

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	32 (1985)
Heft:	3
Artikel:	Lebendigkeit und Bedingtheit
Autor:	Balmer, Hans Peter
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760746

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 19.02.2026

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

HANS PETER BALMER

Lebendigkeit und Bedingtheit

Der moralistische Faktor in der praktischen Philosophie¹

*Jean Genet moraliste?
Ça ne me gêne pas que vous disiez ça de moi,
mais ne confondez pas moraliste avec moralisateur².*

Forderte die griechisch-christliche Metaphysik einhellig, zu den größten Dingen die Seele zu erheben, das Nahe und Nächste, Menschlich-Allzumenschliche aber geringzuschätzen, ja zu verachten³,

¹ Leicht überarbeitete, um Zwischentitel und Anmerkungen ergänzte Fassung eines Vortrags, der letztmals auf Einladung der Philosophischen Gesellschaft von Freiburg am 23. November 1983 in der Universität Freiburg i. Ue. gehalten wurde und zuerst am 17. Dezember 1982 im Institut für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum im Rahmen eines Forschungsprojekts der Stiftung Volkswagenwerk; hierzu vgl. G. KÜHNE-BERTRAM, Bibliographie der populären Lebensphilosophie des 19. Jahrhunderts in Deutschland, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, hrsg. v. F. RODI, Göttingen 1(1983) 289–306.

² J. Genet am Österreichischen Rundfunk in der Sendung «Der Beobachter, der ich werden sollte. Jean Genet – Schriftsteller und Augenzeuge» vom 28. Dezember 1983. Selbst noch von einem Genet wird also nicht in Abrede gestellt, was CAMUS (*Carnets*, Bd. II, Paris 1964, S. 28) der *littérature française* insgesamt zuerkennt: *elle est moraliste... puisqu'elle est française*. Dank ihrer spezifischen Ausrichtung vermag die französische Literatur, namentlich deren nicht-fiktionaler Zweig der *Essais*, eine manchmal einseitige und in großen Teilen lebensfremde Philosophie wirkungsvoll zu supplieren: *quam multi poetae*, so hatte schon Seneca (ep. 8,8) festgestellt, *dicunt quae philosophis aut dicta sunt aut dicenda*.

³ Dies gilt sowohl für die platonisch-augustinische wie auch für die aristotelisch-thomistische Tradition. THOMAS VON AQUIN, der gleichsam rekapituliert, es seien nicht die ‘menschlichen’, sondern die ‘edelsten’ Dinge, welche die größte Vollkommenheit der Seele herbeiführten (*Summa contra Gentiles* I,5), rechtfertigt, ähnlich wie Aristoteles, neben der *consideratio absoluta* allerdings ausdrücklich die andere Sehweise auch: *consideratio secundum esse quod habet in hoc vel in illo* (*De ente et essentia*, cap. 3).

so werden seit Aristoteles immerhin die Umrisse einer gegenläufigen Philosophie der menschlichen Dinge tradiert. Im Widerspiel zu spekulativer Kontemplation und logisch-deduktiver Methode konkresziert dieses alternativ-komplementäre Philosophieren mit den mannigfachen Bezügen leiblich-sozialer Praxis. Praktische Philosophie reicht so weit wie die eigentümlichen menschlichen Umstände; sie thematisiert die Vielzahl der Dinge, worauf, in stetiger Modifikation, Menschen sich bezogen erleben und woraus die Geschichten gewoben sind, in die sie sich verwickelt finden. Weltbezogenes lebendiges Philosophieren, dies darf festgehalten werden, bleibt elementarer Reflex der durchaus bedingten menschlichen Verfassung.

Dieser basale Typ von Philosophie intensiviert sich bei den Moralisten. Ihrer Apperzeption erweist sich die *conditio humana* als Bedingung der Möglichkeit aller menschlicher Artikulation in Fühlen, Handeln, Denken und Sprechen. Moralistik⁴, um dies vorauszuschicken, bewährt sich als eine recht zu verstehende paradoxe Ausprägung naturalistisch-materialer Transzentalphilosophie. Analytisch-reflektierend und intuitiv zugleich gewinnen die Moralisten Einsicht in Erfahrung und geben, günstigenfalls, aus ihrem Bescheidwissen Impulse zur praktischen Stabilisierung in Klugheit und Weisheit. – Was aber, so ist nunmehr zu fragen, ist denn jeweils als moralistisch zu identifizieren?

Kriterien der Heuristik

Es scheint ein heuristisch fruchtbare Begriff von Moralistik durch vier Kriterien umschrieben zu sein: den Inhalt, die Form, die innere Kohärenz und die Intention.

Zum ersten: Den Inhalt der Moralistik bildet anthropologische Reflexion, Kenntnis von Leben und Welt, ursprünglich bezogen, trotz relativer Verallgemeinerung, unabkömmlig auf Subjektivität. Sodann: Als gesteigerte Selbstreferenz erscheint moralistische Reflexion in künstlerischer Formung: es machen Aphorismen, Essais, Maximen, Sentenzen

⁴ H. P. BALMER, Philosophie der menschlichen Dinge, Die europäische Moralistik, Bern–München 1981; dazu R. IMBACH, Pour une philosophie des choses humaines, in: Revue de Théologie et de Philosophie 115(1983) 73–77; des weiteren vgl. J. VON STACKELBERG, Französische Moralistik im europäischen Kontext, Darmstadt 1982 (Ergebnisse der Forschung, 172); R. LÜTKE, Der Philosoph als Moralist, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 36(1982) 59–63.

