

Zeitschrift: Zeitschrift für pädagogische Historiographie
Herausgeber: Pädagogische Hochschule Zürich
Band: 9 (2003)
Heft: 2

Artikel: Anstand und Leidenschaft in der französischen Moralistik
Autor: Casale, Rita
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-901868>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.01.2025

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

Anstand und Leidenschaften in der französischen Moralistik

(Red.) Ausgehend von einer aktuellen Debatte über Anstand und Moral wird hier mit einem historischen Rückgriff auf die französische Moralistik des 17. Jahrhunderts versucht, Antworten auf diese immer wiederkehrenden Fragen zu finden. Zentral sind dabei die Konzepte des Leibarztes Ludwig XIV., Marin Cureau de La Chambre. Dabei zeigen sich Antworten auf die Frage nach der Moral ohne Innerlichkeit, dafür mit Anschlussmöglichkeiten an die *public virtue*-Debatte.

■ Rita Casale

I. Sommerliches Vorspiel

Das Thema «Anstand und Leidenschaften in der französischen Moralistik» des aktuellen Hefts der *Zeitschrift für pädagogische Historiographie* war schon lange geplant, als in dem ungewöhnlich warmen Sommer in Deutschland die Debatte über Anstand und Unterricht die Aufmerksamkeit der von der Hitze ermüdeten Zeitungsläser auf sich zog. Die Sommerunterhaltung über das höfliche Benehmen wurde von der Zeitschrift *Spiegel* (Nr. 28, 7.7.2003) mit begeisterter Feststellung einer Rückbesinnung auf traditionelle Werte eröffnet. Bis zu einer solchen Wiederkehr habe man noch einen gefährlichen Feind zu überwinden: den freien Bauch attraktiver Teenager weiblichen Geschlechts. Das Problem lasse sich vielleicht ohne grosse Schwierigkeiten umgehen. Die Schuluniform und die von verschiedenen Seiten wieder entdeckten Rituale sollen dabei hilfreich sein. Im Gegensatz zur optimistischen Diagnose des *Spiegels* klang der Aufruf zum «Ende der Unhöflichkeit» des saarländischen Bildungsministers Jürgen Schreier sehr alarmierend. Schreier wünschte sich auch eine Wiederkehr der traditionellen Werte, aber im Unterschied zum *Spiegel* kann er nur das Ungeheure der Unhöflichkeit feststellen. Gegen die herrschende Unhöflichkeit würden verbreitete und vage Rituale und die Schuluniform nicht reichen. Was man brauche, sei ein Unterricht in Benehmen. Eine Arbeitsgruppe werde im kommenden Schuljahr ausarbeiten, wie

den Schülern wieder Disziplin, Ordnung und Anstand beigebracht werden könne. Laut Schreier verantwortlich für das unanständige Verhalten der deutschen Schüler ist die Generation der sechziger Jahre. Die deutsche Schule habe unter den «Spätfolgen eines Zeitgeistes zu leiden, der Autorität und Respekt unter Generalverdacht gestellt hat und Tugenden wie Höflichkeit, Ordnung, Pünktlichkeit, Pflichtbewusstsein und Fleiss negativ besetzt hat»¹. Nicht zuletzt findet sich der saarländische Bildungsminister von den Ergebnissen der internationalen vergleichenden PISA-Studien in seinem Urteil über die Folgen der antiautoritären Generation bestätigt. Die deutschen Schüler seien, was die Sozialkompetenzen angehe, sehr schwach. Die verbreitete Aggressivität und Unanständigkeit seien die schlimmsten Voraussetzungen für den zukünftigen Einstieg des deutschen Schülers in den Arbeitsmarkt, wo die sogenannte flache Hierarchie und die Flexibilisierung der Arbeitsverhältnisse und Arbeitsbedingungen anscheinend die Erziehung zu einem neuen sozialen Verhalten zu verlangen scheinen.

Der hitzegeschwächte Leser hat den Eindruck, die verschiedenen Facetten der Argumentation des Bildungsministers nicht zusammenbringen zu können. Vielleicht sind daran die Temperaturen schuld, vielleicht spielt aber auch das Durcheinander innerhalb dieser Debatte eine Rolle. Was haben soziale Kompetenzen mit Autorität und Ordnung zu tun? Sind sie als Werte oder als Formen zu verstehen? Lässt sich jedes pädagogische Problem nur mittels seiner moralischen Dramatisierung formulieren? Gibt es einen Ausweg aus dieser Moralisierung der sozialen Kompetenzen?

Mit dem historischen Blick mag die angemessene Distanz zum Gegenstand zurückgewonnen und einige Elemente der oben erwähnten Debatte erläutert werden.

Ein erstes Element, das der Erklärung bedürftig ist, ist das Verständnis von Sozialkompetenzen als Werte einer bestimmten Moral, die im Kontext der Diskussion sehr vage als Moral der Höflichkeit gefasst wird.

Eine zweite Kategorie, die erläutert werden sollte, ist der Begriff der Höflichkeit in seinem historischen Kontext. Die historische Kontextualisierung der Höflichkeit wird dazu beitragen, auf einige neue Fragen Antworten zu finden, die insbesondere den Zusammenhang zwischen Sozialkompeten-

zen und historischer Form der Gesellschaft betreffen.

Als ich im Sommer französische Bücher aus der höfischen Kultur des 17. Jahrhunderts exzerpierte, um den geplanten Aufsatz über *Anstand und Leidenschaften in der französischen Moralistik* zu schreiben, bekam ich zunehmend den Eindruck, dass nichts besser geeignet sei, eine Antwort auf die sommerlichen Probleme der Höflichkeit zu geben, als eine Analyse alter französischer Quellen; ja, für ein Mal meinte ich, die stille Überzeugung der Bildungshistorikerin könnte ohne Zögern ausgesprochen werden, dass die historische Rekonstruktion aktueller Phänomene als «anständigstes» Mittel zur Entzifferung unserer alltäglichen Semantik gilt.

Den Studien von Norbert Elias und ihrer grossen Rezeption schulden wir für die Identifizierung von Höflichkeit mit französischer Lebensart am Hof im Zeitalter des Absolutismus von Ludwig XIV. viel. Dass die französische Höflichkeit ein vorbildliches Muster für das Verständnis der menschlichen Geselligkeit darstellen kann, hatte aber vor Norbert Elias schon Georg Simmel am 19. Oktober 1910 in Frankfurt am Main im Eröffnungsvortrag *Soziologie der Geselligkeit* am ersten *Deutschen Soziologentag* thematisiert.² Besorgt, den Begriff der Geselligkeit angesichts der Gründung des neuen Vereins zu definieren, nimmt Simmel als Beispiel ein historisches Modell auf, an dem sich die Geselligkeit als Form bestens erklären lässt. Die am Beispiel der höfischen Gesellschaft erklärte bestimmte Form der Geselligkeit ist das Spiel, hier als künstliche Regulierung und Harmonisierung der Triebe verstanden. Angesichts dessen habe Geselligkeit weder mit Moral noch mit Natur zu tun. Sie sei die einzige Kunst, deren unrealistische Art die Demokratie der Gleichberechtigten ermöglichen könne, insofern sie das Spiel ist, «in dem man «so tut», als ob alle gleich wären, und zugleich, als ob man jeden besonders ehrte» (Simmel 1910, S. 8). Das «als ob» sei keine Lüge, ausser man betrachte die Kunst und das Spiel als Lüge. Das Formale und das Spielerische an der französischen Hofgesellschaft macht Simmel an dem Charakter ihres Anstandes fest, der in einem System von Etiketten bestehe, das zum Selbstzweck werde.

Simmel zufolge ist die Höflichkeit die Form der Geselligkeit, deren zum Selbstzweck gewordene Sprache als Symbol einer demokratischen Organisation der Gesellschaft aufgenommen werden könne.

Der soziale Wert der Höflichkeit bei Simmel besteht in ihrer künstlichen Form. Nicht Ordnung und Autorität, Fleiss und Pünktlichkeit seien die Referenzen der Höflichkeit, sondern ein vom Spiel regulierter angenehmer menschlicher Verkehr.

Derselben Meinung war Victor Du Bled, als er die französische Höflichkeit so definierte: Sie «n'a pour but ni l'amour, ni la famille, ni l'amitié, ni les services à rendre ..., il réunit les hommes, il veut qu'ils trouvent du plaisir à cette reunion, il a tout réglé en vue de ce plaisir, le reste ne le regarde pas» (Du Bled 1900, S. XX).

