



JÜRGEN GROBE

# DIE KALTE WUT

Theorie und Praxis des Ressentiments



BÜCHNER

# Die kalte Wut



*Jürgen Große*, (geb. 1963) ist promovierter Historiker und habilitierter Philosoph; er lebt als freier Publizist in Berlin. Sein Interesse gilt den dunklen Seiten der europäischen Geistesgeschichte, vor allem den Sonderwegen der Deutschen, so in *Der Tod im Leben. Philosophische Deutungen von der Romantik bis zu den ›life sciences‹* (2008, 2017), *Philosophie der Langeweile* (2008), *Ernstfall Nietzsche. Debatten vor und nach 1989* (2010), *Fünf Zeitbilder. Geschichtsphilosophische Glossen* (2010), *Der beglückte Mann. Posterotische Meditationen* (2015, 2022), *Die Sprache der Einheit. Ein Fremdwörterbuch* (2019), *Der sterbende Gott. Agnostische Anmerkungen* (2020), *Der Glaube der anderen. Ein Weltbilderbuch* (2021), *Die kreative Klasse. Nachrichten aus Winkel, Szene und Betrieb* (2022).

Jürgen Große

# Die kalte Wut

Theorie und Praxis des Ressentiments



**BÜCHNER**

Die Arbeit an diesem Buch wurde durch ein Nietzsche-Stipendium  
der KLASSIK STIFTUNG WEIMAR unterstützt.

Jürgen Große

Die kalte Wut. Theorie und Praxis des Ressentiments

ISBN (Print) 978-3-96317-375-2

ISBN (ePDF) 978-3-96317-941-9

ISBN (ePUB) 978-3-96317-942-6

Copyright © 2024 Buechner-Verlag eG, Marburg

Beratung und Korrektorat: Ina Kühne

Satz und Umschlaggestaltung: DeinSatz Marburg | tn

Bildnachweis Umschlag: Ausschnitt aus George Grosz' *Metropolis*, 1916–1917,  
Museo Nacional Thyssen-Bornemisza, Madrid Inv.-Nr. 569 (1978.23), Raum 37.  
<https://www.museothyssen.org/en/collection/artists/grosz-george/metropolis>.

Fotografie von Marcos Amigo (CC BY-SA 4.0 Deed).

Druck und Bindung: totem.com.pl

Die verwendeten Druckmaterialien sind zertifiziert als FSC-Mix.

Printed in EU

Das Werk, einschließlich all seiner Teile, ist urheberrechtlich durch den  
Verlag geschützt. Jede Verwertung ist ohne die Zustimmung des Verlags  
unzulässig. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in  
elektronischen Systemen.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über  
<http://dnb.de> abrufbar.

[www.buechner-verlag.de](http://www.buechner-verlag.de)

# Inhalt

PROLOG: Ressentiment-Alarm! .....	9
-----------------------------------	---

## TEIL A: THEORIE

KAPITEL I: Französische Moralisten .....	21
1 Die Anfänge bei Montaigne .....	22
2 La Bruyère .....	24
3 Chamfort .....	30
4 Transformationen der Ranküne .....	36
KAPITEL II: Friedrich Nietzsche .....	38
1 Hermeneutische Aufwertung des Ressentiments .....	39
2 Verschränkung der Perspektiven .....	41
3 Der expressive Stil .....	43
4 Stellung, Rezeption, Problemerbe .....	44
KAPITEL III: Max Weber und Max Scheler .....	49
1 Kritik und Fortbildung von Nietzsches Entwurf .....	49
2 These, Motiv und Ort der Ressentimentschrift in Schelers Gesamtwerk .....	50
3 Weltanschauliche und methodische Eigenarten von Schelers Nietzschekritik .....	54
4 Von der Ressentimentphänomenologie zur Modernekritik .....	59
5 Überwindung des Kapitalismus? .....	62
KAPITEL IV: Ludwig Klages .....	64
1 ›Leben‹ als Zentralbegriff .....	65
2 Problematisierung und Umbildung von Nietzsches Lebensmetaphysik .....	66

3	Der Lebensneid .....	68
4	Die Nietzsche-Kritik im Detail: Psychologie, Etymologie, Kulturdeutung .....	69
5	Bedeutung und Wirkung .....	71
KAPITEL V: Emil Cioran .....		74
1	Strukturen von Denken und Schreiben: Entsublimierung, Übersteigerung, Auflösung .....	75
2	Klarblick, Seinsschmerz und Rachsucht .....	80
3	Verhältnis zu Nietzsche und Klages .....	87
4	Die Weisheit der Moralisten .....	91
5	Ressentiment als Stellvertreterphänomen .....	93
6	Gnosis: Übermensch und alter Adam .....	97
ZWISCHENBILANZ: Passion der gefährdeten Mitte?.....		100

## TEIL B: PRAXIS

KAPITEL I: Provinz und Zentrum .....		109
1	Der Hof und die Stadt .....	109
2	Kopien des Zentrums .....	112
3	Antizentralismus .....	113
4	Zurück in die Provinz .....	116
5	Entwurzelung, Entgrenzung, Enthemmung .....	119
KAPITEL II: Besitzgier und Statusneid .....		123
1	Egalitarismus versus Antiegalitarismus .....	124
2	Helmut Schoeck – Stardenker des Antiegalitarismus .....	125
3	Nach 1990 .....	130
4	Sloterdijks Zornbankentese und ihre Kritiker .....	131
5	Zangentheoreme .....	134
6	Mitte-Miseren oder: Zynismus versus Heuchelei .....	137
7	The End of History, revisited .....	139
8	Schelers Erbe .....	145
KAPITEL III: Affektreaktion und Anarchokalkül .....		148
1	Ambivalenzen der Réaction .....	149
2	De Maistres Groll .....	152

3	Theodizee der modernen Geschichte .....	153
4	Renouveau catholique: Stolze Armut, grollender Stolz .....	156
5	Das deutsche Seitenstück: Carl Schmitt .....	162
6	Rechte Reaktionäre und linke Radikale .....	164
7	Christliche Repression und atheistische Revolte .....	165
8	Anarchie und Apologie der Affekte .....	167
9	»Die freie Gesellschaft« .....	168
10	Haß auf den Bürger, scheiternde Mitte, Antisemitismus .....	170
11	Karl Mannheims Analyse .....	173
<b>KAPITEL IV: Naturstolz und Kulturleid .....</b>		<b>176</b>
1	Emanzipation, Feminismus, Gender .....	178
2	Deutungsvorschläge: Nietzsche und Scheler .....	179
3	Überdauernde Szenarien .....	180
4	Negative Andrologie .....	181
5	Die befreite Hausfrau .....	183
6	Häusliche Pflichten und bürgerliche Rechte .....	184
7	Autonomieverheißung: Entleiblichung und objektiver Geist .....	187
8	Simone de Beauvoirs »Welt des Ressentiments«: eine Weininger-Reprise? .....	191
9	Reconstruction, Repression, Resentment .....	196
10	Teil-Ganzes-Ambivalenzen .....	199
11	Gleichursprünglichkeit von Gleichheit und Differenz .....	200
12	Affektbejahung und Männerhaß .....	202
13	Misandrie als sublimierte Christlichkeit .....	205
14	Rechtslinkes Ressentimentszenario um »Gender« .....	206
15	Repräsentative Schwierigkeiten, zerbrechliche Synthesen .....	208
16	»Allmachtsfeminismus« .....	210
17	Totalitarismus? .....	213
<b>KAPITEL V: Berufskunst und Bildungsphilisterium .....</b>		<b>217</b>
1	Der abhängige Wirtschaftsbürger und der betrogene Berufsautor .....	219
2	Frühformen ressentimentaler Selbstreflexion .....	221
3	Der intellektuelle Gegenimpuls .....	223
4	Unbehagen am genialen Unverstandenen: Spätaufklärung .....	225
5	Von der Spätaufklärung zur Frühromantik .....	228
6	Philister überall .....	230

