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

Rubrik: Diskussion : Theorie des Seins oder historische Kontingenz?

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: 08.12.2025

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

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

Kommentar zu "Enttäuschende Theorie" von Dirk Rustemeyer

■ Helmut Holzhey

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

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

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

zufassen und auszudrücken." Was ist hier unter "Subject" zu verstehen? Hegel bestimmt es als die "lebendige Substanz", "insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist", "die reine *einfache Negativität*" (Hegel 1980, S. 18). Es ist in diesem Text von *dem* Subjekt, vom absoluten Subjekt, vom Absoluten oder Wahren *als* Subjekt die Rede. Wenn der Philosoph auch zunächst Substanz und Subjekt in einen abstrakten Gegensatz stellt, so zeigt sich doch im weiteren Bedenken dieses Verhältnisses, dass sich beide wechselseitig bestimmen, das heisst der Substanz ebenso sehr Subjektivität zukommt wie dem Subjekt Substantialität. Was das thematische "Subject" betrifft, so lassen sich dem Text zwei Bestimmungen entnehmen: Es ist als absolutes nicht pluralisierbar; und es ist Selbstbeziehung ("Selbstbewusstseyn", "sich selbst Setzen").

Die Rede vom Subjekt ist deshalb verwirrend, weil man sprachlich dazu verführt wird, sich eine Entität – wenn vielleicht auch mit Ausnahmecharakter – vorzustellen, mindestens "Etwas", *über* das Aussagen gemacht werden können. Das trifft nicht nur auf *subiectum* zu, das noch im grammatikalischen Subjektsbegriff präsent ist, sondern ebenso auf den Gebrauch, den wir gewöhnlich vom neuzeitlichen Begriff des Subjekts machen. Nach verbreiteter Auffassung ist es das Kennzeichen der neuzeitlichen Weltauslegung, dass der Mensch auf sich selbst abstellt. In Entsprechung zu dieser These wird das Subjekt als "Mensch" identifiziert. Hegels Begriffsbestimmung zeigt demgegenüber, dass *Selbstbeziehung, Selbstverhältnis oder Selbstbewusstsein* das neuzeitliche Subjekt, das im neuzeitlichen Sinne Zugrundegelegte, formieren. Das Spezifische dieses *subiectum* kann man leicht an Kants Bestimmung des Subjektseins als "Selbstdenken" ablesen. Die Definition lautet: "*Selbstdenken* heisst den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst ... suchen" (Kant 1969, S. 146). Kant plädiert nicht für die subjektive Meinung, sondern für den eigenen Vernunftgebrauch. Was wird *nicht* zugrunde gelegt, wenn das Selbstdenken in diesem Sinn als Subjekt fungiert? Für Kant lassen sich die abgewiesenen Subjekte klar benennen; es sind auf der einen Seite: Gott (bzw. Gottes Denken), die Intelligibilität des Seienden (wie sie die klassische Ontologie voraussetzt), aber auch eine blinde oder mechanische Natur und das Schicksal (fatum); auf der anderen Seite: das empirische (Selbst-)Bewusstsein, das Ich, das Individuum, der Mensch.

Im Namen dieser – gewissermassen verstossenen – Subjekte und ihrer Erben ist nach und gegen Kant immer wieder Kritik am Subjektsverständnis neuzeitlichen Denkens geübt worden. Sie zielte einerseits auf den Subjektivismus: Hegels Begriff des absoluten Subjekts impliziert eine solche Kritik, ebenso die Marxsche Geschichtstheorie, Heideggers Denken des Seins oder der Strukturalismus. Die Kritik ging andererseits vom Befund aus, dass zwischen dem idealen und den realen, sich vorfindlich wissenden Subjekten eine unüberbrückbare Kluft bestehen blieb. Wenn Kant und der modernen Philosophie überhaupt das *Realsubjekt* Mensch für die Grundlegung von Wissen wie von Moral ungeeignet erschienen war, so kehrte sich angesichts jener Kluft das theoretische Interesse vielfach und Aufsehen erregend dem "konkreten Menschen" zu. Auch Rustemeyer macht seine Erinnerung an das allmähliche Zerbrechen der "Figur des Subjekts" am Realsubjekt Mensch fest. Dieses ist die Instanz, an der empirisch ausgewiesen worden sein soll, dass es mit dem "Selbstdenken" oder der vernünftigen Selbstbeziehung der Autonomie nichts ist.

Demgegenüber möchte ich daran erinnern, dass philosophisch noch immer der Streit zwischen *Vernunftbegriff und Realbegriff* des Subjekts ansteht. Schon das 19. Jahrhundert kennt verschiedene Variationen der Konkurrenz zwischen beiden, ausgetragen vor allem im Streit um den erkenntnistheoretischen Primat von Logik oder Psychologie. Nach wie vor von Interesse ist die Art und Weise, wie der Streit phänomenologisch angegangen wurde. *Edmund Husserls* "cartesianischer" Weg in die Phänomenologie beginnt mit der methodischen Objektivation persönlichen Zweifelns an der Möglichkeit, ein Philosoph sein zu können. Der Zweifel entzündet sich am Anspruch absoluter Erkenntnisbegründung. Dem in der Selbsterfahrung an die Verzweiflung rührenden philosophierenden Ich ist mit der "Wirklichkeit" seiner selbst auch jede Transzendenz entschwunden. In der phänomenologischen Primärerfahrung "lebe" ich nun in jenem Nichts, in das mich der Zweifel versetzte. Entscheidend für den Neubeginn ist nicht ein Umschlag aus Zweifel in Gewissheit. Die Zweifelssituation, das heisst das Inhibieren jeder Stellungnahme zur Welt, verbleibt mir als Einstellung. Das transzendentale Subjekt Husserls ist also kein archimedischer Punkt, sondern strömendes Bewusstseins*leben*. Der Philosoph reflektiert in der phänomenologischen Einstellung "konsequent auf seine cogitationes und auf ihren rein phänomenologischen Gehalt"; er exerziert damit "transzendentale Selbsterfahrung des Ego" (Husserl 1950, S. 12, S. 14).

Zweifellos bleibt auch Phänomenologie nach den Husserlschen Schriften dem strengen Anspruch auf vernünftige Begründung von Wissen und Handeln verpflichtet. Die phänomenologische Philosophie des Subjekts wird als Fundamentalphilosophie entwickelt, deren Basis die transzendentale, nämlich transzendenz-stiftende (konstituierende) Subjektivität ist. Diese aber bildet *in ihrer Absolutheit* ein Feld reflexiver Erfahrung, dem der Zweifel eingeschrieben bleibt. Das transzendentale Subjekt ist weder Substanz (res cogitans) noch Mensch. Erst im phänomenologischen Auf- und Ausweis der Strukturen und Gehalte transzendentaler Selbsterfahrung wird die Rede von "mir" und zumal von mir als "konkretem Menschen" verständlich. Menschsein ist nichts Ursprüngliches, sondern etwas Abgeleitetes, etwas für das philosophische Verstehen Sekundäres.