Hinterlässt Simmels Determination der Höflichkeit als ideale Form der Geselligkeit wegen ihrer historischen Unbestimmtheit Unzufriedenheit, ist dennoch an ihr die Fokussierung eines besonderen Elements zu erkennen. Die Höflichkeit sei als ideale Form der Geselligkeit vorstellbar, weil sie die Menschen nicht nur auf der Ebene des Verstandes anspreche. Sie gelinge als Form der Regulierung menschlicher Verhältnisse nur, weil sie die menschlichen «Triebe» eingrenzen könne.

Dem Leser von Kants Programm einer praktischen Vernunft und von dessen Kritik durch Schiller wird es nicht schwer fallen, Simmels Absicht zu erfassen: die Korrektur der formalen Moral Kants mittels einer französischen Höflichkeit à la Schiller. Der Kenner der soziologischen Debatte anfangs des 20. Jahrhunderts wird eine weitere Sorge seitens Simmel wohl bemerken: die Bestimmung der demokratischen Geselligkeit, und zwar zugleich jenseits der Gemeinschaft als organische Entität verstanden und jenseits der Gesellschaft als Vertragsstruktur gefasst.

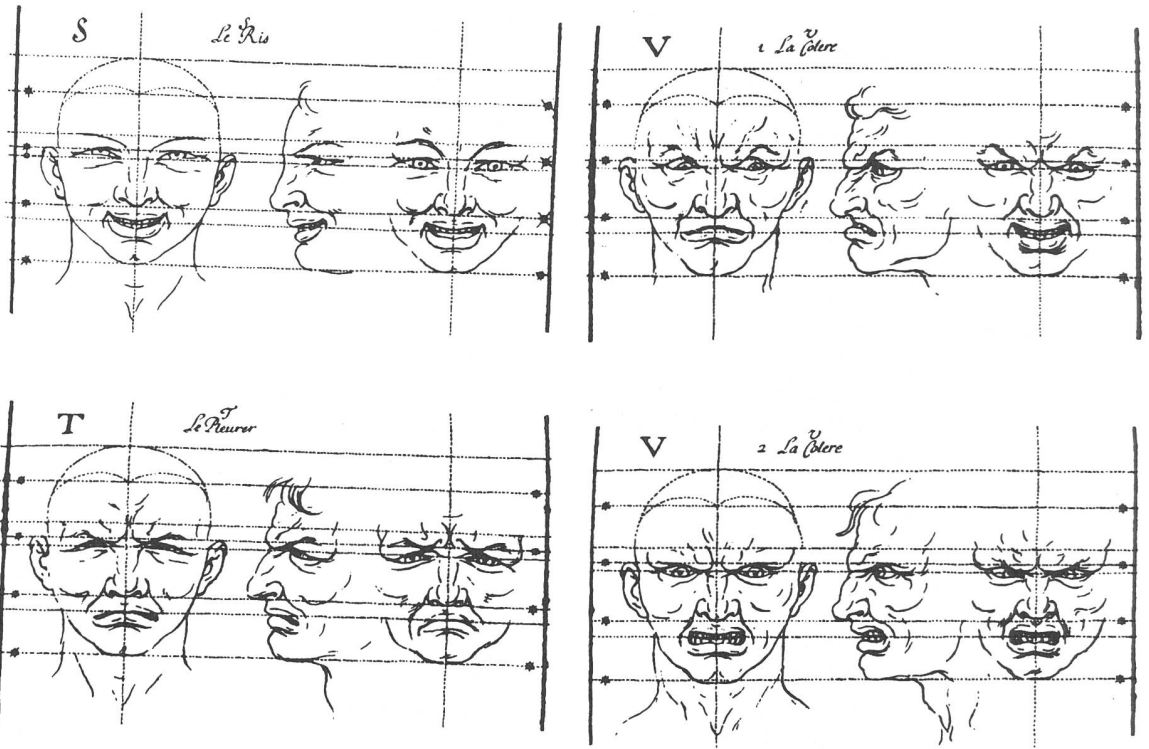
Worin die französische Höflichkeit bestand und von welchen sozialen Mechanismen sie Ausdruck war, lässt sich aber meines Erachtens bestens anhand der Schriften der Moralisten der Zeit erläutern, die Höflichkeit und Anstand als eine Angelegenheit menschlicher Leidenschaften thematisiert haben.

Ich werde zuerst den Versuch unternehmen, die historische und soziale Situation zu fokussieren, in der der Diskurs über die Höflichkeit entstanden ist. Danach werde ich mich auf die Analyse der Werke von Marin Cureau de La Chambre, des Leibarztes von Ludwig XIV., über die Leidenschaften konzentrieren. Seine Werke haben im Kontext meiner Überlegungen wegen ihres Zugangs zu einem historischen Problem eine paradigmatisch moderne Bedeutung. Auf die Krise der feudalen Gesellschaft und ihrer moralischen Ordnung antwortet Marin Cureau De La Chambre mit einer wissenschaftlichen Betrachtung der historisch veränderten menschlichen Anthropologie: Die Definition der neuen sozialen Ordnung könne sich nur auf der Basis eines Programms ergeben, das sich auf politische, moralische und medizinische (bzw. anthropologische) Beobachtungen abstütze.

II. Verstaatlichung der Höflichkeit

In welchem Sinn kann die Höflichkeit als Form der Geselligkeit betrachtet werden? Hat der scheinbar allgemeine Charakter ihrer Form eine politische Bedeutung? Lässt sie sich historisch rekonstruieren? Die Höflichkeit als Code des Benehmens verstanden ist eine Sprache, deren Entstehung in Verbindung mit der frühen modernen absolutistischen Entwicklung des Staates in Frankreich recherchiert werden soll.

Ideengeschichtlich wurde die Entwicklung des modernen Staates in den Werken von Niccolò Machiavelli (1469–1527) und Jean Bodin (1530–1596)³



Die Gesichtszüge des Menschen werden zu Buchstaben des Alphabets der Leidenschaften.
Aus: Charles Le Brun: *Méthode pour apprendre à dessiner les passions* (1702)

antzipiert. Im Gegensatz zur feudalen Gesellschaft brauche die politische Macht keine externe Rechtfertigung. Ihre Souveränität sei durch den amtlichen Charakter des Monarchen und seiner Funktionäre zu konsolidieren.

Die Verstaatlichung der politischen Souveränität implizierte im Frankreich des 17. Jahrhunderts einen neuen sozialen Pakt zwischen den Gesellschaftsständen und hatte eine neue Positionierung des Individuums gegenüber dem Staat und innerhalb der Gesellschaft zur Folge. Die Krise der feudalen Gesellschaft verursachte eine Veränderung der Formen der Soziabilität. Die Individuen nahmen sich nicht mehr innerhalb von geschlossenen Gemeinschaften wahr. Die Möglichkeit, insbesondere seitens des merkantilen Bürgertums, als staatlicher Funktionär Karriere am Hof zu machen, modifizierte sowohl die Selbstwahrnehmung als auch den Umgang mit anderen. Die soziale Abhängigkeit vom Blick des anderen verlangte einerseits eine sorgfältigere Aufmerksamkeit auf das eigene Verhalten⁴. Andererseits entwickelte sich eine sehr differenzierte psychologische und soziale Urteilskraft. Jede Bewegung des Körpers, aber insbesondere des Gesichts wurde Gegenstand raffinierter Beobachtung.

Die Abschaffung des feudalen Systems realisierte sich dadurch, dass der Staat als höfisches Regime in Frankreich die Verantwortung für eine Reihe von politischen Funktionen wie zum Beispiel Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung, Jurisdiktion und militärischem Schutz übernahm.