7	Empfindsame Selbstreflexion und Romantikkritik .....	233
8	Klassik, Ganzheit, Souveränität .....	236
9	Probleme bürgerlicher Mannwerdung: Von Hegel zu Heine .....	239
10	Weltschmerz und Philisterhaß .....	242
11	Unbehagen im Biedermeier .....	243
12	Kodifikation des Bürgerhasses .....	247
13	Flauberts Bekenntnis zur Wut .....	250
14	Politische Radikalisierung und poetische Fiktionalisierung des Bürgerhasses: Baudelaire .....	254
15	Ein Spätling des Bürgerhasses .....	258
16	Der Fall Nietzsche – Musterkonflikt und Wendepunkt .....	262
17	Marxistischer Antinietzschanismus .....	264
18	Nazistische Antibürgerlichkeit .....	268
19	Liberaler Philisterapologie .....	272
20	Totalitäre Ressentimentkunst als soziale Anpassungsstörung ....	274
21	Stalinistischer Künstler- und Intellektuellenhaß .....	279
22	Von der Staatskunst zur Kulturrevolution .....	284
23	Sozialaussteiger, Bewußtseinsbefreier, Welterlöser .....	286
24	Revolutionäre .....	291
25	Umschichtungen .....	296
26	Yuppies .....	299
27	Expansion und Diffusion des Yuppietums .....	301
28	Art of Resentment, State of the Art: Bobo-Kapitalismus .....	303
29	Linke Spießer – rechte Ressentiments? .....	310
30	Ordnungsliebe .....	312
31	Mitteträume .....	314
32	Schöpfungsglaube .....	315
33	Exkurs: Gegenwartskunst und Publikumsressentiment .....	318
34	Triumph und Gefährdung .....	322
35	Ausblick .....	326
	EPILOG: Gefühl zeigen .....	328
	Anmerkungen .....	335
	Literaturverzeichnis .....	365
	Personenregister .....	377

## PROLOG

# Ressentiment-Alarm!

### a) Alltägliche Schreckensmeldungen

Länder und Geister des Westens ringen heute mit einem häßlichen Gefühl. Kaum eine Woche vergeht, da nicht irgend jemand – ob in Kommentarspalten oder auf Podiumsdiskussionen – an irgend jemandem ›Ressentiment‹ vermutet und dann in psychologischen oder soziologischen, stets aber entlarvungsfreudigen Analysen nachweist. Ausdrücke wie ›Ressentimentpolitik‹, ›Ressentimentkunst‹, ›Ressentimentstaat‹, ›Ressentimentmenschen‹, ›Ressentimentmilieus‹, ›Ressentimentbewegungen‹, ›Ressentimentparteien‹, ›Ressentimentwähler‹ kursieren nicht allein in der Tagessprache von Politik und Medien. In zahlreichen kultur- und geisteswissenschaftlichen Forschungsfeldern hat sich der Topos gleichfalls etabliert. Neben einer Phänomenologie und einer Psychologie gibt es seit längerem eine Soziologie, eine Kunstgeschichte, ja selbst eine Kunsttheorie und Ästhetik des Ressentiments.<sup>1</sup> Sogenannte Agendawissenschaften, meist ein Amalgam einzelwissenschaftlicher Ansätze, sind ohne Ressentiment-Begrifflichkeit undenkbar geworden, seien dies nun Konflikt-, Migrations-, Extremismus-, Diskriminierungs- oder Demokratieforschung. Keine Studie über ›Populismus‹ kommt ohne den Ressentimentverdacht als Ausgangs- und oft auch Fluchtpunkt ihrer Analysen aus.

Dergleichen Themensetzungen rund um ›Ressentiment‹ mögen nun tagespolitischem Kalkül oder langfristigem Forschungsinteresse entspringen sein. Auffällig ist jedoch, daß sie ihrerseits beträchtlich die politische und mediale, zuweilen sogar die küchenpsychologische Umgangssprache beeinflusst haben. Selbst die zeitgenössische Erzählliteratur, sofern versehen mit Agenda und Engagement, hat inzwischen das Ressentiment für sich entdeckt. Sie findet in ihm einen Begriff, »mit dem eine Grundstimmung, eine Grundschwingung der gegenwärtigen gesell-

schaftlichen Befindlichkeit zu fassen versucht wird, die jenseits, unter oder hinter ökonomischen, soziologischen oder politischen Mustern und Erklärungsmodellen zum Tragen kommt«, die »selbst aber sehr wohl von diesen beeinflusst ist und wiederum auf diese zurückreflektiert.«<sup>2</sup>

Neben der sprachschöpferischen Kraft durch prinzipiell unbegrenzt mögliche Ressentiment-Genitive – einzig ein Ressentimentressentiment ist derzeit noch nicht nachgewiesen – imponiert ›Ressentiment‹ sprachpragmatisch durch seine Anwendungsbreite. Es genießt Hausrechte im gesamten sozialen Raum, tritt auf als Affekt der Ober- gegen die Unterschicht wie der Unter- gegen die Oberschicht, als zentralgesellschaftliches wie als sozial randständiges, als linkes und rechtes, demokratisches und reaktionäres, emanzipatorisches und antiemanzipatorisches Ressentiment. Die sprachlichen Verwendungsweisen reichen von vorsichtig tastender Sondierung über sarkastische Provokation bis zu geballtem Vernichtungswillen. Wer sich als ›Ressentimentmensch‹ oder ›Ressentimentmilieu‹ bloßgestellt sieht, weiß sich sozial erledigt. Aus einem über Jahrhunderte eher beiläufig gebrauchten Terminus in Moralistik, Belletristik und Psychologie scheint ein Allzweckbegriff geworden, der durch Synonyme nur notdürftig zu ersetzen wäre.<sup>3</sup>

## b) Begründete Zweifel

Soviel tagesaktuelle Prominenz sollte Mißtrauen erwecken, zumindest philosophisches und geisteshistorisches. In vielen Fällen nämlich ist ›Ressentiment‹ offenkundig das Synonym für etwas, das sich weitaus schlichter benennen ließe, etwa als Mißgunst, Neid, Groll bis hin zum derzeit prominenten Crimekürzel ›Haß und Hetze‹.<sup>4</sup> Zuweilen erscheint ›Ressentiment‹ als synonym mit negativer Gestimmtheit oder feindseligem Affekt überhaupt.<sup>5</sup> Außer dem Renommee eines Fremdwortes spräche dann wenig für exorbitanten Begriffsgebrauch, diskursökonomisch sogar einiges dagegen. Doch gründet die Attraktivität von ›Ressentiment‹ vielleicht in etwas anderem, das in seiner Verwendung als Schlag- und Verdachtswort faßbar wird: Es verheißt einen ideologischen, freundlicher gesagt: theoretischen Überschuß. Im Ressentiment-Verdacht ist stets mehr unterstellt als nur ein häßlicher *Affekt*. Der gewährte Bedeutungskredit läßt sich in sprachpolitisch ambitionierten Kampfspielen und Selbstbildern ausmünzen.

