Zeitschrift: Zeitschrift für pädagogische Historiographie
Herausgeber: Pädagogische Hochschule Zürich
Band: 7 (2001)
Heft: 2

Artikel: Enttäuschende Theorie
Autor: Rustemeyer, Dirk
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-901883

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theorie des Seins oder historische Kontingenz?

Diskussion über die Grundlagen philosophischer, politischer und pädagogischer Theoriebildung

(Red.) Dirk Rustemeyer formuliert im Folgenden die These, dass die philosophische und pädagogische Theoriebildung massgeblich von der aristotelischen Metaphysik geprägt wird, die der theoretischen Bestimmung des ewigen Seins verpflichtet ist. Demgegenüber verweist er auf die historische Evidenz, dass solche Ambitionen stets gescheitert sind und scheitern mussten, weil die Vernunft ihre eigenen Voraussetzungen nicht reflektieren kann, was aber zur Formulierung allgemein gültiger Aussagen notwendig wäre. Für die künftige Theoriebildung propagiert Rustemeyer allerdings nicht die postmodernen Sprachspielanalysen, sondern verweist auf Montaigne und auf die Moralistik des späten 17. Jahrhunderts, deren Rekurs auf die Kontingenz die notwendigen Enttäuschungen des allgemein gültigen Wissensanspruchs mit einschliesst. Im Anschluss wird die These Rustemeyers von Exponentinnen und Exponenten der Philosophie, der Allgemeinen Pädagogik und der Schulpädagogik diskutiert.

Enttäuschende Theorie

■ Dirk Rustemeyer

I. Kontingenz statt Gewissheit

An der Unterscheidung von Sein und Schein entfaltet sich Theorie als Praxis der Reflexion. Ihr Anspruch, "Schein" durch "Sein" zu ersetzen und sich damit im Namen der Wahrheit als Vernunft zu etablieren, provoziert jedoch den Verdacht, selbst einer täuschenden Vorstellung vom Wissen zu erliegen. Das Geschäft der Theorie ist paradox: Als Vollzug von Reflexion, die vermeintliche Gewissheiten auflöst, bezieht Theorie sich so auf sich selbst, dass sie ihre eigenen Voraussetzungen in Frage stellt, ohne auf ein festes Fundament zu stossen. Ihr Resultat ist kein dauerndes Etwas an Wissen, sondern eine Arbeit der Relationierung von Bestimmungen, die jeden substanziellen Inhalt verzehrt, um sich als Form der Differenz von Bestimmtem zu perpetuieren. Theorie etabliert sich als Suche nach Formen eines wissenden Nichtwissens, das sich schliesslich von Einheitsambitionen löst und in der Kontingenz einrichtet. Die Möglichkeit der Selbsttäuschung muss akzeptiert und als Programm einer permanenten Enttäuschung entfaltet werden. Ohne Aussicht auf letzte Einsichten gewinnt Theorie die Form des reflexiven Umgangs mit Kontingenz. An die Stelle von Seinsordnungen treten Sinn-

ordnungen, die variable Möglichkeiten der Bestimmung von etwas als etwas festlegen. Solche Bestimmungen prägen keine intelligiblen Formen in ein Substrat des Unbestimmten, sondern profilieren sich gegen ein bestimmtes Unbestimmtes, das in seiner Bestimmtheit die andere Seite ihrer selbst ist. Darin unterscheiden sich eine aristotelisch geprägte Metaphysik und eine Theorie des Sinns (vgl. Rustemeyer 2001). Bestimmtes und Unbestimmtes sind in ihrer Bestimmtheit historisch kontingent und verdanken sich empirischen Praktiken des Unterscheidens. Sprache ist nicht das einzige, wohl aber ein wichtiges Medium ihrer Konstitution, weil sie eine welterschliessende Praxis bildet, die ein Kontinuum von Lebenswelt und Wissenschaft ermöglicht, welches die Voraussetzung für eine Reflexion und symbolische Repräsentation vorreflexiver Weltbezüge ist. Semantische und syntaktische Ordnungen, Begriffe, Metaphern, Topoi, Argumente und Theorien formieren Sinn und präformieren mögliche Wirklichkeiten. Innerhalb wissenschaftlicher Disziplinen gewinnen derartige Ordnungen eine diskursstrukturierende Kraft.

Der philosophische und der pädagogische Diskurs der Moderne weisen mindestens drei solcher gemeinsamen Schlüsselkonzepte auf: Subjekt, Zeit und Moral. Diese Konzepte ermöglichen und unterminieren zugleich den pädagogischen und politischen Diskurs (II.). In ihnen kommt ein Wille des Wissens zur Systematizität zum Ausdruck, der für das Denken der Neuzeit prägend geworden ist. Solche Hoffnungen auf Theorie sind historisch enttäuscht worden. Dies liefert aber keinen Grund zur Resignation oder zur Flucht in einen "postmodernen" Relativismus der Sprachspiele. Vielmehr lohnt eine methodische Distanzierung von diesem Projekt des Wissens in Gestalt der Erinnerung an eine Form von Theorie, die sich als Praxis von Enttäuschungen begreift und als nicht systemisches Wissen darstellt (III.). Das Erkenntnisprogramm der Moralistik liefert Anhaltspunkte für einen Umgang mit Kontingenz, der sowohl epistemisch als auch praktisch, philosophisch und pädagogisch für heutige Reflexionen anschlussfähig ist. Denn im Gegenlicht der Moralistik konturiert sich ein Konzept der Klugheit jenseits einer voreiligen Alternative von Aristoteles und Kant, das philosophisch, pädagogisch und politisch ausgebaut werden kann (IV.).

II. Subjekt, Zeit und Moral als politisch-pädagogische Leitkonzepte

Das Subjekt übernimmt in der neuzeitlichen Philosophie und in der Pädagogik eine Schlüsselfunktion. Im Zuge einer Kritik der älteren Metaphysik tritt es als Gewissheits- und Bestimmungsinstanz der Welt gegenüber. Es erwirbt gewisses Wissen, urteilt moralisch und handelt politisch. Sein Wissen um das Wahre und Gute ermöglicht die politische und pädagogische Arbeit am Fortschritt zur Freiheit. Das Subjekt ist zugleich Agent und Adressat, Möglichkeitsbedingung und Ziel einer pädagogisch-politischen Intervention zur Selbstermöglichung der Vernunft in der Natur. Als theoretische Figur markiert es die Selbstreferenz des Denkens, die Einheit in der Vielheit der Wahrnehmungen und Urteile sowie die individuelle Selbstbestimmung in der Form der Allgemeinheit. Als praktische Figur markiert es die Unterwerfung der Natur unter die Vernunft, die Arbeit der Einsicht im lernenden Umgang mit der eigenen Erfahrung und die Freiheit des Handelns in einer offenen Zukunft, die Fremd- durch Selbstbestimmung ersetzen will. Empirisch muss es freilich erst noch werden, was es als transzendentale Figur schon ist. Darin liegt die Paradoxie der Figur des Subjekts, und daraus resultieren die Schwierigkeiten von auf diese Figur verpflichteten Vorstellungen von Pädagogik und Politik. Unter der Last solcher Erwartungen ist die Figur des Subjekts denn auch allmählich zerbrochen. Seine epistemisch-praktische und empirisch-transzendentale Doppelfunktion wurde von Konzepten einer Genealogie der Erfahrung, einer Fundierung des Intelligiblen im Sinnlichen, einer Intersubjektivität der Sinnbildung sowie einer Sprachlichkeit des Denkens und Verstehens gegenüber einer monologischen und ahistorischen Vernunft erschüttert. Geschichtliche Erfahrungen haben die Autonomie- und Emanzipationshoffnungen empirischen pädagogisch-politischen Handelns desillusioniert. Symbolische Formen, historische Genealogien, soziale Interaktionen und gesellschaftliche Institutionen unterminieren die Instanz des Subjekts und sabotieren seinen Anspruch auf epistemische, pädagogische und politische Selbstbestimmung zur Freiheit.