Die Zentralisierung dieser Ämter verursachte eine Krise der alten sozialen Ordnung der Stände, in-

dem sie sich immer mehr von den Kompetenzen der Juristen abhängig machten und ihnen eine ständig wachsende politische Rolle zugesprochen wurde. Der Antritt eines politischen Amtes galt als beste Chance für den sozialen Aufstieg. Dazu muss man anfügen, dass diejenigen, die nach der Ausübung dieser politischen Funktionen strebten, aus dem reichen merkantilen Bürgertum kamen. Sie waren nicht nur in der Lage, ihre juristische Ausbildung zu finanzieren, sondern die Ämter zu kaufen und damit einen Adelstitel zu erwerben (*noblesse de robe*). 1604 unter der Regierung von Heinrich IV. wurde diese Entwicklung mit der Einführung einer jährlichen Gebühr (*la Paulette* nach dem Namen von Charles Paulet) reglementiert. Die Bezahlung der Gebühr machte das Amt zum familiären Gut. Der Besitzer des Amtes und des Titels war berechtigt, Amt und Titel durch Verkauf oder Vermächtnis weiterzugeben. Die Folgen der Einführung der *Paulette* waren unterschiedlich. Die Monarchie garantierte sich auf diese Weise erstens die Allianz mit dem ökonomisch bedeutendsten Teil des Landes, zweitens neue Einkünfte für die Kassen des Staates und drittens die Entmachtung des alten Adels (*noblesse d'epée*). Der Prozess der Verstaatlichung der Monarchie vollzog sich unter Ludwig XIV. (1661–1714), der den Hof in einen Staat verwandelte. Zu diesem Zweck musste er dafür sorgen, dass der alte Adel sich zu Hofmännern und Hofdamen wandelte bzw. zu Angehörigen seines Versailler Hofes wurde und dass die politische Bedeutung des neuen Adels vermindert wurde. Die *noblesse d'epée* genoss das sichtbare Privileg sozialer Überlegenheit um den Preis der bedingungslosen Unterwerfung unter die

Autorität des Königs. Die *noblesse de robe* wurde Schritt für Schritt in ihren Ämtern durch Intendanten ersetzt⁵, die oft aus den unteren Schichten kamen und abgesehen von ihrer amtlichen Funktion keine politische Macht im Land besaßen.

Der Erfolg des Absolutismus unter Ludwig XIV. war nicht das Resultat eines widerstandslosen Prozesses. Der Adel hatte die Entwicklungen, die im Laufe des 17. Jahrhunderts zur Konzentration der politischen Macht in den Händen des Königs und seiner Intendanten führte, mit allen Mitteln zu verhindern versucht. Keine geringe Rolle spielten in diesem Kontext die verschiedenen Religionskriege (1562–1598) und die Revolte der Bauern (1624, 1636–1637), die mehrmals die französische Monarchie in die Krise gestürzt hatten und die einerseits den alten Adel in eine Allianz mit den Bauern und andererseits die Monarchie in eine Allianz mit dem neuen Adel führte. Könige und eventuelle Nachfolger auf dem Thron wurden getötet⁶. Nacheinander rebellierte Parlament und Prinzen gegen den Absolutismus Ludwigs XIV. und seines ersten Ministers Kardinal Mazarino (Fronde 1648–1653).

Der Triumph des Absolutismus am Hof von Versailles hatte sich mit den Ergebnissen einer Zeit auseinander zu setzen, in der alter und neuer Adel gegeneinander gekämpft hatten, um die Sitten einer Gesellschaft neu zu definieren, die die feudalen Verhältnisse hinter sich zu lassen schien. Die *noblesse d'épée* hatte in ihren Salons versucht, das Wertesystem der Ritterlichkeit der veränderten historischen Situation anzupassen und die Ideale der *honnêteté* gegen die Arroganz der *noblesse de robe* am Hofe zu verteidigen. Der neue Adel versuchte, den vollkommenen Hofmann mittels der Zivilisierung seiner Sitten nach den Modellen der italienischen Traktate des *savoir-vivre* zu bilden (vgl. Casale 2003). Die Verbreitung des Lesens vor allem dank dem Buchdruck spielte dabei eine entscheidende Rolle. Zwischen der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurde eine Reihe von Erziehungstraktaten seitens des beamteten Bürgertums geschrieben, deren Ziel die Veredlung der *petite noblesse* war⁷. 1630 erschien der Text von Nicolas Faret⁸ *L'Honneste Homme ou l'Art de Plaire à la Cour*, der als ein Plagiat italienischer Traktate des 16. Jahrhunderts gelten kann⁹. Trotz der Rückgriffe auf italienische Quellen gelang es Faret in seinem Buch, den französischen Ton des Hofes wiederzugeben. Im Unterschied zu den italienischen Hoftraktaten wurde hier nicht über die «Bildung» des idealen Hofmanns gesprochen, sondern über den richtigen Umgang mit höfischen Ambitionen.

In der Zeit der Religionskriege (1562–1598) und während der Regierung Heinrichs IV. war Kultivierung einer gewissen Höflichkeit keine Sache des Staates. Der Hof und der neue Adel waren damit beschäftigt, die neue soziale Ordnung im Land zu etablieren – der Erste durch Kriege und der Zweite durch Erwerb alter feudaler Güter. Militärischer Geist und politische Dreistigkeit – oder Ehrgeiz im

Sinne der zeitgenössischen Moralisten – prägten die Atmosphäre der Zeit: «Si ce n'est l'Ambition qui compose entièrement les Cours des Princes, on peut dire du moins que les enfle jusqu'à cette demesurée grandeur, qui fait bien souvent haïr aux Souverains leur propre gloire, et leur rend quelquefois insupportable la pompe, dont ils sont environnez» (Faret 1630/1925, S. 1)

Eine Ausnahme stellte in diesem Kontext der alte Adel dar, der in seinen Salons versuchte, der damaligen Brutalität der Sitten eine gewisse *politesse mondaine* entgegenzusetzen. Eine entscheidende und besondere Rolle spielten die adligen Frauen, die trotz der düsteren Zeiten nicht darauf verzichten konnten, ihren öffentlichen Auftritt bis ins kleinste Detail zu inszenieren: «Le désir de plaire s'est traduit non seulement par la recherche dans le costume, mais aussi par le soin curieux de tout ce qui, dans une personne, frappe le sens au premier abord» (Magendie 1925/1970, S. 41). Die *grandes Dames* wollten sich zeigen und gesehen werden, sich in Gesellschaft von galanten Herren und Damen bewegen und in anspruchsvoll eingerichteten Räumlichkeiten verweilen. Unter der kurzen Regierung von Maria dei Medici (1610–1614), Gattin des ermordeten Heinrich IV. und Mutter des minderjährigen Ludwig XIII., liess sich auch der Hof in die Spirale des Luxus und der Galanterie involvieren. Aber dies sollte nur kurz dauern. Unter Richelieu, dem ersten Minister von Ludwig XIII., wurde alles verboten, was zur Welt des Scheins gehörte: Duell, Mode und Galanterie. Die Reihe von Edikten gegen die Mode, die schon unter Heinrich IV. begonnen hatte, setzte sich fort: 1594, 1601, 1602 (zwei Edikte), 1608 (drei), 1626 (vier), 1634 (vgl. Magendie 1925/1970, S. 40) und mit ihr eine Publizistik, die den alten Adel zu verspotten versuchte und die Sitten des neuen Adels bzw. des entstehenden Bürgertums zu formieren begann¹⁰.

Um absolut zu werden, musste die politische Souveränität des Hofes sowohl mit dem Schein der *noblesse d'épée* als auch mit der Arroganz der *noblesse de robe* zurecht kommen. Sie wollte beide in die Hofgesellschaft integrieren und die Spielregeln ihres Verkehrs definieren. Mit der Höflichkeit wünschte sich der verstaatlichte Hof eine formale Sprache, die in der Lage war, die Leidenschaften der Einzelnen (der Dame, des dreisten Intendanten, des intriganten Ministers, des gierigen Prinzen etc.) zu regulieren. Jean-François Senault empfiehlt Richelieu in seinem Buch *De l'usage des passions* die Leidenschaften bzw. die Spuren, die sie hinterlassen, zu beobachten, um die versteckten Absichten der Menschen kennen zu lernen: «Cette partie de l'homme est un fidelle miroir où l'on découvre tous les mouvemens qui l'agitent; il ne se peut rien passer de grand dans l'ame, qui n'esclate dans les yeux, ou qui ne se remarque sur le front; les plus dissimulez se laissent trahir à leurs Passions & quand elles travaillent leur esprit, il faut que par nécessité, elles alterent leur visage» (Senault 1641, Epistre a Riche-



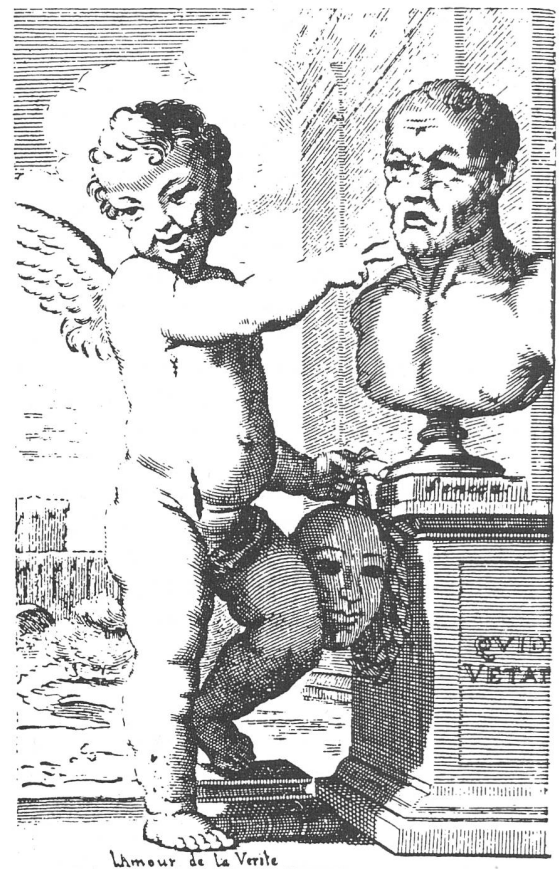
Moral wird zur Waage der Leidenschaften.
Titelbild von Jean-François Senault: *De l'usage des passions* (1641)

lieu). Nur die Kenntnis der Leidenschaften könne erlauben, sie zu regieren: «Vous lisez leurs intentions dans le fond de leurs cœurs, ... prenant les hommes par leurs passions, vous les faites servir à vos desseins, sans leur donner la connoissance» (ebd).