Und mehr noch in gefühlspolitischen. Die Hochkonjunktur von ›Ressentiment‹ gehört zu einer kulturellen Atmosphäre, in der politische, soziale, vor allem aber moralische Selbst- und Fremdbestimmung wesentlich über öffentlich prämierte oder perhorreszierte *Gefühle* erfolgt. ›Ressentiment‹ und seine theoretischen und moralischen Assoziationen sind nun aber ein Gefühl oder Gefühlskomplex, der fast ausschließlich in Fremdzuschreibungen anzutreffen ist. Auch wenn jemand seinem Ressentiment wesentliche Einsichten über sich selbst und die Welt verdanken sollte, wird er sich kaum explizit zu ihm bekennen. Das unterscheidet ›Ressentiment‹ von philosophisch intensiv traktierten Gemütszuständen wie Langeweile oder Melancholie. Diesen wurde seit ihren meist religiös-theologischen Ursprüngen hohes hermeneutisches Potential zugetraut, wenn man es nur einmal wagte, sich bis auf ihren verborgenen ›Grund‹ herabzulassen – auf einen Ort tieferer Erkenntnis, die dann nicht mehr objektabhängig und anlaßgebunden sei. *Spleen, Ennui, Acedia* u. ä. konnten so zum emotionalen Rohstoff ausgreifender individueller wie kultureller Selbsterforschungen werden. Sie galten europäischen Denkern aller Prominenzgrade als läuternde Krisenstimmungen, dank denen man zu moralischer Erneuerung und praktischer Entscheidung finden könne.<sup>6</sup>

Pragmatisch wie semantisch ist ›Ressentiment‹ von ähnlicher Komplexität. Doch eine selbstreflexive Vertiefung ins Ressentiment ist schwierig. Wer sich in sein Ressentiment reflexiv vertieft hätte, der wäre dann vielleicht nur mit einem nackten Affekt konfrontiert, dem gegenüber jede Rationalisierung oder gar Moralisierung wie hinterhergereicht wirkte. Anders also als Schwermut, Langeweile usw., aus denen sich ein weltloses Ich durch einen existentiellen oder zumindest intellektuellen ›Sprung‹ in die Welt retten sollte, um dadurch gleichermaßen seine totale Macht und seine totale Ohnmacht zu erfahren, scheint im ›Ressentiment‹ der Mensch etwas zu durchleiden, über das er bloß bedingt verfügen kann. Es zeigt ihm eine Lage an, die sowohl subjektiv mißlich als auch objektiv und konkret ist. Die Ressentimentsituation ist kaum oder nur mit hohem – intellektuellen, ästhetischen, religiösen, moralischen – Aufwand sublimierbar. Das sublimierte Ressentiment steht seinerseits unter dem Verdacht, eine Verfälschung, ja ein Selbstbetrug zu sein.

Dadurch zeichnet sich ein scharfer Gegensatz gegenüber den anderen, in der europäischen Geistesgeschichte traktierten Negativstimmungen ab. So galt zuweilen die Melancholie als anlaßlose, prinzipiell

gewordene Trauer, galt eine ›tiefe‹, gegenstandslose Langeweile als ursprünglicher Grund allen banalen Sich-Langweilens bei oder an etwas.<sup>7</sup> Melancholie und tiefe Langeweile reüssierten somit als Eintrittsbillets zu philosophischer Erkenntnis. Als allerfassenden, subjektüberschreitenden *Stimmungen* traute man ihnen mehr zu denn vorübergehenden, durch Einzelnes veranlaßten und nur den Einzelnen treffenden *Gefühlen*. Das ›Ressentiment‹-Gefühl aber kennt keine philosophisch ehrwürdigen Doppelgänger. Zwar hatte Friedrich Nietzsche dem Ressentiment eine philosophische Rahmung gegeben, durch das es von einem konkret veranlaßten Affekt zu einer Dauerbefindlichkeit erhoben wurde, die allen konkreten Anlässen vorausgehe, in »einer physiologischen Verstimmung«. Nietzsche assoziierte mit dem Ressentiment sogar »die schwarze Traurigkeit« der religiös-metaphysischen Tradition (KSA V 376f.).<sup>8</sup> Doch ändert das nichts an der intellektuellen und moralischen Geringschätzung. Seit seiner philosophischen Inanspruchnahme ist Ressentiment nichts mehr, das sich auf respektable Weise überwinden ließe. Ressentimentmensch und Ressentimentstimmung scheinen rettungslos in sich selbst verfangen.

Populären Erfolg hat allerdings gerade der philosophisch beanspruchte Ressentimentbegriff erzielt. Das provoziert die Frage nach seinem hermeneutischen Gebrauchswert. Ist durch ›Ressentiment‹ etwas über Ich und Welt und ihr Verhältnis zu erfahren, das mehr als seine Synonyme ›Haß, ›Neid, ›Groll‹ erbringt?

### c) Statusfragen

›Ressentiment‹ dient heute meistens als ideologisches Syntagma<sup>9</sup> mit allerlei theoretischen und normativen Verheißungen für seine Nutzergemeinschaft. Sein Nennwert ist psychologisch bzw. psychophänomenologisch meist der eines Affekts oder einer Emotion,<sup>10</sup> manchmal einer Lebensstimmung, ja einer existentiell verankerten Disposition. Soziologisch oder politologisch kann ›Ressentiment‹ sogar als unaufklärbar gelten, als schlichtweg irrational.<sup>11</sup> Den einschlägigen, meist abwertenden Vorbegriff von ›Ressentiment‹ zeigen viele Studien zum Populismusphänomen oder zur sogenannten Identitätspolitik.<sup>12</sup> In diesen ist stillschweigend ein subjektives Vorverständnis von ›Ressentiment‹ unterstellt, dessen Explikation dann anhand gesellschaftlich problematisierter Gruppen

erfolgt. Der Übergang vom individual- zum kollektivpsychologischen Begriffsgebrauch ist dabei fließend.<sup>13</sup>

Unabtrennbar von der Ressentimentrede bleibt die Zuschreibung einer Verdecktheit oder Verlarvtheit. Wer von ›Ressentiment‹ spricht, meint in der Regel etwas, das sich prinzipiell nicht als das zeigen kann oder will, was es ist – ein Gefühl etwa, das sich als Gedanke, oder ein Interesse, das sich als Idee, Norm, Moral maskiert.<sup>14</sup> Dadurch liegt die Souveränität über Inhalt und Umfang des Begriffs ›Ressentiment‹ exklusiv bei seinem Erforscher. Der Ressentimentmensch nämlich, um schon hier der Formel Nietzsches vorzugreifen, ist per definitionem jemand, der nicht »mit sich selber ehrlich« (KSA V 272) sein kann. Die paradoxienreiche Thematik der Selbsttäuschung scheint im ›Ressentiment‹ auf.<sup>15</sup> Es gilt als exemplarischer Anwendungsfall für Ideologiekritik, für Entlarvungspsychologie, kurz: für Analysetechniken, die mit Phänomenverschiebung, Kategorienwechsel, Kategorienreduktion einhergehen.

