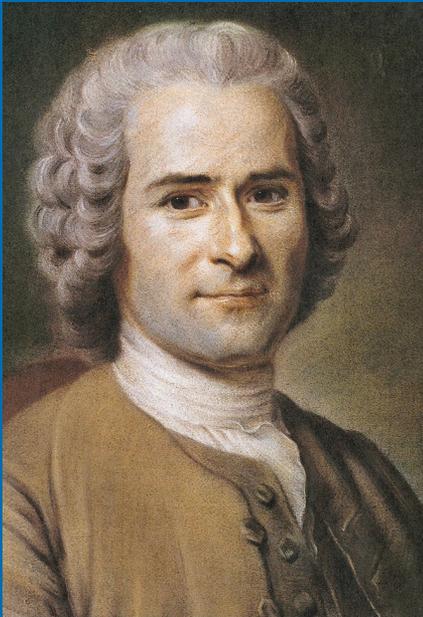


Andreas Kablitz

# „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](http://www.academia-verlag.de)**

*Ursula Peters*  
*zum 75. Geburtstag*



## Zum Geleit

Während Studien zum Thema ‚Gesellschaft‘ vor rund einem halben Jahrhundert die Geisteswissenschaften weithin dominierten, hat das Soziale seit den 80er Jahren als Gegenstand der Forschung deutlich an Interesse verloren. In jüngster Zeit aber findet die Gesellschaft auch dort wieder erkennbar größeres Interesse. Dazu mögen nicht zuletzt aktuelle Debatten um den Zusammenhalt der Gesellschaft beitragen, die unweigerlich die Frage nach ihren Grundlagen aufwerfen.

Eine solche Aktualität des Themas spiegelte sich gleichermaßen in einer Tagung mit dem Titel *Imaginationen des Sozialen. Narrative Verhandlungen zwischen Integration und Divergenz (1750-1945)* im Rahmen des DFG-Netzwerks *Paragesellschaften. Parallele und alternative Sozialformationen in den Gegenwartskulturen und -literaturen*, die vom 12.-14. Dezember 2018 in Köln stattfand und von Simona Oberto, Benjamin Loy und Paul Strohmaier veranstaltet wurde. Das hier vorgelegte Buch enthält die ausgearbeitete Version meines Vortrags auf diesem Kolloquium.<sup>1</sup>

Gewidmet ist diese Studie Ursula Peters. Fragen der Gesellschaftsgeschichte haben in zahlreichen ihrer mediävistischen Arbeiten nicht nur eine bedeutsame Rolle gespielt – und dies auch dann, als derlei Themen vermeintlich an Belang verloren hatten. Ursula Peters hat vielmehr wesentlich zu einer Neubestimmung des literaturwissenschaftlichen Zugangs zu solchen Fragen beigetragen. So sei ihr dieser Band anlässlich eines runden Geburtstags in herzlicher Verbundenheit zugeeignet.

Köln, im August 2019

---

1 Der Vortrag selbst, „Die Erfindung der Schuld der Gesellschaft. Von La Rochefoucauld zu Rousseau. Anmerkungen zur Anthropologie des *Ancien Régime*“ ist erschienen in: Benjamin Loy, Simona Oberto, Paul Strohmaier (Hgg.), *Imaginationen des Sozialen. Narrative Verhandlungen zwischen Integration und Divergenz (1750-1945)*, Heidelberg 2020, S. 21-55.



# 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 Archäologie<sup>2</sup> 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-

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.<sup>3</sup> 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 unserer 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 evidenten 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-

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.