Offensichtlich besitzt aber die reine und streng transzendentale Fassung des *cogito*, selbst als transzendentale Selbsterfahrung, einen "Überschuss", der zum realen Subjekt zurückdrängt, wie Heideggers Überführung des Subjekts ins "Dasein" deutlich gemacht hat. Die Tendenz dazu kann einem "metaphysischen Bedürfnis" entspringen oder der Antizipation von Enttäuschung gegenüber der Leistungsfähigkeit philosophischer Theorie. Für Letztere bleibt das transzendentale Subjekt unverzichtbar. Die Fortbestimmung der Subjektivität zur Intersubjektivität, des Monologs zum (herrschaftsfreien) Dialog bzw. die "kommunikationstheoretische Wende" haben daran nichts geändert. Auch der mit dem *subiectum* traditionell gekoppelte fundamenta*listische* Anspruch lässt sich aufgeben, ohne das transzendentale Subjekt zu liquidieren.

Wenn das neuzeitliche Subjekt in der exemplarisch belegten Weise von Subjektivität (Selbstbewusstsein, Selbsterfahrung, Selbstverhältnis) als Grund von Wissen bestimmt worden ist, so doch kaum – mit der Ausnahme von Johann Gottlieb Fichte – als Grund der Systemform von Wissen. Systeme haben viele Gesichter: Ihr Profil reicht von den mannigfaltigen enzyklopädischen Entwürfen, die Leibniz zu bündeln versuchte (vgl. Schmidt-Biggemann 1983), über die in der Vernunftkritik begründete kantische und neukantianische Konzeption eines "Systems der Philosophie" sowie Hegels Verknüpfung von logischem System und Geschichte bis zur modernen Systemtheorie. Mit dem Abschied vom Willen zur Systematizität wird also nicht auch schon das transzendentale Vernunftsubjekt verabschiedet. Ebenso muss bewusst gemacht werden, dass die postmoderne Subjektskritik auf den Realbegriff des Subjekts, den "Menschen", zielt und dabei "fast nur Pseudo-Philosopheme, die man inzwischen aus der Philosophie der Subjektivität gemacht hat", angreift, wie zum Beispiel ein naiv reifizierendes oder monologisches Subjektsverständnis (Welsch 1992, S. 156). Der Angriff etwa auf die logische Kategorie der Identität (Adorno) ist von der Erfahrung fraglicher Identität der Individuen zu unterscheiden, so sehr "negative Dialektik" auf die Bestimmung individueller Identität durchschlägt. Gewiss steht das transzendental-vernünftige Subjekt (Kants homo noumenon) konzeptuell in einem Verhältnis zum ontisch-realen Subjekt (homo phaenomenon). Aber dieses Verhältnis ist in der Moderne intensiv bedacht worden. Die Frage nach der Verwirklichung von Autonomie etwa, ein Problem praktischer Philosophie, war für normativ arbeitende Philosophen immer schon eine Herausforderung.

2) Kann man dann davon sprechen, dass philosophische Theorie einer Selbsttäuschung anhing, die Enttäuschung hervorrufen musste? Rustemeyer erinnert an Autoren, die sich die Ent-täuschung (über die Vernünftigkeit des Menschen) zu ihrer Aufgabe gemacht haben: "Der empirische Blick auf das menschliche Verhalten desillusioniert die Vernunft über ihre eigenen Möglichkeiten." Wenn solche Illusionen bestanden haben, dann waren es wohl eher individuelle Illusionen, jedenfalls Illusionen über die *faktische* Gestaltungskraft von "Vernunft" für menschliches Leben. Das ergibt sich schon aus Rustemeyers richtiger Feststellung: Die "Enttäuschungsleistung der Beobachtung entspringt aus der Zurückführung manifesten Verhaltens auf latente Eigenliebe." Aber weder Spinoza noch Kant, um nur zwei "klassische" Philosophen zu nennen, mussten darüber belehrt werden. Spätestens seit Kant gehört die Desillusionierung zum eigensten Geschäft der Vernunft.

Zweifellos sind die Beobachtungen der Gracián, La Rochefoucauld oder Montaigne zum tatsächlichen Verhalten des animal rationale auch heute noch sehr lehrreich. Zu bedenken bleibt allerdings, ob eine an Lebensumständen bestimmter Bevölkerungsschichten des 16. und 17. Jahrhunderts entwickelte Moralistik umstandslos auf die Welt von heute appliziert werden kann (vgl. die aktuelle "Lebenskunst"-Philosophie eines Wilhelm Schmid). Zu bedenken bleibt auch, dass selbst Vernunfttheoretiker wie Kant die Klugheit und ihre Regeln gewürdigt haben, es aber dabei nicht bewenden lassen konnten. Rustemeyer sieht sich genötigt, sowohl Montaigne als auch spätere Moralisten dafür zu tadeln, dass sie ihre Enttäuschungsarbeit nicht bis ans Ende durchführten, sondern an der Voraussetzung einer vernünftigen Natur des Menschen bzw. Vorstellungen von Identität und Dauer des Subjekts festhielten. Aber sein eigenes Vorhaben einer konsequent "narrativen Theorie der Sinnbildung" bringt ihn erst recht in das bei den Moralisten beobachtete Dilemma. Theorie lässt sich nicht in Narration auflösen, das "je" nicht durch Arbeit am "moi" (Lacan) erübrigen.

