

Zeitschrift: Neue Pestalozzi Blätter : Zeitschrift für pädagogische Historiographie
Herausgeber: Pestalozzianum
Band: 6 (2000)
Heft: 2

Artikel: "Aber du hast ihn getäuscht." : Über Pestalozzis "Nachforschungen" als Theorie der neuzeitlichen Subjektivität
Autor: Winkler, Michael
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-901717>

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: 06.02.2026

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

"Aber du hast ihn getäuscht."

(PSW XII, S. 94)

Über Pestalozzis 'Nachforschungen' als Theorie der neuzeitlichen Subjektivität

(Red.) Nach dem Pestalozzi-Gedenkjahr 1996, das die Notwendigkeit einer kooperativen Pestalozzi-Forschung deutlich machte, konzentrierte sich aus gegebenem Anlass die Forschung auf die 'Nachforschungen' von Pestalozzi, die 1997 ihren 200. Erscheinungstag "feiern" konnten. Die 'Neuen Pestalozzi-Studien' widmeten dieser als philosophisches Hauptwerk Pestalozzis geltenden Schrift zwei Nummern: Während der Band 5 (1998) textimmanente Studien veröffentlichte, versammelte Band 6 (1999) die Beiträge eines interdisziplinären Kolloquiums, das 1998 am Pestalozzianum zu den 'Nachforschungen' organisiert wurde (vgl. Bericht in NPBl 2/98). Der folgende Beitrag von Michael Winkler versucht, auf dem Hintergrund des Forschungsstandes eine These zu belegen, die am Kolloquium nicht diskutiert wurde: die These, dass sich die 'Nachforschungen' als wesentlicher Beitrag zur Theorie moderner Subjektivität lesen lassen.

■ Michael Winkler

Wie können wir, ohne uns auf Natur oder Gesellschaft verlassen zu dürfen, aus Freiheit und zugleich moralisch handeln? Bei aller Differenz in der Rekonstruktion der Denkvorsetzungen Pestalozzis besteht Einigkeit auch in der jüngeren Auseinandersetzung um die 'Nachforschungen' darüber, dass deren Problem in der Bestimmung des sittlichen Zustandes liegt, in welchem der Mensch Werk seiner selbst sei. Für Pädagogen liegt die Antwort nahe, dass Erziehung die Prekarität von Natur und Gesellschaft zu überwinden vermag (vgl. z. B. Soëtard 1999, S. 71ff.). Philologisch muss dies freilich eher als Wunsch gesehen werden, denn die 'Nachforschungen' selbst liefern dafür keinen Beleg. Und eine andere Antwort widerspricht, indem sie den sittlichen Zustand in einer pädagogisch kaum erreichbaren Innerlichkeit entdeckt, die

als Ausdruck von Gnade gilt (Oelkers 1999, S. 118.); ein religiöses Programm werde hier verwirklicht, das noch nicht einmal der Ersetzung von Religion durch Erziehung folge, welche spätestens die Debatten des 18. Jahrhunderts auszeichne (vgl. Osterwalder 1999, S. 62). Auch wenn die Indizien für Pestalozzis Religiosität sprechen (vgl. Hager 1999), steht die Deutung im Widerspruch zur Emphase, mit der Pestalozzi Sittlichkeit als Werk des Menschen sieht; in einem auf Calvin zurückgehenden reformierten Glauben wäre dies vielleicht denkbar, doch als invertierte Transzendenz kaum angemessen beschrieben. Gnade reicht nicht, weil Pestalozzi auf das Handeln der Subjekte abhebt. Endlich deutet sich an, dass Pestalozzi Freiheit und Sittlichkeit vor den Hintergrund der ungelösten Spannungen sowohl des Natur- wie auch des Gesellschaftszustandes stellt. Sittlichkeit ist demnach die Folge einer möglicherweise sogar unglücklichen Freiheit, zugleich gebunden an das "Vermögen, unabhängig von exaltierten Bedürfnissen urteilen und entscheiden zu können" (Tröhler 1999b, S. 147). Freiheit und Sittlichkeit finden existentielle Wirklichkeit im Prozess der Selbstbildung. Eine Vermutung darüber, wie dies aber geschieht, wollen die folgenden Überlegungen anstellen.

Sie stehen freilich vor einer Schwierigkeit, die Pestalozzis Wort vom "verschobenen Menschenverstand" (PSW XII, S. 43) beschreibt. Pestalozzi hat diesen als ein Merkmal der Wirrnisse gesehen, die ihm zum Anlass seiner 'Nachforschungen' wurden. Aber der "verschobene Menschenverstand" steht auch für sein Thema und seine Methode: Die historisch vorgefundene gesellschaftliche Situation aufzuklären, schien ihm nur möglich, indem er – so eine erste These – die ihm zugänglichen Denkmaterien *verschob*, neu arrangierte, weniger um eine Ordnung herzustellen, sondern mehr, um wider die vorgegebenen Täuschungen ein Problem freizulegen. Erst die *Verschobenheit* seines eigenen Verstandes hilft, die Exzentrik der menschlichen Situation zu begreifen: Weil weder in den sozialen und kulturellen Bedingungen noch in den diese fassenden Diskursen ein existentiell hinreichender Grund des Menschen zu finden ist, müssen die Koordinatenpunkte verschoben werden, welche ihn festhalten und feststellen lassen. Wer in einer naiven

Lesart Pestalozzis eigenem, eher intuitiven, assoziativen, und phantastisch konstruktiven Denken folgt¹, sieht, wie er mit den 'Nachforschungen' ein ebenso dramatisches wie riskantes Experiment des Ich mit sich selbst unternimmt. Der auctorale Rückbezug verschafft zwar dem Text vielleicht nur höhere Glaubwürdigkeit durch den Verweis auf "die Wahrheit, die in mir selbst liegt" (PSW XII, S. 57), demonstriert aber als methodisches Verfahren einer geradezu analytischen Introspektion schon das sachlich Gemeinte: Wie sich das Subjekt eben zu sich selbst verhalten kann, wie es sich unter prekären Voraussetzungen ertragen und aushalten mag, das bildet sein Grundthema, in welchem unvermutet ein Motiv der Alten auftaucht: Das Motiv des *gnothi sauton* nämlich, welches die ethische Haltung der Sorge um sich selbst, der *epimel stai sauton* leitet.

So stehen Pestalozzis 'Nachforschungen' für ein unmögliches und doch unvermeidliches Unterfangen: Sie entwerfen – zweite These – vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Debatten eine konkrete Theorie der Subjektivität. Skeptisch geworden gegenüber dem Projekt der Aufklärung und den mit ihm verbundenen Fortschrittsambitionen entdeckt Pestalozzi, dass die Subjekte auf sich selbst verwiesen sind. Ihr Weg aber lässt sich nur erkennen, wenn man – in der Formulierung von Charles Taylor – die "Quellen des Selbst" benennen kann, die materialen ebenso wie die theoretischen Bestimmungen von Subjektivität, welche den Subjektdiskursen ihre Semantik erst geben.

Hier wäre – dritte These – Pädagogik anzuschließen, um die es uneingestanden im ganzen Werk geht. Dies ist freilich in der Debatte umstritten; manche lesen die 'Nachforschungen' vorrangig als sozialphilosophische oder anthropologische Abhandlung, andere unterstellen ein, allerdings doch verborgenes, implizit bleibendes pädagogisches Konzept. Aber dieser Widerspruch liegt in der Sache selbst: Die von Pestalozzi untersuchte und behandelte historisch gegebene gesellschaftliche Situation verlangt nach Erziehung und verhindert diese zugleich; das pädagogische Projekt ist aufgegeben, im doppelten Sinne einer Aufgabe, die zu bewältigen wäre, und des Verzichts auf das Vorhaben.

Die 'Nachforschungen' konfrontieren also mit einem Dilemma, das man als doppelte Problemstruktur von Pädagogik bezeichnen könnte: Einerseits geht es um die grundlegende, Anthropologie gleichwohl sprengende Frage, wie sich überhaupt Erfahrungen mit einer gegebenen Gesellschaft vermitteln lassen mit dem Verständnis von Erziehung; wie lässt sich ein Begriff der Erziehung fassen, der nicht ausschließt, dass diese stets in bestimmten sozialen und kulturellen Verhältnissen stattfindet? Andererseits spitzt Pestalozzi dies schon auf Bedingungen zu, welche man als solche der Moderne bezeichnen darf: Kann in der Moderne überhaupt noch erzogen werden? Tragen unsere pädagogischen Vorstellungen unter ihren Verhältnissen?

Der Text wirft diese Fragen auf, gibt aber keine Antwort. Das verblüfft vielleicht, wenn auch Wittgensteins "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen" dem Denken eine Richtung weist: Wir können dieses pädagogische Problem theoretisch nicht lösen, sondern müssen es praktisch bewältigen, als Werk unserer selbst.

I. Vershobenes Denken

Pestalozzis 'Nachforschungen' wirken zerrissen und *zugleich* konsistent, verschlungen und doch von einem eigenen, einheitlichen Gedankengang getrieben. Schon vordergründig irritiert ihre Sprache, die seltsam altertümlich, fast gewollt derb, eben verschoben klingt. Sie stehen im Gegensatz zur geschliffenen Stilistik zeitgenössischer Traktate, auch jener, die den Naturzustand zum Idyll erheben, um vertrauensvoll den guten Wilden ins Gespräch zu bringen; Pestalozzi ahnt: Ein doppelter Mythos herrscht hier, gegen den er die Wirklichkeit der Natur ins Feld bringen will. Die Natur und ihre Wilden sind so harmlos nicht. Wiederholungen im Text erzwingen erneute Lektüre, weil sie eine Vielschichtigkeit des Gedankenganges bezeugen (vgl. Spranger 1969, Tröhler 1999a). In Anlehnung an Foucault könnte man Pestalozzis Verfahren als archäologisch bezeichnen, wobei er die freigelegten Schichten diskursiver Praktiken in ihrer je eigenen Struktur und Logik behandelt. Auf dem Wege der Nachforschungen zeigen sich Erfahrungen und Einsichten deshalb in unterschiedlichstem Licht und Zusammenhang. Gleiches bedeutet dann eben Verschiedenes. Dabei verführt Pestalozzi durch Spuren und Hinweise auf Vertrautes, das er sogleich wieder verschoben sehen will. So klingen die Werke der Zeitgenossen in Anspielungen durch, als ob er geradezu das Spektrum der Debatten von der französischen und deutschen Aufklärung bis zur schottischen Moralphilosophie aufzeigen will (vgl. Herrmann 1996, S. 38ff., Im Hof 1993); an solchen *Bruchstücken* seiner Lektüren fällt noch eine Nähe zu Textgattungen auf, wie sie in Diderots und d'Alemberts 'Enzyklopädie', sowie in Gestalt von Voltaire's 'Philosophischem Wörterbuch' verfügbar waren². Aber er benutzt sie unsystematisch, nur als Material für eine destruktive Lesart, weil sich Erfahrungen gegen ihre sublimen Programmatik stellen. Genauer noch, wenn auch mit einer modischen Figur: Er wählt eine Art von Dekonstruktivismus, indem er historisch und gesellschaftlich verfügbare, in zeitgenössischen Diskursen auffindbare Positionen hinsichtlich ihrer Erfahrungsrelevanz prüft und in mehreren theoretischen Durchgängen zur Disposition stellt, um sie endlich neu zu arrangieren.