und eine Reihe anderer unsystematischer Kurzformen die philosophisch-literarische Breviloquenz der Moralisten äußerlich kenntlich. Drittens: Anzutreffen ist das spezifisch Moralistische überall in der europäischen Tradition. Sein Ursprung liegt in der Antike, der griechisch-römischen einerseits und der biblisch-altorientalischen andererseits. Die entscheidende Erneuerung bringt der Humanismus der italienischen Renaissance mit den *studia humanitatis* und ihrem eigentümlichen Ciceronianismus. *Philosophia moralis* war hierin sowohl gegenüber der Theologie als auch der Philosophie als logisch-dialektischer *ars iudicandi* in ihrer andersartig-eigenständigen Berechtigung als *ars inventiendi*⁵ sichergestellt. Schon bei Petrarca und ganz allgemein ging es dabei keineswegs um moralische Indoktrination als vielmehr um die kundige rhetorisch-literarisch angemessene Erörterung der Probleme des Menschen und seiner Lebensfragen. Daran schließt sich, vermittelt durch Erasmus, fortan in Frankreich die Klassik der Moralistik an: Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort heißen ihre Hauptvertreter vom Ende des 16. Jahrhunderts bis zur Französischen Revolution zweihundert Jahre später. Von Frankreich geht die moralistische Bewegung ziemlich bald schon auf den iberischen und britischen Kulturkreis über. Schließlich wird sie, mit Lichtenberg als erstem, auch in Deutschland rezipiert und weitergebildet. Das Schwergewicht der moralistischen Wirksamkeit, das ist das Vierte, liegt auf ihrer Intention. Es ist der Vorzug ihrer Kleinformen, überaus wirkungsvoll auszustrahlen. Sie entsprechen damit der menschlichen Grundsituation, die als je verschieden sich konstituierende Praxis der Freiheit⁶ zu verstehen ist. Und hieran, an die Freiheit der Individuen in ihren konkreten Bindungen appellieren die Moralisten. Aufgerufen und in Gang gehalten wird, bei aller Skepsis und allen Widrigkeiten, die Reflexion der Erfahrung. Es sind damit mehrere Extremhaltungen abgewiesen: zum einen das Steckenbleiben in besinnungsloser Unmittelbarkeit und zum andern der asketische Weltverlust ebenso wie der Selbstverlust an das Abstrakt-Allgemeine des objektiven Geistes in Philosophie und Wissenschaft, ganz zu schweigen von blindem Gehorsam

⁵ Historisches zur ciceronisch-humanistischen Topik und den Gründen ihrer Verdrängung aus dem neuzeitlichen Bewußtsein in: Hist. Wb. Philos., hrsg. v. J. RITTER/K. GRÜNDER, Bd. 4, Basel 1976, Sp. 552–556.

⁶ H. P. BALMER, Praxis der Freiheit, in: Im Gespräch: der Mensch, Ein interdisziplinärer Dialog, hrsg. v. H. GAULY u. a., Düsseldorf 1981, S. 295–307.

gegen vorgegebene Dogmen, seien sie nun religiöser, moralischer, juridischer oder welcher Art auch immer. Gegen alles Kalt-Distanzierte und Scholastisch-Autoritäre wird die Erfahrung gehört, beobachtet und in der Reflexion auf ein Immanent-Typisches hin eingesehen. Dieses Typische ist es, das als Appell wirkt, endgültigen Fixierungen zu entgehen und zwischen den Extremen einen Spielraum der Freiheit wahrzunehmen.

ANSTATT ABSOLUTER REFLEXION

Bekanntlich ist es die deutsche Philosophie, der die moralistische Überlieferung im ganzen zum Problem wird. Nun sind aber, soviel hatte sich bereits bei Aristoteles und zu Beginn der Neuzeit (im engeren Sinn) bei Pascal abgezeichnet, Beurteilung, Integration und Auslegung des Gnomisch-Aphoristischen im Horizont der idealistisch-rationalistischen Tradition kaum möglich. Höchst bezeichnend daher, daß sich von Kant bis Nietzsche und Heidegger eine zunehmende Ausweitung des überlieferten Begriffs von Philosophie beobachten läßt. Und mit Nachdruck sei betont: es ist der moralistische Faktor, der, im Abrücken vom deutschen Idealismus, die gebotene Ersetzung der absoluten durch eine bedingte Reflexion⁷ auf das glücklichste zu befördern vermag.

⁷ Näheres zur Reflexion als dem unüberbietbaren Prinzip des Philosophierens bei W. SCHULZ, Das Problem der absoluten Reflexion, in: ders., Vernunft und Freiheit, Stuttgart 1981, S. 6–38. «Weil das Ich immer auf das Seiende bezogen ist», heißt es da (S. 37f.), «entfällt jede Möglichkeit, die Differenzierung als solche spekulativ von einem der Entzweiung vorausgehenden ursprünglichen Zustand als metaphysischem Uranfang her zu erklären... Wenn aber die Auseinandersetzung mit dem Seienden das Wesen des Menschen bestimmt, dann kann es prinzipiell für den Menschen nichts Unbedingtes geben. Es ist kein Verhältnis des Menschen zu sich selbst möglich, das nicht schon immer ein Verhältnis zum Seienden einschließt und umgekehrt: jeder Bezug, in dem ich mich zum Seienden verhalte, betrifft mich selbst. Der ichhafte Mensch gewinnt seine Eigentlichkeit nur im Mit- und Gegeneinander mit den Mitmenschen und den Dingen... Nicht die absolute Reflexion, aber auch nicht ein unreflektiertes Sein, sondern die Reflexion als Auseinandersetzung des Ich mit dem Seienden macht das Wesen des Menschen aus.» Ein Verständnis für die aktuelle Bedeutung der moralistischen Tradition bezeugt Schulz ausdrücklich in: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, S. 358; zur Philosophie der (menschlichen) Dinge vgl. ders., Ich und Welt, Pfullingen 1979.

