

## Dekonstruktion der Cartesianischen Anthropologie durch La Rochefoucauld

Paul Geyer

Dekonstruktion der Cartesianischen Anthropologie durch La Rochefoucauld

In: Rudolf Behrens und Roland Galle (Hrsg.):  
Historische Anthropologie und Literatur. Romanische Beiträge zu einem  
neuen Paradigma der Literaturwissenschaft.  
Würzburg (Königshausen & Neumann) 1995

## 0. Einleitung zum Begriff der Dekonstruktion

In seinem ersten größeren Buch, *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris 1961), setzt Foucault zwischen Montaigne und Descartes die Epochen-schwelle an, mit der die abendländische Ratio totalitär geworden sei (Beginn des Kap. I II.). Durch die Cartesianische Aussperrung alles Irrationalen sei damals jene Technologisierung von Theorie und Praxis in Gang gekommen, die eine Humanisierung der Lebenswelt bewirken sollte und die in der zweckrationalen Normierung des modernen Subjekts endete<sup>1</sup>.

In einer seiner ersten Publikationen, "Cogito et histoire de la folie"<sup>2</sup>, unterzieht Derrida 1963 Foucaults Buch einer ausführlichen Kritik. Es handelt sich dabei um eine seiner frühesten Dekonstruktionen, an der sich die metaphysischen Implikationen dieser metaphysikkritisch intendierten Methodik noch deutlich aufweisen lassen. Prinzipiell stimmt Derrida Foucault zu (S. 91-93): Descartes' Denken bedeutet eine entscheidende Verschärfung im Rationalisierungsprozeß der Neuzeit. Foucault habe aber Descartes zum einen nicht genau genug gelesen (S. 71-86) und ihn dadurch zum anderen auch nicht adäquat in die Geschichte menschlicher Selbstreflexion einordnen können (S. 86-97).

Zum einen habe Descartes selbst nämlich schon gewußt, was Foucault mit seinen archäologischen Bemühungen erst wieder freigelegt zu haben glaubt: der Rationalisierungsprozeß bedeutet eine Entfremdung des reflektierenden Subjekts von seinem irrationalen Anderen<sup>3</sup>. Das sei der Grund, warum Descartes die Seinsgewißheit aus dem radikalisierten methodischen Zweifel an allen rationalen Gewißheiten hervorgehen lasse ("dubito ergo sum"; S. 81-86). Damit habe er den existenziellen Indifferenzpunkt angegeben, in dem die Opposition von Rationalem und Irrationalem überhaupt erst wurzelt (S. 86). Descartes habe diese Einsicht in den lebendigen Ursprung des Seins und des Selbst dann allerdings verraten und verdrängt (S. 91), als er das dubito zum cogito umfunktionierte, also zum archimedischen Punkt seines rationalistischen Welt- und Selbstentwurfs.

Zum anderen darf man nach Derrida den Cartesianismus nun freilich nicht zum historischen Sündenfall der Seinsvergessenheit hochstilisieren, wie Foucault das tue. Alles Denken und Sprechen basiere immer schon auf einer logozentrischen Entzweiung, die mit

<sup>1</sup> Die Parallele zur Theorie einer *Dialektik der Aufklärung* (1947) von Horkheimer/Adorno liegt auf der Hand.

<sup>2</sup> In: J. D., *L'Écriture et la différence*, Paris 1967, S. 51-97.

<sup>3</sup> Foucault und Derrida berufen sich beide auf Nietzsche, Derrida auch auf Heidegger. Vgl. J. Derrida, "Cogito et histoire de la folie", S. 64; M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in: *Hommage à J. Hyppolite*, Paris 1971, S. 145-172.

Hilfe grundlegender Begriffsoppositionen wie Vernunft/Un-Vernunft, Sein/Schein, eigentlich/uneigentlich das Sein zur Rason zu bringen suche (S. 62, 94-97) Und insbesondere der abendländische Sonderweg des Selbstbewußtseins seit Sokrates sei von dieser "Eschatologie der Eigentlichkeit" geprägt (S. 62-67)<sup>4</sup>. Descartes' Metaphysik der Selbstpräsenz bezeichne dabei nur den Übergang von der objektiven zur subjektiven Ausformung einer metaphysischen Grunddisposition<sup>5</sup>.

In dieser Erfolgsgeschichte der logifizierten Ratio konnte sich ihr verdrängtes Anderes immer nur indirekt, als paradoxe, mystische oder poetische Unterminierung des rationalen Diskurses kundtun. Diese Unterminierungsarbeit nennt Derrida Dekonstruktion<sup>6</sup>. Aufgabe der Philosophie und Geistesgeschichte aber wäre es, die Dekonstruktion methodisch kontrolliert einzusetzen, um das Verdrängte im Verdrängenden selbst aufzudecken, das heißt, in Texten der metaphysischen Tradition (oder auch Gegenwart). Die dekonstruktivistische Strategie besteht darin nachzuweisen, daß Texte, die mit Oppositionen der Eigentlichkeit operieren, immer schon ihre eigene Widerlegung enthalten. Auf diese Weise steigt die Uneigentlichkeit zur obersten Kategorie der Anthropologie auf:

le propre de l'homme [...] est la dislocation même du propre en général.<sup>7</sup>

Dabei läßt es Derrida freilich bewenden. Damit wiederholt er aber nur die romantische Gebärde eines metaphysischen 'Alles oder Nichts'. Und er erfüllt sein Programm der Dekonstruktion nur zur Hälfte. Der bloße Nachweis der heimlichen Uneigentlichkeit von Texten, die Aussagen über die eigentliche Natur des Menschen machen, erhebt das Kreisen in der Falle des dichotomischen Denkens zum Ritual. Beschworen wird ein jenseits der Sprache liegender Urgrund des Seins<sup>8</sup>, der sich in Spuren dort offenbare, wo die sprachlichen Oppositionen der Eigentlichkeit paradox in sich zusammenbrechen.

Ein vollständiger, aufgeklärter Begriff der Dekonstruktion müßte auf den methodischen Schritt der Destruktion den der Rekonstruktion folgen lassen. Letzterer müßte die dialektische Vermittlung zwischen dem Diskurs der Eigentlichkeit und dem Diskurs der Uneigentlichkeit leisten. Dies soll hier am Beispiel Descartes' und La Rochefoucaulds versucht werden. Dabei ist anzuknüpfen an Derridas Einsicht, daß schon Descartes selbst, als Begründer des dogmatischen Rationalismus der Neuzeit, die Unmöglichkeit seiner metaphysischen Konstruktion geahnt habe. Noch deutlicher als in den von Derrida untersuchten philosophischen Hauptwerken wird dies in Descartes' letztem Werk, der Abhandlung über *Les Passions de l'ame* (1649), in bezug auf die Gerhart Schmidt sagen konnte:

<sup>4</sup> Vgl. auch J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, S. 156f. und passim, wo Derrida seinen methodischen Ansatz klarer herausarbeitet als im Aufsatz von 1963.

<sup>5</sup> Vgl. S. 145-148. Insofern argumentiert Derrida übrigens ähnlich wie Heidegger 1938 in "Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik" (unter dem Titel "Die Zeit des Weltbildes" in: M.H. Holzwege, Frankfurt/M. 1959, S.69-104, hier: S. 80 und Zusatz [4], S.91 f.).

<sup>6</sup> Vgl. Derrida, *De la grammatologie*, S. 21-41.

<sup>7</sup> S. 347.

<sup>8</sup> Vgl. S. 206.

es ist nachgerade überflüssig, den Metaphysiker Descartes zu widerlegen, denn er hat sich selbst widerlegt.<sup>9</sup>

Zugleich soll dabei aber gezeigt werden, daß in den Widersprüchen und Aporien der Cartesianischen Anthropologie die Keime einer dialektischen Anthropologie bereits angelegt sind, von der Derrida nichts wissen will. Daß schon La Rochefoucauld von ihr wußte, soll abschließend vorgeführt werden.

### I. Descartes' Traktat *Les passions de l'ame* (1649)

Descartes' Abhandlung über die menschliche Emotionalität<sup>10</sup> hätte den krönenden Abschluß seines Lebenswerks und seines metaphysischen Systems bilden sollen. Hier hätte das System durch die Beantwortung der Fragen "Was ist der Mensch?" und "Wie soll er leben?" seine praktische Relevanz erweisen können<sup>11</sup>. Bis dahin hatte Descartes der menschlichen Erkenntnis eine selbsttragende, nämlich mathematisch-naturwissenschaftliche Basis erschlossen und damit die fortschreitende technische Naturbeherrschung in Aussicht gestellt<sup>12</sup>. Nun wäre es noch darauf angekommen, die angestrebte Naturbeherrschung theoretisch auf die Natur des Menschen selbst zurückzuwenden. In traditioneller Sichtweise durfte dem eigentlich nichts entgegenstehen. Auch die Theoriebildung über die Natur des Menschen beruht im klassischen Denken auf dem Axiom von der Gleichförmigkeit der Natur<sup>13</sup>. Wo aber konstante Gesetzmäßigkeiten herrschen, müßte die Methodik der exakten Wissenschaften anwendbar sein.

Diese Methodik beruhte nun allerdings bei Descartes auf Voraussetzungen, die ihre Ergebnisse im Anwendungsbereich der Anthropologie in problematischer Weise präeterminierten. Zur Abwehr vorrationalistischer Erkenntnisweisen hatte Descartes das Seiende streng dualistisch eingeteilt in Substanzen, die mit spontaner Selbstursprünglichkeit begabt (res cogitans) und solche, die nicht damit begabt sind (res extensa)<sup>14</sup>. Dadurch

<sup>9</sup> G. Schmidt, *Aufklärung und Metaphysik*. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes, Tübingen 1965, S. 152.

<sup>10</sup> So erscheint mir der französische Titel adäquater in die Gegenwart übersetzt als durch die Begriffe "Leidenschaften" (Descartes, *Les passions de l'ame / Die Leidenschaften der Seele*, hrsg. und übers. von K. Hammacher, Hamburg 1984 [Philosophische Bibliothek 345]), "Affekte" (W. Röd, Descartes, Die Genese des Cartesianischen Rationalismus, München 21982, S. 145) oder "Gefühle" (Schmidt, *Aufklärung und Metaphysik*, S. 151). Dies läßt sich auch durch Descartes selbst stützen, der erklärt, "on peut encore mieux les [passions de l'ame] nommer des émotions de l'ame" (*Les passions de l'ame / Die Leidenschaften der Seele*, § 28).

<sup>11</sup> Zum "Primat des Praktischen" in Descartes' Lebenswerk vgl. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, S. 33 und Röd, *Descartes*, S.26-33.