Darin klingt zum einen die auf die Aufklärung selbst bezogene Erosion der Autorität an, welche die kulturellen Ursprünge der Französischen Revolution markiert (vgl. Chartier 196ff., S. 203ff., S. 219ff.). Zugleich legt Pestalozzi das epistemologische Feld frei, in welchem sich ein humanwissen-

schaftlicher Zugang etablieren kann (vgl. Foucault 1974). Zum anderen deutet sich an, wie für ihn die politische Ordnung selbst schon verschoben ist: Wem es um Wahrheit geht, gleich ob sie naturrechtlich oder in der geselligen Ordnung begründet sei, der muss damit rechnen, verführt und getäuscht zu werden. Eine Theorie der politischen Manipulation durch Ideologie verbirgt sich hinter Pestalozzis Erkenntnis, wie die Machthabenden selbst sich um der Machterhaltung als gerecht ausgeben. "Aber die Neigung der Macht, sich für ein sittliches Verhältnis auszugeben, ändert die wahre Lage ihres Verhältnisses gegen das Volk nicht" (PSW XII, S. 16). Diese Einsicht wiegt umso schwerer, weil die 'Nachforschungen' ein zu Aufklärung und zu Revolution gebrochenes Verhältnis anzeigen. Die Notwendigkeit, die alten Verhältnisse zu beseitigen, bleibt unbestritten. Doch in den neuen Verhältnissen zeigen sich sogleich die Mechanismen einer entwürdigten politischen Maschinerie, welche noch die Verdorbenheit des Volkes gegen dieses selbst instrumentalisiert (vgl. PSW XII, S. 53), was Pestalozzi schon in 'Ja oder Nein' zu prinzipieller Kritik an der Korruption des Volkes durch Konsum veranlasste (vgl. PSW X, S. 96, Graber 1999, bes. S. 33ff.).

Theoretisch zieht dies dennoch fast dramatische Folgen nach sich. Die Unordnung lässt sich gar nicht vermeiden, welche der verschobene Menschenverstand nun erzeugt: Pestalozzi kann der Aufklärungsprogrammatik nicht vertrauen und sieht sich sowohl in der Hoffnung auf die zivilisierende Wirkung veränderter gesellschaftlicher Umstände wie auch darin enttäuscht, dass die menschliche Gattung zum kollektiven Subjekt ihres Fortschritts werden könnte. Er wird zum nüchternen Betrachter geschichtlicher Entwicklung und der vorgefundenen historischen Bestimmungen, leistet insofern die Grundlegung des Historismus mit (vgl. Gadamer 1967, Kittsteiner 1980). Wie Herder sieht er die diskursive Situation gespalten zwischen Optimisten und Pessimisten, die die historischen Gegebenheiten jeweils für ihre Zwecke zurechtbiegen (vgl. Herder 1978, S. 70f.). Deshalb nimmt er zwar die Diskurse seiner Zeit auf und die Irrtümer zur Kenntnis, die – wie Iselin formuliert – "in vielen derjenigen Bücher (zu) finden (sind), welche dermals die lesende Welt am meisten bezaubern" (Iselin 1772/1969, S. 114). Aber sein Ergebnis fällt ernüchternd aus, weil ihm methodischer Zweifel und Erfahrung die Einseitigkeit der einzelnen Positionen aufzeigen. Vielleicht deshalb schwingt in den 'Nachforschungen' als Nachklang der für bürgerliche Anthropologie charakteristischen Melancholie (vgl. Lepenies 1972) ständig ein Grundton der Enttäuschung, von leiser, aber doch deutlicher Verzweiflung, zuweilen auch von Wut mit. Gleichwohl steht Pestalozzi schon unter dem Eindruck des neuen wissenschaftlichen und epistemologischen Klimas (Moravia 1977, S. 42) und vollzieht jene Wende zur Natur und zur Lebenswelt (vgl. Marquard 1973, S. 125), durch welche die Anthropologie "das Gegenteil der Ge-

schichtsphilosophie" wird (Marquard 1973, S. 138). Deshalb können die 'Nachforschungen' keine Metaphysik des Menschheitsprogresses vorstellen, weder eine religiös begründete Eschatologie noch ein – vermeintliches – Naturgesetz der Gattungsentwicklung, wie dies Iselin – auf den Pestalozzi möglicherweise zurückgreift – im 'Versuch über die gesellige Ordnung' und in den 'Philosophischen Mutmassungen über die Geschichte der Menschheit' von 1764 entwirft (vgl. Osterwalder 1999, Zurbuchen 1999, bes. S. 175, S. 178ff.). Pestalozzi betreibt vielmehr in einem strengen Sinne Nachforschungen, indem er diskutiert, wie sich die in den vorfindlichen Debatten oft pointiert und vereinseitigt vorgestellten Möglichkeiten verwirklichen. Dabei verfolgt er ein theoretisches Interesse, lässt sich jedoch von empirischer Erfahrung verunsichern, um eine geschichtlich aufgeklärte Zeitdiagnose vorzunehmen, die ihn allerdings über die grundlegenden Bildungsbestimmungen des Menschen kundig machen soll.

Sein Dilemma ist offensichtlich: Vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Kontroversen finden sich für das Verständnis der Bildungsbedingungen des Menschen keine Positionen, welche bruchlos in Anspruch genommen werden könnten: Ein Naturgesetz des Fortschritts, wie Condorcet es andeutet, ist in weite Ferne gerückt. Ebenso wenig trägt die Hoffnung, dass die absichtsvolle Veränderung der Umstände sozialisatorisch wirken und den neuen Menschen erzeugen könnte; insofern scheidet auch aus, Helvetius zum Bezugsautor zu wählen. Endlich muss zwar die Faktizität von Geschichte konstatiert werden, doch schreitet der historische Prozess nicht zum Besseren voran; man kann ihn nur nüchtern zur Kenntnis nehmen und die Frage stellen, wo der einzelne sich als Freigelassener der Natur (Herder) begegnen könnte, ausgesetzt einem Prozess, auf den er kaum Einfluss nehmen kann.

Übrig bleibt in dieser Situation nichts Positives, das Bestand haben kann oder der Verwirklichung wert wäre. Wir bewegen uns, wie Pestalozzi sein Fragment zur Verfassungsfrage einleitet (vgl. PSW XII, S. 271), auf Trümmern, in Ruinen. Dabei ist nur noch das Verfahren der Kritik möglich, die eine bedingte Geltung von Positionen aufzeigt, um sie neu zu justieren: Naturrecht, die Theorie des Gesellschaftsvertrages, die Eigentumstheorie und die des positiven Rechts, endlich die Theorie einer moralischen Veredelung des Menschen dienen als Bezugspunkte einer Prüfung, um das Feld abzustecken, in welchen sich menschliche Wirklichkeit in einem stets krisenhaften Zustand konstituiert (vgl. Koselleck 1976). Mehr noch: An die Stelle kollektiver Verbindlichkeit, mithin an die Stelle der Sitten und der Moral tritt das kritische Verfahren, das jedoch vom einzelnen konkreten Subjekt praktiziert werden muss. Es bleibt als die Residualgrösse im Prozess der Moderne, wobei es durchaus belastet wirkt, von sich selbst enttäuscht und durch sich selbst ernüchtert, weil es sich keineswegs zum Projekt seiner selbst erheben kann, zumindest nicht in der Unbe-

fangenheit desjenigen, der Werk seiner selbst werden will, ohne berücksichtigen zu müssen, dass er anderem auch noch ausgesetzt ist.

Die 'Nachforschungen' verraten daher eine quälerische, fast schon therapeutische Auseinandersetzung des Subjekts mit sich selbst, mit Zügen autobiographischer Vergewisserung, dennoch an gelegt auf Darstellung des Typischen angesichts unübersehbarer Weltvergessenheit: "Der alternde Welttheil hat die Grundsätze der wahren gesellschaftlichen Ordnung wie aus dem Gedächtniss verloren" (PSW XII, S. 21). Eben deshalb sieht sich Pestalozzi auf Selbsterkenntnis als Weg zur Einsicht in die Grundverhältnisse menschlicher Existenz verwiesen. Er nimmt die neuzeitliche Zugangsweise einer Autodiagnose auf, welche dem autobiographischen Bekenntnisverfahren vorangeht: Gegenüber einer grundlos wie transzendental obdachlos gewordenen Gesellschaft setzt er die individuelle Erinnerung, weil allein diese den Grund der Wahrheit verbürgen kann. Im Durchgang durch die eigene Erfahrungswelt erschliessen sich die Grundbestimmungen humaner Verfasstheit, wobei diese innerweltlich konstituiert ist. Darin zeigen sich Übereinstimmung und Differenz zu vergleichbaren Versuchen: Pestalozzi folgt dem Weg der Subjekterkenntnis, der bei Augustinus einsetzt, über Descartes, Montaigne, Pascal und La Rochefoucauld hin zu Rousseau führt. Aber er vertraut weder einer Transzendenz, die das Göttliche in der individuellen Lebensgeschichte sichtbar macht, noch teilt er den in Rousseaus 'Bekenntnissen' betriebenen Kult des Einzigartigen in Gestalt eines Selbstprojekts: "Einzig und allein ich" (Rousseau 1955, S. 7). Schon die Exposition der 'Nachforschungen' steht dem konträr gegenüber: Nicht ein einziger, sondern zwei von unterschiedlichem Stande suchen die Wahrheit, aber beide scheitern: "Wir meinten es beide gut – Und wir irrten beide." (PSW XII, S. 5).

Die entscheidenden Differenzen zur zeitgenössischen Subjektivitätsdebatte deuten sich in diesem Eingeständnis des Irrtums, dann in der Absage an ein transzendentes Ich an, welche in Pestalozzis Bezug auf zwei empirisch beschriebene Subjekte liegt; dies verstellt auch den Zusammenhang zu Kant. Die existentielle Einsamkeit des Einzelnen, gegeben durch seine soziale Stellung, erfahren vor allem im Irrtum, der keine Gemeinsamkeit erlaubt, lässt sich weder hintergehen, noch bietet sie eine Chance zur Wahrheit oder zum Glück. So paradox dies nämlich klingt, der methodische Zweifel des Subjekts bleibt methodologisch unbegründet und somit ohne transzendentalen Schutz. Seine Suche nach Wahrheit hat allein einen existentiellen Grund. Sie geht auf unsere Not zurück, auf das Leiden des Subjekts, das seinem Wissen doch Sicherheit geben will. Es entsteht aus der Spannung, dass einerseits "der Mensch [...] durch die Unbehüllichkeit seines thierischen Zustandes zu Einsichten" (kommt), dass andererseits sein eigenes "Wohlwollen" ihn in die Lage versetzt, sich in seinem In-

nersten zu veredeln, zur Liebe zu finden, auch wenn es nicht minder "sinnlich und thierisch" begründet ist" (PSW XII, S. 8).