Dabei ist das Subjekt zugleich eine zeitliche Figur. Es ist das im Wandel differenter Zustände Identische, das die Bahn einer offenen Zukunft politisch handelnd beschreiten und sich pädagogisch selbst zur Möglichkeit der Autonomie im Zeichen der vernünftigen Einheit einer Person bestimmen kann. Pädagogen und Politiker betreuen verantwortlich den Neubeginn der Geschichte dank ihres Wissens um die Einheit und Kontinuität des Adressaten in Gestalt des Einzelmenschen oder der Gattung. Die zeitliche Einheit des Subjekts ermöglicht theoretisch die Vorstellung der Linearität, Kontrollierbarkeit und Perfektibilität einer pädagogisch-politisch gesteuerten Entwicklung.[1] Aber gerade die Zeitlichkeit des Subjekts untergräbt, wie eine Reflexionslinie von Kant über Husserl bis Heidegger belegt, seine Identität und Autonomie. Die Zeitlichkeit des Seins löst jede Identität im Oszillieren der Zeitmodi auf. Keine lebendige Gegenwart des Bewusstseins kommt in reiner Präsenz zu sich selbst, sondern eine jede wird von zeitlichen, symbolischen und sozialen Unschärfen getrübt. Konkrete Erfahrungen von Zeitlichkeit erweisen Einheitsmodelle als metaphorische Konstruktionen. Zeitliche Verläufe entziehen sich mit ihren diskontinuierlichen und rekursiven

Momenten einer Steuerung und Kontrolle. Erfahrene Zeit ist symbolisch, sozial und räumlich indexiert, ihre Rhythmen verweigern sich einer simultanen Reflexion. Die Einheit der Zeit bleibt wie die des Subjekts imaginär und Produkt einer rekonstruktiven Darstellung, deren symbolische Repräsentation sich dem Schema einer einfachen Abbildung ihres Referenten entzieht. Wenn jedoch das Subjekt als temporale und epistemische Einheit zerfällt, wird auch seine moralische Kompetenz in Mitleidenschaft gezogen.

Mündige Subjekte sollen zeitliche Kontingenzen durch die vernünftige Vermittlung von Sein und Sollen bestimmen, die einzelne Interessen im Allgemeinen der Moral aufhebt. Darin konvergieren Politik und Pädagogik. Das Schema der Moral operiert mit einer temporalen Asymmetrie, durch die Zukunft gegenüber der Vergangenheit ausgezeichnet wird. Nur so lässt sich ein bloss kausales Kontinuum der Zeit durchbrechen und Raum für die Möglichkeit eines lernenden Umgangs mit erfahrener Zeit schaffen. Biographie und Geschichte erscheinen auf diese Weise als Bewegungen möglichen Fortschritts und Emanzipation im Sinne einer indeterminierten Zukunft. Aber die epistemologische und temporale Dezentrierung des Subjekts verhindert die verbindliche Unterscheidung von Sein und Sollen, Kausalität und Freiheit, ohne die Moral nicht auskommt. Weder deontologische noch materiale, utilitaristische oder genealogische Begründungsmuster vermögen die Plausibilitätslücke zu schliessen, die der Abschied von einem antiken Ethosmodell mit sich brachte. Jeder Anspruch auf Allgemeinheit muss sich als besonderer bekennen. Die Hoffnung auf verbindliche Moral zur Kontingenzbewältigung macht gerade auf das Fehlen einer solchen aufmerksam.

III. Das Theorieprogramm der Moralistik

Das neuzeitliche Projekt der Politik und Pädagogik, wie es im Zusammenhang der Aufklärung parallel formuliert wird, kollabiert an der Paradoxie dieser Leitkonzepte. Die korrelativen Theoriefiguren des Subjekts, der Zeit und der Moral beschreiben keine Einheit in der Differenz, sondern Dispersionsfelder von Bestimmungen. Dies nötigt die Theorie zu einer Restrukturierung ihrer empirischen, normativen und darstellungsförmigen Ansprüche. Hinweise auf die mögliche Richtung einer solchen Restrukturierung liefert ein Theoriekomplex, der historisch die Denkformen der Aufklärung vorbereitet, aber zugleich in Konkurrenz zu ihnen steht. Insofern kann ein theoriegeschichtlicher Blick zurück vor die Aufklärung Anhaltspunkte für die Theoriebildung nach der Aufklärung liefern, ohne dass diese Erinnerung an einen alternativen Theoriepfad in eine bruchlose Fortführung einmünden müsste. Die Bewegung der "Moralistik" erprobt im 16., 17. und 18. Jahrhundert ein Konzept der Menschenbeobachtung, das epistemische Ansprüche der Verhaltenserklärung mit praktisch-pädagogischen Ansprüchen der Lebensberatung sowie mit ästhetischen Ansprüchen der textuellen Wissensorganisation verknüpft. Die Konzepte des Subjekts, der Zeit und der Moral erhalten im Lichte der Moralistik einen Akzent, der ihre Einheitskonnotationen bricht. Vor dem Hintergrund dieser historisch zu situierenden Theoriebewegung (a) verdient das philosophische Programm der Selbstbeobachtung, wie es in Montaignes Essais vorliegt, besondere Aufmerksamkeit (b).

(a) Die allmähliche Stabilisierung des frühneuzeitlichen Staates und die Entstehung einer höfischen Gesellschaft erzeugen einen neuen Bedarf an Reflexionen über die Staatsraison und die Verhaltensstandards in einer Oberschichtengesellschaft. Ausgangspunkt dieser Reflexionen ist die genaue Beobachtung der politischen und kommunikativen Wirklichkeit.[2] Im Mittelpunkt solcher Beobachtungen steht der empirisch handelnde Mensch in seinen sozialen, kulturellen und historischen Kontexten. Parallel zur Entwicklung der modernen Wissenschaft von der Natur, wie Galilei sie betreibt, etabliert sich hier eine Wissenschaft vom Menschen, die – mit allerdings zum Teil gegenläufigen, weil vernunftskeptischen Ambitionen – die Anthropologie der Aufklärung vorbereitet (vgl. Stackelberg 1982, S. 194ff.). Politische, wirtschaftliche und psychologisch-pädagogische Phänomene werden allmählich naturalisiert und in ihrer jeweiligen Eigenlogik empirisch studiert. Motivanalysen durchdringen die Verhaltensoberfläche und fundieren eine Ökonomie der Leidenschaften und Interessen (vgl. Hirschmann 1987). Prinzipien einer auf Beobachtung basierenden Physik finden Anwendung auf die menschliche Natur und die Politik (vgl. Clark 1994, S. 19ff., S. 41f.). Mit dem Versuch einer zunächst normfreien Analyse menschlichen Verhaltens und seiner kommunikativen Zwänge bereitet Machiavellis Studie der Logik politischen Handelns den Boden für die moralistische Beobachtungskunst (vgl. Machiavelli 1978[6]). Dabei erweitert sich der Fokus auf den "Fürsten" durch den Fokus auf den "Weltmann".