Literatur

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes (1807). In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke, Bd. 9. Wolfgang Bonsiepen/Reinhard Heede (Hrsg.). Hamburg 1980

Kant, Immanuel: Was heisst: Sich im Denken orientieren? In: Immanuel Kant: Gesammelte Schriften. Abhandlungen nach 1781, Bd. 8 (Akademie-Ausgabe). Berlin 1969, S. 131-147

Husserl, Edmund: Pariser Vorträge. In: Edmund Husserl: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana, Bd. 1). Stephan Strasser (Hrsg.). Den Haag 1950, S. 1-39

Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft. Hamburg 1983

Welsch, Wolfgang: Subjektsein heute. In: Studia Philosophica 51(1992), S. 153-182

Täuschung oder Enttäuschung? Re-Visionen auf eröffnete Perspektiven

Eine Replik auf Dirk Rustemeyer

■ Annette M. Stross

Schattenseiten

Ausgehend von der von Dirk Rustemeyer vorgeschlagenen "methodische(n) Distanzierung" (S. 107) vom neuzeitlichen Projekt einer mit ahistorischen und moralischen Allgemeinheitsansprüchen verbundenen Subjektvorstellung, die der besonderen Form den Vorrang vor den allgemeinen Inhalten gibt, können die "Schattenseiten" des hier eröffneten Diskurses gesucht und kann das in der Argumentation (als notwendige Folge von Ent-Scheidungen) "Abgewehrte" bzw. Ausgeklammerte zu erhellen versucht werden. Dabei erscheint nicht in erster Linie der bereits filigran gezeichnete Raum in neuem Licht, sondern eröffnet das neue Licht- und Schattenspiel – wenn auch zunächst rasterhaft – vielmehr den Blick auf "andere" Räume (ebenso wie es zugleich neue Schattenseiten produziert).

Farbenspiele

Der von Dirk Rustemeyer narratologisch eröffnete Raum wirkt durch sein raffiniertes Farbenspiel, er führt die Betrachter in eine Welt, die – ähnlich den Gemälden der französischen Impressionisten – durch die Auflösung der dem alltäglichen Blick (noch) als fest und begrenzt erscheinenden Gegenständlichkeit besticht. Gleichzeitig besteht die Verführungskunst darin, das – unter höchster Anstrengung gewonnene – Kunstprodukt anstrengungslos erscheinen zu lassen. Entsprechend lautet Rustemeyers Option, durch die an Sprache gebundene Reflexion, die hier als "empirische Praxis des Unterscheidens" verstanden wird (vgl. ebd.), Modifikationen des Wirklichen zu erreichen. Dabei muss die "Möglichkeit der Selbsttäuschung ... akzeptiert und als Programm einer permanenten Enttäuschung entfaltet werden" (ebd.). Den Hintergrund bilden Vorstellungen von Kontingenz und Perspektivität des Sinns, von "Historisierung, Kontextualisierung und Hypothetisierung des Wissens" (Rustemeyer 1997, S. 11), kurzum: Musils Auflösung der festen Welt, sinnbildlich dargestellt am Überschreiten einer Türschwelle im 'Mann ohne Eigenschaften', wird hier empfohlen, wobei der Eintritt in den neuen Raum zugleich die Verschiebung und Erweiterung bisheriger Grenzen in Aussicht stellt.

So prächtig sich das hier offerierte Farbenspiel auch darstellt, so rasch droht es sich zu verbrauchen und zu erschöpfen, wenn der Blick einzig auf das Spiel mit den Möglichkeiten und auf die Eröffnung neuer Erfahrungshorizonte gelenkt wird. Deshalb auch scheinen Neujustierungen des Blicks notwendig, die "Traditionen und erlebte() Zwänge" (S. 114), das heisst historische, soziale und individuelle Begrenzungen als Ausdruck der zeitgebundenen Un-Möglichkeit einer Modifikation des Wirklichen bzw. als "Schattenseiten" des hier Dargestellten rekonstruieren lassen. Erst die Erhellung der Schattenseiten wiederum vermag die von Rustemeyer selbst gewählten "Einheitsmodelle als metaphorische Konstruktionen" (S. 107) erneut aufzusprengen und in der Perspektivenänderung den Blick für neue Licht- und Schattenspiele freizugeben.

Kontingente Fragen und Alternativen ...

Im Folgenden wird deshalb eine – den Aussagen der Moralisten selbst zu entnehmende – Perspektivenänderung in drei Dimensionen vorgeschlagen; als frei gewählte Bezugstopoi bzw. Metaphern dienen die "Enttäuschungsleistung der Beobachtung" (S. 109), die Desillusionierung der "Vernunft über ihre Möglichkeiten" (ebd.) und die "Haltung der Demut" (S. 110). Die im Anschluss daran formulierten Fragen lauten: Wie eindringlich bzw. plausibel wird die Relevanz des von Dirk Rustemeyer untersuchten Gegenstandes – Texte der Moralistik des 16., 17. und 18. Jahrhunderts – für Gegenwartsanschlüsse dargestellt? Welches Subjektverständnis unterlegt Dirk Rustemeyer seiner eigenen historisch, philosophisch, soziologisch und politisch am-

bitionierten Analyse? Und: Lässt sich auf diese Weise ein "tragfähige(r) Begriff verantwortlicher Praxis ... gewinnen" (S. 114)? Je nach Standpunkt des Betrachters können die im folgenden skizzierten Re-Visionen als Unterbrechung, Fortführung oder auch als Rekomposition der von Dirk Rustemeyer vorgelegten Erzählmatrix bzw. einiger ausgewählter Ausschnitte begriffen werden. Auf dialektische Figuren im Sinne der hegelschen Versöhnung kann dabei weiterhin verzichtet werden; als besondere Fluchtpunkte hingegen scheinen Einheitsvorstellungen unhintergehbar zu sein, denn: je mehr sie ihrerseits abzuwehren gesucht werden, desto stärker drängen sie sich auf. Oder anders formuliert: Auch auf Dauer gestellt, birgt das Programm der Ent-Täuschung die Täuschung stets in sich.

... zur "Kunst des Täuschens" (S. 109)?

Rustemeyers Passion für (Denk-)Formen, Neuformierungen und -formulierungen relativiert die Relevanz der von ihm herangezogenen historischen Texte. Das wird an verstreuten rhetorischen Gesten ("Erinnerung an", "Anhaltspunkte", S. 107; "inhaltlich wie formal anregend", S. 114) ebenso deutlich wie es seinem eigenen methodischen Zugang – hierin geradezu systematisch (!) – entspricht: "Ohne Aussicht auf letzte Einsichten gewinnt Theorie die Form des reflexiven Umgangs mit Kontingenz" (S. 106). Insofern können die "Schwachstellen" der hier untersuchten Texte (wie z.B. die Ausblendung der "Konstituiertheit durch gesellschaftliche Strukturen" in Montaignes Philosophie der Erfahrung, S. 112) ebenso schonungs- wie auch folgenlos genannt werden. Gleichzeitig erlaubt der narratologische Zugang in der Konstruktion von Erzählmatrixen eine "neue Leichtigkeit" des Umgangs mit historischen Texten, die sich traditionellen Lesarten und den ihnen immanenten Ansprüchen (so z.B. die einheitsorientierte ex-post-Interpretation) nicht mehr fügen muss. Auch jenseits des – von Rustemeyer gar nicht goutierten – "'postmodernen' Relativismus der Sprachspiele" (S. 107) scheint also eine neue Fluidität im Durchgang durch die Jahrhunderte, im Verweis auf epochal übergreifende Entwicklungslinien wie auch auf Konzepte "der Klugheit jenseits einer voreiligen Alternative von Aristoteles und Kant" (ebd.) möglich, die neue Denkanstösse zu geben vermag.

