

Aleida Assmann (Hrsg.)

Weisheit

Archäologie
der literarischen Kommunikation III

Wilhelm Fink Verlag · München

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Weisheit / Aleida Assmann (Hrsg.). – München: Fink, 1991

(Archäologie der literarischen Kommunikation; 3)

ISBN 3-7705-2655-4

NE: Assmann, Aleida [Hrsg.]; GT

Umschlagabbildung:

Alexej von Jawlensky, Heilandsgesicht Nr. 21 „Weisheitszeichen“, 1917

(Museum Wiesbaden; Leihgabe des Vereins zur Förderung der bildenden Kunst Wiesbaden e. V.
Sammlung Hanna Bekker vom Rath)

© 1990, Copyright by COŚMOPRESS, Genf

ISBN 3-7705-2655-4

© 1991 Wilhelm Fink Verlag München

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

Hans Peter Balmer

Weisheit der untröstlichen Tröster

Der moralistische Diskurs

Die Menschen, die noch wissen, was Noth ist, werden auch fühlen, was ihnen Weisheit sein kann.

Nietzsche (Nachlaß 1873, KGW III/4, 326, 29 [220])

Einleitung: Zur Konzipierung von Praxis

„Mein Fall ist, in Kürze, dieser: Es ist mir völlig die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen.“ Diese 1902 niedergeschriebenen Worte (Hofmannsthal, 12) werden wohl als Jahrhundertworte zu gelten haben. Sie kennzeichnen, steht zu befürchten, eine ganze Epoche. Indem aber jener Satz, der den völligen Zerfall des Denkens und Sprechens eingesteht, in einem fiktiven Brief des Lord Chandos an Francis Bacon erscheint, so sind solche Worte nicht allein für das jüngste, allmählich zu Ende sich neigende Jahrhundert, vielmehr für die gesamte Neuzeit gesprochen. Wo mehr und mehr das Tiefste, das Persönlichste ausgeschlossen bleibt und nichts davon mit einem Begriff mehr sich umspannen läßt, da bleibt nurmehr ein „Leben von kaum glaublicher Leere“ (ebd. 19), und da entringt sich denn jener erschütternde Notschrei.

Verkümmerung und Sprachverlust, Entfremdung, Bezugs- und Empfindungslosigkeit werden neuzeitlich immer und immer wieder beklagt:

„Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.“

So vernehmlich bei Hölderlin (Mnemosyne, in: WW I 199). Wesen, die auf Übereinkunft mit anderen angelegt sind und dies nicht auf der Bewußtseinsebene allein schon für dauernd erbracht ansehen können, kommen nicht umhin, für die praktische Aufgabe der Verständigung alle Kräfte zu mobilisieren. „Gemeinschaft der Menschheit soll sein, oder das Ich soll mitgeteilt werden“, heißt es lapidar bei Friedrich Schlegel (KA VII 14/5). Und ausdrücklich wird erwogen, als entscheidendes humanes Potential und Garant einer Friedensrepublik habe „das Vermögen der Mitteilung“ (ebd.), mithin nicht die reine, sondern eine dialogische sprachmächtige Vernunft zu gelten.

Was nächst der Mitteilung Praxis konstituiert, ist jenes, was, mit Rilke (Duineser

Elegien, IX) zu sprechen, „seltsam uns angeht“ und worüber alle Verständigung ihren Weg nimmt: das Ding. Bei Aristoteles bereits findet sich die Ausgrenzung eines Praxisdenkens als Philosophie der menschlichen Dinge (*he peri ta anthropeia philosophia*, EN 1181 b 15). Die Konzipierung menschlichen Lebensvollzugs ist demnach ausgezeichnet durch eine eigentümliche Weise des Verstehens, eine praktische Weisheit, *phronesis* heißen (vgl. Fink 1976), und sie ist in ihrer Artikulation an eine spezifische Methode des Nichtexakten, bloß Umrißhaften gebunden: *typo perilabein* (vgl. v. Fritz 1983). Daran anschließend entwickelt sich im Hellenismus, namentlich bei Cicero, erneut dann im Humanismus der italienischen Renaissance eine explizite *ars inveniendi*. Indem man versuchte, ein Inventar von *koinoi topoi, loci communes* zu erheben, worin Leben stets erneut als bedeutsam erlebt wird, sollte jene Spur markiert werden, welche den Lebensvollzug leitet und womöglich anhebt ins Menschlichere. Als *humaniora* solcher Art sind etwa zu nennen: Bildung (*formatio*), Geschmack (*gustus*), Unterscheidungsvermögen (*discretio*), Urteilskraft (*iudicium*), Gemeinsinn (*sensus communis*), vielleicht auch schon Menschenwürde (*dignitas hominis*).