Somit läßt sich gerade am durchschnittlichen, vielleicht allzu unbefangenen Gebrauch der Ressentiment-Kategorie ein typischer Phänomenbestand fassen. ›Ressentiment‹ steht für eine intellektuelle Unsauferkeit, für einen innerlich widerspruchsvollen Komplex von Erfahren, Denken, Fühlen, Werten, Handeln, der aber in sich selbst kein schöpferisches Potential aufweist. Form und Richtung gewinne diese komplexe Affektmaterie folglich erst durch vermeintlich oder tatsächlich widerständiges Äußeres, vornehmlich durch dessen moralische ›Umwertung‹. Da ›Ressentiment‹ in einem philosophisch oder zumindest theoretisch anspruchsvollen Sinne fast durchweg als Fremdzuschreibung begegnet, ist durch das bloße Faktum einer Ressentimentanalyse unterstellt: Die ressentimentgeleitete Person verwirklicht ihren emotionalen bzw. affektiven Impuls – zwecks Vermeidung einer Selbstkonfrontation! – auf einem sachfremdem, beispielsweise auf moralischem, religiösem, künstlerischem oder wissenschaftlichem Feld. Hierbei erzeugt oder beansprucht sie umfassende Welt- und Lebensdeutungen.<sup>16</sup> Um aber den Ressentimentmenschen entlarven zu können, muß der Ressentimentanalytiker seinerseits in hermeneutische Vorleistung gehen, indem er sich geistig der Möglichkeit eigener Ressentimentverfallenheit stellt. So wird er beispielsweise eine Norm affektgereinigter ›wissenschaftlicher Weltsicht‹ vertreten oder – im Gegenteil – auch die Norm moralisch oder kognitiv wertvoller, mithin sozial vorzeigbarer Affekte.

Zweifellos setzt die explizite oder implizite Unterstellung von ›Res-  
sentiment‹ bei Gruppen wie Individuen gewisse Dichotomien von Ge-  
fühl und Verstand oder von Interesse und Idee voraus, die heute als  
veraltet gelten müssen. In solchen Dichotomien liegt ein ›ideologisches‹  
Moment, ohne das freilich keine ›Ideologiekritik‹ arbeiten kann, und  
zwar als die Substanz, von der sie sich nährt. Doch ließe sich zumin-  
dest hypothetisch eine schwächere Bestimmung oder Umgrenzung von  
›Ressentiment‹-Phänomenen annehmen. Mitunter findet sie sich gerade  
in der tagespolitisch aggressivsten, zur Polemik bestimmten Ideologie-  
kritik: Es ist eine Ansprache von ›Ressentiment‹ als bloßer – politischer  
wie psychologischer – *Disposition*, der keine von sich aus kulturschöpfe-  
rische, gar gesellschaftsordnende *Intention* zuzutrauen sei. ›Ressentiment‹  
wäre hierbei also das, was in der älteren, etwa phänomenologischen, le-  
bens- oder existenzphilosophischen Literatur als gegenständlich unfi-  
xierte *Befindlichkeit* oder *Gestimmtheit* im Unterschied zum stets gegen-  
ständlich fixierten *Gefühl* galt. Eine Gestimmtheit mag moralisches oder  
sogar intellektuelles Potential bergen, doch sie kann es nicht aus eigener  
Kraft realisieren. Ressentiment wäre somit innerpsychisch turbulente  
Non-Intentionalität. Erst ein – z. B. politisch oder religiös aktivieren-  
der – Wille, ja Willkür könnte ihm Richtung verleihen. Hierzu paßt der  
verbreitete Topos einer ›ressentimentgesteuerten‹ Aneignung bereits in  
sich geschlossener Weltbilder (›Verschwörungsnarrative‹) oder eines po-  
litischen Verhaltens gegen die eigenen sozialen Interessen (›Protestwahl‹).

Solche Ressentimentdeutungen wirken ihrerseits ideologisch interes-  
siert, zudem oft vormundschaftlich. Sie bieten dennoch eine Anknüp-  
fungsmöglichkeit für die überführten Ressentimentmenschen. Deren  
Grund- oder Daseinsstimmung ›Ressentiment‹ ist dadurch nämlich zu-  
nächst einmal als rein affektive, folglich weder form- noch richtungssi-  
chere seelische Bewegtheit anerkannt.<sup>17</sup> Äußere Beobachtung durch den  
Ressentimentanalytiker und innere Wahrnehmung durch den Ressenti-  
mentaffizierten müßten also nicht einander ausschließen. Allerdings wird  
die ressentimentale Daseinsstimmung oder ›Befindlichkeit‹ erst durch  
ihre affektive Konkretisierung überhaupt sichtbar, populär: im ›Sünden-  
bock‹, akademisch: als ›Projektion‹. Deren Analyse richtet sich gewöhn-  
lich auf zwei Aspekte: 1. auf ein häßliches Gefühl oder einen häßlichen  
Antrieb (etwa: Haß, Hetze, Häme), dem es 2. an moralischer, auch in-  
tellektueller Selbstdurchsichtigkeit gebricht. Rachsucht beispielsweise,

um einen Ressentimentanalyse-Klassiker zu bemühen, maskiere sich als Gerechtigkeitsbedürfnis, auch vor sich selbst. Zwar hat es immer wieder Versuche gegeben, sowohl die Boshaftigkeit als auch das Rachebedürfnis zu rehabilitieren – das eine beispielsweise ästhetisch oder kunstpraktisch<sup>18</sup>, das andere sozialpolitisch oder gesellschaftsethisch<sup>19</sup>. Dennoch dominiert in den westlichen Gesellschaften bis heute die geistig-moralische Abwertung des Ressentiments.

Tatsächlich sind in der Hypothese – oder Unterstellung oder Verurteilung – einer prinzipiell unaufrichtigen Gefühlsverfaßtheit die ethische und die epistemische Problematik miteinander verschränkt: Ein Wille zur Selbsttäuschung über das eigene moralische Wesen entspricht demzufolge moralischen Zerrbildern der sozialen Umwelt. Was die epistemische Potenz der Ressentiment-Stimmung im engeren Sinne betrifft, so zeigen sich abermals Ähnlichkeiten zur älteren existenzphilosophischen und lebensphänomenologischen Diskussion über *Stimmungen*. Auch dem ›Ressentiment‹ wird an sich zwar keine Kraft zu konkreter Erkenntnis zugeschrieben, durchaus jedoch eine Kraft zur Erschließung oder Eröffnung von Erkenntnisbereichen insgesamt. Diese seien freilich dauerhaft durch die einschlägig negative Stimmung imprägniert. Vulgo: Die Ressentimentmenschen spüren mehr als andere. Seit Nietzsche konzediert man diesen vital ›Schwachen‹ oder ›Schlechtweggekommenen‹, ganze Phänomenbereiche geistig zu eröffnen, überhaupt ›Geist‹ als symbolische Kompensation realer Machtversagung auszubilden. So könnten gerade sie Leerstellen existentiellen oder kulturellen Sinns benennen, die dann allerdings positivere Naturen ausfüllen müßten.

#### d) Erkenntnismotive, -techniken, -aussichten

Mag sein, daß bis hierher dem Ressentiment immer noch zu viel systematisches Potential zugetraut ist. Doch bleibt ein Erkenntnisinteresse an ihm durch die Prominenz wie durch die Penetranz gerechtfertigt, die der Begriff mittlerweile erlangt hat. ›Ressentiment‹ ist in zeitgenössischen, speziell zeitdiagnostischen Redeweisen ein gängiger Wechsel, der zwar ständig neu ausgegeben, jedoch ungern in Zahlung genommen wird. Es behält die Konnotation des Bedrohlichen, meist einer unterdrückten, nur gewaltsam lösbaren Spannung. Sie zeigt an, daß weder Ressentiment noch Ressentimentanalytik in einem rein theoretischen Raum zu veror-

ten sind. Viel stärker als kulturdiagnostisch einst strapazierte Termini wie ›Nihilismus‹, ›Langeweile‹, ›Ennui‹ verheißt ›Ressentiment‹ ein theoretisch kaum auflösbares Affektsubstrat.