<sup>12</sup> Vgl. Röd, *Descartes*, S. 119-130.

<sup>13</sup> Vgl. noch Voltaire im *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), chap CXCXVII: "Il résulte de ce tableau que tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre [...]" (Voltaire, *Essai sur les mœurs*, hrsg. von R. Pomeau, 2 Bde., Paris 1963, Bd. 2, S. 810).

<sup>14</sup> Vgl. Röd, *Descartes*, S. 94 f. und S. 119-123. Hier müßte man ansetzen, um zu klären, inwiefern der Cartesianischen Schrift über die "passions" eine epistemologische Schwellenfunktion in der

hatte er den gesamten Bereich des Nicht-Selbstbewußten (*res extensa*) zum methodischen Anwendungsbereich des kausal-mechanischen Strukturalismus erklären können. Dieser analysiert und klassifiziert das unbewegte Seiende gemäß dem digitalen Prinzip des Entweder-Oder und stellt für das bewegte Seiende berechenbare Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge fest<sup>15</sup>. Funktion der *res cogitans* aber ist es, sich durch Erkenntnis dieser Zusammenhänge davon zu emanzipieren und durch ihren sittlich selbstbestimmten freien Willen darauf Einfluß zu nehmen.

Der blinde Fleck dieser Theorie ist der Mensch selbst. Ausgerechnet bei ihrer Anwendung auf das Wesen, in dem sich *res cogitans* und *res extensa* vereinen, brechen die Aporien der Cartesianischen Methodik auf. Zwischen spontaner Selbstursprünglichkeit und mechanischer Nicht-Ursprünglichkeit erscheint eine denkerische Vermittlung ausgeschlossen. Andererseits beschäftigen sich zum Beispiel Dichtung oder Moralistik seit je schwerpunktmäßig mit jener Grauzone menschlicher Emotionalität, in der "Gefühl und bestimmte gedankliche Elemente verbunden sind und ein Trieb angelegt ist"<sup>16</sup>. Wollte Descartes die praktische Relevanz seiner Metaphysik unter Beweis stellen, so kam es darauf an, daß er gerade diese Grauzone in sein System einbaute. Gerade bei diesem Versuch mußte aber sein System gesprengt werden.

### 1.1. Konstruktion der Cartesianischen Anthropologie

#### - "res extensa"

Der Körper des Menschen ist wie der aller Lebewesen ein nach mechanischen Bewegungsgesetzen funktionierender Automat:

le corps d'un homme vivant differe autant de celui d'un homme mort, que fait une montre, ou autre automate [...], lors qu'elle est montée [...], & la mesme montre, ou autre machine, lors qu'elle est rompue & que le principe de son mouvement cesse d'agir. (§ 6)<sup>17</sup>

Wie bei einem komplizierten Uhrwerk setzt ein erster Bewegungsimpuls, der letztlich auf einen Ersten Bewegter zurückzuführen ist, den Mechanismus in Gang<sup>18</sup>. Von sich aus

Geschichte der Anthropologie zukommt. Anthony Levi, *French Moralists. The Theory of Passions 1585 to 1649*, Oxford 1964, und Louis van Delft, *Le moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Genf 1982, betonen zwar die Scharnierfunktion der Schrift von 1649 schon dadurch, daß sie ihre Untersuchungen dort enden resp. beginnen lassen. Bei beiden Forschern scheint sich indes das 'Epochemachende' der Schrift letztlich im historischen Kontinuum aufzulösen. So gerät die Arbeit von Levi zu einer Studie über die Vorgeschichte des Cartesianismus, und van Delft schwankt zwischen einem euphorischen "Enfin, Descartes vint" (S. 130) und der relativierenden Aussage. "la 'révolution' de Descartes reste tributaire de cette même scolastique qu'elle combat" (S. 137).

<sup>15</sup> Vgl. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, S. 1-47.

<sup>16</sup> W. Dilthey, "Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts" (1904), in: W. D., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von G. Misch, 20 Bde., Stuttgart/Göttingen 10/1977, Bd. 2. S. 417-492, hier: S. 480.

<sup>17</sup> Zitate nach der Ausgabe von K. Hammacher (s. Anm. 10).

erzeugt der Organismus keine neue Bewegungsenergie<sup>19</sup>. Er ist ein geschlossener, selbsterhaltender Regelkreis aus Blutkreislauf und Nervensystem (§ 7)<sup>20</sup>. Der Regelkreis wird in Gang gehalten durch Druckunterschiede, die auf einen gegenüber dem restlichen Organismus höheren Wärmegrad im Herzen zurückgehen (§§ 8, 9). Der Stoffwechsel hat die Funktion, die Quantität des Blutes konstant zu halten, die sich durch Austreten von "vapeurs" reduziert (§§ 7, 128, 129). Der Austausch der Bewegungsenergie zwischen Blutkreislauf und Nervensystem sowie zwischen Umweltreizen und körperlichen Reaktionen wird durch die kleinsten und beweglichsten Blutkörperchen vollzogen, die Descartes "esprits animaux" nennt:

ce que je nomme icy des esprits, ne sont que des corps, & ils n'ont point d'autre propriété, sinon que ce sont des corps tres-petits, & qui se meuvent tres-viste (§ 10).

Wahrnehmungen wie zum Beispiel optische Eindrücke beruhen auf der Übertragung der Bewegungsenergie von Lichtkorpuskeln auf das Nervensystem und ins Gehirn durch Vermittlung der 'Lebensgeister' (§ 13). Als Reaktion auf diese Veränderung des Gleichgewichts im Körperhaushalt durch Außeneinwirkung übertragen die Lebensgeister den Reiz auf gewissen Muskeln weiter, die für die Lebenserhaltung zweckmäßige Bewegungen ausführen<sup>21</sup>. Aber auch im Körperhaushalt selbst können Energieungleichgewichte auftreten, die durch die Zusammensetzung der Nahrung und durch Störungen im Zusammenspiel der Organe Leber, Galle und Milz bei der Blutproduktion hervorgerufen werden (§ 15). Die Reaktion des Gesamtorganismus besteht in jedem Falle darin, die für die Wiederherstellung des störungsfreien Kreislaufs notwendigen Bewegungen auszulösen.

#### - "res cogitans"

Insofern damit das Wesen nicht-menschlicher lebender Systeme für Descartes erschöpfend beschrieben ist, spricht er den Tieren Seele, Vernunft oder Gedanken ab (§ 50). Letztere werden zum wichtigsten Definitionselement des nicht-körperlichen Bestandteils des Menschen:

Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connoître qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à nostre ame, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres: à sçavoir, les unes sont les actions de l'ame, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions, sont toutes nos volontez, à cause que

<sup>18</sup> Vgl. Rödd, *Descartes*, S. 129.

<sup>19</sup> Zu Descartes' Prinzip der Konstanz der Bewegungsquantität vgl. Rödd, S. 136.

<sup>20</sup> Vgl. die Skizzen bei Klaus Hammacher, "Einleitung", in: Descartes, *Les passions de l'ame*, S. XXXIII und XXXVI. Die Entdeckung des Blutkreislaufs durch William Harvey (1628) setzt Descartes bereits voraus.

<sup>21</sup> Als Beispiel führt Descartes das unwillkürliche Schließen der Augenlider bei einem plötzlich auftretenden, starken optischen Reiz an (§ 13).

nous experimentons qu'elles viennent directement de nostre ame, & semblent ne dependre que d'elle. (§ 17)

Entscheidend ist dabei, daß der Begriff "pensées", soweit damit eine Geistestätigkeit ("actions de l'ame") gemeint ist, mit der spontanen Selbstursprünglichkeit des Willens ("volontez") gleichgesetzt wird. Der Wille kann sich theoretisch als Gedanke bzw. Motiv äußern oder praktisch als Handlungsimpuls für den Körper (§ 18). Der menschliche Wille aber ist per definitionem frei und gut.

la volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais estre contrainte (§ 41);  
la volonté ne se porte qu'aux choses qui ont quelque apparence de bonté. (§ 177)

Da der Wille mit dem Denken identisch ist, stimmt der freie und gute Wille mit dem richtigen Denken überein:

[le Desir] est toujours bon, lors qu'il suit une vraye connoissance (§ 144),  
le vice vient ordinairement de l'ignorance (§ 160).

Die Garantie dafür, daß der Mensch, wenn er will, auch richtig und gut denken und urteilen kann, übernimmt Gott (§ 152). So wird der freie und gute Wille und damit die reine Vernunft zum Identitätszentrum des Menschen.

il n'y a rien qui veritablement luy [à l'homme] appartiene que cette libre disposition de ses volontez. (§ 153)

Ein böser Wille aber ist *contradictio in adiecto* und kann daher zum Kennzeichen von Un-Menschen, von "abjets", "arrogans", "bas", "brutaux", "deraisonnables", "infirmes", "stupides" (§§ 157, 159, 194, 202) erklärt werden<sup>22</sup>. Wie aber kam das Ungute, das ja nur ein Irrtum ist, auf die Welt?

- "passions de l'ame"

Richtet sich das Denken rein auf sich selbst als Vermögen theoretischer und praktischer Urteile, so ist es zu klaren und deutlichen Erkenntnissen seiner eigenen Struktur in der Lage. Richtet sich das Denken auf die reine Körperwelt, so ist es, mit Hilfe der Logik des Entweder-Oder und des Ursache-Wirkungs-Prinzips, ebenfalls zu klaren und deutlichen Erkenntnissen fähig. Konfus wird das Denken, wenn es sich auf einen Gegenstand richtet, in dem *res cogitans* und *res extensa* nicht klar und deutlich voneinander zu scheiden sind (§ 28). Der einzige Gegenstand, bei dem dies der Fall zu sein scheint, ist die menschliche Emotionalität. Sie ist "die Nahtstelle, an der sich die unmischbaren Substan-

<sup>22</sup> Hier erfährt Foucaults einleitend referierte Einschätzung Descartes' als totalitären Rationalisten eine Bestätigung.

zen berühren"<sup>23</sup> Und sie scheint verantwortlich dafür, daß die Herrschaft der reinen Vernunft auf Erden nicht anbrechen will.

