

Damberger, Thomas

Jenseits aller Dinge. Von der Bedeutung der Seinsfrage im Kontext der Erziehung

2009, 92 S.



Quellenangabe/ Reference:

Damberger, Thomas: Jenseits aller Dinge. Von der Bedeutung der Seinsfrage im Kontext der Erziehung. 2009, 92 S. - URN: urn:nbn:de:0111-opus-20318 - DOI: 10.25656/01:2031

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-20318>

<https://doi.org/10.25656/01:2031>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

Thomas Damberger

Jenseits aller Dinge

**Von der Bedeutung der Seinsfrage
im Kontext der Erziehung**

Inhaltsverzeichnis

Einleitendes Vorwort	3
E i n s	
1.1 Von Existenzialem und Existenzuellem	4
1.2 Humanismus... nur ein leerer Begriff?	7
1.3 Sein und(!) Nichts	8
1.4 Vom nichtenden Nichts zur Anwesenheit	10
1.5 Alles dreht sich (oder: der Humanismus zieht wirre Kreise)	11
1.6 Der Mensch im Zentrum?	13
1.7 Von Wahrheit und Ekstase	14
1.8 Was das Licht uns zeigt...	17
1.9 Zusammenfassung	18
Z w e i	
2.1 In denkender Distanz (oder: Die Unbegreiflichkeit des Mehr)	19
2.2 Was ist, ist! (oder: Die Totalität des Bestands)	22
2.3 Was man versteht, wenn man versteht	25
2.4 Neugier, die nichts zulässt	26
2.5 Das Blicken erblicken	28
2.6 Existenz vernehmen	29
2.7 Die gedachte Heimat	30
2.8 Die Lichtung und die Nacht	31
2.9 Zusammenfassung	33
D r e i	
3.1 Spiegelungen	35
3.2 Zum Augenblick der Mutter	35
3.3 Die Orthopädie im Blick	37
3.4 Du siehst etwas, was ich nicht seh´...	39
3.5 Zwei Ebenen, ein Werden	39
3.6 Die Illusion von der Freiheit des Anderen	42
3.7 Zusammenfassung	43

V i e r	
4.1	Bewusstsein und Transphänomenalität 44
4.2	Sein oder Nicht-Sein (oder: An-sich-Sein und Für-sich-Sein) 46
4.3	Das Loch im Sein als Geburt der Freiheit 48
4.4	Freiheit, die sich selbst begrenzt 49
4.5	Von Sinnlosigkeit und Verantwortung 51
4.6	Die Freiheit eines Steins 54
4.7	Der Blick, der mich erblicken lässt 57
4.8	Erstarrt 59
4.9	Von der Anerkennung und dem Transzendieren transzendierter Transzendenz 61
4.10	Sein vs. Denken? 62
4.11	Zusammenfassung 64
F ü n f	
5.1	Alle Wege führen zum Ding? 65
5.2	Die Fraglosigkeit dessen, was ist 66
5.3	Von des Menschen Würde 67
5.4	Autonomie als Aufgabe 69
5.5	Der Andere als bedeutendes Objekt 72
5.6	Der begriffene Zugriff 74
5.7	Gewagt und geopfert (oder: Der eröffnete Raum) 76
5.8	Vom Du zum Ich 77
5.9	Selbstbestimmung und Macht 79
5.10	Zusammenfassung 82
Ausblick	83
Literatur	85

„Werde, der Du bist!“¹
(F. Nietzsche)

Einleitendes Vorwort

Im Jahre 1947 schreibt der französische Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty:

„Die Gewalt ist unser Los, dadurch daß wir inkarniert sind. [...] Es ist das Gesetz der menschlichen Aktion, über die Gegenwart hinwegzuschreiten in Richtung auf die Zukunft, und über das Ich in Richtung auf den Anderen. [...] Wenn man jegliche Gewalt verdammt, stellt man sich außerhalb des Bereichs von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, man verflucht die Welt und die Menschheit – ein heuchlerischer Fluch, denn der ihn ausspricht, hat, da er schon gelebt, auch schon die Spielregel akzeptiert.“ (Merleau-Ponty [1947] 1966, 153f.).

Schenken wir diesem Zitat Glauben, so gestehen wir ein, dass wir durch unsere bloße Existenz in dieser Welt Gewalt leben, und dies ohne die Möglichkeit eines Entkommens. Jede menschliche Aktion, so Merleau-Ponty, ist eine gewaltsame. Die Bewegung auf den Anderen zu ist gewaltsam. Den Gedanken ergänzend könnte man hinzufügen, dass selbst der *Blick* auf den Anderen, wie auch auf mich selbst, ja allein die *Vorstellung* eines Anderen oder eines Selbst gewaltsam ist. Es ist bereits das Vorstellen, das etwas bewirkt, etwas macht und sich somit als Ausdruck einer Macht erweist, die dem, was ist, indem sie es zu einem (und zwar meinem!) Objekt zurichtet, Gewalt antut. Dies insofern, als dass die Macht nicht sein lässt, sondern sich immerzu diesem Sein zu bemächtigen versucht. Das Ergebnis der Gewalt ist damit in gewisser Weise der Verlust des Seins. Nicht, das es nicht mehr wäre, aber es währt stets dort, wo die Macht nicht ist.

Es ist das Bestreben der vorliegenden Arbeit, die fundamentale Frage nach dem Sein des Menschen in den Mittelpunkt zu stellen. Sie ist gleichsam die Sonne, die in ihrem Licht sämtliche Überlegungen erstrahlen lässt, ihnen Sinn verleiht. Und wie die Planeten eines Sonnensystems um ein Zentrum kreisen, so kreisen auch die Gedanken der nachfolgenden fünf Kapitel um die Seinsfrage und erfahren dadurch ihren Zusammenhang, ihre Ganzheit. Die Seinsfrage in einer pädagogischen Arbeit so laut erklingen zu lassen, mag merkwürdig erscheinen. Jedoch geschieht es in der Überzeugung, dass pädagogisches, ganz speziell erzieherisches Handeln, dem es um den Menschen und dessen Frage nach sich selbst geht, nur unter Berücksichtigung der Seinsfrage gelingen kann.

Es wäre dabei überaus falsch anzunehmen, es gäbe *das* Sein, und es wäre auch fatal dem Irrglauben zu verfallen, diese Frage könnte beantwortet werden. Jede Antwort, ganz egal ob sie vom Pädagogen oder vom Zu-Erziehenden kommt, wäre eine Festlegung, und festgelegt würde somit etwas werden, was sich jeglichen Fesseln der Objektivierung, jeglicher Gewalt entzieht. Pädagogik, dies stellt eine weitere Überzeugung des Vorliegenden dar, kann hinsichtlich dieser Frage bestenfalls nur begleitend,

¹ Nietzsche, Friedrich; Colli, Giorgio (1980): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Dünndr.-Ausg. [de Gruyter]. München: Dt. Taschenbuch-Verl. [u.a.].

ermöglichend und berücksichtigend wirken. Damit dieses aber gelingt, damit derjenige, der erzogen wird, jenseits aller Einführung in das Gegebene seine eigene Frage fragen, seine eigene Antwort suchen kann, bedarf es einer im wahrsten Sinne des Wortes *außerordentlichen* Sensibilität für die Gefahren, die gerade im erzieherischen Verhältnis verborgen liegen. Denn es scheint wahr zu sein, „[d]ie Gewalt ist unser Los“ (ebd.)!

Es wird daher ein weiter Weg zu gehen sein. Das erste Kapitel wird sich mit dem Humanismus der Neuzeit beschäftigen. Mit Heideggers Hilfe geht es darum, die Differenzierung von Sein und Nichts zu hintergehen, um mit der Aussicht eines Ontozentrismus die Gefahr aufscheinen zu lassen, welche darin besteht, den Menschen zum Maß aller Dinge zu erklären. Anschließend wird das zweite Kapitel die Unzulänglichkeit einer jeglichen Ich-Bestimmung hervorheben. In der Begrifflosigkeit währt das, was wir zu begreifen suchen, wenn wir begreifen wollen, wer wir sind. Dem, was wir dabei begreifen, dies wird zu zeigen sein, haftet die Transzendenz an, die vom Seienden auf das Sein lenkt. (Eine Transzendenz, die freilich erst einmal vernommen werden muss!) Im darauf folgenden dritten Kapitel steht die Ich-Genese des Menschen im Mittelpunkt. Dabei geht es im Wesentlichen um das Verhältnis von Einbildung und Transzendenz im anblickenden Verhältnis von Mutter und Kind. Der Blick wird auch Thema des vierten Teils sein, zumal dieser einen Seinsmodus ermöglicht, der zur Objektivierung des Anderen um der eigenen Freiheit willen zwingt, der also Gewalt geradezu herausfordert und Freiheit allein auf Kosten der Freiheit des Anderen zulässt. Die Schwierigkeit, die sich daraus für ein pädagogisches Verhältnis ergibt, dem es ja gerade im Zusammenhang mit der Befähigung zur Autonomie um die Freiheit des Anderen geht, wird sich dabei als evident erweisen. Erziehung zur Autonomie wird im fünften und letzten Kapitel als ein äußerst problematisches Vorhaben charakterisiert werden. Hier kulminieren die Überlegungen der vorherigen Kapitel, die das Fundament bieten und das Material darstellen, mit dessen Hilfe eine das Sein - und somit das Suchen des Menschen nach seinem Sein - lassende erzieherische Pädagogik als Alternative vorstellbar wird.

Sofern jedes Moment der Bemächtigung Ausdruck der Gewalt ist, bietet diese Arbeit keinen Ausweg. Sie fügt sich dem Los, dabei dennoch den Versuch nicht unterlassend, der Bemächtigung aufmerksam zu begegnen, um Zurückhaltung und Seinlassen als Momente einer dem Sein des Anderen gemäßen Erziehung Geltung zu verschaffen.

E i n s

1.1 Von Existenzialem und Existenzuellem

Ich bin da. Ich existiere. Ich bin hier in der Welt. – Diese Aussagen beschreiben dem Anschein nach ein und dasselbe. Im alltäglichen Umgang differenzieren wir in der Regel nicht zwischen Existenz und Dasein. Unser Dasein – soviel steht fest – hört mit unserem Tode, dem letzten Schlag unseres Herzens, dem Aushauchen unseres Lebens-

odems, auf. Dann existieren wir nicht mehr, dann ist ein Teil dessen, was uns auszeichnet, nicht mehr in der Welt. Was bleibt ist unser Leib, der, zu einem leblosen, unbeseelten Corpus geworden, den Flammen oder dem Gewürm der Erde anheim gegeben wird. Jedoch: Ob Asche, Staub oder Würmerkot – etwas von uns bleibt, man könnte sagen: da wird noch etwas von uns in der Welt da sein, in irgendeiner Weise weiterexistieren. Der Leib, der einst Teil von uns war, wird zerfallen, aber als Zerfallsprodukt wird es ihn dennoch geben. Ebenso sieht es mit dem aus, was wir an Erinnerungen, an Werken, an Ideen, und an Bösartigkeiten, an Materiellem und Geistigem hinterlassen. Es, das uns ebenso auszeichnet, lebt u. U. in den Menschen, die unsere Gene oder unsere Gedanken, unsere Liebe oder unseren Hass in sich tragen, weiter. Dennoch beruhigt uns dieser Gedanke nicht. Das alles mag noch sein, uns gleichsam überleben, aber wir selbst sind nicht mehr. Unser Sein lässt sich nicht in unseren Leib oder unser geistiges Schaffen bannen. Kurzum: Die Begriffe Existenz, Sein, Dasein, In-der-Welt-Sein müssen jenseits des verwirrenden und konturlosen Alltagsverständnisses genauer betrachtet werden.

Wenn wir uns den Menschen vor Augen führen, so ist er in gewisser Weise Bürger zweier Welten. Er wird eines schönen Tages geboren, wird heranwachsen, die Phase der Adoleszenz überstehen, ins Erwachsenenalter, später ins Greisenalter gelangen, bis sich sein Leben dem Ende zuneigt und er dahinscheidet. Als ein Gewordener ist er – auch in seinem Werden – an die Zeitlichkeit gebunden. Auf dieser Ebene, als Bürger *dieser* Welt, unterscheidet sich der Mensch unwesentlich von einem Baum oder – wie Sören Kierkegaard einmal als Vergleich angab – einer Kartoffel.

Nun ist der Mensch als ein denkendes Wesen in der Lage, aus seiner bloßen Gewordenheit heraus auf Abstraktes zu greifen. Er entdeckt eine *Idee* vom Menschsein, von Unsterblichkeit, von Liebe, Endlichkeit und Tod. Diese Ideen wirken auf sein Leben zurück, sie verändern das bloße Werden, sie gestalten es, indem sie es lenken. Was bedeutet das? Es bedeutet erst einmal, dass der Mensch nicht ganz und gar zu einer der beiden Welten gehört. Als Gewordener gehört er der Zeitlichkeit an, als Idee hingegen der Überzeitlichkeit. Er ist jedoch weder ein *nur* zeitliches, noch ein *nur* überzeitliches Wesen, vielmehr befindet er sich zwischen diesen beiden Polen. *Inter-esse* – (Da)zwischen-sein – beschreibt den Ort, an dem der Mensch ist. Mit beiden Polen ist er verwachsen, weder von der Unendlichkeit der Idee, noch von der Endlichkeit des Werdens vermag er sich zu lösen. Es gilt also die Spannung zwischen diesen beiden Welten auszuhalten. Doch damit nicht genug, indem er in seinem *Inter-esse* beides (aus-) hält und sich zu beidem verhält, bezieht er Normatives auf Faktisches, Idee auf Gewordenheit und umgekehrt. Daraus folgt nun, dass der Mensch nicht etwa an zwei Pferde gebunden ist, die in zwei ganz verschiedene Richtungen laufen und er zeitlebens unter Schmerzen den Zug der beiden Rösser aushalten muss, bis es ihn doch letztendlich zerreißt. Er kann vielmehr die Zügel nutzen, um die Kraft beider Pferde in die Richtung zu lenken, die er wünscht. Als Schöpfer seiner Individualität vermag er somit hervorzugehen. Da der Mensch in diesem Zwischen-Sein zu verorten ist, wäre es verfehlt, seine

Existenz mit einer *Theorie der Existenz* zu erklären. Die Logik und die Systematik einer Theorie erinnert an eine Kausalität, man könnte auch sagen: eine Determiniertheit. Dem bloßen Werden ist die Determination wohl nicht fremd, dem Menschen und somit auch der menschlichen Existenz jedoch durchaus. In der Gestaltung der Individualität, die stets eine Synthese aus Faktischem und Normativen ist, bricht der Kausalzusammenhang unter der Kraft der Idee stets auf's Neue.² Dieser Bruch, als Folge einer Existenzdialektik, (vgl. Pieper 2007, 88) zeugt von Freiheit.

Bedenkt man die spezifische Lage, in welcher sich der Mensch befindet und die es ihm ermöglicht, sich zu sich selbst zu verhalten, so wird eine Unterscheidung zwischen dem bloßen Dasein und der Existenz als solcher offenbar. Ich bin da, wie auch das Blatt Papier neben mir, auf dem sich meine Notizen befinden oder der Hund auf der Straße, dessen Bellen die Stille der Nacht bricht. Allerdings ist mein Dasein im Vergleich mit dem Papier und dem Hund von einer besonderen Qualität, denn ich vermag mich in meinem Dasein zu meinem Sein zu verhalten. Dieses Sein, dem gemäß ich zu leben suche, dass ich aber ebenso gut verfehlen kann, bezeichnet Martin Heidegger als Existenz. Die Existenz, der gegenüber der Mensch sich in seinem Dasein verhält, ist daher eine

„Möglichkeit [des Daseins] [...], es selbst oder nicht es selbst zu sein“ (Heidegger [1927] 2001, 12).

Nun ist das menschliche Sein als solches kaum zu beschreiben; es erscheint uns viel eher wie eine Idee, ein Abstraktum ohne dabei derartiges zu sein. Im Gegensatz zu einer Idee, die stets abstrakt bleibt, kleidet sich das Sein in vielfältige Charaktere. Es sind Weisen des Seins, die in Erscheinung treten, und diese Weisen des Seins – Heidegger nennt sie Existenziale – können wir an anderen wie auch an uns selbst beobachten. Das In-der-Welt-Sein ist eine Weise des Seins, ebenso das Verfallen, die Befindlichkeit usw. usf. Existenziale sind demnach zu verstehen als Grundstrukturen des menschlichen Seins.

Unterschieden werden die Existenziale vom Existenziellen. Es macht Sinn, diesen Unterschied an einem Beispiel zu verdeutlichen. Stellen wir uns eine junge Frau vor, die verliebt ist. Schmetterlinge schwirren in ihrem Bauch und ihr Herz schlägt schneller bei dem bloßen Gedanken an die geliebte Person. Die Frau befindet sich in einer ganz bestimmten Stimmung. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass ein Mensch grundsätzlich immer und in jeder Situation in irgend einer Weise gestimmt ist. Die Tat-

² Dieser Argumentation zufolge müsste auch die Idee einer Veränderung unterliegen, denn es erscheint nur erleuchtend, dass infolge einer Synthese von Gewordenheit und Idee das Neue nicht gleich dem Alten sein kann. Dies aber würde bedeuten, dass die Idee veränderlich, demnach nicht ewig, nicht zeitlos wäre. Bei diesem Gedanken handelt sich jedoch um einen Trugschluss, den wir mit Hilfe von Karl Jaspers erkennen können. Dieser schreibt: „[Es] wandelt sich meine Haltung zum Tode in Sprüngen neuen Erwerbens durch das Leben, so dass ich sagen kann: der Tod wandelt sich mit mir.“ (Jaspers zitiert in Klein 1995, 190). Wir sehen also, dass sich im Zuge unseres Werdens und der dialektischen Beziehung von Werden und Idee unser Verhältnis zum Tod respektive unsere *Vorstellung* vom Tod verändert, der Tod als Idee bleibt dabei unveränderlich.

sache also, dass die Frau sich in einer Stimmung befindet, ist eine ontologische Grundstruktur ihres Seins. Die

„im individuellen (ontischen) Lebensvollzug konkretisierte Form“ (Seubold 2007, 92),

spricht: *diese* Verliebtheit *dieser* Frau ist das Existenzielle. Die Differenzierung von Existenzialem und Existenzuellem verdeutlicht, weshalb – ähnlich wie im Zusammenhang mit Kierkegaard – eine Theorie der Existenz der Existenz selber niemals gerecht werden kann. Zwar kann ich die Grundstrukturen des menschlichen Seins bestimmen, doch ich vermag dabei niemals auf die ontische Ebene vorzustoßen. Ich weiß nicht und ich kann es niemals wissen, wie es für den Anderen ist, Angst zu haben, wie sich seine Angst anfühlt, wie er als der sich Ängstigende *ist*.

Wir haben weiter oben bemerkt, dass das menschliche Dasein sich im Gegensatz zu dem vorhandenen Notizblatt und dem bellenden Hund durch ein Verhältnis zu seinem Sein auszeichnet. Wir haben darüber hinaus festgestellt, dass das Dasein, dem es in seinem (Da-)Sein um sein Sein geht, dieses Sein auch verfehlen kann, dass also die Existenz stets (nur) eine Möglichkeit darstellt. Ist dieses Verhältnis nun nicht vorhanden, so hat dies den ungemeinen Vorteil der Unfehlbarkeit. Ein Hund z.B. kann sein Sein nicht verfehlen. Daraus folgt, dass sich hinter dem, was als Nichtmenschliches in der Welt erscheint, nichts verbirgt. Ich kann somit all das Vorhandene in Kategorien fassen, und insofern ich den menschlichen Leib nur als Corpus und seinen Geist allein als Folge neuronaler Aktivitäten betrachte, trifft das auch auf den Menschen zu. Verweigere ich mich in Bezug auf den Menschen einer solchen ausschließlich materialistischen Betrachtungsweise, so ist es mir unmöglich mittels Kategorien eine Seinsbestimmung des Menschen vorzunehmen. Kategorien als Seinsbestimmung alles nichtmenschlichen, d.h. nicht-daseinsmäßigen Vorhandenen (oder Seienden) sind daher streng von den Existenzialien als ontologische Grundstrukturen des menschlichen Seins zu trennen (vgl. Heidegger 2001, 44f).

1.2 Humanismus... nur ein leerer Begriff?

Im Herbst des Jahres 1945 überbrachte ein französischer Offizier namens Palmer einen Brief an Martin Heidegger. Der Absender war ein junger französischer Philosoph, Jean Beaufret, der, kaum aus der Kriegsgefangenschaft geflohen, sich der Phänomenologie zuwandte, Husserl studierte und zunehmend Interesse an der Philosophie Heideggers gewann (vgl. Rockmore 2000, 163ff.). Der Brief, dessen Antwort erstmals 1947 unter dem Titel *Über den Humanismus. Brief an Jean Beaufret, Paris* publiziert wurde, enthielt unter anderem die Antwort auf die Frage: „Auf welche Weise lässt sich dem Wort Humanismus ein Sinn zurückgeben“ (Heidegger 1967, 175). Die Frage verweist darauf, dass der Begriff Humanismus offensichtlich seinen Sinn verloren hat. Die Zerstörungen infolge des Zweiten Weltkriegs waren enorm; die unzähligen Toten auf beiden Seiten, die Grauen des Holocaust, die zahlreichen zerbombten Städte – all’ dies war nicht nur das Resultat einer bis dato nie da gewesenen, sich entfesselnden Gewalt. Das optimisti-

sche Menschenbild des deutschen Idealismus, das einen inneren guten Kern im Menschen sah, den es entweder herauszuarbeiten oder zur Entfaltung zu bringen galt, lag in Scherben (vgl. Bollnow 1959, 11f.). Das Bild der Zerstörung deutete auf einen Abgrund im Menschen, aus dessen Tiefe eben auch das unvorstellbar Böse hinaus in die Welt dringt. Wenn der gute Kern sich als Illusion herausgestellt hat, wenn der Abgrund im Menschen so tief ist, dass der Blick in diese Tiefe – um es mit den Worten Kierkegaards zu formulieren – einen Schwindel erregt, was ist es dann, das den Menschen auszeichnet? Was ist das Menschliche im Menschen, was darf, was muss man gerade nach der Katastrophe dieses Krieges unter Humanismus verstehen?