Die soziokulturelle Realität, in der ›Ressentiment‹ prominent werden konnte, ist fraglos die einer inflationären Gefühlsbekundung in der Öffentlichkeit. Für dieses Phänomen und speziell für ›Ressentiment‹ kommen zwei etablierte Interpretationen in Betracht. Die erste behandelt die heute verbreitete Kränkungsfähigkeit als exemplarischen Fall des Modernisierungsparadigmas. Emotionalisierung, Sensibilisierung, vor allem die Entfaltung und das Ausgreifen von ›Innerlichkeit‹ im öffentlichen Raum perfektionieren demzufolge unaufhaltsame, meist bejahte Formalisierungs- und Egalisierungstendenzen. Erst durch ›Achtsamkeit‹ nämlich für die ungleich beschaffene Affekt- und Bedürftigkeitsstruktur der Individuen sei soziale Gerechtigkeit im Zeichen der Gleichheit herzustellen, eine Gleichheit, die im brutalen Formalismus des Leistungsprinzips unvollständig bliebe. Die zweite Interpretation hingegen erblickt in genau dieser Affektfähigkeit ein Rückfall- oder Komplementärphänomen, und zwar angesichts erlebter, aber nicht als modernetypisch begriffener und moralisch akzeptierter sozialer Kälte. Zumeist heißt das ›Rousseauismus‹.

Selbstverständlich kann eine Studie zu Begriff und Geschichte des Ressentiments nicht abschließend über die Triftigkeit solcher Interpretationen entscheiden. Sie sind unablässig von der Selbstverortung ihrer Interpreten innerhalb bewußtseinsgeschichtlicher Situationen. Doch sicherlich gehören die Prominenz der Ressentiment-Rede, aber auch der unablässige Streit um vorzeigbare, schützenswerte oder abzulehnende Gefühle oder Affekte in dieselbe bewußtseinsgeschichtliche Situation. Gefühlshafte oder Affektive ist hier bereits hochgradig objektiviert und dadurch tendenziell handhabbar. Ja, Gefühle oder Affekte werden sogar verhandelbar vor intellektuellen oder moralischen Gerichtshöfen, die ihrerseits souverän über deren Wert und Recht entscheiden. Die Eskalation des ›Authentischen‹ in der zeitgenössischen Politik-Performance, der Überbietungsdruck in der Darstellung schlicht-›natürlichen‹, unbefangenen, weil moralisch bereits vorsortierten Fühlens geht einher mit einer gesteigerten Wachsamkeit gegenüber Gefühlen, die in ihrer Komplexität weit mehr verheißeln als nur Gefühle. ›Ressentiment‹ ist diesbezüglich ein Musterfall. Semantische Feinheiten wie die Unterscheidung fortschrittsförderlicher *Wut* von rück-

wärtsgewandtem *Haß* gehören in diese Konstellation. Sie ist historisch weit entfernt von klassisch-bürgerlichen, namentlich spätaufklärerischen Idealen des ›ganzen Menschen‹ – einer Ganzheit auch seiner anti- wie sympathischen Affekte!<sup>20</sup>

Welcher analytische Zugriff auf ›Ressentiment‹ wird diesem Phänomenbestand am ehesten gerecht? Die Stimmungs- und Befindlichkeitsanalysen eines Martin Heidegger oder Otto Bollnow, beide ja aufgeklärten Denkszenarien gründlich entfremdet, unterstellten humane Ganzheitlichkeit weiterhin durch ihre Totalitätskategorie des Psychischen. Sie suchten die schon ihrerzeit umstrittenen Gefühl-Verstand-Hierarchien durch Unterscheidungen zwischen vorbegrifflichem Erschließen und begrifflichem Erkennen abzulösen. Die Vorliebe dieser älteren Denker-Generation für das Selbst und die Welt ›erschließende‹ Stimmungen – für *Schlüsselstimmungen* also – scheint im Falle von ›Ressentiment‹ jedoch nicht zu kurz, sondern zu weit zu tragen. Der Begriff ist durch die historisch akkumulierte Bedeutungslast, die er tragen muß, schlichtweg überbestimmt. Auch entlarvungshermeneutische, etwa psychoanalytisch oder ideologiekritisch motivierte Zugriffe auf ›Ressentiment‹ haben ihre Grenzen. Sie könnten sich ihrerseits – durch ihre argumentative Zirkularität – als unbegriffener Teilbestand dessen erweisen, was sie analysieren sollen.

Eine begriffs- und problemhistorische Rekonstruktion bei spekulativ minimalem Einsatz verheißt analytisch maximalen Ertrag.



TEIL A

# THEORIE



## Kapitel I

# Französische Moralisten

Der Begriff ›Ressentiment‹ hat eine lange, teils turbulente Geschichte. Heute wird er überwiegend pejorativ wie in Nietzsches *Genealogie der Moral* benutzt. Doch Nietzsche war nicht der erste, der sich als Denker und Autor dem Ressentiment zugewandt hatte. Seine Vorläufer waren Schriftsteller der französischen Renaissance und Klassik gewesen. Erst durch den philosophischen Gebrauch, den Nietzsche vom Ausdruck *ressentiment* machen sollte, wurde dieser stark mit moralischen und metaphysischen Sinnkomponenten überformt und sein negativer Begriff etabliert. In klassischen Dramentexten wie denen von Corneille, Molière und Racine lautet der Wortgebrauch zumeist moralisch neutral. Selbst bei älteren Zeitgenossen Nietzsches wie Sainte-Beuve oder Balzac ist *ressentiment* nicht um die Gekränktheits- und Racheproblematik zentriert. Es kann auch nur einen besonders intensiven, nachwirkenden Schmerz bezeichnen. Zwar bedeutet den frankophonen Autoren *ressentiment* zumeist etwas Komplexeres denn spontanes *sentiment*. Dennoch bleibt der Übergang zwischen beiden psychologisch fließend. Auch ist das *ressentir* meist an einen konkreten Adressaten gebunden und daher mit gewissen anlaßüberdauernden Leistungen des Gedächtnisses assoziiert. Dies kann ein Gedächtnis für ungesühnten Frevel, aber ebenso positiver Verpflichtung, also Dankbarkeit sein. Was noch völlig fehlt, ist die Idee einer Ab- oder Umleitung des ressentimentalen Affekts in andersgerichtete, vielleicht sogar affektüberdauernde Ausdrucksformen. Begrifflich unbekannt ist folglich auch der ›Ressentimentmensch‹ Nietzsches, Schelers und vieler ihrer Nachfolger, wenngleich gerade die klassische europäische Moralistik gern mit Charaktertypen (der Neider, der Heuchler usw.) gearbeitet hat.

## 1 Die Anfänge bei Montaigne

Ein deutlich negativer Begriff des Ressentiments als eines ohnmächtigen Schmerzes, der sich mit Rachedgedanken verbindet, findet sich in der Versdichtung von Théophile de Viau (1590–1626). Allerdings bleibt dies ohne psychologische Vertiefung. Zum Referenzautor Nietzsches in der Ressentiment-Psychologie wurde der Skeptiker Michel de Montaigne (1533–1592), der ungefähr zwei Generationen vor de Viau schrieb. In seinem Essay *Couardise mère de la cruauté* fragt Montaigne nach dem Ursprung einer Grausamkeit, die über Rachlust hinausgeht. Er findet ihn in der Feigheit gegenüber einem übermächtigen Gegner, letztlich in der Schwäche. Spontane Rache ist dann unmöglich, und durch ihren Aufschub entsteht ein bewußtes, ›kalt‹ anmutendes Verhalten. Es kann auch einer übergroßen Empfindlichkeit gegenüber Beleidigungen entspringen, die selbst durch Rache nicht zu kompensieren wären. All diese Punkte sind in die Ressentiment-Psychologie Nietzsches eingegangen. Doch gibt es Unterschiede in den Denkmotiven der beiden Autoren. Nietzsche gibt seine Beschreibungen im Rahmen einer breit ausgeführten Lebensmetaphysik, die in seiner Übermenschentelehre kulminiert. Zeit- und kulturkritische Anwendungen mittels Ressentimentpsychologie illustrieren seine These vom gesunden und vom kranken Machtwillen, ja letztlich vom starken und vom schwachen Leben. Montaigne ging von zeitgenössischen Beobachtungen aus.