II. Ein Feld der Möglichkeiten

Die 'Nachforschungen' versuchen, die Bestimmungsgründe aufzudecken, welche für unser Handeln massgebend werden. Doch in seiner Wühlarbeit findet das Pestalozzische Ich in den historisch verfügbaren diskursiven Materialien wie in den durch diese wiedergegebenen wirklichen Verhältnissen keine Gewissheit, sondern allein Mehrdeutigkeit. Diese hat nicht nur mit möglichen Diskontinuitäten zu tun, sondern auch damit, dass – wie man modern formulieren würde – mit unerwarteten und sogar unerwünschten Nebenwirkungen gerechnet werden muss. Damit bleibt nur die Suche nach *Möglichkeiten*, freilich auch nach den Grenzen, innerhalb welcher das eigene Tun, auch die eigene Bildung des Menschen, in Gang kommen könnten.

Worin könnte aber die Bedingung dieser Möglichkeiten liegen? Pestalozzi entdeckt, methodisch in überraschender Nähe zu Hegels Denken, wie eine Dialektik die Entwicklung vorantreibt. Das Spiel mit These und Antithese wirkt als bewegendes Moment: Die Natur bewirkt noch, dass sie uns zur Versittlichung "einlenkt" (PSW XII, S. 40); sie stellt uns vor Möglichkeiten, doch bin ich "thierisch verdorben, ehe ich menschlich gebildet. [...] und ich schmiegte mich nur durch das Elend seiner Folgen gebeugt ins Joch des bildenden gesellschaftlichen Lebens" (PSW XII, S. 46). Darin klingt eine sozialisationstheoretische Annahme an, die sich auf Helvetius stützen liesse und von Pestalozzi im 'Fragment über den Stand der Natur und der Gesellschaft' erprobt wurde (PSW IX, S. 208). Aber diese kann nicht standhalten, wie Pestalozzi aus den von ihm intensiv verfolgten Debatten über Freiheit und Notwendigkeit schliesst, wobei ihn besonders Mendelssohn, Selle und Jacobi inspirieren. Problemtheoretisch spitzt sich dies noch in einer Weise zu, die Kant moralphilosophisch in der Frage fasst, wie sich die Freiheit bei dem Zwange kultivieren lasse, dem wir als Folge unserer ungeselligen Geselligkeit notorisch ausgesetzt sind – wenn nicht alle Freiheit von solcher zivilisatorischer Leistung abhängt, der wir uns, so Pestalozzis Vorbehalt, ohnedies blind fügen müssen: "Also ist der Mensch, was er ist, durch den Zwang und die Mühe, durch die er dahin gebracht wird, in seinen wesentlichsten Angelegenheiten anders zu empfinden, zu denken und zu handeln, als er ohne Zwang und Mühe empfinden, denken und handeln würde. Es ist aber offenbar, wenn der gesellschaftliche Mensch sich ohne diesen Zwang selbst überlassen würde, so würden alle Bande der Welt aufgelöst, und namenloses Elend würde wie ein Engel des Todes über der zerrütteten Erde schweben. Indessen muss ich mich dennoch, vermöge der ersten Grundgefühle meiner Natur, in dieser

Lage notwendig fragen: muss ich also nicht mein Recht und mein Glück dahin geben, damit die Welt in einer Ordnung bleibe, von der ich im Grunde nicht weis, ob sie gut oder böse ist" (PSW XII, S. 58). Pestalozzi unterläuft aber die Problemstellung sensualistisch, weil er sieht, wie noch die Erfahrung des Elends wenigstens eine Möglichkeit der Veränderung gegenüber allen Determinationen eröffnet, in welcher wir uns dann zur Moralität bilden könnten: "Aber auch im Kampf der Lügen und des Unrechts bildet sich unser Geschlecht, und erhebt sich zum Gefühl ieder Würde, und zum Besiz ieder Kraft, die in seiner Natur liegt" (PSW XII, S. 49).

Die Dialektik ist somit durchaus offen angelegt, zumal den historischen Prozess Kontingenzen durchziehen, die ihrerseits allerdings gegen eine optimistische Interpretation seiner prometheischen Grundstruktur sprechen. Endlich gilt daher: Wenn die von Vico entworfene Vorstellung zutrifft, dass die Gattung des Menschen Werk ihrer Geschichte ist, erlaubt uns dies noch lange nicht, sie als ein Ergebnis vernünftiger Absichten und menschlicher Handlungen zu begreifen. Im Gegenteil: Menschlich angesprochene und sogar ausgelöste Naturbedingungen, endlich auch soziale Tatbestände und historische Prozesse werden eigenmächtig und eigengesetzlich wirksam, setzen sich noch gegen die Intentionen der Beteiligten durch. Damit zeigen sich die Rahmenbedingungen und die gegebenen Situationen der menschlichen Gattung als Ergebnis eines Geschehens in der Vergangenheit, zugleich aber als strukturell unhintergebar gültig. Unsere Geschichte tritt uns in Form von Palimpsesten entgegen: So wird im gesellschaftlichen Zustand die Naturebene unserer Geschichte und Existenz gleichsam abgerieben, eine neue Schicht aufgetragen und beschrieben. Aber ist das die Wahrheit, die wir zu erkennen vermögen, welche auch unser Handeln leitet? Wir wissen um die tieferliegenden Vorgeschichten, in die wir involviert sind, doch müssen wir den aktuellen Text lesen, um unsere Situation zu entziffern. Diese ist wegen ihrer Vorgeschichte zerrissen, voller Spannungen. Aber gerade darin eröffnen sich Alternativen, wie jene – als zweiter Teil zu den 'Nachforschungen' noch angedeutet – zwischen 'Barbarei und Kultur'. Eine Alternative, die sich als unerwünschte Folge unseres Tuns einstellt: "Die Barbarey selber, darin der Mensch lebt, ist nichts als eine Folge des Strebens seiner Natur nach Cultur. Der Reiz der Cultur ligt in uns selbst. Zihl der progressiven Entwicklung. Freiheit, Corruption sieht Barbary" (PSW XII, S. 247).

Die Alternative birgt mithin Möglichkeiten, enthält stets neue Aufforderungen: "Alles gesellschaftliche Unrecht ist in seinem Wesen immer eine Folge des freien Spielraums den meine thierische Natur, im gesellschaftlichen Zustand – gegen den Zweck der gesellschaftlichen Vereinigung findet. Alle Maasregeln der gesellschaftlichen Ordnung sind daher nicht anders, als gesellschaftliche Einrichtungen, diesen Spielraum meiner thierischen Natur, zu Güns-

ten des gesellschaftlichen Zwecks, einzuschränken" (PSW XII, S. 14). Indes: Zwar wird objektiv so ein Möglichkeitsraum für praktische Subjektivität beschrieben, weil wir uns in einem systematisch ungeklärten und nicht zu ordnenden Chaos von Notwendigkeit und Freiheit, von natürlich-instinkthafter Basis, geschichtlicher Bestimmtheit, Revisionen des Historischen bewegen, wenn wir uns zum Werk unserer selbst machen wollen. Das Dilemma der damit gleichwohl ausgesprochenen Utopie liegt jedoch darin, dass sie wenig hoffnungsvoll stimmen kann. Unvermeidlich unterliegt die menschliche Gattung einem Prozess der Denaturierung, die zu einer Art zweiter Geburt führt – hier folgt Pestalozzi Rousseau. Aber diese Vergesellschaftung kostet den Menschen den Preis der Humanität: "Bald hängt er allgemein von der Willkür der Gewalt ab, die immer nur darnach trachtet, unser Geschlecht auf den Ruinen seiner zertrümmerten Selbstständigkeit, als ein neugeschaffenes, menscheitsloses und menscheitsleeres Wesen – blos zu regieren, demselben alle Kraft und alles Recht seiner Natur zu rauben, und dann wann dieses geschehen, in ihm die also erniedrigte Menschheit zu beglücken und begnaden" (PSW XII, S. 27). Am Ende bleibt sogar offen, ob so nicht die Bedingungen noch ausgelöscht werden, welche uns eine Vergewisserung über uns selbst erlauben – in der Systematik des Gedankengangs ist eine solche Möglichkeit angelegt.

Damit erschliesst sich endlich die Konstellation, in der moderne Subjektivität eingeschrieben, genauer: von den Subjekten selbst ausgesagt werden muss. Angeregt durch Iselin oder sogar durch Forster (vgl. Krauss 1978, S. 103f.) liegen Neuartigkeit und Erkenntnisfortschritt der 'Nachforschungen' Pestalozzis darin, dass er den Diskurs, der die ganze Gattung ins Auge fasst, und jenen, der – wie etwa bei Locke – das Individuum zum Thema macht, *analytisch* trennt und *theoretisch* dann wieder verknüpft. Explizit benennt er dies als sein eigentliches, erfahrungsgegründetes Problem, wenn er am "Übergang zu dem Wesentlichen" seines Buchs als Leitfrage festhält: "Ich gieng ietzt weiter und fragte mich: aber warum ist es also? Warum geht mein Geschlecht im Jammer der Rechtlosigkeit und im Elend innerer Entwürdigung dahin, in dessen einzelne Menschen sich zu einer merklichen Höhe bürgerlichen Wohlstands und sittlicher Veredlung erheben. Hier muss ich Licht finden, oder der Eindruck, den der Gang meines Lebens auf mich gemacht hat, bleibt bis an mein Grab ein Chaos vor meinen Augen" (PSW XII, S. 57). Damit legt er sein Interesse fest: Systematisch wechselt Pestalozzi mit dem Blick auf das Individuum die Perspektive von der Anthropologie zu der einer Genealogie des Subjekts in den konkreten, empirischen Bedingungen seiner Subjektivität. Er stellt also tatsächlich die Frage nach den "Quellen des Selbst", freilich mit der Pointe, dass dieses Selbst sich in begrenztem und gefährdetem Ausmass noch selbst erzeugt.

Dabei bleibt Pestalozzi gegenüber emphatischen

Vorstellungen von Subjektivität skeptisch. Wie Montaigne sieht er die Unbeständigkeit des Subjekts, erkennt noch eine Zerrissenheit, die Pascals "le moi est haïssable" gleicht (vgl. PSW X, S. 231). Dessen theologischer Wendung folgt er freilich nicht, sondern untersucht die Möglichkeit der Selbstüberwindung innerweltlich, nicht zuletzt im Blick auf ihre natürlichen Bedingungen. Es geht ihm um die Bedingung der Möglichkeit des empirischen Subjekts, da es aus seiner Haut kaum herauskommen kann, unabhängig ob diese natürlich gegeben oder gesellschaftlich erzeugt ist.