Die Maske war die unvermeidliche Wirkung des formalisierenden Charakters der Höflichkeit: ein schlichtes Versteckspiel der eigenen Interessen (*amour de soi-même* wird sie La Rochefoucauld nennen). In den meisten Fällen lieb der Stoizismus (vgl. Abel 1978, Kap. VI) dem alten Adel die philosophischen Elemente für die Maskerade. Nur der Weise kann ein vollkommener Hofmann sein, indem er sich unberührt von jeder Leidenschaft leicht auf das Augenspiel des Hofes einlassen kann¹¹. Es ist kein Zufall, dass viele Traktate über die Leidenschaften mit Bezug auf Augustinus ganz stark gegen die stoische Verneinung der Passionen und gegen die daraus folgende Trennung zwischen Körper und Seele polemisieren. In dem Frontispiz der ersten Ausgabe (1665) der *Reflexions morales* von La Rochefoucauld wird die Liebe zur Wahrheit als Demaskierung des stoischen Philosophen *par excellence*, Seneca, dargestellt. Der Stoizismus habe die politische Macht der Leidenschaften unterschätzt bzw. maskieren wollen. Man solle sie nicht unterdrücken, sondern regulieren. Moral sei nichts anderes als der richtige Gebrauch der Leidenschaften.

Die politische Macht der Leidenschaften wurde meistens am Beispiel des Begehrens gezeigt: «Les desirs ne nous ont esté donnez de la nature que pour acquerir le Bien qui nous manque, & qui nous est necessaire: Ce sont des secours dans notre indigence, ce sont des mains de nostre volonté, & comme ces parties du corps travaillent pour toutes les autres, nos desirs travaillent pour toutes les Passions de nostre ame, & obligent par leurs foins nostre amour & nostre haine: Mais cét avantage nous deviendroit pernicieux, si nous estant donné pour secourir nostre pauvreté, nous nous en servions pour l'accroistre» (Senault 1641, S. 280). Einige Jahre später sollte Descartes die Ansicht von Senault in Bezug auf die Macht des Begehrens wiederholen: «Mais pource que, ces Passions ne nous peuvent porter à aucune action, que par l'entremise du Desir qu'elles excitent, c'est particulièrement ce Desir que nous devons avoir soin de regler; c'est en cela que consiste la principale utilité de la Morale» (Descartes 1649/1984, Art. 144).

Das Begehren sei eine unabhängige und freie Kraft. Der König könne die Aktionen seiner Untertanen strafen, ihre Aussagen zensieren, aber er könne nichts gegen die Macht ihres Begehrens unternehmen, sie nicht unterdrücken. Es bleibe ihm nur übrig, diese zu erkennen und zu reglementieren (Senault 1641, S. 280).



Die Liebe zur Wahrheit verlangt die Demaskierung von Seneca.
Frontispiz der ersten Ausgabe (1665) der *Reflexions morales* von La Rochefoucauld



Die Demaskierung wird zur Tugend bzw. zur höfischen Klugheit.

Frontispiz von Joseph Pernety: *Lettres philosophiques sur les physionomies* (1746)

Kompliziert oder mindestens zweideutig sollte und wollte die höfische Strategie des Absolutismus sein. Dieser wollte seine Untertanen dazu erziehen sich zu maskieren – aber um sie zu regieren, musste er ihnen die Maske wieder abziehen.

III. Der Spiegel und die Maske: Physiognomik des Beweglichen und Regulierung der Leidenschaften

Den oben skizzierten Zusammenhang zwischen Leidenschaften, Moral und Politik werde ich im Folgenden am Beispiel des Werkes von Marin Cureau de La Chambre (1596–1669) näher thematisieren. Abgesehen von der erwähnten Problematik stellt der wenig bekannte, aber sehr einflussreiche französische Moralist unter einem wissenschaftlichen Gesichtspunkt für die historische Bildungsforschung eine sehr interessante Figur dar. Diese Bedeutung werde ich hier kurz skizzieren, bevor ich mich seiner Analyse der Leidenschaften widme.

Die epistemologische Bedeutung einer Thematisierung der Leidenschaften stellt die aufklärerische Datierung jeder sogenannten «anthropologischen Wende» in Frage, die als wissenschaftlicher Hintergrund der Genese der Pädagogik im 18. Jahrhundert in der historischen Bildungsforschung betrach-

tet wird (vgl. Kersting 1992). Seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts in Folge der Arbeiten von Odo Marquard (1965, 1971) und Sergio Moravia (1977) ist die These einer «anthropologischen Wende» im späten 18. Jahrhundert fast zum *sensus communis* geworden. Die Untersuchungen der Schriften der höfischen Semiotik des 16. und insbesondere des 17. Jahrhunderts zeigen aber, dass die Betrachtung des Menschen als sinnliches Wesen früher zu datieren ist. Eine Kontinuität von der höfischen Semiotik bis zu der sogenannten anthropologischen Wende würde ein anderes Licht auf die anthropologischen pädagogischen Schriften des 18. Jahrhunderts werfen.

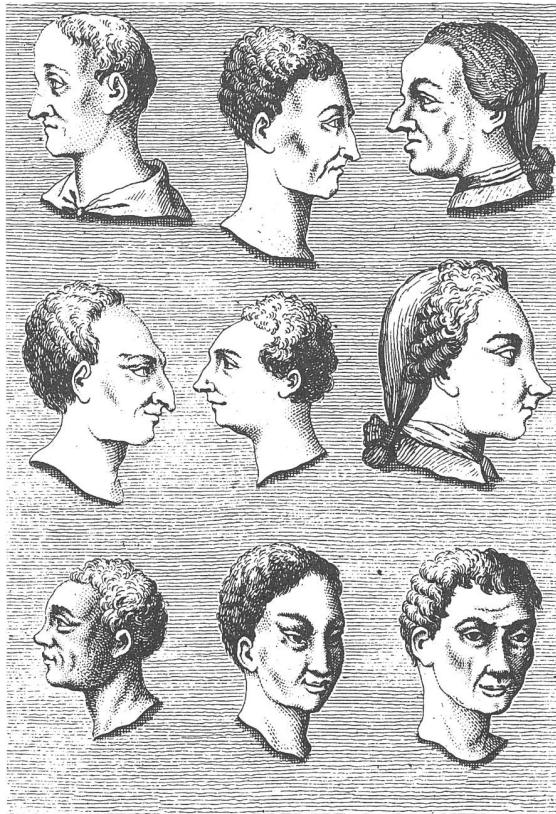
Die Bedeutung der höfischen Semiotik der Frühen Neuzeit für die Anthropologisierung der Wissenschaften wird am Beispiel der Betrachtung der Physiognomik im 18. Jahrhundert sehr deutlich. In dem Fall lässt sie sich nicht mehr als normative Katalogisierung von biologischen Merkmalen verstehen, sondern als eine Zeichentheorie, deren Gegenstand die von den Leidenschaften auf der Oberfläche hinterlassenen Spuren sind.

In den Werken von Cureau de La Chambre lässt sich ein wichtiger Übergang von der antiken Temperamentenlehre zu einer modernen Physiognomik des Beweglichen nachvollziehen.

In Bezug auf die moderne Wissenschaftsgeschichte und auf die oben skizzierten historischen Prozesse gehe ich davon aus, dass die Physiognomik im Prozess der Anthropologisierung der Wissenschaften die menschliche Bestimmung von «drinnen nach draussen» verschoben hat. Als Diskurs über «das Draussen», über die Ausdrucksweise der Menschen eher als über ihr Wesen, lässt sich die Physiognomik als eine ästhetische Anthropologie interpretieren, die gerade nicht den Anspruch hatte, die biologische oder natürliche Wahrheit über den Menschen zu formulieren. Sie begrenzte sich auf den Schein, aber mit der Überzeugung, dass die Beschreibung der Oberfläche die einzige mögliche Menschenkenntnis sei.