Seinen besonderen Reiz erhält das Programm der Moralistik auch für Dirk Rustemeyer erst vor dem Hintergrund des die nachfolgende Aufklärung begleitenden indifferenten Glaubens an authentische (Denk-)Bewegungen von Subjekten. Insofern scheint die Differenzen setzende "Täuschung als Programm" reizvoller, scheint der "Blick zurück vor die Aufklärung" (S. 108) lohnend, weil er die Reflexion(sleistung) als "Arbeit der Relationierung von Bestimmungen" (S. 106), als "empirische Praxis des Unterscheidens" steigert. Doch eröffnet Rustemeyer mit den Texten der Moralisten tatsächlich einen neuen (Gegenwarts-)Blick, gibt er die Aussicht auf "andere Möglichkeiten des Wirklichen" (S. 114) frei?

Erstaunlicherweise bleibt die Bearbeitung der historischen Texte gerade in dieser Hinsicht hinter ihren Möglichkeiten zurück und verliert sich die appellative Kraft der Erzählung in der Schlussaussage, auf "Kontingenzen zu reflektieren, bleibt Aufgabe theoretischer Reflexion auch jenseits des historischen Kontextes moralistischer Theoriebildung" (ebd.). Der Verlust an Eindringlichkeit und appellativer Kraft ist allerdings nicht darauf zurückzuführen, dass der Facettenreichtum der Ausgangstexte hier nicht hinreichend dargestellt würde, sondern resultiert vielmehr daraus, dass eine zentrale Entscheidung bzw. Unterscheidung unterbleibt, die mit dem Verweis auf die notwendige differenztheoretische Umarbeitung (vgl. S. 112) der Texte der Moralistik immerhin angedeutet worden ist: Täuschung als Selbsttäuschung bzw. (bewusste) Täuschung oder Enttäuschung als Programm werden als historisch, theoretisch und/oder praktisch bedeutsame Differenzen in Vergangenheit und Gegenwart nicht hinreichend herausgearbeitet bzw. auseinandergehalten. Das Programm einer "enttäuschende(n) Theorie" (S. 106) lässt sich jedoch mit der blossen Offerte einer "sozialtheoretisch(en) Erweiterungsfähig(keit)" der "anthropologische(n) Fundierung moralistischer Psychologie" (S. 112) nicht ausreichend vitalisieren, ihm muss die (zeitlich, symbolisch und sozial kontingente) *Entscheidung als Ent-Täuschung* immer wieder vorausgehen. Eine anschlussfähige Erzählung hätte sich folglich vor allem mit Grenzen ziehenden (und daraus ihre Erweiterung erfahrenden) Fragen wie zum Beispiel den folgenden zu beschäftigen:

Worin besteht die besondere (im Gegensatz zur allgemeinen) Leistung der Texte der Moralistik: in der Täuschung oder der Enttäuschung? In welches Verhältnis sind beide Begriffe zueinander zu setzen angesichts der von Dirk Rustemeyer vorgeschlagenen "historisch und sozial dynamisierte(n) Vorstellung von menschlicher Natur" (ebd.)? Wie produktiv wäre eine Erzählung, die beispielsweise die in der Moralistik gesetzte Annahme einer "universelle(n) Täuschung als Grundlage gesellschaftlichen Lebens" (S. 110) fortschreibt? Könnte die Täuschungsleistung des hier vorgelegten Textes darin gesehen werden, über die "variable(n) Möglichkeiten der Bestimmung von etwas" (S. 107) zu erzählen, während die historisch und sozial konstituierten Limitierungen dieser Möglichkeiten (abgesehen von einigen folgenlosen Andeutungen) verschwiegen werden? Und: Welche Schlüsse für den Umgang mit Möglichkeiten bzw. Notwendigkeiten von Täuschung und Enttäuschung, für *Enttäuschung als "Beobachtung" des empirisch Gegebenen* (S. 110) können aus der Aussage gezogen werden, dass "andere Möglichkeiten des Wirklichen" "nicht im Gegensatz zu, sondern nur in Verbindung mit leiblich habitualisierten Gewohnheiten und kulturell geformten Gefühlen" (S. 114) entstehen?

... zur Hypertrophie des Subjekts?

Im Schatten von Dirk Rustemeyers Redekunst stehen (unvermeidlich) neue hypertrophe Subjektansprüche, erweist sich das Übergewicht der Philosophie gegenüber einer kritischen Soziologie (zumindest zeitweise) als kontraproduktiv und bleiben die Restriktionen des empirisch (zunächst) Gegebenen – die Gebundenheit des Leiblichen, habitualisierte Machtstrukturen, die Prägung der Körper und Sinne (vgl. S. 113f.) – unterbelichtet. Solchermassen scheint auch die verlorene Einheit(svorstellung) des Subjekts in der Erzählung kompensiert zu werden durch sprachliche und rhetorische Brillianz und die anspruchsvolle Verbindung philosophischer, soziologischer und historischer Reflexionsansprüche. Das im Ideenreichtum, in der Unendlichkeit der Möglichkeiten schwelgende Subjekt verliert jedoch den Blick für die (historisch und sozial bereits konstituierten) Grenzen, die es gerade erweitern will. Und die Kraft der Erzählung verpufft, weil die nur in einer radikalen Gegenbewegung zu vollziehende Rückholung des Subjekts unterbleibt.

Insofern hätte das "Programm der Enttäuschung" das sich hier hypertroph aufblähende Subjekt und dessen Vernunftansprüche wiederholt miteinzubeziehen und könnte – in differenztheoretischer Umarbeitung moralistischer Sichtweisen – die *Desillusionierung der Vernunft* "über ihre eigenen Möglichkeiten" (S. 109) gerade darin bestehen, die auf Möglichkeiten ausgerichtete Aktivität des Denkens (und Sprechens) durch den "empirischen Blick auf das menschliche Verhalten", durch die notwendige "Enttäuschungsleistung der Beobachtung" (ebd.) zu ersetzen bzw. zu "ergänzen". Radikalisieren lässt sich diese Gegenbewegung erst durch den Verweis auf die Möglichkeit, von der subjektiven Anstrengung, die "Welt zu verändern", als Täuschung abzulassen – und dadurch Veränderungen als "enttäuschende Theorie" zuzulassen.