Ich denke, dass wir die Frage des jungen Beaufret in dieser Weise verstehen müssen. In der Antwort, die Heidegger ihm (u. a.) auf diese Frage gibt, finden sich für unsere eigenen Überlegungen bedeutsame Ansätze. So empfiehlt Heidegger, im Denken *vor* metaphysische Grundannahmen zu treten, die Metaphysik in gewisser Weise hinter sich zu lassen. Aus diesen postmetaphysischen Überlegungen heraus entwirft er im Anschluss einen Humanismus, den er selbst als einen „Humanismus‘ seltsamer Art“ (Heidegger 1967, 176) tituliert, den ich im Folgenden in Anlehnung an Egon Schütz als „posthumanistischen Humanismus“ (Schütz 1985, 97) bezeichnen werde.

1.3 Sein und(!) Nichts

Um zu verstehen, was es mit diesem Humanismus auf sich hat, um nachvollziehen zu können, wogegen er sich richtet und um der spezifisch Heideggerischen Begrifflichkeit folgen zu können, ist es unumgänglich, sich Heideggers Deutung des Begriffs *Sein* zuzuwenden.

Wenn wir dies tun, werden wir schon sehr bald feststellen, dass Heideggers Bestimmung von *Sein* sehr viel mit dessen Bestimmung von *Nichts* zu tun hat. So schreibt er im Vorwort seiner Abhandlung *Vom Wesen des Grundes*:

„Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein.“ (Heidegger 1949, 5).

Das muss erläutert werden. Nehmen wir uns den ersten Teil des Zitats vor: Hier wird von einem *Nichts* gesprochen, dass als ein *Nicht des Seienden* auftritt. Es fällt uns im Allgemeinen sehr leicht, uns irgendetwas Seiendes vorzustellen. Das Seiende zeichnet unsere Welt geradezu aus. Ich bin seiend, die Tasten, die meine Finger in diesem Moment berühren sind es, und sollte diese Zeilen eines Tages irgendwer lesen, so wird auch diese Person seiend sein.

Sich das Nichts vorzustellen, erscheint uns hingegen als unmöglich. Sehr wohl können wir vor unserem inneren Auge etwas erscheinen lassen, was nicht ist, jedoch sein könnte. Die projektive Konstruktion ist hierfür ein Beispiel. Wir können auch etwas erdenken, was in *der* Weise niemals realisierbar ist. Aber auch eine solche fiktionale Konstruktion, die möglicherweise nur virtuell umsetzbar ist, ist dennoch vorhanden.

Selbst ein Gedanke, der in keinster Weise *sichtbar* gemacht werden kann, ist dennoch seiend – wenn auch *nur* als Gedanke.

Es besteht also ein Unterschied darin, ob wir uns etwas vorstellen, das nicht ist, oder ob wir uns das Nichts vorstellen. Das zweite liegt außerhalb unseres Vermögens, das erste vermögen wir hingegen sehr wohl. Mit anderen Worten: Wir können uns etwas *nicht* vorstellen in Abgrenzung zu etwas, das *ist*. Das Nichts, das wir kennen, tritt also entweder als Negation, d.h. als Verneinung, oder als Privation, also als Mangel auf. In beiden Fällen braucht dieses Nichts das Seiende, von dem es sich abgrenzen kann. Dabei tritt aber niemals das Nichts in unseren Vorstellungshorizont, sondern wir verbleiben stets beim Seienden. Und so ergeht es uns auch in ganz existentiellen Bereichen. Wir können uns unseren Tod als das Nichts, das uns ereilen wird, allein als die Negation unseres Lebens vorstellen. Dabei haben wir jedoch unser Leben vor Augen; am Versuch uns das reine Nicht-Sein vorzustellen, scheitern wir. Wir bemerken das selbst bei dem Versuch, hierüber zu denken und zu schreiben. Der Tod, verstanden als das Nichts, kann uns nicht ereilen. Er wartet auch nicht auf uns, und wenn Arthur Schopenhauer schreibt:

„Und so ist denn der Lebenslauf des Menschen, in der Regel, dieser, daß er, von der Hoffnung genarrt, dem Tode in die Arme tanzt“ (Schopenhauer 1851, 243),

so zeugt das Bild von einem seine Arme für uns ausbreitenden Tod ebenso von unserem Unvermögen, uns das Nichts jenseits der Negation vorzustellen.

Dass wir uns das Nichts nicht als Nichts vorstellen können, erzeugt in uns Angst. Wir klammern uns fest an das Seiende, und dieses Seiende ist für uns die Welt, ist alles, was nicht Nichts ist. Das Gegenteil vom Seienden ist also das Nichts. Würden wir allein diesen ersten Teil des Heidegger-Zitats sichten, so würde uns die Aussage, „das Nichts ist das Nicht des Seienden“ keine Sorgen bereiten. Diese Aussage ist vollkommen d'accord mit der metaphysischen Unterscheidung von Sein und Nicht-Sein. Nun geht der Satz aber noch weiter, und in diesem zweiten Teil des Satzes führt Heidegger zusätzlich zum Seienden den Begriff *Sein* ein. Er differenziert also nicht zwischen Sein und Nicht-Sein, sondern geht über die Tradition der Metaphysik hinaus, indem er Sein von Seiendem unterscheidet – eine Unterscheidung, welche die Metaphysik so nicht denkt. Heidegger geht *noch* weiter, denn indem er schreibt:

„Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein.“,

setzt er das Nichts dem Sein gleich. Wir haben es also nicht nur mit einer Überschreitung der klassisch-metaphysischen Differenz von Sein und Nicht-Sein zu tun, sondern mit einer ontologischen, genauer: ontisch-ontologischen Differenz von Sein und Seiendem, bei der das Nichts gleich dem Sein, das Sein gleich dem Nichts ist. Heidegger schreibt hierzu:

„Das Nichts ist nicht bloße Negation des Seienden. Im Gegenteil, das Nichts verweist uns in seinem Nichten an das Seiende in seiner Offenbarkeit. Das Nichten des Nichts 'ist' das Sein.“ (Heidegger zitiert in Volkmann-Schluck 1996, 110).

1.4 Vom nichtenden Nichts zur Anwesenheit

Das *Nichten* ist hier keineswegs negativ konnotiert, demnach also nicht als ein *vernichten* misszuverstehen. Viel eher meint das Nichten als Wesensweise des Nichts ein Geben, genauer: ein Raum geben für etwas. Indem nämlich das Nichts nichtet, nimmt es Abstand vom Seienden. In dem so geschaffenen freien Raum kann nun das Seiende sein.

Wir bemerken schon an dieser Stelle, dass die klassisch-metaphysische Trennung von Sein und Nicht-Sein hier nicht greift, denn ein Nichts, das in einer Weise west, die im Nichten besteht, in einem Raumgeben, damit das Seiende sein kann, ist nicht nichts. Ganz im Gegenteil, das nichtende Nichts ist das Sein. Dieses Sein hat eine Bestimmtheit, die im Seinlassen besteht. Indem das Sein als Nichts nichtet und somit Raum gibt, bleibt es bei diesem Geben hinter seiner Gabe zurück, soll heißen: es füllt diesen Raum nicht aus sondern lässt ihn, damit das Seiende sein, man könnte auch sagen: anwesend sein kann (vgl. Volkmann-Schluck 1996, 116 ff.).

Das Seinlassen als Bestimmung des Seins ist also ein Anwesenlassen. In diesem Sinne ist das Sein als der Grund des Seienden zu verstehen, allerdings in einem doppelten Sinne. In einer ersten Weise des Verstehens ist Seiendes deshalb anwesend, weil es *ist*, soll heißen: weil Sein in ihm steckt und dieses Sein das Seiende zur Anwesenheit bringt. Volkmann-Schluck verweist darauf, dass Heidegger in seinen späteren Werken dahingehend tendiert,

„das Grundwort ‘Sein’ nur noch in metaphysischer Bedeutung zu nehmen, also als Anwesenheit des Anwesenden.“ (ebd., 118).

Das Sein ist in diesem Verständnis die Gabe, die das Anwesende in seine Anwesenheit kommen lässt. Dabei ist das Sein weniger als eine Instanz zu verstehen, sondern vielmehr als ein Ereignis. Ereignis ist dabei im zweifachen Sinn gemeint. Zum einen meint ereignen im Sinne von er-äugen, er-blicken, sich in den Blick rufen, sich an-eignen also in etwa soviel wie sichtbar machen, sich lichten. Zum anderen ist ereignen im Sinne Heideggers als ein Sich-aneignen zu verstehen (vgl. ebd., 119). Demnach können wir Ereignis beziehend auf das Sein wie folgt festhalten: Ereignis bedeutet

„die ein jegliches Anwesendes auf sich selbst hin freigebende Lichtung des Seins“ (ebd., 120).

Und mit diesem Satz kommen wir zum zweiten Verständnis von Sein als Grund des Seienden. Zuvor müssen wir jedoch einen kleinen Schritt als Anlauf nehmen. Wenn das Sein im Sinne des angeführten Verständnisses von Ereignis es dem Anwesenden, also dem Seienden, ermöglicht, in einer vom Nichts gerichteten Lichtung zu sich selbst zu kommen, kurzum: zu sein, und wenn wir uns darüber hinaus in Erinnerung rufen, dass wir das Sein als Nichts, das Nichts als Sein verstehen, dann ist Abwesenheit des Seins (im Sinne des nichtenden Raumgebens) zugleich die Anwesenheit des Seins (im Sinne des Seienden, welches nun sein kann). Wenn also das Sein als Nichts nichtet, so ist die Abwesenheit des Seins der Grund, auf dem das Seiende anwesend sein kann. Dies nun heißt, um es mit den Worten Beaufrets auszudrücken:

„daß Abwesenheit kein Abgrund ohne Grund ist, sondern ein Boden, auf dem man Fuß fassen kann, so dass sogar ein Weitergehen möglich ist. Es kann sogar sein, dass aus dem Grunde der Abwesenheit uns zuweilen eine noch näherliegende Anwesenheit erreicht als die sehr unmittelbare Anwesenheit.“ (Beaufret 1976, 76).

Wir nehmen also – um in dem Bild zu bleiben – das Sein in seiner Abwesenheit als anwesend wahr, indem wir auf dem Boden entlang schreiten, den uns das Sein bereitet hat. Die Anwesenheit des Abwesenden vernehmen wir dabei deshalb, weil das Sein in uns anwesend ist, wir als Seiende durch das Sein sein können.

Halten wir also, bevor wir uns den Überlegungen zum Humanismus zuwenden, folgendes fest: Im Sinne Heideggers ist das Sein und das Nichts nicht voneinander zu trennen. Er wendet sich dadurch gegen die Tradition der Metaphysik, indem er vor die gesetzte Trennung von Sein und Nichts (verstanden als Nichts-Sein, ergo als Negation oder als Privation) tritt. Das Nichts wird hier nicht mehr als Verneinung oder Mangel von etwas betrachtet, sondern als ein nichtendes. Als nichtendes Nichts schafft es Raum, den es als Gabe offen lässt. In dieser Offenheit als Lichtung des Seins kann nun das Seiende anwesen. Die Unterscheidung, die Heidegger hierfür zugrunde legt, ist daher keine klassisch metaphysische. Insofern er in seinem Denken *vor* der Differenz von Sein und Nichts ansetzt, geht er in gewisser Weise über die Metaphysik hinaus und arbeitet mit einer ontologischen Differenz von Sein und Seiendem.

1.5 Alles dreht sich (oder: der Humanismus zieht wirre Kreise)

Wir haben nun erste Überlegungen zum Seinsbegriff bei Heidegger angestellt, doch noch ist unklar, weshalb solche Überlegungen für unser Vorhaben, welches darin besteht, den posthumanistischen Humanismus zu erörtern, erforderlich sind. Um dies zu verdeutlichen sollten wir uns der Frage zuwenden, um was es beim Humanismus eigentlich geht.

Etwas lapidar aber keineswegs unzutreffend formuliert geht es beim Humanismus um die Frage nach dem Menschen. Wenn ich diese Frage stelle, dann will ich wissen, was denn das Menschliche am Menschen ist. Ich frage also: Was ist das *Wesen* des Menschen? Und tatsächlich begreift Heidegger den Humanismus

„als eine geschichtliche Erscheinung des Denkens, das nach dem Wesen des Menschen fragt“ (Schütz 1985, 99).

In der Tat erscheint diese Frage im Denken des Menschen durch die Geschichte hindurch immer wieder, und zwar dergestalt, dass gefragt wird nach dem, was dem Wesen des Menschen entspricht, was also diesem Wesen gemäß oder ungemäß ist.

Im Jahre 86 v.u.Z. wurde Athen von den Römern besiegt, etwa ein halbes Jahrhundert später wird Griechenland römische Provinz. Es war die Zeit, in der Lukrez (ca. 97 – 55 v.u.Z.) und Cicero (106 – 43 v.u.Z.) das Denken des späten Griechentums rezipierten und ein Bildungsideal mit dem Zwecke der Entfaltung der menschlichen Anlagen formulierten. Indem die Ideen von Sokrates, Platon und Aristoteles zu Ethik, Sitten, Charaktere und Gewohnheiten Gegenstand der Auseinandersetzung wurden, floss die

griechische Paideia (παιδεία) – die Entrohung, die Unterrichtung in den guten Künsten – ein in den von den Römern begründeten Begriff der humanitas (vgl. Groschopp 1998, 8). Der homo humanus war von nun an jener, der sich die Paideia des Griechentums einverleibt hat und sich somit vom homo barbarus abgegrenzt. Der Zweite galt als der inhumane, galt als jener, der sein Leben in einer dem Wesen des Menschen ungemäßer Weise trachtete.

Zur Zeit der Renaissance war es die Abgrenzung von der christlichen Scholastik des Mittelalters, verbunden mit ihrer Dogmatik, dem Ablasshandel usf., der gegenüber sich eine am klassischen Altertum orientierende Wissenschaft als human verstand. Horst Groschopp bemerkt einen Zusammenhang zwischen der Entstehung des Verwaltungswesens – der Polizei – und der Berufung auf das studium humanitatis und der damit einhergehenden Wiederbelebung des Spätgriechentums. Demzufolge war es ein Kulturbruch infolge der Völkerwanderung, der u. a. zum Zusammenbruch eines funktionierenden Steuerwesens führte. So lag es im Interesse der Fürsten, einen Verwaltungsapparat zu installieren, um die eigene Finanzierung zu gewährleisten und zu steigern. Jene Polizei war es nun, welche die römischen Schriften entdeckte, die zur Wiederbelebung der griechischen Paideia führten (vgl. Groschopp 1998, 8). Die Abkehr von der Scholastik und die zunehmende Hinwendung zum Wissen gingen nach und nach mit einem sich steigernden Selbstbewusstsein des Menschen einher. Sich aus der Ergebenheit in Gott und Schicksal loslösend kristallisierte sich ein Vertrauen in die eigenen schöpferischen und gestalterischen Fähigkeiten heraus. Dieses Selbstvertrauen ging soweit, dass der Mensch sich nicht mehr an Werten und Maßstäben orientierte, die er als gesetzt vorfand und denen er, so gut es ihm möglich war, zu entsprechen suchte. Vielmehr ging er dazu über, diese Maßstäbe selbst zu formulieren. So charakterisiert Sesink den Humanismus der Aufklärung wie folgt:

„Es sind also weniger Maßstäbe für Güte, die das humanistische Menschenbild charakterisieren, als vielmehr der Anspruch, dass diese *Maßstäbe* selbst *vom Menschen kommen*, dass er selbst es ist, der sie an sein Handeln anlegt und dass er von daher keiner anderen Macht als sich selbst zur Rechenschaft verpflichtet ist.“ (Sesink 2006, 78; Hervorh. im Original).

Und so ist es nicht zuletzt Immanuel Kants (zweite) Formulierung des Sittengesetzes, das als Zeugnis des neuen Selbstbewusstseins des Menschen angeführt werden darf, welcher sich – als vernünftiges Wesens betrachtend – seine eigenen Gesetze formuliert:

„Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (Kant zitiert in Groschopp 1998, 10f.).

Wir können also festhalten, dass es entscheidend für den Humanismus des 18. Jahrhunderts ist, eine Orientierung bei der Frage nach dem Menschsein nicht mehr außerhalb des Menschen zu suchen, indem man seine Lebensführung beispielsweise am Ideal der römischen Humanitas ausrichtet, sondern nach Maßgaben lebt, die der Mensch stets sich selbst setzt und setzen *kann*, eben weil ihn die Vernunft hierzu befähigt. Das emanzipatorische Moment, welches sich hier entbirgt, erscheint evident. Offen bleibt dabei allerdings, an was sich diese Selbstmaßsetzung orientiert. Dass sie sich am Menschen

orientiert, bringt nur scheinbar Klarheit in diese Offenheit, denn was ist es, das den Menschen auszeichnet? Ist es die Fähigkeit, sich selbst Gesetze zu geben, dann haben wir es mit einem Selbstbestätigungszirkel zu tun: Der Mensch ist in der Lage, seine eigenen Maßstäbe zu formulieren, er orientiert sich dabei an seiner eigenen Wesenhaftigkeit, wesenhaft für den Menschen ist es, seine eigenen Maßstäbe formulieren zu können.

Nun könnte man einwenden, dass die vom Menschen gesetzten Maßstäbe von einer besonderen Qualität sind, welche in der menschlichen Vernunftbegabung begründet liegt. Demnach werden die Regeln des vernunftbegabten Wesens Mensch nur insofern ihm selbst gemäß sein, als auch sie wiederum vernünftig sind. Wenn wir diesen Gedanken annehmen, dann müssen wir zugeben, dass der Humanismus des 18. Jahrhunderts mit einer Setzung, man könnte auch sagen, einer Unterstellung arbeitet, die darin besteht, dass der Mensch ein *animal rationale* ist. Die Bestimmung dessen, was dem Wesen des Menschen nun gemäß ist, gründet in der Auslegung dieses Seienden. Dieses ausgelegte Seiende muss sich selbst nicht mehr legitimieren, es wird als Gegebenes fraglos hingenommen. Wer würde beispielsweise ernsthaft bestreiten wollen, dass der Mensch *kein* vernunftbegabtes Wesen sei? Was nun aber durchaus Thema der Beschäftigung ist, ist die Frage nach dem Sein dieses Seienden. Expliziter formuliert: Was ist denn dieses *animal rationale*, was zeichnet es aus? Eine jegliche Antwort auf diese oder ähnliche Fragen bestätigt nun wieder das als solches immer schon feststehende (Vor-)Urteil, der Mensch *sei* dieses *animal rationale*. Wir haben es also beim Humanismus des 18. Jahrhunderts mit einer zirkulären Selbstbestätigung zu tun (vgl. Schütz 1985, 101). Diese Zirkularität ist für Heidegger bezeichnend für sämtliche Ausprägungen der Humanismus, sei es der christliche, der den Menschen als Schöpfungswesen begreift, der marxistische, der im Menschen ein Gesellschaftswesen sieht usf.

1.6 Der Mensch im Zentrum?

Wenn wir die bisher angeführten Überlegungen zum Humanismus der Aufklärung Revue passieren lassen, so können wir feststellen, dass wir in unserem Denken scheinbar einem Kurzschluss zum Opfer gefallen sind. Wenn es den besagten Humanismus auszeichnet, dass der Mensch zum Maß aller Dinge wird, dann müssen wir allein dieses „*Dass*“ als jenes anerkennen, das diesen Humanismus prägt. Jedoch haben wir weiter oben eben dieses Prägende offenkundig unbesehen am Wegesrand liegen lassen und uns im gleichen Atemzug der Frage nach dem „*Wie*“ zugewandt. Aber womöglich geht es gar nicht in erster Linie darum, welche Qualität die vom Menschen für den Menschen formulierten Maßgaben innehaben. Vielleicht geht es schlicht und ergreifend um die Tatsache, *dass* der Mensch über die Fähigkeit verfügt, sich zum Maß aller Dinge zu machen und er diese Fähigkeit in die Tat umsetzt. Wenn dem so ist, wie steht es dann mit dem Problem der zirkulären Selbstbestätigung?

Dass der Mensch seine eigenen Gesetze nach seinem eigenen Maß formuliert, ist eine formale Gegebenheit, die nichts über die Inhalte des Maßes aussagt. Er muss sich nicht als das Vernunftwesen begreifen, sein Leben und Handeln kann sogar gänzlich unvernünftig und dennoch diesem „Dass“ entsprechend jenem Humanismus gemäß sein. Man muss es schärfer formulieren: Das unvernünftige, willkürliche Handeln *kann* nicht nur jenem Humanismus entsprechen, es entspricht ihm auf jeden Fall. Nun ist es aber gerade diese Fähigkeit der Selbstmaßsetzung, welche dem von Heidegger postulierten feststehenden Seienden entspricht, und weil dabei die Frage nach dem „Wie“ der Maßgebung völlig gleichgültig ist, erscheint unser oben erwähnter Kurschluss keinesfalls schwerwiegend. Das unhinterfragte Seiende, um die Sache beim Namen zu nennen, ist diese Selbstmaßsetzung des Menschen die ja nur auf etwas ihr zugrunde liegendes verweist, nämlich auf einen Anthropozentrismus. Dieser Anthropozentrismus muss sich selbst nicht mehr legitimieren. Erscheint es denn nicht ohne weiteres einleuchtend, dass bei der Frage nach dem Wesen des Menschen der Mensch natürlich im Mittelpunkt steht, und zwar in doppelter Hinsicht: als der (einzelne) Mensch der fragt und der Mensch als „Gattungswesen“, nach dem gefragt wird? Was also ist falsch am Anthropozentrismus?