In alledem ist auf eine eigenartige Wahrheit abgehoben, jene nämlich, daß im konkret-tatsächlichen Leben alles darauf ankommt, das subjektive Beteiligtsein unverlierbar mit im Denken und Reden gegenwärtig zu halten. Die dem Lebensvollzug zugehörige Reflexion, auch im Falle ihrer gänzlichen Entfaltung in einer expliziten praktischen Philosophie, hat sich nicht nach dem wissenschaftlichen Ideal exakter Wissenschaft zu richten. Es ist vielmehr die dichtend-denkerische Betrachtung vonnöten, damit die Dinge menschlich etwas bedeuten. „Unser eignes Gemüt“, heißt es in Schellings Münchener Akademie-Rede (SW VII 294), „unsere eignen Geister müssen wir daran setzen“, daß die Dinge uns antworten. Offenbar sind gemütvoll-bedichtete, geistvoll-bedachte allererst uns antwortende menschliche Dinge. Es ist wohl Rilke, der, höchst bedeutsam, darum gerungen hat, in ebenso lebendiger wie menschlich-bedingter Weise wirklich zu sein. In entschiedenem Gegenzug zu einer Unidimensionalität des Zurichtens und Verbrauchens wird der verstehend-praktische Bezug des Dichter-Denkens überschwenklich in der paradoxen Andeutung, es trauten die vergänglichen Dinge uns, den Vergänglichsten, „ein Rettendes zu:

Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbaren Herzen verwandeln in – o unendlich – in uns! Wer wir am Ende auch seien“ (a. a. O.).

Und, auffallenderweise im Rückblick bereits, heißt es 1982 bei Kolleritsch:

„Wir hatten die Dinge ohne die Dinge,
die Menschen ohne die Menschen,
wir zitierten und sagten, wir sind“ (61).

Die damit aufgewiesene (postmoderne) Überbietung einer Epoche, die in ihrer Kulmination nicht zuletzt als *poésie pure* sich jeden Praxisbezugs zu entschlagen hoffte, erscheint nachgerade ganz unvermeidlich. Es ergibt sich alsdann eine Bekräftigung konstitutiver Weltlichkeit und ein Akzeptieren der fundamentalen, auch alles Wissen bindenden Wahrheit, daß Menschen aus Fleisch und Blut bei aller Aufklärtheit durchaus bedingt bleiben, und zwar in vielfacher, rational nicht restlos

erfaßbarer Weise durch die Dinge, die eben dadurch, daß sich Antriebe, Wünsche und Phantasien, das gesamte Dichten und Trachten auf sie richtet, zu menschlichen Dingen werden.

Sind also die Dinge keineswegs einfachhin transzendentalphilosophisch oder gar im Sinn einer vorneuzeitlichen Ontologie als Gegenstände mißzuverstehen, so ist ihnen andererseits auch nicht eine Subjektivität als bloßer transzendentaler Ermöglichungsgrund von Erkenntnis gegenüberzustellen. Vielmehr ist Subjektivität, wie namentlich Kierkegaard gezeigt hat, unablässig damit befaßt, Möglichkeiten zu erwägen und zu ergreifen. In solcherart (ästhetischem, ethischem, religiösem) Sich-zur-Wirklichkeit-Verhalten besteht allererst Freiheit, Einzigkeit und Menschenwürde. Und es schlägt sich dies unmittelbar nieder in einer eigenartigen Problematisierung menschlicher Verständigung. Das Prozessuale und Fragmentarische im Akt der (Welt-)Aneignung fällt in eins mit einer regelrechten Kunst der Mitteilung. Schließlich ist es allein die künstlerische Mitteilung, welche in der Verbundenheit mit den Dingen zugleich Distanz schafft und eben damit die durch Reflexion potenzierte Geistexistenz zum Ausdruck und zur Wirkung bringt. Es war, davon ausgehend, Jaspers' Philosophie der appellativen Kommunikation, welche mit großer Kraft die Überzeugung vertrat, daß es bei allem, worauf es im Leben ankomme, mit klärenden Mitteln die Selbstbestimmung anzuregen und zu unterstützen gelte. Und eben dies, daß es neben analysierend-formalisierendem und abstrahierend-objektivierendem Denken ein andersartiges, indirektes, inexaktes, humanistisch-rhetorisches, der Literatur innig verbundenes Appellieren mit Recht, vielleicht sogar mit Vorrecht zu geben habe, dies allerdings scheint wie eh und je Zentralaxiom praktischen Philosophierens zu bilden.

Transformationen des moralistischen Diskurses

So weit reichend wie die eigentümlichen menschlichen Umstände, thematisiert praktisches Philosophieren, abweichend von spekulativer Kontemplation und logisch-deduktiver Methode, die Vielzahl der Dinge, worauf, in stetiger Modifikation, Menschen sich bezogen erleben: jenen Stoff, aus dem die Geschichten gewoben sind, in die sie sich verwickelt finden (vgl. Schapp 1953). Solcherart welt- und lebenszugewandtes Praxisdenken bildet den sozusagen fulgurativen Reflex der durchaus bedingten menschlichen Verfassung. Wo sich die *condicio humana* (Cicero, Tusc. I 15; Seneca, ep. 110, 4) als Bedingung der Möglichkeit aller menschlicher Artikulation in Fühlen, Handeln, Denken und Sprechen erweist, da fällt der metaphysisch vorgesetzte Übergang in den göttlichen Zustand – *in divinam conditionem transire*, wie Boethius (Cons. IV 3. p., Z. 69) formuliert – nicht als erstes in Betracht.