Durch die Zusammenfügung von *res cogitans* und *res extensa* zum menschlichen Individuum kommt es zur wechselseitigen Einwirkung und Abhängigkeit der an sich selbstgenügsamen Systeme. Das Denken bedarf der Vermittlung des Körpers, um an Informationen aus der Körperwelt zu gelangen und um in diese Körperwelt spontan eingreifen zu können (§§ 18, 23, 24). Der Körper wiederum tritt einen Teil seiner Selbststeuerungsfunktionen ans Denken ab und bedarf daher nun dessen Mitwirkung zur Selbsterhaltung (§ 40). Kupplungsorgan für die wechselseitige Übertragung der Bewegungsimpulse ist die Zirbeldrüse ("glande pinéale", §§ 31-35). Die bei der Übertragung entstehende Reibungsenergie nennt Descartes, der Tradition folgend, "passions de l'ame". Damit zeigt er an, daß diese Phänomene einerseits dem Prinzip spontaner Selbstursprünglichkeit ("de l'ame") zuzuschreiben sind, andererseits aber doch nicht diesem allein ("passions" statt "actions de l'ame", §§ 137-139). Dieser Doppelursache sucht Descartes durch die Unterscheidung von "causes internes" und "causes externes" Rechnung zu tragen (§ 172). Intern-physiologische Ursache der emotionalen Verfassung bleibt die Humoralpathologie in der Tradition von Hippokrates und Galen (§§ 15, 27, 37, 96 u.ö.). Extern-intentionale Ursache aber ist die lebensweltliche "Wertrelation"<sup>24</sup> des zwecksetzenden Individuums:

les objets qui meuvent les sens, n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversitez qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en general estre importants. (§ 52)<sup>25</sup>

Hier gewinnt Descartes das Kriterium einer Klassifikation der Typen von Emotionen. Mit Hilfe der Opposition des positiven oder negativen Interesses ("nuire ou profiter", "estre importants") zerlegt er komplexe Gemütsbewegungen in sechs qualitative Grundeinheiten, die "passions simples & primitives":

l'Admiration, l'Amour, la Haine, le Desir, la Joye, & la Tristesse. (§ 69)

Durch die situationsspezifische Differenzierung und durch verschiedene Mischungen dieser Grundformen müßte sich eine Typologie aller Emotionsarten erstellen lassen:

toutes les autres [passions] sont composées de quelques unes de ces six, ou bien en sont des especes. (Ebd.)

<sup>23</sup> Schmidt, *Aufklärung und Metaphysik*, S. 154.

<sup>24</sup> Begriff nach Dilthey, "Die Funktion der Anthropologie", S. 480.

<sup>25</sup> Vgl. auch folgende 'Musterdefinition' einer "passion": "Et l'Estime, entant qu'elle est une Passion, est une inclination qu'a l'ame à se représenter la valeur de la chose estimée, laquelle inclination est causée par un mouvement particulier des esprits, tellement conduits dans le cerveau, qu'ils y fortifient les impressions qui servent à ce sujet". (§ 149)

Ideale Funktion der "passions" wäre die einer Vermittlungsinstanz, einer Harmonisierung von Körper und Geistseele

le principal effect de toutes les passions dans les hommes, est qu'elles incitent & disposent leur ame à vouloir les choses ausquelles elles preparent leur corps (§ 40)

Diese Funktion erfüllen die "passions" allerdings nur im allerersten Lebensstadium des individuellen Menschen ("lors que l'ame a commencé d'estre jointe à nostre corps", § 107), wenn sie der Seele die Befindlichkeiten des Körpers signalisieren und die Seele selbst noch kein Eigenleben entfaltet hat. Sind aber beide Substanzen des Menschen voll entwickelt, dann treten die unterschiedlichen Interessen von Körper und Geistseele zu Tage. Strebt die Seele zum Guten, so strebt der Körper lediglich zur Selbsterhaltung um jeden Preis:

[c'est le] corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut estre remarqué en nous qui repugne à nostre raison (§ 47)

Weil aber Körper und Seele bei der Produktion der "passions" zusammenwirken, kann sich der Mensch auf seine Emotionen nicht verlassen. Sie entziehen sich dem Versuch der Vereindeutigung:

je ne voy point de raison, qui empesche que le mesme mouvement des esprits [animaux], qui sert à fortifier une pensée [i.e. une passion], lors qu'elle a un fondement qui est mauvais, ne la puisse aussi fortifier, lors qu'elle en a un qui est juste. (§ 160)

Da aber nur logisch eindeutige Sachverhalte technisch beherrschbar sind, folgt daraus als Maxime der Vernunft, daß sich der Mensch im Denken und Handeln von seiner Emotionalität möglichst frei machen soll. Ja, darin besteht letztlich seine Freiheit als Geistwesen. Daß der Mensch auch kann, was er soll, verdeutlicht Descartes durch einen ausführlichen Vergleich des dualen Systems Mensch mit der Arbitrarität des sprachlichen Zeichens:

encore que chaque mouvement de la glande semble avoir esté joint par la nature à chacun de nos pensées, dès le commencement de nostre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par habitude: ainsi que l'expérience fait voir aux paroles, qui excitent des mouvements en la glande, lesquels [...] ne representent à l'ame que leur son [...] ou la figure de leurs lettres, [...] & qui, neantmoins, par l'habitude qu'on a acquise en pensant à ce qu'elles signifient, [...] ont coustume de faire concevoir cette signification, plustost que la figure de leurs lettres ou bien le son de leurs syllabes. (§ 50)

Die Beziehung zwischen Vernunft und Emotionalität ist genausowenig substanzial vermittelt (motiviert) wie die zwischen signifiant und signifié<sup>26</sup>. Daher kann sie genauso

<sup>26</sup> Das ist der am häufigsten wiederholte und variierte Grundgedanke der Schrift: Vgl. §§ 39, 41, 45, 47, 107, 136, 211. Zur Zeichentheorie der klassischen Episteme i. a. vgl. Foucault, *Les Mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines, Paris 1966; bes. "La représentation du signe", S. 72-77; dazu differenzierend: R. Behrens, *Problematische Rhetorik*. Studien zur französischen Theoriebildung der Affektrhetorik zwischen Cartesianismus und Frühaufklärung, München 1982, S. 41-54.

willkürlich verändert werden. Das Verhältnis zwischen vernünftigem Willen und Emotionalität wird als Herrschaftsverhältnis gedacht. Individuen aber, deren Wille zu schwach und unfrei ist, um Herr im eigenen Haus zu sein, sollten Gegenstand gesellschaftlicher Korrekturmaßnahmen werden:

ceux mesme qui ont les plus foibles ames, pourroient acquerir un empire tres-absolu sur toutes leurs passions, si on employoit assez d'industrie à les dresser & à les conduire. (§ 50)

Ziel vernünftiger Selbstbestimmung muß es sein, den tendenziell chaotischen Bereich menschlicher Emotionalität der Ordnung reiner Vernunft zu unterwerfen. Damit skizziert Descartes eine Ethik, mit der er den Boden für den aufklärerischen Vernunfttrigismus bereitet und zugleich dem aufklärerischen Fortschrittsoptimismus die Richtung weist.

## 1.2. Destruktion

Diese Art des Fortschritts führt freilich direkt in die Falle der Dialektik der Aufklärung. Daß die Aufklärung in diese Falle nicht gehen muß, zeigt ein kritischer Blick auf Descartes' Konstruktion selbst. Der Mensch als Zwitterwesen aus *res cogitans* und *res extensa* erscheint bei Descartes letztlich als Fehlkonstruktion. Funktionieren die reine Körperwelt und das reine Denken je für sich problemlos und widerspruchsfrei, so führt ihre Vereinigung zu Konfusion und Dysfunktionalitäten, deren Inbegriff die menschlichen Emotionen sind. Diese sind aus der Sicht der Cartesianischen Methodik insgesamt als "Erscheinungsweisen des gestörten Selbstbewußtseins"<sup>27</sup> zu deuten. Es läßt sich allerdings zeigen, daß die Cartesianische Methodik das Chaos erst erzeugt, das sie beklagt. Schon Pascal wies darauf hin, daß der "esprit de géométrie" mit seinen grobschlächtigen Kategorien die "choses de finesse" entstellen muß und daß zu deren Darstellung eine andere Methodik, der "esprit de finesse", nötig ist<sup>28</sup>.

Die inneren Widersprüche des "esprit de géométrie" bei seiner Anwendung auf Bereiche, für die er nicht geeignet ist, lassen sich mit seinen eigenen Mitteln vorführen. Die systematische, "positive" Anthropologie<sup>29</sup> von Descartes verrät, wenn man sie beim Wort nimmt, ihren negativen Kern. Am deutlichsten wird dies dort, wo Descartes versucht, die Wechselwirkung von Körper und Geist bei der 'Produktion' der Emotionen zu erklären. Da die kausalmechanische Konstruktion menschlicher Individualität deren integrierte Systemhaftigkeit verfehlt, muß sich Descartes gerade bei der Ursachenanalyse der "passions de l'ame" in Widersprüche verwickeln. Seiner Methodik gemäß kann sich Descartes nicht damit zufrieden geben, ein Phänomen wie die "passions" aus zwei gleichberechtigten,

<sup>27</sup> Schmidt, *Aufklärung und Metaphysik*, S. 151.

<sup>28</sup> B. Pascal, *Pensées (1656-1660)*, hrsg. von M. Le Guern, 2 Bde., Paris 1977, n° 466.

<sup>29</sup> Vgl. K. Stierle, "Die Modernität der französischen Klassik. Negative Anthropologie und funktionaler Stil", in: F. Nies/ K. Stierle (Hrsg.), *Französische Klassik*. Theorie, Literatur, Malerei (Romanistisches Kolloquium 3), München 1985, S. 81 - 128, hier: S. 88 u. 95.

qualitativ verschiedenen Ursachen ("causes internes"/"causes externes") herzuleiten. Es muß eine Erste Ursache geben. So macht Descartes zunächst als Hauptursache der "passions" die körperlichen Lebensgeister aus:

les passions [...] sont principalement causées par les esprits contenus dans les cavitez du cerveau (§ 37).

Dann aber degradiert er das physiologische Bedingungsgefüge zu Sekundärursachen:

la dernière & plus prochaine cause des passions de l'ame n'est autre que l'agitation, dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau. Mais cela ne suffit pas pour les pouvoir distinguer les unes des autres: il est besoin de rechercher leurs sources, & d'examiner leurs premières causes. (§ 51)

Quelle und Primärursache wird nun die lebensweltliche Wertrelation des zwecksetzenden Willens (§ 52). Schließlich jedoch gebraucht Descartes die Quellenmetapher auch noch in bezug auf das menschliche Herz:

on peut nommer [le coeur] la source des passions, entant qu'il prepare le sang & les esprits à les produire. (§ 114)

Den zureichenden Grund der "passions" aus dem Zusammenwirken von res cogitans und res extensa zu erklären, führt im Cartesianischen Denksystem letztlich notwendig in Zirkelschlüsse und Tautologien. Gilt der Satz:

[les passions] se rapportent toutes au corps, & ne sont données à l'ame qu'entant qu'elle est jointe avec luy (§ 137),-

so bedeutet der Satz:

l'ame peut avoir ses plaisirs à part, mais pour ceux qui luy sont communs avec le corps, ils dependent entierement des Passions (§ 212),-

nichts weiter als:

[les passions dependent des passions].

