren* [Deutsche Literatur. Studien und Quellen 8] Berlin 2012, S. 199–242). Um diese Skepsis wo nicht Phobie vor aller Konstanz angemessen zu bewerten, gilt es zu berücksichtigen, daß Kontinuitäten sich in grundsätzlich unterschiedlicher Weise darstellen können. Sie manifestieren sich zum einen in der Kontinuität einzelner Phänomene. Kontinuität aber kann auch, wie

1. Einleitung und Fragestellung

Sollte die kaum in Zweifel gezogene Selbstverständlichkeit der fortwährenden Geltung dieser Annahmen über die charakterliche Grundausstattung des Menschen einer die Zeiten überdauernden Traditionalität der letztlich aus dem Erbsündendogma resultierenden Anthropologie geschul-

im Falle der Geschichtsphilosophie, zustande kommen, indem man dem gesamten (vorzugsweise teleologisch gedachten) Verlauf der Geschichte eine einzige, einheitliche Logik für all ihre Veränderungen zuordnet. Hegels Geschichtsphilosophie ist bekanntlich das Paradebeispiel für eine solche Konzeption der Geschichte. Um mit dem Fall einer Kontinuität einzelner Elemente eines Traditionsbestands zu beginnen: In der Tat spricht manches dagegen, daß sich historische Phänomene – seien es Institutionen oder Figuren des Denkens – über Epochengrenzen oder gar weite historische Abstände hinweg als identische Größen erhalten. Gewiß sind Epochen Konstrukte historischer Deutung von Vergangenheit, und es ist kaum anzunehmen, daß sich die Phänomene, die ihnen jeweils als konstitutive Merkmale zugeordnet werden, von heute auf morgen ändern. Und dennoch gilt: Der Platon der Florentiner Renaissance ist ein anderer als derjenige des vierten vorchristlichen Jahrhunderts in Athen, und das Christentum der Urgemeinde des ersten Jahrhunderts ist – allen Restitutionsversuchen der Reformation zum Trotz – ein anderes als dasjenige des Protestantismus. Derlei Feststellungen besagen im Grunde nicht mehr als bloße Banalitäten. Ihre Berechtigung finden sie einzig darin, daß manche Rezeptionsgeschichte – vorzugsweise solche eines klassischen Altertums – entsprechende Vorstellungen noch immer recht bedenkenlos perpetuiert. Ebenso prekär aber sind die im Rahmen postmodernen Denkens beliebten Vorstellungen von der radikalen Kontingenz der Geschichte. Annahmen wie diese bilden letztlich so etwas wie einen Negativabdruck der Geschichtsphilosophie, deren große Wirkungsmächtigkeit sich nicht zuletzt darin zeigt, daß sie noch bei ihren entschiedensten Kritikern zum Tragen kommt. Doch die geschichtsphilosophische Überzeugung von der Existenz bruchloser logischer Konsequenz im Verlauf der Geschichte entbehrt im Grunde gleichermaßen der Plausibilität wie das Postulat ihrer radikalen Kontingenz. Es ist nicht sonderlich wahrscheinlich, daß sämtliche Ereignisse des historischen Verlaufs völlig zufällig aufeinanderfolgen. Man wird vielmehr mit jeweils partiellen Schlüssigkeiten ihrer Abfolge rechnen müssen, deren Reichweite je und je zu bestimmen ist. Vernünftigerweise wird man deshalb ebenso mit partiellen Kontinuitäten einzelner Elemente einer Kultur rechnen müssen, die einen Wandel als einen solchen erst ermöglichen, will man nicht von einem kompromißlosen Bruch mit jeglicher Vergangenheit ausgehen – eine kaum realistische Vorstellung von ‚real-existierenden‘ Lebensverhältnissen. Um einen solchen Fall selektiver Kontinuität handelt es sich auch bei dem im folgenden untersuchten Prozeß der Bewahrung wie Veränderung einer ursprünglich theologischen Anthropologie in der Psychologie wie der Gesellschaftstheorie der französischen Klassik und Aufklärung. Unser besonderes Augenmerk wird sich dabei auf die Gründe eines durchaus erstaunlichen ‚Konservativismus‘ dieser neuzeitlichen Entwicklung richten, bei der selbst das aufklärerische Denken wesentliche Elemente einer theologisch begründeten Vorstellung von der Natur des Menschen bewahrt. Was also ist es, das diese Anthropologie jenseits des Verlustes ihrer Voraussetzungen weiterhin so attraktiv erscheinen läßt?

1. Einleitung und Fragestellung

det sein? Oder käme in deren verhältnismäßig kritikloser Übernahme durch die Psychologie des 17. Jahrhunderts eine grundsätzliche Eigenschaft – und womöglich auch ein (wahrscheinlich unvermeidlicher) Mangel – jener Vernunft zum Vorschein, die sich im *siècle classique* formiert und die auch den Rationalismus der Aufklärung nachhaltig prägen wird?