In dem Masse, wie der Adel am Hof als dem politischen Zentrum versammelt, militärisch entmachtet und ökonomisch von der Figur des Souveräns abhängig wird, um sich im prekären Gleichgewicht mit einem langsam erstarkenden Bürgertum zu behaupten, hängt die soziale Existenz der einzelnen Individuen zunehmend von der Erhaltung ihrer Zugehörigkeit zu einer überschaubaren Gruppe ab, die primär auf der Anerkennung durch die Anderen gründet. Daraus entsteht die Notwendigkeit einer permanenten Selbst- und Fremdbeobachtung, um Motive zu durchschauen und das Verhalten zu kontrollieren (vgl. Elias 1983). Teilnehmer dieser Kommunikation müssen eine Beobachtungskompetenz erwerben, die sie zu einem pausenlosen Konkurrenzverhalten um den Preis einer hohen Disziplinierung ihrer Affektstruktur befähigt.[3] Der auf den

Akteuren lastende Sublimierungsdruck reflektiert sich in der Thematisierung der Kommunikation als eines Selbstzwecks. Artifizialität und Raffinement verwandeln eine gleichsam rohe Natur in kunstvolle Konversation.[4] Möglichkeiten und Grenzen "moralistischer" Theorie resultieren aus dieser Orientierung an der Interaktionsstruktur einer begrenzten sozialen Gruppe in einer spezifischen historischen Konstellation. Zentrale Topoi sind das Verhältnis von Tugend und Leidenschaft, Vernunft und Herz, personaler Identität und sozialem Kontext sowie von "rechter" und "linearer" Zeit. Dies lässt sich exemplarisch an Gracián, La Rochefoucauld, Montesquieu und, mit Einschränkung, an Pascal zeigen, die ihrerseits mit wechselnder Akzentuierung auf das Projekt Montaignes antworten.

Mit schonungsloser Schärfe beschreibt Gracián die höfische Kommunikation als einen Kampf aller gegen alle, in dem sich nur zu behaupten vermag, wer über dem Studium der Bücher nicht das Studium der Menschen vergisst und in der Lage ist, die Wahrheit dem taktischen Geschick höflichen Verhaltens unterzuordnen (vgl. Gracián 1992, Nr. 157, S. 180ff.). Wahrheit nämlich ist gefährlich; sie darf nur in feiner Dosierung gehandhabt werden und muss sich klugerweise in einem wissenden Nichtwissen verbergen (vgl. ebd., Nr. 133, S. 183). Der Andere, sogar der Freund, ist der potentielle Feind (vgl. ebd., Nr. 217, S. 257). Machiavellis Behauptung einer bösen Natur des Menschen[5] arbeitet Gracián zu einer Strategie des sozialen Verhaltens aus. Ein Hobbes'scher Naturzustand ist für ihn, wie für Montesquieu, auch der Gesellschaftszustand. Weil nichts sicher und Fortuna die "Mutter der Kontingenzen" (Gracián 1996, S. 45) ist, empfiehlt sich eine kluge Ökonomie der Wünsche und Gelegenheiten (vgl. Gracián 1992, Nr. 139, S. 288). Alles, sogar das Denken, hat seine rechte Zeit, die zu nutzen versteht, wer erfolgreich ist. Nur wer ständig mit dem Gesehenwerden durch andere rechnet, ist zu einer Verbergung seiner Schwächen und zu einer "denkenden" Lebensführung imstande, die jeden Schritt einer rationalen Kontrolle unterwirft (vgl. ebd., Nr. 297, S. 57f., S. 151). Um die Gunst der anderen zu gewinnen, bedarf es des Anscheins von Leichtigkeit und Eleganz im eigenen Tun, der aber wesentlich auf der Kunst des Täuschens über eigene Schwächen beruht (vgl. ebd., Nr. 126, S. 145). Das Durchschauen des Scheins, wie Gracián es exerziert, macht diesen verfügbar. Schein ist soziale Wirklichkeit, und die Fähigkeit, den Schein anderer zu enttäuschen, wird zum Mittel der eigenen Täuschungsstrategien (vgl. Schröder 1972, S. 257-278, bes. S. 262ff.).

Ähnlich illusionslos beschreibt La Rochefoucauld die Lebensklugheit des Weltmannes. Anders als Gracián legt er den Akzent auf eine kunstvolle Natürlichkeit, die eine Aufrichtigkeit sich selbst und anderen gegenüber verlangt. Honnêteté gewinnt die Kontur einer illusionslosen Betrachtung und Artikulation menschlicher Unvollkommenheit (vgl. Clark 1994, S. 197). Aufrichtig in diesem Sinne vermag nur zu sein, wer – eigenes und fremdes – manifestes Verhalten auf verborgene Antriebe hin durchschaut. Vor allem anderen gilt es hier die gewaltige Kraft der "Eigenliebe" in dem täuschenden Spiel ihrer Maskeraden zu analysieren. Eigenliebe stürzt das Subjekt in ein Verlangen, das weder je an ein Ende kommt noch sich seiner in seinem Ursprung transparent wird. Was das Subjekt zum Handeln bewegt, entzieht sich seiner Kontrolle (vgl. Stierle 1985, S. 92f.). Das Studium der Menschen zeigt ein System von Täuschungen und Selbsttäuschungen, das La Rochefoucauld in einer komplexen Semiotik des Verhältnisses von Handlungen und Motiven entfaltet (vgl. Schneider 1988). Mit der Kraft des Verstandes allein ist dieses System nicht aufzubrechen, denn der Verstand kann Herz und Leidenschaften nicht beherrschen (vgl. La Rochefoucauld 1980, S. 74ff.). Hinter der Tugend verbirgt sich die Eigenliebe. Der Maskenball, in dem Fremde sich flüchtig und formvollendet begegnen und voneinander lösen, wird für Vauvenargues zur Metapher der sozialen Welt (vgl. Vauvenargues 1980, S. 190).

Damit ist ein zentraler Topos moralistischer Reflexion angesprochen. Der empirische Blick auf das menschliche Verhalten desillusioniert die Vernunft über ihre eigenen Möglichkeiten. Der Anspruch der Vernunft, über die Leidenschaften zu herrschen, wird enttäuscht und genealogisch verkehrt. Vernunft selbst verdankt sich nunmehr den Leidenschaften (vgl. ebd., S. 159). Diese Aufklärung über die Vernunft nimmt Motive von Nietzsches Genealogie der Moral und selbst von Freuds psychoanalytischer Relativierung der Rationalität des Ichs vorweg. Bei Montesquieu prägt sich dieser Blick zu einem geradezu ethnologischen Beobachtungsprogramm der menschlichen Natur aus, das die Leidenschaften und Launen der Völker unparteilich registriert (vgl. Montesquieu 2000; 1991). Aus Vernunft lassen sich die Errungenschaften der "Vernunft" nicht erklären, denn aus Vernunft, das zeigt die Beobachtung, kommt der Mensch nicht zur Vernunft (vgl. Monesquieu 2000, Nr. 1951). Diese Enttäuschungsleistung der Beobachtung entspringt aus der Zurückführung manifesten Verhaltens auf latente Eigenliebe. Allerdings sieht Montesquieu die Ursache dafür weniger in einer unveränderlichen menschlichen Natur als vielmehr in einem Niedergang angelegt, der mit der Entstehung der höfischen Gesellschaft einsetzt und eine allgemeine Isolation der Einzelnen zur Folge hatte.[6] Schliesslich beruht noch der Glaube an die eigene Personalität auf einer Täuschung, die soziale Masken mit einem wahren Innern verwechselt. Montesquieu teilt jedoch die negative Anthropologie Machiavellis, Hobbes', Graciáns und La Rochefoucaulds nicht. Er denkt sich den Naturzustand friedlich und ist überzeugt, dass erst die Gesellschaft Eigenliebe und Ungerechtigkeit erzeugt. Aus diesem Glauben an eine gute Natur entsteht die Vorstellung einer natürli-

chen Pädagogik, die das Kind seiner spontanen Neugier folgen lässt (vgl. ebd., Nr. 1266, Nr. 1689).