Formal gilt sein Interesse also, um Peter Bürgers Begriffsvorschlag aufzunehmen, dem Feld der Subjektivität (vgl. Bürger 1998, bes. S. 217ff.). Er zielt auf die Möglichkeitsräume des Subjekts (vgl. Tröhler 1999b, S. 149), wobei er diese nicht statisch erfasst, sondern – modern gesprochen – *einerseits* in der Interferenz unterschiedlicher historischer, natürlich und sozial bedingter Dynamiken. Hierin liegt eine historisch sich ausbildende konkrete Wirklichkeit des menschlichen Subjekts, die es selbst auszufüllen hat, ohne doch über die Bedingungen seines Handelns verfügen zu können. Wie Augustinus und Descartes schon lehren, muss das Subjekt sich gegenüber diesen selbst feststellen; jener beschreibt dies als einen inneren Gang durch die eigene Erfahrung zur Erkenntnis der göttlichen Bestimmtheit, dieser will ihn methodisch durch das vernünftige Verfahren kontrolliert wissen. Pestalozzi bleibt hier zurückhaltend: Zwar hält ein solcher erst biographisch, dann erkenntnistheoretisch vermittelter Blick den Ort des Subjekts fest und eröffnet ihm die Möglichkeit der Selbstüberschreitung. Im Moment seiner Selbstidentifikation wird es seiner in ihm angelegten Transzendenz gewahr, so dass das neuzeitliche Motiv selbstnormierender Subjektivität, der Autonomie als Fundament des Projekts der Humanität virulent werden kann. Die berühmte, vielzitierte Formulierung der 'Nachforschungen' hält daran fest, erkennt aber zugleich die Unentschiedenheit im Status des Subjekts: "Soviel sahe ich bald, die Umstände machen den Menschen, aber ich sahe eben sobald, der Mensch macht die Umstände, er hat eine Kraft in sich selbst, selbige vielfältig nach seinem Willen zu lenken. So wie er dieses thut, nimmt er selbst Antheil an der Bildung seiner selbst, und an dem Einfluss der Umstände, die auf ihn wirken. Ich suchte ietzt dieses Gemisch von Zufall und Freiheit, welches das Geschick meines Daseyns auf Erden zu seyn scheint" (PSW XII, S. 57).

Solche Unentschiedenheit bedeutet *andererseits*, dass Pestalozzi zugleich mit den Verheerungen zu tun hat, die dem menschlichen Subjekt widerfahren, wenn es den Versuch der Selbstüberschreitung unternimmt. Die dem Subjekt mögliche Transzendenz kann es zu Gott finden lassen, macht es möglicherweise auch zu einem Teufel. Darin liegt wenig Optimismus, im Gegenteil. Angesichts der Verwüstungen, die wir durch unser eigenes Tun anrichten,

scheint es eher unwahrscheinlich, dass wir noch zu dem animalisch möglichen Mitleid in der Lage sind, das Pestalozzi in unübersehbarer Anspielung auf Rousseau postuliert.

III. Das gekränkte Ich

Dem Feld der Möglichkeiten korrespondiert eine Offenheit der subjektiven Situation, in der zunächst allerdings die Voraussetzung der Würde des Menschen anklingt, die in der Renaissance schon Pico geltend macht: Aus der in jeder Hinsicht offenen Situation erschliesst Pico den für den Menschen charakteristischen Zwang zur Entscheidung einerseits, zum Selbstentwurf andererseits: "Wir sind geboren worden unter der Bedingung, dass wir das sein sollen, was wir sein wollen" (Pico 1997, S. 13). Dem Argument folgt Pestalozzi, wenn auch mit einiger Skepsis. Der Mensch habe nämlich "eine Kraft in sich selbst, den Gedanken herrschen zu lassen über den Instinkt. Er kann aber im Gebrauch dieser Kraft von dem doppelten Gesichtspunkt, entweder dessen, was er soll, oder dessen, was er gelüstet, ausgehen" (PSW XII, S. 40). Wir stehen vor der Alternative, wobei wir hilflos der Entscheidung überlassen sind, allzumal wir unseren eigenen Täuschungen verfallen. Denn "das Menschengeschlecht ist in Sachen, die seinen Tisch ändern könnten, nicht ehrlich, selten ist es der Mensch" (PSW XII, S. 62); hinter diesem Gedanken könnte Pascals Einsicht stehen: "Der Mensch ist lediglich ein Wesen voll natürlichen Irrtums, und dieser ist ohne die Gnade unüberwindlich. Nichts zeigt ihm die Wahrheit. Alles täuscht ihn" (Pascal 1987, S. 39). Damit wird das Vertrauen in die Aufklärung, wird die Hoffnung auf Vernunft hinfällig, wenn man sie mit der Empirie der menschlichen Verfassung konfrontiert: "Der Mensch ist rechtlos, und zerrüttet, weil er sich aus Wahrheit und Recht Nichts macht. Aber er findet Wahrheit, wenn er Wahrheit sucht. Er hat ein Recht, wenn er eines will. Der Mensch ist durch seinen Willen sehend, aber auch durch seinen Willen blind. Er ist durch seinen Willen frei und durch seinen Willen Sklav. Er ist durch seinen Willen redlich, und durch seinen Willen ein Schurke" (PSW XII, S. 62). Die Ambivalenz der Moderne reicht mithin in das Subjekt hinein; dessen Freisetzung, seine Aufklärung reicht nicht hin, weil sie seine desaströse innere Konstitution nicht beseitigen können. Wir sind keineswegs das einheitliche, von Descartes bis Kant gedachte Vernunftsubjekt, sondern wie bei Montaigne einer Pluralität von Erfahrungswelten ausgesetzt, die ineinander greifen, so dass uns Pascals Zweifel am Ich leiten muss.

Im Feld der Möglichkeiten kann das Subjekt sich selbst bestimmen. Es muss dieses sogar, weil ihn dazu seine Naturkraft veranlasst. Aber eben darin wird es schon gekränkt. Denn die von der Philosophie der Aufklärung ausgesprochene Erwartung, dass wir nicht nur die Natur erkennen, sondern die-

se uns unterwerfen könnten, wird zutiefst enttäuscht. Die Natur bleibt uns, als Hypothek einer Subjektivität, welche die Distanz zum Objekt nicht herzustellen vermag, weil dieses in ihm bleibt; Freuds Einsicht in die triebhafte Grundstruktur des Menschen deutet sich an. Das menschliche Subjekt sieht sich nämlich im Besitz einer Macht, der es doch ausgesetzt ist: Im Naturzustand quält uns die Triebhaftigkeit, im gesellschaftlichen Zustand scheinen wir zunächst Freiheit zu gewinnen. Aber: "Im bürgerlichen Leben ist alles Thun und Lassen des gesellschaftlichen Menschen ein ewiges Haschen nach Selbstständigkeit – freilich ein ohnmächtiges, und fast immer mit der Kränkung des Fehlgreifens gebrandmarktes Haschen" (PSW XII, S. 27). Darin liegt eine zweite Provokation, die sich gegen den Anspruch richtet, im gesellschaftlichen Zustand Autonomie zu verwirklichen. Wir müssen dies versuchen, erzeugen damit aber – um noch einmal Freud zu bemühen – notorisch Fehlleistungen. Endlich aber werden wir Opfer der Mächte, die wir riefen, um unsere Herrschaft zu sichern. Damit spricht Pestalozzi eine dritte Provokation aus: Der gesellschaftliche Zustand kann nicht als Ergebnis freier Vereinbarung autonom handelnder Subjekte gelten; die Vertragsverhältnisse wie ihre rechtlichen Formen, welche der Gemeinschaft zugrunde liegen, sind ungeklärt und unzuverlässig, schlimmer noch: hier entstehen Mächte, die sich gegen die Subjekte richten.

Indes: Wenn wir Opfer der Mächte sind, könnte dies darin gründen, dass wir sie unzureichend der gesellschaftlichen Kontrolle unterworfen haben. Doch Pestalozzi deckt eine strukturelle Qualität der Macht auf, die mit ihrer Eigenständigkeit und Eigendynamik einhergeht. Wenn auch unentschieden bleibt, ob es um eine Naturerscheinung im strikten Sinne oder um eine zur Naturhaftigkeit pervertierte soziale Wirklichkeit geht, eignet der Macht offensichtlich doch selbst eine Naturdimension an, der sich die Menschen unterwerfen, zunächst weil sie ihrer eigenen Naturverfasstheit nahekommt, dann aber weil sie im gesellschaftlichen Zustand anonym wirkmächtig wird, in ihrer Erscheinungsform allerdings als gesellschaftlich auftritt. "Aber die Neigung der Macht, sich für ein sittliches Verhältnis auszugeben, ändert die wahre Lage ihres Verhältnisses gegen das Volk nicht, und wann das Personale der Macht diese Neigung, von innerer Unsittlichkeit gereizt, nur für eigenen Vortheil nähret, und sie nur zum Dekmantel ihrer bürgerlichen Gesezlosigkeit und ihres gesellschaftlichen Unrechts braucht, so thut sie hierin nichts anders, als was der Wolf und der Fuchs, wann sie könnten, auch thun würden" (PSW XII, S. 16). Ein Vorbehalt könnte hier gemacht werden: Dieser Verdacht einer Dinghaftigkeit der Macht könnte noch auf eine fehlerhafte Lektüre zurückgehen, die einen metaphorischen Begriff der Macht verwendet, wo sie die personalen Akteure meint. Doch nur wenig später bestätigt Pestalozzi den Verdacht, wenn er die Einsicht festhält: "Das Eigenthum regiert im-

mer besser als der Mensch" (PSW XII, S. 25). Offensichtlich bedeutet dies, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst versteinern, um als höhere Gewalt daherzukommen.