Das Profil dieser Vernunft wird wesentlich dadurch bestimmt, daß es sich bei ihr um ein aus Kritik geborenes Verfahren handelt. Ihre Stärke liegt darin, virtuos allen logischen Defiziten nachzuspüren. Sehr viel schwächer ist statt dessen das konstruktive Leistungsvermögen dieser Vernunft, sein Begründungspotential ausgebildet.

Dieser Umstand gilt nicht zuletzt für die Möglichkeit einer Selbstbegründung der Vernunft. Schon dort, wo sie ihre neuzeitliche Signatur allererst gewinnt, bereits in Descartes' *Méditations*, gibt es dafür ein recht untrügliches Anzeichen. Denn in dieser Grundlegung des Denkens der Moderne muß – trotz oder, genauer gesagt, gerade wegen ihrer Infragestellung aller tradierten Gewißheiten – noch einmal auf einen personalen Gott zurückgegriffen werden, um in Gestalt eines Gottesbeweises die Paßförmigkeit humaner Vernunft für die Welt außerhalb des Menschen selbst sicherzustellen (und die Erzeugnisse dieser Vernunft als etwas anderes denn bloße Hirngespinnste ihrer Einbildungskraft auszuweisen).⁶ Diese Grenzen der Möglichkeit ihrer Selbstbegründung als einer charakteristischen Eigenschaft des ihr verbundenen Denkens werden sich am Ende der Aufklärung erneut folgenreich bemerkbar machen, als das kritische Potential der Vernunft diese selbst erreicht. Vor allem in Kants Selbstkritik der Vernunft werden sie in Gestalt des Nachweises ihrer ontologischen Grundlosigkeit

6 Auch wenn dieser als allmächtig und allgütig gedachte (und unvermeidlich zu denkende) Gott der *Méditations* Descartes' eine große Ähnlichkeit mit dem überkommenen Gott der Christen aufweist, wird man gut daran tun, ihn nicht kurzerhand mit dem biblischen Gott zu identifizieren. Anders als in seinem Fall rechtfertigt sich die Annahme seiner Existenz nämlich nicht mehr durch Offenbarung, sondern durch logisches Kalkül. Der Gottesbeweis bedeutet insofern weit mehr als nur eine – nachträgliche – Legitimation des Glaubens vor der Vernunft, welche Funktion er dereinst besaß. Die logische Deduktion der Existenz Gottes bietet statt dessen die einzige Möglichkeit, diesen zur Sicherung menschlicher Erkenntnis noch immer unverzichtbaren Gott überhaupt in Betracht zu ziehen. Gleichwohl verlangt die Logik von Descartes' Gottesbeweis nach wie vor die Annahme der Existenz eines personalen Gottes, der sich auf ein metaphysisches Prinzip nicht wird reduzieren lassen. Weil es für die Abwehr des Fiktionsverdachts für alle menschliche Erkenntnis eines Wesens bedarf, für das jegliche Täuschungsabsicht ausgeschlossen werden kann, bedarf es der Personalität eines Gottes, für den der Erlösergott des *Neuen Testaments* ein ziemlich attraktives Modell bietet.

1. Einleitung und Fragestellung

wiederkehren, die bis in die Gegenwart hinein beträchtliche Folgen für unser Wirklichkeitsverständnis besitzt. In der Konsequenz dieser kritischen Selbstbeschränkung der Vernunft sieht der Mensch sich nämlich in seiner eigenen Welt auf den Umgang mit (bloßen) Erscheinungen der Dinge verwiesen. In erkenntnistheoretischer Hinsicht lebt er im Zustand unaufhebbarer Vorbehalte. Auch an diesem Konzept einer Erscheinung wird die wesensmäßig kritische Natur neuzeitlicher Vernunft noch einmal deutlich. Denn etwas als eine (bloße) Erscheinung von etwas (anderem) zu verstehen, besagt ja nichts anderes, als daß die Sache möglicherweise nicht *ist*, was sie zu sein *scheint*. Und unter einen solchen kritischen Vorbehalt hat das aufklärerische Denken am Ende die ganze Welt gestellt. Der rationale Zugriff auf die Welt wird auf diese Weise schlechthin zu einer Kritik seiner selbst.⁷