Insbesondere sind es die Moralisten, welche beobachten und reflektieren, was „im Vorfeld der Augen“ liegt: die *mores*, die Sitten und Gebräuche, das Leben der Menschen in der Welt, nicht wie es sein sollte, sondern wie es tatsächlich ist; nicht *come si dovrebbe vivere*, sondern *come si vive* heißt es bei Machiavelli (Principe XV). Angemessenen Ausdruck findet die moralistische Apperzeption vornehmlich

in nichtsystematischem, ungeschlossenem, aphoristisch-essayistischem Denken und Sprechen. Eine eigentümlich enge Zuordnung von Inhalt und Form im Dienst einer genuinen Intention begründet eine kohärente Tradition: die europäische Moralistik (vgl. Balmer 1981 a, b, Rosso 1972, Stackelberg 1982, Wentzlaff-Eggebert 1986). Sie entspringt in der Antike: mit griechischer Gnomik, hellenistischem Florilegienwesen, römischer *philosophia moralis* (*de vita et moribus*; Cicero, or. I 68); andererseits aber mit biblisch-altorientalischer Weisheit. Während für das offizielle christliche Mittelalter mindestens seit Augustin feststand, daß nichts Menschliches und Weltliches einen Selbstwert habe, vielmehr alle Dinge auf ein transzendentes Ziel bezogen sind (*ordo rerum in finem*), ergab sich eine erste Wende, als im 13. Jahrhundert an der Pariser Artistenfakultät, gestützt auf Aristotelische Ethik, die freien Künste (*artes liberales*) in Spannung zum theologischen Hegemonialanspruch gerieten. In den *studia humanitatis* des 14. und 15. Jahrhunderts (vgl. Buck 1959, Kristeller II 9-84) errang der Mensch mit seinen Werten und in seiner Würde volle Aufmerksamkeit. Die Kenntnisse hierzu wurden in der *philosophia moralis* bereitgestellt, indem die klassischen Autoren studiert und alsbald auch imitiert wurden in der Absicht, den Menschen und sein Leben zu kennen. Wer derart gebildet, gelehrt und einer menschlichen Weisheit ergeben war, ließ, wie beispielsweise Francesco Petrarca (vgl. Perpeet 1982), gern als *philosophus moralis* sich titulieren.

Wie neuzeitliche Moralistik als historisch-literarische Kenntnis von Welt und Leben aus der *philosophia moralis* innerhalb der *studia humanitatis* hervorgeht, läßt sich noch bei Erasmus beobachten (vgl. den Beitrag von I. Carmartin in diesem Band). In Abhebung von bloß mnemotechnisch angelegten *loci communes*-Kollektaneen individualisieren seine „Adagia“ und „Apophtegmata“ das überlieferte menschen- und lebenskundliche Wissen. In der Disponierung der präessayistischen Interpretationen, die er verfaßt, werden Sachbezüge erkennbar, worin sich Strukturen der Wirklichkeit kundtun. Die herkömmliche Aufteilung in *res humanae*, *res divinae* und *res naturales*, die Scheidung sodann von *loci philosophici* und *loci theologici*, die allzu schematische Dichotomie von *philosophia practica* und *philosophia theoria*, wie seit Brunetto Latini und Vinzenz von Beauvais allgemein üblich, sowie die Anordnung, noch bei Fladrunus und Bodin, in Antithesen wie Leben und Tod (*vita-mors*), Lust und Schmerz (*voluptas-dolor*), Freundschaft und Feindschaft (*amicitia-inimicitia*) –, all dies Festgefahrene weicht endlich einer persönlichen Ergreifung und Durchdringung der Gegenstände.

Neben der philologisch-artistischen führt noch eine dezidiert politische Linie an die Moralistik heran. In Anlehnung an die scharfsichtige Enthüllungspsychologie des Tacitus, die unvergleichliche *brevitas* und Konzinnität seiner Sprachkunst entwickelt sich seit der Karolingerzeit die Gattung der Fürstenspiegel, sodann, im Italien des 16. Jahrhunderts, eine neuartige, realistisch-normfreie, idiographisch-aphoristische Orientierungsweise. Solch konzise Zivilprudenz in taciteischem Gefolge findet sich, nach Machiavelli und Guicciardini, namentlich bei Cardano, Francis Bacon, Gracián, Montesquieu und Vauvenargues. In Verschmelzung mit einer jahrhundertalten, mindestens bis auf Johannes von Salisbury zurückreichenden Hofkritik (vgl. Uhlig 1973), arbeitet die Moralistik der Befreiung von

heuchlerischem Rollenzwang (höfisch *adulatio*) und einer spontaneren Menschlichkeit vor: *sincérité*, Aufrichtigkeit im Verhältnis des Menschen zu sich und im Verkehr der Menschen untereinander wird in der Folge, namentlich bei La Rochefoucauld und La Bruyère, zum Inbegriff des moralistischen Engagements.

1. Essais

Erstmals selbständig und leitbildlich für die folgenden Jahrhunderte behauptet sich die moralistische Apperzeption bei Michel de Montaigne. Er erfindet, nach plutarchischem, senecanischem und erasmischem Vorbild, den *Essai* als die seiner Unbefangenheit, Normfreiheit und Toleranz angemessene Darstellungsform. Im Abschnitt „*Du repentir*“ (III, ii) heißt es dazu: „Wenn seelische Stabilität für mich erreichbar wäre, würde ich nicht bloß tastende Versuche der Selbsterkenntnis mit mir anstellen, sondern ich könnte die Aufgabe, die ich mir damit stelle, lösen (*je ne m'essaierois pas, je me resoudrois*): so bleibe ich in der Seelenkenntnis immer beim Lernen und Probieren (*en apprentissage et en esprouve*).“ An einem Leben, das er als niedrig und glanzlos einschätzt, tastend sich zu versuchen, das scheint Montaigne durchaus der geeignete Ansatzpunkt für eine ganze Ethik, denn – kühn sich aufschwingend in eine hohe spekulative Warte, fügt Montaigne hinzu: „Jeder Mensch trägt in sich die Gesamtform des Menschseins“ (*chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition*; a. a. O., p. 782, dt. Franz 1969, 286). Des Moralisten antiplatonische und antistoische Zuwendung zur menschlichen Realität in ihrer Vielfalt und Bewegtheit und seine unbestechliche Skepsis verbieten jegliche Dogmatik und allen Eifer. Der äußersten Vorsicht der Frage *Que sçay-je?* (II, xii, p. 508) entspricht die gemäßigt-epikureische Hoffnung, die Menschlichkeit möchte dahin finden, sich loyal ihrer genuinen Möglichkeiten zu erfreuen: *sçavoir iouyr loyallement de son estre* (III, ii, p. 1096).