Um die Antwort gleich vorweg zu nehmen: nichts daran ist falsch! Jedoch wenn der Mensch (auch bei seinem Fragen nach der eigenen Wesenhaftigkeit) sich selbst in den Mittelpunkt stellt, dann liegt in dieser Vorstellung eine Vergegenständlichung, die den Menschen als Seiendes betrachtet. Dieses Seiende – und das ist nun ein Grundzug der Anthropologie – wird durch bestimmte Attribute von anderem Seienden abgegrenzt (vgl. Schütz 1983, 70): Im Gegensatz zum animal ist der Mensch ein animal rationale. Insofern dies nun das Selbstverständnis des Menschen ausmacht, betrachtet sich der Mensch, wenngleich als ein besonderes, so doch trotz alledem als „nur“ Seiendes. Der seiende Mensch ist das Subjekt seiner Entscheidungen und besitzt somit Macht über sich selbst und Macht über anderes Seiende.

Dieses von Anthropozentrik und Subjektivismus beseelte menschliche Selbstverständnis ist also in gewisser Weise die Wahrheit des Menschen. Aber jegliches Wahrheitsverständnis resultiert aus einer vorhergehenden Bestimmung; damit jedoch etwas als Wahrheit bestimmt werden kann, muss wiederum dieser Bestimmung etwas vorausgehen: ein Wahrsein oder, um der Heideggerischen Terminologie Rechnung zu tragen, eine Wahrheit des Seins. Dass eine Wahrheit eine Wahrheitsbestimmung ist, der ein Wahrsein vorausgeht, und dass die Festlegung einer Wahrheit das Wahrsein immer verfehlt, bleibt dem Menschen verborgen.

1.7 Von Wahrheit und Ekstase

Wir haben bereits an früherer Stelle die ontologische Differenz von Sein und Seiendem in den Horizont unserer Überlegungen gerückt und dabei entdeckt, dass die Metaphysik diese Differenzierung in der von Heidegger intendierten Weise nicht kennt. Wenngleich

sie das Seiende in seinem Sein zu beschreiben vermag, demnach also sich zu erklären anstellt, wie das, was da existiert, ist, kennt sie doch nicht den Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein (vgl. Heidegger 1967, 154). Da die Metaphysik das Sein des Seienden nicht denkt, fragt sie auch nicht nach der Wahrheit des Seins, sondern beschäftigt sich immerzu in all den verschiedenen Ausprägungen des Humanismus mit der Auslegung des Seienden. Dass Sein bleibt dabei hinter diesem Seienden, welches es gleichsam verstellt, verborgen. Werner Sesink bringt es daher auf den Punkt, wenn er, seinen Blick auf den Humanismus richtend, schreibt:

„Aber es gibt keine Wahrheit für die Menschen außerhalb ihrer selbst.“ (Sesink 2001, 31).

Insofern sich der als Seiende verstehende Mensch der Frage verschließt, was es denn ist, das dem Seiend-Sein als Ermöglichendes vorausgeht, verfehlt er das, was er als seine Wesenhaftigkeit zu erschließend wähnt, das Sein, welches ihn auszeichnet.³

Mit großer Achtsamkeit müssen wir vorgehen, wenn wir nachvollziehen wollen, was es mit dem Sein, das der Mensch ist, auf sich hat. Einem an die Metaphysik geketteten Denken gemäß gibt es für den Menschen keine Wahrheit außerhalb seiner selbst, woraus also folgt, dass der Mensch in seinem Denken nicht bis zu seinem Wesen vorstößt, denn das Wesen des Menschen ist, so wie ich Heidegger verstehe, nicht im Menschen selbst zu finden. Wo aber soll sich dann das befinden, was den Menschen ausmacht, wenn nicht im Menschen?

Wähne ich das Wesen des Menschen außerhalb seiner selbst, so falle ich doch offenbar wieder hinter den Humanismus der Aufklärung zurück, indem ich vor ein Ideal trete, das ich in mir zu verwirklichen suche? Der Mensch sähe sich dann aber mit einem Paradox konfrontiert, welches darin besteht, dass das Wesen des Menschen im Streben nach der – der Ausdruck sei erlaubt – *Verwesentlichung* des Menschen liegt. Der Mensch gliche dann sozusagen dem

„Freie[n, der] sich einen Götzen bildet, um einen Herrn zu haben“ (Schopenhauer 1819, 458),

dabei vergessend, dass er selbst der Herr ist und eben darum die Freiheit besitzt, sich einen Götzen zu bilden. Zu diesem Schluss könnte man in der Tat kommen, doch nur dann, wenn es nicht gelingt, die Ketten der metaphysischen Denktradition zu sprengen. So ist doch die Wahrheit, die ich im Menschen, den ich als ein besonderes Seiendes denke, ebenso immer nur eine seiende und somit eine Feststellung, die das verstellt, was der Feststellung als Nicht-Feststellbares vorausgeht und vorausgehen muss, damit überhaupt etwas *ist*, das festgestellt werden kann.

³ Zu bemerken ist hierbei, dass das Verschließen vor der Frage nach dem Sein nicht die Folge einer Entscheidung ist, in etwa so, wie man die Augen vor etwas verschließt, was man nicht sehen will. Da der Metaphysik die ontologische Trennung fremd ist, existiert für den im metaphysischen Sinne denkenden Menschen diese Frage nicht, was nun aber freilich nicht heißt, dass sein Sein nicht existiert. Viel eher ist dieses Sein in die Vergessenheit geraten – Heidegger spricht von Seinsvergessenheit (Heidegger 1967, S. 169) bzw. von Heimatlosigkeit (ebd.) – mehr noch: es wurde vergessen, dass das Sein vergessen wurde.

Heidegger tritt also in seinem Denken *vor* die Metaphysik und fragt nach dem Wahrsein. Dass der Mensch nach diesem Wahrsein fragen kann, verweist darauf, dass der Mensch mehr ist, als dieses Seiende. Er vermag ganz im ekstatischem Sinne außer sich zu sein, soll heißen: Er tritt aus seinem Seiend-sein hinaus. Wo aber ist er, wenn er in Ekstase ist? Er ist aus sich heraus in die Wahrheit des Seins versetzt:

„[D]ie ‚Substanz‘ des Menschen ist die Ek-sistenz [...,] die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anwest, ist das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins.“ (Heidegger 1967, 161).⁴

Wie aber müssen wir uns ein derartigen Innestehen in der Wahrheit des Seins denken? In seinen seit 1930 immer wieder gehaltenen und 1943 erstmals veröffentlichten Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* schreibt Heidegger:

„Die Entborgenheit selbst wird verwahrt in dem ek-sistenten Sich-einlassen, durch das die Offenheit des Offenen, d.h. das ‚Da‘ ist, was es ist.“ (ebd., 84).

Wenn wir der Spur folgen, die uns Heidegger mit diesem Zitat legt, können wir der Antwort unserer Frage nahe genug kommen, um ein Verständnis für ein Wesen des Menschen außerhalb seiner selbst zu entwickeln. Wenn wir uns die Überlegungen des Abschnitts 1.3 in Erinnerung rufen, so wissen wir, dass das Sein und das Nichts den beiden Seiten ein und derselben Medaille gleichen. Indem die eine Seite des Seins, die das Nichts ist, nichtet und somit Raum schafft, welche die andere Seite des Seins nicht wieder vereinnahmt, wird ein freier Raum geschaffen. In die Offenheit dieses Raumes kann sich nun das Seiende entbergen. Der Mensch, der ja *auch* Seiendes ist, tritt – so könnte man meinen – in diese Offenheit ein.

Dem ist nicht so! Denn woher soll er denn kommen, von wo aus er in diesen Raum hineintreten, hineingehen kann? Wir müssen hier, was unsere Wortwahl betrifft, äußerste Sorgfalt walten lassen. Heidegger spricht von einem *Innestehen*, nicht von einem In-die-Offenheit-treten. Das Sein in seiner nichtenden und seinlassenden Eigenschaft bietet uns keine Bühne, auf die wir gleichsam zu steigen vermöchten. Im Gegenteil: Wir befinden uns immer schon in dieser Offenheit. Wenn wir uns einen düsteren, mit schwarzen Wolken verhangenen Himmel vorstellen, der sich allmählich aufklärt, so wird in dem Maße, wie der Wolkenschleier zerreißt, Licht ins vormalige Dunkel eintreten. Wir, die wir in der Dunkelheit nichts sehen konnten, werden nun durch das Licht in die Lage versetzt, zu erkennen. Doch die Metapher, so nahe liegend sie auch erscheinen mag, trifft die Lage, in welcher sich der Mensch als der in der Offenheit Stehende be-

⁴ Hier haben wir es offensichtlich mit einem Bruch zu tun, denn wie kann es sein, dass unser in der Metaphysik wurzelendes Denken, dass sich ja gerade durch die Seinsverstellung auszeichnet, eine Frage – nämlich die Frage nach dem Sein – formulieren kann, welche besagtes Denken aufgrund der Seinsvergessenheit nicht einmal zu denken in der Lage ist? Diese Frage müssen wir an Heidegger richten, und Heidegger beantwortet sie auch, indem er implizit auf eine Dialektik verweist. Wenn gleich die Frage nach der Wahrheit des Seins in der Metaphysik als eine vergessene erscheint, ist es dennoch dem der Metaphysik verhafteten Denker immerzu möglich, die Frage nach der Metaphysik zu stellen: „[Es] kann die Notwendigkeit und die eigene Art der in der Metaphysik und durch sie vergessenen Frage nach der Wahrheit des Seins nur so ans Licht kommen, daß inmitten der Herrschaft der Metaphysik die Frage gestellt wird: ‚Was ist Metaphysik?‘“ (Heidegger 1967, 153).

findet, nur unzureichend. Es ist nicht so, dass wir in irgendeiner Weise sind und uns das Sein das Licht beschert, welches wir bedürfen. Vielmehr befinden wir uns immer schon in dieser Offenheit, in dieser Lichtung des Seins. Wir hätten kein Bewusstsein, könnten nichts Seiendes, am wenigsten uns selbst wähen oder gar erkennen, wären wir nicht immer schon vom Sein zum Sein erweckt. In diesem Sinne sind wir nicht aus dem Nichts in das Sein getreten, auch sind wir nicht aus dem Nichts heraus geschaffen worden und es ist auch verfehlt zu meinen, das Sein hätte uns das Leben eingehaucht. Das, was nicht in dieser Offenheit, in der Lichtung des Seins ist, ist nicht Nichts. Vielmehr müssen wir uns das Ganze, um Berthold Brecht einmal zu Wort kommen zu lassen, in etwa wie folgt denken:

„Doch man sieht nur die im Lichte, die im Dunkel sieht man nicht.“ (Brecht [1928] 1985, 263).

Was im Dunkel ist, bleibt unsichtbar, bleibt verborgen, und es ist ganz und gar spekulativ, stellt man eine Aussage darüber an, was möglicherweise im Verborgenen ist bzw. nicht ist. Eine derartige Aussage ist immerzu unbestimmt, denn bestimmende Aussagen können wir allein über das treffen, was sich in die Offenheit des Offenen entbirgt. Dieses nämlich ist das Un-verborgene, oder wie es die Griechen nannten: *aletheia*.

Auch der Mensch ist dieses Un-verborgene, der in der Offenheit, in der Lichtung des Seins Hineinstehende. Dadurch, dass das Sein jene Lichtung schafft, in die der Mensch sich entbirgt, hat dieser überhaupt erst ein Bewusstsein über sich und die Welt. Das heißt, wenn der Mensch nach dem sucht, was er wesentlich ist, wenn er sich nach seiner Wahrheit auf die Suche begibt und glaubt, diese Wahrheit bestimmen zu können, dann muss dieser Wahrheitsbestimmung etwas vorausgehen, was eine derartige Bestimmung möglich macht. Das ist das *Wahrsein*.

1.8 Was das Licht und zeigt...

Jede Bestimmung, die ja im Kern nichts anderes ist, als eine Festlegung, ist Zeugnis eines Machtverhältnisses, der eine Subjekt-Objekt-Beziehung vorausgeht. Lege ich fest, was die Wahrheit des Menschen ist, so fälle ich gewissermaßen ein Urteil. Ich richte, indem ich sage, dass dies das Wesen des Menschen sei, das ihn auszeichnet, das in ihm währt, das seine Wahrheit ist. Nach dieser Wahrheit richte ich mich aus; die *Wahrheit im Sinne einer Festlegung* ist daher gleichbedeutend mit der *Richtigkeit*. Damit nun aber der Mensch eine derartige Festlegung bzw. überhaupt irgendeine Festlegung oder Ausrichtung vornehmen kann, muss er sich zuvor immer schon in der Offenheit des Seins in der und durch die er überhaupt in irgendeiner Weise anwesend ist, befinden. Will er also nicht nur eine Festlegung treffen, nach der er sich ausrichtet, sondern den Versuch unternehmen, seinem Wesen auf die Spur zu kommen, dann gilt es sich diesem Sein zuzuwenden, dann gilt es den Blick in die Offenheit dieses Seins zu lenken. Was sich in dieser Offenheit entbirgt, so heißt es dem Sinn nach in dem o. a. Heidegger-Zitat, wird *verwahrt* im ek-sistenten Sich-einlassen. Wenn wir also die Offenheit ins Visier nehmen, in welcher wir ja selbst immerzu sind, dann können wir in dieser Lichtung des

Seins nur dann etwas vernehmen, wenn wir - gleich dem Sein - in einer sein-lassenden Weise vorgehen.

Den Raum gebend für das, was da anwesen kann, sich aus der Verborgenheit entbirgt, entspricht der Weise eines Vorgehens, die es uns ermöglicht, uns selbst, die wir im Unverborgenen anwesen, zu erblicken. Durch das Seinlassen (auch) uns selbst gegenüber entbirgt sich das, was an uns selbst verborgen war und währt nun in der Lichtung des Seins. Auf diesem Wege wird die Entborgenheit *verwahrt*. Die Suche nach unserem Wesen führt uns daher dorthin, wo wir immer schon sind, dorthin, wo das nichtende Nichts uns eine Lichtung schafft, in der wir sein können. In dieser Offenheit währt der Mensch, darin währt, was er ist. Und damit das, was er ist, anwesen kann, es sich für ihn entbirgt, bedarf es jener besagten Gelassenheit. Freilich das, was sich in der Lichtung entbirgt, sich also dem in der Lichtung stehenden, raumgebenden Menschen offenbart, ist stets nur Seiendes. Bei aller Gelassenheit vermag er daher nur das an sich zu erkennen, was eben als das jeweils Seiende in dieser Offenheit sich entbirgt. Da der Mensch aber immer schon *Sein ist*, um überhaupt *Sein lassen* zu können, ist das, was ihm auch an sich selbst offenbar wird, freilich etwas, das verwahrt werden kann. Jedoch sein Sein, welches dem vorhergeht, bleibt ihm *verwahrt*:

„Wenn ihm das ‚Licht‘ der Lichtung aufscheint, steht für den Menschen also ausschließlich Seiendes in der Sicht – niemals aber das ‚vorgängig-lichtende‘ Sein selber.“ (Nielandt 2007, 6).

1.9 Zusammenfassung

Der erste Teil dieser Arbeit begann mit einer Differenzierung von Grundstrukturen des menschlichen Seins - den Existenzialen - auf der einen Seite und dem je konkreten Existenziellen auf der anderen. Zwar ist es möglich, die Existenziale zu beschreiben und in eine *Theorie der Existenz* einfließen zu lassen, allerdings würde diese allein eine Beschreibung auf der ontologischen Ebene darstellen, die das Existieren des Einzelnen immerzu verfehlen würde.

Wollen wir aber das jeweils konkrete menschliche Sein verstehen, so kommen wir nicht umhin, uns der Frage zuzuwenden, was das Menschliche am Menschen *eigentlich* ist. Diese Frage zu beantworten, fällt nach den Katastrophen der beiden Weltkriege denkbar schwer. Einen guten Kern im Menschen anzunehmen, den es herauszubilden oder dessen Entfaltung es zu ermöglichen gilt, ist nicht mehr möglich. Der Humanismus scheint gescheitert.

Martin Heidegger ist es, der den leeren Begriff neu beseelt, indem er den in der metaphysischen Denktradition stehenden Humanismus von den Prämissen der Metaphysik befreit, in seinem Denken vor die klassische Metaphysik tritt, um auf diesem Wege ein Neuverständnis des Humanismus einzuleiten. Sein und Nichts wird nicht länger als Gegensatz gedacht, sondern als untrennbare Einheit verstanden. Unterdessen wird eine neue Unterscheidung eingeführt, jene zwischen Sein und Seiendem.

Die Einheit von Sein und Nichts, die als zwei Seiten ein und derselben Medaille verstanden werden kann, zeichnet sich aus durch ein nichtendes Nichts, das Raum schafft, in dem das Sein sein, in dem Seiendes erscheinen kann.

Der Humanismus der Neuzeit ist es, der dadurch, dass er den Menschen zum Maß aller Dinge setzt, mit einer Unterstellung arbeitet, die darin besteht, dass der Mensch das Maß, das er selbst setzt, auch wirklich ist. Der seine Wesenhaftigkeit selbst begründete Mensch stellt sich selbst ins Zentrum und verstellt sich dabei im selben Atemzuge den Zugang zu dem, was er *jenseits des Gestellten* ist. Als Seiender ist er das, über das man wahrlich eine Theorie der Existenz erstellen könnte, welche allerdings nichts über das Sein des Menschen auszusagen in der Lage wäre. Nimmt man Heideggers Differenz von Sein und Seiendem ernst, so ist damit eine Denkbewegung fort vom Anthropozentrismus, hin zum Ontozentrismus verbunden und dies nicht, um vom Mensch fort zu gelangen, sondern um des *Eigentlichen* des Menschen willen.

Insofern der Mensch ein Bewusstsein von sich selbst hat, findet er sich bereits in der Lichtung des Sein vor, jener Lichtung, die das nichtende Nichts als die andere Seite des Seins ermöglicht hat, jener Offenheit, in die er ek-sistierend hineinsteht. Allerdings ist das, was sich ihm dort auftut, was ihm erscheint, was er sowohl von sich, als auch von anderen erfasst, stets immerzu nur Seiendes. Das Sein hinter dem Seienden kann nicht erfasst werden, indem man danach greift. Wege es zu erfahren liegen in einem Hineinhorchen, einem Sich-einlassen, einem Sein-lassen dessen, was da ist und werden will. Kurzum: Das Wesenhafte ist nie als Seiendes sichtbar.

Z w e i

2.1 In denkender Distanz (oder: Die Unbegreiflichkeit des Mehr)

Unser Leben beginnt mit der Geburt. Was aber ist die Geburt anderes als der Vollzug eines Urteils, welches wir nicht gefällt haben? Hinausgedrückt aus einer blutenden Wunde, in die Welt gepresst oder gezogen, liegen wir dar, klein und hilflos: ein Gemisch aus Fleisch, Blut, Knochen, Schwäche und Potenzial. Mit dem Zwang der Geburt werden wir ein für allemal getrennt von der immerzu schützenden und wärmenden Dunkelheit. Das Licht der Welt erblickend erhellt unser Blick die Welt. Und wie das Licht dem Kind verrät, dass das Tor hinter ihm verschlossen ist, so zeugt die Welt, in deren Lichtung wir uns vorfinden, von unserer Getrenntheit. Wir sind. Wir sind da. Doch sind wir nicht die Dinge, die wir erblicken.

Ich laufe durch den Wald, berühre den Baum, indem ich über seine trockene Rinde streiche, und ganz gleich, wie fest meine Hand gegen diese Rinde drückt, bleibt mir der Baum doch immerzu dieses Andere. Er ist mir nicht näher, als der Himmel über mir, als der fernste Stern am nächtlichen Horizont. Die Tatsache, dass ich in der Welt bin, die Luft in ihr atme, mich von ihr nähre, die Tatsache, dass all mein Tun, all mein

Denken in dieser Welt stattfindet, dass ich selbst als Körperwesen aus dem Stoff bestehe, aus dem auch die Welt besteht, ändert nichts daran, dass es zwischen mir und der Welt eine niemals zu überwindende Barriere gibt.

Aus der Unbekümmertheit hinauskatapultiert, der Fremdheit der Welt gewahr werdend, frage ich danach, wer oder was ich bin, ich – der ich nicht Welt bin, der ich *Ich* bin. Was aber ist dieses Ich? Das über sich selbst nachdenkende Ich ist immer schon ein anderes, als das gedachte Ich. Als gedachtes Ich steht dieses Ich vor mir, ich betrachte es, bemerke es, beschreibe es, doch all meine Worte betreffen allein dieses Ding. In dem, was durch Worte keinen Ausdruck mehr findet, ist ebenso dieses Ich, das ich bin. Insofern ich in meinem Nachdenken über mich selbst mir mein Ich vorstelle, ist mir dieses vorgestellte Ich ein Gegenstand. Sehe ich von der Tatsache ab, dass mit diesem Gegenstand ich gemeint bin, so ist mir das Objekt-Ich nicht näher oder ferner, als jedes andere Objekt meiner Vorstellung. Da ich nun das zum vorgestellten Gegenstand verobjektivierte Ich betrachte, muss dieses Betrachten von einem Ort jenseits aller Vorstellung aus geschehen. Immanuel Kant spricht von einem transzendentalen (oder auch intelligiblen) Ich, welches das in der empirischen Welt verortete und über die Erfahrung einholbare Objekt-Ich betrachtet. Das transzendente Ich geht über die Erfahrung hinaus, es übersteigt diese und liefert somit die Begriffe, die es ermöglichen, überhaupt etwas in der Welt erkennen zu können. Kant schreibt hierzu:

„Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject, und das Ich als Object. Wie es möglich ist, daß Ich, der ich denke, mir selbst ein Gegenstand (der Anschauung) seyn, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären [...]; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, [...] in einer Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen [hinauszusehen]. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschau, ist die Person, das Ich aber des Objects, was von mir angeschaut wird, ist, gleich anderen Gegenständen außer mir, die Sache“ (Kant [1804] 1838, 500f.).

In diesem Zitat finden sich zwei Gedanken, denen wir unsere Aufmerksamkeit schenken sollten. Es wurde bereits weiter oben angeführt, dass es Begriffe sind, die es ermöglichen, das zu erkennen, was uns in der Welt erscheint. Ebenso wie nun die Erscheinungen vermittels der Begriffe als solche (d.h. als Begriffe) erkannt werden können, ist der Begriff ohne die Erscheinung undenkbar. Kant schreibt in seiner *Kritik der reinen Vernunft* hierzu:

„Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen,) als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen).“ (Kant [1787] 2002, B75/A51).