... zum Willen, die "Welt zu verändern" ?

Dirk Rustemeyer hegt – hierin nicht unbescheiden – "politische und pädagogische Ambitionen" (S. 112) und erhebt zugleich Anspruch auf Beförderung humanerer Verhältnisse. Dabei wird die "Neubeschreibung" der Welt als Voraussetzung für ihre "Veränderung" betrachtet: "Politisches Engagement in der Welt ... ist Voraussetzung für ihre Neubeschreibung und Veränderung" (S. 114). Vor dem Hintergrund der "variable(n) Möglichkeiten der Bestimmung von etwas" (S. 106f.) soll schliesslich ein "tragfähige(r) Begriff verantwortlicher Praxis" (S. 114) gewonnen werden: "Kants Gedanke, dass wir im Interesse praktischen Handelns in einer von Naturkausalität regierten Welt uns so begreifen sollten, als ob wir frei wären, wird in Erzählungen von der Kontingenz des Wirklichen aufgenommen" (Rustemeyer 1997, S. 244). Wird jedoch die Möglichkeit des dialektischen Umschlagens von (Denk-)Bewegungen als ein – zeitlich begrenzt – notwendiger Bestandteil eines in seiner Besonderheit zugleich Allgemeinheitsansprüche erhebenden Programms der Enttäuschung von Gewissheit(en) betrachtet und werden beide Seiten aufeinanderfolgend in die Erzählung eingebaut, erweist sich auch die (vorübergehende) Begrenzung des Blicks wiederum als Voraussetzung für dessen Erweiterungsfähigkeit. Vor diesem Hintergrund empfiehlt sich ein Blick auf Pascals *dem Misstrauen gegenüber der Vernunft entspringende "Haltung der Demut"* (S. 110). Deren postreligiöse Neufassung würde gerade darin bestehen, sich historisch und sozial Unverantwortetes bzw. durch Dezentrierungsbewegungen des Subjekts nicht mehr oder noch nicht Verantwortbares als Ent-Täuschung zu vergegenwärtigen und auf diese Weise "praktisch" tätig zu werden.

"Il faut savoir douter où il faut" (Blaise Pascal, Pensées)

Neue ontologische Gewissheit können auch die hier nur angedeuteten Re-Visionen nicht beanspruchen. Stattdessen verweisen sie auf die Rekonstruktionsmöglichkeit der Ein-Seitigkeit in der von Dirk Rustemeyer vorgelegten Erzählung durch die Metapher der Schattenräume, um "ein Feld 'offener' Dialektik (zu) erzeugen, dessen azentrische Struktur sich in der Kontingenz ... (weiterer) Erzählungen reflektiert" (Rustemeyer 1997, S. 248). Sofern die Erhellung der Schattenbereiche vorhandene Grenzen zeigt und auch neue Begrenzungen sichtbar werden lässt, kann erst durch die auf diese Weise vollzogene Ent-Täuschung wieder der "Blick für andere Möglichkeiten des Wirklichen" (S. 114) freigegeben werden.

Literatur

Rustemeyer, Dirk: Erzählungen. Stuttgart 1997

Neue Hoffnung für die Pädagogik?

■ Manfred Lüders

Die Allgemeine Pädagogik befindet sich seit einigen Jahren in einem vielfach als krisenhaft erlebten Prozess der Selbstverständigung über ihre Funktion und Bedeutung für die Erziehungswissenschaften. Angestossen wurde dieser Prozess durch die fortschreitende Pädagogisierung nahezu aller Lebensbereiche, die zunehmende innere Differenzierung des Faches, die Empirisierung und infolgedessen Abkoppelung vieler Forschungsbereiche von traditionellen Erziehungsparadigmen sowie schliesslich die als Aufklärung der Aufklärung ausgeflaggte Kritik der Systemtheorie und des Poststrukturalismus an ideologieverdächtigen Kontingenzformeln wie Einheit, Subjekt, Bildung und Moral. Man fragt sich, was das Allgemeine an der Allgemeinen Pädagogik überhaupt sei und vor allem worin der Nutzen der Beschäftigung mit allgemeinpädagogischen Fragen für die Teildisziplinen noch liegen könnte. Die Bedeutung des Beitrags von Dirk Rustemeyer über 'Enttäuschende Theorie' ergibt sich aus diesem Kontext. Rustemeyer teilt mit Systemtheorie und Poststrukturalismus die Einschätzung von der Erschöpfung des Vernunftparadigmas und unterbreitet interessante Vorschläge, zum einen zu einer Modifikation des Theoriebegriffs, zum anderen zur Neubestimmung von Subjektivität und Bildung als Grundbegriffe einer desillusionierten Pädagogik der Postmoderne.

Im Zentrum des Beitrags steht die These, dass sich jede Bemühung um die Erzeugung von Wissen von der Operation mit vermeintlich Gewissheit verbürgenden Sinnformeln zu verabschieden und im Gegenzug auf die Tatsache universaler Kontingenz umzustellen habe. Um die Notwendigkeit dieser Umstellung zu begründen, werden drei Schlüsselkonzepte des nachmetaphysischen theoretischen und pädagogischen Denkens, die Konzepte Subjekt, Zeit und Moral, kritisch auf ihre Tragfähigkeit für die Erzeugung gewissen Wissens geprüft. Gegenstände der Prüfung sind die mit diesen Konzepten implizierten Einheitsmodelle. Rustemeyer behauptet, dass die konkrete Erfahrung von Zeitlichkeit Einheitsmodelle dieser Art als metaphorische Konstruktionen erweise (S. 107). Aus der Einsicht in den imaginären Charakter dieser Einheitskonstruktionen zieht er im Weiteren die Konsequenzen, erstens der Verabschiedung des modernen Projekts von Politik und Pädagogik, zweitens der Modifikation der Ansprüche, die man an die Leistungsfähigkeit von Theorie, insbesondere an die Systematisierbarkeit von Zusammenhängen und die Begründbarkeit empirischer und normativer Aussagen, noch stellen könne.