Unmittelbar an Montaigne schließen jene Autoren an, die allgemein als die französischen Moralisten (*les moralistes français*) bekannt sind: La Rochefoucauld und La Bruyère im 17. sowie Vauvenargues und Chamfort im 18. Jahrhundert. Moralistisch ist ferner, wie immer wieder festgestellt wurde, nahezu die gesamte französische Literatur. Darüber hinaus zeitigt die moralistische Bewegung überall in Europa charakteristische Wirkung. Herausragend und in erster Linie zu nennen sind der Brite Bacon, der Spanier Gracián, sodann die Deutschen Lichtenberg, Schopenhauer sowie letztlich und erstlich – Nietzsche.

2. Menschliches, Allzumenschliches

In entschiedenstem Gegensatz zu Kants formal-moralischem Rigorismus hatte bereits Schopenhauer auf dem ethischen Kulminationspunkt seines Philosophierens sich erwiesen als das, was er – bei allem Platonismus und aller Aszese – wesentlich ist: das „Moralisten-Genie“ (MA II 33: KGW IV/3, 31). Und der ihn hellsichtig dafür erkannte, Nietzsche nämlich, der wiederum erfaßt die Werke der „Menschenprüfer“ (ebd. II 5: KGW IV/3, 18) mit ihrer „Kunst der Sentenzen-Schleiferei“, wie er den Gallizismus *le moraliste* verdeutscht und auslegt, als „Höhepunkte der Redlichkeit“, wahrhaft „europäische Bücher“. „Sie enthalten“, fügt er an, „mehr

wirkliche Gedanken als alle Bücher deutscher Philosophen zusammengenommen: Gedanken von der Art, welche Gedanken macht“ (MA/WS 214: KGW IV/3, 284 f.). Die moralistischen Künstlerphilosophen sind es, die am ehesten der Intention von „Menschliches, Allzumenschliches“ nachkommen: „wieder gute Nachbarn der nächsten Dinge“ (ebd. 16: ebd. 189) und also „weise werden“ (MA II 170: KGW IV/3, 85). Denn dieses, „die Dinge ,dieser Welt‘“ und die „Sinne“ lieben, das ist, wie Nietzsche herakliteisch schön sich ausdrückt, „die ... Spur ..., auf der das Leben geht“ (Nachlaß 1885: KGW VII/3, 313, 37 [12]). Und in normfreier Tatsächlichkeit den Reichtum der Menschlichkeit umfänglich sich zu gönnen, das ist schließlich die materiale Erfüllung dessen, was Nietzsche als anthropologisch-synthetische Weisheit im Auge hat und ansonsten als Redlichkeit, Gerechtigkeit, Freiheit evoziert.

Der Versuch, den moralistischen Faktor in der praktischen Philosophie zu würdigen, seine genuine Wirksamkeit an diesem Platz ins Bewußtsein zu heben, entspringt der Sorge um menschlich authentische Lebendigkeit nach ihrer ganzen Breite und Tiefe. Der moralistische Diskurs insgesamt ist damit befaßt, die Menschen zu beobachten und ihre jeweilige Situiertheit zu umreißen. Was so blitzartig aufleuchtet und in charakteristisch prägnanten Sprachformen sich niederschlägt ist die der Praxis selbst zugehörige Reflexion. Der Verständigungsprozeß gilt insbesondere der anthropologischen Vermittlung des Konfligierend-Polaren, dem Übereinbringen von Affekt und Verstand. *Concordia discors* lautet in der Horazischen Weisheitslehre jene heraklitische (B 51) Maxime, wofür Montaigne den Chiasmus prägt: *intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels* (III, xiii, p. 1087).

3. Minima Moralia

Die Gesamthaltung, die integrale Existenzform oder eben die Weisheit, der die „*Essais*“ verpflichtet sind, kann unter sehr verschiedener Gestalt erscheinen. Heißt es bei Montaigne, sogar noch ganz zum Schluß, es sei eine frohe und gesellige Weisheit, die er liebe (*une sagesse gaye et sociale*; III, xiii, p. 1097; vgl. 822), so wird in einer einigermaßen vergleichbaren Sammlung aus den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts, Adornos „*Minima Moralia*“, ausdrücklich als „traurige Wissenschaft“ (7) deklariert, was (laut Untertitel) an „Reflexionen aus dem beschädigten Leben“ dargeboten wird. Was Montaigne zu gewinnen und, damit es auch ändern dienlich sei, zu zeichnen suchte, sein Selbst, daran, weil es nachgerade im Verschwinden sei, tragen Adornos Aphorismen erklärtermaßen „schwer“ (9). In voller Klarheit über „das Anfechtbare des Versuchs“ wird das quasi moralistische Vorhaben der „*Minima Moralia*“ umrissen: „In den drei Teilen“ (nebenbei: auch das Buch Montaignes umfaßt drei Teile) „wird jeweils ausgegangen vom engsten privaten Bereich, dem des Intellektuellen in der Emigration. Daran schließen sich Erwägungen weiteren gesellschaftlichen und anthropologischen Umfangs; sie betreffen Psychologie, Ästhetik, Wissenschaft in ihrem Verhältnis zum Subjekt. Die abschließenden Aphorismen jeden Teils führen auch thematisch auf die Philosophie, ohne je als abgeschlossen und definitiv sich zu behaupten“ (11). Und war es für Montaigne der