Umbestellung des philosophischen Feldes

Im System Kants fiele die Moralistik in den Einzugsbereich der dritten Kritik. Ihr zufolge wäre in der moralistischen Sentenz, über ihre pragmatische Funktion der ständigen Umorientierung und Entlarvung hinaus, eine spezifische Manifestation der Urteilskraft zu sehen. Als Urteilen wäre jedoch das moralistische Denken und Sprechen auf Logik reduziert und müßte, so gebunden, in seiner weiterreichenden transnationalen Bedeutung unbefragt und unentschlüsselt bleiben. Wollte man stattdessen von Fichte ausgehen, so käme die Erschließung der Moralistik unter die Leitfrage zu stehen, wie denn Anschauung fixiert werde. In solcher Hinsicht erschiene die moralistische Apperzeption dann als ein Zwischenstadium des Verstandes für die vorläufige Aufnahme der Produkte der Einbildungskraft bis zu ihrer endgültigen Bestimmung durch die Vernunft. Es käme der Moralistik in dieser Optik lediglich sekundäre Bedeutung zu, die Hilfsfunktion nämlich, Rohstoffe zum Denken anzuliefern. Philosophie von wissenschaftlicher Dignität hingegen vollzöge sich erst in der Weiterverarbeitung. Noch stärker wird Abwertung solcher Art von Hegel betrieben. Seiner souverän platzweisenden Philosophie des absoluten Geistes gilt das durchaus subjektive und relative Denken der Moralisten lediglich als ein unverbindlicher vorphilosophischer Ausdruck individuellen Meinens, verhaftet ganz dem Bereich parmenideisch-platonischer *doxa*.

Demgegenüber bezeugt sich schon bei Schelling ein Sinn für die Bedürftigkeit der philosophischen Abstraktion nach materialer Auffüllung. Konkretion, Existenz und Realität werden jetzt vorrangig und verweisen, als das eigentlich Positive, die herkömmliche Metaphysik insgesamt auf den Standpunkt bloßer Negativität. Explizit gewürdigt wird der moralistische Überlieferungsstrom schließlich bei Schopenhauer und Nietzsche⁸. Beider Philosophieren ist gänzlich durchwirkt von Moralistik. Es ist der ästhetisch-empirisch fundierte moralistisch-differenzielle Faktor in seiner vollen Kraft, der nunmehr zur Umbestellung des philosophischen Feldes führt.

⁸ H. P. BALMER, Nietzsches Erschließung der europäischen Moralistik, in: Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch 7(1981) 9–24; seither erschienen: B. DONELLAN, Nietzsche and the French Moralists, Bonn 1982.

Mitteilung (Kierkegaard)

Gehen wir vom Zentralaxiom praktischer Philosophie aus, daß wir in einen Gesamtzusammenhang menschlicher Dinge verwoben sind, so ist eines klar, die Tatsache nämlich, daß wir uns nicht direkt und nicht objektiv mitteilen können. Der Grund für die Komplizierung der Artikulation liegt darin, daß die direkte Mitteilung Distanz, Fertigsein und Resultat erforderte, lauter Erfordernisse, die in der Realität der Praxis mit ihrem unübersehbaren Konflux der Dinge nicht einzulösen sind. Wir haben mithin über existenziell Relevantes keinen festen Wissensbestand mitzuteilen. Einem Denken der Selbstverwirklichung, dem, anders als an schierer Selbsterhaltung, daran liegt, die Subjektivität, die eigene wie die der anderen, zu entfalten, muß, entgegen Hegels Invektive, an der Erbaulichkeit⁹ der Rede gelegen sein. Um den ganzen Menschen zu erreichen und in allen seinen Fähigkeiten zu bewegen – *the whole man must move together* –, wird die erbauliche Rede auf Einfallsreichtum und Phantasie angewiesen bleiben, womit eine weitere rational nicht konstruierbare Voraussetzung lebendigen Philosophierens genannt wäre. Im Dienst der Existenz, die sich in Einzelheiten konstituiert und in allerdings stets gefährdeter Selbstbestimmung vollzieht, versteht sich praktisches Philosophieren in rhetorischer Weise als der Versuch, sich selbst und andere zu bewegen, Möglichkeiten zu erwägen und Entscheidungen zu treffen. Der einzelne reflektiert in der Weise der Innerlichkeit, wofür auch Kierkegaard die «romantischen» Kategorien Aneignung und Besitz anwendet. Das Denken gehört ursprünglich jeweils diesem und keinem andern Subjekt an. Innerlichkeit, Aneignung und Besitz bedeuten aber objektiven Ansprüchen gegenüber einer Brechung und daher die Verunmöglichung direkter Mitteilung: keiner wäre jemals ganz draußen, jemals zu Ende, jemals im Besitz kompletter Resultate. Eingededenk der fragmentarischen Struktur ist weder Systematik noch Direktheit zu erreichen. Zur Mitteilung ist vielmehr die Individualisierung in künstlerischer Formung unerlässlich: *proprie communia dicere*¹⁰. Es manifestiert sich darin das Freiheitlich-Prozessuale des Warheitsgeschehens.

⁹ Hierzu vgl. R. E. ANDERSON, Kierkegaards Theorie der Mitteilung, in: Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards, hrsg. v. M. THEUNISSEN/W. GREVE, Frankfurt/M. 1979, S. 437–460; H. VETTER, Stadien der Existenz, Wien–Freiburg–Basel 1979, S. 23 bis 29.

¹⁰ HORAZ, Ars Poetica, Z. 128.