Was aber nur im Zirkel definiert werden kann, kann überhaupt nicht gedacht werden<sup>30</sup>. Descartes' Begriffsabgrenzungen brechen zusammen. Und so muß auch sein Versuch scheitern, dem menschlichen Erkenntnisvermögen einen emotionsfreien Schutzraum zu reservieren. Die wichtigste (§ 53) aller Emotionen, die "admiration", das Staunen, die außerdem mit fast allen anderen Emotionen verbunden ist (§ 72), bahnt (in antiker Tradition) der Erkenntnis den Weg:

<sup>30</sup> Vgl. D. Henrich, "Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789)", in: A. Honneth (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung*. Festschrift für J. Habermas, Frankfurt 1989, S. 106 - 171, hier: S. 137.

[cette passions] n'a pas le bien ny le mal pour objet, mais seulement la connoissance de la chose qu'on admire (§ 71), cette passion [...] nous dispose à l'acquisition des sciences (§ 76)

Und das Begehren ("le Desir") verschmilzt stellenweise in der Argumentation völlig mit dem menschlichen Willen (§§ 143, 144). Es rückt damit in die Position einer moralisch-emotionalen Triebfeder ein, die bis Kant die aufklärerische Ethik beunruhigen wird. Schon Descartes muß einräumen, daß der Wille und die praktische Urteilskraft des Menschen untrennbar mit seiner Emotionalität verflochten sind.

La plus part [des hommes] ont des jugemens determinez, suivant lesquels ils reglent une partie de leurs actions. Et bien que souvent ces jugemens soient faux, & mesme fondez sur quelques passions, par lesquelles la volonté s'est auparavant laissé vaincre ou seduire: toutefois [...] on les peut considerer comme ses propres armes (§ 49).

Die Bedingung der Möglichkeit des dogmatischen Rationalismus, die Freiheit von der eigenen Emotionalität, erweist sich also als Illusion. Aber auch das positive Komplement dieser negativen Freiheit, die Freiheit zum Wahren und Guten, destruiert sich bei genauem Hinsehen selbst:

tout est conduit par la Providence divine, dont le decret eternel est tellement infallible & immuable, qu'excepté les choses que ce mesme decret a voulu dependre de nostre libre arbitre, nous devons penser qu'à nostre égard il n'arrive rien qui ne soit necessaire & comme fatal (§ 146).

Die menschliche Willensfreiheit ist in Wirklichkeit die Möglichkeit zu theoretischer und praktischer Bewahrung von Gottes Gnaden. Da das Resultat aller Handlungen, ja auch diese Handlungen selbst vorherbestimmt sind (§§ 144-146), reduziert sich die menschliche Entscheidungsfreiheit letztlich darauf, das Wahre und Gute einzusehen, das sich mit der Macht des Evidenten aufdrängt. Freiheit als creatio ex nihilo kommt allein Gott zu<sup>31</sup>. Mit dem freien Willen aber ist das Identitätszentrum des Menschen im Cartesianischen System destruiert. Das cogito erweist sich als leere und allgemeine logische Syntheseinstanz, die sich allenfalls zur Grundlegung der exakten Wissenschaften eignet.

### 1.3. Ansätze zur Rekonstruktion einer dialektischen Anthropologie

Der Mensch als Subjekt existiert im Cartesianischen System noch gar nicht. Er kündigt sich aber schon an. Und zwar nicht nur da, wo der Diskurs der Eigentlichkeit, der "esprit de géométrie", zum Eingeständnis seiner Uneigentlichkeit gezwungen wird, sondern ansatzweise da, wo Descartes andeutet, daß Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit dialektisch vermittelbar sein könnten.

<sup>31</sup> Zur Destruktion des Cartesianischen Freiheitsbegriffs vgl. auch Jean-Paul Sartre, "La liberté cartésienne", in: J.-P. S., *Situations I*, Paris 1947, S. 289-308.

Das von Descartes angesetzte Identitätszentrum des Menschen in der reinen und freien Vernunft destruiert sich im Laufe seiner Darstellung von selbst. Die Vernunft ist nicht so klar und deutlich von der Emotionalität abzutrennen, wie Descartes es anstrebte. Der Emotionalität kommt wohl doch eine wichtigere Funktion im menschlichen Individuum zu als bloß die eines mechanischen Transmissionsriemens zwischen den beiden Polen *res cogitans* und *res extensa*:

ce qui vient à l'ame par les sens, la touche plus fort que ce qui luy est représenté par sa raison (§ 85).

Hier scheint "ame", die sonst mit "raison" gleichgesetzt wird, in die Position einer eigenständigen Vermittlungsinstanz zwischen Denkvermögen und Sinnlichkeit einzurücken. Vielleicht ist die menschliche Individualität ja dreipolig und nicht zweipolig zu konstruieren. Vielleicht verfehlt die zweipolig-arbiträre Konstruktion die Realität des menschlichen Individuums genauso wie sie die Realität des sprachlichen Zeichens (noch beim Neoklassizisten Saussure) verfehlt. Vielleicht ist es ja gerade der vermittelnde dritte Pol, der Sinn macht. Immerhin sieht sich Descartes im allerletzten Paragraphen seines Traktats, und damit in einer der letzten Äußerungen seines Lebens überhaupt, gezwungen einzuräumen,

Que c'est d'elles seules [des passions de l'ame] que depend tout le bien et le mal de cette vie. (§ 212)

Aber schon vorher im Text hat Descartes eine folgenschwere Ergänzung oder Modifikation seines *dubito/cogito*-Argumentes vorgenommen:

les passions [...] sont si proches & si interieures à nostre ame, qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient veritablement telles qu'elle les sent. (§ 26)

Nicht mehr (nur) der selbstsichere methodische Zweifel, sondern (auch) die Emotionalität kann dem Menschen Existenzgewißheit vermitteln. Nirgends ist das Individuum sich selbst so nahe wie hier. In seiner Emotionalität muß der Mensch nach seiner Authentizität suchen.

Descartes ahnt aber auch die Schwierigkeiten dieses Unternehmens der Selbstfindung. Die Emotionalität ist identitätsstiftende Vermittlungsinstanz nicht nur zwischen Denkvermögen und Sinnlichkeit eines Individuums, sondern auch zwischen den Identitäten verschiedener Individuen. Das zeichnet sich ab bei der Behandlung der Emotionen bzw. Tugenden "generosité", "pitié", "amour" und "gloire". "Generosité" ist der Inbegriff aller Tugenden, die freie und leidenschaftslose Selbstbestimmung zum Wahren und Guten (§§ 152-158), das Ideal des in sich ruhenden, seiner selbst sicheren Bewußtseins:

il n'y a rien en cela qui depende d'autrui. (§ 154)

Eine der moralischen Pflichten des generösen Menschen ist das Mitgefühl ("pitié", § 187). Das Mitgefühl ist zugleich eine Emotion, und als solche eine Mischung aus Zunei-

gung und Traurigkeit über das unverdiente Leiden anderer (§ 185). Weiter muß Descartes dann aber feststellen, daß die Tugend/Emotion des Mitgefühls nicht allein in Selbstlosigkeit wurzeln kann

Ceux qui se sentent fort foibles, [...] se representent le mal d'autrui comme leur pouvant arriver, & ainsi ils sont emeus à la Pitié, plustost par l'Amour qu'ils se portent à eux mesmes, que par celle qu'ils ont pour les autres. (§ 186)

Eine der wichtigsten Tugenden, ja die soziale Grundtugend, ist also offensichtlich in ihren Ursprüngen sowohl emotional als auch vernünftig und sowohl egoistisch als auch altruistisch motiviert. Und Descartes weist auch darauf hin, daß in der Erregung dieser Identitätswurzel der Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen bestehe (§ 187). Erst Rousseau wird freilich daraus die theoretischen Konsequenzen ziehen und die Identität des sich selbst setzenden Ich aus einer ursprünglichen Identifikation mit dem Nicht-Ich hervorgehen lassen. Bei Descartes bleibt die dialektische Theorie des Selbstbewußtseins im Frühstadium von Indizien. So definiert er "amour", und zwar sowohl "amour-passion" als auch Nächstenliebe, als Verlagerung des Selbst-Bewußtseins in ein anderes Selbst ("un autre soy-mesme", § 90; vgl. §§ 80/82). Diese Dezentrierung der Identität stellt Descartes ebenso bei der Emotion fest, die mit dem Begriff der "gloire" verbunden ist:

Car c'est un sujet pour s'estimer, que de voir qu'on est estimé par les autres. (§ 204)

Offensichtlich ist das Selbst-Bewußtsein, soweit es nicht nur die reine Reflexionsfähigkeit bezeichnet, ein sehr flüchtiges Phänomen zwischen Selbst- und Fremdeinschätzung. Ist dies aber der Fall, dann gerät das ganze, so festgefügt erscheinende System der Werte in Bewegung. Zum Beispiel richtet sich dann eine 'böse' Tat immer auch gegen den Täter selbst:

C'est aussi en quelque façon recevoir du mal, que d'en faire (§ 196).