Die Objekte, die uns in der Welt gegenüber stehen sind für uns mehr als nur bloße Dinge; die Objekte begegnen uns als Erscheinungen, die auf etwas hinter der bloßen Scheinbarkeit Liegendes verweisen. Wie aber können wir die Dinge für mehr halten, als bloße Objekte, wie ist es uns möglich, die verweisende Erscheinung *als Erscheinung von etwas* wahrzunehmen?

Es ist hier nicht ohne Sinn, uns Platons Höhlengleichnis in Erinnerung zu rufen: Sokrates schildert seinem Gesprächspartner Glaukon eine Situation, in der Menschen von Kind an inmitten einer Höhle an ein und derselben Stelle gefesselt sind, den Blick auf eine Wand gerichtet, unfähig sich zu bewegen, unvermögens ihren Blick von der Höhlenwand abzuwenden (vgl. Plato; Hildebrandt; Apelt 1993, 269ff.). Einzig in der Lage, die Höhlenwand vor sich zu betrachten, sind sie unfähig, das zu entdecken, was sich hinter ihnen abspielt. Was sie sehen ist das Spiel der Schatten, was sie hören, sind Stimmen, die sie jenen Schatten beimessen. Für einen Menschen in dieser Situation entstammen die Worte, die er vernimmt, gewiss den Schatten an der Wand, und die Bilder, die er sieht, sind für ihn gewiss das Eigentliche. Ernst Hoffmann verweist auf die bei den Griechen Verwendung findende Bezeichnung *Eikasia*, die eine Gewissheit meint, welche auf Wahrscheinlichkeit beruht. Nun gibt Sokrates zu Bedenken, was denn wäre, wenn man einen der Gefesselten von seinen Ketten befreien würde, ihn nötigte, sich umzudrehen. In das Feuer würde er blicken, in jenes Licht, das die Schatten ermöglicht; schmerzen würden seine Augen und sehen würde er die Figuren, von denen er bisher nur die Schatten sah. Hoffmann spricht hier von der Phase der *Aisthesis* – der Wahrnehmung durch Sinneserkenntnis. Aus der Höhle ins Freie gezerrt erblickt der Befreite im Wasser das, was hoch oben im Himmel ist und sich in den Wassern spiegelt, gleichsam hierin erscheint. Dies ist die *Dianoia*, die Verstandeserkenntnis. Zuletzt wagt der Mensch den Blick in die Höhe, und sein Auge berührt nun das Eigentliche. Dies ist die vierte und letzte Phase, die der *Noesis* (oder die des *epistemischen Wissens*), die *Vernunftkenntnis* durch Einsicht in das Sein der Ideen (vgl. hierzu Hoffmann 1961, 56f.).

Kehren wir mit diesen Gedanken im Hinterkopf zurück zu unserer Ausgangslage. Ich betrachte mich, ganz gleich aber was ich da sehe und beschreibe, keine der Beschreibungen wird mir gerecht, keine Objektivierung bin ich, und ich bin auch nicht die Summe aller überhaupt möglichen Objektivierungen. So wie die Welt unendlich weit von mir entfernt ist, wie ich als Vereinzelter in der Mannigfaltigkeit dessen stehe, was ist – ich allerdings das alles nicht bin – so bin ich selbst dann, wenn ich über mich nachdenke und denkend in Distanz zu mir trete, von mir, diesem Ich, das ich sein soll und doch nicht bin, getrennt. Ich kann diese gewaltige Grenze denkend nicht überschreiten, doch stelle ich fest, dass ich um dieses Mehr, das das vorgestellte Ich-Objekt an sich nicht ist, immerzu weiß. Das, was ich mir vorstelle und mir somit als Gegenstand meiner Vorstellung erscheint, ist, gleich den Sternen, die der aus der Höhle Entstiegene in den Wassern erblickt, nur der Verweis auf das Eigentliche. Mir ist im Denken die Unzulänglichkeit jeder Objektivierung in Bezug zu mir selbst immer schon klar, weil der denkenden Distanz eine Einheit vorausgeht, die selbst denkend nicht mehr erschlossen werden kann. Johann Gottlieb Fichte bringt es auf den Punkt:

„Das Eine, welches getrennt wird, das sonach allem Bewusstsein zum Grund liegt, und infolgedessen das Subjektive und Objektive im Bewusstsein unmittelbar als Eins gesetzt wird, ist

absolut = X, kann als einfaches, auf keine Weise zum Bewusstsein kommen.“ (Fichte zit. in Friedrich 2006, 27).

Die Einheit der Vernunft geht unsrem in Begriffen denkenden Verstehen voraus; dies nun mag das Paradox erklären, dass wir einerseits im Nachdenken über uns selbst immerzu hinterher hinken und bei aller Vergegenständlichung unseres Ich's zwingend das Nachsehen mit uns haben. Und das wir andererseits um den Verweisungs- bzw. Erscheinungscharakter dieses jeweiligen Objekt-Ich's wissen.

Dieses Paradox ist auch Karl Jaspers nicht fremd, dessen Überlegungen zur Existenzphilosophie wir für unsere eigenen Überlegungen fruchtbar machen wollen. In seinem Hauptwerk *Philosophie* schreibt er:

„Welt als das *Gewusste* ist das Fremde. Ich stehe zu ihr in *Distanz*; das für den Verstand Wißbare und das empirisch Erfahrbare stoßen mich als nur solches von sich ab; sie sind mir das Andere. Sie [die Welt (T.D.)] ist nicht zu fassen; denn sie tritt mir unpersönlich entgegen, im Partikularen erklärbar, im Ganzen nie verstehbar.“ (Jaspers 1948, 296; Hervorh. im Original).

Dies ist die eine Seite; doch nur wenige Zeilen später beschreibt Jaspers eine gänzlich andere Seite von Welt:

„Dennoch kenne ich die Welt anders. Dann ist sie mir verwandt, bin ich in ihr zu Hause, je geborgen in ihr. *Ihre Gesetzlichkeit ist die meiner Vernunft* [...]. Sie spricht mich an, es atmet in ihr ein Leben, an dem ich teilhabe. Ich gebe mich ihr hin und bin ganz bei mir, wenn ich in ihr bin.“ (Jaspers 1948, 296f.; Hervorh. T.D.).

Diese zweite Beschreibung der Welt ist eine gänzlich andere und dennoch ebenso wie die vorgängige Beschreibung zutreffend. Unsere Überlegungen bezüglich des Nachdenkens über das eigene Ich haben gezeigt, dass vor dem denkenden Entzweien ein Wissen um die Einheit des Ich's vorausgeht. Dieses Wissen ist freilich keines, das dem Anspruch der Objektivität gerecht zu werden vermag, weder ist es gegenständlich, noch allgemeingültig. Doch ebenso, wie ich weiß, das ich gemeint bin, wenn ich, mich vorstellend, über mich nachdenke und die jeweilige Unzulänglichkeit der einzelnen Vorstellungen bemerke, so weiß ich darum, dass ich Teil dieser Welt bin und diese als meine Heimat bezeichnen kann. Dennoch: im Denken selbst erfasse ich diese Einheit nicht, oder anders ausgedrückt: das Denken selbst bringt diese Einheit nicht hervor.

2.2 Was ist, ist! (oder: Die Totalität des Bestands)

Als Teil dieser Welt, deren Gesetzlichkeit mir nicht fremd ist und die ich als mein Zuhause weiß, bin ich dazu geneigt, ganz und gar dieses Dasein auszukosten. Jaspers spricht von einer „Daseinslust“ (Jaspers 1948, 297). Diese Daseinslust kann man an solchen beobachten, die scheinbar vollends in der Betriebsamkeit der Alltäglichkeit aufgehen; es sind jene, von denen man nicht zu unrecht behaupten kann, sie ständen mit beiden Beinen im Leben. Daseinslust ist nicht wirklich am Maß der Daseinsaktivität zu messen. Auch der einsam und zurückgezogen lebende Mensch kann durchaus sein Dasein auskosten, es bejahren. Wie sehr dieses Dasein dem Menschen als Heimat gilt, bemerkt man in solchen Situationen, in denen es ansteht, dieses Dasein verlassen zu müssen. Die Reaktionen auf den anstehenden Tod können äußerst vielfältig sein, eine davon

ist die Verdrängung. Eine Umgangsweise, die zweifellos umso leichter fällt, je weiter der Tod entfernt gewährt wird. Eine weitere ist die Ataraxie, die Seelenruhe oder der Gleichmut, wie sie in dem oft zitierten Spruch Epikurs deutlich wird:

„Was allerdings von den Übeln mehr Schauer erregt, der Tod, geht uns nichts an, weil ja, solange wir sind, der Tod nicht da ist, sobald aber der Tod da ist, wir dann nicht mehr sind.“ (Epikur zit. in Reichelt 1995, 110).

Hier wird der Angst vor dem Tod mit Rationalität begegnet. Ein Tod, den wir nicht erleben, muss uns keine Sorgen machen. Die Angst vor einem eventuellen Nicht-mehr-Sein ist völlig unbegründet, denn das Nichts erfahren wir niemals. Mit derartigen Argumenten kann der Versuch unternommen werden, die innere Aufruhr zu beruhigen, die bei dem Gedanken entsteht, der Welt, in der man ist, solange man denken kann, auf immer und ewig entrissen zu werden. Trost kann darüber hinaus die Phantasie eines jenseitigen Lebens bieten. Man kehrt zurück zu Gott, heim ins Himmelreich. Im Sterben wird, um es mit einem Gedicht Eichendorffs auszudrücken, die Seele ihre Flügel weit aufspannen, um nach Hause zu fliegen. Die Welt als Heimat wird verneint, wird zu einem vorübergehenden Aufenthaltsort; das eigentliche Zuhause liegt ganz woanders.

Wo aber liegt das Problem in der Auslebung der Daseinslust? Wenn wir diese Welt als unsere Heimat annehmen, als diejenige, in der wir ganz und gar da sind, dann ist es doch nur allzu konsequent, unser ganzes Handeln auf diese Welt, genauer: auf unseren Bestand in dieser Welt auszurichten? Und doch währt in dieser Weise zu sein eine Dissonanz, der wir auf die Spur kommen, wenn wir uns erneut Heidegger zu Rate ziehen. Bereits an früherer Stelle haben wir festgehalten, dass Heidegger eine Unterscheidung zwischen dem Ontologischen und dem Ontischen, man könnte auch sagen zwischen dem Existenzialen und dem Existenziellen vornimmt. Die Existenziale, das sind die Seinscharaktere des Daseins, zeichnen sich durch eine reflexive Unhintergebarkeit aus. Die Geworfenheit ist beispielsweise ein solcher Seinscharakter, und über das Nachdenken ist es mir unmöglich, den Grund für diese Geworfenheit auszumachen. Thorsten Wroblewski schlägt vor, die Existenziale

„als *heideggersches Apriori* [zu] bezeichnen, weil sie allen Denkleistungen der Subjektivität vorausgehende elementare Seinsstrukturen beschreiben, die wir nicht durch gegenständliche Wahrnehmung erst kennenlernen, sondern die uns 'immer schon' ganz im Sinne des sich zeigenden Charakters der Phänomene in der Phänomenologie *gegeben* sind.“ (Wroblewski 2008, 95f.; Hervorh. im Original).

Das In-der-Welt-Sein oder das Verfallen sind derlei Existenziale. Das Verfallen geht einher mit der Gefahr eines uneigentlichen Seins und zeigt sich als „Abfall in bloßes Dasein“ (Jaspers 1948, 297) bzw. als „Verfallen des Daseins“ (Heidegger [1927] 2001, 167ff.) an das Man.

Gehen wir der Reihe nach vor: Wenn wir an das denken, was wir gewöhnlich tagtäglich tun, so werden wir bemerken, dass wir die alltäglichen Verrichtung ohne großartiges Nachdenken bewerkstelligen. Wir stehen morgens auf, spazieren mehr oder minder schlaftrunken ins Badezimmer, frühstücken, fahren zur Arbeit, kommen Abends nach Hause, reden ggf. mit der Partnerin/dem Partner über die Erlebnisse des Tages,

gehen vielleicht noch aus oder lesen ein Buch, bis uns zu später Stunde die Augenlider schwer werden und wir zu Bett gehen. In der Regel wissen wir im Alltag recht genau, was zu tun ist, wie es sich zu verhalten gilt. Wir wissen, dass man nicht nackt in die Straßenbahn einsteigt, oder dass man der Person, mit der man sich unterhält, nicht die Kleider vom Leib reißt, nur weil man vermutet, dass sich darunter ein begehrenswerter Körper verbirgt. Wir wissen vielleicht nicht immer genau, was man sagt, wenn jemand Liebeskummer hat oder um einen verstorbenen Menschen trauert, zumindest sind wir uns aber recht sicher bezüglich dessen, was man *nicht* sagt. Mit anderen Worten, das „*Man*“, worunter Martin Heidegger das fasst, was *man* tut bzw. lässt, bietet uns Sicherheit.⁵

Wenn wir uns an das halten, was *man* von uns verlangt, wenn wir uns so verhalten, wie *man* sich verhält, kann uns, so scheint es, nicht viel passieren. Berufen wir uns auf das, wie *man* in bestimmten Situationen handelt, so wännen wir uns nicht nur in Sicherheit, sondern wir unterwerfen uns zugleich dem, was das *Man* uns diktiert und leben dabei in einer *uneigentlichen Weise* (dieser Ausdruck wird noch interessieren). Heidegger formuliert dies wie folgt:

„In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur.“ (Heidegger [1927] 2001, 126).

Der Charakter der Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit des Man ist begründen in der Durchschnittlichkeit, welche im Man wärrt und durch die Verfallenheit an das Man auf den Einzelnen und durch den Einzelnen wirkt. So ist

„[d]as Man [...] überall dabei, doch so, daß es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidungen drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheidungen vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab.“ (Heidegger [1927] 2001, 127).

In einem Dasein, das sich durch die Verfallenheit an das Man auszeichnet, scheinen wir von unserem Urteil und unseren Entscheidungen enthoben. Blicken wir jedoch hinter das Scheinbare, so fällt es uns nicht schwer zu entdecken, dass wir in unserem freiwilligen Unterwerfen unter die Diktatur des Man die Entscheidung für die Entscheidungsabgabe getroffen haben und sich infolge dessen eine Verantwortlichkeit unsererseits hinsichtlich dieses Vorgehens herauskristallisiert.

Ein solches Dasein, ein solches Leben entspricht uns im eigentlichen Sinne nicht, und zwar deshalb nicht, weil es uns äußerlich bleibt und somit – wie später näher erläutert werden wird – unsere Existenz verfehlt. Insofern wir uns an der Durchschnittlichkeit orientieren, in das Vorgefertigte und Vorgefundene eintauchen, die vorgefassten Meinungen und Überzeugungen annehmen, verfehlen wir in dem Maße unser eigenes Sein, in dem wir allein das, was schon als Seiendes da ist, gelten lassen. Wir neigen dazu, oder schärfer formuliert: wir stehen in der Gefahr unser Sein zu vergessen. Diese „wesenhafte Tendenz des Daseins“ (Heidegger [1927] 2001, 127), sich an das Man zu

⁵ Heidegger spricht von einer „Verfallenheit an das Man“ und kennzeichnet die „Durchschnittlichkeit“ als dessen „existenziale[n] Charakter“ (Heidegger 2001, 126f.).

binden, steht in enger Verbindung mit der Nivellierung der Seinsmöglichkeiten. So ist das, was die Durchschnittlichkeit des Man vorgibt der Horizont dessen, was als möglich erscheint. Heidegger geht hier noch weiter, wenn er dem Man eine aktive Kraft zugeht, die im Besorgen der Durchschnittlichkeit liegt. Dies meint, dass jede Neuerung sozusagen über Nacht vom farblosen Mantel des Man bedeckt wird. Das Dasein tendiert also hin zum Seienden und hinfort vom Sein.

Wenn wir nun unser Entscheiden davon abhängig machen, wie die Anderen entscheiden würden, wenn wir so handeln, wie man handelt, gerade *weil man eben so handelt*, so verstärken wir dabei die Gefahr der Seinsvergessenheit.⁶ Heidegger formuliert dies dem Sinn nach so, dass wir, weil wir in unserm Handeln unseren Blick auf die Anderen werfen und uns dem Diktat der Durchschnittlichkeit beugen, zugleich die Macht der Anderen, des Durchschnittlichen, des Man stärken. Dabei entgeht uns, wie sehr wir selbst – fern jeder Eigentlichkeit – zu eben diesen Anderen werden, die wir als Leitstern und als Herrscher zugleich betrachten. Die Anderen sind jene, die im alltäglichen Miteinandersein da sind, und wenn wir fragen, wer das genau ist, der sagt, man solle dies tun und jenes lassen, dann verfehlt man die zutreffende Antwort, wenn man auf eine bestimmte Person verweist:

„Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das `Wer` ist das Neutrum, *das Man*“ (Heidegger [1927] 2001, 126; Hervorh. im Original).

2.3 Was man versteht, wenn man versteht

Es ist sinnvoll, bei unseren Überlegungen noch eine Weile beim Man zu verbleiben. Um dieses besser zu verstehen, richten wir im Folgenden unseren Blick auf das, was Heidegger ganz ohne moralisierende Kritik als das Gerede bezeichnet. Wenn ich spreche und zwar in dem Sinne, dass ich beispielsweise einem anderen Menschen etwas von mir bzw. von der Welt erzähle, oder ihm einen Gedanken erläutere, dann lege ich in diesem Sprechen auch immer zugleich mein Verständnis vom Dasein aus. Nun fragt Heidegger über diese thesenhafte Feststellung hinaus nach der existenzialen Seinsart dessen, was ich da ausspreche. Dabei bemerkt er, dass die Rede eine Mitteilung ist. Allerdings teile ich hierbei nicht allein eine Information mit (das sicherlich auch). Vielmehr handelt es sich bei meiner Rede um eine Mitteilung über das von mir erschlossene Sein. Lauscht die Person, die meine Rede vernimmt, meinen Worten, so kann sie das von mir erschlossene Sein – also mein Seinsverständnis – unmöglich so vernehmen, wie ich mein Sein verstehe. Dies ist allein und gerade auch darin begründet, dass die andere Person

⁶ Dass die Seinvergessenheit hier noch nicht vollends geschehen ist, wird deutlich, wenn ich implizit ein mehr oder weniger bewusstes Orientieren am Man unterstelle. Der Einzelne scheint zu ahnen, dass er sich anders entscheiden kann, doch er zieht es vor, diese Ahnung nicht weiter zu verfolgen. Die Gefahr der Seinsvergessenheit endet mit der Absolutsetzung des Seienden, mit dem Versiegen der Ahnung, die jenseits des Horizonts weist.

nicht ich ist. Sie wird das Geredete als solches aufnehmen, nicht aber das von mir beredete Seiende in der Weise, wie ich es verstehe. Möglicherweise – und dies ist vielleicht sogar der Fall, auf den man am ehesten hoffen darf – wird sie eine Ahnung hiervon haben. In der anderen Person wird u. U. der Eindruck erweckt, mich im Wesentlichen zu verstehen,

„man meint *dasselbe*, weil man das Gesagte gemeinsam in *derselben* Durchschnittlichkeit versteht.“ (Heidegger [1927] 2001, 168; Hervorh. im Original).

Was also fehlt, ist ein

„primäre[r] Seinsbezug zum beredeten Seienden“ (ebd.),

es fehlt das Fundament, es fehlt das vollständige Vernehmen meines Seinsverständnisses, es fehlt der Boden, von dem meine Rede redet. Und weil nun eben einzig das Geredete und nicht das Beredete vernommen wird, konstituiert sich das, was geredet wird, konstituiert sich also das Gerede in der Bodenlosigkeit.

Es ist daher gänzlich unmöglich eine Differenz zwischen dem, was sich an Neuem entbirgt, was also in meinem Sein wurzelt bzw. diesem entspringt und dem, was wurzellos als Geredetes begegnet, auszumachen. Darüber hinaus ist dies – wie Heidegger zu Recht betont – auch gar nicht gewollt, denn im durchschnittlichen Verständnis versteht man ja alles (aber darüber hinaus nichts, was jenseits der Durchschnittlichkeit liegt: das Neue, das Eigentliche, das Spontane..., das Sein, kurzum das, worum es doch bei der Rede geht, bleibt unverstanden). Damit ist das Gerede zum einen die Möglichkeit, alles zu verstehen, und dies ganz ohne sich das Beredete zueigen zu machen. Zum anderen liegt aber genau hierin die Unmöglichkeit des Scheiterns, denn die Durchschnittlichkeit dessen, wie und was man versteht, verwährt einem die Erfahrung des Nicht-vernehmen-könnens dessen, worin die Rede gründet (vgl. Heidegger [1927] 2001, 169).

Das Dasein, das nun in der Welt ist, befindet sich immer zugleich auch schon in das alltägliche Verständnis, in die vorhandene Ausgelegtheit geworfen. Somit befindet es sich auch zugleich in einem Spannungsfeld, welches sich durch das Bestreben auszeichnet, aus dieser Ausgelegtheit heraus das Durchschnittsverständnis als ein das Eigentliche Verschließendes zu ersehen und darüber hinaus den (vielleicht zum Scheitern verurteilten) Versuch zu wagen, sich das, was man gemeinhin nicht versteht, zu erschließen.

2.4 Neugier, die nichts zulässt

Nun könnte man meinen, dass sich die Neugier für das Wagnis, aus der Durchschnittlichkeit heraus das Eigentliche zu erschließen, als förderlich erweist. Der neugierige Blick, der wissen, der verstehen will, findet sich doch gerade *nicht* einfach so mit dem ab, was als gesellschaftlicher Usus gilt, zumindest nicht, ohne es auf Herz und Nieren zu prüfen, dies zumindest könnte man vermuten. Die Vorstellung, dass sich die Gier nach Neuem mit dem Allgegenwärtigen, dem Altbekanntem zufrieden gibt, ist erst ein-

mal ein Widerspruch. Schauen wir uns daher einmal genauer an, was es mit der Neugier auf sich hat. Heidegger bezeichnet die Neugier als

„ein alltäglicher Seinsmodus der Sicht“ (Heidegger [1927] 2001, 173).