Als unmittelbaren Zeugen der Konfessionskriege beschäftigen ihn der Verfall der ritterlichen Zweikampfmoral, die »unerhörten Grausamkeiten« des Folterns und Schlachtens, welche er dem Söldnerwesen zuschreibt. Hier gebe, so ein erster Erklärungsversuch Montaignes, der »Abschaum des Volkes« den Maßstab vor. Solche Menschen töteten zum Vergnügen oder ohne Gefühl, weil sie ohnehin außerhalb der sozialen Welt und ihrer moralischen Maßstäbe stünden. Ihr Töten und Foltern sei bestialisch oder gedankenlos, sei deswegen aber kaum plausibel als Befriedigung von Rachedurst. Es bleibt – gerade weil es nicht durch die Hitze des Kampfes motiviert ist! – psychologisch teilweise rätselhaft. Ja, es mutet fast absurd an: »Einen Menschen töten heißt ihn unserm Gegenschlag entziehen.« (344)<sup>1</sup> Auch durch kalkulierte zugefügten »Schmerz zur Reue« bringen kann man den Gegner dann nicht mehr. In derartigen Gedanken Montaignes artikuliert sich eine christlich-chevalereske

Gefühlswelt, die Nietzsche seelisch verschlossen war (und die erst wieder beim »katholischen Nietzsche« Max Scheler eminent wird). Das »kalte« Töten *kann* vernünftig sein: Wer als Tyrann alle möglichen Widersacher ausrottet, handelt zwar »der Ehre zuwider«, trägt so aber Sorge um »sein eigenes Leben« (ebd.). So fließend wie die Grenzen zwischen dem »kalten«, strategisch-kalkulierten Töten einerseits und strategieloser Grausamkeit andererseits sind auch ihre Beschreibungen bei Montaigne. Anscheinend ungeordnet überläßt er sich zeitgenössischen Berichten und Erlebnissen, Binsenweisheiten, Klassikerreminiszenzen und philosophischem Raisonement. Am Ende des Essays stehen Referate antiker und moderner Folter des Leibes. »Alles, was über die einfache Tötung hinausgeht, scheint mir schiere Grausamkeit.« (347)

Hier spricht – zunächst – ein (früh)moderner Humanist. Montaigne beurteilt die am Leibe des Unterworfenen ausgekostete Rache genau konträr zur seelischen Folter. *Seelische* Folter durch Erweckung von Reue hält er weder für unritterlich noch für unchristlich. Montaignes Gedanken dazu umschreiben das gut evangelische Glutkohlesammeln auf dem Haupte des Widersachers, der aktuell an Macht überlegen sein mag, jedoch nicht an Moralität. Ebenso nüchtern wie die Vor- und Nachteile der Folter erwägt Montaigne aber auch Abweichungen von der ritterlichen Zweikampfmoral. »Lediglich im Kräfteverhältnis zu Beginn des Treffens ist eine etwaige Ungleichheit gebührend zu berücksichtigen; danach gilt: Nutze jeder sein Kriegsglück!« (344) Kämpfe, bei denen nicht mehr die eigene Ehre oder das eigene Leben betroffen ist, sondern in denen man als Söldner oder Sekundant agiert, dürften zwar noch dem Rachedanken verpflichtet bleiben, doch sollte dieser nicht überschäumen. Das gebiete schon die militärische Vernunft. Man kann also grausam scheinen und doch kühlen Blutes, ja gemäß rationalen und moralischen Standards handeln!

Montaignes reflexive Unbefangenheit widerspiegelt ethische und religiöse Ambivalenzen der Frühneuzeit. Im Übergang von ritterlichen Ehrenhändeln zu konfessionellen und territorialen Staatenkonflikten schichtete sich auch das individuelle Vernunft-Affekt-Verhältnis um, differenzierte und hierarchisierte sich das Seelenleben neu. Selbstachtung, Respekt vor dem Feind und Bedenken des eigenen Vorteils zeigen sich bei Montaigne in ihrem neuen, beweglichen Gefüge. Sie werden durch diesen Autor kühl gegeneinander abgewogen. »Ressentiment« bedeutet hierbei mehr als der Neid oder der Haß in christlichen Lasterkatalogen.

gen. Es hat, durch das freiere Bedenken moralischer und machtstrategischer Komponenten, an sachlicher Eigenart gewonnen. Ressentiment ist nicht länger nur unbeherrschbarer Affekt, sondern Gegenstand rationaler Erwägung. Das unterscheidet Montaignes Zugriff von jenem des spanischen Moralisten Balthazar Gracian (1601–1658), einem Autor zwischen chevaleresker Renaissance und höfischer Verhaltenslehre des Barock. Gracians *Kunst der Weltklugheit* enthält manche Hinweise, wie man Kränkungen des sozialen Selbstgefühls abfangen und sogar umleiten könne, resigniert jedoch hinsichtlich des Racheproblems. »Vergessen können« lautet der Rat des Spaniers.<sup>2</sup>

Bei Montaigne hingegen ist schon die Eskalationsspirale der Rache sucht mitbedacht: Wer sich umgehend rächen kann und das ohne weitere Erwägung tut, erweckt die dann vielleicht unwägbare Rachlust des ursprünglichen Angreifers (*»le hazard de son ressentiment«*)! Er bezahlt temporäre seelische Entlastung mit dem Risiko einer existenzbedrohenden Dauergekränktheit auf der Gegenseite. »Alles zu seiner Zeit!« heißt der Nachfolgeaufsatz in Montaignes *Essais*.

## 2 La Bruyère

Montaigne hatte das, was Spätere als *ressentiment* diskutieren werden, in einer Zwischenzone von Empfinden und Verhalten, von Handlung und Handlungsinterpretation gefunden. Augenscheinlich mußte dieser frühe französische Moralist hierfür nicht eine quälende Selbsterfahrung verarbeiten. Montaignes Beobachtungen am Ressentiment sind nicht primär diejenigen eines Intellektuellen, gar eines Berufsdenkens, der ständig mit dem Mißverhältnis zwischen geistigem Machtanspruch und faktischer Ohnmachtserfahrung zu ringen hat. Montaigne war Gelegenheitsdenker, ein Ämterbesitzer und Gutsherr, dem *esprit* weder erst zu kulturellem Einfluß noch gar zu Selbstachtung, zu sozialem Stolz verhelfen mußte. Ein deutlicher Unterschied zu den Moralisten der folgenden Jahrhunderte! Jean de la Bruyère (1645–1696), der seelisch stabilste unter ihnen, ist gleichwohl eine erste Autorität in Sachen Ressentiment und Ressentimenterfahrung geworden. Die Rolle des Denkers nicht mehr als Häretiker einer geistlichen, sondern als Außenseiter der weltlichen Macht beginnt sich bei ihm abzuzeichnen, mithin auch