Tod des Freundes La Boétie, der die zuvor gelebte Verdoppelung des Autors in die „*Essais*“ verlegte, so war es für den Adorno der amerikanischen Emigration die erzwungene Unterbrechung des Zwiegesprächs mit Horkheimer, die sich in dem „*dialogue intérieur*“ (12) der „*Minima Moralia*“ zu behelfen suchte.

In durchaus klassischer Weise der Lebendigkeit der Erfahrung und der ungeschmälerten Wahrheit der Praxis ergeben, konstatieren und beklagen Adornos Aphorismen (vgl. Krüger 1956) das Verkümmern jener „unersetzlichen Fähigkeiten, die ... nur in Fühlung mit der Wärme der Dinge gedeihen können“ (Aph. 21, S. 47). Wo „die Differenz zu bewahren“ (71, S. 139) im Zentrum steht und die Option, „ohne Angst verschieden [zu] sein“ (66, S. 131) nach wie vor unerhört sich ausnimmt, da ist das aphoristisch-differenzielle Denken ganz und gar am Platz. Der Gedanke, heißt es, schließe eine Zelle auf, dringe zur nächsten und bewähre seinen Wirklichkeitsbezug in einem Kristallisationsprozeß: „Im Licht, das er auf seinen bestimmten Gegenstand richtet, beginnen andere zu funkeln“ (51, S. 108). „Zum Ende“ wird die Philosophie insgesamt für einen „Versuch“ erklärt, einen Versuch, die Dinge zu betrachten: „Ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus“ die angemessenen „Perspektiven zu gewinnen“, darauf allein komme es letztlich an. Hat also der Gedanke vor allem davon abzulassen, gegen sein Bedingtsein sich zu verhärten (153, S. 333 f.), so kann Adornos aphoristisches Denken im Dienste genuiner Lebendigkeit, mit seinen eigenen Worten, im ganzen als „Besinnung auf die eigene Bedingtheit“ (86, S. 173) aufgefaßt werden.

4. Paare, Passanten

Als neueste Reflexionen aus dem beschädigten Leben nehmen sich die aphoristischen Werke aus, die in den gegenwärtigen achtziger Jahren der 1944 (zur Zeit der ersten Niederschrift der „*Minima Moralia*“) geborene Botho Strauß dem lesenden Publikum unterbreitet. Das in diesen Texten Skizzierte bündelt sich insgesamt zum zeitgenössischen Sittenspiegel, jenem, was bei La Bruyère „*Les Caractères ou Les Moeurs de ce siècle*“ hieß. Die sechs Abschnitte von „Paare, Passanten“ (1981) – Paare, Verkehrsfluß, Dämmer, Schrieb, Einzelne, der Gegenwartsnarr – geben sich unschwer in ihrer Überschneidung mit Rubriken aus der moralistischen Tradition zu erkennen. In „Menschliches, Allzumenschliches“ beispielsweise finden sich unter anderm folgende Überschriften: Der Mensch im Verkehr, Der Mensch mit sich allein, Aus der Seele der Künstler und Schriftsteller. Auch der – vorgebliche – Roman „Der junge Mann“ (1984) bescheidet sich damit, Situationen zu erfassen. Die Texte wollen „dem Diversen seine Zonen“ (10) schaffen, der „Vielfalt“ (11), dem „Wandel“ und der „unerschöpflichen Geburt der Differenz“ (137) Rechnung tragen. So ist es die Pluralität von „Schauplätzen und Zeitwaben“ (10), woran dies mit einem rein aphoristischen „Skizzenbuch“ (363 ff.) ausklingende Werk sich versucht.

Der „Montaignismus“, der in solcher Übereignung an *diversité, variété, différence, inconstance* und *branloire* unschwer auszumachen ist, wird zwar in „Niemand anderes“ (1987) für jene „Krankheit“ erklärt, welche „die große Literatur der untröstlichen Tröster hervorgebracht“ (196) habe. Aber es ist etwas dabei im Spiel

von jener „Welttrotlosigkeit“, die den reflektierenden Menschen gleichfalls „der Tragödie bedürftig“ (208) macht. Überdies zeigt das (quasi diaristische) Verfahren sich nachgerade provoziert durch eine „Öffentlichkeit, in der jedermann zuhause und gleichzeitig evakuiert ist“ (147). Ein Weiteres kommt hinzu: Die Torheit, die auch dieser Weisheit beigemischt ist, indem nämlich Vertrauen gesetzt wird „in die sich selbst regulierenden Prozesse der Wahrnehmung“, gilt jedenfalls als fruchtbarer denn „die gewaltsame Verkündigung und Anordnung des Besseren“ (146). Einmal mehr erhebt sich, gewissermaßen als *ignorance doctorale* (vgl. Friedrich 1967, 293), gegenüber bornierter Moral die lebendig-offene, ingeniose moralistische Apperzeption. Und in aller Bedenklichkeit leitet doch immer die Frage, die Strauß in die Worte faßt: „Wo kann man heiter sein und wohlverstanden?“ (126).