Gracián, La Rochefoucauld und Montesquieu formulieren ihre empirischen Beobachtungen menschlichen Verhaltens ohne Rekurs auf das christliche Paradigma von Sünde und Erlösung. Ihr Blick auf Sozialität ist weitgehend normfrei und säkular. Dennoch bewegen sie sich mit vielen ihrer Themen und Einsichten in der Tradition Pascals, ohne dessen existentielle Suche nach Gott fortzuführen. Pascal formuliert moralistische Topoi mit rationalistischer Schärfe, um sie zugleich im Pathos eines religiösen Gefühls aufzuheben. Weil die Vernunft von der Sphäre der Phänomenalität stets getäuscht wird und angesichts des Unendlichen in ihrer Endlichkeit weder gewisses Wissen noch gewisses Nichtwissen zu erwerben vermag, empfiehlt Pascal dem "Rätselding" Mensch eine Haltung der Demut (vgl. Pascal 1978, Nr. 72). Ohne göttliche Gnade schwankt die Vernunft wie ein Rohr im Wind. Vernunft und Sinne, beides trügerische Vermögen, täuschen sich zudem gegenseitig und gelangen einzig durch die Macht der Gewohnheit zu einer relativen Stabilität (vgl. ebd., Nr. 83, Nr. 93). Gewohnheit übernimmt eine naturanaloge Funktion. Sie dient vor allem als einziger Geltungsgrund des Rechts. Die empirische Relativität der Gesetze verweist auf Gewohnheit als den "mystischen Grund" ihrer Legitimität (vgl. ebd., Nr. 294). Weit entfernt davon, sich in Selbsttransparenz zu erfassen und als Grund universaler Gesetze zu instituieren, täuscht das Ich Pascals sich über sich selbst, um vor sich und anderen seine Fehler zu verbergen (vgl. ebd., Nr. 100). Diese universelle Täuschung ist die Grundlage des gesellschaftlichen Lebens. Da die Macht der Leidenschaften sich auf die Zukunft richtet, gerät überdies die Gegenwart als eigentliche Möglichkeit des Glücks in Vergessenheit. Indem es sich als Präsenz vergisst, erliegt das Ich einer zeitlichen Täuschung über sich selbst (vgl. ebd., Nr. 172). Vernunft, die dieses Spiel der Täuschungen durchschaut, konstituiert sich in einem Paradox: Sie darf sich selbst als höchste Instanz nicht anerkennen, sondern muss die Kraft einer Logik des Herzens und des Gefühls akzeptieren. Dieses Gefühl erschliesst eine Wahrheit sui generis, die zur vernünftigen Unterwerfung der Vernunft unter einen vernunftmässig unbeweisbaren Gott befähigt (vgl. ebd., Nr. 270-282, Nr. 327). Bei Pascal erfasst die Subjektivität sich in einer Dezentrierung, die durch keine gute Natur aufgefangen wird und vor deren verzweifelten Folgen sie allein ihre metaphysische Selbstdemütigung rettet.

Die Topoi der Fortschrittsskepsis, der Vernunftskepsis und der Tugendskepsis durchziehen die Texte der Moralistik. Dem Modell einer Linearität der Zeit steht das kairologische Konzept einer jeweils richtigen Zeit des Handelns gegenüber, das mit kontingenten Umständen und unkalkulierbaren Kausaleffekten – "die Nase der Kleopatra" – rechnet. Dem Gedanken einer selbstreflexiv begründeten Identität des Subjekts steht das Konzept eines rational uneinholbaren Unbewussten der Leidenschaften und der Abhängigkeit der sozialen Masken von sozialen Erwartungen gegenüber. Der Vorstellung einer vernunftbegründeten Moral wird die Vorstellung einer aus Leidenschaften und Lastern entspringenden, sich über sich selbst täuschenden Tugend konfrontiert. Diese Einsichten in die empirische Komplexität des Menschen werden in einer knappen, auf systematische, logisch-deduktive Anordnung verzichtenden Textform ausgedrückt. Die Form der Darstellung moralistischer Theorie konterkariert gezielt den Anspruch einer systemisch organisierten, nichts ausser ihrer selbst belassenden Vernunft. Paradox zugespitzte Einsichten gehen zum Teil mit bissiger Ironie einher. Der Leser muss Zusammenhänge zwischen der Vielfalt scheinbar isoliert stehender Maximen und Reflexionen herstellen und mit seiner eigenen Urteilskraft aphoristische Notate auf weitere Kontexte beziehen. Die ästhetische Form ist so beweglich wie das Leben, dem die Einsichten abgewonnen sind. Mit der spielerischen Eleganz, wie sie von dem Weltmann verlangt wird, werden Beobachtungen zu "pädagogischen" Verhaltensmaximen verdichtet, die auf unterhaltsame, der Kunst der Konversation nachgebildete Weise belehren. Im pointierten sprachlichen Ausdruck ist für Pascal nicht bloss ein Sachverhalt repräsentiert, sondern erscheint zuallererst eine "Tatsache" für das Bewusstsein (vgl. z.B. ebd., Nr. 14). Eben dieser Diskontinuität von Sachverhalt, literarischem Ausdruck und Bewusstsein verleiht die diskontinuierliche aphoristische Textorganisation eine Darstellungsform. Das schillernde Spiel der Eigenliebe findet bei La Rochefoucauld nur in der Beweglichkeit des sprachlichen Ausdrucks ein symbolisches Äquivalent, das seine Täuschungskunst sichtbar werden lässt (vgl. Stierle 1985, S. 95). Die Bewegung der Reflexion auf eine in sich bewegte Natur muss eine sprachliche Repräsentationsform gleichsam erfinden (vgl. Stierle 1985a). Moralistische Reflexionen beschreiben das Ich in seiner konkreten Situiertheit. Descartes' abstrakte Prinzipialisierung des Cogito zum Fundament allen Wissens, dessen Form das deduktive System und die lineare Argumentation ist, bildet die Kontrastfolie zu dieser Auffassung des Ichs als einer endlichen und widersprüchlichen Struktur, die mit der – literarisch vermittelten – Steigerung ihrer Bewusstheit zugleich Einblick in ihre Ungewissheit und Selbsttäuschungen erlangt. In dem Masse allerdings, wie die desillusionierende Reflexion des Verhaltens im Blick auf eine menschliche Triebnatur durch die Reflexion auf die Dynamik des Lebens in der Vielfalt sozialer Kontexte erweitert wird, entsteht ein stärkerer Bedarf nach der Repräsentation der Zeitlichkeit im moralistischen Text selbst. Dieser nimmt zunehmend narrative Züge an und löst die aphoristische Momentaufnahme durch die Darstellung zeitlicher Verläufe ab, in denen sich Subjektidentitäten oder Tugendkonflikte allererst konstituieren (vgl. Steland 1984). Solche Ausdrucksmöglichkeiten bewe-

gen sich zwischen dem Typus der (Auto-)Biographie, des Dramas und dem des Gesellschaftsromans.[7]