So sehen Claudia Schmölders (1995), Andreas Käuser (1988, 1996) und Barbara Stafford (1992) in der Physiognomik eine immanente Ausdrucks- oder Zeichentheorie, die auf die wissenschaftliche und soziale Krise der transzendenten Rechtfertigung antwortet. Diese Theorie steht Stafford zufolge insbesondere in Verbindung mit jenen theoretischen Transformationen des 17. und 18. Jahrhunderts, die sich auf die cartesianischen Beschreibungen der Leidenschaften bezogen. Gegen Stafford lässt sich bemerken, dass die Thematisierung der Leidenschaften im 17. Jahrhundert ein weites Feld ist, das nicht auf Descartes' *Passions de l'ame* (1649) reduziert werden kann. *De facto* wurden unmittelbar nach dem Tod von Descartes in den Pariser Salons zum Thema Leidenschaft vorzugsweise die Werke von Pierre Charron, Jean François Senault und von Marin Cureau de La Chambre gelesen, nicht die *Passion de l'ame*.

Mit dem Ausdruck «Physiognomik des Bewegli-



Nicht die Seele, sondern ihre leidenschaftlichen Ausdrücke werden zum Gegenstand der Moral.
Frontispiz von Antoine-Joseph Pernety: *La Connaissance de l'homme morale par celle de l'homme physique* (1776)

chen» benenne ich eine begriffliche Figur, die theoretisch und historisch zu thematisieren ist. Man könnte sagen, dass sich die ganze Geschichte der ästhetischen Erziehung unter der «Physiognomik des Beweglichen» rekonstruieren lässt. Mit «Physiognomik des Beweglichen» weise ich auf eine Menschenkenntnis hin, die sich als Zeichentheorie interpretieren lässt, für die Zeit und Bewegung ausschlaggebend sind. Im Unterschied zu Giambattista della Porta¹² und Johann C. Lavaters Konzeption der Physiognomik bezieht sich die «Physiognomik des Beweglichen» auf die Organe, in denen sich die von den Leidenschaften hervorgerufenen Bewegungen abzeichnen, um zur Menschenkenntnis zu führen. Gemäss dieser Fassung der Physiognomik ist es die Wiederholung von Gesten in der Zeit, die die Bewegungen in Zeichen transformiert.

Der Gedanke einer Physiognomik des Beweglichen findet sich in *La Connaissance de l'homme morale par celle de l'homme physique* (1776) von Antoine-Joseph Pernety, demzufolge Objekte einer physiognomischen Betrachtung nur die Organe seien, die den Bewegungen und den historischen Kräften der Leidenschaften und der Laster ausgesetzt sind.

Mit der Analyse der Werke von Marin Cureau de La Chambre werde ich mich auf eine der ersten Fassungen der Physiognomik des Beweglichen konzentrieren, in der das enge Verhältnis zwischen wissen-

schaftlichem Diskurs und historischem Kontext angesichts der Position des Leibarztes Marin Cureau De La Chambre¹³ am Hof sehr deutlich gezeigt werden kann. Anhand seiner Person und anhand seiner Werke lässt sich bestens das erzieherische Projekt des Absolutismus im Moment seiner Entstehung thematisieren: von Ludwig XIII. bis zu Ludwig XIV.

Marin Cureau de La Chambre wurde an den Hof gerufen; Pierre Séguier, zuerst Siegelbewahrer (1633), später (1635) Kanzler von Frankreich und Mäzen von Malern¹⁴, wollte ihn nicht nur als Arzt, sondern auch als Philosoph und Literat einführen. Im Jahr 1632 erscheint sein Name in einem Taufakt; er wurde dort als Hofarzt titulierte. 1634 erscheint seine erste Schrift *Nouvelle pensée sur les causes de la lumière, du débordement du Nil et de l'amour d'inclination*¹⁵. Im selben Jahr wurde er als Mitglied in die Académie française aufgenommen und am 15. Oktober 1640 mit den *lettres patentes* geadelt. Im selben Jahr erschien der erste Band von *Caractères des passions* mit einer prächtigen Widmung an Pierre Séguier. Die anderen vier Bände des Werkes erschienen bis zum Jahr 1662. 1659 beendete er die Schrift *L'art de connoistre les hommes*, worin er die Analyse des Werks *Caractères des passions* weiterentwickelte.

Sein Ansehen war gross, sowohl am Hof als auch in den Pariser Salons, wo er als Psychologe und Berater der Damen galt¹⁶. Pierre-Antoine de La Place erzählt in seinen *Pièces intéressantes et peu connues* (De la Place 1786, IV, S. 7–10), dass es ein Kabinett gab, das lediglich den geheimen Briefwechsel zwischen Ludwig XIV. und Marin Cureau de La Chambre enthielt. Ludwig XIV. liess sich von Cureau de La Chambre beraten, als er jemanden am Hofe ersetzen wollte. Im Jahr 1650 wurde dieser Leibarzt des Königs, 1658 Direktor der Académie française¹⁷ und Mitglied der ersten französischen Akademie der Wissenschaften, die von Colbert Ende des Jahres 1669 gegründet wurde.

Wie schon angedeutet, kennzeichnen die Schriften von Marin Cureau de La Chambre in Bezug auf die Erklärung der Leidenschaften den Übergang von einer Temperamentenlehre zu einer Zeichentheorie. Mit der antiken Temperamentenlehre konnte man im 17. Jahrhundert die Leidenschaften in ihrer neuzeitlichen Bedeutung nicht mehr erklären. Sie beruhte auf einem statischen Begriff des Temperaments. Einem bestimmten Humor entspricht ein definiertes Temperament. Die Temperamentenlehre hat mit emotionalen Gewohnheiten zu tun, die das Gegenteil der Leidenschaften sind. Die Leidenschaft gehörte im Zeitalter des Absolutismus nicht mehr zur statischen Ökonomie der Temperamente, sondern sie wurde als Bewegung der Seele gedacht.

Die Definition der Leidenschaft, die als Ausgangspunkt der zahlreichen Traktate¹⁸ über die Leidenschaften im 17. Jahrhundert galt, war diejenige des Theologen Pierre Charron, der in *De la Sagesse* die Leidenschaft als gewaltige Bewegung der Seele

beschreibt: «Passion est un mouvement violent de l'âme en sa partie sensitive, lequel se fait ou pour suivre ce que l'âme pense luy estre bon, ou pour fuir ce qu'elle pense luy estre mauvais» (Charron 1601, S. 156).

Die Leidenschaften als das Element, das die Seele bewegt und mit ihrer Bewegung den Charakter des Menschen in seinem Körper einschreibt, werden das Zentrum des politischen, moralischen und wissenschaftlichen Unternehmens von Marin Cureau de La Chambre. Diese Analyse der Leidenschaften soll zum Fundament jener Menschenkenntnis werden, auf die sich «Die Unterweisung der Kinder, die Erziehung der Diener/Freunde/Gesellschaften» abstützen soll (Cureau De La Chambre 1668, Vorrede).

In dem Vorwort von *Les caractères des Passions* erklärt Marin Cureau de La Chambre, dass sein großes Projekt in der Verbindung von Medizin, Moral und Politik bestehe. Erst durch diese Verbindung sei es möglich, die Kunst der Menschenkenntnis zu erreichen. Die Realisierung dieses Projektes bestehe in der Analyse der Leidenschaften, der Tugenden, der Laster, der verschiedenen Sitten der Völker, der unterschiedlichen menschlichen Neigungen und der Züge der Gesichter.

In Bezug auf dieses Projekt tauchen zwei Probleme auf: 1. inwiefern ermöglicht die Analyse der Leidenschaften die Menschenkenntnis; 2. welches ist die Prämisse, unter der der Zusammenhang von Medizin, Moral und Politik gedacht wird.

Marin Cureau de La Chambre löst beide Probleme, indem er unter der Voraussetzung der aristotelischen Definition des Menschen als *zoon politikon* die Leidenschaften als Element der menschlichen Kommunikation fasst. Die Ausdrücke der Leidenschaften bilden einen Code, der bezüglich der Absichten der menschlichen Handlungen eloquenter ist als die Sprache der Worte: «La Nature ayant destiné l'homme pour la vie civile, ne s'est pas contentée de luy avoir donné la langue pour découvrir ses intentions; elle a encore voulu imprimer sur son front et dans ses yeux *les images des ses pensées*; afin que s'il arrivait que sa parole vint à démentir son cœur, son visage peut démentir sa parole» (Cureau De La Chambre 1640, S. 1; Hervorhebung RC).