Diese Situation einer Offenheit, die sich doch verschliesst, die dem Subjekt Freiheit einräumt, es zur Selbstständigkeit auffordert und sie ihm zugleich verweigert, eine Situation endlich, in der Subjekt sich mit seiner Welt auseinandersetzt, um von dieser übermächtig zu werden, berührt seine seelische Verfasstheit. Systematisch gesehen bedeutet dies zu allererst, dass Pestalozzi keine Anthropologie entwirft, die einen substantiellen Begriff des Menschen festlegen will. Im Gegenteil greift er der Vorstellung von Marx vor, nach welcher das menschliche Wesen in "seiner Wirklichkeit (...) das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" sei (Marx 1845/1969, S. 6), realisiert in der Praxis des gesellschaftlichen Lebens (vgl. a. a. O., S. 7): "Der Mensch wird durch alle Vortheile und durch alle Nachtheile des gesellschaftlichen Zustandes genau auf eben die Art modificirt, wie ihn die Vortheile oder Nachtheile des Natureinflusses selber modificiren" (PSW XII, S. 91, vgl. auch PSW IX, S. 208). Dabei wird er zunächst Opfer der Gewohnheit, die an Stelle seiner Natur tritt; "das schlichte Wandeln im ewig gleichen Berufspfad, muss ihm werden, was ihm sein Instinkt war" (PSW XII, S. 93). Wobei er sich den Verhältnissen fügt, somit Opfer einer Korruption wird, die er doch ihrer Vorteile wegen wünscht – Pestalozzis Figur erinnert an Platons Höhlengleichnis: "Es ist also mitten in den Einschränkungen meiner gesellschaftlichen Bildung dennoch mein thierischer Vortheil, folglich auch ein thierischer Wille, dass die Verhältnisse fort dauern, ohne deren Daseyn ich die Vortheile derselben nicht geniessen könnte. Wenn also schon die Grundlage meiner gesellschaftlichen Bildung wesentlich eine auf thierischen Zwang gegründete Einschränkung meiner Naturfreiheit und ihrer ganzen Wonne ist, so ist es gleich wahr, die Erfahrungen meines Lebens führen mich immer mit sicherem Schritt dahin, den Folgen meines thierischen Zwangs, durch meinen Willen selbst Dauer zu verleihen" (PSW XII, S. 59f.). Solcher Gewohnheit steht gegenüber, dass die so berührte Verfasstheit als Wahrheit und Recht zu begreifen ist, weil sie den historisch, gesellschaftlich und kulturell gegebenen Modus unserer Existenz bestimmt: "Also habe ich in mir selbst eine thierische Wahrheit, das ist, ich habe in mir selbst eine Kraft, alle Dinge dieser Welt als ein für mich selbst bestehendes Thier anzusehen. Ich habe eine gesellschaftliche Wahrheit, das ist, ich habe eine Kraft, alle Dinge dieser Welt, als ein mit seinem Nebenmenschen in Vertrag und Verkommnis stehenden Geschöpf anzusehen. Ich habe eine sittliche Wahrheit, das ist, ich habe eine Kraft, alle Dinge dieser Welt unabhängig von meinen thierischen Bedürfnissen und von meinen gesellschaftlichen Verhältnissen gänzlich nur in dem Gesichtspunkt, was selbige zu meiner innern Veredelung beitragen, ins Auge zu fassen" (PSW XII, S. 67).

Doch was bedeutet dies? Mit dieser dreifachen Wahrheit erfährt sich das Subjekt der Heteronomie seiner Verhältnisse ausgesetzt. Es ist nicht bloss ein doppelt bestimmtes Wesen, wie die philosophische Anthropologie mit ihren unterschiedlichen dualistischen Konzeptionen von Natur und Geist, Physis und Psyche, später Anlage und Umwelt annimmt. Die Lage ist kompliziert, nicht bloss, weil mit drei zudem noch dynamischen Bestimmungsmomenten zu rechnen ist. Vielmehr sieht Pestalozzi ein zerrissenes Subjekt, unsicher schwankend, Pascals Schilfrohr vergleichbar (vgl. Pascal 1987, S. 103). Unsere Bestimmtheit durch Natur, Gesellschaft und uns selbst versetzt uns in einen Zustand nahe der Trance: "Die Widersprüche die in meiner Natur zu liegen scheinen, finden in der dreifach verschiedenen Art alle Dinge dieser Welt anzusehen, deren meine Natur fähig ist, allgemein ihren Aufschluss [...]. Diese Widersprüche sind nicht anders, als das Schwanken meiner Selbst zwischen mir selbst als Werk der Natur, und als Werk meiner selbst, zwischen meinen thierischen Ansprüchen und dem Recht meines Gewissens. Der gesellschaftliche Mensch lebt und schwebt als solcher ganz in diesem Schwanken" (PSW XII, S. 129). Deshalb wird der konkrete, subjektive Mensch machtlos, verliert seine Hoffnung und die projektive Kraft, in der seine Würde gründet: "Das Gefühl meiner rechtlosen unsichern Lage im gesellschaftlichen Zustand, tötet alle Grundlagen des menschlichen Geistes, durch welche die Veredlung der Natur allein möglich gemacht wird" (PSW XII, S. 20). Die sentimentale Grundlage nicht nur aller Moralität, sondern aller Kultur, der moral sense, wie ihn die schottischen Moralphilosophen auch ihren ökonomischen Entwürfen zugrundegelegt haben, zerbricht an den Enttäuschungen, welche das gesellschaftliche Leben selbst beschert.

Worin aber erkennt sich das Subjekt? Pestalozzi nimmt zweierlei auf. Einmal könnte man erneut Pascal vermuten: "Unsere ganze Würde besteht also im Denken. Daran müssen wir uns wieder aufrichten und nicht an Raum und Zeit, die wir nicht ausfüllen können. Bemühen wir uns also, gut zu denken: das ist die Grundlage der Moral" (Pascal 1987, S. 103). Aber während Pascal noch auf der Suche nach der Vernunft ist, bewegen Pestalozzi die von Rousseau gesäten Zweifel. Er nimmt daher die Figuren des Zeitalters der Sentimentalität auf, weil diese sich besser in eine empirisch angelegte Anthropologie fügen, die ihr Augenmerk auf die konkrete historische Situation richtet: "Erkenne dich selbst und baue das Werk deiner Veredlung auf inniges Bewusstseyn deiner thierischen Natur, aber auch mit vollem Bewusstsein deiner innern Kraft, mitten in den Banden des Fleisches göttlich zu leben" (PSW XII, S. 125). Die Möglichkeit, Subjektivität zu erkennen, gründet in unserem Gefühl, in unserer Fähigkeit des Mit-Leidens, das freilich ein Leiden an uns selbst ist.

Aber dies genügt noch nicht. Denn unsere dreifache Bestimmtheit führt in ein Problem mit uns

selbst, das Literatur und Philosophie der Neuzeit mit dem Begriff der Aufrichtigkeit, moderner: als Authentizität bezeichnet haben (vgl. Trilling 1983). Wenn wir jedoch uns unserer Bestimmtheit nicht sicher sein können, bleibt unentschieden, wie sich äussere Bedingungen und innerer Raum zueinander verhalten. Wo aber sind wir dann bei uns? Wo sind wir wirklich selbst, können unser Ich glaubwürdig aussprechen? Wo gibt es den Grund unserer moralischen Entscheidungen? Pestalozzis Konzept schliesst insofern einen allein seelischen, unberührbaren Ort der Moralität im Subjekt aus. Darin eröffnet sich die entscheidende Fragestellung seiner Theorie der Subjektivität, weil er Naturkausalität und deterministische Bedingungen nicht ausschliessen kann, gleichwohl die Möglichkeit von Subjektivität bewahren möchte, ohne in die Vorstellung von einem transzendental gedachten Subjekt einerseits, in die Konstruktion blosser Willkür andererseits fliehen zu wollen. Hier vollzieht er offensichtlich den Bruch mit der neuzeitlichen Theorie, die ihm unzureichend erscheint. In der Formel des "Erkenne dich selbst" verrät Pestalozzi, dass er auf eine Überlegung des antiken Denkens zurückgreift. Worin könnte das treibende Motiv für diese Abkehr von neuzeitlichen Perspektiven zugunsten einer am Ende sokratischen Einstellung liegen? Schon Rousseau hatte deutlich gemacht, dass die neuzeitlichen Vorstellungen von der Autonomie des Subjekts und die mit dieser verbundenen moralischen Ansprüche eine hinreichende Ethik nicht begründen können; für den Genfer Bürger waren sie kontaminiert durch ihre Verbindung zu einer Gesellschaft, die sich als aufgeklärte gab, aber der eigenen Aufklärung nicht standhalten konnte. Deshalb schien der Rückgriff auf die Antike und ihr moralisches Ideal unvermeidlich. Pestalozzi folgt dem, einerseits weil er dem Rousseauschen Befund zustimmt, andererseits aber weil er so das Konzept der Aufklärung radikalisierten kann. Er stimmt der Kritik an den herrschenden Zuständen zu, zunächst in Bezug auf die alte, überkommene Ordnung, dann mit gleicher Schärfe im Blick auf die nachrevolutionäre Situation, um dann das kritische Verfahren auf Dauer zu stellen. Die Nachforschungen werden Grundprinzip einer Vergewisserung des Subjekts über sich selbst; Identität wird zu einem ständigen Prozess der Selbstsuche und Selbsterklärung. Paradoxerweise eröffnet er also mit Rückgriff auf die Alöten den Weg in eine moderne Reflexionstheorie des Subjekts, weil er nämlich angesichts der prekären, kritischen Situation des Subjekts mit der Formel des "Erkenne dich selbst" festhalten kann an der Grundidee der Kritik.

IV. Sorge um sich selbst

Pestalozzis Subjektverständnis ist in die Nähe der Vorstellungen gestellt worden, die Fichte, Kant und Schiller entwickelt haben (vgl. Tröhler 1996, S. 223). Doch finden für Pestalozzi die

selbstreflexive Konstitution des Subjekts und die ebensolche Bestimmung des moralischen Handelns nicht bloss unter prinzipiell unentschiedenen Bedingungen statt, über welche das Subjekt nur tendenziell zu verfügen mag, sondern in einen stets prekären Status mündet. Es spürt den Nachhall der Natur in sich, die es in Gesellschaft trieb, ohne durch diese zivilisiert zu werden; es ist der Gesellschaft unterworfen, die es doch korrumpiert und zu einer Bestialität des Sozialen gebracht hat. Es will zur Moralität schreiten, findet dafür aber keinen rechten Grund.

Nichts ist nämlich mehr verbürgt. Es gibt keine gültige Ethik, es gibt keine Institution, welche nicht schon längst desavouiert, weil nämlich korrupt ist. Noch die Formen und Inhalte des Rechts sind strittig geworden. Aber auch das Subjekt und seine Subjektivität sind nicht mehr verbürgt; sie müssen erschlossen und erarbeitet werden. Das antike Konzept der Selbstsorge, wie es das "erkenne dich selbst" praktisch darstellt, bietet offensichtlich einen dreifachen theoretischen Vorteil (vgl. zum Folgenden: Foucault 1993): Einmal vollzieht es keine Trennung zwischen Ich und Welt. Das Subjekt trägt Sorge um sich innerhalb der lebensweltlichen Bedingungen, welchen es angehört und in die es involviert ist; bei allen Kontingenzen historischer Entwicklungen ist es mit diesen Weltzuständen verbunden, die seine eigenen werden, so dass es sich nicht gegen sie stellen kann. Es muss sich in ihnen finden. Andererseits wird es durch seine Praxis stets mit ihnen verwoben, so dass die Selbsterzeugung mit dem geschichtlichen Prozess einhergeht. Endlich aber bewegt es in seinem Durchgang durch diese Welt das Motiv, in dieser zu sich zu kommen. Die Sorge um sich selbst verlangt also nicht nur den Umgang mit der eigenen Natur, dem Körper, der Sexualität. Sie hat vielmehr den – in Platons 'Alkibiades' hervorgehobenen – sozialen Sinn, durch diese praktische Selbstbeziehung im Medium der Welt die Beziehungen des individuellen Subjekts mit seiner Gemeinschaft, vielleicht auch mit der Gattung herzustellen. Insofern ist sie politisch, so dass Pestalozzi das Projekt der Aufklärung gerade in diesem Rückgriff auf eine antike Vorstellung wiederhergestellt sieht.