Kierkegaards Philosophie der Mitteilung wird allerdings nur dann mit Gewinn zur Erschließung der moralistischen Tradition herangezogen, wenn sowohl von der ethisch-religiösen Teleologie als auch deren Verlagerung in das Selbst¹¹ abgesehen wird. Mittlerweile scheint uns nämlich der Optimismus einer zielgesicherten Selbstverwirklichung nach dem Motto «Werde, der du bist» auch noch abhanden gekommen zu sein. Inmitten einer als absurd empfundenen Welt – so radikalisiert sich ja Kierkegaards Ansatz bei Camus – wird gerade derjenige zum ‹Helden›, der, fern jeder fixen Bestimmung, in flexibler Offenheit und Hingabe als ein wahrer Schauspieler ‹Ernst› macht mit der Beliebigkeit all jener Rollen, die im Theater der Welt die Menschen insgesamt zu spielen in der Lage sich zeigen¹². Wenn auch Kierkegaard statt einer negativ offenen ‹histrionischen› Identität einer religiösen Teleologie augustinisch-pascalscher Provenienz folgt, der letztlich das Selbst des Menschen in gänzlich unmoralistischer Weise verschwindet hinter dem sich mitteilenden Gott, so bleibt der Existenzialismus doch ähnlich wie die Moralistik motiviert: als humanistische Anthropologie legen beide gegen die Entmenschlichung unter dem Imperialismus der Wissenschaften Protest ein und bekunden einmütig das denkbar leidenschaftlichste Interesse an der Freiheit.

Verstehen (Diltbey)

Sowie es das szientistische Problem zu differenzieren und die Wissenschaft zu humanisieren gilt, indem neben den neuzeitlichen Naturwissenschaften schließlich eigenständige Geisteswissenschaften methodisch errichtet werden, verdient sodann Dilthey¹³ Gehör. Sein Unternehmen zielt auf das Verstehen, ihm soll die Wissenschaftlichkeit vindiziert werden. Denn ob und wie jeweils ausgedrücktem individuellem Erleben überhaupt etwas Objektiv-Allgemeines abzugewinnen sei, das eben ist die Frage. Über die hermeneutische Trias Erleben-Ausdruck-

¹¹ J. HOLL, Kierkegaards Konzeption des Selbst, Meisenheim 1972.

¹² *L'homme absurde commence... où, cessant d'admirer le jeu, l'esprit veut y entrer. Pénétrer dans toutes ces vies, les éprouver dans leur diversité, c'est proprement les jouer.* A. CAMUS, Le mythe de Sisyphe (1942), in: ders., Essais, hrsg. v. R. QUILLIOT, Paris 1965, S. 158.

¹³ Vgl. L. LANDGREBE, Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 9 (1928) 237–366.

Verstehen und das Prinzip der Bedeutsamkeit kommt Dilthey auf einen seelischen Gesamtzusammenhang, den er als immer schon verstehende Lebendigkeit auffaßt. Es hieße dies, daß niemals einer der totalen Aufklärung bedürfte, da ein jeder die zentralen Belange von sich aus schon kennen würde. Erkenntnis vollzöge sich als Modifizierung und Anreicherung durch neue Verbindungen. Verstehend, so Dilthey weiter, applizierten wir keine objektiven Kategorien, realisierten vielmehr das Bedeutsame im jeweils Typischen und folgten einem Appell, der in Beziehung zur Ganzheit des betroffenen Lebens stünde. Und überdies steigerte sich darin dessen Lebendigkeit. Das Wahrnehmen des Typischen will Dilthey statt als bloß theoretisches Verhalten eher als Übertragung verstanden wissen: es würde lebendige Beziehung gestiftet. Verstehen in seiner ganzen Bandbreite wäre Bekundung einer Sorge um Ganzsein in individueller wie auch sozialer Hinsicht: Verstehend suchten wir uns in den Besitz aller unserer jeweiligen Möglichkeiten zu bringen.

Nun geht Dilthey aber über appellative Typik und Lebendigkeit hinaus, und darin liegt aus moralistischer Sicht das Fragwürdige. Seiner Theorie zufolge konstituieren sich die Geisteswissenschaften in einem kontinuierlichen Aufstieg vom Typologischen des individuellen Verstehens zu einem Gesamtzusammenhang der geistigen Welt. Das besagt, es seien Übergänge in Wissenschaft und Philosophie, Tendenz auf Vertiefung, Auswahl des Wesentlichen und, darauf aufbauend, Ermöglichung eines zunehmend sonnenen Handelns zu erwarten, strebe doch das Leben von seiner Geistesbewegung her nach Idealität und umfassender Einheit. Dies ist offensichtlich nicht viel anderes als die Teleologie der überlieferten Metaphysik, Dilthey bestens bekannt von Hegel her. Bei aller Option für Geschichtlichkeit behauptet sich doch auch hier noch immer das zurechtgemachte Bild eines idealen Lebens. Diltheys Hermeneutik – ähnlich wie übrigens auch Husserls Phänomenologie – ist die Frage vorzuhalten, ob hier nicht noch immer die metaphysisch begründeten Wissenschaften einer falschen Askese aufsitzen. Verstehen würde dann noch immer nicht angemessen realisiert, solange nämlich das Menschliche auf die Abstraktheit einer Wissenschaftlichkeit festgelegt bleibt. Eine, wie es scheint, gegenwärtig gebotene und philosophisch legitimierte Praxis der Freiheit erfordert aber endlich die Einordnung der Wissenschaft in das Ganze der über- und außerwissenschaftlichen menschlichen Lebendigkeit. Ein, wie alle Welt weiß, ebenso schwieriges wie bedrängendes Problem.

Umgang mit den Dingen (Heidegger)

An Hermeneutik und Phänomenologie knüpft schließlich Heidegger an. Ein Zentralaspekt seiner Fundamentalontologie läßt in besonderer Weise für die Philosophie der menschlichen Dinge fruchtbar sich machen. Es hängt dies zusammen mit der Heideggerschen Kritik an der seit Aristoteles tradierten Trichotomie von Theorie, Praxis und Technik. Ist das menschliche Weltverhalten gemäß Heideggers Urteil schon im theoretischen Vorstellen und im technischen Herstellen depraviert, so kann fatalerweise auch die Praxis noch herabsinken zu bloßem Feststellen. Anstatt aber im «Ge-stell» schierer Faktizität zu erstarren, wäre die Welt vielmehr in unmittelbarer Nähe zu halten. Es umfängt menschlich die Dinge ein Horizont, der weiter ist als bloß technisch oder theoretisch. Ebendies meint Praxis: das Zusammendasein in einem freien Umgang. Verstehen ist entsprechend primär Auslegung auf Möglichkeiten hin, es hat Entwurfcharakter, ist von schöpferischer Bedeutung, während Aussage, Prädizierung, Mitteilung nachgeordnet bleiben.