Die Sicht ist dabei als ein Existenzial zu verstehen. Das Dasein sieht sich um, um das Seiende, also das, was ist, zu erschließen. Die Neugier ist nun als die Weise zu verstehen, wie diese Sicht ist. Die Sicht ist daher eine neugierige, das Dasein in seinem Bestreben, sich das, was ist, also das Seiende zu erschließen, ist ein von der neugierigen Sicht beseeltes. So weit, so gut. Nun geht Heidegger davon aus, dass wir, die wir in der Welt sind – und die Tatsache, dass wir in der Welt sind, wird kaum jemand ernsthaft bestreiten – von einem ständigen Sorgen und Besorgen getrieben sind. Wenn ich in diesem Moment diese Zeilen schreibe, so kann ich das allein deshalb, weil ich mir im Vorfeld die nötige Literatur besorgt habe; darüber hinaus Sorge ich dafür, dass ich die nötige Zeit zur Verfügung habe, mir die Literatur zu erschließen, meine Gedanken in Worte zu fassen. Ich Sorge dafür, dass die Arbeit, die ich schreibe, gelingt. Ich Sorge für eine hinreichende Ernährung, ich besorge mir einen Job, um mein Studium zu finanzieren usw. Mein Plan, der sich während des Schreibens entwickelt und den ich in der Arbeit verfolge, ggf. auch reaktenziere oder gar revidiere, kann ich deshalb in die Tat umsetzen, weil ich umsichtig vorgehe. Ich sehe nicht nur neugierig hin, sondern ich mache etwas, und ich mache es, indem ich mich gleichzeitig umsehe und ersehe, was für mein Tun förderlich, was hinderlich ist. Soll heißen:

„Die Umsicht führt das praktische Besorgen.“ (Heidegger [1927] 2001, 358).

Nun wird vermutlich diese Arbeit eines Tages abgeschlossen sein, so, wie ein Haus irgendwann zu Ende gebaut sein wird. Ist dies der Fall, wird die Umsicht in gewisser Weise frei. Es gibt schlicht und ergreifend nichts zu besorgen. Wenn dies nun der Fall ist, tritt nach Heidegger die Neugier auf. Charakteristisch für die Neugier ist ein permanentes Suchen nach Neuem, eben die Gier danach. Doch diese Gier nach Neuem trägt das Nicht-verweilen-können wie ein Schatten, von dem sie sich nicht lösen kann, mit sich. Wird das Neue gesehen, so wird es zu einem Gesehenen, zu einem Bekannten, zu einem Nicht-mehr-Neuen. Von sich selbst getrieben hetzt das Dasein von einem zum nächsten, hastig und rastlos; es ist ohne Aufenthalt und enturzelt sich in diesem Modus des Seins (dies meint: in dieser Neugierde) selbst (vgl. Heidegger [1927] 2001, 173).

Dass die Neugier eng mit dem o. a. Gerede verknüpft ist, ergibt sich aus der das Gerede durchwaltenden und ihm entspringenden Durchschnittlichkeit. Was „man gelesen und gesehen haben muß“ (ebd.), bestimmt das Gerede. So wird nicht nur die Neugier von der Durchschnittlichkeit gelenkt (und zwar auf eine rastlose Reise, auf der das in dieser Weise seiende Dasein sein eigenes Sein stets verfehlt), sondern darüber hinaus bürden Neugier und Gerede im Verein für ein „vermeintlich echte[s] ’lebendiges Leben’“ (ebd.).

Wir haben weiter oben bereits erkannt, dass es schier unmöglich ist, im Gespräch mit dem Anderen zwischen dem beredeten Seienden und dem Gerede zu differenzieren. Ich bin *nicht* der Andere, folglich bleibt mir dessen Sein verschlossen – im besten Falle kann ich erahnen, was gemeint ist. Diese Zweideutigkeit hinsichtlich dessen, was in Form eines echten Verstehens erschlossen wird und was allein errahnt oder als verstanden gemeint werden kann, geht ganz allgemein mit dem Man einher. Hier wird sich – so Heidegger – nicht festgelegt, sondern alles verweilt in der

„Möglichkeit des unverbindlichen Nur-mit-ahnens“ (Heidegger [1927] 2001, 174).

Darin besteht nun aber auch das ganze Interesse. Das, was gemeinhin und damit auch für den Einzelnen interessant ist, bringt das Gerede hervor. Auf das, was das Gerede diktiert, stürzt sich die Neugier. Doch es ist keinesfalls so, dass die Neugier an einem Ort verweilt, in die Tiefe hervordringt, es bei der Wurzel zu packen sucht. Etwas zu tun, etwas durchzuführen hieße sich der Macht des Geredes und der an der Gier klebenden Macht zu entziehen. Das Verstehen des Man, welches die Erfahrung des Scheiterns, des Nicht-verstehen-könnens ausschließt, kennt kein Verweilen, kein Eintauchen in das, *was die Welt im Innersten zusammenhält*. Dieses Verstehen schließt das Nicht-verstehen aus. Es ist totalitär, und totalitär ist es deshalb, weil im Man das Verstehen sich vom Äther des bloßen Ahnens nährt und letztlich niemals die Sphäre des Möglichen verlässt. Damit nicht genug: die Totalität fasst nach allem, was als Neues auftaucht, vereinnahmt es und raubt ihm seine Neuheit, denn

„Gerede und Neugier sorgen in ihrer Zweideutigkeit dafür, daß das echt und neu Geschaffene bei seinem Hervortreten für die Öffentlichkeit veraltet ist.“ (Heidegger [1927] 2001, 174).

2.5 Das Blicken erblicken

Sobald wir uns in der Welt als in diese Welt Geworfene vorfinden, sind wir bereits im Seinsmodus des Verfallens. Zugleich aber ermöglicht uns die Bewusstwerdung und das Verhalten zur Welt, aus dem bloßen Be- und Umsorgen unseres Bestandes herauszutreten. Möglich wird dies durch das Denken. Ohne Zweifel geht auch mit dem Ausführen der alltäglichen Betriebsamkeit ein Denken einher, doch geht es dem Dasein in seinem Verfallen um seinen Bestand in der Welt.

Stellen wir uns einen Menschen vor, dem es wichtig ist, Karriere zu machen. Er investiert sehr viel Zeit in die gewissenhafte Ausführung seines Berufs und klimmt nach und nach die Karriereleiter nach oben. Womöglich ist es diesem Menschen auch wichtig, sozial anerkannt zu sein, also wird er viel Zeit für Ausbau und Pflege eines sozialen Netzes aufbringen. Wir können vermuten, dass dieses soziale Netz intime Beziehungen hervorbringt; der Mensch wird sich verlieben, er wird heiraten und Kinder zeugen. Von außen betrachtet ist das Leben dieses Menschen eine Erfolgsgeschichte, und die Statussymbole, die er nach außen hin gut sichtbar präsentiert, unterstreichen diese Auffassung. Um was aber geht es diesem Menschen wirklich? Nehmen wir an, Frau und Kinder kommen bei einem Flugzeugabsturz ums Leben. Nehmen wir weiter an, der Mann

kommt mit dem Verlust und der plötzlichen Leere in seinem Leben nicht zurecht und beginnt übermäßig zu trinken. Es vergeht nur kurze Zeit, bis er seine Arbeit nicht mehr hinreichend ausführen kann – er verliert seinen Job, verliert sein Haus, sein Auto usw. Was bleibt ist dieser Mensch, ein Mensch, der sein gesamtes Leben auf die Welt hin ausgerichtet hat und nun im wahrsten Sinne des Wortes mit leeren Händen da steht. Ihm stellt sich die Sinnfrage, die sich der krebskranke Frau nach dem letzten Zyklus der erfolglosen Chemotherapie ebenfalls aufdrängt: Für was das alles? Warum ein Leben lang alles daran setzen, um eine „Existenz“ aufzubauen, wenn am Ende doch alles zu Nichts wird? Für was hat ein Mensch, wie wir ihn uns oben vorgestellt haben, wirklich gelebt? Er hat alles daran gesetzt, in seinem Dasein zu bestehen, und nun wird ihm dieser Bestand gleichsam unter den Füßen weggerissen. Hier wurde keine Existenz aufgebaut, diese war vielmehr immer schon da, doch die Existenz besteht in einem derart ausgelegten Dasein nicht. Jaspers hat diesen Punkt sehr treffend formuliert:

„Was angesichts des Todes wesentlich bleibt, ist existierend getan; was hinfällig wird, ist bloß Dasein.“ (Jaspers zit. in Schüßler 1995, 54).

Ein Leben, das allein auf das „bloße Dasein“ ausgelegt ist, verweist darauf, dass es ihm allein um dieses Dasein geht. Eine derartige Weise zu sein ist erst einmal nahe liegend und lässt sich in gewisser Hinsicht bereits an unserem Leib ablesen. Unsere Augen sind auf die Welt hin ausgerichtet; das Außen haben wir immerzu - quasi von Haus aus - im Blick. Was das Auge nicht sieht, ist sich selbst, wie es die Welt blickend erblickt. Das, was das Auge erblickt, beinhaltet die Möglichkeit eines Spiegels. Die Reflexion allerdings ist nur dann möglich, wenn im Vorfeld bereits eine Vorstellung von dem besteht, was über die Reflexion eingeholt werden kann. Die Dinge, die das Auge erblickt, sind somit nicht nur Objekte bar eines jeglichen Verweisungscharakters (Objekte können lediglich *gesehen* werden); der Blick durchdringt vielmehr die bloße Erscheinung des Objekthaften und erblickt in dem, was über das Objektliche hinausgeht das eigene Blicken. Aus der Transzendenz der Dinge, so könne man es ausdrücken, blickt dem Blick das eigene Blicken entgegen. Jemand, der in einer Weise lebt, die ganz und gar auf den Bestand hin ausgelegt ist, dessen Sein erschöpft sich voll und ganz im Da. Jemand, der so lebt, und das ist jetzt in seiner tiefsten Bedeutung zu nehmen, ist nicht *eigentlich* er selbst, denn:

„Existieren bedeutet, dass es mir um etwas geht und dasjenige, um das es mir geht, bin letztlich immer ich selbst, ist mein Dasein, mein Sein als Existenz.“ (Wroblewski 2008, 98).

2.6 Existenz vernehmen

Wie bereits an andere Stelle angeführt wurde, ist die Existenz immer schon gegeben, daraus ist jedoch nicht abzuleiten, dass mit dem Vorhandensein der Existenz bereits ein Zugang zu dieser Existenz besteht. So ist es durchaus möglich, dass das Sein, dem es in seinem Dasein um sein Sein gehen sollte, dieses Sein aus den Augen verloren hat. Es ist wohl denkbar, dass ein Mensch sich zu sich verhält, indem er über sich nachdenkt, an

sich arbeitet und dergleichen, doch geht es ihm dabei nur insofern um sich, wie er sich verändern, verbessern kann um den Erwartungen und Anforderungen, denen er sich ausgesetzt sieht, begegnen zu können. Das Eigentliche dieses Menschen, der sich selbst zum Mittel, nicht aber zum Zweck macht, bleibt dabei verborgen, seine Existenzweise ist eine *uneigentliche*. Er ist da, dies jedoch in einer Weise, die das Erschließen der Eigentlichkeit bzw. der eigenen Existenz verstellt. Und trotz alledem: Dieses Verstellen ist kein Fluch, der auf ihm lastet und dem er sich als Opfer hilf- und hoffnungslos ausgesetzt sehen muss, es ist vielmehr das Resultat seiner Freiheit und birgt somit immer schon die Möglichkeit, in die Eigentlichkeit der Existenz vorzustoßen. Die bisher angeführten Überlegungen weisen den Weg. Heidegger lehrt uns, dass wir Sein und Nichts nicht voneinander losgelöst denken können, Jaspers zeigt auf, dass wir in den Dingen, denen wir im Vollzug unseres Daseins begegnen, die Existenz zu erkennen in der Lage sind. Dies geschieht keineswegs in der Weise der Vergegenständlichung, wohl aber im Zuge derselben:

„Die Gegenständlichkeit, in welcher Transzendenz erscheint, ist nur für Existenz transparent und zugleich als Gegenständlichkeit verschwindend; sie ist nicht für ein theoretisches Bewusstsein überhaupt, für das diese Gegenstände opak und nichts als Gegenstände sind.“ (Jaspers in Schüßler 1995, 65).

Im Wesentlichen heißt das, dass *Existenz als Transzendenz* im Gegenstand erscheint, nicht aber Gegenstand ist! Sie steht uns nicht gegenüber, ähnlich wie die Welt in der bereits in aller Deutlichkeit thematisierten (wenn auch bisher nicht explizit so bezeichneten) Subjekt-Objekt-Spaltung uns als Totalität ein nicht zu überbrückender Widerstand ist. Sie ist im Gegenteil das jegliche Gegenständlichkeit Umfassende, in dem wir uns selbst immerzu vorfinden.

2.7 Die gedachte Heimat

Wenngleich uns Jaspers zeigt, dass unser Verhältnis zur Welt ambivalent ist, wir uns also einerseits in ihr geborgen fühlen, insofern in und durch die Welt die Vernunft zu uns spricht, die er als

„das Band aller Weisen des Umgreifenden und aller Erscheinungen in ihnen“ (Jaspers zit. in Hersch 1990, 113)

versteht, begegnen wir der Welt doch in der Weise, wie wir sind: denkend. In dieser Weise unseres Seins mag der Grund für den Riss liegen, der sich zwischen uns und der Welt mit dem ersten, unseren Geist erhellenden Lichtstrahl aufgetan hat. Zugleich aber liegt im Denken als Voraussetzung der Getrenntheit die Möglichkeit einer Heimat. Unverständlich wird uns die Welt bleiben, als die, die sie ist. Zugleich aber sind wir – weil denkend – vermögens, uns die Welt zu erschließen, und dies so, *wie sie für uns ist*.

Sesink hat in seinem 2005 veröffentlichten Vortrag *Brandstifter und Feuerwehr. Wiedergutmachung durch Bildung?* Überlegungen Kants zur Einbildungskraft denen aus Zizeks Hegelinterpretation gegenübergestellt. Kant, der in seiner *Kritik der reinen Vernunft* von einer Mannigfaltigkeit der reinen Anschauung ausgehend eine synthetisier-

rende Leistung der Einbildungskraft hervorhebt, die sich an den Begriffen orientiert, apostrophiert die Einbildung als eine der Denkfähigkeit zugrunde liegende Kraft. Denken geschieht also nur, indem das, was ist, denkend aufgenommen zu einem Bild zusammengesetzt wird, welches der jeweilige Begriff bezeichnet.

Im Gegensatz dazu erscheinen bei Hegel die Dinge keineswegs in einer vielfältigen und nach Synthese verlangenden Weise. Hier stellt der Geist vielmehr den Raum dar, in dem die Dinge als jeweils Ganzes erscheinen. Und ähnlich, wie wir die Welt nicht begreifen können, weil wir nicht Welt sind und das Andere uns immerzu das Andere sein wird, so ist auch dem Geist dieses Ding ein fremdes. Allerdings: der Geist ist nicht Objekt, in den ein anderes Objekt eintaucht. Das Ding, welches dem Geist erscheint, ist schon nicht mehr das Ding, das es jenseits des Raumes, den der Geist darstellt, ist. Das Ding als solches negierend, ist es für den Geist immer schon das Bild des Dings. Die Negation des Dings ist die Zerstörung des Dings als Ding. Als Bild hingegen verweist es allein schon dadurch, dass es für den Geist vorhanden ist, auf dessen einbildende Kraft. Diese Kraft stellt eine Freiheit dar, so:

„zerreißt [die Einbildungskraft] das Bild, mit dem das Ding den Raum des Geistes füllte, lässt es verschwinden, schafft Platz, damit das Neue möglich werde, das aus der Leere reiner Potenzialität emporsteigen soll“ (Sesink 2005, 10).

Das, was für den Geist ist, ist immer schon Einbildung und nicht Ding, soll heißen, die Einbildungskraft, ihr destruktives und konstruktives Moment ist das, wovon das Bild Zeugnis ablegt.

In eben solcher Weise ist die Welt, die das Denken erfasst, Einbildung und infolge dessen Welt, wie sie für mich ist. Dies ist eine Weise, wie die Einheit zurück gewonnen werden kann, und zwar im einbildenden Denken, welches einholt, wovon es – weil denkend und somit immerzu in denkender Distanz seiend – stets getrennt ist und bleiben muss. Und doch wohnt in alledem der Verweis, dem die wieder gewonnene Einheit unlösbar anhaftet: Es gibt die Exteriorität, das Unerfasste und – wer weiß – womöglich Unerfassbare. Die Welt ist für mich nicht gleich die Welt, wie sie ist; im Denken vermag ich die Trennung aufzuheben und doch niemals das Getrenntsein zu überwinden. Die *eingebildete* Welt ist die *eine* Welt, die mir im Denken und durch die Einbildungskraft, die dem Denken zugrunde liegt, zur Heimat wird, in der ich gottähnlich zerstöre und schaffe, schaffe und zerstöre.

2.8 Die Lichtung und die Nacht

Wir haben also festgestellt, dass es vermittels der schöpferischen Einbildungskraft des Geistes möglich ist, die oben angeführte Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden. Zugleich haben wir den Verweisungscharakter dieser *eingebildeten* Welt bemerkt, was nichts anderes meint, als dass alles, was für uns ist, auf ein Unverfügbares verweist, wovon wir nicht wissen können, in welcher Weise es existiert.

Die *aletheia* – die Wahrheit - die wir mit Heidegger als die Unverborgenheit charakterisiert haben, in der wir ek-sistierend hineinstehen, in der wir uns vorfinden wie

in einer Lichtung und in der sich immer wieder Neues für uns entbirgt, ist gleichsam als Wahrheit immerzu *unsere* Wahrheit. Verbinden wir also die Überlegungen zur Einbildungskraft mit denen zur aletheia, so macht dies insofern Sinn, als dass einerseits das in der Lichtung des Seins Anwesende im Zuge der schöpferischen Tätigkeit des Geistes zu *unserem* Sein wird, einem Sein, welches immerzu auf seine ursächliche Unverfügbarkeit deutet. Dieser Gedanke erscheint konsequent, jedoch müssen wir einen Aspekt deutlich betonen: Ein solches Vorgehen entspricht nicht dem Denken Heideggers, vielmehr ist es eine Synthese resultierend aus den vorherigen Überlegungen, der Heidegger wohl so nicht zustimmen würde. Bezeichnend ist für ihn in Bezug auf das, was sich in der Lichtung entbirgt, die Aktivität des Seinlassens. Das Sich-Entbergende zu vereinnahmen, es abzugreifen um etwas aus dem, was sich sozusagen als Material auftut, zu machen, hieße es gerade nicht sein zu lassen, es vielmehr in den Bestand zu überführen und das Sein dieses Seienden zu übergehen. Heidegger drückt dies wie folgt aus:

„Das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden verliert sich nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu einem Zurücktreten vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare“ (Heidegger 1967, 84).

Im Sinne Hegels wäre uns ein derartiges Seinlassen gar nicht möglich, denn das, was unseren Geist erfüllt, wird als solches negiert, eben das zeichnet ja gerade (auch) die Beweglichkeit des Geistes aus. Was bleibt, ist nicht das Seiende in seinem Sein, sondern das Seiende in *meinem* Sein. Ich zerstöre es und schaffe es neu, und zwar nach meinem Bilde. Dies ist nun fast schon ein göttliches Moment, welches der Bildung immanent zu sein scheint. Rufen wir uns Goethes *Prometheus* in Erinnerung:

„Hier sitz ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, weinen,
Genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich.“ (Goethe [1789] 1982, 47)⁷

Das Formen anderer nach meinem Bilde, was zweifellos eine vorgängige Zerstörung impliziert, geschieht bei *Prometheus* nach einer bestimmten Prämisse, nämlich ihn, Zeus, nicht zu achten. Das Vorhaben ist gescheitert, und es konnte nur scheitern. Prometheus formuliert es mit aller Härte, ja, schreit es förmlich heraus, schleudert es hoch zum Himmel empor, dass er bei alledem, was er von nun an bewerkstelligt, seinem Gott keine Achtung mehr schenkt. Und in dieser bewussten Abkehr von Zeus, bleibt Zeus dennoch bei all seinem Tun als dieses Nein in Form eines permanenten Negierens für Prometheus vorhanden. Freilich, die Konnotation ist eine andere. Zeus wird keine Achtung im Sinne eines Hochschätzens entgegen gebracht, wohl aber Achtung im Sinne des In-Acht-habens, des Beachtens.

⁷ Nachzulesen im „Projekt Gutenberg-de“ unter folgender URL:

http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=871&kapitel=388&cHash=d7cecc7c0promethe#gb_found
[Stand: 2009-01-12].

In eben solcher Weise geht es uns mit der Welt, die der schöpferische Geist hervorbringt. Doch weil selbst die Kraft des Geistes nicht in der Lage zur *creatio ex nihilo* ist, muss der Geist das, woraus er schöpft und schafft, erzeugen – und zwar durch Zerstörung. Das auf diesem Wege Gebildete, als solches neu, trägt in sich die Mahnung an das, was es einst war. Dieses Ehemalige ist uns das Verborgene, und als Verborgenes ist es uns immerzu das Jenseitige. Vor einer unüberwindbaren Grenze stehend blicken wir in dieses Dunkel, aus dem uns nichts entgegen ruft, nichts ein Zeichen sendet und das doch als die „Un-entborgenheit [...] die eigentliche Un-Wahrheit“ (Heidegger 1967, 89) ist.

Auf der anderen Seite zeigt sich bereits in der Metaphorik, der sich sowohl Heidegger als auch Hegel bedient, ein augenfälliger Unterschied. Heidegger spricht von einer *Lichtung* des Seins, in welcher sich der Mensch, weil ek-sistierend, immer schon vorfindet. Hierin entbirgt sich das, was einst verborgen war, hier west an, was einst abwesend war.