Was es bedeutet, mit modifizierten Ansprüchen im Feld der Theoriebildung zu operieren und Kontingenz in Rechnung zu stellen, wird exemplarisch an den Schriften der Moralisten und hier speziell an den in diesen Schriften enthaltenen Fragmenten einer Theorie der Subjektivität entwickelt. Rustemeyer zeigt, dass Kontingenzerfahrungen mit einer diskontinuierlich aphoristischen Textorganisation narrativ eingefangen wurden und wie auf diese Weise ein die Einheitsfiktionen des Vernunftparadigmas enttäuschendes Bild von der Zerrissenheit der menschlichen Existenz entstand. Die Moralisten rechneten offenbar nicht mehr oder noch nicht mit der Übereinstimmung von individueller Selbstdarstellung und Person, Denken und Sein, Moral und Handeln, geschweige denn mit der Möglichkeit einer in all ihren Momenten rational rekonstruierbaren, linear verlaufenden Lebensgeschichte. Der Einfluss der Vernunft stellt sich bei Gracián, La Rochefoucauld, Montaigne, Montesquieu, Pascal als marginal dar; er wird durch Leidenschaften, Gewohnheiten, Eigenliebe und nicht zuletzt das Glück des Augenblicks – das Denken und Handeln zur rechten Zeit – begrenzt. Was die Schriften der Moralisten für Rustemeyer über die Verwendung einer narrativen, der Erfahrung von Kontingenz angemessenen Theorietechnik hinaus lehrreich macht, ist der konstitutionelle Zusammenhang von Textproduktion und Icherzeugung: In dem Masse, in dem die Vernunft eine Leerstelle in der Gestaltung des Lebens hinterlässt und Diskontinuität als bestimmende Grösse hervortritt, erweisen sich die Subjekte für die Konstitution ihres Ichs offenbar auf die Narration dessen, was sich mit ihnen vollzogen hat, angewiesen.

Die Theorie der narrativen Subjektivität, die als Alternative zur modernen, als überholt angesehenen Subjekttheorie eingeführt wird, knüpft hier an. Auch sie bricht mit Einheitsvorstellungen und setzt für die Erklärung der Konstitution von Subjektivität auf das Wechselspiel von Kontingenzerfahrung und Narration. Allerdings wird das an den Autor gebundene Modell der Vergewisserung der eigenen Identität im Medium einer das eigene Leben begleitenden Textproduktion ergänzt durch ein erweitertes, autorloses Textmodell, das die Icherzeugung als eine Funktion der Formationskraft anonymer Diskurse und symbolischer Praktiken begreift. Dieses Modell erlaubt es, die Selbstbeschreibungen der In-

dividuen noch unter dem Gesichtspunkt ihrer gesellschaftlichen Vermitteltheit zu denken. Unter Berufung auf Foucault werden nun die diskursiven Angebotsstrukturen einer aussersubjektiven, symbolisch strukturierten Wirklichkeit zu historisch kontingenten Ermöglichungsbedingungen von Subjektivität aufgewertet. Die Bildungsprozesse, die die Individuen im Fall der Nutzung solcher Angebotsstrukturen durchlaufen, können, weil die Auswahlkriterien so kontingent sind wie die Angebote selbst, jedoch keine Höherentwicklung mehr garantieren. Bildung, so die These Rustemeyers, nimmt deshalb die Gestalt eines ateleologischen Prozesses an, der die je besonderen Umgangsformen der Individuen mit diskursiven Angebotsstrukturen der Gesellschaft angesichts der Erfahrung von Kontingenz reflektiert.

Die praktische Funktion von Theorie soll sich wegen der Kontingenz des Wirklichen, der Ungewissheit des Wissens und der Richtungslosigkeit der Bildung von nun an darin erschöpfen, den Selbstbeschreibungen, die die Subjekte im Prozess ihrer Vergesellschaftung von sich anfertigen, wissenschaftliche Analysen von Subjektivierungsprozessen als Fremdbeschreibungen hinzuzufügen. Es gehe darum, Differenzerfahrungen bewusst zu machen und Kontingenzen zu reflektieren, einerseits um überzogenen Erwartungen ebenso wie Resignation vorzubeugen, andererseits um den Blick frei zu machen für andere Möglichkeiten des Seins. Mit der Formulierung dieser praktischen Zielsetzung möchte der Autor der Pädagogik Hoffnung machen, dass sie sich – wenn schon nicht als gewisses Wissen verbürgende Disziplin, dann doch wenigstens als eine Kontingenzerfahrungen verarbeitende Reflexionsinstanz – im historischen Auf- und Abritt der Theorien und Weltsichten zu halten vermag.

Die Frage ist, ob das eine hoffnungsvolle Perspektive ist. Soll sich die Pädagogik in der Tat in der unpraktischen Praxis der Reflexion einrichten und auf die Erzeugung narrativ strukturierter Beobachtungen beschränken, um die Kontingenz- und Differenzerfahrungen empirischer Subjekte abzubilden? Ich kann diese Auffassung nicht teilen. Nicht nur die der Theorie der narrativen Sinnbildung zugrunde liegende Kontingenzthese erscheint mir als Generalthesis überzogen, auch das Narrationsmodell selbst offeriert kein für die pädagogische Forschung und Theorieproduktion übernahmefähiges Paradigma. Die Probleme in den pädagogischen Teildisziplinen, und vor allem in der Schulpädagogik, für die ich hier Stellung beziehen will, stellen sich doch anders dar, als es eine allein auf das Wechselspiel von Kontingenz und Narration setzende Wissenschaftsprogrammatik zu fassen vermag. Das soll nicht heissen, dass mir Rustemeyers Plädoyer für die Wahrnehmung von Kontingenzen völlig unplausibel erscheint. Im Gegenteil, mit Kontingenz zu rechnen, die Brüche im Leben oder auch in der Wissenschaftsentwicklung zu registrieren und überraschungsfähig zu bleiben, ist Ausdruck einer undogmatischen und von daher sympathischen Geisteshaltung – einer Geisteshaltung zudem, die bestimmte Aspekte des Wirklichen durchaus zutreffend reflektiert. Aber eine Geisteshaltung ist eben noch kein wissenschaftliches Programm. Die empirisch-pädagogische Forschung und Theoriebildung werden sich deshalb anders zu verankern haben.

Um meine skeptische Haltung gegenüber Rustemeyers Theorie- und Denkangeboten zu begründen, will ich im Folgenden zunächst zwei kritische Einwände, erstens gegen die Verabschiedung von Einheitsmodellen, insbesondere gegen die Verabschiedung des Konzepts einer einheitlichen Subjektivität, zweitens gegen die These des Scheiterns moderner Politik und Pädagogik vortragen, um dann drittens wenigstens andeutungsweise auf die spezifischen Forschungsprobleme der Schulpädagogik einzugehen und darzulegen, weshalb ich glaube, dass Kontingenz und Narration im Grunde nur begrenzt geeignete Konzepte zur Darstellung und Bearbeitung dieser Probleme sind.