Seit der Antike gilt das Ding als Kondensat unseres unablässbaren Verflochtenseins in das Gewebe der Welt. Unter *pragmata* sind diejenigen Konkretionen gemeint, womit wir im praktischen Umgang zu tun haben. «In Fühlung mit der Wärme der Dinge» stehen, wie Adorno in den «Minima Moralia» postuliert¹⁴ – darin besteht, noch vor allem Handeln, gedeihliche Praxis. Es sind die Dinge, Symbole des Weltgeflechts, Analoga zum Ganzen, in denen wir Welt in Nähe haben, sofern sie nur nicht ontologisch als Gegenstände, *hypokeimena* oder *chremata* verkannt werden, und inmitten einer erkalteten Welt, bloß noch vor-, her- und festgestellt, alle menschliche Lebendigkeit sich verliert. Indessen vermögen Dinge, in Fülle wie auch als Versammlung von Welt in einem jeweiligen einzelnen, als Angelegenheiten sowohl als auch als Inbegriff dessen, was der Fall ist – Dinge also vermögen uns jene Polarität in der Realität zu sein, worauf wir menschlich angewiesen bleiben. Es bestimmt das Gewicht der Welt sich für uns aus den «wertbehafteten»¹⁵ menschlichen Dingen. Können folglich, bei Meister Eckhart oder in Rilkes Lyrik, die Seele und selbst Gott Ding heißen, so

¹⁴ T. W. ADORNO, *Minima Moralia*, Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M. 1951, S. 47 (Nr. 21), vgl. S. 334 (Nr. 153).

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen¹¹ 1967, S. 63.

erscheint es stimmig und angemessen, wenn bei Heidegger das Ding benannt wird als «der vorsichtige und enthaltsame Name»¹⁶ für etwas, was in seiner Bedeutung nie restlos zu erfassen oder gar in Verfügung zu bringen ist. Anstatt bloß instrumentellem Denken und in seiner Folge der Bedeutungslosigkeit und Leere zu verfallen, ist daher im Lebenszusammenhang Raum freizuhalten für das wirklich Denkwürdige. Als das Denkwürdigste überhaupt hält Heidegger den Mythos¹⁷ in Ehren, und es ist ihm darin beizupflichten, sofern mit diesem Grundwort folgendes gemeint ist: die ursprüngliche Auslegung der Welt, insofern sie uns angeht; die erste Explikation jener Geschichten, in die wir verstrickt sind; die archetypische begriffsleitende Verbildlichung der menschlichen Dinge in ihrer Unausdeutbarkeit, kurzum: Welt als Praxis.

Heideggers Fragen «Wann aber und wie sind Dinge als Dinge? Wann und wie kommen Dinge als Dinge?»¹⁸ optiert für ein Denken, das sich in nächster Nachbarschaft zur Dichtung weiß. Das ist das eine, zutreffend auf die moralistische Tradition gleichermaßen wie das andre: Es fällt nicht schwer, Heideggers Antwort auf die Grundfrage allen Philosophierens «Was ist der Mensch?» auf der Linie der moralistischen Bescheidung mit der Endlichkeit von Pindar bis Camus zu sehen: «Wir sind», erklärt Heidegger, «im strengen Sinn des Wortes die Be-Dingten. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen»¹⁹. Bekräftigt wird Praxisdenken solcher Art, wonach wir uns in unserer realen Situation als bedingt zu verstehen haben, von der fortgeschrittenen Phänomenologie, herausragend vertreten durch Merleau-Ponty. Ihm ist das Ding ein von uns «stets Wiedergefundenes und Wiedergefaßtes»²⁰. Und so, in Repräsentation von unendlichen Relationen und in Konkretion differenzierter Milieus, sind, wie Merleau-Ponty glücklich formuliert, in dem einen Konflux wir selbst «den Dingen beigemischt»²¹.

¹⁶ DERS., Das Ding (1950), in: ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, Teil II, S. 49.

¹⁷ DERS., Was heißt denken? (1952), in: a.a.O., S. 11.

¹⁸ DERS., Das Ding, a.a.O., S. 54.

¹⁹ ebd. S. 53.

²⁰ M. MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung (1945), Berlin 1966, S. 367.

²¹ ebd. S. 501, vgl. 516.

KOMPONENTEN MORALISTISCHER WIRKSAMKEIT

Die Virulenz des moralistischen Faktors im praktischen Philosophieren scheint durch insgesamt vier Komponenten näher charakterisiert zu sein: das Topisch-Inventive, das Relational-Analoge, das Lebendig-Differenzielle und, als philosophische Crux, das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem.

Hermeneutik und Skepsis

Moralistik als Philosophie der menschlichen Dinge stellt eine Topik bereit, eine Repräsentation von *topoi*, in denen sich Realität als bedeutsam kundtut und als wertvoll konkretisiert von Fall zu Fall. Dem an Bedeutung und Wert, an kohärenter Erfahrung überdies Interessierten ist die inventorierte Aufgabe gestellt, Beziehungen aufzufinden und zu stiften. Dies aber heißt, vor allem Kategorisieren, relational verfahren. Steht, ganz und gar unaristotelisch, die Relation hier – ähnlich wie übrigens in der Stoa, bei Augustin, Bonaventura oder Schopenhauer – in hoher Geltung, so wird andererseits der Moralist doch keineswegs bis zur magisch-sympathetischen Verknüpfung aller Dinge vordringen. Der Blick für Relationen überhaupt und die Sorge um den *rapport des choses* genügen vollauf, um klar zu sehen, was ist.