Hingegen bedient sich Hegel der *Nacht* als Bild, bezeichnet den Menschen als „diese Nacht, dies leere Nichts“ und schreibt weiter, dass er „in seiner Nacht“ „[d]ies Bild“ (Hegel zit. in Sesink 2005, 9), das ihm gehört, aufbewahrt. Letztendlich scheint beides miteinander vereinbar. Das sich im Licht Entbergende, das seingelassen werden will, ist uns, insofern wir uns ihm zuwenden, in seinem Sein unerfassbar. Insofern es für uns da ist, ist es uns in *seinem Sein* fremd, in *unserem Sein* jedoch vertraut, da wir es geschaffen haben. Dies freilich nicht so, wie es ist, sondern so, wie es *für uns ist*. In der *Lichtung* vernommen tritt es ein in die *Nacht*, die wir sind, und das, was wir am Ende zu beleuchten suchen, ist das Sein des Seienden, wie es *uns* als *unser* Bild erscheint. Ob dieser Versuch gelingen kann, steht auf einem anderen Blatt. Festzuhalten gilt es dabei, dass von einem Sein-lassen, insofern wir uns dem sich Entbergenden *denkend* zuwenden, nicht mehr gesprochen werden kann. Dies ist der Preis, den wir zu zahlen haben, wollen wir die *Lichtung* und die *Nacht* miteinander vereinen. Konkreter: die Synthese aus Hegel und Heidegger ist im Kern ein fauler Kompromiss.

2.9 Zusammenfassung

Es ist das Nachdenken über die Welt, das Nachdenken über die eigene Person, welches ein fundamentales Getrenntsein zwischen dem Denkenden und dem Gedachten zu Tage fördert. Der zweite Teil dieser Arbeit setzt hier an und gibt sich Mühe zu verdeutlichen, dass diese Distanz denkend nicht überwunden werden kann. Der Versuch, über mich nachzudenken, bringt jenseits dieses Getrenntsein ein Weiteres hervor: das Gefühl der Unzulänglichkeit. Das Objekt-Ich bin ich, und dennoch liegt dieses Ding lediglich als Fragment von mir vor meinem geistigen Auge. Es verweist auf das, was ich bin, auf dieses Mehr, das es als Objekt selbst nicht mehr ist. Es macht demnach Sinn Fichte zu folgen und eine dem Denken vorgängige Einheit des Ichs anzunehmen, eine Einheit, welche im Denken geschieden wird und doch in und trotz dieser Scheidung immerzu

auf das unlösbare Band verweist. Anders formuliert: Das Ich jenseits aller (Selbst-) Reflexion ist undenkbar. Das reflexiv eingeholte Ich erweist sich als unvollständig. Über den denkend hervorgebrachten Begriff tritt demnach das Begrifflose hervor, das seine Eigenheit respektive seine Differenz zum Begriff im Gefühl des Mangels Ausdruck verleiht, das eben das, was als Ich gedacht, vorgestellt und bezeichnet wird, nicht das eigentliche Ich ist.

Das im Denken hervortretende Getrenntsein von der Welt ändert nichts daran, dass wir Teil dieser Welt sind, unser Leben in ihr in welcher Weise auch immer gestalten müssen. Der Bezug auf das, was in der Welt ist, geht einher mit der Gefahr, das Seiende absolut zu setzen. Das Nichts begegnet als jener Unsicherheitsfaktor, den es durch eine Orientierung an den gegebenen Strukturen des Man zu entschärfen gilt. Eine solche Weise der Lebensgestaltung geschieht ganz und gar im Sinne der im ersten Teil angesprochenen metaphysischen Denktradition, die Sein von Nichts nicht als Einheit betrachtet. Der an das Seiende verfallene Mensch lebt in ständiger Angst vor dem Nichts gemäß den Vorgaben, denen er sich selbst unterwirft, dabei aber immer auch in einer seiner selbst ungemäßen Weise.

Die Verabsolutierung zeigt sich in dem als Grundstruktur des menschlichen Seins verstandenen Gerede. So, wie das Sein hinter der Rede verborgen bleibt, ist auch die Möglichkeit des Scheiterns im Verständnis dessen, was der Andere wirklich mit dem Gesagten meint, unmöglich geworden. Das auf diesem Wege immer stets allgemein bleibende Verständnis ist daher im Kern ein Unverständnis. Der Andere bleibt in seiner Andersheit unvernommen.

Die Neugier als ein mit der Verfallenheit und dem Gerede einhergehendes Existenzial krankt insofern an sich selbst, als sie in ihrer Gier nicht verweilt, um etwas anderes, noch nicht Seiendes zulassen zu können, sondern hetzt in ewiger Rastlosigkeit zum nächsten.

Unser Leben, das im Hier und Jetzt stattfindet, richtet sich auf die Welt hin aus. Dabei ist es möglich, die Welt und die Vielfalt ihrer Erscheinungen als das zu sehen, was sie sind: Das was ist, ist nicht mehr und nicht weniger, als das, was ist. Es besteht allerdings auch die Möglichkeit, etwas in den Dingen zu vernehmen, was nicht unmittelbar aufscheint und in seiner Unsichtbarkeit dennoch anspricht, indem es den anderen in seiner Existenz berührt. Das erkenntnistheoretische Erfassen der Objekte lässt uns dabei die Dinge wohl begreifen, lässt uns dabei jedoch auch sehr schnell der Illusion verfallen, der Begriff sei mit dem Begreifenden identisch. Das Begrifflose bleibt dem begreifenden Denken verborgen, und eben dieses Begrifflose ist es, was der Existenz in offener Begegnung mit der Welt als die Existenz ansprechende Transzendenz erfahrbar wird.

Da nun der Mensch (auch) ein denkendes Wesen ist, trennt ihn zwar das Denken von der Einheit mit der Welt, gleichsam mit sich selbst. Zugleich geht mit dem Denken

die Möglichkeit der Ein-bildung einher. Die eingebildete Welt ist nicht länger fremd, verweist jedoch immerzu auf die Exteriorität.

Das in die Lichtung des Seins sich Entbergende gilt es um seiner Selbst, d.h. um seines Sich-enfaltens willen sein zu lassen. Bei Hegel ist im Zuge der schöpferischen Einbildungskraft des Geistes ein solches Seinlassen unmöglich. Der Versuch, das sich in der Seinslichtung Entbergende denkend „einzuverleiben“ trennt uns zugleich von dessen Eigentlichkeit. Die Einbildungskraft macht daher den Anderen als Anderen unsichtbar.

D r e i

3.1 Spiegelungen

Wenn nun die schöpferische Einbildungskraft unseres Geistes in der wechselseitigen Bewegung von Negation und Konstruktion etwas hervorbringt, was mit dem Sein des Seienden allein insofern etwas zu tun hat, als dass das Hervorgebrachte auf dieses Andere, das es selbst als Hervorgebrachtes nicht mehr ist, verweist, stellt sich folgende Frage: Ist das, was wir vermittels unseres Geistes hervorbringen nicht etwa nur Zeugnis unseres Vermögens, sondern darüber hinaus auch stets Spiegelung unseres Begehrens? Erblicken wir im Zuge der Einbildung nicht immer wieder kaleidoskopartig millionenfach nur uns selbst?

Dies hieße nun, dass wir uns so lange wir sind und denken permanent in einem Wahn befinden und uns in diesem Wahn bei all den phantasmagorischen Bildern allein uns selbst begegnen. Wir sollten dieser Möglichkeit nachgehen und uns daher den Spiegelungen zuwenden, denen ein Mensch sich im Zuge seiner Entwicklung ausgesetzt sieht, und dies nicht zuletzt deshalb, weil es für pädagogisches Handeln unbedingt erforderlich ist, den Anderen in seinem Sein – das heißt auch in seiner Potenzialität zu sehen. Wenn pädagogische Tätigkeit die Ermöglichung von Bildung intendiert, wenn es ihr um die Entfaltung des Menschen geht, dann gilt es für den Fall, dass das Erblicken des Anderen letzten Endes ein Erblicken der Eigentlichkeit des Blickenden ist, für die Pädagogik die Totenglocken zu läuten. Zwei Denker sollen uns in den nun folgenden Überlegungen in erster Linie Pate stehen: der Brite Donald W. Winnicott und der Franzose Jacques Lacan.

3.2 Zum Augenblick der Mutter

Winnicott geht davon aus, dass das Kind eine angeborene Tendenz zur Integration hat, was bedeutet, dass es nicht nur unter dem Diktat von Trieben steht, die auf die Welt hin ausgerichtet sind, sondern dass von Anfang an ein In-Beziehung-treten des Kindes hin zur Welt stattfindet.

Das Kind will Teil dieser Welt sein. In bestimmter Hinsicht ist es natürlich immerzu Teil der Welt, doch die Tatsache, dass da ein kleiner, sich bewegender und zuweilen schreiender Körper ist, bedeutet allein ein *In-der-Welt-Sein*. Das Kind ist da, aber es ist in der Weise da, wie auch die Windel, die ihm gewechselt wird, da ist. Das ist hier nicht gemeint, vielmehr müssen wir dieses Kind als etwas verstehen, das nicht allein als Kind, sondern zugleich als Möglichkeit anwesend ist und seine Möglichkeit(en) zu verwirklichen sucht. Das Kind ist daher nicht nur das, was es ist, sondern das Sein des Kindes ist ein Werden. Damit jedoch die Möglichkeit werden, oder anders ausgedrückt: als Wirklichkeit anwesen kann, bedarf es der Welt, genauer: der unmittelbaren Umwelt, die ich im Folgenden der Einfachheit auf die Figur der Mutter reduzieren will.

Wie schon an früherer Stelle erwähnt wurde, zeugt bereits unsere Leiblichkeit davon, dass wir auf die Welt hin ausgerichtet sind, wir schauen nach Draußen, horchen in die Welt, und formen unsere Lippen Worte und vibrieren zudem unsere Stimmbänder, so dringen die Laute hinaus in die Welt. Zugleich nehmen wir Welt und Dinge in der Welt wahr: wir sehen, hören, schmecken, riechen usw.

Interessant ist, dass unser Gesicht in der Weise ist, dass wir es selbst nicht unmittelbar, sondern nur über die Welt erfahren können. Dies aber nicht so, wie es für uns ist, sondern so, *wie es für uns über die Welt ist*. Das Kind, das in die Augen der Mutter sieht, sieht etwas darin. Es sieht das, was die Mutter sieht (vgl. Sesink 2002, 93). Lacan, auf dessen Überlegungen zum Spiegelstadium wir später näher eingehen werden, unterscheidet zwei Ichs, er spricht von *je* und von *moi*. Unter *je* versteht er das Ich, das in den Spiegel schaut, unter *moi* hingegen das imaginierte Bild, welches das *je* im Spiegel sieht. Dies nun führt ihm zu folgendem Satz:

„Das Ich (*je*) ist nicht das Ich (*moi*).“ (Lacan 1980, 9)

In gewisser Weise finden wir eben diesen Gedanken bei Winnicott wieder, wenn dieser schreibt:

„Viele Kinder müssen [...] offenbar über lange Zeit die Erfahrung gemacht haben, nicht das zurückzubekommen, was sie selbst geben.“ (Winnicott 1973, 129).

Tendenz zur Integration meint also ein In-Beziehung-treten zur Welt, bei dem das Kind etwas gibt, dabei hoffend, in dem, was es da gibt, gesehen zu werden. Nehmen wir einmal an, das Kind, das sich über die Mutter sieht, würde sein eigenes Sein demgemäß konstituieren, was es im Blick der Mutter vernimmt, so würde uns diese Annahme vor einige Schwierigkeiten stellen. Zunächst einmal wäre das Verhältnis von Kind zu Mutter oder von Kind zu Welt oder, wenn das Kind dereinst in den physikalischen Spiegel schaut, von Kind zu sich selbst ein durchweg harmonisches. Diese Harmonie wäre dann selbst in extremen Fällen gegeben. Stellen wir uns vor, eine Mutter sieht im Kind ein verabscheuungswürdiges, widerwärtiges Geschöpf. Das Kind würde, wenn wir bei unserer Annahme bleiben, sich demgemäß sehen, sein Sein dementsprechend konstituieren, und das als widerwärtig wahrgenommene Kind und das Bild des Kindes von sich

selbst bilden in der Widerwärtigkeit eine Harmonie. Da gäbe es kein Unglücklichsein mit diesem von außen gesehen bedauernswerten Zustand. Wir hätten die überaus seltsame Situation, dass in seiner Widerwärtigkeit das Kind mit sich selbst und der Welt im Einklang wäre. Wenn wir eine derartige Seinskonstituierung annehmen, dann verstehen wir das Sein nicht nur in einer Weise, die sämtlichen Überlegungen zum Sein, die im Verlauf dieser Arbeit angestellt wurden, auf das Vehementeste widersprechen, wir würden darüber hinaus auch Winnicotts Seinsvorstellung völlig missverstehen.

Und damit kommen wir zur zweiten Schwierigkeit: Im oben angeführten Zitat erwähnt Winnicott bereits, dass es Kinder gibt, die die Erfahrung machen, nicht das zurückzubekommen, was sie geben. Was aber geben sie? Sie geben sich selbst, und dies nicht nur in ihrer Leiblichkeit, sondern in ihrem gesamten Sein. Dieses Sein ist nichts, was sich konstituieren oder gar konstruieren lässt; das Sein ist das, was ist und immerzu sein. Noch-nicht in der Bewegung des ständigen Sich-entfaltens in sich trägt. Es ist also so gesehen gar nicht möglich, das eigene Sein zu gestalten. Denn von wo aus sollte denn ein solches Gestalten vorgenommen werden? Es müsste dies von einem Ort aus geschehen, der diesem Sein vorgängig wäre, womit aber dieses Sein schon kein Sein mehr wäre, sondern ein Seiendes.

Darum aber geht es Winnicott gar nicht. Das Sein ist auch für ihn immerzu eines, das weder machbar, noch formbar, noch feststellbar ist. Es gleicht vielmehr einer Quelle, die sprudeln muss, die bestenfalls freigelegt aber niemals erschlossen und in den Bestand überführt werden darf (vgl. Sesink 2001a, 129). Genau darum geht es: das Kind, welches sich im Blick der Mutter entdeckt, sieht sich im Idealfall nicht, wie es hier und jetzt ist. Es starrt also nicht wie auf eine Fotografie in ein totes, stillgestelltes Ding, sondern es erblickt sich in der Weise der Transzendenz. Mehr als das, was es ist, entdeckt es das, was es sein könnte (aber noch nicht ist, vielleicht auch niemals sein wird). Augen im Sinne eines Spiegels, können lediglich die Verdoppelung eines Objekts schaffen, ermöglichen aber nicht die Entdeckung des Seins. Damit dieses entdeckt werden kann, braucht es etwas, das der Spiegelblick selbst nicht hervorbringen kann, es bedarf eben dieses vorgängigen Seins (vgl. Friedrich 2008, 102). Die Augen der Mutter spiegeln daher, sofern sie überhaupt spiegeln, *indirekt* das Eigentliche.

3.3 Die Orthopädie im Blick

Jacques Lacan steht in seinem Denken in einer anthropologisch-psychoanalytischen Tradition. Er geht von einer Mangelhaftigkeit des Menschen aus, die sowohl dessen Physiologie, als auch dessen Biologie betrifft. Klein, nackt, hilflos und schreiend ist er etliche Jahre unmittelbar hinsichtlich seines simplen Überlebens auf die Unterstützung seiner direkten Umwelt angewiesen. Zugleich befindet er sich in einem

„psychische[n] Spannungsfeld von der Geborgenheit fötalen Lebens über das Trauma der Geburt, die Hilflosigkeit und Abhängigkeit des Neugeborenen bis hin zum Erleben und Erkennen des eigenen Körpers“ (Pagel 1989, 32f).

Insbesondere zu Beginn seines Lebens zeigt sich die biologische Unvollkommenheit, die von einem Mangel an Instinkten und einer den jungen Menschen durchziehenden Unruhe geprägt ist. Jene offenbart sich in der motorischen Unruhe, den unkoordinierten Bewegungen, dem Schreien. Ein Riss geht durch zwischen dem Konglomerat aus zapfelten Gliedmaßen, dem schreienden Mund, den ausscheidenden Organen einerseits und der Natur, die dies alles nicht besorgend zu umfassend scheint andererseits. Der Mensch ist Diesseits als Unordnung umgeben von einer ihm bei aller scheinbaren Nähe jenseitigen Ordnung.

Nun führt Lacan, der sich hierbei auf den Psychologen James M. Baldwin (1861-1934) bezieht, an, dass Kinder zwischen dem 6. und dem 18. Lebensmonat beginnen, sich im Spiegelbild zu erkennen. Ihr Blick in den Spiegel ist dabei von ganz besonderer Qualität, denn das, was sie im Spiegel sehen, ist ein verzerrtes, idealisiertes Bild ihrer selbst. Da ist nicht dieses unbeholfene Gemisch aus ungelinkten sich bewegendem Teilen, vielmehr ist das, was sie sehen, ein Ganzes. Wie aber kann es zu einem solchen Bild kommen, wie kann das Gemisch aus mangelbeladenen Fragmenten sich zu einem einheitlichen Ganzen transformieren?

Lacan geht hier davon aus, dass im Spiegelblick des Kindes ein Begehren zum Ausdruck kommt, welches gleichsam eine *orthopädische Funktion* (Widmer 1997, 29) erfüllt, hinter der das Gefühl des Nicht-Eins-Seins respektive des Nicht-eigebettet-Seins zurücktritt. Dieses Begehren erweist sich als eine Dimension des Spiegelstadiums, nämlich

„diejenige der Erfüllung, die durch die andere Dimension, die Dimension des Andern, immer wieder in Frage gestellt werden kann“ (Widmer 1997, 29)

Es ist wohl in der Regel die Mutter, die im Leben des Kindes zu allererst als dieser Andere auftritt. Wie aber ist das Verhältnis von der Idealisierung des Spiegelbildes im Blick des Kindes einerseits und der Beziehung des Kindes zur Mutter andererseits im Sinne Lacans zu denken? Ähnlich wie Winnicott, der von einer zweiten, psychischen Geburt spricht, welche die Einheit von Mutter und Kind endgültig löst, geht auch Lacan davon aus, dass sich erst mit der Zeit beim Kind die Erfahrung eines Ich und eines Nicht-Ich einstellt:

„Das Kind sieht sich außen; es nimmt nicht nur seine eigene Gestalt wahr, sondern es erfährt seine Objektivation, d.h. es merkt, dass auch andere seine Gestalt sehen können – so wie es andere sehen kann“ (ebd.).

In dieser Weise sich wahrnehmend braucht es für die Ich-Genese des Kindes unbedingt die Dimension des Anderen, vermittels dieser allein es sich sehen kann. Dieses Sehen jedoch ist immerzu ein Mittelbares. Das Begehren des sich (auch) als Objektivation begreifenden Kindes zielt auf mehr ab, als auf diese notwendige Spiegelung, es begehrt den Blick des Andern, will sich sehen, wie die Mutter es sieht. Die Paradoxie, die sich in diesem Begehren ausdrückt, ist offenkundig: Aus dem Nicht-Ich heraus will das Kind das Ich betrachten. Es verlangt somit nicht nur das Absehen von sich selbst, es verlangt

das Abwesen, um aus diesem Dunkel heraus das zu betrachten, was es selbst im gleichen Moment nicht mehr wäre. Das Begehren muss scheitern!

3.4 Du siehst etwas, was ich nicht seh´...

Nun bemerkt Lacan, dass der Blick der Mutter ebenfalls von einem Begehren getragen ist. Sie, die im besten Fall im Kind mehr sieht, als das, was ist, sondern ebenso das, was sein könnte, wirft in ihrem Blick auf das Kind diesem das Mehr, welches es ist und zugleich doch nicht ist, entgegen. Dort, wo Begehren nach dem Betrachten des Ich aus dem Nicht-Ich heraus stets unerfüllt bleibt und bleiben muss, erwächst die Möglichkeit, im Begehren des Begehrens der Mutter dem eigenen Sein gewahr zu werden. Das im Begehren erschlossene Begehren des Anderen ist es nun, welches für Lacan das auszeichnet, was das Kind im eigenen Spiegelbild zu sehen fähig ist.

Jetzt aber wird es kompliziert: Wenn das Kind im Angesicht der Mutter das Begehren der Mutter begehrt, und wenn dieses Begehren das eigene Spiegelbild prägt, dann stellt sich doch die Frage, wie das begehrte Begehren der Mutter in das Kind hineingelangt, ohne allein eine wahnhaftige Spiegelung seiner selbst zu sein (Stichwort: Einbildung)?

Hierbei können uns unsere in Bezug zur Existenz und Transzendenz angestellten Überlegungen von Nutzen sein. Wir haben sowohl bei Winnicott als auch bei Lacan bemerkt, dass das Sein des Kindes sich für die Mutter, die es betrachtet, nicht in dem erschöpft, was ist; das, was ist, ist mehr, als was es erscheint. Dieses Mehr zu sehen ist die Mutter im besten Falle fähig. Natürlich kann sie dieses Mehr nicht als ein Konkretes festmachen, wohl aber kann sie das Andere sehen, welches nicht die Negation dessen ist, was sie – ganz konkret – sieht. Es handelt sich um ein Anderes, welches dem Kind kein Fremdes, ihm aber auch kein Eigenes im Sinne eines Verfügbaren ist. Einfacher: Das Kind ist keine Lokomotive, und das Kind wird auch niemals eine Lokomotive sein, das Lokomotive-Sein ist dem Kind selbst als Möglichkeit niemals gegeben. Die Lokomotive ist im Hinblick auf das Kind ein Anderes. Nun verweist das Kind insofern auf dieses Andere, als das es (das Kind) eben keine Lokomotive ist. Doch ist das Kind in seinem gegenwärtigen Zustand auch kein Revolutionär, nichtsdestotrotz könnte aus diesem Kind eines Tages ein Revolutionär, ein Arbeiter oder auch ein Steuerfachangestellter werden. Der Möglichkeit nach ist all dies im Kind vorhanden, jedoch es verfügt nicht über diese Möglichkeit. All diese möglichen Seinsweisen sind dem Kind in diesem Sinne nicht eigen, wenngleich sie zu ihm gehören und das gegenwärtige Dasein als hilfloses Geschöpf bereits auf dieses Mehr verweist.