ein zuvor nicht bekannter Komplex von Stolz, Frustration und Ge-  
kränktheit. La Bruyère schrieb als Zeitgenosse Ludwigs XIV., Bossuets,  
Malebranches, Racines, Boileaus, im siebzehnten, dem ›klassischen  
Jahrhundert‹ Frankreichs. Anders als der bittergewordene Frondeur La  
Rochefoucauld entstammte La Bruyère einer Bürgerfamilie, kannte das  
Gefühl sozialer Unterordnung bei sicherer geistiger Überlegenheit – er  
war Prinzenzieher in der Familie Condé. Eine Laufbahn als freier  
Schriftsteller eröffnete sich ihm erst durch den damals üblichen Äm-  
terkauf. Auch wenn das Wort ein Anachronismus sein mag, zögert man  
nicht, ihn einen Intellektuellen zu nennen. Seine *Charaktere oder Sitten  
des Jahrhunderts*, seit 1688 in ständig erweiterten Auflagen erscheinend,  
kreisen um das Thema seelischer wie sozialer Illusion, um Betrug wie  
Selbstbetrug, ›Falsche Größe‹ von Blendern oder Privilegierten – ein ty-  
pischer Ressentimentanlaß! – ist ein hier häufiger Topos. La Bruyères  
Aphorismen, Sentenzen, Kurz-Essays und charakterologische Miniatur-  
en sind ein Kompendium intellektuell gebändigter Bosheit. Jene lite-  
rarischen Formen erlaubten ihrem Autor, ein Höchstmaß an expressi-  
ver Unmittelbarkeit mit der Kälte distanzierter Menschenbeobachtung  
zu verbinden. Das apodiktische Sprechen, im philosophischen Genre  
mit hohem Begründungsaufwand verbunden, verheißt im literarischen  
Genre unmittelbaren Ertrag dank physiognomischer Sofortevidenz. Das  
Atmosphärische geht unmerklich ins Apodiktische über, was überzeugen  
kann, wenn im Halbgefühlten, Halbausgesprochenen gesellschaftlichen  
Verkehrs ein verborgener, durch brillante Geister nur mehr literarisch zu  
evozierender Wesensgehalt spürbar ist. Dieses Wesen des sozialen Le-  
bens ist die – verbal, symbolisch – explizierte Form der Selbstsucht, die  
Geltungssucht, letztlich: anmaßende Eitelkeit. Darin denkt La Bruyère  
nicht anders als Moralisten, die vor ihm schrieben, etwa La Rochefou-  
cauld. Doch nicht nur die falsche, die bloß prätendierte Größe ist sein  
Thema, sondern auch der Versuch, sich angesichts echter Größe neidlos  
zu behaupten, sich – verunsichert, ja gedemütigt – zu stabilisieren in der  
Behauptung eines Selbstwerts, der von sozialer Geltung unabhängig sein  
soll. Bei der falschen Größe geht es um den Betrug, bei der Abwertung  
der echten Größe um Selbstbetrug. Letzterer ist die sich im *ressentiment*  
abzeichnende, neuzeittypische Intellektuellenmalaise.

La Bruyère war bestens disponiert, diese zwei Phänomene zu durch-  
denken. Er war von bürgerlichem Stande, hatte dadurch sowohl einen

Blick für die Arroganz adliger Nichtsnutze gegenüber bürgerlichem Verdienst als auch für die Kompensationsversuche der bürgerlichen Sozialaufsteiger, inkarniert im ›Bürger als Edelmann‹. Das in Wahrheit vulgäre, pseudovornehme Getue karikiert er ausgiebig und gnadenlos, aus dem Gefühl substantiellen geistigen Eigenwertes. Diesen hatte er als Star der Pariser Salons erfahren, wo nicht soziale Abkunft, sondern situativ abrufbarer Esprit zählte. Das Gefühl, durch Geist, im weiteren: Vernunft, Urteilskraft, eine stabile Position jenseits von tradierten Sozialhierarchien erwerben zu können, verweist auf stoische Denkmuster. Der Neustoizismus eines Justus Lipsius (1547–1606) war wichtiges Ingrediens bürgerlicher Selbstbewußtseinsbildung. Das Ich erfährt, als rationales und moralisches, seinen Wert unmittelbar, im Angesicht einer ewigen (Welt)Ordnung, nicht aus den zufälligen Unterschieden von Stand und Geburt. In dieser Herausforderung geistlichen und weltlichen Hierarchiegläubens sollten später Nostalgiker des Mittelalters oder gar antiker Noblesse-Begriffe ein eigentümlich bürgerliches, neuzeitliches Ressentiment entdecken, in der Verfestigung, aber auch Verkümmern des – durch Natur oder Gnade spärlich bedachten – Lebens im stoischen Selbstbewußtsein (M. Scheler).

La Bruyère kennt diese stoische Versuchung des Rückzugs auf sich selbst. Erliegt er ihr? Im Kapitel »Von Verdienst und Wert« seiner *Charaktere*<sup>3</sup> schreibt er: »Sich in Wert setzen durch etwas, was nicht von andern abhängt, sondern von uns selbst, oder lieber auf jede Geltung verzichten: unschätzbare Grundsatz von unerschöpflicher Kraft im tätigen Leben, förderlich für die Schwachen, die Tüchtigen, die Menschen von Geist, die dadurch zu Herren ihres Glücks oder ihrer Beschaulichkeit werden; verderblich aber für die Großen, weil dieser Grundsatz ihren Anhang oder vielmehr die Zahl ihrer Sklaven verringern würde; weil sie samt einem Teil ihres Ansehens ihren Dünkel aufgeben müßten und ihnen fast nichts als ihr feines Essen und ihre Equipagen bliebe; weil sie sich des Vergnügens beraubt sähen, sich bitten, umdrängen oder um Gesuche angehen zu lassen, hinzuhalten und doch abzuschlagen, zu versprechen und doch nicht zu geben; weil sie in ihrer Neigung gestört wären, Toren ins Licht zu stellen und das Verdienst zu erniedrigen« – und so geht es viele Zeilen weiter! (56f.) Derartigem Sarkasmus wird man bei Nicolas Chamfort und bei Emil Cioran wieder begegnen. Das geistig selbstbestimmte Ich glaubt sich durch seine Weltlosigkeit souverän, sieht die Sphäre des Potentiellen – cartesianisch: Denkbaren, mithin

Ratioiden – weltlicher Machtwirklichkeit überlegen. Auch dies findet sich bereits bei La Bruyère: »Ein rechtschaffener Mann lohnt sich seine Beflissenheit bei der Erfüllung seiner Pflicht selber durch das Vergnügen, das ihm sein Handeln gewährt, und entschädigt sich so dafür, daß er Lob, Achtung und Anerkennung bisweilen entbehren muß.« (58)