Es läßt, da jedes Ding Symbol ist, vom einen zum andern sich schließen mittels Analogie. «Nach Analogien denken» ist angemessen und fruchtbar, insofern die Analogie, mit Goethe zu sprechen, den Vorteil hat, «daß sie nicht abschließt und eigentlich nichts Letztes will»²². So äußert sich moralistische Sorge um Offenheit und Enthalzung von letzten Dingen. Unabgeschlossen vor allen Dingen ist der Mensch selbst, es entspricht also das Denken in Analogien der *conditio humana*. Da die menschlichen Dinge moralistisch wesentlich auch als die umstrittenen Angelegenheiten der Wirklichkeit verhandelt werden,

²² GOETHE, Maximen und Reflexionen, hrsg. v. M. HECKER (1907), Frankfurt/M. 1976, S. 108 (Nr. 532). Zu Goethes anschauender Erkenntnis vgl. W. LAMBRECHT, Anschauende und begriffliche Erkenntnis, Eine vergleichende erkenntnistheoretische Analyse der Denkweisen Goethes und Kants, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 10(1956) 63–84.

ergibt sich ein Strang geradezu politisch akzentuierter Aphoristik, es ist dies die taciteische Linie von Machiavelli, Guicciardini, Cardano, Bacon, Gracián, La Mothe le Vayer, Ligne, bis zu Vauvenargues und weiter.

Die Treue zum moralistischen Impetus verlangt eine Philosophie der Endlichkeit. Trotz aller Orientierungsnöte ist es nämlich weder möglich Totalbegründungen zu leisten noch auch im Praktischen totale Änderungen zu schaffen. Die Identifikation mit dem Bild des Absoluten wäre gefährlich, weil in der Einebnung der Differenzen alle konkrete Lebendigkeit erstürbe. Es ist daher unumgänglich, einem Philosophieren zuzuneigen, das der Differenz Rechnung trägt, wie es in hohem Maß das aphoristische Denken leistet. Lebensnotwendig ist eine Kunst, hier und jetzt uns zurechtzufinden: im Vereinzelten, sich Widersprechenden, geschichtlich sich Wandelnden, Kontingenzen. Vonnöten ist Ortungskunst. Faßt man, wie es angezeigt scheint, die Hermeneutik, Inbegriff der topisch-inventiven praktischen Philosophie, als Abschied vom Prinzipiellen, als Wende zur Skepsis, als Replik auf die menschliche Endlichkeit²³, so führt kein Weg an der moralistischen Überlieferung vorbei; Hermeneutik, Skepsis auch, war sie seit je.

Welt im Bezug auf den Menschen (Goethe)

Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang, daß sich innerhalb der Moralistik selbst die Problematik des Einzelnen in Relation zu dem Andern und Vielen meldet. Ein herausragendes Beispiel für die folglich schwierige Ortbarkeit des Moralistischen haben wir an dem Grenzfall der Goethischen «Maximen und Reflexionen». Goethe, allein hierin schon mehr als Moralist, faßt sein aphoristisches Tun als systematisch-zielstrebig auf. Das einzelne Element innerhalb des Ganzen, ein *Aperçu*, wie er sagt, bilde das Mittelglied einer Verkettung, komme aus einer Folge und rufe eine Folge hervor, es knüpfe an und löse Anknüpfungen aus, eine hier entschieden optimistisch-aszendierend aufgefaßte Tendenz. Es ist eine menschheitlich-humanitäre Vorstellung vom Aphoristischen, aus der heraus Goethe wirkt. Er schreibt im Vertrauen, es sei doch im großen und ganzen ein Panorama möglich, und das Erkenntnisgeschehen faßt er als organische Zyklus.

²³ O. MARQUARD, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981.

Es wird die pädagogisch-didaktische Abzweckung der Goethischen «Maximen und Reflexionen», das Lehrhafte daran, schwerlich als moralistisch gelten. Suspekt, angesichts der moralistisch-naturalistisch konstatierten Unordnung in der Welt, erscheint insbesondere das Bestreben, nur das Positive auszusprechen. Der «große Harmoniarch»²⁴ glaubt halt, und Germanisten bis Emil Staiger sind ihm darin gefolgt, daß man nur so förderlich sein könne. Goethe also ist eifrig darauf bedacht, ausschließlich das zu fassen, «was der Welt zugute kommt»²⁵. Was aber kommt der Welt zugute? Darf dies als ausgemacht gelten? Hilft nicht die Konfrontation mit dem Schlimmen, Schlechten, Dunklen und ‘Bösen’ oft und oft weiter als Unterdrückung und Unterschlagung? Die Moralisten jedenfalls halten sich von Beschönigungen, selbst noch der leichtesten Art, weit entfernt.

Ist Goethe mit dem Organologischen wie auch der Didaxe seines Ansatzes, wie gesagt, über das rein Moralistische hinaus, so wird er doch hilfreich, sowie es darum geht, dieses Moralistische seinerseits zu erschließen. Zentral bleibt die Einsicht, daß wir die Welt nur «im Bezug auf den Menschen»²⁶ kennen. Neben der Definition des Themas der Moralistik, die man hierin gegeben sehen kann, bestimmt Goethe als das eigentliche Studium der Menschheit ohne jede Umschweife den Menschen²⁷. Damit rücken der Sache nach wiederum die *studia humanae* ins Zentrum menschlicher Bildung: Kennen und Verstehen alles dessen, was Menschen begegnen kann, nicht in extenso, gewiß, wohl aber durch analog-empathisches Erschließen von dem einen intensiv Betrachteten und Erwogenen auf das andere. Die Zuwendung zum Einzelnen bleibt ganz unersetztlich. Schon La Rochefoucauld sah hier, nicht aber in einer pauschalen Kenntnis der Menschheit den Kern des Problems: *Il est plus aisé de connaître l'homme en général que de connaître un homme en particulier*²⁸. Menschenkenntnis, dies ist eine Aufgabe ohne

²⁴ H. v. HOFMANNSTHAL, Aufzeichnung aus dem Nachlaß (1891), in: ders., Gesammelte Werke, Reden und Aufsätze, Bd. III, hrsg. v. B. SCHOELLER/I. BEYER-AHLERT, Frankfurt/M. 1980, S. 337.