Das muß nun nicht heißen, daß moralische Wertungen dadurch unmöglich würden. Sie müssen aber auf die neue Basis einer dialektischen Werttheorie gestellt werden. So werden Individuen, deren Identitätsschwerpunkt allzu weit außerhalb ihrer selbst liegt, eher zu egozentrischen Verhaltensweisen neigen oder nach Identitätssurrogaten streben als Individuen, die ihre Identität in der Dialektik von Dezentrierung und Rezentrierung problemloser im Gleichgewicht zu halten wissen (§§ 82, 157, 159, 169). Solche Hinweise kann man in Descartes' Traktat nun freilich wirklich nur noch in Spuren finden. Daß er sich aber darüber bewußt war, wie schwer im Einzelfall menschliche Emotionen und Motivationen zu analysieren und zu bewerten sind, zeigt folgendes Fallbeispiel. Descartes führt es ein, um zu belegen, daß es neben den "passions de l'ame" auch leidenschaftslose, rein intellektuelle Emotionen gebe. Mit dieser Hilfskonstruktion sucht er, die an dieser Stelle bereits fraglich gewordene Abgrenzung von "res cogitans" und "passions de l'ame"

aufrecht zu erhalten. Das Beispiel verselbständigt sich jedoch und richtet sich gegen Descartes' eigene Beweisabsicht:

Par exemple, lors qu'un mary pleure sa femme morte, laquelle (ainsi qu'il arrive quelquefois) il seroit fâché de voir resuscitée: il se peut faire que son cœur est serré par la Tristesse, que l'appareil des funeraïlles, & l'absence d'une personne à la conversation de laquelle il estoit accoustumé, excitent en luy; & il se peut faire que quelques restes d'amour ou de pitié, qui se presentent à son imagination, tirent de veritables larmes de ses yeux, nonobstant qu'il sente cependant une Ioye secrete dans le plus interieur de son ame; l'emotion de laquelle a tant de pouvoir, que la Tristesse & les larmes qui l'accompagnent ne peuvent rien diminuer de sa force. (§ 147)

Das Fallbeispiel schildert die emotionale Verfassung eines Mannes bei der Beerdigung seiner Frau, deren Wiederauferstehung er nicht wünschen würde, an die er sich andererseits aber doch in jahrelanger Ehe gewöhnt hat. Deutlich wird dabei zum einen, wie kompliziert es ist, sich zu sich selbst und seinem mehrschichtigen Bewußtsein in ein 'authentisches' Verhältnis zu setzen, und zum anderen, welche differenzierte Sprachverwendung zur Darstellung solcher gemischter Gefühle nötig ist. In diesem Fall geht es um die vielfältigen Vermittlungen und Nuancen zwischen den von Descartes eigentlich als dichotomisch eingeführten Grundemotionen "Tristesse" und "Ioye". Der Witwer kann authentische Tränen vergießen ("de veritables larmes"), obwohl er 'im Innersten seiner Seele' eine gewisse Freude verspürt, die er aber vor der Welt und auch vor sich selbst verheimlicht ("Ioye secrete"). Die Beweggründe für seine Trauer sind nicht weniger wahrhaftig als die für seine heimliche Freude. Die Beerdigungsfeierlichkeiten, die Macht der Gewohnheit, Reste von Liebe o d e r Mitgefühl ergeben einen Motivkomplex, der sich der Vereindeutigung widersetzt.

Herr im eigenen Haus des Bewußtseins zu werden, ist nicht so einfach, wie Descartes zunächst dachte. Die persönliche Identität stellt sich immer nur vorläufig her in der Dialektik zwischen Vernunft und Sinnlichkeit und zwischen Ich und Nicht-Ich, in der die Emotionalität das dynamische Vermittlungszentrum bildet. Der Selbstbewußtwerdungsprozeß wiederum ist sprachlich vermittelt. Und die sprachliche Sinnggebung verläuft strukturhomolog zur Identitätsfindung des Individuums. Die Bedeutung eines sprachlichen Zeichens wie "Ioye" oder "Tristesse" ruht nie in ihm selbst oder in einer festgefügten Ausschließlichkeitsopposition. Vielmehr wird sie von Fall zu Fall durch das Beziehungsverhältnis zu anderen Sprachzeichen neu erzeugt. Dieser Bedeutungserzeugungsprozeß vermittelt als dritter Pol zwischen signifiant und signifié und bringt so eine gewisse innersprachliche Motiviertheit des sprachlichen Zeichens hervor, die nicht mit naivem Kratyliasmus zu verwechseln ist<sup>32</sup>.

Die Rückbindung der Existenz des Subjekts an eindeutige cogito-Leistungen ist damit schon bei Descartes selbst erschüttert. In seinem letzten Werk knüpft er ansatzweise an

<sup>32</sup> Vgl. G. Genette, *Mimologiques*. Voyage en Cratylie, Paris 1976, S. 11-37. Zu analogen Untermittlungen der Bipolarität des Zeichens in der klassischen Affektrhetorik vgl. Behrens, *Problematische Rhetorik*, S. 48 ff.

seine frühe und dann dogmatisch verschüttete Erkenntnis wieder an, nach der das Subjekt im Indifferenzpunkt von Rationalem und Irrationalem wurzelt ("dubito ergo sum") Und es zeichnet sich ein Diskurs der "finesse" zwischen den Diskursen der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit ab, mit dessen Hilfe das Subjekt sich auf den endlosen Weg seiner Selbstfindung begeben kann.

## 2. La Rochefoucaulds *Maximes* (1665-1680)<sup>33</sup>

Neben dem Titelblatt der Originalausgabe von La Rochefoucaulds *Maximes et Réflexions morales* aus dem Jahre 1665 ist eine allegorische Figur der Wahrheitsliebe abgebildet, die einer Senecabüste die selbstbeherrschte-heitere Maske vom leidenschaftszerfurchten Gesicht gerissen hat<sup>34</sup>. Mit Paul Bénichou kann man diese Demaskierungsgeste und La Rochefoucaulds *Maximes* insgesamt als Symptom für die entscheidende Wende in den "Moralbegriffen des großen, klassischen französischen Jahrhunderts" werten<sup>35</sup>. Das stoisch-heroische Persönlichkeitsideal der Frühklassik, wie es sich auch in der Hauptargumentationslinie der *Passions de l'ame* ausdrückt, wird als falscher Schein entlarvt.

Der Verfasser der *Maximes* wußte, wovon er sprach. François VI., Herzog von La Rochefoucauld, von höchstem französischem Adel, war Teilnehmer der Fronde, jenes letzten Aufbäumens der Feudalaristokratie gegen den Absolutismus Mazarins und Ludwigs XIV. Und er hatte sich, nach dem Scheitern der Fronde, wenn auch widerwillig<sup>36</sup>, begnadigen und, mit einer ansehnlichen Pension ausgestattet, zum Höfling domestizieren lassen. Mit seinen *Maximes* konnte La Rochefoucauld daher auf eine Art resignative Abrechnung mit seiner eigenen "heroischen" Vergangenheit abzielen. In den *Maximes* wird er denn auch nicht müde, die verborgenen egoistischen Antriebe hinter dem schönen Schein der heroischen Tugenden der Großmut, der Treue, der Tapferkeit, der Aufrichtigkeit, des Mitgefühls aufzudecken:

à une grande vanité près les héros sont faits comme les autres hommes. (n° 24: a)<sup>37</sup>

<sup>33</sup> In diesem Kapitel stütze ich mich auf eigene Vorarbeiten in "Zur Dialektik des Paradoxen in der französischen Moralistik: Montaignes *Essais*, La Rochefoucaulds *Maximes*, Diderots *Neveu de Rameau*", in: P. G./ R. Hagenbüchle (Hrsg.), *Das Paradox*. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens, Tübingen 1992, S. 385-407.

<sup>34</sup> Vgl. F. de La Rochefoucauld, *Maximes, suivies de Réflexions diverses*, hrsg. von J. Truchet, Paris 1967, S. LXXXVIII. Nach dieser Ausgabe wird im folgenden zitiert.

<sup>35</sup> P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris 1948, S. 155-180.

<sup>36</sup> Zum "Wertbewußtsein eines Frondeurs" im Spannungsfeld zwischen Adelsethos, Absolutismus und Jansenismus vgl. O. Roth, "La Rochefoucauld: Das Wertbewußtsein eines Frondeurs", *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* Bd. 1/1977, S. 491-513.

<sup>37</sup> Vgl. auch *Maximes* n° 246(a), 247(a), 221(a), 62(a), 463(e). Die Zählung der Maximen folgt der Ausgabe letzter Hand von 1678; die Buchstaben bezeichnen die Ausgabe, in der die jeweilige Maxime zum ersten Mal erscheint: a=1665, b=1666, c=1671, d=1674, e=1678.



Er liegt damit auch im Trend des Jansenismus, der dem erbsünde-beladenen und gnadebedürftigen Menschen die Kraft zur Tugend aus freien Stücken abspricht und jeden tugendhaften Anschein mit dem Verdacht jesuitischer Heuchelei belegt<sup>38</sup>. Als Bekräftigung derartiger Intentionen läßt sich das Motto deuten, das La Rochefoucauld seinem Werk in der Ausgabe von 1674 erstmals voranstellt:

Nos vertus ne sont, le plus souvent, que des vices déguisés. (Motto; d)

Durch die für die *Maximes* so typische französische Konstruktion mit "n'est ... que"<sup>39</sup> werden scheinbare Tugenden auf eigentliche Laster zurückgeführt. - Damit wird aber die Ausschließlichkeitsopposition Tugend/Laster in ihrer Geltung gerade bestätigt. Erschöpfte sich darin die Bedeutung des erwähnten Titelblattes und die der *Maximes*, so wären sie nicht besonders originell. Schließlich ist die Entlarvung falschen tugendhaften Scheins ein Hauptanliegen aller Moralisten seit der Antike und Descartes eingeschlossen. La Rochefoucauld wäre hier nur etwas radikaler und pessimistischer als andere. Auch ließe sich dann nur schwer die eigentümliche Beunruhigung erklären, die von Anfang an und bis weit in die Moderne hinein von seinen *Maximes* ausging<sup>40</sup>.

Diese produktive Unruhe, die La Rochefoucauld bewirkt hat, läßt sich meines Erachtens darauf zurückführen, daß er die Suche nach den geheimen Motiven menschlicher Handlungen bis zum qualitativen Sprung intensiviert, wo der Diskurs der Eigentlichkeit selbst in Frage gestellt wird. Die Demaskierung des Demaskierers Seneca auf dem Titelblatt bedeutete dann nicht mehr nur, daß La Rochefoucauld den falschen Schein noch besser durch das eigentliche Sein zu entlarven beabsichtige als Seneca, sondern daß er die Opposition Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit selbst destruiert. Damit wäre auch ein tiefer liegender Grund für die 'Krise der Klassik' benannt als eine einfache Umwertung der Werte. La Rochefoucauld würde gezielt an den Widersprüchen und Aporien des klassisch-aufklärerischen Rationalismus ansetzen, in die sich Descartes gegen seinen Willen zum System verstrickte. Mußte man Descartes gegen den Strich lesen und destruieren, so unternimmt La Rochefoucauld diese Destruktion schon selbst<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Vgl. L. Hippeau, *Essai sur la morale de La Rochefoucauld*, Paris 1967, S. 97-119.

<sup>39</sup> Von Roland Barthes 1961 in "La Rochefoucauld" (in: R. B., *Le Degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux Essais critiques*, Paris 1972, S. 69-88) als "relation déceptive" (S. 76) beschrieben.