(b) In mancher Hinsicht sind Montaignes 'Essais' für die moralistische Reflexion von paradigmatischer Bedeutung (vgl. Montaigne 1998). Zum einen antizipieren sie inhaltlich Topoi und Argumente späterer Moralisten, denen sie zugleich als Bezugspunkt dienen, zum anderen ist ihre Form der Darstellung weit über den engeren historischen Kontext der Moralistik hinaus anregend. Zustimmend oder eher ablehnend – Pascal kritisiert Montaignes gelassene Einstellung zu vielen Fragen des Lebens und gegenüber dem Tod als heidnisch – beziehen sich viele spätere Autoren auf dieses Textkorpus. Vernunft-, Fortschritts- und Tugendskepsis verknüpft Montaigne mit einer narrativen Organisation zerstreuter Reflexionen, die der Zeitlichkeit des Ichs in seinem Versuch der klugen Lebensführung Ausdruck geben. Ihre Darstellungsform weist auf spätere Erweiterungen der moralistischen Schreibtechnik voraus. Im Unterschied zu Graciáns oder La Rochefoucaulds Interesse an sozialer Typik konzentriert Montaigne sich auf den Einzelnen – auf sich selbst –, in dem er exemplarische Züge des Allgemeinen der menschlichen Natur entdeckt. Weder vertraut er – wie Descartes – reinen Gesetzen des Denkens noch teilt er Pascals negative Anthropologie eines Elends der menschlichen Existenz ohne Gott. Seine Phänomenologie des Ichs erfolgt vielmehr auf der Voraussetzung einer guten, vernünftigen Natur (vgl. Stierle 1984). Montaignes Erzählung des eigenen Ichs verknüpft zeitliche, symbolische, soziale und räumliche Aspekte der Sinnbildung sowohl auf der Ebene der Reflexion als auch auf der Ebene der Darstellung. Gegensätze wie Geist und Körper, Stoff und Form werden unterlaufen. Seine Variante der Selbstreflexion trägt den Charakter einer dialogischen statt einer monologischen Beziehung, weil das reflektierte Ich dem je aktuell reflektierenden in seinen eigenen Textspuren gegenübertritt und zudem jede Reflexion in einem Raum von Textualität stattfindet, in dem eigene von fremden Gedanken kaum zu trennen sind.[8] Damit beschreibt Montaigne im Verhältnis zu Descartes eine andere Form der Selbstbegründung des leiblich verfassten Subjekts als eines Ensembles von widersprüchlichen Eigenschaften. Zeit erscheint als Figuration von Besonderem in dem Zusammenhang von biographischen Geschichten, die nicht etwa retrospektiv als lineare Einheit der Lebenszeit entworfen werden, sondern die in aufschiebenden Prozessen reflektierenden Schreibens und in Textschichtungen parallel zum gelebten Leben entstehen. Eine genealogische Zeitlichkeit des schreibend-beschriebenen Subjekts bricht die abstrakte Gleichzeitigkeit reflektierender logischer Operationen. Der Text löst Widersprüchliches nicht auf und bringt in seiner Linearität Ungleichzeitiges zur Erscheinung. Fragmentarische Reflexionen, exemplarische Beobachtungen, Anekdoten, Kommentare und Zitate werden kombiniert. Das Referenz-Subjekt des Textes bleibt auf eine kunstvolle Weise unscharf (vgl. Starobinski 1989). Auf keinen Fall kongruiert es einfach mit dem Erzähler-Ich als dessen sprachliche Repräsentation. Eher kommt im Text ein Subjekt zur Erscheinung, das ausserhalb des Textes nicht existiert. Das beschriebene und erschriebene Ich wandelt sich je nach der Verfassung des schreibenden Ichs und erscheint in unterschiedlicher Perspektive im selben Text (vgl. Montaigne 1988, II.1, S. 167). Subjekt und Objekt der Narration sind von einer zeitlich organisierten Widersprüchlichkeit. Der Pol der Referenz des Textes gleicht aber auch nicht dem Kantischen "X" des transzendentalen Ichs, sondern er erschliesst ein Feld, in dem Selbst- und Fremdbeschreibungen, Identitäten und Differenzen sich vielfältig kreuzen. Montaignes Textkonstruktion setzt Autor und Leser in ein mehrdimensionales Verhältnis. Zum einen ist der wirkliche Leser Adressat einer Anrede, die ihn auf die Privatheit der folgenden Aufzeichnungen hinweist und deren allgemeines Interesse in Abrede stellt (vgl. ebd., S. 7). Zum anderen präsentiert der Autor die Essais als für einen idealen, aber imaginären, weil abwesenden Leser – den verstorbenen Freund La Boétie – geschrieben, dessen ehemals lebendiges Bild von Montaigne, in dem der Autor sich spiegeln konnte, der Text in Gestalt eines schriftlichen Selbstporträts substituieren muss. Schliesslich spiegelt sich der wirkliche Leser durch seine Lektüre in diesem Selbstporträt Montaignes und wird auf diese Weise zu einem Alter Ego des Autors, das dessen Erfahrungsprozess lesend nachvollzieht. In diesem Erfahrungsprozess wiederum kommen in der exemplarischen Individualität des beschriebenen Ichs allgemeine Einsichten zum Tragen, die ein verborgenes pädagogisches Konzept für den Leser bereithalten. Diese narrativ-textuelle Selbsterzeugung eines Ichs besitzt ihre eigene Zeitlichkeit, die mit der Zeitlichkeit einer linearen Weltzeit, in der subjektive Erlebnisse sich mit datierbaren Ereignissen verknüpfen, nicht zusammenfällt, aber ohne sie auch nicht möglich wäre.[9] Das Ich ist ein Feld von Differenzen – im Bezug auf sich selbst wie im Bezug auf andere (vgl. Montaigne 1988, II.1, S. 168). Dem Schwanken der Vernunft und der Gewissheit, denen ein Vergessen konstitutiv beiwohnt, korrespondiert eine Darstellungsform, die sich auf wechselnde Perspektiven und Wertungen einlässt (vgl. ebd., II.10, S. 201). Das Ganze des Lebens ergibt sich erst aus der Perspektive der Lektüre des Textes und erweist sich als Produkt des Zufalls (vgl. ebd., II.12, S. 273). Das Ich ist kein Souverän seiner Lebensführung, der sich autobiographisch porträtiert. "Modell" und "Bild" konstituieren sich wechselseitig im Medium eines Textes, der für andere – gleichzeitige und spätere Leser – verständlich bleiben soll (vgl. ebd., II.18, S. 330). Weil die Wahrheit der Darstellung im Wandel des Dargestellten besteht, darf der Text die Widersprüche, die sich aus der Zeitlichkeit seiner Entstehung erklären, nicht glätten. Das System wäre eine Fälschung, Kohärenz eine Täuschung. Gerade in

dieser Nichtidentität eines ständigen Unterwegsseins entdeckt Montaigne am Beispiel eines einzigen Menschen eine Wahrheit des Menschseins (vgl. ebd., III.2, S. 398f.). So wird die Reflexion seines Lebens zur Wissenschaft von der Unwissenheit (vgl. ebd., III.12, S. 534). Ohne sprachliche Repräsentation gelangt keine Erfahrung zum Ausdruck, und Sprache ist das einzige Mittel der Verständigung. Der Umgang mit ihr verdient deshalb höchste Sorgfalt, weil die Fälschung der Worte eine Fälschung der Welt nach sich zieht. Je genauer Worte aber objektiviert und zergliedert werden, desto mehr verliert sich die fraglose Zweckmässigkeit ihres alltagssprachlichen Gebrauchs. Eine scholastische Begriffskunst vervielfältigt den Zweifel und das Missverstehen (vgl. ebd., II.19, S. 333 u. III.13, S. 538ff.). Der sorgfältige Umgang mit Sprache und Wahrheit macht von einer erfahrungsnahen und kunstvoll natürlichen Beschreibung Gebrauch, die Disparates nicht im Namen einer fiktiven Vernunftkohärenz zum Verschwinden bringt. Eine solche Beschreibung der Erfahrung des eigenen Ichs ersetzt für Montaigne die zentrale Rolle der Metaphysik im menschlichen Wissen.

Vor allem die narrative Sinnbildung, die Montaigne in seinen Essais praktiziert und theoretisch reflektiert, macht ihn im Zusammenhang der moralistischen Bewegung zu einem aktuellen Gesprächspartner für Versuche, die paradoxale Struktur der philosophisch-pädagogischen Denkformen zu überwinden, die sich im Zuge der Aufklärung durchsetzen. Subjektivität als ein Phänomen mehrfacher Differenzen, Zeit als genealogische Bewegung, die subjektives Zeiterleben und objektiv datierbare Ereignisse in einer Ordnung der symbolischen Repräsentation verknüpft, oder Moral als eine Form kluger, mit Kontingenzen und Gewohnheiten rechnender Lebensführung liefern Perspektiven, die Einheitsmodelle der Sinnbildung aufsprengen. Indem er die Fremdheit in der Selbstreflexion des Ichs herausarbeitet, nimmt Montaigne "moderne" Erfahrungen eines zersplitterten Selbst vorweg. Seine Einsicht in die nie nur epistemische, sondern wesentlich praktische Konstitution des Subjekts zeigt einen alternativen Pfad zur Genealogie der Subjektivität im Vergleich zu Descartes.[10]