Mit dem Ruf nach „Menschenklugheit“ (PP 119), wie er bereits in „Paare, Passanten“ (1981) vernehmlich wurde, war der Impuls der moralistischen Überlieferung zum alternativen Signum gemacht. Und wenn Strauß sein literarisches Tun „in die Nähe des Denkens gekommen“ (PP 97) sieht, so deutet dies obendrein auf den weisheitlichen Typus hin, der sich, als *sapientia nulliformis* (Bonaventura, Coll. Hex. II 8), mit Denken nicht vorbehaltlos identifizieren kann und also nach Weiterem verlangt. Von da ist es wie überall in der Tradition nur noch ein kleiner Schritt bis zum Erwägen der „anderen Seite“ (PP 97). Die menschliche Existenz ohne Glauben leben zu wollen erscheint als ganz „lachhaft“: die es versuchen, würden notwendigerweise voneinander selber lachhaft (PP 177). In seiner Nichtidentität firmiert der Mensch als das „open end-Geschöpf“ (PP 176). Ihm eigne Offenheit „nach vorn“ und so erst die Möglichkeit zu denken und zu atmen (PP 177).

Ausblick: Prinzip Weisheit?

Sind also in der Tat „die Romantiker des Wissens“ gefragt, braucht jedes große Wissen schließlich „ein mystisches Geleit“ (NA 150)? Gerade aus moralistischer Perspektive, die so entschieden jeglicher Dogmatik entgegengesetzt ist, sind solche Fragen nicht rundheraus zu verneinen. Offenbar steht ein allezeit ebenso situativ wie dialogisch bezogenes Philosophieren im Dienst dessen, was, wie mißbraucht auch immer, Freiheit zu nennen ist. Wo aber das Weltverstehen dieser Zusammenhänge innewurde, hat es noch stets – nicht allein bei Strauß und Adorno – die Grenze zur Mystik hin überschritten. „Die Philosophie“, heißt es in Schellings Freiheitsschrift (SW VII 415), „hat ihren Namen einerseits von der Liebe, dem allgemein begeisternden Prinzip, andererseits von der ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist“. Doch gilt es hier genau hinzusehen: Die Moralistik, dank ihrer vorbehaltlosen Offenheit für Erfahrung, ist der Weisheit als illuministischem und esoterischem Erkenntnisprinzip sowie als Kulminationspunkt sophiologischer Spekulation allenfalls verbunden, keineswegs mit ihr identisch. Vermittelt die ganze Weisheit herkömmlicher Auffassung zufolge die Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge (*divinorum et humanorum scientia*; Seneca ep. 89, 5), so erscheint sie nach ihrer empirischen, praktisch-pragmatischen Seite seit je im Humiliativ, als *sapientia minor*, *kato sophia* oder als *phronesis*.

Es war und ist eine entscheidende, für die Kultur Europas schicksalhafte Entscheidung, die sich im Hinblick auf Einheit und Differenz der Weisheit stellt. Die griechische Philosophie, um von den vergleichbaren biblischen und altorientalischen Entwicklungen für einmal abzusehen, hatte sich als Theorie (vgl. Picht 1969) strikt vom gewöhnlichen Lebensvollzug abgehoben. Was schon die archaische Lyrik gepriesen hatte: ein gutes Leben voller Ehre, Gesundheit, Wohlstand, Schönheit, erotischem Glück, diesen literarischer Protektion sich erfreuenden *bios praktikos*, den verwarf die Philosophie. Sie brachte die Behauptung in Umlauf, die Dichter lügten. Wer sich für den *bios theoretikos* entscheide, werde erkennen, wie alle menschlichen Belange hinfällig seien und vergänglich. Sie überdauerten nicht den Tag, lieferten den Menschen an Affekte, Leidenschaften und Triebe aus und ließen so das ganze Leben verfallen an die Vergänglichkeit der Zeit. Statt wie die Dichter unentwegt einschärften, als Sterblicher doch Sterbliches zu denken (*thmeta phronein*), als Mensch auf Menschliches zu sinnen (*anthropina phronein*), sollte der philosophische Weise zur Unsterblichkeit sich erheben (Aristoteles, EN 1177 b 31-34) und zugunsten eines Lebens der Schau und des reinen Denkens eine doppelte Abkehr vollziehen: jene von der Dichtung und jene von der praktischen Welt. So als Theorie ist also Philosophie von Anfang an mit einer Distanzierung gegenüber der Sprache verbunden und zwar nicht nur gegenüber einer bestimmten technisch-rhetorischen oder ästhetisch-poietischen Handhabung der Sprache, sondern vor allem gegenüber den Inhalten und dem Wahrheitsanspruch praktischer Welt- und Lebenszugewandtheit.

Nichtsdestoweniger bekommt es die Reflexion der Erfahrung unweigerlich zu tun mit der Relevanz des rhetorischen und des literarischen Wortes. Dafür daß das Gewährsein auf die menschliche Situation – das, was Gracián die große Obhut (*la gran sindéresis*; OM 96) nennt – notwendigerweise in Sprach-Kunst sich artikuliert, eben dafür sind die Moralisten die Kronzeugen. Und mehr als das! Denn es ist, was sie vertreten, nach wie vor von Bedeutung. Zu den nicht auflösbaren, vielmehr stets vorauszusetzenden Grundbedingungen wie dem Leib, den Affekten, der Kunst und den Andern zählt offensichtlich auch die Sprache. Und so hängt das Leben leben, die Praxis vollbringen unlösbar am Differenzierungsvermögen der Sprache gegenüber, an der Fähigkeit, mittels sprachlicher Kommunikation mit Dingen und Menschen in qualitativer Form Umgang zu pflegen, ganz so wie es die europäische Moralistik in all ihren Transformationen höchst wirkungsvoll geübt.