3.5 Zwei Ebenen, ein Werden

Arthur Schopenhauer hat den Menschen einmal sinngemäß als *Verobjektivierung des Willens* bezeichnet (vgl. Schopenhauer 1819, 405f.). Er meinte damit, dass es einen Willen gibt, für den das immerwährende Streben bezeichnend ist. Der Mensch als die

Objektivierung dieses Willens spürt den Willen im konkreten Wollen. Ihm mangelt es an etwas, also begehrt er die Beseitigung dieses Mangels. Ist das Ziel seines Wollens erreicht, so ist die sich einstellende Zufriedenheit nur von kurzer Dauer, denn sogleich tritt ein neuer Mangel, ein neues Wollen auf, das den Menschen hin zu einer neuen Befriedigung treibt. Ruhe allerdings wird er zeitlebens niemals erlangen, immerzu wird er dieses Noch-Nicht spüren, in hundert Formen, tausenden Gestalten, welches ihn treibt, ihn wollen macht. Anzumerken ist hierbei, dass der Mensch dieser Wille ist. Als Objektivierung desselben dürfen wir den Menschen als mit dem Willen identisch verstehen. Durch den Menschen als Objektivierung wird der Wille, der ansonsten nichts anders ist, als ein blindes, dumpfes Streben, konkret; zu diesem Willen kann sich der Mensch nun verhalten, ohne dabei jedoch über den Willen als solchen zu verfügen.

Was diesen Aspekt des Schopenhauerschen Willens angeht, sehe ich eine Parallele zum Existenzbegriff im Sinne Jaspers gegeben. Existenz, so haben wir herausgefunden, braucht nach Jaspers das Gegenständliche, um erscheinen zu können. Dabei ist der Gegenstand Erscheinung von Existenz. So, wie das Kind im Blick der Mutter auf das Mehr verweist, so haftet dem, was ist, die Transzendenz an, die auf die Existenz als das Umgreifende zeigt:

„Ich nenne den Blick der Mutter daher 'transzendental'. Denn er sieht nicht nur, was jeweils da ist.“ (Sesink 2002, 95)

Wie übersteht aber das, was nicht da ist und dennoch ist und von der Mutter gesehen wird die Einbildungskraft des Kindes? Insofern das Kind sich im Blick der Mutter gesehen sieht, der *transzendente Blick* also das Sein bzw. die noch nicht eigene, weil unverfügbare Existenz des Kindes anklingen lässt, ist das, was es da sieht, doch *nur* ein Blick, doch *nur* ein Augenpaar, eine Mimik? In dem Moment, in dem das Kind sich gesehen sieht, war bereits die schöpferische Kraft des Geistes tätig. Das Gesehenwerden ist daher, so scheint es, allein die Spiegelung der eigenen schöpferischen Leistung. Ich sehe mich gesehen und dieses Gesehen-Werden, das zu *meinem* Gesehenwerden wird, bringe ich selbst hervor.

Dieser Gedanke unterschlägt die über den transzendentalen Blick angesprochene Existenz. Wir müssen langsam vorgehen, um zu bemerken, dass wir es mit zwei Ebenen zu tun haben: Wie wir bereits richtig entdeckt haben, ist der Blick der Mutter, von dem das Kind sich in seiner Existenz gemeint fühlt, just in dem Moment, in dem es dieses Blickes gewahr wird, nicht mehr der Blick der Mutter, so, wie er *als Blick der Mutter* ist, sondern so, wie er *für das Kind* ist. Der Mutterblick ist also ein eingebildeter. Und wenn wir es hierbei belassen, uns gleichsam mit dem Herumdümpeln auf dieser Ebene begnügen, können wir getrost die letzten Seiten vergessen, denn wir sind dann unserer Frage, ob das Kind sich im Zuge der Einbildungskraft immer nur sich selbst spiegelt, keinen nennenswerten Schritt näher gekommen.

Aber es gibt da noch eine zweite Ebene. Lacan hat uns gezeigt, wie es sein kann, dass das noch sehr kleine Kind sich im Spiegelbild keineswegs als das zerstückelte

wahrnimmt, als das es sich erscheinen müsste, sondern es ganz im Gegenteil ein idealisiertes Ganzes vernimmt. Dies aber ist nur möglich, durch den von Begierde beseelten Blick der Mutter. Die fremde, internalisierte Begierde, die nun zur eigenen geworden, erzeugt eben dasjenige Bild, welches sich dem Kind zurückbeugt; was da dem Kind als *Moi* erscheint, verneigt sich gleichsam vor dem Begehren des *Je*. Übertragen wir nun diesen Gedanken auf die Einbildungskraft: Auf der ersten Ebene spiegelt sich im Blick der Mutter, wie er im Zuge der einbildenden Kraft des Geistes dem Kind erscheint, immer nur das Begehren des Kindes. Zum Blick der Mutter als solchen hat diese Spiegelung keine Verbindung mehr. Wenn wir nun aber bedenken, wie Lacan die Ganzheit, die das Kind im Spiegel zu sehen fähig ist, erklärt, dann spielt das Begehren der Mutter, welches zum eigenen Begehren wurde, eine bedeutsame Rolle. Wie geht das, könnte man fragen, wie kann das fremde Begehren zum eigenen Begehren werden, ohne dass das durch die Einbildungskraft eingebildete Begehren einen Bezug zum fremden nur noch in der Weise der Negation innehat?

An dieser Stelle gilt es eine zweite Ebene einzuführen, diejenige der auf die Existenz verweisenden Transzendenz. Was dem Kind im Zuge der schöpferischen Einbildungskraft des Geistes gewahr wird, ist eine Spiegelung seiner Selbst. Hier wird etwas gespiegelt, über das das Kind eigentlich nicht verfügt, was aber dem Kind als Möglichkeit immer schon gegeben war. Wie kommt dieses Wirklichwerden in Form einer Spiegelung dessen, was vormalig unverfügbar und *nur* möglich war, zustande? Hier hilft es uns das vor aller Konstruktion waltende zerstörerische Moment der Einbildungskraft in Erinnerung rufen: Der kindliche Geist macht nicht aus Nichts etwas eigenes, sondern er destruiert das, was im Raum, den der Geist bildet, schon vorhanden war. Die Bewegung des Geistes führt nun zur Negation dessen, was ist. Als das, was es ist, wird es zerstört, um neu geschaffen zu werden und zwar als das, was es für den Geist ist. Diese Neukonstruktion geschieht also aus dem Trümmerhaufen, den der Geist vormalig erzeugt hat, und sie geschieht nicht einfach so. Damit das Kind überhaupt in der Lage ist, in dem, was sein Geist im Zuge der Einbildung vorstellt, etwas von sich erkennen zu können, was immer schon zu ihm gehörte, über das es aber bis dato nicht verfügte, muss das Mehr, auf das der Mutterblick verweist, die Existenz des Kindes – man könnte auch sagen: das Kind in seinem Sein – ansprechen und somit diese aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit emporheben. In dieser Wirklichkeit, die das Eingebildete für das Kind hat und in dem es seiner wirklich gewordenen Möglichkeit wie in einem Spiegel gewahr wird, liegt selbst wiederum ein transzendentes Moment, welches auf das Noch-Nicht verweist. Soll heißen: In der Einbildung, die eine Vorstellung ist, bleibt die Existenz als das Umgreifende (Jaspers) bzw. das Sein (Heidegger) zurück. Dem Sein steht die Einbildung gegenüber, doch es bedarf dieser Gegenständlichkeit, um darin die Existenz als das, was ist und doch nicht ist, in Erscheinung zu bringen.

Während also auf der ersten Ebene allein der Blick eingebildet wird, bringt die zweite Ebene das Band zum Vorschein, welches das Mehr, auf das der Mutterblick

verweist, mit dem Sein des Kindes, das sich in der Einbildung in indirekter (also stets transzendentaler) Weise spiegelt, verknüpft. Die Einbildung ist daher durchaus immer eine Spiegelung, aber keine, in der Sein oder Existenz im Eingebildeten verdoppelt werden, sondern indem die Einbildung als das vorgestellte Gegenständliche auf Sein bzw. Existenz verweist. Der transzendente Blick der Mutter, der die Existenz des Kindes anspricht, wird zur Voraussetzung für Einbildung, indirekte Seinserkenntnis durch Spiegelung dessen, was ist und sein könnte.

3.6 Die Illusion von der Freiheit des Anderen

Halten wir also fest: Das Kind und die Mutter sind zwei voneinander getrennte Entitäten. Das Kind sieht sich im Blick der Mutter. Dieser Blick sieht das, was gegeben ist, darüber hinaus aber auch das, was möglich ist. Der kindliche Geist, der den Mutterblick umfasst, negiert diesen und konstruiert ihn neu. Der Blick der Mutter erscheint dem Kind in der Weise, wie er für das Kind ist. Dieses Konstruieren ist gebunden an die Welt, die das Material für die Konstruktionsleistung bietet, zugleich aber auch an das Sein, welches vom transzendentalen Blick der Mutter angesprochen wird. Die Konstruktion ist daher möglich und in ihrer Qualität abhängig sowohl von der (Außen-) Welt, als auch von der Transzendenz respektive dem Sein, als das Umfassende.

Bei alledem geht es um das Kind, man könnte auch sagen: um das Ich des Kindes. Der Andere und dessen Blick ist dasjenige, welches ein wohl bedeutsames Moment der Ich-Konstitution ausmacht, doch ist der Andere so gesehen lediglich Mittel, nicht aber Zweck. Nun ist es in der Beziehung von Mutter und Kind oder vom Kind zur direkten Umwelt sicherlich vollkommen normal, dass die Beziehung auf einem qualitativen Gefälle beruht. Das Kind steht im Mittelpunkt, das körperliche Ver- und Umsorgen seitens der unmittelbaren Umwelt, die emotionale Wärme, die Zuwendung, welche die Ich-Genese begleiten, sind die Mittel, die für das Kind aufgebracht werden. Sofern die Mutter dieser andere Mensch ist, der dem Kind all das entgegenbringt, ist die Mutter das Mittel, das Kind hingegen der Zweck.

Insofern Erziehung und Bildung nun aber den freien Menschen ermöglichen soll, ist damit auch ein Aufheben des qualitativen Gefälles verbunden. Nicht Mittel zum Zweck, sondern Zweck an sich soll mir der Andere sein. Es drängt sich daher die Frage auf, was Pädagogik leisten muss, um Menschen hervorzubringen, die sich sowohl ihrer eigenen Freiheit, als auch der Freiheit des Anderen bewusst sind, und zwar insofern, als dass sie sowohl sich selbst als auch den Anderen als Zweck und nicht als Mittel begreifen. Eben dieser Frage soll im Folgenden *nicht* nachgegangen werden, und dies deshalb nicht, weil wir mit dem Verfolgen dieser Frage bereits etwas unterstellen, was wir m. E. nicht unhinterfragt unterstellen dürfen. Es sollte uns daher viel eher interessieren, ob die *ontologische Dualität* des Ich auf der einen Seite und des Ich des Anderen auf der anderen Seite es überhaupt zulässt, den Anderen als Zweck an sich zu betrachten. Möglicherweise befinden wir uns nämlich eben aufgrund dieser Dualität in einem Konflikt,

der es unmöglich macht, den Anderen in seiner Andersheit anzuerkennen, der uns dazu zwingt, zu unterwerfen oder selbst unterworfen zu werden. Möglicherweise entfacht die ontologische Dualität einen Kampf um die Freiheit, die immerzu die Freiheit des Anderen übergeht und um seiner eigenen Freiheit willen übergehen muss. Möglicherweise muss die Pädagogik dahingehend modifiziert werden, dass ihr Ziel sich nicht in der Hervorbringung eines freien, sich seiner Freiheit und der daraus resultierenden Verantwortlichkeit bewussten Menschen erschöpft, sondern darüber hinaus ein Bewusstsein darüber schafft, dass frei sein heißt, die Freiheit des Anderen zu transzendieren.

3.7 Zusammenfassung

Der dritte Teil der Arbeit geht der Frage nach, ob das, was als eine Beziehung zum Anderen gemeint ist, insofern eine Illusion ist, als es sich hierbei im Kern doch nur um eine Spiegelung desjenigen handelt, der auf den Anderen stößt.

Wir haben mit dem Augenblick der Mutter begonnen und dabei bemerkt, dass das sich hierin erkennende Kind nicht die Verdoppelung seiner selbst erfährt. Im Blick der Mutter liegt mehr, ein Gemisch sowohl aus dem, was als Objekt wahrgenommen wird, als auch aus dem, was als Wunsch, als Hoffnung, wohl auch als Angst in Bezug auf das Kind Wirkung zeigt. Das Kind konstituiert sich nicht nach dem Vorbild dieses Blickes. Es ist nicht die Leere, die sich selbst zu (er-)füllen sucht. So ist es im Gegenteil das je Eigene, das Sein des Kindes, welches als Integrationstendenz auf die Welt und somit auch auf den Mutterblick stößt. Und dieser Blick zeigt Wirkung. Das, was das Kind sowohl im Anderen, als auch beim Blick in den physikalischen Spiegel vernimmt, ist vom ein-gebildeten Mutterblick, vom Begehren der Mutter in der Weise erfüllt, wie das Sein des Kindes mit dem, was es erfährt, umgeht. Die erfolgte Ein-bildung trägt in sich den Verweisungscharakter auf ihr Ermöglichendes: eben jenes im transzendentalen Blick des Anderen angesprochen Seins. Hieraus folgt, dass die Begegnung mit dem Anderen/ mit der Welt durchaus als Spiegelung zu verstehen ist. Dabei wird nicht (nur) das gespiegelt, was ist, sondern ebenso das, was nicht ist. Der lebendige Spiegel, den der mich ansprechende und anblickende Andere darstellt, ist mir darüber hinaus offenbar nicht mehr, als Mittel zum Zwecke der eigenen Selbstentfaltung.

Dies nun verleitet zu der Frage: Ist eine Pädagogik, deren Ziel der freie und sich sowohl seiner Freiheit, als auch der daraus resultierenden Verantwortlichkeit bewusste Mensch darstellt, nicht an einem wesentlichen Punkt inkonsequent, wenn sie, dies alles einerseits propagierend, gleichzeitig den Erzieher als Mittel im pädagogischen Prozess preisgibt, dessen Freiheit lediglich darin zu bestehen scheint, Mittel für die Selbstwerdung des Zu-Erziehenden zu sein? Ist es daher nicht gerade die Herangehensweise, derer sich Pädagogik in ihrer Hinführung zum freien und anerkennenden Menschen bedient, welche ihr Ziel vereitelt.

Vier

4.1 Bewusstsein und Transphänomenalität

Es war das Jahr 1942, als Jean-Paul Sartre viele Tage denkend und schreibend im Café de Flore in Saint-Germain-des-Prés verbrachte. Frankreich war von Nazi-Deutschland besetzt, das Vichy-Regime kollaborierte mit den Besetzern, die Résistance war schwach und zersplittert. Die einst großen ethischen Werte des Abendlandes schienen angesichts dieses Krieges ihren Wert verloren zu haben. Von Hoffnungslosigkeit, Zerfall und Unterdrückung umgeben vollbrachte Sartre etwas ganz Ungeheuerliches: Er schrieb von der unumstößlichen Freiheit des Menschen, und er tat dies in Zeiten, in denen von Freiheit weit und breit nichts zu spüren war, ja, der Begriff als solcher wie ein verhallendes Echo aus längst vergangenen Tagen bestenfalls eine Ahnung von der Freiheits*idee* hinterließ. Die fundamentale, konkrete Freiheit des Menschen ist es, die das Werk, welches Sartre in diesen Tagen schrieb, durch ca. 1000 Seiten hindurch bestimmen sollte. Das *Sein und das Nichts* erschien im darauf folgenden Jahr; der Untertitel *Versuch einer phänomenologischen Ontologie* beschreibt die Methode, welcher sich Sartre bedient. Bevor wir uns also Sartres Überlegungen zur Freiheit zuwenden und für unsere eigenen fruchtbar machen wollen, sollten wir uns daher mit der Frage befassen, was es mit den Phänomenen auf sich hat.

Ebenso wie Martin Heidegger und Maurice Merleau-Ponty ist Sartre ein Schüler Edmund Husserls. Wie Husserl geht auch Sartre davon aus, dass Bewusstsein immerzu intentionales Bewusstsein, also Bewusstsein von etwas ist. Wenn ich mir meiner Finger, die zuweilen über die Tasten stolpern, bewusst bin, dann sind Finger und Tasten Gegenstand meines Bewusstseins bzw. das, was mein Bewusstsein setzt. Das intentionale Bewusstsein ist also ein setzendes Bewusstsein.

Zugleich aber erweitert Sartre den Begriff der Intentionalität, wenn er schreibt:

„Jedes Objekt setzende Bewußtsein ist notwendigerweise nicht setzendes Bewußtsein von sich.“ (Sartre 1948, 217).

Bewusstsein ist somit auf der einen Seite *setzendes Bewusstsein*, aber *als* setzendes Bewusstsein immer zugleich auch *nicht-setzendes Bewusstsein*. Zu verstehen ist das nicht-setzende Bewusstsein als Bewusstsein von etwas und zwar *vor* aller Reflexion. Dieses präreflexive oder Cogito-Bewußtsein

„ist unmittelbar, d.h. Subjekt und Objekt sind eins, geschlossen in der Interiorität des Subjekts.“ (Köllner 2006, 292).

Betrachten wir uns das Kind, das in der Ecke des Raumes sitzt. Es spielt, und beim Spiel summt es eine Melodie. Dieses Spiel, dieses Summen ist das Kind in diesem Moment ganz und gar, es geht vollständig in ihm auf. Diese Unmittelbarkeit ist es, die das präreflexive Bewusstsein auszeichnet. „Wecke“ ich das Kind, so reiße ich es aus dieser Unmittelbarkeit hinaus. Das Spielzeug in seiner Hand und die Melodie, die eben noch da war, vielleicht noch nachklingt, wird ihm zum Gegenstand. Dabei ist es keineswegs so, dass Bewusstsein stets entweder präreflexiv oder reflexiv ist; dass aus der Unmittel-

barkeit gerissene Kind springt also nicht vom Modus des Cogito in das setzende Bewusstsein. Das Spiel mag ihm plötzlich zum Gegenstand geworden sein, in dem Sinne ist es nicht mehr bei ihm, wohl aber ist dieses Kind ganz und gar bei sich, wenn es vor seinem Spiel, das Spiel beobachtend, steht.

Nun ist es so, dass ein Bewusstsein, dass immerzu Bewusstsein von etwas ist, eben dieses Etwas bedarf, und es findet es vor in der Welt. Ich blicke dieses Kind an, das aus seinem Spiel herausgerissen wurde. Es wird mir zum Gegenstand meines Bewusstseins. Ich mag ganz bei ihm sein, oder es mir als Objekt betrachten, in beiden Fällen ist mein Bewusstsein ein Bewusstsein von diesem Kind.⁸ Was aber ist dieses Kind für mich? Es erscheint mir, ist eine Erscheinung, ein Phänomen. Es gibt nichts, was hinter dem Phänomen steht, keine Wahrheit, keine Idee, von der die Erscheinung lediglich eine mehr oder minder gelungene Konkretion ist. Wesentlich für die Erscheinung ist es daher, zu erscheinen. Das Phänomen, von dem ich ein Bewusstsein habe, auf das sich also mein Bewusstsein intentional richtet, mag mir erscheinen, mich affizieren, jedoch: ich *mache* es nicht. Folglich geht die Erscheinung nicht in meinem Bewusstsein auf, sie ist mehr als das. Insofern ich also Bewusstsein von etwas habe, geht mit diesem Etwas eine Verweisung einher. Was aber ist es, was den Phänomenen gleichsam als Transzendenz anhaftet? Wenn es, wie wir festgehalten haben, wesentlich für die Erscheinung ist, zu erscheinen, so wäre es doch widersinnig etwas zu vermuten, was, obgleich phänomenal, dennoch unwesenhaft nicht erscheint? Um es kurz zu machen: Das Phänomen vorenthält uns nichts. Was es als Erscheinung auszeichnet, gibt es uns preis. Jedoch: Das Sein des Phänomens ist etwas, was als Erscheinung sich nicht darbietet. Was kann nun aber dieses Sein sein, wenn es uns nicht erscheint und wir somit auch kein Bewusstsein von diesem Sein haben können? Nun, das Sein des Phänomens begegnet uns als dieses „*Dass*“. Das Erscheinende *ist*, und *dass* es ist, bemerken wir, insofern sich unser Bewusstsein auf die Erscheinung richtet. Das Sein als solches, von dem das Phänomen lediglich zeugt, erweist sich daher als *transphänomenal*:

„Somit weißt das Phänomen in seinem Sein auf etwas hin, das selbst nicht mehr Phänomen ist.“ (Wroblewski 2008, 147).

So wie das Sein des Phänomens ist auch das Sein des Bewusstseins transphänomenal. Damit ein Bewusstsein (von) bzw. ein reflexives Bewusstsein überhaupt möglich ist, muss es ein *Dass* geben, damit etwas bewusst erscheinen kann. Folglich ist das Bewusst-Sein zu verstehen als das transphänomenale Sein des Subjekts:

„Das gleiche gilt nun für das Bewußtsein. Auch ihm muß ein transphänomenales Sein zukommen, da es sonst, wie Sartre sagt, ins Nichts stürzen würde. Und das transphänomenale Sein des Bewußtseins ist nicht [sic!] anderes als das Faktum seiner Existenz.“ (Blech 2001, 37).

⁸ Hier zeigt sich eine grammatikalische Schwierigkeit. *Bewusstsein von* meint in einem Falle reflexiv, im anderen Falle ist es in präreflexiver Weise zu verstehen. Um zu zeigen, dass beim präreflexiven Bewusstsein kein Abstand zum Gegenstand des Bewusstseins vorliegt, setzt Sartre in das *Sein und das Nichts* in diesem Falle das *von* in Klammern. Ich werde, um Verwechslungen zu vermeiden, diesem Beispiel folgen.