<sup>40</sup> Vgl. G. Hess, *Zur Entstehung der "Maximen" La Rochefoucaulds*, Köln u.a. 1957, und M. Kruse, "La Rochefoucauld in Allemagne. Sa réception par Schopenhauer et Nietzsche", in: J. Lafond/ J. Mesnard (Hrsg.), *Images de La Rochefoucauld. Actes du Tricentenaire*, Paris 1984, S. 109-122.

<sup>41</sup> Die folgende Destruktion der Cartesianischen Anthropologie durch La Rochefoucauld verfolgt zunächst das gleiche Ziel wie Hans Sanders ("Scharfsinn: Ein Trauma der Moderne: Gracián und La Rochefoucauld", *Iberoamericana* Bd. 37,38/1989, S. 4-39), der La Rochefoucaulds "Bruch mit der moralistischen Tradition positiver Normenvermittlung" (S. 32) in der Gegenüberstellung mit Gracián herausarbeitet. Sanders' Aufsatz ist die differenzierteste und zugleich weitreichendste Studie zu La Rochefoucaulds "Modernität", die mir bekannt ist. Er interpretiert La Rochefoucauld als historischen ersten Kronzeugen für (und gegen) den von Max Weber und Horkheimer/Adorno beschriebenen Prozeß der Instrumentalisierung der Vernunft. Die Unterschiede zwischen Sanders' und meiner Vorgehensweise liegen in unterschiedlichen Modernebegriffen begründet. Der "moderne" Ausweg aus dem Zersetzungsprozeß traditionaler Ethiken besteht nach Sanders (und nach seiner La

## 2.1 Destruktion der Cartesianischen Anthropologie

Als Instrument seiner Destruktionen führt La Rochefoucauld in der berühmten ersten *Maxime* der Erstaussgabe den Begriff des "amour-propre" ein

L'AMOUR-PROPRE est l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi: il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes (Max supprimée n° 1, a).

Damit nimmt er, gleich zu Beginn seines Werks, eine entscheidende Weichenstellung gegenüber Descartes' Anthropologie vor. In Aneignung und Säkularisierung des christlichen Urübels der "superbia"<sup>42</sup> macht La Rochefoucauld den "amour-propre" zum Identitätszentrum des Menschen. Und zwar tritt der "amour-propre" an die bei Descartes noch gar nicht vorgesehene Position einer Zentral- oder Koordinierungs-"Passion", auf die alle einzelnen "passions" zugeordnet sind:

Les passions ne sont que les divers goûts de l'amour-propre (Max. posth. n° 28)<sup>43</sup>

La Rochefoucauld setzt also schon voraus, was bei Descartes erst durch Destruktion und Rekonstruktion zu erschließen war: In der Emotionalität und nicht in der reinen Vernunft liegt das subjektive Identitätszentrum des Menschen. Die menschliche Individualität ist dreipolig und nicht zweipolig verfaßt:

Il est difficile de définir l'amour. Ce qu'on en peut dire est que dans l'âme c'est une passion de régner; dans les esprits c'est une sympathie; et dans le corps ce n'est qu'une envie cachée et délicate de posséder (n° 68; a; Herv. P. G.).

Wenn aber der "amour-propre" zwischen reiner Vernunft und Sinnlichkeit vermittelt, dann kann er auch als Instrument der Destruktion von Argumentationsweisen dienen, die

Rochefoucauld-Interpretation) im Rückzug auf eine ethisch-rigoristische Position, die die Kluft zwischen dem kategorischen Imperativ der Theorie und dem zweckrationalen Imperativ der Praxis immer von Neuem denunziert, zugleich aber kontemplativ und resignativ offenläßt. Sanders (S. 36 f.) nimmt für diese Position den Hegelschen Begriff des "unglücklichen Bewußtseins" in Anspruch und gibt damit zu verstehen, daß er nichts von dialektischen Vermittlungsversuchen in dieser Kluft zwischen Theorie und Praxis hält. Mein eigener Modernebegriff zielt dagegen gerade auf solche Vermittlungsversuche, die, wie schon bei La Rochefoucauld ansatzweise zu sehen, keineswegs zum dialektischen Absolutismus des späten Hegel führen müssen.

<sup>42</sup> Vgl. Max. posth. n° 22: "Dieu a permis, pour punir l'homme du péché originel, qu'il se fit un dieu de son amour-propre". La Rochefoucaulds *Maximes* bilden den Wendepunkt in der Begriffsgeschichte des "amour-propre". Noch mit negativem Vorzeichen, gebraucht La Rochefoucauld den Begriff fast nur noch in außertheologischen Zusammenhängen. Mit und nach La Rochefoucauld beginnt zugleich der Aufwertungsprozeß des Begriffs; Vgl. Levi, *French Moralists*, S. 174, sowie S. 225-233; und H.-J. Fuchs, *Entfremdung und Narzißmus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der "Selbstbezogenheit" als Vorgeschichte von französisch "amour-propre"*, Stuttgart 1977, S. 190-266.

<sup>43</sup> Zuerst findet sich diese *Maxime* in einem Brief aus dem Jahre 1667 (vgl. *Maximes*, S. 583). Nach Fuchs (S. 221) bezeichnet Bossuet schon 1655 den "amour-propre" als "racine de toutes nos passions". Fuchs (S. 102-135 und S. 183-189) verfolgt die Vorgeschichte dieser Persönlichkeitswurzel bis in 16. Jahrhundert zurück; er sieht aber erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts den Durchbruch zu einer rein säkularen Konzeption.

noch einem dualistischen Menschenbild verhaftet sind. Diese Destruktionen, und als deren Resultat eine fortschreitende Begriffsanreicherung des "amour-propre" oder der menschlichen Subjektivität, wie man leicht anachronistisch schon sagen kann, bilden den inneren Zusammenhang von La Rochefoucaulds Aphorismensammlung. Sofern der Begriff "amour-propre" dabei nicht immer selbst genannt wird, kann man ihn als "dieu caché" der gesamten *Maximes* bezeichnen<sup>44</sup>.

La Rochefoucauld zerstört in seinen *Maximes* die epistemologische Basis der Cartesianischen Anthropologie. Diese Destruktionsarbeit läßt sich in einer logisch-systematischen Abfolge darstellen, die in den *Maximes* selbst, aufgrund ihrer bewußt unsystematischen Anordnung, so nicht zu finden ist. Diese nachträgliche Systematisierung des Unsystematischen findet ihre Rechtfertigung darin, daß der Aphorismus nur ein - historisch sehr frühes und daher sehr wichtiges<sup>45</sup> - Schwellensymptom auf dem Weg von der klassisch-aufklärerischen Diskursformation in die moderne ist. Auf der Schwelle aphoristischen Denkens kann man historisch nicht stehenbleiben<sup>46</sup>.

Zum einen neutralisiert La Rochefoucauld die Opposition Tugend/Laster:

Les vices entrent dans la composition des vertus comme les poisons entrent dans la composition des remèdes (n<sup>o</sup> 182: a)

In einem logisch zweiten Schritt wird die Opposition Sein/Schein entdifferenziert:

Nous sommes si accoutumés à nous déguiser aux autres qu'enfin nous nous déguisons à nous-mêmes. (n<sup>o</sup> 119: b)

Steht aber erst einmal das adäquate Repräsentationsvermögen des Denkens in Frage, dann verliert in einem dritten Schritt auch das Bollwerk der Selbstbewußtseinsphilosophie, das "cogito", die "Einheit des Bewußtseins"<sup>47</sup>, seine Selbstgewißheit:

Il s'en faut bien que nous ne connaissions toutes nos volontés. (n<sup>o</sup> 295: b)

Der selbstsichere Wille zum Wahren und Guten verliert sich in einem undurchsichtigen Konglomerat von Antrieben:

La persévérance n'est digne ni de blâme ni de louange, parce qu'elle n'est que la durée des goûts et des sentiments, qu'on ne s'ôte et qu'on ne se donne point. (n<sup>o</sup> 177: a)

<sup>44</sup> J. Plantié, "L'Amour-propre au Carmel: Petite histoire d'une grande maxime de La Rochefoucauld", *Revue d'histoire littéraire de la France* Bd. 71/ 1971, S. 561-573, hier: S. 572.

<sup>45</sup> Zur Form der Maxime und ihrer Verarbeitung vgl. M. Kruse, *Die Maxime in der französischen Literatur*. Studien zum Werk La Rochefoucaulds und seiner Nachfolger, Hamburg 1960.

<sup>46</sup> Die La Rochefoucauld-Spezialforschung, insbesondere die von Jean Starobinski ("La Rochefoucauld et les morales substitutives", *La nouvelle revue française* Bd. 14/1966, S. 211-229) oder von Jonathan Culler ("Paradox and the Language of Morals in La Rochefoucauld", *Modern Language Review* Bd. 68/1973, S. 28-39) postmodern inspirierte, neigt dazu, die Form des Aphorismus zum immer noch gültigen, prototypischen Ausdruck auch unseres heutigen Bewußtseinsstandes zu erklären.

<sup>47</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Kritische Neuherausgabe auf der Basis der Ausgabe B, Riga 21787, hrsg. von J. Heidemann, Stuttgart 1966, § 17; B 137.

Das Ich kann keine Verantwortung für sich selbst übernehmen:

Comment peut-on répondre de ce qu'on voudra à l'avenir, puisque l'on ne sait pas précisément ce que l'on veut dans le temps présent? (Max. suppl. 12: a)

Auch sein Selbstverhältnis ist von Mißtrauen geprägt:

Ce qui nous empêche d'ordinaire de faire voir le fond de notre cœur à nos amis, n'est pas tant la défiance que nous avons d'eux, que celle que nous avons de nous-mêmes. (n<sup>o</sup> 315: c)

In einem logisch vierten Schritt bricht die Opposition Identität/Alterität zusammen:

On est quelquefois aussi différent de soi-même que des autres. (n<sup>o</sup> 135: a)<sup>48</sup>

Damit aber richtet sich zuletzt die Destruktionsenergie gegen den Motor der Destruktionsarbeit selbst. Der fünfte Schritt der Destruktionsarbeit ist daher die Selbstdestruktion des "amour-propre" als Prinzip der Identität mit sich selbst:

L'amour-propre [...] est tous les contraires: il est impérieux et obéissant, sincère et dissimulé, miséricordieux et cruel, timide et audacieux. [...] il est inconstant d'inconstance [...]; il est capricieux [...]. Il est bizarre. (Max. suppl. n<sup>o</sup> 1: a)

"Bizarre" meint im damaligen Sprachgebrauch etwas, das sich kategorial-eindeutiger Zuordnung entzieht, also das Paradoxe<sup>49</sup>. Im Paradox verstummt der Diskurs der Eigentlichkeit bei seinem Versuch, den Menschen zu begreifen. Schon bei La Rochefoucauld scheint damit die Uneigentlichkeit zur obersten Kategorie der Anthropologie aufzusteigen. Die menschliche Subjektivität entzieht sich der Versprachlichung:

ses [de l'amour-propre] souplesses ne se peuvent représenter. (Ebd.)