²⁵ GOETHE, a.a.O., S. 48 (Nr. 191).

²⁶ ebd. S. 187 (Nr. 1077).

²⁷ «...der Mensch ist dem Menschen das Interessanteste, und sollte ihn vielleicht ganz allein interessieren» heißt es, an Popes «Essay on Man» anknüpfend, in Goethes «Wilhelm Meister» (II,4).

²⁸ LA ROCHEFOUCAULD, Maximes (1678), in: ders., Œuvres complètes, hrsg. v. L. MARTIN-CHAUFFIER u. a., Paris 1964, S. 460 (Nr. 436).

Ende. «Nur sämtliche Menschen», warnt Goethe, «leben das Menschliche»²⁹. Humanität besteht primär nicht in moralischen Imperativen, sondern in dem, was tatsächlich und insgesamt von Menschen gelebt wird. Die Wirklichkeit als das Differenzierte bleibt der Humus, woraus alles Kultivierte erwächst.

Mit der Erwägung einer «tätigen Skepsis»³⁰ umkreist Goethe die Praxis. Er insistiert auf dem Tun als der eigentlichen menschlichen Aufgabe, ist doch, wie er sagt, «wenig zu wissen und alles zu leisten»³¹. Handeln vollzieht sich aber nicht in irgendeinem stolz-imperialen Sinn, sondern in eher spielerischer Form. Ausnahmsweise einmal metaphorisch wird erläutert, es sei uns das Leben wie ein Schachbrett gegeben, über das hinaus wir nicht wirken können noch wollen. Passend dazu seien uns die Steine geschnitten, nach und nach werde uns deren Wert und Bewegung und Vermögen bekannt. An uns sei es, Züge zu tun, von denen wir uns Gewinn versprechen. Dies aber versuche jeder auf seine Weise, und dabei lasse keiner gern sich einreden³². Die Metapher ist hilfreich: Wie im Schachspiel lernt ein jeder die Möglichkeiten des Weltspiels im Vollzug kennen. Frei ist einer, insoweit er sich auf das Vorgegebene einläßt. Frei ist, wer anerkennt, daß nicht alles fehlt, und wer an der Erweiterung seiner spielerischen Wendigkeit, auch wenn sie ganz gewiß nie universal und absolut wird, ausdauernd interessiert bleibt. Die Freiheit ist konkret, es gibt sie nur im Respons auf Wirklichkeit. Als praktischer Ertrag darf wirkliche Vereinigung erwartet werden, wogegen Vereinigung bloß in der Reflexion als trügerisch zurückgewiesen wird³³.

Selbstbedingung des Unbedingten?

Ein weiteres bleibt in diesem Zusammenhang zu bedenken: Es ist vorgeschlagen worden, für die Interpretation der deutschen Aphoristik an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert (insbesondere Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe) den Begriff einer transzen-

²⁹ An Schiller, 5. Mai 1798 (WA IV, Bd. 13, S. 137).

³⁰ GOETHE, Maximen und Reflexionen, a.a.O., S. 205 (Nr. 1203).

³¹ ebd. S. 87 (Nr. 420).

³² DERS., dass.

³³ ebd. S. 209 (Nr. 1231).

talen Moralistik zur Anwendung zu bringen³⁴. Behauptet wird, in der Moralistik käme schließlich ein unerledigtes Zentralthema der Philosophie zum Durchbruch; das Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem, bereits bei Plato und Aristoteles grundgelegt und heftig umstritten im mittelalterlichen Universalienstreit, harrete endlich moralistisch seines Austrags als Konflikt von Emotionalität und Rationalität, Gefühl und Gedanke, Leidenschaft und Vernunft. Tatsächlich erwies sich in der Erfahrung des 18. Jahrhunderts die metaphysisch begründete Unterordnung des *mundus sensibilis* unter einen *mundus intelligibilis* als nicht länger haltbar, und es stellte sich fortan die Aufgabe, Anschauung, Sinnlichkeit, Gefühl in ihrer Bedeutung neu zu fassen. Darauf gingen eigens die damals entstehenden Disziplinen Ästhetik, Psychologie und Anthropologie ein. Und, wird gesagt, ebenso wäre auch die deutsche Aphoristik mit dem Problem eines Ausgleichs von Denken und Empfinden befaßt.

Wie sieht Goethe das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem? Er sieht es als Interdependenz: Das Besondere, sagt er, unterliege dem Allgemeinen, das Allgemeine habe sich dem Besonderen zu fügen³⁵. In neuplatonischer Tradition findet er zu einer symbolischen Denkweise und schließlich zum Gedanken der Koinzidenz: die beiden Pole «fallen zusammen, das Besondere ist das Allgemeine, unter verschiedenen Bedingungen erscheinend»³⁶. Und hier verdient eines Beachtung: Kann es denn ein unvermitteltes Streben ins Unbedingte nicht geben, so *denken* wir immerhin das Unbedingte, und manche sinnen vielleicht auf Ausgleich. Goethe findet für dieses religiöse Moment in der Erfahrung des *animal metaphysicum* eine Mutmaßung, die eine geradezu mystische Erlebensqualität in moralistisch-moderater Weise anklingen läßt. Erwägt wird, «wie das Unbedingte sich selbst bedingen und so das Bedingte zu seines Gleichen machen kann»³⁷. Wäre es das Besondere, das sich als die ersehnte Selbstbedingung des Unbedingten erwiese?

Empirisch-praktisch gesehen, spielt sich das Hin und Her von Allgemeinem und Besonderem bei Goethe als Bildungsgeschehen ab. Beim Besonderen setzt ein Weg ein und führt, in allmählicher Zueig-

³⁴ G. NEUMANN, Ideenparadiese, München 1976.