Aber so produktiv Montaignes mikrologischer Blick auf das eigene Leben ist, so blendet er doch auch Aspekte der sozialen Typik aller Sinn- und Subjektbildung ab, wie sie Gracián oder La Rochefoucauld interessieren. Montaignes Philosophie der Erfahrung verwendet weniger Aufmerksamkeit auf eine soziale Analyse kommunikativer Formen und gesellschaftlicher Zwänge, die wesentlich zur Konstitution je bestimmter Formen von Subjektivität und von Erziehungs- wie Bildungsidealen beitragen. Sein Lob der Gewohnheit und sein Plädoyer für natürliche Erziehung verlassen sich auf eine vernünftige Natur, deren Voraussetzung kaum mehr plausibel ist. Der skeptische Konservatismus gegenüber politischen Neuerungen, wie Montaigne ihn mit Montesquieu teilt, beschränkt eine experimentelle Ästhetik der Existenz auf die Sphäre des privaten Lebens und blendet dessen Konstituiertheit durch gesellschaftliche Strukturen ab.[11] Schliesslich halten bei aller Akzentuierung von Differentialität und Kontingenz in Bezug auf Subjektivität sowohl Montaigne als auch spätere Moralisten, vor allem La Rochefoucauld, an einer gewissen Vorstellung von Identität und Dauer fest. In aller Differenz ihrer Erscheinungen und im Lichte wechselnder Perspektiven referiert Montaignes Text doch auf die Einheit einer Seele, die freilich an kein Kriterium der Identität mehr gebunden ist, das der Erfahrung zugänglich wäre. Die Essais erzeugen einen Referenten, dessen Identität textuell konstituiert, aber von Montaigne noch mit dem klassischen Terminus der Seele besetzt wird (vgl. z.B. Montaigne 1988, II.1, S. 167; II.19, S. 333). La Rochefoucauld und andere können ihre Enttäuschungstechnik, Motive und Verhalten auf Leidenschaften und Eigenliebe zurückzuführen, nur praktizieren, weil sie eine unveränderliche menschliche Natur unterstellen. Seele und Triebnatur markieren im Projekt der Moralistik insofern Einheitsfiguren, die ihre empirischen Beobachtungen und ihre textuelle Wissensorganisation in gewisser Weise kontrapunktieren. Aus diesen Dilemmata könnte ein konsequentes Konzept narrativer Identitätsbildung sowie eine historisch und sozial dynamisierte Vorstellung von menschlicher Natur hinausführen. Für beide Ansätze bieten die moralistischen Texte Anknüpfungspunkte. Montesquieus Historisierung der Bedingungen höfischer Kommunikation deutet bereits an, dass die anthropologische Fundierung moralistischer Psychologie sozialtheoretisch erweiterungsfähig ist. In zeitlicher, sozialer oder symbolischer Hinsicht erweist sich Identität dann als Zuschreibungsleistung, die an Personen adressiert wird, die doch nicht unabhängig von ihren Beschreibungen als Personen existieren. Der grammatische Ausdruck "Ich" referiert einerseits auf den Selbstbezug eines individuellen leib-seelischen Erfahrungsvollzugs und andererseits als Allgemeinheit auf eine Instanz, die in Registern der Weltzeit und der Raumkoordinaten eingeschrieben ist (vgl. Ricœur 1996, S. 71). Nur Personen in diesem doppelten Sinne fungieren als Instanz möglichen Wissens, moralischen Handelns und zeitlicher Veränderung.

IV. Perspektiven im Umgang mit Kontingenz

Eine narrative Theorie der Sinnbildung, die sich genealogisch so fruchtbar machen lässt, dass sie Selbstbeschreibungen mit Fremdbeschreibungen vor dem Hintergrund institutioneller und kontextueller Formen von Sozialität kombiniert, entfaltet auch politische und pädagogische Ambitionen. Sie nimmt moralistische Einsichten auf und arbeitet in deren Lichte Einheitsvorstellungen von Subjektivität, Moral und Zeit, wie sie sich im Horizont der Aufklärung entwickeln, differenztheore-

tisch um. Dies kann abschliessend an Nietzsche und Foucault exemplarisch illustriert werden.

Nietzsche reiht sich explizit mit seiner Ressentimenttheorie der Moral in die moralistische Tradition ein, um deren Vernunft- und Tugendskepsis zugleich ästhetisch zu überbieten (vgl. Balmer 1981). Seine Genealogie der Moral bezieht insofern einen Standpunkt "jenseits von Gut und Böse", als sie die Fälschung der Welt durch Wissenschaft und Moral im Dienste des "Lebens" analysiert.[12] Der epistemischen Selbstreferenz des "Ich-denke", die Vernunft und Moral begründen soll, hält Nietzsche die Passivität und Anonymität des Denkens entgegen: Das Subjekt ist keine Möglichkeitsbedingung, sondern eher Effekt eines Denkgeschehens (vgl. Nietzsche 1988, S. 17). Hinter der vermeintlichen Ordnung der Dinge, die mit Hilfe der wissenschaftlichen Vernunft enthüllt werden soll, verbirgt sich ein metaphorisches Spiel täuschender Begriffe und grammatischer Zwänge (vgl. ebd., S. 20). Diese Zeichen-Welt lockt eine sich über sich selbst täuschende Vernunft in eine neue Mythologie. Moralistische Einsichten in die Abhängigkeit der Tugend von den Leidenschaften nimmt Nietzsche in seiner Psychologie der Macht-Willen auf und verkehrt die – philosophischen – Bedingungen der "Möglichkeit" des Erkennens und Wollens in – psychologische – Bedingungen der "Nötigkeit". Ähnlich wie bei Montaigne tritt die Menschenbeobachtung an die Stelle der Metaphysik, um die Ordnung der Phänomene zu erklären. Jeder epistemische Selbstbezug des Ichs stösst auf eine konstitutive Fremdheit und mündet in ein wissendes Nichtwissen (vgl. ebd., S. 1). Diesem wissenden Nichtwissen erscheint die Moral als eine Krankheit, die im Namen der vielen, bloss mittelmässigen "zahmen" Menschen den Willen zum Leben bricht und wenige, aber wahrhaft ungewöhnliche Individuen an ihrer Entfaltung hindert. Als verdrängte wenden die Triebe sich deshalb ins Innere und erzeugen dort auf verhängnisvolle Weise die "Seele" als den Ort des schlechten Gewissens (vgl. ebd., S. 16). Gegen diese Vorstellung einer sklerotisch in den Erzeugnissen ihrer abstrakten Vernunft erstarrten Moderne richtet Nietzsche den Ruf nach dem "Übermenschen", der das Gespinst der Täuschungen zerreisst und dem Willen zum Leben seine Freiheit zurückgibt. Dieser Typus allerdings ist nur negativ im Spiegel des Gegebenen kulturkritisch zu zeichnen. Nietzsches moralistisch ansetzende Zeitkritik mündet in ein Pathos des Morgen, das nicht nur die epistemischen Illusionen der Vernunft und die Ressentiments einer das Leben hemmenden Moral, sondern auch die Kontinuität der historischen Zeit hinwegfegt und ein ganz Neues im Alten beginnen lassen will. Ein emphatischer Naturalismus des "Lebens" verbindet sich mit einem politisch-pädagogischen Individualismus, der die moralistische Sensibilität für die soziale Konstitution von Subjektivität im Kontext institutioneller und kommunikativer Zwänge, wie sie sich bei Gracián und La Rochefoucauld zeigt, abblendet. Nietzsche liest die Texte der Moralistik primär als psychologische, kaum als soziologische Analysen. Diese Einseitigkeit verführt ihn zu einer Idee der Selbsterzeugung, deren utopische Konnotationen soziologische, politische oder pädagogische Bedingungsanalysen aussparen.