Was man aussen entziffern kann, sind die Bilder der Gedanken. Was sind diese Bilder? Sind sie die Ausdrücke, die Zeichen der Leidenschaften? Dazu werde ich später kommen.

Im Vorwort des Werks von 1659 wiederholt Marin Cureau de La Chambre fast wörtlich den Inhalt des Vorworts von 1640. Was aber stärker betont wird, ist der lügenhafte Charakter der gesprochenen Sprache. Die Wörter enthalten in sich die Möglichkeit der Lüge, der Simulation. Die Zeichen der Leidenschaften aber können die Lügen der Worte demaskieren: «Dan sie [die Natur, RC] hat dem Menschen nicht nur die Stimme und Zunge gegeben / welche seine Gedanken Aussleger seyn solten; sondern auch weil sie ihm missgetraut er möchte derselben missbrauchen / hat sie auch seiner Stirn und

Auge dieselbe / man sie nicht getreu seyn würden / Lügen zu Straffen / ein Rede eingebe? Mit einer Wort sie hat seine ganze Seel herausgegossen / und es ist nicht vonnöthen, dass man ein Fenster habe seine Bewegungen / Zuneygungen und Gewohnheit zu sehen / weil selbige auff dem Gesicht erscheinen und mit so sichtbaren und klaren Buchstaben darauf geschrieben seynd» (Cureau De La Chambre 1668, Vorrede).

Um den kommunikativen Charakter der Leidenschaften, ihre Relation zu den Ausdrücken zu erklären, die im Gesicht auftauchen, sollte hier auf Marin Cureau de La Chambres Definition der Leidenschaft hingewiesen werden. Wie schon für Pierre Charron ist die Leidenschaft für Cureau de La Chambre die Bewegung der Seele. Diese Bewegung produziert Zeichen, die leicht zu interpretieren sind: «En effect quelques secrets que soient les mouvemens de son ame, quelque soin qu'il prenne de les cacher, ils ne sont pas plustot former, qu'ils paroissent sur son visage» (Cureau De La Chambre 1640, S. 1f.).

Wenn die Leidenschaft die Bewegung der Seele ist, wenn ihre Wirkungen sich als Zeichen am Körper zeigen, ist die metaphysische Voraussetzung dieser Expressivität der enge Zusammenhang zwischen Körper und Seele. Die Zeichen der Leidenschaften sind Charaktere, die als Träger der in der Zeit wiederholten Wirkungen der Leidenschaften zu verstehen sind: «C'est donc une chose bien certaine, que le corp s'altère et se change quand l'ame s'esmeut, et que celle-cy ne fait presque pont d'actions qu'elle ne luy en imprime les marques, que l'on peut appeller caracteres, puis qu'ils en sont les effets, et qu'ils en portent l'image et la figure» (Cureau De La Chambre 1640, S. 5).

Die Charaktere der Leidenschaften sind also die Zeichen der Bewegungen der Seele. Die Analyse der Leidenschaften als Menschenkenntnis versteht sich bei Marin Cureau de La Chambre als Beobachtung der Charaktere, die sich aus den hinterlassenen «Zeichen» (*marques*) der Leidenschaften herausgebildet haben.

Unter Charakter ist hier eine Kategorie der Beobachtung und Entschlüsselung sozialen Verhaltens zu verstehen, die in der Frühen Neuzeit als Ausgangspunkt einer semiotischen Anthropologie gilt (vgl. Brenner 2000). Charakter ist eine Kategorie, die die Welt lesbar werden lässt. In der semiotischen Anthropologie der höfischen Schriften ist das Entziffern des Charakters als Durchschauen einer menschlichen Oberfläche und Erschließung eines Dahinter zu verstehen.

Im zweiten Buch (*Von den Mitteln durch welche man die Menschen kennen kann*) von *L'art de connoistre les hommes* (1659) nennt Cureau de La Chambre die Zeichen die Mittel um zu entdecken, was in den Menschen verborgen ist. «Diese Mittel werden genannt Zeichen, weil sie die Dinge welche dunkel sind bezeichnen» (Cureau De La Chambre 1668, S. 268).

Im Kapitel des zweiten Werkes, das er der Untersuchung der Leidenschaften widmet, ist die doppelte Präsenz einer Temperamentenlehre und einer Zeichentheorie sehr deutlich. Es wäre vielleicht genauer zu sagen, dass die Temperamentenlehre ein Rest ist und dass sogar dieser Rest auf der Basis einer Zeichentheorie interpretiert wird.

Bei der Interpretation der Zeichen der Leidenschaften geht es Cureau de La Chambre vor allem um die Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen. Unter Wirkungen sind die Zeichen verstanden; die Ursachen werden in innerliche und äusserliche unterschieden. Die innerlichen Ursachen sind: Fakultäten der Seele, das Temperament, die Gestalt der Teile, das Alter, die edle oder unedle Geburt, die Gewohnheiten, die Passionen. Die äusserlichen Ursachen sind: die Eltern, das Gestirn, die Zeiten, die Nahrung, das gute oder böse Glück.

Die Zuordnung von Ursachen und Wirkungen sowie Wirkungen untereinander sei auf drei Arten möglich: 1. Verknüpfung einer verborgenen Wirkung mit einer bekannten Ursache; 2. Verknüpfung einer verborgenen Ursache mit einer bekannten Wirkung; 3. Verknüpfung einer unbekannteren Wirkung mit einer anderen bekannten.

Je nach Verschiedenheit der Stärke der innerlichen und äusserlichen Ursachen bringen sie verschiedene Wirkungen in den Menschen hervor und führen sie zu bestimmten Handlungen.

Die «leiblichen Wirkungen» (*caractères corporels*) erlauben eine genauere Erkenntnis der Leidenschaften. Sie sind wie folgt katalogisiert:

1. die Bewegung des Leibes, das Gehen, die Gebärden, die Anstalt;
2. die Schönheit und Hässlichkeit (beide sind von der Natur, von der Kunst und vom Zufall abhängig);
3. die Farbe (sie kommt vom Temperament, aber die Luft kann sie verändern);
4. das Gesicht;
5. die Beschaffenheit der Haut (die Leidenschaften können sie verändern);
6. die Stimme (sie kann von den Leidenschaften verändert werden);
7. das Fleisch (es kann ebenfalls von den Leidenschaften modifiziert werden);
8. die Figur (sie ist teilweise natürlich und teilweise zufällig);
9. die Grösse der Teile (auch sie ist teilweise natürlich und teilweise zufällig).

Die Analyse all dieser Elemente reicht aber noch nicht aus. Sie ist nur Teil, Hilfsmittel einer raffinierten Hermeneutik, die die Erkenntnis der Moralität eines Menschen zum Ziel hat. Der medizinische Blick zerteilt den Menschen mit analytischem Verfahren. Der Moralist aber soll wieder die Teile, die verschiedenen Zeichen, in ein Ganzes fassen, das die verschiedenen Buchstaben zu einem Wort verbindet. Deshalb verlässt sich der Moralist auf das *Air* eines Menschen. *L'air* ist der gesamte Eindruck, den ein durch die Leidenschaften gezeichneter Mensch

hervorrufft: «On voit bien que chaque Passion apporte je ne sçay quel Air sur le visage; que la vertu fait couleur dans ses actions une certaine grâce et une contenance agréable qui ne se trouve pas dans les vicieuses» (Cureau de La Chambre 1640, S. 8).

Der Gesamteindruck, den der tugendhafte Mensch hinterlässt, ist anmutig und angenehm. *Grace* und *air* können nicht auf die Schönheit eines Menschen reduziert werden.

Dennoch glaube ich, dass Marin Cureau de La Chambre Analyse der Schönheit¹⁹ es erlaubt, die Moralisierung des Ästhetischen und dadurch das Ästhetische besser zu verstehen, was er durch ein Zusammenfügen von *grâce* und Tugend andeutet.

Marin Cureau de La Chambre setzt das Schöne und seine Wahrnehmung schon viel früher als Kant in enge Beziehung zueinander. Die Schönheit von etwas ist mit der Art seiner Wahrnehmung eng verknüpft. Schön ist wörtlich, was auf eine klare und evidente Art wahrzunehmen ist: «Il faut considérer que les choses ne sont estimées Belles, qu'entant qu'elles peuvent tomber sous une connaissance bien distincte et bien exacte. C'est pourquoi il n'y a que les objets de l'Entendement, de la Vue & de l'Ouille a qui donne la Beauté, parce que de toutes les facultés connassantes, ce sont elles qui jugent plus parfaitement de leurs objets» (Cureau de La Chambre 1640, S. 118f.).