Mein erster Einwand betrifft die These Rustemeyers, dass die konkrete Erfahrung von Zeitlichkeit die Einheitsmodelle, die mit den Sinnformeln Zeit, Subjektivität und Moral impliziert sind, als metaphorische Konstruktionen erweisen würde. Ich habe mich gefragt, wie das möglich ist. Wie kann Zeit erfahren werden? Und vor allem: Welcher Art muss die Zeiterfahrung sein, damit Einheitsmodelle als metaphorische Konstruktionen zu Bewusstsein kommen? Meines Wissens stellt die moderne Zeitphilosophie kein Konzept von Zeiterfahrung zur Verfügung, das einen solchen Zusammenhang zu begründen in der Lage ist. Insbesondere bei Kant, Husserl und Heidegger hat der Begriff der Zeiterfahrung keinen systematischen Sinn. Die Zeit wird im Rahmen dieser Ansätze entweder als eine transzendentale oder als eine ursprüngliche Ermöglichungsbedingung von Erfahrung eingeführt; sie kann deshalb selbst nicht Gegenstand von Erfahrung sein. Zwar kennt die Phänomenologie Husserls eine Art Mitwahrnehmung der Zeit mit den zeitlich konstituierten Einheiten des Bewusstseinsstroms, den Erlebnissen. Die Erlebnisse stellen sich dem inneren Zeitbewusstsein als einem unmittelbar auf sich selbst bezogenen Wahrnehmungsbewusstsein stets als zunächst "zukünftig", dann "gegenwärtig" und schliesslich als "vergangen" dar. Aber die Möglichkeit der Mitwahrnehmung dieser zeitlichen Phänomene und damit die Möglichkeit einer Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins setzt die ursprüngliche Einheit dieses Bewusstseins doch immer schon voraus (vgl. Husserl 1928). Zeit ist auch im Kontext der Phänomenologie nicht etwas, dessen vermeintliche Erfahrbarkeit etwaige Einheitsmodelle als metaphorische Konstruktionen erweisen würde.

Natürlich ist es möglich, sich darauf zu einigen, den Wechsel von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit in unseren Bewusstseinsdaten und den Umstand, dass wir in der Lage sind, zeitliche Verhältnis-

se mit Hilfe der Relationen "früher als", "später als", "gleichzeitig mit" als objektive Zeitverhältnisse zu beschreiben, Zeiterfahrung zu nennen (vgl. Bieri 1972). Selbst im Fall einer solchen Einigung wird es jedoch nicht leichter nachvollziehbar, wie aus dieser Art Zeiterfahrung die Einsicht in den metaphorischen Status von Einheitsmodellen erwachsen sollte. Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen und sich vorstellen, dass ein Subjekt völlig Unzusammenhängendes erlebt, dass seine gegenwärtigen und vergangenen Erfahrungen im Verhältnis der Diskontinuität zueinander stehen – man denke an traumatische Erlebnisse, historische Übergangssituationen und Revolutionen. Aber abgesehen davon, dass Gegenwärtiges und Vergangenes nicht die Zeit selbst, sondern zeitlich bedingte Erscheinungen sind, setzt die Erkenntnis, dass es sich um Unzusammenhängendes, Diskontinuierliches, was auch immer handelt, die Einheit des Bewusstseins voraus. Wie man es also auch dreht und wendet: Zeit und Zeiterfahrung sind keine geeigneten Kategorien, um Einheitsmodelle, geschweige denn das Modell einer einheitlichen und ihrer selbst bewussten Subjektivität auszuhebeln (vgl. Lüders 1995).

Mein zweiter Einwand betrifft die Behauptung, dass das neuzeitliche Projekt von Politik und Pädagogik an der Paradoxie der Leitkonzepte Zeit, Subjekt und Moral kollabiert sei. Mit dieser Behauptung wird eine merkwürdige Kontinuität zwischen Philosophie, insbesondere der Philosophie Kants und der Systeme des Deutschen Idealismus, einerseits und Politik und Pädagogik andererseits unterstellt. Diese Unterstellung wiederholt sich, wenn es an anderer Stelle heisst, Politiker und Pädagogen betreuten verantwortlich den Neubeginn der Geschichte dank ihres Wissens um die Einheit und Kontinuität des Adressaten in Gestalt des Einzelmenschen oder der Gattung (S. 107). Politik und Pädagogik auf Prinzipien der Transzendentalphilosophie oder des Deutschen Idealismus zu verpflichten bedeutet, Ideengeschichte und Realgeschichte zu verwechseln. Dass sich die Politik im 19. oder 20. Jahrhundert am Vernunftparadigma orientiert hätte, dass Vorstellungen über die Einheit des Subjekts, die Metaphysik der Sitten oder eine vernünftige Teleologie der Geschichte die Basis verantwortlichen Handelns gewesen wären, entspricht nicht den Tatsachen.

Während das politische Handeln interessengeleitetes Handeln im Rahmen von Machtkonstellationen war und ist und seit jeher für seinen Vollzug keiner philosophischen Prinzipien bedarf, hat sich die Pädagogik im 19. und 20. Jahrhundert vielfach gerade unabhängig bzw. sogar im Gegensatz zur Kantischen Philosophie und zum Neuhumanismus entwickelt. Ich nenne nur einige Beispiele: Herbarts Theorie des erziehenden Unterrichts, die die Volksschullehrerbildung über Jahrzehnte massgeblich beeinflusst hat, setzt sich ausdrücklich von Kants metaphysischer Theorie der Freiheit ab, weil diese Theorie der Möglichkeit einer Erziehung zur Sittlichkeit ebenso widerspreche wie die umgekehrte Auffassung des Menschen als ein von Instinkten geleitetes Naturwesen. Schleiermacher verwarf die Möglichkeit einer absoluten Ethik und verwies die Pädagogik für die Beantwortung normativer Fragen in durchaus schon historistischer Manier auf den jeweils erreichten Entwicklungsstand der Sittlichkeit einer Nation. Fröbel war ein Vertreter der deutschen Romantik und huldigte einem obskuren Pantheismus. Die geisteswissenschaftliche Pädagogik ging nicht vom transzendentalen Subjekt aus, in dessen Adern nach Dilthey nur der verdünnte Saft von Vernunft als reiner Denktätigkeit rinnt, sondern vom ganzen Menschen als einer gleichermassen natürlich wie historisch bedingten Lebenseinheit. Zudem waren die normativen Bezugspunkte geisteswissenschaftlicher Pädagogik das Resultat historischer Analysen und nicht Deduktionen aus ethischen Systemen. Die reformpädagogischen Bewegungen hatten insgesamt ein kritisches Verhältnis zum Rationalismus der Moderne; sie rekurrierten nicht auf Kant, sondern auf Rousseau. Die experimentelle Pädagogik von Meumann und Lay hatte ihr Vorbild in den experimentellen Laborstudien der Psychologie Wundts. Die deskriptive Pädagogik von Fischer war eine reine Erkenntniswissenschaft, mit der keine praktischen Anliegen mehr verfolgt wurden. Die Beispiele liessen sich beliebig vermehren. Schliesslich hat sich die Pädagogik seit den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts als eine forschende Disziplin entwickelt (Tenorth 2000). Es sind zahlreiche, den bereichsspezifischen Problemen der pädagogischen Teildisziplinen angemessene Forschungsmethoden und Theorien entwickelt und erprobt worden. Dadurch haben sich die Erziehungswissenschaften in den letzten Jahrzehnten als "normal sciences" etabliert. Diese Entwicklung ist nicht ohne Folgen für die Grundbegriffe Subjektivität und Bildung geblieben; sie haben den Nimbus philosophischer Prinzipien abgestreift und den Status empirischer Kategorien erworben.