Am Ende einer Epoche, da die Rationalität unter Führung von Wissenschaft und Technik mehr und mehr ihr Monopol einzubüßen scheint und ein postmodernes Differenzdenken Aufmerksamkeit beansprucht, wird es wohl angehen, sich der Virulenz des moralistischen Faktors in genuin praktischem Philosophieren zu erinnern (vgl. Balmer 1985). Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß außerhalb des offiziellen Wissenschaftsbetriebs das Verlangen wächst nach einer Weisheit, die sich nicht wahllos und ohne Feingeschmack „auf alles Wissenswürdige stürzt“ (Nietzsche, Nachlaß 1872/73, KGW III/4, 36, 19 [86]) und nicht mitwirkt daran, daß Bildung und Gespräch in Information und Wissenstransfer verkommen. Gilt es aber, eingedenk der *condicio humana*, auf Erweiterung und Vielgestaltigkeit der Rationalität zu sinnen und also Vernunft lebendig zu halten, so rücken die moralistisch-

sapientialen Denker der Gegenwart wie Schopenhauer, Nietzsche, Adorno sowie Camus und, nicht zu vergessen, Cioran in ein helles Licht. Auf der Basis einer Weisheit, die anstelle des rücksichtslosen Sachbezugs konstant die menschlichen Dinge im Auge behält und dies nicht abstrakt, sondern im Kontakt mit lebendiger Erfahrung, möchte wohl ein ganzheitlicher, auch die Vernunft umfassender Regenerationsprozeß in Gang kommen.

Es ist aber bei dieser Aufgabe ein starker ästhetischer Anteil. Als gesteigerte Selbstreferenz erscheint die weisheitliche Mitteilung in künstlerischer Formung. Nur so wird sie des Vorzugs teilhaftig, wirkungsvoll auszustrahlen, und so nur wird der menschlichen Grundsituation entsprochen, die als je verschieden sich konstituierende Praxis der Freiheit zu verstehen ist.

Seit die an Nietzsche anschließende poststrukturalistische Vernunftkritik begonnen hat, die Zentrierung der Erkenntnis in einer substantiell gedachten Subjektivität aufzugeben und am klassisch-transzendentalphilosophischen Bewußtseinsparadigma nicht länger festzuhalten, stellt sich immer deutlicher, wie es scheint, eine neue Aufgabe: Es gilt, mit Spürsinn und kreativem Interpretationsvermögen nach einer Vernünftigkeit zu suchen, die sich auf die Entfaltung und Gestaltung des Lebendigen wahrhaft versteht.

Die Krise der Vernunft und der Umbruch in der Strukturierung der Rationalität spielt sich ab in einem Jahrhundert, in dem die Sprache zum philosophischen Zentralthema aufgerückt ist. Und da verdient denn größte Bedeutung, daß innerhalb der (angelsächsischen) sprachanalytischen Philosophie eine Dialektik am Werk ist, die sie als Nachfolgedisziplin der wissenschaftsfundierenden Erkenntnistheorie unmöglich macht. Vielmehr tendiert die Bewegung aus sich heraus zu einer ästhetisch-hermeneutischen Philosophie. In säkularem Umbruch, liest man bei Richard Rorty (1981, 22), werde „das Ideal objektiver Kognition“ nunmehr abgelöst durch „das Ideal ästhetischer Steigerung“. In dieser Situation, da die exakten Wissenschaften ihrerseits in den einen weiten Raum menschheitlicher Verständigung einbezogen werden, ginge es schlicht und einfach darum, im Rahmen einer wirklichen Liebe zur Weisheit das Gespräch überhaupt in Gang zu halten und ständig neue Artikulationsmöglichkeiten anzuregen. Es kann sich unmöglich darum handeln, die Vernunft von der Sprache zu reinigen, dies haben Hamann, Herder und Humboldt bereits mit wachsender Differenziertheit dargetan. Auch ist die Sprache nicht isoliert auf vermeintlich ideale Verwendbarkeit hin zu konstruieren, bereits der Wittgenstein der „Philosophischen Untersuchungen“ ist gänzlich davon abgekommen.

Unterdessen ist es die Hermeneutik, die – zumal seit H. G. Gadammers *Wahrheit und Methode* – darzulegen vermag, daß ein lebensrelevantes Wissen – Verstehen des Zusammenhangs, in dem wir uns bewegen – stets in Vermittlung mit bereits vorliegender (und partiell auch angeeigneter) Deutung von Leben und Welt sich hält. Das aber besagt, daß die menschliche Identitätsgewinnung auf alle Fälle sich im Medium der Sprache vollzieht, mit Hölderlin (Friedensfeier, in: WW I 166) zu sagen: in dem „Gespräch“, das „wir sind“. Das wirklich wahre Wort führt deshalb nicht der Verstand, reduktiv, fixierend, sondern eine Vernunft, die sich auf Metapher und Analogie, Symbol und Paradox angewiesen weiß und überhaupt dem Ingeniös-Poetischen untrennbar verbunden bleibt. Nur so bleibt Freiheit im Spiel, so lange

nämlich die Bezogenheit auf Welt, das Angegangen- und Betroffensein durch die Dinge als das Urphänomen der Werterfahrung, das es ist, über alle Mechanik, Funktion und Institution hinaus eine eigentümlich menschliche Lebendigkeit nährt.