Diese Definition der Schönheit bietet eine klare Darstellung der klassizistischen Prämisse des erzieherischen Programms von Marin Cureau de La Chambre bzw. des französischen Absolutismus an: die Gleichsetzung der Natur und der Vernunft durch eine geregelte Wahrnehmung der Realität²⁰.

Cassirer nennt «Humanisierung der Sinnlichkeit» den Prozess, aus dem die Betrachtung der Natur als von rationalem Handeln nicht trennbar hervorging. Damit weist er aber auf eine Entwicklung hin, die sich erst im sogenannten Jahrhundert der Kritik, das heisst im 18. Jahrhundert, vollzogen hat. Die «Humanisierung der Sinnlichkeit» setzte jedoch die Anerkennung einer sinnlichen Vernunft voraus, die kultiviert werden sollte²¹. Im 17. Jahrhundert musste die Gleichsetzung von Vernunft und Natur bzw. die Rationalisierung der Natur hergestellt worden sein, damit die Gesittung oder die Kultivierung der Natur im 18. Jahrhundert denkbar wurde.

Mit seiner vollständigen Subsumtion des Schönen unter das geregelte Urteil folgt Marin Cureau de La Chambre ganz konsequent der Moralisierung des Schönen: «tout ce qui est bon n'est pas beau, mais que tout ce qui est beau est bon; pertant le Beau est une espace de Bon» (Cureau de La Chambre 1640, S. 119).

Die menschliche Schönheit kann nicht ohne den Bezug auf die Tugenden gedacht werden. Sie ist die Proportion zwischen den Körpern und ihren Tugenden. Die Leidenschaften werden durch die Tugenden, durch den Erwerb von Gewohnheiten reguliert, die die Bewegungen der Seele mässigen (Cureau de La Chambre 1668, S. 6)²².

Welches ist «die schönste Darstellung» der Tugend? Welches ist die Darstellung der Tugend, die am besten das politische und moralische Ideal des Hofarztes ausdrückt? Marin Cureau de La Chambre scheint keinen Zweifel bezüglich der schönsten Tugend zu haben. Es handelt sich um die Dreistigkeit. Mit ihrer edelmütigen Kälte, mit ihrem sicheren Blick und mit ihrer edlen Anstrengung aller Kräfte stellt sie das Ideal des französischen Hofes bzw. des alten und des neuen Adels dar: «Gewiss wir müssen bekennen: dass keine Leidenschaft eine so vorteilhafte Miene, und einen so edlen und dem Menschen so angemessenen *Anstand* [Hervorhebung RC] gibt, als eben diese. Alle anderen Leidenschaften entstellen die männliche Schönheit, die der Mensch natürlich haben soll; einige machen ihn wild und grausam [...]; andere machen ihn niederträchtig und weibisch, so wie die Liebe und die Freude; nur allein die Dreistigkeit giebt ihm das majestätische Ansehen, den angenehmen Stolz und schönen Muth, die sich für seine Natur und für sein Geschlecht schicken» (Cureau de La Chambre 1789, S. 13).

Die Eigenschaften, die die Dreistigkeit begleiten, sind: Mässigung im Siege, Bescheidenheit in Worten, Grossmut, Annehmlichkeit, Artigkeit und Lieblichkeit gegen die Überwundenen. Die Bewegung der Stirn und der Augenbrauen, die Öffnung der Nasenlöcher, der Ton der Stimme, die Stellung des Körpers und die Art der Respiration werden so ausführlich und sorgfältig beschrieben, dass man den Eindruck bekommt, eine plastische Gestaltung dieses höfischen Ideals in den Worten zu sehen.

IV. Schlussbemerkung

Mit der Analyse des historischen Kontextes, in dem die Höflichkeit als kodifizierte Sprache gesellschaftlicher Verhältnisse entsteht, habe ich versucht, den engen Zusammenhang zwischen der Form des Anstandes und der politischen Form der Gesellschaft zu zeigen. Die enge Beziehung zwischen historischem Kontext und dem wissenschaftlichen Diskurs der Moral habe ich am Beispiel des Werkes von Marin Cureau De La Chambre erklärt.

Lassen sich aus dieser historischen Rekonstruktion des französischen Anstandes in der Zeit des Absolutismus Schlüsse auf die aktuelle Debatte über Anstand und Benehmen ziehen? Jedenfalls fallen mir einige Parallelen auf. Aus den skizzierten Betrachtungen lässt sich meines Erachtens vor allem feststellen, dass es sinnlos ist, das Problem des Benehmens der Schüler in den Kontext von sozialen Kompetenzen zu stellen, wenn sie zur aktuellen Form der Gesellschaft und zu ihren sozialen Erfordernissen nicht in Verbindung gebracht werden. Daraus folgt, dass für eine passende Betrachtung des Problems eine Analyse der Veränderung der Formen der Soziabilität nötig ist.

Zuletzt bleibt die Frage offen, ob die heutigen

Erzieher in der Lage sind, die Leidenschaften der Schüler oder Kinder und ihre Zeichen zu entziffern. Es könnte sein, dass die heutigen Jugendlichen mit ihrer Coolness den Platz des Weisen am Hofe eingenommen haben. Ob der aktuelle Moralismus in der Lage sein wird, diese extrem stilisierte Sprache zu verstehen und mit ihr umzugehen, scheint mir wenig wahrscheinlich.

- 1 Vgl. die Pressemeldung vom 20.08.2003, Spiegel Online 21.8.2003 (<http://www.spiegel.de/Unispiegel/wunderbar/>, wo auch der Artikel des Bremer Bildungssenators Willi Lemke über *Sex-Bomben an unseren Schulen* und die anschliessende Diskussion zu lesen sind). Dazu siehe auch den Artikel von Nadja Kirsten *Mit Anstand unterrichten* in der *Zeit* vom 4.9.2003.
- 2 Für den Hinweis auf den Vortrag von Simmel danke ich Christian Oswald.
- 3 Vgl. Niccolò Machiavelli: *Il Principe e altre opere politiche*. Garzanti 1976; Jean Bodin: *Sechs Bücher über den Staat*. 2 Bde. München 1981, 1986.
- 4 Sogar Richelieu, erster Minister von Ludwig XIII., hatte das Bedürfnis, sich Selbstinstruktionen über die Art seines Verhaltens am Hof zu geben (vgl. Armand Jean Du Plessis Richelieu: *Instructions et maximes que je me suis données pour me conduire à la Cour* (1610). Paris 1880).
- 5 Richelieu setzte erstmals Intendanten als Steuereinknehmer ein.
- 6 Der Hinweis gilt hier der Ermordung von Heinrich IV. (1610), der 1588 seinerseits Heinrich von Guise ermorden lassen hatte (Guarracino/Ortoleva/Revelli 1993, S. 81).
- 7 Unter anderem sind hier aufgrund ihrer breiten Resonanz zu erwähnen: Claude Chappius: *Discours de la Cour*. Paris 1543; Gabriel Chappius: *Misaule*. Paris 1585; Pierre de Dampmartin: *Bonheur de la Cour*. Anvers 1592; Du Souhait: *Le Parfait Gentilhomme*. Paris 1600; Nervèze: *La Guide des Courtisans*. Paris 1606; Nicolas Pasquier: *Le Gentilhomme*. Paris 1611; Anonyme: *Le Courtisan français*. Paris 1612; De Refuge: *Le Traité de la Cour*. Paris 1616.
- 8 1596 in Bourg-en-Bresse geboren, stammte er aus bescheidenen Verhältnissen und war schon in jungen Jahren als Rechtsanwalt tätig.
- 9 Ganze Passagen von *Il Libro del Cortegiano* von Baldassar Castiglione sind im französischen Text zu finden. Weitere Textstelle werden dem Buch von De Pellegrino de Grimaldi Robbio: *Discorsi ne' quali si ragiona compiutamente, di quanto far debbono i gentiluomini: ne' servigi e' lor signori, per acquistare la gratia loro, opera singolarissima e nuova* (Genova 1543) entnommen.
- 10 Unter den berühmtesten Schriften gegen die Mode und die Galanterie sind hier zu erwähnen: *Sieur de Grenaille: La Mode, ou caractère de la religion, de la vie, de la conversation, de la solitude, des compliments, des habits et du style du temps*. Paris 1642; Charles Sorel: *Lois de la galanterie*. Paris 1644.
- 11 Schon die italienischen höfischen Traktate des vorherigen Jahrhunderts hatten sich auf die Stoiker bezogen. Abgesehen von *Il libro del Cortegiano* (1528) von Baldassar Castiglione ist für die französische Moralistik der wichtigste theoretische Bezugspunkt *Il savio in corte* (1625) von Matteo Peregrini.
- 12 Giambattista della Porta: *Die Physiognomie des Menschen – der Körper als Ausdruck* (1586). Radebeul-Dresden 1930.
- 13 Man weiss nicht, wo Marin Cureau de La Chambre (1596–1669) studiert hat. Sein Name erscheint das erste Mal in einer Akte im Jahr 1625 in Mans, in der er den Titel eines Doktors der Medizin trägt. Am 12. Juni 1629 heiratete er Marie Duchesne, die aus einer Familie von Ärzten und Chirurgen kam. Mit 36 Jahren ging er nach Paris, wo er sofort Kontakt mit Pierre Séguier (1558–1672) aufnahm.
- 14 Séguier war Mäzen von Charles le Brun, dessen Überlegungen über die Art, wie man die Leidenschaften darstellen kann, eine grosse Bedeutung für die Rekonstruktion