Nietzsche wiederum ist für Foucaults archäologische und genealogische Analysen der modernen Denkformen ein zentraler Referenzautor. Der späte Foucault hat überdies seine genealogische Rekonstruktion des Verhältnisses von Macht, Wissen und Subjektivität um einen geradezu moralistischen Aspekt der Selbsterzeugung erweitert, demzufolge das Subjekt ein prekäres System der Grenzhaltung im Umgang mit Zwängen und Kontingenzen darstellt (vgl. Foucault 1990). Seine Absicht besteht darin, vor dem Hintergrund diskursiver Formierungszwänge Spielräume der Abweichung zu erkunden, die eine unbestimmte, aber bestimmungsfähige Form von Freiheit beschreiben. Indem Individuen innerhalb diskursiver Felder Dinge, Andere und sich selbst in je bestimmter Weise wahrnehmen, beschreiben und behandeln, konstituiert sich das Phänomen der Subjektivität als spezifische Profilierungsleistung von Sinn. Kritik gewinnt die Züge immanenter Distanzierung, die Bestehendes in den Lichtkegel der Kontingenz taucht. Immanente Distanzierung vertraut nicht auf die Transparenz einer abstrakten Vernunft. Sie setzt eine symbolisch vermittelte Repräsentation des Verhältnisses von Objekten, Personen und Ich voraus. Ohne die symbolische Formierung zeitlicher und sozialer Erfahrungen ist die bestimmte Negation von Zwängen ausgeschlossen. Für die Formierungsgeschichte von Subjektivität wird deshalb ihre Selbstbeschreibung unverzichtbar. Darin berühren sich Montaignes und Foucaults Konzepte (vgl. auch Rieger 1997). Eine voraussetzungslose Selbsterschaffung propagieren solche Beschreibungen aber ebensowenig wie die voluntaristische Überwindung epistemischer, politischer oder sozialer Strukturen, denen sie sich verdanken. Sie hängen überdies mit Fremdbeschreibungen zusammen, mit denen sie mehr oder weniger kongruieren oder kollidieren. Die Trennung zwischen öffentlich-politischem Konservatismus und privater Experimentierfreude wird unterlaufen. Subjektivierung ist weder ein Prozess der "Bildung" in Richtung auf Autonomie noch ist sie in Erziehungsprozessen intentional zu erzeugen. Sie erscheint als ein offener, ateleologischer Prozess, in dem sich Wissensformen und Praktiken verschränken. Wissenschaftliche Analysen von Subjektivierungsprozessen liefern eine wesentliche Bereicherung von Fremdbeschreibungen, die in Selbstbeschreibungen Resonanz finden können. Darin besteht eine mögliche praktische Funktion von Theorie. In dieser pädagogisch-politischen Skepsis liegt eine Differenz zu ästhetischen Theorien der Selbsterzeugung im Anschluss an Nietzsche.

Foucaults Variante einer Genealogie verzichtet auf ein Pathos des "Übermenschen", weil sie die

psychologische Engführung, die Nietzsche und einem Teil der moralistischen Autoren eigen ist, zugunsten der Analyse historisch-sozialer Bestimmungsmuster von Subjektivierungsprozessen vermeidet. Gerade weil Subjekt, Moral und Zeit nur an differentiellen Phänomenen in Erscheinung treten, verbietet sich die Idee einer Selbsterschaffung. Es verbietet sich aus den gleichen Gründen aber auch der Gedanke einer unveränderlichen menschlichen, sei es guten, sei es bösen Natur, deren psychologische Eigengesetzlichkeit jedweden sozialen Kontext auf das Wirken einer Logik der Eigenliebe oder des Machtwillens absucht. Menschliche Natur und Seele erscheinen im Lichte der Genealogie als Konstitute einer nie ganz aus ihrer Anonymität zu befreienden Formationskraft von Diskursen und Praktiken. Leib, Habitus und Struktur treten als theoretische Konzepte an die Stelle einer Metaphysik der Natur, des Lebens oder der Seele.[13] Aus der theoretischen Arbeit der Enttäuschung führt weder ein Ausweg in eine Sphäre täuschungsfreier Gewissheiten noch in die eines physischen oder geistigen Substrates. Die Arbeit am Selbst verweist auf die Arbeit an aussersubjektiven Verhältnissen, die wesentlich soziale Verhältnisse sind. Soziale Verhältnisse konstituieren Subjekte, generieren moralische Standards und erzeugen temporale Rhythmen oder Erwartungen gegenüber der Zukunft.

Politisches Engagement in der Welt, als riskante Praxis mit offenem Ausgang, ist Voraussetzung für ihre Neubeschreibung und Veränderung. Neubeschreibungen, die als symbolische Praktiken mit Praktiken konkret-handelnder Weltaneignung und mit Formen der Sozialität einhergehen, die in ihrer Komplexität nicht auf einfache Interaktionsverhältnisse zu reduzieren sind, verändern die Vorstellungen vom Guten und Gerechten. Solche Vorstellungen bilden sich im Zusammenhang einer symbolischen Repräsentation von Erfahrungen und Erwartungen, die narrativ in Lebensgeschichten formuliert werden. Kritik an Traditionen und erlebten Zwängen setzt deshalb die Teilhabe an einer Tradition voraus. Jede Perspektive bleibt daher kulturell partikular, ohne auf universalistische Verallgemeinerungen und argumentative Legitimierung verzichten zu müssen (vgl. Rustemeyer 1997). Ganz im Sinne Montaignes entfaltet eine derartige Vernunft ihre Kraft nicht im Gegensatz zu, sondern nur in Verbindung mit leiblich habitualisierten Gewohnheiten und kulturell geformten Gefühlen. Kognitive und affektive Momente synthetisieren in einer Welt-Sicht, die Denk- und Handlungsformen prägt. Moralisches Urteilsvermögen entsteht innerhalb von Kontexten und gravitiert um "Erfahrungskerne", was eine abstrakte Alternative zwischen Aristoteles und Kant unterläuft.[14] Urteilskraft entwickelt sich an der Wahrnehmung von Konstellationen und Situationen, von Typiken und Besonderheiten, von sozialen Strukturen und psychischen Dispositionen. Deren symbolische Repräsentation objektiviert Erfahrungen und bereichert Selbstbeschreibungen durch reflektierte und methodisch kontrollierte Fremdbeschreibungen. Für solche Objektivierungen – des Ichs wie der Situationen, in denen es sich bewegt – bleiben die Texte der Moralistik inhaltlich wie formal anregend. Politisches und pädagogisches Handeln hätte auf die differentielle Form von Subjektivität, Zeit und Moral zu reflektieren, um sich vor überzogenen Ambitionen wie vor Resignation zu schützen und einen tragfähigen Begriff verantwortlicher Praxis zu gewinnen. Um dieser doppelten Gefahr zu entgehen, empfiehlt die Moralistik eine Theorie des wissenden Nichtwissens. Auf Kontingenzen zu reflektieren, bleibt Aufgabe theoretischer Reflexion auch jenseits des historischen Kontextes moralistischer Theoriebildung. Für Politiker und Pädagogen, die im Rekurs auf wissenschaftliches Wissen vernünftig handeln möchten, ist dies vielleicht enttäuschend. Enttäuschte Gewissheiten öffnen allerdings den Blick für andere Möglichkeiten des Wirklichen.