Literatur

- Adorno, Th. W. (1951) *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt.
- Ballweg, O. (1984) „Rhetorik und Res humanae“, in: Hauser, R. u. a. (Hgg.), *Gedächtnisschrift für Peter Noll*, Zürich, 13–26.
- Balmer, H. P. (1981a) *Philosophie der menschlichen Dinge. Die europäische Moralistik*. Bern und München.
- (1981 b) „Nietzsches Erschließung der europäischen Moralistik“, in: *Perspektiven der Philosophie* 7, 9–24.
- (1985) „Lebendigkeit und Bedingtheit. Der moralistische Faktor in der praktischen Philosophie“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32, 491–507.
- Best, O. F. (1982) *Bertold Brecht: Weisheit und Überleben*. Frankfurt.
- Buck, A. (1959) „Die ‚studia humanitatis‘ und ihre Methode“, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 21, 273–290.
- Davies, H. S. / Watson, G. (1964) *The English Mind. Studies in the English Moralists*, Cambridge.
- Delft, L. van (1982) *Le moraliste classique. Essai de définition et de typologie*. Genf.
- Donnellan, B. (1982) *Nietzsche and the French Moralists*. Bonn.
- Fink, E. (1976) „Phronesis und Theoria“, in: W. Biemel (Hg.), *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie*. Haag 134–158.
- Friedrich, H. (?1967) *Montaigne*. Bern.
- Fritz, K. v. (1983) *Beiträge zu Aristoteles*. Berlin und New York.
- Hofmannsthal, H. v. (1902) „Ein Brief“, in: ders. (1951) *Gesammelte Werke*, Prosa II, Frankfurt, 7–22.
- Hölderlin (1969) *Werke und Briefe*, hg. F. Beißner / J. Schmidt, 3 Bde. Frankfurt.
- Imbach, R. (1983) „Pour une philosophie des choses humaines“, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 115, 73–77.
- Kolleritsch, A. (1982) *Im Vorfeld der Augen*. Salzburg.
- Kristeller, P. O. (o. J.) *Humanismus und Renaissance*, 2 Bde., München.
- Krüger, H. (1956) *Studien über den Aphorismus als philosophische Form*. Diss. Frankfurt.
- Lüthe, R. (1982) „Der Philosoph als Moralist“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36, 59–63.
- Montaigne (1962) *Œuvres complètes*, éd. A. Thibaudet / M. Rat. Paris.
- (1969) *Die Essais*, ausgewählt, übertragen und eingeleitet von A. Franz, Stuttgart.
- Les Moralistes français* (1962). La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort, Rivarol, Joubert, hg. G. Bauer. Paris.
- Die französischen Moralisten* (1973 f.) hg. F. Schalk. 2 Bde. München.
- I moralisti classici* (1961). Da Machiavelli a La Bruyère, hg. G. Macchia. Mailand.
- Neumann, G. (1976) *Der Aphorismus. Zur Geschichte, zu den Formen und Möglichkeiten einer literarischen Gattung*. Darmstadt.
- Perpeet, W. (1982) „Der Humanist Francesco Petrarca“, in: Böhler, D. / Kuhlmann, W. (Hg.), *Kommunikation und Reflexion*. Frankfurt. 685–719.
- Picht, G. (1969) „Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie“, in: ders., *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*. Stuttgart. 108–134.
- Plessner, H. (1983) „Mit anderen Augen“ (1953), in: ders., *Gesammelte Schriften VIII. Conditio humana*. Frankfurt.
- Podlewski, R. (1982) *Rhetorik als pragmatisches System*. Hildesheim.

- Reinhardt, H. (1974) „Weisheit als gemeinsame Artikulation von Denken, Glauben und Handeln“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 81. 121–134.
- Reucher, Th. / Boom, H. v. den (1977) *Logische Ästhetik der Gesellschaft als Philosophie der Praxis*. Kastellaun.
- Rorty R. (1981) *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt.
- Rosso, C. (1972) „Rassegna bibliographica sui moralisti francesi“, in: *Rivista di letterature moderne e comparate* 25. 269–302.
- Rilke, R. M. (1923) *Duineser Elegien*. Leipzig.
- Schapp, W. (1953) *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Frankfurt.
- Schlegel, F. (1966) „Versuch über den Begriff des Republikanismus“ (1796), in: *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 7: Studien zur Geschichte und Politik, hg. E. Behler, München / Paderborn / Wien.
- Stackelberg, J. v. (1982) *Französische Moralistik im europäischen Kontext*. Darmstadt.
- Strauß, B. (1981) *Paare, Passanten*. München.
- (1984) *Der junge Mann*. München.
- (1987) *Niemand anderes*. München.
- Ueding, G. (1980) „Rhetorik und Popularphilosophie“, in: Dyck, J. (Hg.), *Rhetorik*, Bd. 1, Stuttgart.
- Uhlig, C. (1973) *Hofkritik im England des Mittelalters und der Renaissance. Studien zu einem Gemeinplatz der europäischen Moralistik*. Berlin und New York.
- Wentzlaff-Eggebert, H. (1986) *Lesen als Dialog. Französische Moralistik in texttypologischer Sicht*. Heidelberg.