³⁵ GOETHE, Maximen und Reflexionen, a.a.O., S. 49 (Nr. 199).

³⁶ ebd. S. 115 (Nr. 569).

³⁷ ebd. S. 231 (Nr. 1371).

nung nach Maßgabe der «lebendigen Heuristik»³⁸, die wir sind, zunächst in die Breite; erst da, in der Gesamtheit, ist dann schließlich das Allgemeine zu suchen. Lebendigkeit erhält und steigert sich in der Vielfalt, wohingegen das Abstrakt-Allgemeine die Welt auf Einfalt reduzierte. Es findet sich also auch bei Goethe gegen den metaphysischen Primat des Allgemeinen die moralistisch-nominalistische Akzentuierung des Individuellen in der ganzen Fülle seiner Differenz.

Schluß: Übereinbringen des Konfigurerenden

Als vorläufiges Ergebnis dieser Überlegungen darf festgehalten werden: Die Lage des Menschen in ihrer Widerspenstigkeit von Rational-Allgemeinem und Sinnlich-Individuellem wird aphoristisch getreulich vergegenwärtigt. Die Konfliktform Aphorismus baut sich aus der Spannung von Inhalt und Form, Gedanke und Darstellung auf und wirkt ateleologisch als Kristallisation innerhalb einer lebendigen Differenzierung.

Daran anschließend nun aber der angekündigte Einspruch gegen den erwähnten überschüssigen Interpretationsvorschlag: Sowie man nämlich von transzentaler Moralistik spricht, ist man über die Reflexion der fundamentalen Daseinsbedingungen hinausgeschritten zu einer Reflexion der Reflexion. Darin würden, ein einseitig herangezogener Lichtenberg schon soll dies belegen, die Bedingungen des *Erkennens* ermittelt. Einer derartigen transzentalen Verflüchtigung des Moralistischen ist jedoch zu widerstehen. Darf schon an der Fruchtbarkeit der transzentalen Fragestellung an sich Zweifel geübt und nach ihrer Reichweite gefragt werden, so wird deren Tendenz auf Gewißheit von der moralistisch in Geltung gehaltenen Realität des Gesamt menschlichen ad absurdum geführt: Reine Subjektivität, geistige Autonomie als Ursprung von Objektivität, Selbstsetzung und Selbstzweck der Vernunft und was des transzental-idealisten Inventars mehr ist, wird moralistisch immerzu in seinem Überschwang entlarvt. Wegen des zentrifugalen Hangs zur Entweltlichung bleibt dem Menschen die zentripetale Verwurzelung in der *conditio humana* als gegenläufige Aufgabe dauernd gestellt. Wo immer sie eine Spur von Selbstbewußtsein bewahrt, wird die Moralistik sich daher gegen ihre

³⁸ ebd. S. 69 (Nr. 328).

Auflösung in Transzentalphilosophie, jedenfalls des konventionellen Typs, mit all ihrer auf leiblich-irdische Gravitation bezogenen Immergenz und Reszendenz entschieden entgegensezten.

Es sei schließlich versucht, so deutlich wie möglich die spezifisch moralistische Leistung zu umreißen und als das eigentliche Problem des Menschen herauszustellen: Die moralistische Gegensteuerung gegen Zerstörung im Geistigen wird gefordert und gerechtfertigt von einem Blick für die Phänomene. Keineswegs in reines Denken einzuholen, sind sie in ihrer ganzen Breite und Tiefe umfänglich zu wahren. Der Aphorismus ist folglich alles andere als eine reine Erkenntnisform. Er tendiert auf authentische menschliche Lebendigkeit. Anstelle unendlicher Geistes-Askese insistieren die Moralisten auf der anthropologischen Vermittlung. Es ist Montaigne, der erste aller Moralisten, der für die erforderliche und ersehnte wechselseitige Durchdringung von Geist und Sinnen im Menschen den geradezu heraklitischen Chiasmus geprägt hat: *intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels*³⁹. Kann man es freundlicher sagen, was uns zu Menschen, zu erfreulichen Zeitgenossen womöglich sogar macht? Soviel ist sicher: Weder die traditionelle moralische Unterordnung des Leiblichen unter das Geistige noch auch irgendein modisch-anarchistisches upside-down können entbinden von dem, was die Moralisten befördern seit eh und je: das Übereinbringen von Leidenschaft und Vernunft, so gut oder so schlecht es immer denn gelingen mag. Es braucht die humane Sorge nicht durchaus mit Nietzsche (in Hardenbergs Gefolge) auf das quasi alchemistische Konzept einer Umwandlung der Leidenschaften in Freudenschaften zu verfallen, so willkommen ein derartiges Goldmachen auch wäre. Aber not tut der Widerstand gegen Reduktionen aller Art, gleich wie ein Verstehen, das sich als schöpferisch-tätiges Interpretieren frei vollzieht. Interpretation als Ausdruck und im Dienst gesteigerter Lebendigkeit ist vielseitig und spontan wie das Leben selbst. Es wird also der moralistische Faktor einer jeden praktischen Philosophie inhärieren, die ihren Namen verdient.

³⁹ M. DE MONTAIGNE, De l'expérience, Essais III, xiii, in: ders., Œuvres complètes, hrsg. v. A. THIBAUDET/M. RAT, Paris 1962, S. 1087. Vgl. HOFMANNSTHAL (a.a.O., S. 290): «Französische Prosa auf ihrer höchsten Stufe ist im Geistigen sinnlicher und im Sinnlichen geistiger, als die deutsche auf ihrer gegenwärtigen Stufe.» Zur Programmatik des Themas Versinnlichung des Geistes, Vergeistigung der Sinne für die philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts vgl. H. PLESSNER, Gesammelte Schriften, Frankfurt/M. 1981, Bd. IV, S. 71.