Das Bewusstsein der Kontingenz, das Rustemeyer ursprünglich den Erfahrungen der Moralisten zuschreibt oder mit dem Zerbrechen von Einheitsvorstellungen angesichts bestimmter Zeiterfahrungen assoziiert, ist in Wirklichkeit ein Nebenprodukt dieser Entwicklung. Es ist die Kehrseite des Prozesses systematischer Forschung, des Wechselspiels von Hypothesenbildung, empirischer Verifikation und Falsifikation, des Streits der Paradigmen und der Erfahrung wissenschaftlicher Revolutionen. Dagegen kann man bezweifeln, dass Narration – jedenfalls in der am Beispiel der Moralistik entwickelten Form – Kontingenzen wirklich sichtbar zu machen vermag. Der Wahrheitsbegriff narrativer Theoriebildung, demzufolge die "Wahrheit der Darstellung im Wandel des Dargestellten besteht" (S. 111), bringt ein naiv-positivistisches Erkenntnisideal zum Ausdruck, mit dem eine Unmittelbarkeit der Erfahrung bean-

sprucht wird, die jedem geschulten Methodenbewusstsein widerspricht.

Die Tatsache, dass sich die Wissenschaften entwickeln, dass konkurrierende Zugriffsweisen auf die Erziehungswirklichkeit möglich sind und dass gewisses Wissen im Forschungsprozess eine relative Grösse ist, hat, wie bereits erwähnt wurde, nicht unerheblich zur Verunsicherung der Allgemeinen Pädagogik beigetragen. Möglicherweise bleibt der Allgemeinen Pädagogik vorläufig denn auch nichts weiter übrig, als die Kontingenzen des Wissenschaftsprozesses zu registrieren und konkurrierende Theorieangebote reflexiv zu betreuen – ob das im Medium einer unter methodologischen Gesichtspunkten allerdings zu überarbeitenden Theorie narrativer Sinnbildung geschehen sollte, sei hier dahingestellt. Die Erfahrung des Verlusts absoluter Gewissheit darf jedoch nicht zu quasi-ontologischen Fehlschlüssen derart verleiten, dass nun die Strukturen und Merkmale der gesellschaftlichen Wirklichkeit und insbesondere der Erziehungswirklichkeit selbst völlig kontingent wären. Die Mitglieder moderner Gesellschaften mögen der Formationskraft anonymer Diskurse ausgesetzt sein, sie mögen an Erfahrungen des Sinnverlustes leiden und sich zum Teil in einem durchaus nicht unpassenden, sondern demokratischen Lebensformen in gewissen Grenzen angemessenen, toleranten Relativismus eingerichtet haben. Unabhängig davon gibt es stabile Zusammenhänge und Probleme: die Familienerziehung, das Erziehungssystem, den Einfluss der sozialen Herkunft auf den Schulerfolg, die breite Streuung von Leistungsunterschieden zwischen Schulklassen derselben Schulstufen und Schulformen, die Probleme der Pubertierenden im Prozess des Erwachsenwerdens, die Probleme der Organisationsentwicklung, die Probleme der Qualitätssicherung von Schule, die Professionalisierung der Lehrerarbeit und damit zusammenhängend das Problem der Unterrichtsqualität. All diese Zusammenhänge und Probleme stellen konstante Herausforderungen nicht nur für die Individuen, sondern auch für die Erziehungswissenschaften dar.

Die Schulpädagogik wird sich angesichts dieser Sachlage nicht darauf beschränken können, die Differenz- und Kontingenzerfahrungen, denen die Individuen in Prozessen institutionalisierter Bildung ausgesetzt sind, in narrativ strukturierten Fremdbeschreibungen aufzusammeln und ihnen zurückzuspiegeln. Vielmehr geht es darum, Erziehung, Unterricht und Lehrerarbeit als sich unter bestimmten Voraussetzungen vollziehende soziale Prozesse zu analysieren und möglicherweise zu verbessern. Das zentrale Forschungsproblem ist nicht die Kontingenz des Wirklichen, sondern die Vermessung des Spielraums sinnvoller Erziehung. Erziehungswissenschaft muss erklären, warum und in welchem Umfang es nicht beliebig ist, wie Eltern, Lehrer und Erzieher sich in Erziehungs- und Bildungsprozessen verhalten, obwohl es keine Gesetzmässigkeiten der Erziehung gibt und Erziehungstechnologien unmöglich sind. Dieser Aufgabe nachzukommen, heisst, deterministischen Erziehungstheorien zu widersprechen und mit Kontingenz zu rechnen, ohne in postmoderne Beliebigkeit abzugleiten.

Literatur

Bieri, Peter: Zeit und Zeiterfahrung. Exposition eines Problembereichs. Frankfurt 1972

Husserl, Edmund: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IX, 1928, S. 367-498

Lüders, Manfred: Zeit, Subjektivität und Bildung. Die Bedeutung des Zeitbegriffs für die Pädagogik. Weinheim 1995

Tenorth, Heinz-Elmar: Erziehungswissenschaftliche Forschung im 20. Jahrhundert und ihre Methoden. In: Dietrich Benner/Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.): Bildungsprozesse und Erziehungsverhältnisse im 20. Jahrhundert. Praktische Entwicklungen und Formen der Reflexion im historischen Kontext. Weinheim/Basel 2000, S. 264-293