Die Möglichkeit zur Selbstsorge beruht also auf einer der natürlichen Verfasstheit nahen Fähigkeit, die instinkthaften "ersten Bedürfnisse unserer Natur" (Zurbuchen 1999, S. 176) und deren zum Wohlfühlen führende Befriedigung in einer "Art des Bewusstseins, des wirklichen Daseins eines solchen Zeitpunkts" (PSW XII, S. 72) vorstellen zu können. Freilich handelt es sich dabei um ein vorrationales Bewusstsein, das auf eine höhere Stufe gebracht werden muss, die durch die Erfahrung verlорener Unschuld und des Verderbens bestimmt ist. Als Auslöser für diese Einsicht wirkt das Leiden des Menschen an sich selbst: Wir leiden an den verlorenen Möglichkeiten der Natur, an der Korruption, der wir durch den gesellschaftlichen Zustand ausgesetzt

sind; sie lösen Empörung in uns aus: "Das Gefühl des Unrechtleidens ist der Boden, aus dem der Begriff des Rechts im menschlichen Geist entkeimet" (PSW XII, S. 75). Das geschieht nicht frei von Dramatik, weil die Subjekte sich so ihrer animalischen Triebhaftigkeit durchaus überlassen müssen, ehe sie in sich selbst das Bedürfnis entwickeln, sorgfältig mit sich umzugehen. "Der Mensch muss Teufel werden, das heisst, er muss ein sich selbst und seine Nebengeschöpfe verheerendes Geschöpf werden, wenn er das Bedürfnis der inneren Achtung seiner selbst in sich selbst erstickt. Dieses Bedürfnis der inneren Achtung unser selbst ist nicht unsere Natur, und der Trieb der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommenung, die Eigenliebe und Selbstsorge sind erste Bedürfnis unser «Natur» Existenz im Stand der Natur und bleiben darum ewig Stimmung unserer Existenz in den künstlichen Stand der Societät" (PSW IX, S. 221).

Das Feld der Subjektivität auszuloten, verlangt jedoch mehr. Einmal muss begriffen werden, dass es um einen praktischen Prozess geht, der nicht objektivistisch verkürzt werden darf. Dass der Mensch Werk seiner selbst ist, will Pestalozzi nicht – um die antike Differenz aufzugreifen – poetisch, auf das zweckmässige Produkt reduziert verstanden sehen. Seine Leistung liegt darin, Sittlichkeit aus Freiheit als praktischen Lebensprozess zu begreifen. Zum anderen tritt in einer gleichsam kommunikativen Sphäre dieser Praxis ein semiotischer Prozess hinzu, in welchem wir dieses Leiden entschlüsseln. Pestalozzi legt eine zeichentheoretisch interpretierte Theorie der Sorge um sich selbst vor, in der für die Selbstkonstitution des Subjekts zur Methode wird, was der Titel seines Buches sagt: Das Subjekt erzeugt sich auf dem Wege der Nachforschungen nach sich selbst, um mit den Anforderungen der Welt gerecht zu werden: "Ich muss mich als Werk meiner selbst durch mich selbst zu jeder Vollkommenheit erheben, der meine Natur fähig ist. Ich muss mich als Werk der Welt passend machen, für eine jede Ecke der Welt in die mich mein Loos wirft" (PSW XII, S. 164). Damit aber setzt es sich im gesellschaftlichen Zustand einer Entfremdung aus, die ihm Wohlfühlen und Harmonie nur als Zustand der Unterjochung ermöglicht (vgl. PSW XII, S. 103): "Der Mensch ist daher im gesellschaftlichen Zustand, der Beschaffenheit seiner selbst, die der wirklichen Freiheit seiner Natur wesentlich ist, nicht theilhaftig. Der gesellschaftliche Zustand kan in seinem Wesen nicht als ein freier, er muss wesentlich als ein rechtlicher Zustand angesehen werden. Das was wir in diesem Zustand Freiheit heissen, ist eigentlich Nichts weniger als Freiheit, es ist Nichts weniger als eine reine Folge der Harmonie meiner Kraft mit meinen Begierden, Nichts weniger als eine Folge von Umständen, Lagen und Verhältnissen, durch die ich an sich selbst ein friedliches, gutmüthiges und wohlwollendes Geschöpf werden kan. [...] Die Grundstimmung der gesellschaftlichen Menschen als solche ist wesentlich selbstsüchtig"

(PSW XII, S. 100).

In der Praxis der Nachforschungen, welche Pestalozzi 'Nachforschungen' als Zeichentheorie der Subjektivität entwerfen, entziffern wir unsere Zustände und unsere Verfasstheit. Diese Aufgabe verlangt eine radikale Reflexivität, die nur sprachmächtigen Wesen möglich ist, denn "die ganze Stellung des gesellschaftlichen Lebens ruhet auf Vorstellungen von Sachen, die im Grunde eigentlich nicht da sind, das ist, sie ist Representation" (PSW XII, S. 77). Hier folgt Pestalozzi den Hinweisen, wie sie Tetens und Herder als sprachphilosophische Elemente 1772 den anthropologischen Debatten eingefügt hatten (vgl. Tetens 1966, S. 7): Die Bedingung der Humanität liegt in menschlicher Sprachfähigkeit, die zugleich auch in den gesetzlichen Zustand einführt; der Mensch muss sich in der verfügbaren Normativität aussprechen, um sich zu begreifen, aber auch um gesellschaftlich wirksam zu werden, endlich: um der Übermacht anonymer Kontrolle zu entkommen: "Aber mit dem Hauch seines Mundes baut der Mensch seinen Welttheil, und mit seinem Wort bauet er sich sich selber. Er ist stumm, er ist ein Vieh. Er redet, er ist ein Mensch geworden. Urkunde und Misstrauen, Mangel und Furcht verlieren ietzt ihre entsetzliche Allmacht, und ihr grimmiges Allrecht. Der Mensch erkennt ietzt in seinem Wort den Grund seines Rechts und den Grund seiner Pflicht. Er hat ietzt der bluttriefenden Freiheit seiner Natur entsagt, gegen sich selbst, und gegen sein ganzes Geschlecht. Er ist durch sein Wort Mensch geworden, dem Gesez unterworfen, das in ihm selbst liegt, und das er sich selber gegeben" (PSW XII, S. 45).

Die 'Nachforschungen' enthalten insofern ein ethisches Moment. Sie sind ein Beispiel für den Modus, in welchem sich das Subjekt findet. Seine Nachforschungen nach der eigenen Existenz, welche die Selbstsorge verlangt, führen dazu, Humanität in ihrem historischen Kontext zu erzeugen. Als existentielle und existenzstiftende Praxis werden damit Nachforschungen zu einer dauernden Leistung des Subjekts, die dieses erst auszeichnen. Nachforschungen lassen sich als habitualisierte Verhaltensweise begreifen, die in einer konkreten Lebensform unserem Werk an uns selbst zugrunde liegt. Die theoretische Pointe liegt dabei darin, dass das der antiken Denkwelt entnommene Modell den neuzeitlichen Denkeinsatz hin zur Moderne überschreitet. In ihm wird nämlich das kritische Verfahren für das Wissen um uns selbst zu Grunde gelegt, um dieses vor den beiden Formen zu bewahren, die es korrumpieren könnten. Das Wissen des Subjekts muss durch dieses geschützt werden gegenüber Erstarrung und Schwärmerei (PSW XII, S. 9). Aber dies kann nur geschehen, indem das Subjekt in Bezug auf sich in Bewegung bleibt, indem es also kritische Nachforschungen betreibt.

Der Epilog der 'Nachforschungen' verrät eine Dialektik der Aufklärung: Ins Werk gesetzt für den Fortschritt der Menschheit, die über die Befreiung

des Einzelnen geschieht, wird dieser unabhängig und schutzlos. Er muss sich nicht bloss entwerfen, sondern sozialisieren, ohne sich auf sichere Bezugspunkte stützen zu können. "Der Mensch ist nur soweit fähig die Widersprüche die in seiner Natur zu liegen scheinen, in sich selbst aufzuheben, und die Folgen derselben, die ihn im gesellschaftlichen Zustand so vielseitig drücken, zu mildern, als er einseht, dass dieser Zustand selbst, seiner innern Veredlung wesentlich entgegen steht, und als seine Ansprüche seiner thierischen Natur erkennt, und selbige in soweit verdammt, gegen sich selbst, und gegen sein ganzes Geschlecht" (PSW XII, S. 161). Darin spricht sich die Spannung aus, in welcher das Subjekt sich befindet. Es gilt, wie Peter Bürger einmal festhält: "Die Moderne hat das Subjekt hervorgebracht als ein sich doppelt auf sich beziehendes Wesen, nämlich als Grund aller möglichen Erkenntnis und als Angst vor der Haltlosigkeit dieses sich selbst setzenden Grundes. Mit diesem Wesen, das immer zugleich grandios und hilflos ist, muss der einzelne leben" (Bürger 1998, S. 95).

Das einzelne Subjekt bleibt insofern stets auf sich verwiesen, so dass die eigentliche Leistung in der Zivilisierung und Moralisierung individueller Subjektivität selbst liegt. Dafür gibt es für Pestalozzi keine aktuellen Vorbilder, ihm bleibt nur der Rückgriff auf das Konzept der Selbstsorge, wie es die Alten gelehrt haben. Trotz seiner ungesicherten Verhältnisse, trotz der nur geringen Aussicht auf verlässliche Orientierungspunkte in dieser Welt, trotz aller Kontingenzen, findet das Subjekt einen Grund in sich selbst. Im Modus der 'Nachforschungen', wie er der Sorge um sich selbst entspringt, kann es an sich selbst arbeiten, zunächst in Erkenntnis seiner Situation, dann indem es sich zum Werk seiner selbst macht, in Auseinandersetzung mit seiner eigenen Natur. Darin bleibt Kritik aufgehoben, freilich entsteht auch eine Form der zivilisierenden Disziplinierung, mithin eine "Technologie des Selbst" (vgl. Foucault 1993, 1995).

V. Die verschwiegene Erziehung

An den 'Nachforschungen' fällt auf, wie wenig Pestalozzi in diesen sich ausdrücklich pädagogisch artikuliert (vgl. zuletzt Tröhler 1999b, Oelkers 1999). Sie unterscheiden sich hierin von den das Thema vorbereitenden Untersuchungen etwa im Fragment über den Stand der Natur und der Gesellschaft, aber auch von den Überlegungen 'Über die Entstehung der sittlichen Begriffe', die nicht nur eine entwicklungspsychologische Theorie der Genese moralischen Bewusstseins entwerfen, sondern auch eine anthropologische Dimension aufweisen, welche den 'Nachforschungen' nahekommt. Von Erziehung spricht Pestalozzi in den 'Nachforschungen' jedenfalls ausdrücklich nur einmal, nämlich im Hinweis auf den Zusammenhang von Erziehung und Gesetzgebung (PSW XII, S. 126); dass er dies eher abstrakt tut, weit entfernt

von dem sozialpädagogischen Engagement etwa in 'Gesetzgebung und Kindermord', gibt allen Anlass zur Vermutung, hier könnte erneut eine Anspielung auf Sokrates und vor allem auf Platon liegen. Wie die 'Nomoi' und die 'Politeia' sollen die 'Nachforschungen' als pädagogisches und zugleich politisches Werk begriffen werden.