Positiv läßt sich von ihr nichts aussagen, als daß sie *ist*:

l'amour-propre [...] ne se soucie que d'être. (Ebd.)

Damit ist aber zugleich die anthropologische Differenz aufgehoben. Symmetrisch zur ursprünglich ersten Maxime steht daher auch die letzte (n<sup>o</sup> 504: a), in der La Rochefoucauld den Tod zum einzig wirklichen Antagonisten des "amour-propre" erklärt. Die einzige Ausschließlichkeitsopposition, die in La Rochefoucaulds *Maximes* Bestand hat, ist die von Leben und Tod. - Aber *die* taugt auch nicht zur Definition des Menschlichen. In allerletzter Konsequenz tilgt La Rochefoucauld daher die erste Maxime der Erstausgabe in den folgenden Ausgaben. In ihrer maximenuntypischen Länge und

<sup>48</sup> Zur "Dissoziation des Subjekts" bei La Rochefoucauld vgl. F. Wanning, *Diskursivität und Aphoristik*. Untersuchungen zum Formen- und Wertewandel in der höfischen Moralistik, Tübingen 1989, S.134-142. Wanning leitet daraus freilich einen meines Erachtens problematischen Autonomiebegriff ab, der zum Autismus tendiert (S. 148).

<sup>49</sup> Vgl. F. Schalk, "Das Wort BIZARR im Romanischen", in: E. Keller (Hrsg.), *Etymologica* Festschrift für Walther von Wartburg, Tübingen 1958, S. 655-679.

dem ebenso untypischen argumentativ-deduktiven Sprachduktus strebt diese Maxime eine Definition des "amour-propre" an und erweist dabei nur ihre eigene Unmöglichkeit. So scheint schon für La Rochefoucauld wie später für Derrida das aphoristische Kreisen in den Paradoxien des dichotomischen Denkens zum einzig möglichen Ausdruck menschlicher Subjektivität zu werden<sup>50</sup>.

## 2.2. Ansätze zur Rekonstruktion einer dialektischen Anthropologie

In die paradoxe Sackgasse führt den klassischen Dekonstruktivismus von La Rochefoucauld bis Derrida die methodische Anwendung des Diskurses der Eigentlichkeit auf ihn selbst. Mit Hilfe der identifizierenden Logik enthüllen sie die Unmöglichkeit, das Menschliche ein für allemal zu identifizieren. "La Rochefoucauld verwendet die Sprache klassischer Rationalität zur Entdeckung eines ihr Inkommensurablen."<sup>51</sup> Dieses dem dogmatischen Rationalismus Inkommensurable, das der Mensch ist, läßt sich gleichwohl auch noch anders begreifen als nur durch die paradoxe Selbsterstörung der Logik. Und an vielen Stellen in den *Maximes* schlägt die Destruktionsarbeit auch tatsächlich schon in Rekonstruktion um. Wer wie La Rochefoucauld die implizite Negativität der nur scheinbar positiven Anthropologie Descartes' destruiert hat, kann sich der dialektischen Aufhebung dieser doppelten Negation nur um den Preis des unglücklichen Bewußtseins oder des Zynismus verweigern. Die Geste des Tilgens der ursprünglich ersten Maxime könnte daher auch noch anders gedeutet werden als nur im Sinne einer Kapitulation vor der diskursiven Erfassung menschlicher Subjektivität. La Rochefoucauld könnte mit dieser Geste auch signalisieren, daß das Paradox nicht das letzte Wort sein kann, wenn es ums Subjekt geht.

Im vorigen Unterkapitel wurde deutlich, daß der "amour-propre" nicht nur Motor der Destruktionsarbeit am zweipoligen Cartesianischen Modell vom Menschen ist, sondern auch 'Keimzelle' einer dreipolig-prozessualen Anthropologie. Es hieße jedoch, diesen Ansatz zu modernem Denken im Keim zu ersticken, wollte man den "amour-propre" auf den reinen Lebenstrieb reduzieren, wozu La Rochefoucauld in der ursprünglich ersten Maxime sich letztlich gezwungen sieht. Der Machtkampf der verschiedenen "amours-propres" läßt sich nicht triebanalog als struggle for life interpretieren. Das Phänomen des Willens zur Macht, eine der wichtigsten Äußerungsformen menschlicher Subjektivität,

<sup>50</sup> In diese Richtung argumentieren Starobinski, Culler und Stierle in ihren jeweils angeführten Arbeiten. Oskar Roth (*Die Gesellschaft der 'Honnêtes Gens'*. Zur sozialetischen Grundlegung des 'honnêteté'-Ideals bei La Rochefoucauld, Heidelberg 1981) führt aus, daß sich die *Maximes* nicht in einer paradoxen Anthropologie und einer ästhetisierenden Ersatzethik erschöpfen (S. 130, 150, 466, 479f. und passim). Roths Entgegensetzung eines "dialektischen" und eines "reinen Ethos" bei La Rochefoucauld (S. 74-113) bleibt dann freilich genau jener idealistischen Position verbunden, deren Aporien La Rochefoucauld schon ansatzweise überwindet. Im folgenden soll auch angedeutet werden, daß eine dialektische Anthropologie nicht in der "Hegelianischen Sackgasse" enden muß, wie Roth (S. 113) meint.

<sup>51</sup> Sanders, "Scharfsinn", S. 34.

kann nur durch die intersubjektiv dezentrierte Identitätsbildung des Individuums verstanden werden. Dann darf man den einzelnen "amour-propre" aber auch nicht in absoluten Solipsismus einsperren, wie ebenfalls in der ursprünglich ersten Maxime zu beobachten. Autistisch in sich kreisende Subjektivität gibt es gar nicht. Daß die ursprünglich erste Maxime die Dialektik des Selbstbewußtseins noch nicht begreift, verrät sich in einem symptomatischen Bildbruch:

L'AMOUR-PROPRE [...] ne se repose jamais hors de soi, et ne s'arrête dans les sujets étrangers que comme les abeilles sur les fleurs, pour en tirer ce qui lui est propre. (Max. suppl. n<sup>o</sup> 1; Herv. P. G.)

Genau wie Bienen in der Blüte natürlich nicht das Eigene suchen, um es sich anzueignen, sucht auch der "amour-propre" im anderen Subjekt das Andere, um sich selbst darin zu spiegeln. Um diese Dialektik von Identität und Alterität im "amour-propre" darzustellen, bedarf es eines Diskurses, der zur Vermittlung von Begriffsoppositionen in der Lage ist und damit der Prozessualität von Subjektivität gerecht werden kann:

c'est après lui-même qu'il [l'amour-propre] court. (Ebd.)

Und La Rochefoucauld, der mit seinen Destruktionen am Diskurs der Eigentlichkeit bis zum paradoxen Nullpunkt der Subjektivität vorgestoßen ist, zeigt auch Ansätze zur Rekonstruktion. Bei genauerem Hinsehen hat La Rochefoucauld in den im vorigen Unterkapitel angeführten Maximen (außer der ursprünglich ersten) nie absolut aporetisch argumentiert. Immer dämpfte ein "il y a", ein "enfin", ein "quelquefois" die Radikalität seiner Aussagen. Die Tugenden sind nicht so rückstandsfrei tugendhaft, wie man denken möchte. Nicht jeder Schein ist falscher Schein. Das Subjekt kann sich seiner Motive nie ganz gewiß sein. Zwischen Triebhaftigkeit, Emotionalität und reiner Vernunft ist nicht trennscharf zu unterscheiden. Man ist nie ganz mit sich identisch.

Wer mit nuancierten Abschattungen zwischen Begriffsoppositionen nicht leben und denken kann, dem mag dies alles paradox erscheinen. Und auch La Rochefoucauld entging ja anfänglich, wie wir sahen, dieser Versuchung nicht. Aber seine Aphorismen sind doch oftmals auch bereits eine Übung in der Vermittlung von Begriffsoppositionen und eine Vorschule dialektischer Anthropologie.

La Rochefoucauld zeigt Ansätze zu einer Genealogie der Moral und des Subjekts. Er legt dar, wie sich Norm- und Wertoppositionen aus dem menschlichen Lebenszusammenhang heraus erzeugen. Der höchste Wert und damit regulatives Prinzip einer neu zu entwerfenden Ethik wird das Interesse:

L'intérêt est l'âme de l'amour-propre (Max. posth. n<sup>o</sup> 26).

Das Interesse, letztlich also der Selbsterhaltungstrieb, schafft Wertoppositionen:

L'intérêt que l'on accuse de tous nos crimes mérite souvent d'être loué de nos bonnes actions. (n<sup>o</sup> 305; c)

Das wohlverstandene Eigeninteresse unterwirft sich Spielregeln des menschlichen Zusammenlebens:

L'amour de la justice n'est en la plupart des hommes que la crainte de souffrir l'injustice (n<sup>o</sup> 78; a)

Lebensdienliche soziale Werte erhalten identitätsstiftenden Charakter fürs Individuum und setzen eine wechselseitig sich verstärkende Anerkennungsdynamik in Gang.

Le désir de mériter les louanges qu'on nous donne fortifie notre vertu, et celles que l'on donne à l'esprit, à la valeur, et à la beauté contribuent à les augmenter. (n<sup>o</sup> 150; a)

Egoistische und altruistische Antriebe lassen sich, zum Beispiel bei einem Phänomen wie der Freundschaft, nicht klar und deutlich voneinander trennen:

Nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous, et nous ne faisons que suivre notre goût et notre plaisir quand nous préférons nos amis à nous-mêmes; c'est néanmoins par cette préférence seule que l'amitié peut être vraie et parfaite. (n<sup>o</sup> 81; e)

Dennoch ist auf der Basis einer solchen 'realistischen' Destruktion idealistischer Freundschaftsbegriffe, wie der zweite Teil dieser Maxime betont, eine - nun über die Dialektik der Begriffe und des Selbstbewußtseins aufgeklärte - Rekonstruktion der Opposition Egoismus/Altruismus möglich. Und dieser Rekonstruktion bedarf man auch, um die Entstehung und die Funktionsweise eines Phänomens wie der Macht zu begreifen. Der Spalt zwischen altruistischer Dezentrierung und egoistischer Rezentrierung im Subjekt kann nämlich zu Ungleichgewichten in der intersubjektiven Anerkennungsdynamik führen, die sich als Vermachtung äußern:

Le pouvoir que les personnes que nous aimons ont sur nous est presque toujours plus grand que celui que nous y avons nous-mêmes. (Max. posth. n<sup>o</sup> 24)

Der Machthaber vereinseitigt und zentriert die Anerkennungsdynamik auf sich selbst und kann dann willkürlich die "Wechselkurse" der Identitäten festsetzen:

Les rois font des hommes comme des pièces de monnaie; ils les font valoir ce qu'ils veulent, et l'on est forcé de les recevoir selon leur cours (Max. suppr. n<sup>o</sup> 67; a).