1 Vgl. kritisch dazu Oelkers 1994.
2 Im Folgenden wird das Textkorpus der "Moralistik" deshalb auf Autoren des 16. bis 18. Jahrhunderts eingegrenzt. Vorläufer und Nachfolger lassen sich von der Antike bis in die Gegenwart finden, aber eine solche Erweiterung des Textraumes geht auf Kosten der historischen Präzisierung des moralistischen Programms (vgl. als Überblick Balmer 1981; Zimmer 1999).
3 In dieser Verhaltensökonomie lassen sich Parallelen, aber auch Differenzen zur kapitalistischen Wirtschaftsethik aufweisen, wie Max Weber sie beschreibt (vgl. Elias 1983, S. 168; Hartwich 1997, S. 172ff.).
4 Vgl. dazu Luhmann 1980, S. 72-161. Solche Verhaltenszwänge schlagen sich in Bildungsidealen nieder: "honnêteté" beschreibt ein höfisches Kommunikationsmodell, das mit bürgerlichem Erwerbsverhalten inkompatibel ist. Mit der allmählichen Verlagerung der guten Gesellschaft vom Hof zu den Salons erlaubt diese ars conversationis aber individualistischere Akzente (vgl. Göttert 1988, S. 198ff.; Scheffers 1980; Strosetzki 1978).
5 Demnach ist der Mensch "undankbar, wankelmütig, verlogen, heuchlerisch, ängstlich und raffgierig" (Machiavelli 1978, Kap. XXVII, S. 68f.).
6 Vgl. ebd., Nr. 1253, Nr. 1272, Nr. 1329. Darin zeichnet sich die Stossrichtung der emphatischen Kritik moralistisch analysierbarer Kommunikationsformen an, wie Rousseau sie bald darauf im Namen einer moralisch gehaltvollen Natur vorträgt.
7 Unter dieser Perspektive setzt der Gesellschaftsroman, wie Stendhal, Balzac und Flaubert ihn konzipieren, das Programm der Moralistik fort, wie zuvor bereits Shakespeares Dramen und die Autobiographie Rousseaus und Karl Philipp Moritz'.
8 Vgl. Montaigne 1988, III.12, S. 533. In diesem Zusammenhang sind auch die von Montaigne für spätere Auflagen der Essais eingetragenen Änderungen zu sehen.
9 Die Essais repräsentieren einen Denkprozess, der die Erfahrung einer natürlichen und kulturellen Vielheit aufnimmt (vgl. auch Stierle 1987, S. 435, S. 440).
10 Vgl. Früchtl 1995, S. 608-620.
11 Horkheimer hat sich deshalb veranlasst gesehen, in Montaigne einen Vertreter des "bürgerlichen Geistes" zu kritisieren, gegen den die Kritische Theorie sich als Erbin des Humanismus profiliert (vgl. Horkheimer 1938).
12 Vgl. Nietzsche 1988 (Jenseits von Gut und Böse/Zur Genealogie der Moral).
13 Hier liegen Parallelen zu den Arbeiten Pierre Bourdieus (vgl. dazu auch Rustemeyer 2001, Kapitel E).
14 Vgl. in diesem Zusammenhang Nussbaum 1999.

Literatur
Balmer, Hans Peter: Philosophie der menschlichen Dinge. Bern/München 1981
Balmer, Hans Peter: Nietzsches Erschliessung der europäischen Moralistik. In: Perspektiven der Philosophie 7(1981), S. 9-24
Clark, Henry C.: La Rochefoucauld and the Language of Unmasking in seventeenth-century France. Genève 1994
Elias, Norbert: Die höfische Gesellschaft. Frankfurt am Main 1983
Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hrsg.): Ethos der Moderne. Frankfurt am Main/New York 1990, S. 35-54
Früchtl, Josef: "Ich finde mich nicht da, wo ich mich suche." Montaigne und das Prinzip der Subjektivität. In: Merkur 49(1995), S. 608-620
Göttert, Karl-Heinz: Kommunikationsideale. Untersuchungen zur europäischen Konversationstheorie. München 1988
Gracián, Baltasar: Handorakel und Kunst der Weltklugheit. Stuttgart 1992
Gracián, Baltasar: Der Held. Berlin 1996
Hartwich, Kai-Ulrich: Untersuchungen zur Interdependenz von Moralistik und höfischer Gesellschaft am Beispiel La Rochefoucaulds. Bonn 1997
Hirschman, Albert O.: Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg. Frankfurt am Main 1987
Horkheimer, Max: Montaigne und die Funktion der Skepsis. In: Zeitschrift für Sozialforschung 7(1938), S. 1-54
La Rochefoucauld, François: Maximen und Reflexionen. In: Schalk 1980, S. 63-139
Luhmann, Niklas: Interaktion in Oberschichten. Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 1. Frankfurt am Main 1980, S. 72-161
Machiavelli, Niccolò: Der Fürst. Stuttgart 1978[6]
Montaigne, Michel de: Essais. Frankfurt am Main 1988
Montesquieu: Persische Briefe. Stuttgart 1991
Montesquieu: Meine Gedanken. München/Wien 2000
Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. In: Ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 5. München 1988, S. 9-244
Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. In: Ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 5. München 1988, S. 245-412
Nussbaum, Martha: Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Frankfurt am Main 1999
Oelkers, Jürgen: Hat jeder Mensch nur eine Erziehung? In: Frieda Heyting/Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.): Pädagogik und Pluralismus. Weinheim 1994, S. 207-224
Pascal, Blaise: Pensées. Heidelberg 1978
Ricœur, Paul: Das Selbst als ein Anderer. München 1996
Rieger, Markus: Ästhetik der Existenz? Münster/New York/München/Berlin 1997
Rustemeyer, Dirk: Erzählungen. Bildungsdiskurse im Horizont von Theorien der Narration. Stuttgart 1997
Rustemeyer, Dirk: Sinnformen. Hamburg 2001
Schalk, Fritz (Hrsg.): Die französischen Moralisten. Bremen 1980
Scheffers, Henning: Höfische Konvention und die Aufklärung. Wandlungen des honnête-homme-Ideals im 17. und 18. Jahrhundert. Bonn 1980
Schneider, Manfred: La Rochefoucauld und die Aporien der Selbsterkenntnis. In: Merkur 42(1988), S. 730-741
Schröder, Gerhart: Gracián und die spanische Moralistik. In: Klaus von See (Hrsg.): Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 10. Frankfurt am Main 1972, S. 257-278
Stackelberg, Jürgen von: Französische Moralistik im europäischen Kontext. Darmstadt 1982
Starobinski, Jean: Montaigne. Denken und Existenz. Frankfurt am Main 1989
Steland, Dieter: Moralistik und Erzählkunst von La Rochefoucauld und Mme de Lafayette bis Marivaux. München 1984
Stierle, Karlheinz: Gespräch und Diskurs. Ein Versuch im Blick auf Montaigne, Descartes und Pascal. In: Ders./Rainer Warning (Hrsg.): Das Gespräch. Poetik und Hermeneutik XI. München 1984, S. 297-334
Stierle, Karlheinz: Die Modernität der französischen Klassik. Negative Anthropologie und funktionaler Stil. In: Fritz Nies/Karlheinz Stierle (Hrsg.): Französische Klassik: Theorie, Literatur, Malerei. München 1985, S. 81-128
Stierle, Karlheinz: Sprache und menschliche Natur in der klassischen Moralistik Frankreichs. Konstanz 1985
Stierle, Karlheinz: Montaigne und die Erfahrung der Vielheit. In: Wolf-Dieter Stempel/Karlheinz Stierle (Hrsg.): Die Pluralität der Welten: Aspekte der Renaissance in der Romania. München 1987, S. 417-448
Strosetzki, Christoph: Konversation. Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik im Frankreich des 17. Jahrhunderts. Frankfurt am Main/Bern/Las Vegas 1978
Vauvenargues, Luc de Clapiers de: Reflexionen und Maximen. In: Schalk 1980, S. 131-342
Zimmer, Robert: Die europäischen Moralisten zur Einführung. Hamburg 1999

Kommentar zu "Enttäuschende Theorie" von Dirk Rustemeyer

■ Helmut Holzhey

In meinem Kommentar sollen zwei Themen zur Sprache kommen: das Subjekt und die Enttäuschung.

1) Dirk Rustemeyer rechnet das *Subjekt* zu den Schlüsselbegriffen des Diskurses der Moderne. Das ist zweifellos zutreffend. Ob das moderne (neuzeitliche) Subjekt hingegen unter der Last der Erwartungen, die von philosophischer Theorie in es gesetzt wurden, zerbrochen ist, ja ob es in diesem Diskurs überhaupt zerbrochen ist, scheint mir fraglich. Eine Stellungnahme dazu erfordert vorgängig eine präzise Auskunft darüber, welches Subjekt denn da gegebenenfalls den Tod gefunden hat.

In der Vorrede zur 'Phänomenologie des Geistes' schreibt Hegel: "Es kömmt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subject* auf-