Dennoch erklärt dies noch nicht Pestalozzis Schweigen zur pädagogischen Frage, die doch stets sein Anliegen gewesen ist. Indes bleibt ihm keine Alternative, wenn er nicht in Widerspruch zum eigenen Gedankengang treten will. Pädagogisch betrachtet führt dieser nämlich unweigerlich in Paradoxien.

Die erste besteht schon im Bezug auf das konkrete Individuum. Die damit entstehende Schwierigkeit deutet sich immerhin schon bei Rousseau an, der sich in das Konzept der negativen Erziehung rettet (vgl. Tröhler 1999b), kompensiert durch das mehr oder weniger uneingestandene Arrangement der Dinge, welche als indirekte Erziehung sehr wohl sozialisatorische Effekte erzeugt. Am Ausgang des 18. Jahrhunderts kann sich demgegenüber die pädagogische Debatte der Herausforderung kaum mehr entziehen, welche im Begriff der Individualität steckt. Als eher unverdächtig, in manchem aber den Gedanken der 'Nachforschungen' durchaus nahestehender Zeuge könnte Forster benannt werden, etwa mit seiner Kritik an einer Erziehung, welche Individualität und Selbsttätigkeit des Kindes zerstöre (vgl. Forster 1791/1958, S. 168f.). Er warnt noch vor den Gefahren einer pädagogischen Mechanisierung, die sich auf "vor Kants unsterblicher Kritik" niederwirft, die ihm als "Tantalsmahlzeit" und "geschlachtete Humanität" erscheint (a.a.O., S. 168). Damit deutet sich der Weg der pädagogischen Debatte an, der sich schnell verzweigt in eine radikale Thematisierung von Individualität im Kontext der frühromantischen Überlegungen, etwa bei Friedrich Schlegel und Schleiermacher. Andererseits macht das neuhumanistische Denken das Argument von der Individualität des Menschen gegen die philanthropischen Nützlichkeitsbegründungen geltend, entschärft es aber durch die Perspektive auf Allgemeinbildung, die sich des Humanen schlechthin vergewissert.

Das zweite Paradox einer Erziehung unter den Bedingungen der Moderne besteht darin, dass das Subjekt seine eigene Edukabilität herstellen muss. Es muss bereit sein zu einer Erziehung, es muss wollen, dass es der zivilisatorischen Macht ausgesetzt wird, sich ihr auch um den Preis nicht nur der Entfremdung, sondern auch der eigenen Kränkung aussetzt. Es findet dafür eine Naturvoraussetzung in sich. Doch selbst diese könnte erschreckend wirken. Denn weniger der gute Mensch, der den Willen zur Versittlichung in sich trägt und diesem folgt, steht am Anfang der Erziehung, auch nicht die Aufforderung zur Selbsttätigkeit, wie sie wenigstens die Fichteaneer aus Fichtes Lehre ableiten. Nur im Moment der Geburt könnte diese wirken, aber die-

ser Augenblick ist zu kurz (PSW XII, S. 71). So stehen am Anfang aller Erziehung wohl die Erfahrung des Leidens, dann der Versuch, diesem zu entkommen. In ihm wirkt eine Instinkthaftigkeit, die schon zu einer elementaren Reflexivität führt. Insofern gründet der Anfang unserer selbst in einer Form des Unglücks, in der wir zu uns kommen, um uns für uns selbst zu entscheiden.

Das dritte Paradox besteht zwischen dem Anspruch humaner Utopie einerseits, der eine jede Erziehung zumindest insoweit verpflichtet ist, als sie stets dazu beiträgt, den aktuell gegebenen Zustand hinter sich zu lassen. Andererseits aber findet sie in diesem Zustand statt, dem sie realistisch verpflichtet bleiben muss. Einen Nachklang findet dieses Paradox in der Differenz zwischen Mensch und Bürger, deren Spannung Rousseau politisch durch den Rekurs auf den Naturzustand, pädagogisch durch das isolationistische Arrangement des 'Emile' aufzulösen versuchte. Pestalozzi erinnert daran, dass die Natursituation selbst prekär ist und als beschädigte Naturbasis in uns fortwirkt, eine Erziehung gemäss der Natur schmerzhaft werden würde. Eine Erziehung für die Gesellschaft taugt indes ebenso wenig. So bleibt auch hier nur der Rekurs auf das Subjekt selbst. Es muss lernen, zu sich zu finden, sich zu beherrschen, dann moralisch zu handeln.

Am Ende des 18. Jahrhunderts erkennt Pestalozzi also ein allzugross geratenes pädagogisches Problem und entwirft für dieses eine eher nüchterne Perspektive: Die grosse Erziehung des Menschengeschlechts bleibt fragwürdig, es bleibt nur eine kleine Erziehung, die dem Individuum in seiner banalen und alltäglichen Verfasstheit gilt. Dieses muss sich selbst bilden; es muss noch in seiner Erziehung zu einem Subjekt werden, das dem eigenen Werkcharakter gerecht wird, indem es sich in seinen Verhältnissen nachforscht. Die biographische Entdeckung als allererste Aufgabe, welche das Subjekt von Anbeginn zu erledigen hat, ist die Leistung einer Pädagogik, die nur eine schwache Erziehung zu leisten vermag. Die eigentliche Bildungsarbeit liegt beim Subjekt. Ihm ist aufgetragen, dass es in einem – wie der von Jacobi inspirierte Gedanke Pestalozzis festhält – "salto mortale ausser dich selbst" (PSW XII, S. 39) springt.

Erziehung kann dabei helfen, doch ist ihr Anteil eher schmerzhaft. Sie weiss um die damit verbundenen Leiden, muss diese aber noch fortsetzen, denn – so hatte sich schon gezeigt – Zwang und Mühe sind nicht zu vermeiden, soll der Mensch anders als bloss animalisch empfinden, denken und handeln (vgl. PSW XII, S. 58). Weder um Peripetie, wie sie seit Platons Höhlengleichnis gezeigt wird, noch um eine zweite Geburt geht es (vgl. allerdings: PSW XII, S. 39), die Identität bleibt – um es paradox zu formulieren – in ihrer verwickelt heteronomen Bedingtheit bestehen. Ihre Grundlage findet unsere Moralität historisch und empirisch weder in glücklicher Wildheit noch im Glück geselliger Verhältnisse. Es ist eher von der dunklen Seite der Bildung die Rede,

die aber doch Bedingung von Moralität bleibt. Zudem: diese Erziehung, welche Anstrengung und Belastung bedeutet, muss letztlich von den Subjekten selbst geleistet werden.

Vor allem: Pestalozzi schweigt gar nicht von der Erziehung. Sie ist sein Thema, inhaltlich längst konkretisiert durch den Rückgriff auf das antike *Erkenne Dich selbst*, wie es der Sokrates des Platon in Erinnerung an den Spruch des Tempels in Delphi verbindlich gemacht hat. Aber sie wirkt bedrückend, weil sie eben nur als "Technologie des Selbst" standhält. Der pädagogische Ansatz ist nämlich schon dort formuliert, wo Pestalozzi das *cogito* des Descartes und den mit diesem verbundenen Anspruch des engagierter Welterkenntnis (vgl. Taylor 1996, S. 262ff.) hintergeht, indem er Selbsterkenntnis als Bestimmungsgrund jenes elementaren moralischen Handelns begreift, in welchem sich das konkrete Subjekt in seiner leiblich-seelischen Verfasstheit bestimmt, sich mithin auf seine empirischen Lebensbedingungen bezieht, um so eine Gewissheit zu finden, aus der heraus es sittlich zu werden vermag. In vergleichbar realistischer Wendung hatte dies schon Pascal einigermaßen nüchtern formuliert: "Man muss sich selbst erkennen. Wenn das nicht helfen sollte, das Wahre zu finden, so hilft es wenigstens dabei, sein Leben einzurichten, und es gibt nichts Richtigeres" (Pascal 1987, S. 47).

Pestalozzi geht sogar noch einen Schritt hinter Pascal zurück. Denn er greift auf, wie das antike Verständnis Selbsterkenntnis begriffen haben wollte, nämlich jenseits der Unterscheidung von Innerem und Äusserem, freilich ohne das Ordnungsdenken aufzunehmen, das für Platon verbindlich war (vgl. Taylor 1996, S. 225). Selbstsorge und Einsicht in die in uns liegende Wahrheit lassen sich dabei nicht voneinander trennen. Ihre Verbindung wird schon bald in den 'Nachforschungen' deutlich, wenn er nämlich die Dynamik des "Erwerbs" diskutiert. Die Befriedigung der elementaren Bedürfnisse stellt nämlich den Kern meiner Selbstsorge dar und wird durch den "Erwerb" realisiert, der "von meiner Selbstsorge" ausgeht (PSW XII, S. 10). Das meint die Entstehung von Eigentum, vorrangig aber den Vollzug einer sozialen Praxis, die selbst zu einem für das Subjekt massgebenden Moment wird. Es kann hinter die Sorge um sich selbst nicht zurück, die ihm auferlegt bleibt. Dass wir uns den gesellschaftlichen Verhältnissen unterwerfen, lässt sich darauf zurückführen (PSW XII, S. 19).

Selbstsorge hat mit dem elementaren Streben nach physischer Erhaltung zu tun. Aber sie beschränkt sich nicht auf diese. Hier hilft wieder ein Blick auf Iselin, der in seiner Schrift über Erziehung ein weiter angelegtes Verständnis von Sorge entwirft (vgl. Iselin 1882, S. 115f.), das dem später als notorisch pädagogisch ausgezeichneten Habitus nahekommt (vgl. Oelkers 1991). Die Sorge schafft mithin die dispositionellen Voraussetzungen, welche das Subjekt auch für den unabschliessbaren

Gang seiner Bildung, endlich für sein moralisches Handeln benötigt. Sie sichert, wenigstens vorübergehend und für das Individuum, das Wohlwollen, welches wir für eine moralische Existenz benötigen, auch und gerade wenn diese ihren Impuls dem Leiden verdankt. Denn es "ist behagliche Wonne das allgemeine Ziel meines thierischen und meines gesellschaftlichen Daseyns auf Erden" (PSW XII, S. 35).