Andererseits schneidet der Machthaber sich dadurch aber Korrekturmöglichkeiten seiner eigenen Selbsteinschätzung ab und läuft Gefahr, den Kontakt zur intersubjektiv erzeugten Realität zu verlieren:

Il est aussi facile de se tromper soi-même sans s'en apercevoir qu'il est difficile de tromper les autres sans qu'ils s'en aperçoivent. (n<sup>o</sup> 115; a)

La Rochefoucauld behandelt gezielt Aspekte der Dialektik des Selbstbewußtseins, die sich bei Descartes noch eher subversiv in den Text drängen. Dabei vertieft er zugleich

das Differenzierungspotential seines sprachlichen Darstellungsinstruments. So führt er vor, wie sich Oppositionsbegriffe wechselseitig relativieren<sup>52</sup>:

La vertu n'irait pas si loin si la vanité ne lui tenait compagnie. (n<sup>o</sup> 200; a)

Begriffe mit negativen Wertungsvorzeichen können sich gegenseitig aufwerten.

On est d'ordinaire plus médisant par vanité que par malice. (n<sup>o</sup> 483; e)

Das heißt aber nicht, daß die Wertoppositionen ein für allemal neutralisiert werden. Ausschließlichkeitsoppositionen werden zu graduellen Oppositionen:

La faiblesse est plus opposée à la vertu que le vice. (n<sup>o</sup> 445; e)

Zwischen normativen Extremwerten liegt in der Realität eine breite Skala von Nuancen:

La parfaite valeur et la poltronnerie complète sont deux extrémités où l'on arrive rarement. L'espace qui est entre-deux est vaste, et contient toutes les autres espèces de courage (n<sup>o</sup> 215; a).

Idealtypisch läßt sich die dialektische Bewegung der Destruktion absoluter Wertoppositionen und der fallweisen Rekonstruktion prekärer semantischer Vermittlungsverhältnisse an folgender Maxime nachzeichnen:

Il y a des faussetés déguisées qui représentent si bien la vérité que ce serait mal juger que de ne s'y pas laisser tromper. (n<sup>o</sup> 282; a)

In der ersten Hälfte der Maxime wird das Oppositionsverhältnis von Wahrheit ("vérité") und Falschheit ("faussetés") aufgebaut, das gemäß der klassischen moralistischen Haltung von entstellendem Schein ("déguisées", "représenter si bien") freizulegen wäre. In der zweiten Hälfte der Maxime jedoch wird überraschend auch dem falschen Schein Wahrheitsfähigkeit zuerkannt. Damit scheint die Opposition Wahrheit/Falschheit zunächst aufgehoben.

Daß es sich hierbei um eine Aufhebung im Hegelschen Sinne handelt<sup>53</sup>, wird durch die komplexen Negationsverhältnisse in der Maxime deutlich. In der klassischen Moralistik wäre die Argumentationsstruktur "duplex negatio = (re-)affirmatio" zu erwarten gewesen: Die Negation der falschen Scheinwahrheit bringt die eigentliche Wahrheit ans Licht. Hier in der Maxime n<sup>o</sup> 282 wird dagegen die Negation der Negation ("ne s'y pas laisser

<sup>52</sup> Vgl. Wanning, *Diskursivität und Aphoristik*, S. 135, 136, 139 und öfter, der an weiteren Beispielen vorführt, wie bei La Rochefoucauld aus traditionell dichotomischen komplementäre Begriffe werden. Solche Komplementarität läßt sich dann freilich, wie ich meine, auch schon mit La Rochefoucauld als begrifflicher und intersubjektiver Vermittlungsprozeß deuten, so daß man nicht zu Wannings Schlußfolgerung kommen müßte, La Rochefoucaulds innovative Hermeneutik opfere den intersubjektiven Wahrheitsbegriff zugunsten intuitiver Unmittelbarkeit (S. 157-159).

<sup>53</sup> Eine ganz ähnliche Argumentationsstruktur wie die hier in Frage stehende Maxime hat der berühmte Hegelsche Satz: "Das Wahre ist der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trinken ist." (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1980, S. 46).

trumper") durch eine dritte Negation ("ce serait mal juger") konterkariert. Dadurch wird einerseits verhindert, daß die doppelte Negation zur einfachen Reaffirmation zurückführt, die Wertopposition scheint neutralisiert. Andererseits aber bezieht die dritte Negation erneut 'Position', sie spricht ganz dezidiert von "mal juger" und gibt somit vor zu wissen, was "bien juger" heißt. Die dritte Negation hebt also sowohl die zweite Negation als auch sich selbst auf. Mit dieser gedoppelten Aufhebungsbewegung vollzieht die dritte Negation den Prozeß der Destruktion und der fallweisen Rekonstruktion der nun dialektisch vermittelten Opposition.

Dabei garantiert der Existenzquantor "Il y a" zu Beginn der Maxime, daß die Rekonstruktion nicht zu einer bloßen Reaffirmation des Destruierten führt. Destruiert wird der abstrakte Allgemeinheitsanspruch der Opposition Wahr/Falsch. Rekonstruiert wird ein phänomenologischer Wirklichkeitsbegriff, in dem die Erscheinungsweisen des Wirklichen von Fall zu Fall auf ihr komplexes Verhältnis zur Opposition Wahr/Falsch überprüft werden. Dem Einzelfall kommt dadurch eine ganz andere Funktion zu als in der traditionellen Moralistik. Eine Maxime bezeichnet ursprünglich einen Obersatz, unter den in einem lebenspraktischen Syllogismus ein konkreter Fall subsumiert wird. Mit der Subsumption unters Allgemeine ist der besondere Fall im undialektischen Sinn 'aufgehoben'. In der Maxime n° 282 von La Rochefoucauld dagegen wird dem konkreten Fall eine Stelle in der Maxime selbst eingeräumt. Das bedeutet, daß jeder Einzelfall zur Neuverhandlung der Bedeutung der Maxime führt.

Zum Beispiel könnte man die Leerstelle der "faussetés déguisées" in der Maxime n° 282 fiktiv mit einem Fall geheuchelter Zuneigung füllen. Die Maxime gäbe dann zu bedenken, daß in bestimmten Fällen solche 'falsche' Zuneigung, gerade wenn sich ihr Adressat davon täuschen läßt, in 'echte' umschlagen kann. Zugleich schwingt in der Maxime aber mit, daß im Adressaten das Sich-Täuschen-Lassen mit einer gewissen Bewußtheit verbunden sein kann, während dem Subjekt der Täuschung das Echt-Werden der Zuneigung nicht voll bewußt werden könnte.

Sich zu sich selbst und zu anderen in ein Verhältnis der Wahrheit zu setzen, erweist sich als offener Prozeß. Da das Individuum seine Identität aus den sich vermittelnden Wertoppositionen gewinnt, werden auch die Oppositionen Identität/Alterität, Bewußtes/Unbewußtes dynamisiert. Der Gegensatz *bonne foi/mauvaise foi* wird schon bei La Rochefoucauld komparativ: In den erst posthum veröffentlichten *Réflexions diverses* (XIII; S. 207 f) spricht er davon, daß jemand "de meilleure foi" sein könne als jemand anderer, ohne doch deswegen schon "de bonne foi" sein zu müssen. So weit ich sehe<sup>54</sup>, ist dies der erste Beleg dieser Steigerungsform von "bonne foi". Damit bereitet La Rochefoucauld der modernen Bedeutung von "mauvaise foi" den Boden, die ja keineswegs bloß 'bewußte Unehrlichkeit' meint.

<sup>54</sup> Vgl. FEW, Robert, TLF.

### 3. Ausblick

Mit La Rochefoucauld beginnt, bereits im Herzen der französischen Klassik, die Gegenbewegung gegen den Cartesianischen Rationalismus und seine Anthropologie der Eigentlichkeit. La Rochefoucaulds Aphorismen destruieren die Oppositionen von Sein und Schein, von Ich und Nicht-Ich, von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, durch die das Cartesianische System seine Evidenzen erzeugt hatte. Die Textsorte des Aphorismus erweist sich dabei als ideales Medium. La Rochefoucauld begnügt sich aber nicht damit, den Menschen im paradoxen Spalt zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit verschwinden zu lassen. Seine 'modernsten' Aphorismen eröffnen die Möglichkeit eines neuen Diskurses, der zwischen dem Diskurs der Eigentlichkeit und dem der Uneigentlichkeit vermitteln könnte. Damit stellen sie aber zugleich ihre eigene Überwindung in Aussicht. Die Rekonstruktion einer dialektischen Anthropologie und Logik kann nicht im Stadium des Aphoristischen verharren.

Oben wurde gezeigt, daß La Rochefoucaulds Aphorismen einer gewissen Systematisierung fähig sind. Es kommt nur darauf an, die Offenheit des Prozesses der Selbstbestimmung des Menschlichen zwischen Triebhaftigkeit und Vernunft sowie zwischen Identität und Alterität nicht wieder preiszugeben. An dieser Neukonzeption der Natur des Menschen arbeitet das 18. Jahrhundert. Dabei muß die soziologische und historische Beschränkung der *Maximes* von La Rochefoucauld überwunden werden. Die Prozessualität der menschlichen Natur, die er in seinen Verhaltensforschungen an seiner eigenen gesellschaftlichen Klasse paradigmatisch skizziert, muß universalisiert werden. In Rousseaus anthropologischen Schriften findet diese prozessuale Anthropologie dann ihren ersten systematischen Ausdruck. Und mit Rousseau beginnt daher auch die dreipolige Diskurslandschaft der Moderne Gestalt anzunehmen, in der ein Diskurs offener dialektischer Begriffsvermittlungen in einen dynamischen Gegensatzzusammenhang mit dem exakt-rationalistischen und dem vieldeutig-metaphorischen Diskurs tritt<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Zur Herausbildung der "Diskurslandschaft der Moderne" vgl. P. Geyer, *Vorgeschichte einer modernen Subjekttheorie*, Frankfurt/M. 1995, Kap. 0.6.