- on einer Physiognomik des Beweglichen haben (vgl. Charles Le Brun: *Méthode pour apprendre à dessiner les passions*. Amsterdam 1702).
- 15 Die Bedeutung dieses Werkes besteht nicht so sehr in seinem wissenschaftlichen Inhalt, als im Gebrauch des Französischen als wissenschaftliche Sprache. Descartes folgte in seinem *Discours de la Methode* dem Beispiel von Cureau de La Chambre. Cureau de La Chambre war der Erste, der sich über den Missbrauch des Lateins im wissenschaftlichen Bereich geäußert hat (vgl. Marin Cureau De La Chambre: *Conjectures sur la digestion*. Paris 1636).
 - 16 Er war ein regelmässiger Besucher der Salons von Mme de Scudery und der Marquise de Sablé. Er taucht in dem Roman *Tarsis et Zélie* von Le Vayer de Boutigny unter dem Namen Erasistrate auf.
 - 17 In dem Jahr, in dem Cureau De La Chambre Direktor war, besuchte Kristine von Schweden, Gesprächspartnerin von Descartes in Sachen der Leidenschaften, die Académie française.
 - 18 Vgl. François de Sales: *Traité de l'amour de Dieu*. Lyon 1616; Nicolas Cœffeteau: *Tableau de passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*. Paris 1620; Jean-François Senault: *De l'usage de passions*. Paris 1641; Pierre Le Moyne: *Les Peintures morales, ou les passions sont representees par Tableaux, par Caracteres et par Questions nouvelles et curieuses*. Paris 1640; Louis de Leslache: *L'Art de discourir des passions*. Paris 1655; Antoine Le Grand: *L'homme sans passions*. Paris 1662; La Rochefoucauld: *Maximes et Réflexions diverses*. Paris 1665–78.
 - 19 Vgl. Cureau de La Chambre 1640, S. 118: «De la Nature de la Beauté en général. Et Pourquoi elle se fait aymer».
 - 20 Descartes' Einfluss auf die klassizistische Ästhetik als Wissenschaft des schönen Denkens (Rhetorik) hat Cassirer in seinen Analysen über die Philosophie der Aufklärung nachgewiesen. Dieser Einfluss lässt sich an der Bedeutung erkennen, die die cartesianische Mathematisierung der Welt für die ästhetischen Grundprinzipien des Klassizismus hatte. Den Formulierungen von Batteaux (vgl. *Les beaux arts réduits à un meme principe*, 1746) und von Boileau (*L'art poétique*, 1674) zufolge hatte die Kunst die Aufgabe, die Welt in ihrer Gesetzmässigkeit nachzuahmen. Es ging nicht mehr um eine realistische oder handwerkliche Nachahmung der Realität (vgl. Erwin Panofsky: *Idea*. Leipzig 1924), sondern um eine durch deren Idee vermittelte Reproduktion. Im Klassizismus setzte sich diese Entwicklung fort, insofern die Natur in ihrer mathematischen Ordnung wiedergegeben werden sollte.
 - 21 Vgl. Immanuel Kant: *Über Pädagogik*. Königsberg 1803.
 - 22 «Die Tugend ist nichts anderes, als eine geordnete Bewegung, und eine durch die Vernunft gemässigte Leidenschaft»; Tugend ist: «eine Ordnung und Regel, die die Vernunft den Handlungen und Bewegungen der Seele gibt» (Cureau de La Chambre 1668, S. 136). Für die pädagogische und deutsche Rezeption der Debatte um Tugenden als Gewohnheiten vgl. Oelkers (1995) und Casale/Schmitt (2002), Casale (2003b).
- Quellen**
- Charron, Pierre: *De la sagesse*. Bordeaux 1601
 Cureau De La Chambre, Marin: *Les caractères des Passions*, Bd. 1. Paris 1640
 Cureau De La Chambre, Marin: *L'art de connoistre les hommes*. Paris 1659
 Cureau De La Chambre, Marin: *Die Kunst und die Art des Menschen zu erkennen durch den Herrn De La Chambre in französisch Sprach*. Frankfurt am Main 1668
 Cureau De La Chambre, Marin: *Die Kennzeichen der Leidenschaften. Zweiter Teil in welchem von der Natur und den Wirkungen der muthigen Leidenschaften gehandelt wird*. Münster 1789
- De la Place, Pierre-Antoine: *Recueil de pièces intéressantes et peu connues pour servir à l'histoire et à la littérature*, Bd. 4. Paris 1786
 Descartes, René: *Die Leidenschaften der Seele* (1649). Hamburg 1984
 Faret, Nicolas: *L'Honneste Homme ou l'Art de Plaire a la Court* (1630). Paris 1925
 Senault, Jean-François: *De l'usage des passions*. Paris 1641
 Simmel, Georg: *Soziologie der Geselligkeit* (1910). In: *Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*. Tübingen 1911, S. 1–16
- Literatur**
- Abel, Günter: *Stoizismus und Frühe Neuzeit: zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*. Berlin/New York 1978
 Brenner, Thomas: *Charakter*. In: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. 1. Stuttgart/Weimar 2000, S. 772–793
 Casale, Rita (2003a): *Erziehung vor der Moralerziehung. Konversation gegen Kommunikation*. In: Detlef Horster/Jürgen Oelkers (Hrsg.): *Pädagogik und Ethik*. Opladen 2003 (im Druck)
 Casale, Rita (2003b): *Campe und die tugendhafte zweite Natur*. In: Jörn Garber (Hrsg.): *Die Stammutter aller guten Schulen*. Tübingen 2003 (im Druck)
 Casale, Rita/Schmitt, Hanno: *Ästhetik und philanthropische Erziehungslehre. Zu den theoretischen und ideengeschichtlichen Grundlagen der Bildungstheorie Joachim Heinrich Campes*. In: *Jahrbuch für Historische Bildungsforschung* 9(2002), S. 181–197
 Du Bled, Victor: *La société française du XVIe au XXe siècle*, Bd. 1. Paris 1900
 Guarracino, Scipione/Ortoleva, Peppino/Revelli, Marco: *Storia dell'età moderna. Dall'Assolutismo alla nascita delle nazioni*. Milano 1993
 Kersting, Christa: *Die Genese der Pädagogik im 18. Jahrhundert*. Weinheim 1992
 Käuser, Andreas: *Physiognomik und Romane im 18. Jahrhundert*. Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1988
 Käuser, Andreas: *Anthropologie und Physiognomik im 18. Jahrhundert*. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 20(1996)H1, S. 73–80
 Magendie, Maurice: *La Politesse Mondaine et les theories de l'Honneteté, en France au XVIIe siècle, de 1600 à 1660* (1925). Genf 1970
 Marquard, Odo: *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. In: *Collegium Philosophicum. Studien. J. Ritter zum 60. Geburtstag*. Basel/Stuttgart 1965, S. 209–239
 Marquard, Odo: *Anthropologie*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Basel 1971, Sp. 362–374
 Moravia, Sergio: *Beobachtende Vernunft*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1977
 Oelkers, Jürgen: *Tugendliteratur und die pädagogische Kultur moralischer Gefühle*. In: *Jahrbuch für Historische Bildungsforschung* 2(1995), S. 85–109
 Ranum, Orest: *Courtesy, absolutism and the rise of the French State, 1630–1660*. In: *Journal of Modern History* 52(1980), S. 426–451
 Schmolders, Claudia: *Das Vorurteil im Leibe. Eine Einführung in die Physiognomik*. Berlin 1995
 Stafford, Barbara: *Body Criticism. Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*. Cambridge/London 1992