Das Subjekt muss lernen, sich selbst zu beherrschen und zu kontrollieren. Es muss die Sorge um sich selbst entwickeln – und kann dies auch aufgrund seiner natürlichen Verfasstheit, die es so aber wieder gefährdet. Pädagogische Hilfe kann ihm nur insofern zuteil werden, als sie ihm ein elementares Gefühl des Vertrauens verschaffen kann – wenn es auch nur darauf gründen mag, dass das Subjekt im Unglück der menschlichen Existenz nicht zusätzlich gekränkt wird (PS XII, S. 52). Vielleicht kann sie ihm die Sicherheit bieten, in der seine Bedürfnisse und sein Wohlwollen als Folge ihrer Befriedigung ausgeglichen sind. Vorrangig aber bleibt die Aufgabe, das Zutrauen zu sichern, das doch auch Grundlage des Selbstvertrauens sein könnte. Pestalozzi deutet dies im Blick auf die legitimen Grundlagen der politischen Ordnung an, meint aber wohl über eine psychologische Überlegung hinaus einen Grundsachverhalt menschlichen Wollens und Handelns in komplexen und dynamischen gesellschaftlichen Verhältnissen.

All dies markiert die theoretische Situation am Ausgang des 18. Jahrhunderts. Ein grosses Jahrhundert geht da zu Ende, das eine weltgeschichtlich neuartige Lage geschaffen hat. An seinem Ende öffnet sich die Neuzeit endgültig zur Moderne, für die die Französische Revolution als Signatur steht. Indes: das geschichtliche Datum sollte nicht zu einer vorschnellen Historisierung verführen. Pestalozzis 'Nachforschungen' machen nämlich mit der Radikalität des verschobenen Menschenverstandes die *condition humaine* zum Thema, wie sie sich erst zwei Jahrhunderte später in aller Dramatik zeigt: Das seltsame Zusammenspiel von Determination und Freilassung, die eigentümliche Spannung zwischen versteinerten, zur Struktur gewordenen sozialen Verhältnissen und deren produktiver Dynamik, die Widersprüche einer Gesellschaft, die zwischen Naturbedingungen, Ressourcen, Trieben, am Ende auch Genen einerseits, absolut gesetzter sozialer Willkür andererseits zerrissen wird, setzt nun endgültig das Individuum aus sich heraus.

Was die jüngere Sozialphilosophie dabei als Individualisierungsprozess beschreibt und zu begreifen sucht, bleibt freilich hinter dem Reflexionsniveau zurück, das Pestalozzis 'Nachforschungen' markiert haben. Vor allem: die Theoreme von der Individualisierung zeigen kaum auf, wie nun die Zivilisierung des Individualisierungsgeschehens ins Werk gesetzt werden kann. Entweder besorgt über einen vordergründigen Zerfall des Sozialen und deshalb versucht, diesen durch neue Moralordnungen, gar Fun-

damentalismen zu kompensieren, oder gar verliebt in die Situation der "Kinder der Freiheit", bleibt unklar, was diese bedeuten könnte. Ob und wie sie *menschlich* zu bewältigen wäre, wie in ihr die Aufgabe der Humanität sich stellt, scheint kaum thematisiert, jedenfalls nicht auf dem Niveau, das dem ausgehenden 18. Jahrhundert möglich war. Die Lösungen bleiben eher, um Forster aufzugreifen, mechanisch, unpraktisch, nämlich jenseits einer Perspektive, die an der Möglichkeit festhält, dass wir Werk unserer selbst bleiben. Dieses theoretische Defizit der gegenwärtigen Diskussion könnte als ihr eigentlich tragischer Zug bezeichnet werden.

1 Vgl. z.B. wie er sich vom Titel der Kantschen Werke anregen lässt: PSW IX, S. 391.

2 So hat sich Pestalozzi intensiv mit Voltaires 'Questions sur l'encyclopédie' auseinander gesetzt: vgl. PSW X, S. 228 ff.

Literatur

- Bürger, Peter: Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes. Frankfurt am Main 1998.
- Chartier, Roger: Die kulturellen Ursprünge der französischen Revolution. Frankfurt am Main, New York und Paris 1995.
- Forster, Georg: Philosophische Schriften. Hrsg. v. Gerhard Steiner. Berlin 1958.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main 1974.
- Foucault, Michel u.a.: Technologien des Selbst. Frankfurt am Main 1993.
- Foucault, Michel: Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit Band 3. Frankfurt am Main 1995⁵.
- Gadamer, Hans Georg: Nachwort zu J.G. Herder: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Frankfurt am Main 1967.
- Graber, Rolf: Wirtschaftliche Dynamik – soziale Bewegungen – theoretischer Diskurs. J.H. Pestalozzis 'Nachforschungen' im Kontext sozioökonomischer und soziopolitischer Entwicklungen auf der Zürcher Landschaft im ausgehenden 18. Jahrhundert. In: Daniel Tröhler (Hrsg.): Pestalozzis 'Nachforschungen' II: kontextuelle Studien. Neue Pestalozzi-Studien Bd. 6. Bern, Stuttgart, Wien 1999, S. 19-43.
- Hager, Fritz-Peter: Zum Begriff der Sittlichkeit und der Religion in Pestalozzis 'Nachforschungen'. In: Daniel Tröhler (Hrsg.): Pestalozzis 'Nachforschungen' I: textimmanente Studien. Neue Pestalozzi-Studien Bd. 5. Bern, Stuttgart, Wien 1999, S. 77-152.
- Herder, Johann Gottfried: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. In: Herders Werke in fünf Bänden. Ausgewählt und eingeleitet von Regine Otto. Band 3. Berlin und Weimar 1978⁵.
- Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Bodenheim 1995.
- Herrmann, Ulrich: Pestalozzis Denken im Kontext der sozialen, rechtlichen und politischen Auseinandersetzungen in der Schweiz um 1800. In: Fritz-Peter Hager/Daniel Tröhler (Hrsg.): Pestalozzi – wirkungsgeschichtliche Aspekte: Dokumentationsband zum Pestalozzi-Symposium 1966. Bern, Stuttgart, Wien 1996, S. 37-67.
- Im Hof, Ulrich: Das Europa der Aufklärung. München 1993.
- Kittsteiner, Heinz-Dieter: Naturabsicht und Unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens. Frankfurt, Berlin, Wien 1980.
- Koselleck, Reinhart: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt am Main 1976².
- Marquard, Odo: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze. Frankfurt am Main 1973.
- Iselin, Isaak: Versuch über die gesellige Ordnung. Basel 1772. Nachdruck Hildesheim 1969.
- Iselin, Isaak: Pädagogische Schriften nebst seinem pädagogischen Briefwechsel mit Joh. Cas. Lavater und J.G. Schlosser. Langensalza 1882. Nachdruck Meisenheim o. J.

Krauss, Werner: Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung. Berlin 1978.

Lepenes, Wolf: Melancholie und Gesellschaft. Frankfurt am Main 1972.

Marx, Karl: [Thesen über Feuerbach]. In: Marx/Engels: Werke. Band 3. Berlin 1969.

Moravia, Sergio: Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung. Frankfurt 1977.

Oelkers, Jürgen: Topoi der Sorge. Beobachtungen zur öffentlichen Verwendung pädagogischen Wissens. In: Jürgen Oelkers/Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.): Pädagogisches Wissen. Zeitschrift für Pädagogik. 27. Beiheft. Weinheim und Basel 1991. S. 213-231.

Oelkers, Jürgen: Pestalozzis 'Nachforschungen' im Kontext der pädagogischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts. In: Daniel Tröhler (Hrsg.): Pestalozzis 'Nachforschungen' II: kontextuelle Studien. Neue Pestalozzi-Studien Bd. 6. Bern, Stuttgart, Wien 1999, S. 101-120.

Osterwalder, Fritz: Die Aufklärung in der Schweiz. Anthropologie zwischen Historizität und Innerlichkeit. In: Daniel Tröhler (Hrsg.): Pestalozzis 'Nachforschungen' II: kontextuelle Studien. Neue Pestalozzi-Studien Bd. 6. Bern, Stuttgart, Wien 1999, S. 45-65.

Pascal, Blaise: Gedanken. Hrsg. v. Jean-Robert Armogathe. Leipzig 1987.

Pestalozzi, Johann Heinrich: Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts (1797). In: Sämtliche Werke. Band 12. Schriften aus der Zeit von 1797 bis 1799 (=PSW XII). Berlin 1938 (Nachdruck: Zürich 1996).

Pico della Mirandola, Giovanni Francesco: De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen. Stuttgart 1997.

Rang, Adalbert: Der politische Pestalozzi. Frankfurt am Main 1967.

Rousseau, Jean-Jacques: Bekenntnisse. Ungekürzte Ausgabe. Übertragen von Ernst Hardt, Leipzig 1955.

Soëtdard, Michel: Der Naturbegriff der 'Nachforschungen': Vorgeschichte und Nachklang im Werke Pestalozzis. In: Daniel Tröhler (Hrsg.): Pestalozzis 'Nachforschungen' I: textimmanente Studien. Neue Pestalozzi-Studien Bd. 5. Bern, Stuttgart, Wien 1999, S. 63-76.

Spranger, Eduard: Pestalozzis 'Nachforschungen'. Eine Analyse (1935). In: Eduard Spranger: Gesammelte Schriften. Band I. Geist der Erziehung. Hrsg. v. G. Bäuer und Andreas Flitner. Heidelberg 1989, S. 162-188.

Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Zur Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt am Main 1996.

Tetens, Johann Nicolaus: Über den Ursprung der Sprachen und der Schrift. Eingeleitet und herausgegeben von Hannelore Pallus. Berlin 1966.

Trilling, Lionel: Das Ende der Aufrichtigkeit. Frankfurt, Berlin, Wien 1983.

Tröhler, Daniel: Der Paradigmenwechsel in Pestalozzis Sozialphilosophie im Umfeld der Französischen Revolution. In: Fritz-Peter Hager/Daniel Tröhler (Hrsg.): Pestalozzi – wirkungsgeschichtliche Aspekte: Dokumentationsband zum Pestalozzi-Symposium 1966. Bern, Stuttgart, Wien 1996, S. 205-230.

Tröhler, Daniel: Genese und Argumentationsstruktur von Pestalozzis 'Nachforschungen'. In: Daniel Tröhler (Hrsg.): Pestalozzis 'Nachforschungen' I: textimmanente Studien. Neue Pestalozzi-Studien Bd. 5. Bern, Stuttgart, Wien 1999, S. 25-61 (a).

Tröhler, Daniel: Rousseaus Problem von Mensch- oder Bürgerbildung und die pädagogische Implikation in Pestalozzis 'Nachforschungen'. In: Daniel Tröhler (Hrsg.): Pestalozzis 'Nachforschungen' II: kontextuelle Studien. Neue Pestalozzi-Studien Bd. 6. Bern, Stuttgart, Wien 1999, S. 121-160 (b).

Voltaire: Abbé, Beichtkind, Cartesianer. Philosophisches Wörterbuch. Leipzig 1984.

Zurbuchen, Simone: Naturrecht und Gesellschaftsvertrag in J. H. Pestalozzis 'Nachforschungen'. In: Daniel Tröhler (Hrsg.): Pestalozzis 'Nachforschungen' II: kontextuelle Studien. Neue Pestalozzi-Studien Bd. 6. Bern, Stuttgart, Wien 1999, S. 161-181.