Hier zeichnet sich die Entwicklungslinie zur Grundforderung der kantischen Pflichtmoral ab, zum Tun einer Sache um ihrer selbst willen. Ein durch Geburt oder Besitz gestütztes Selbstwertgefühl erscheint La Bruyère nicht nur unsicher, sondern oftmals auch lächerlich. Den Bürger, der das nachzuahmen sucht, vergleicht La Bruyère mit Pfauen und anderen Symbolwesen der Eitelkeit. Doch das Selbstwertgefühl, das La Bruyère der ›äußerlichen‹ Wertsetzung und Wertschätzung entgegensetzt, das eine *constantia* unabhängig von den Wechselfällen des Schicksals – etwa der Gnade der Großen (*grandseigneurs*) – verschaffen soll, ist seinerseits psychologisch wie moralisch ambivalent. La Bruyère preist es mit Worten, welche die gepriesene Sache in ein Zwielicht rücken: er nennt die Unabhängigkeit eine Rolle, die man überzeugend – vor sich und anderen – spielen können müsse. Das stoische *bene vixit, qui bene latuit* scheint in Zweifel gezogen, wenn von der ›falschen Größe‹ die Rede ist, die sich – vorm Urteil der Welt? – verbirgt (69). Die Untätigkeit des stoisch selbstgenügsamen Weisen – ist sie vielleicht Unvermögen der Rache am großen Herrn, der ihn verletzt hat? »Aus Schwäche haßt man einen Feind und sinnt darauf, sich an ihm zu rächen; und aus Trägheit beruhigt man sich und unterläßt die Rache.« (105) Besitz- und Geltungssucht sind für La Bruyère Quellen des persönlichen Unglücks. Ihre sozial zerstörerische Wirkung interessiert ihn weniger. La Bruyère hat die Unruhe und seelische Abhängigkeit im Blick, die besagte Sucht mit sich bringt, auch die »Scheinhaftigkeit«, »Äußerlichkeit« jener Güter. Den Ehrgeiz an sich verwirft er jedoch nicht, ja, »Ehrgeiz selbst heilt den Weisen vom Ehrgeiz: er strebt nach so hohen Dingen, daß er sich nicht auf das beschränken kann, was man Schätze nennt, Stellen, Glücksgüter und Gunst; so schwache Vorzüge« befriedigten ihn nicht. »Das einzige Gut, das ihn zu locken vermöchte, ist der Ruhm, der aus der ganz reinen, einfachen Tugend entspringt; diesen erkennen die Menschen ungern an, und so verzichtet er darauf.« (69)

Das stoische Unabhängigkeitsverlangen ist bei La Bruyère sublimiert durch die psychologische Einsicht, daß eine gehemmte Bewe-

gung der Seele ein minderer Zustand, ja, Unglück sei. Das steht in Übereinstimmung mit der rationalen, stark neustoisich inspirierten Psychologie der Zeit (Descartes, Hobbes, Spinoza). Das per se unbegrenzte Verlangen (*vouloir, voluntas; conatus*) ist seelisch und sozial nur dann abträglich, wenn es der Kontingenz des Sinnlichen, Weltlichen, Materiellen überantwortet wird. Leidenschaft bedeutet Schwäche, weil die Seele von ihr passiv erfaßt wird. »Die Menschen erröten weniger über ihre Laster als über ihre Schwächen und ihre Eitelkeit. Mancher ist ganz offen ungerecht, gewalttätig, verräterisch, verleumderisch, der seine Liebe oder seinen Ehrgeiz ohne andere Absicht verheimlicht, als sie zu verbergen.« (107f.) Von ›außen‹ gesetzte Handlungs- und Bewertungsmotive beschädigen die Souveränität der Seele! Dies ist ganz im Sinne des frühmodernen Stoizismus gedacht, dessen Vorzeichen sich bei Montaigne finden. Doch erfährt der Neostoizismus bei La Bruyère eine unmißverständliche Absage, sobald er von bloßem Trostdenken zu einer Anthropologie, ja einer Sozialphilosophie aufzusteigen beansprucht. Eigene Erfahrungen mit der psychologischen Unmöglichkeit, dauerhaft in zwei Ordnungen – von souveränen Selbstwerten und von aktuell geltenden Sozialwerten – zu leben, dürften dabei ihre Rolle gespielt haben. In dem umfangreichsten Kapitel der *Charaktere*, betitelt »Vom Menschen«, heißt es unmißverständlich: »Die stoische Lehre ist ein Spiel mit Worten und ein Gebilde der Phantasie wie der platonische Staat. Die Stoiker wollten sich einreden, man könnte in tiefster Armut fröhlich sein, unempfindlich gegen Beleidigungen, Undankbarkeit, Verlust der Glücksgüter wie der Angehörigen und Freunde; dem Tod gelassen entgegensehen und ihn als etwas Gleichgültiges betrachten, das uns nicht freudig noch schmerzlich berührt; Lust und Leid gleichmütig hinnehmen; sich den Leib von Stahl oder Feuer versehren lassen, ohne einen Seufzer auszustoßen oder eine Träne zu vergießen; und dieses trügerische Wunschbild von sittlicher Kraft und Standhaftigkeit haben sie einen Weisen genannt. Sie haben dem Menschen alle Fehler gelassen, die sie an ihm entdeckten, und kaum eine seiner Schwächen gerügt: Statt ihm seine Laster in ihrer Furchtbarkeit oder in ihrer Lächerlichkeit lebhaft vor Augen zu malen und damit zu ihrer Besserung beizutragen, haben sie ihm ein Bild der Vollkommenheit und des Heldentums entworfen, dem er nicht gleicht, und haben ihn zum Unmöglichen angestachelt.« (260f.)

La Bruyère spricht hier als psychologischer Skeptiker. Spricht er auch als christlicher, etwa jansenistisch beeinflusster Pessimist?<sup>4</sup> Der Pessimismus der Moralisten ist seinerseits skeptische Abwehr eines falschen, sogar praktisch gewordenen Wissensanspruchs, nämlich in den *Illusionen*, die die ›Großen‹ *sich über sich selbst* machen. Diese Illusionen können geistlich wie weltlich imprägniert sein. Noch die stoische Versicherung gegen ihren Zusammenbruch ist eine von ihnen. Die Kur, die La Bruyère dem Schicksalsgebeutelten empfiehlt, lautet daher nicht auf moralische Selbstertüchtigung, sondern auf ästhetisch-intellektuelle Selbstkonfrontation, auf ein Innewerden kreatürlicher Lächerlichkeit. Der Ernstfall eines Schicksalsschlages ist für einen geistreichen Gesellschafter der ›Großen‹ stets der Gunstverlust, d. h. der Fall in die Ungnade gewesen. Das Kapitel »Von den großen Herren« bietet ein Kompendium typischer Verletzungen und gängiger Heilungen. Die großen Herren, suggeriert La Bruyère dort in seinen Typenbildern und halbfikcionalen Porträts, sind zumeist von Leidenschaften getrieben, daher ein seelisch-moralisch defizitärer Menschenschlag. Was sie sind, verdanken sie nicht sich selbst, sondern sozialer, aber auch seelischer Geburtsnatur, erbter Macht, ererbtem Besitz. Ihre Größe ist ein Zufallsprodukt. La Bruyère hat den Begriff der glücklichen Geburt weit gefaßt. Alles, was der *petit bourgeois* Nietzsche einmal von den Vornehmen sagen wird, gegen die sich das Ressentiment, die ohnmächtige Schwäche richteten, erscheint beim *petit robe* La Bruyère unter negativem Vorzeichen: Die Großen zeigen unsublimierte, unbeherrschte, zudem innerlich disparate *Natur*, sie sind nicht Persönlichkeiten kraft eines rationalen und moralischen Willens. Der Verlockung, die Großen in purer ressentimentaler Umkehr ihrer eigenen Selbstherrlichkeit zu diffamieren, entgeht La Bruyère durch seine Skepsis auch gegen sich selbst: »Gewisse Persönlichkeiten geben zu den widersprechendsten Urteilen Anlaß. Nach ihrem Tode laufen freche Spottverse unter dem Volke um, während die Kirchengebäude von ihrem Lob widerhallen. Bisweilen sind sie weder Schmähschriften noch Leichenreden wert; bisweilen verdienen sie auch beides.« La Bruyères Schlußwort zu den Großen könnte auch von Montaigne sein: »Über die Mächtigen muß man schweigen: Gutes von ihnen zu reden, ist fast immer Schmeichelei; ihnen Übles nachzusagen, birgt Gefahr, solange sie leben, und zeugt von Feigheit, wenn sie tot sind.« (236)