Es ist kurioser-, aber durchaus konsequenterweise die auch hier zum Vorschein kommende konstruktive Schwäche der aus Kritik geborenen kartesischen Vernunft, die zugleich ihrer Kritikfähigkeit Grenzen setzt. Ihrer immensen Produktivität, die sie dort entfaltet, wo sie über die Möglichkeit der Rationalisierung empirischer Daten verfügt, steht ein weitgehender Verzicht auf vernunftbasierte Konstruktionen, die von solcher Empirie zu abstrahieren vermögen, gegenüber. Diese Leerstelle betrifft im besonderen die Bestimmung von ganzheitlichen Phänomenen. Definitionen *der* Natur oder *des* Menschen wollen ihr aus eigener Kraft nicht gelingen. *Weil* sie aus sich selbst heraus außer Stande ist, *ab ovo* einen ihren eigenen Prinzipien verpflichteten, rationalen Weltentwurf hervorzubringen – welche Leistung in der Moderne darum vorzugsweise der von ihren Rationalitätspostulaten befreiten Kunst übertragen wird –, bleibt sie für derlei Zwecke angewiesen auf Restbestände der Tradition, deren Schlüssigkeit sie zu prüfen vermag, denen sie letztlich jedoch keine selbstgenerierten Alternativen entgegensetzen kann. *Hier* steckt eine maßgebliche Ursache für einen – auf den ersten Blick erstaunlich wirkenden – latent konservativen Zug dieser ihrem Ursprung und Wesen entsprechend kritischen Vernunft.

So mag es sich von hierher auch erklären, warum das kritisch-skeptische Denken des neuzeitlichen Rationalismus in einem bemerkenswerten Ausmaß an einer – gemäß ihrem Ursprung – theologischen Anthropologie festhält. Zwar hat sie deren Annahmen über die Natur des Menschen aus

7 Wenn bei Kant eine radikale epistemologische Selbstkritik der Vernunft stattfindet, so fragt sich, ob bei Rousseau nicht ein ethisches Gegenstück ihrer kritischen Selbstrevision zu finden ist. (Vgl. hierzu des näheren das Schlußkapitel dieser Studie).

1. Einleitung und Fragestellung

allen unmittelbaren religiösen Konsequenzen gelöst und sie gleichsam – um diesen umstrittenen Begriff⁸ hier gleichwohl zu verwenden⁹ – säkularisiert. Ihren gleichermaßen aus dem Dogma stammenden inhaltlichen Kern hat sie indessen bewahrt.

Freilich erklärt diese Sicht der Dinge auch nur zum Teil die Fortschreibung just *dieser* überkommenen Anthropologie. Schließlich hätte es Alternativen im Arsenal der Traditionsbestände gegeben. Es muß also einen Grund geben, warum just eine solche negative Anthropologie den Verlust ihrer theologischen Voraussetzungen überlebt hat. Sollte auch er in den strukturellen Merkmalen einer ihrem Wesen entsprechend kritischen Vernunft angelegt sein? Wir werden darauf zurückkommen.

In dem vorliegenden Band wird es mir deshalb nicht zuletzt um die Demonstration einer Abhängigkeit der darin untersuchten Texte aus dem französischen 17. und 18. Jahrhundert von einer ursprünglich christlichen Anthropologie zu tun sein, deren wesentliche Merkmale auch ohne die Voraussetzung einer Geltung des Dogmas zu beträchtlichen Anteilen erhalten bleiben. (*Daß* sich dies so verhält, ist im übrigen alles andere als evident. Auch dieser Umstand wird deshalb zu klären sein.) Um einem Mißverständnis des hier benutzten Begriffs der Abhängigkeit zuvorzukommen: Es liegt mir vor allem daran zu zeigen, welche Dynamik eine ihrem Ursprung nach christliche Anthropologie gerade dann freisetzt, wenn ihre theologischen Prämissen an Plausibilität massiv einbüßen. Betrachtet man sie also aus historischer Sicht, dann erweist sich diese Anthropologie in ihrer Semantik als bemerkenswert langlebiger denn ihre theologische Begründungsfiguren. Aber sie erfährt in säkularisierter Gestalt ebenso eine Wandlung, die sie im Horizont ihres theologischen Fundamentes wohl kaum durchlaufen hätte. Die Logik dieser Veränderung resultiert indessen noch immer aus zutiefst christlichen Voraussetzungen der in ihr angelegten Annahmen über die *conditio humana*.

8 Diese Bemerkung bezieht sich – natürlich – auf Hans Blumenbergs Kritik an Begriff und Konzept der Neuzeit (ders., *Die Legitimität der Neuzeit*, Erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main ⁸2017).

9 Der Begriff scheint mir auch jenseits von Blumenbergs Kritik und trotz dessen gewichtiger Argumente seine grundsätzliche Berechtigung wie Nützlichkeit als eine deskriptive Kategorie keineswegs gänzlich verloren zu haben. Vgl. hierzu Vf., *Ist die Neuzeit legitim? Der Ursprung neuzeitlichen Naturverständnisses und die Literatur des 14. Jahrhunderts* (Dante – Boccaccio), Basel 2018.