Ganz gleich, was uns auch immer erscheint, und wenn auch je wir selbst es sind, auf das sich unser jeweiliges Bewusstsein richtet, immerzu ist das *Faktum der Existenz*, ist das *Dass* des Bewusstseins zuvor gegeben. Anders ausgedrückt: Das Was-Sein kann nur aus dem Sein begriffen werden (vgl. Wroblewski 2008, 148), noch einmal anders formuliert: Die Existenz geht der Essenz voraus.

Das intentionale Bewusstsein konstituiert demnach den Gehalt, also das *Was*, nicht aber das Sein der Objekte. Sartre drückt dies so aus:

„Bewußtsein *von* etwas sein heißt einer konkreten und vollen Anwesenheit gegenüberstehen, die *nicht* das Bewußtsein ist.“ (Sartre [1943] 2007, 34; Hervorh. im Original)

und nuanciert die von Heidegger für das Dasein vorbehaltene Definition wie folgt:

„[D]as Bewußtsein ist ein Sein, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, insofern dieses Sein ein Anderes-sein als es selbst impliziert.“ (Sartre [1943] 2007, 37).

4.2 Sein oder Nicht-Sein (oder: An-sich-Sein und Für-sich-Sein)

Dem Bewusstsein geht es also um ein Sein, dass sein Sein ist, dies aber nur insofern, als dieses (sein!) Sein ein „Anderes-sein als es selbst impliziert“. Ein solches wohl nicht sofort eingängiges Zitat bedarf einer Erläuterung. Es wird daher höchste Zeit, zwei Seinsmodi ins Feld zu führen, denen sich Sartre bedient und die er voneinander unterschiedenen wissen will. Dies ist zum einen das *Sein-an-sich*. Die wohl am meisten prägende Eigenschaft dieser Seinsform ist das Identisch-Sein mit sich selbst. Ein Buch ist ein Buch, ein Glas ist ein Glas, ein Hund ist ein Hund. Weder das Buch, noch das Glas oder der Hund wird jemals in eine Identitätskrise gelangen, denn Buch, Glas und Hund haben kein Bewusstsein von sich als Buch, Glas bzw. als Hund. Im Zusammenhang mit dem An-sich spricht Sartre daher von einem nicht-bewusstseinsmäßigen Sein. Buch, Glas und Hund sind ganz und gar sie selbst, das Buch steht zu sich in keiner Distanz. Wir haben es daher mit einer unendlichen Seindichte zu tun, das selbst kein Sein hervorbringen kann, da es keinen Raum bietet, in welchem Sein anwesen könnte.

Dem Sein-an-sich steht nun das *Sein-für-sich* gegenüber. Im Gegensatz zum An-sich ist das Für-sich als das bewusstseinsmäßige Sein zu charakterisieren. Stellen wir uns eine angehende Lehrerin im Referendariat vor. Sie hat eine Unterrichtsstunde entworfen und wird diese nun vor ihrem „Publikum“, den Schülern und dem anwesenden Mentor präsentieren. Sie versucht ganz und gar wie eine Lehrerin zu wirken, ihre Stimmlage gegenüber den Schülern verändert sich, ihre Bewegungen zeugen von einer erst vorsichtigen, dann an Sicherheit zunehmenden Dominanz. Sie beobachtet die Gesichter der Schüler, vielleicht fällt ihr ein Lachen an einer Stelle auf, das dort nicht hingehört. Sie ist irritiert. Wirkt sie nicht überzeugend, bemerken es die Anwesenden, dass sie mit aller Kraft versucht, diese Lehrerin zu sein? Sehen es die Schüler, dass sie eigentlich nur Lehrerin-Sein spielt?

Doch inwiefern ist sie *nicht* die Lehrerin, die sie vorzugeben sucht? Ihr Studium ist erfolgreich beendet, jahrelang hat sie daran gearbeitet, hat alle erforderlichen Prü-

fungen bestanden. Formal also ist ihr Beruf der einer Lehrerin, und dennoch ist sie nicht in der Weise Lehrerin, wie die Kreide, die sie in der Hand hält, Kreide ist. Der Unterschied zwischen Kreide und Lehrerin liegt in der Seinsform. Letztere ist sich darüber bewusst, dass sie ist. Auch weiß sie um ihre Berufsbezeichnung und über das, was sie demgemäß zu tun hat. Zugleich aber ist sie von diesem *Was* getrennt, und zwar insofern, als dass ihr Sein nicht in diesem *Was* aufgeht. All ihr Tun vor dieser Klasse, all ihre Bewegungen, ihr Sprechen, die Weise, wie sie die Tafel wischt oder mit einem Nicken eine Schülerin zur Rede bittet, all dies zielt darauf ab, sich als das *sein zu machen*, was sie nicht ist.

Diesen Mangel, dieses Nicht-Sein zu überwinden ist ihr Bestreben. Wir können daher festhalten, dass es den Seinsmodus des Für-sich auszeichnet, zu sein, und sich dabei in diesem Sein darüber bewusst zu sein, dass man dass, was man ist, nicht ist. Kurzum: Man ist im Für-sich bestrebt, sich zu dem *zu machen*, was man nicht ist.

Was geschieht, wenn unsere Lehrerin ihre Referendariatszeit überstanden und mehrere Jahre Berufserfahrung gesammelt hat? Ist ihr das Lehrerin-Sein dann nicht voll und ganz in Fleisch und Blut übergegangen? Drückt sich nicht in ihrem gesamten Auftreten vor der Klasse ihr Sein als Lehrerin aus? Man könnte verleitet sein, das *Dass* und das *Was* in einer Intermedialität vereint zu wähen, doch würden wir damit den bisherigen Pfad unseres Denkens verlassen. Das Sein des Bewusstseins ist nicht identisch mit seinem Gehalt, denn wäre es so, das beides zu einem Einzigem verschmelzen würde, so wäre der leere Raum, dieses Nichts, das dazwischen liegt, aufgehoben. Das Treten in denkender Distanz zu etwas wäre nicht mehr gegeben, weil die Distanz nicht mehr möglich wäre. Kein Raum wäre da, um zwecks Abstandnahme hineinzutreten. Ganz konkret ausgedrückt: Die Lehrerin hätte nicht nur kein Bewusstsein von sich als Lehrerin, sie hätte vor allem auch nicht die Möglichkeit, etwas anderes zu sein als Lehrerin (vgl. Mairhofer, Kienpointner 2004, 62). Dass sie dies aber kann, dass sie von jetzt auf gleich den Raum verlassen und den Freund, der wartend vor der Tür steht umarmen kann, ist der Beweis der Nichtidentität, und damit auch der Beweis der konkreten Existenz von Freiheit. Eben diese Freiheit besitzt weder das Buch, noch das Glas, noch der Hund. Und trotzdem bleibt die Antwort unbefriedigend. Ist die Frau, die im Modus des Für-sich sich zur Lehrerin, die sie nicht ist und nie sein wird, macht, nicht trotzdem dann an ihrem Ziel angekommen, wenn ihr Lehrerin-Spiel im präreflexiven Cogito-Bewußtsein angekommen ist?

Die Antwort auf diese Frage besteht in einem entschiedenen Jein! Einerseits kann sie niemals mit dem identisch sein, zu dem sie sich sein macht. Die Verschmelzung von *Dass* und *Was*, *Sein* und *Gehalt*, *Existenz* und *Essenz* wäre die Überwindung des Nichts, das beides voneinander trennt. Dieses Nichts ist, insofern es als Nichts nicht überwunden werden kann, absolut. Andererseits ist die Frau durchaus Lehrerin, und zwar insofern, als dass sie im Modus des Für-sich sich zur Lehrerin, die sie nicht ist, macht. Anders ausgedrückt: Sie ist Lehrerin, insofern sie keine Lehrerin ist. Dieses

Nicht-Lehrerin-Sein ist sie, wohingegen sie nicht eine Meeresbiologin, nicht eine Verlegerin, nicht eine Fleischfachverkäuferin ist, auch nicht im Modus des Für-sich.

Es ist bei alledem kaum zu leugnen, dass es eine durchaus bemerkenswerte Nähe zwischen dem präreflexiven Bewusstsein und dem Sein-an-sich gibt. Sinnvoll ist es daher, unsere Aufmerksamkeit auf das zu lenken, was beides voneinander trennt.

4.3 Das Loch im Sein als Geburt der Freiheit

Die Lehrerin, die jahrzehntelang ihrem Beruf nachgeht, geht dann, wenn sie unterrichtet scheinbar vollständig in ihrem Lehrerin-Sein auf. Sie ist ganz und gar anwesend bei dem, was sie zu sein vorgibt, doch fällt sie dabei nicht mit dem, was sie nicht ist, in eins. Auf der Ebene des präreflexiven Bewusstseins existiert ein Abstand, der so gering ist, dass er gerade eben noch ausreicht, um die Identität des Bewusstseins mit sich selbst, genauer: die Koinzidenz des *Dass* mit dem *Was* zu verhindern.

Angedeutet wurde bereits, dass zwischen beidem ein Nichts liegt, dieses nun ist in zweifacher Weise zu verstehen. Erstens, und das wurde weiter oben schon bemerkt, ist es ein Nichts an Sein, eine Null-Distanz, die durch nichts überwunden werden kann. Zweitens ist das Nichts eine Nichtung, die ein Loch in das An-sich reißt.

Deutlich wurde schon an anderer Stelle, dass wir es im Zusammenhang mit dem An-sich mit einer Seinsdichte zu tun haben, die absolut ist. Daher ist kein Raum da, in dem etwas hervorgebracht werden kann. Aus dem An-sich heraus kann kein Sein entstehen. Möglich ist dies somit allein infolge dieser Nichtung, die das An-sich zur Anwesenheit bei sich vermindert. Diese – wenn man so will: Seinsreduktion um des Seins willen – ist für Sartre der ontologische Akt:

„So ist das Nichts dieses Loch im Sein, dieser Sturz des An-sich zum Sich, wodurch sich das Für-sich konstituiert.“ (Sartre [1943] 2007, 172).

Das mit sich Identische *ist*, und dieses Sein ist durch und durch kontingent. Es gibt keinen Grund für dieses Sein. Im Zuge des ontologischen Aktes konstituiert sich das Für-sich, entsteht Bewusstsein. Das Bewusstsein ist zwar vermögens, aufgrund der Distanz *zu den Dingen* und damit eben auch in Beziehung *zu sich selbst* zu treten; was das Bewusstsein jedoch nicht vermag, ist die Begründung seiner selbst. Die Kontingenz des An-sich kann durch das Für-sich nicht überwunden werden. Diese Aussicht ist wenig aufmunternd. Wir *sind*, und dies völlig ohne Grund, und im Gegensatz zu den Dingen, die Teil der Seinstotalität sind, wissen wir um diese Grundlosigkeit. Diesen Apfel der Erkenntnis, der uns im Zuge der Seinreduktion eingeflößt wurde, konnten wir uns weder verweigern, noch können wir hinter diese Erkenntnis zurücktreten. Bereits mit dem ersten Erwachen unseres Bewusstseins waren wir jenseits des Paradieses, zu dem uns kein Weg mehr zurück führt, und dennoch eine zeitlebens unstillbare Sehnsucht treibt.

Und zugleich ist uns mit dieser ungeheuerlichen Kontingenz, mit dieser grundlosen Einsamkeit etwas anheim gegeben worden, was so eng mit unserem Menschsein

verbunden ist, dass, solange wir existieren, uns keine Macht der Welt es jemals wieder nehmen kann: Dies ist die Freiheit.

4.4 Freiheit, die sich selbst begrenzt

Um Sartres Freiheitsbegriff, der Freiheit sowohl als endlich, als auch als absolut umfasst, begreifen zu können, sollten wir uns die Begriffe Faktizität und Transzendenz vergegenwärtigen. Der Mensch ist als ein reales, physisches Faktum eine Tatsache unter vielen anderen. Er ist eingebunden in Zeit und Raum und als dieses Ding unter Dingen unterliegt er der Determination. Weht ihm ein Sturm entgegen, fällt er um, fällt ihm ein Ziegel auf den Kopf, platzt seine Kopfhaut auf. Er ist determiniert durch seine Biologie, seine Gene, seine Bedürfnisse, seine soziale Umwelt etc. Wie wir aber anhand unserer Überlegungen zum Für-sich-Sein erkannt haben, ist der Mensch niemals vollends das, als was er sich macht. Seine Existenz ist immerzu eine unvollständige, mangelhafte. Die das Menschsein stets begleitende Frage, wer oder was ich wirklich bin, unterstreicht das Gefühl dieses existenziellen Mangels. Befrage ich mich, ob ich dieser oder jener bin, so reiße ich das Befragte aus der Seinstotalität heraus, ich nichte es. Zugleich befinde ich mich selbst in der Frage jenseits meiner Faktizität. Klaus Jacobi bringt es auf den Punkt:

„So übersteigt der Mensch jeweils das faktische Gegebensein. Dieses Moment des menschlichen Seins, den Ausgriff über das schon Wirkliche (oder Verwirklichte) zum Möglichen [...], dieses Moment nennt Sartre die *Transzendenz* des Menschen.“ (Jacobi 1970, 115; Hervorh. im Original).

Nun sind Faktizität und Transzendenz zwei Momente, die ineinander verwoben sind. Der Student, der am Ende seines Studiums unmittelbar vor seiner Prüfung steht, ist nervös. Die Tage scheinen zunehmend schneller zu vergehen, die Nächte hingegen ziehen sich ins Endlose. Dann ist es soweit. Hinter dieser Tür sitzen seine Prüfer. Seine Hand zittert ein wenig, bevor sie das kalte Metall der Klinke umfasst. Er drückt sie hinunter, die Tür öffnet sich einen Spalt, er tritt in den Raum. Dass darin diese Menschen sitzen, mit Stift und Papier vor sich liegend, dass die Luft von der Heizung trockener als gewohnt ist, dass er dort steht und das Pochen seines Herzens in seinen Ohren widerzuhallen scheint, ist Gegebenheit. Diese Dinge *sind*, das Papier *ist*, die Menschen im Raum *sind*, der Tisch, die Stühle, das Ticken der Uhr, die Prüfungssituation, all das *ist*. Und doch sind diese Dinge für den Studenten nicht, wie sie an sich als Faktizitäten sind, sondern sie sind in der Weise, wie sie *für ihn* sind. Er transzendiert sie, indem er über ihr So-Sein hinausgehend sie in eine – und zwar *seine* – Ordnung bringt. Die Bedeutung, die sie für ihn haben, hängt allein von seinem Entwurf ab. Das, was Gegeben ist, wird dem Entwurf des Studenten einverleibt, zugleich ist es der Entwurf, der dem Gegebenen Rechnung tragen muss. Dieses Zusammenspiel von Faktizität und Transzendenz, von Gegebenem und Entwurf, bezeichnet Sartre als *Situation*. Es erscheint daher als evident, dass menschliches Sein immerzu In-Situation-Sein meint.

Wenn In-Situation-Sein heißt, dass die Faktizität stets transzendiert wird, um sie neu zu ordnen, dann haben wir es hier mit dem zu tun, was an früherer Stelle kurz als

absolute Freiheit erwähnt wurde: Alles, was den Menschen als das Erscheinende bedingt, kann von ihm transzendiert werden. Da nun der Mensch qua Transzendenz des Gegebenen diesem immerzu eine Bedeutung verleiht, er also gar nicht anders kann, als die Dinge zu *seinen* Dingen zu machen, in *seiner* Ordnung zu bringen, vermag er weder dem Transzendieren, noch der die Transzendenz ermöglichende Freiheit zu entgehen. Der Mensch ist daher zur Freiheit verurteilt.

Es wäre verfehlt, Freiheit als eine menschliche Eigenschaft zu deuten, denn anders wie das Sehvermögen, die Muskelkraft oder die Gesundheit ist Freiheit nicht vom Menschen zu subtrahieren. Der ontologische Akt gebiert die Anwesenheit bei sich, ermöglicht das präreflexive und das reflexive Bewusstsein. Und insofern der Mensch im Modus des Für-sich vom Mangel gebeugt und von der Sehnsucht nach Ganzheit getrieben existiert, ist er frei. Menschsein heißt absolute Freiheit.

Allerdings ist diese Freiheit nicht *nur* absolut. Denn haben wir nicht bemerkt, dass sich in der Frage nach sich selbst sowohl das Befragte, also auch der Fragende jenseits der Seinstotalität befinden? Die Frage nichtet die Faktizität, in dem sie über sie hinaus auf ein Mögliches abzielt. Herausgelöst aus der Ganzheit währt das Befragte im neutralen Raum zwischen Sein und Nichts. Zugleich gibt der Fragende mit seiner Frage Zeugnis davon, dass er, die Sicherheit der Fraglosigkeit verlassend, sich in eben dieses Dazwischen begeben hat. Im Entwurf wird nun das Losgelöste zu einer neuen Ordnung konstituiert, was gleichsam eine Selbstkonstitution impliziert und zwar im Sinne einer Selbstanordnung innerhalb des Verhältnisses zum losgelösten Gegenüber. Das Ganze noch einmal in einfachen Worten: Wenn ich eine Frage stelle verweist das darauf, dass mir etwas fragwürdig geworden ist. Es ist für mich nicht mehr so, wie es ist, sondern könnte auch anders sein. Mit der Frage ist das Befragte aus der Selbstverständlichkeit des An-sich losgelöst. Gleichzeitig wird mit der Frage offenkundig, dass ich, der ich frage, ebenfalls nicht Teil der fraglosen, selbstverständlichen Seinstotalität bin, da eine Frage auf ein Bewusstsein schließen lässt und ein Bewusstsein ein Getrenntsein des Seins von sich selbst erfordert. Die Nichtung, die mit der Frage einhergeht, ist immer auch schon ein Entwurf, habe ich durch die Nichtung dem Befragten doch eine Bedeutung für mich verliehen. Es steht zu mir in einem Verhältnis, ist mir das Fragwürdige. Dadurch habe ich freilich mich selbst auch in ein Verhältnis zum Befragten gesetzt, demnach also im Entwurf mich selbst innerhalb dieses Verhältnisses konstituiert. Möglich ist dies alles durch das Zusammenspiel von Faktizität und Transzendenz, durch die Freiheit.

Was macht aber die Freiheit zu einer endlichen? Die Antwort ist ganz nahe. Durch das mit der Frage einhergehende Loslösen haben wir es mit einer negativen Freiheit zu tun, einem Frei-sein von der Seinsdichte. Dieses Frei-sein ist bodenlos. Das Losgelöste ist jenseits des Seins. Im Entwurf schaffen wir eine Ordnung, ein neues Verhältnis und somit einen Boden, der aber eben doch *nur* dieser Entwurf ist, nicht also zu verwechseln ist mit der Totalität des An-sich. Der Entwurf bleibt unweigerlich Entwurf,

qua Freiheit entwerfen wir also immerzu und dabei auch immer notwendig jenseits des An-sich. Wenn wir dies tun, wenn wir also entwerfen, dann schließt unser Entwurf die Möglichkeiten all der Entwürfe, welche wir nicht gewählt haben, aus. Das heißt, die positive Freiheit negiert im Entwurf die Möglichkeiten (dies wäre dann sozusagen die negative Seite der positiven Freiheit), vergleichbar mit dem Negieren des Gegebenen, das wir von der negativen Freiheit her kennen. In der Weise, wie die Freiheit im Entwurf ihre Möglichkeiten nichtet, erzeugt sie ihre eigene Verendlichkeit (vgl. Jacobi 1970, 116f.).

4.5 Von Sinnlosigkeit und Verantwortung

Im Zusammenhang mit der Seinsreduktion des An-sich, welche das Für-sich ermöglicht, wurde deutlich, dass die Kontingenz des An-sich im Für-sich erhalten bleibt. So schreibt Sartre:

„[D]as Für-sich ist das An-sich, das sich als An-sich verliert, um sich als Bewußtsein zu begründen.“ (Sartre [1943] 2007, 177).

Der Ausdruck „begründen“ lädt hier m. E. zu Missverständnissen ein. Das sich verlierende An-sich schafft keinen Grund, auf dem es als Für-sich fußt, sondern es ist als ein Gefallenes insofern Grund, als das es sich zwar als An-sich zu erkennen fähig ist, dies allerdings, und das ist entscheidend, von der Warte eines bewusstseinsmäßigen Seins ausgehend. Das Für-sich, das durch ein Nichts vom An-sich getrennt ist, vermag dieses wohl zu erkennen, jedoch geht mit diesem Erkennen immerzu ein Entwurf einher, demnach das An-sich mit Bedeutung versehen wird und folglich nicht als äquivalent zum An-sich „in Reinform“ verstanden werden kann. Wir haben es so gesehen mit einem ähnlichen Problem zu tun, wie in Kapitel 3.4 beschrieben. So, wie der Versuch des Kindes, welches danach strebt, sich mit den Augen der Mutter zu sehen, scheitern muss, da es sich selbst nicht mehr als es selbst, sondern als dieses Andere sehen würde, so scheidet auch die Begründung des An-sich aus dem Für-sich heraus. Was da gesehen wird, ist nicht das An-sich, sondern die Faktizität innerhalb der Ordnung des Entwurfs. Und so, wie das An-sich kontingent ist, bleibt es auch infolge des von Sartre angeführten Selbstverlustes. Eine Begründung jenseits des Entwurfs ist daher auch für das Für-sich unmöglich, weil das Für-sich ausschließlich in Situation ist, also innerhalb eines Rahmens, der sich durch das Miteinander-verwoben-sein von Faktizität und Transzendenz auszeichnet.

Zugleich bleibt es dem Bewusstsein verwährt, sich selbst weder reflektierend, noch erkennend seinen eigenen Grund zu schaffen. Es bleibt bodenlos, ist schlicht und ergreifend einfach nur da und könnte ebenso gut (und gleichfalls unbegründet) nicht sein. Diese Grundlosigkeit ist zu begreifen als eine vollständige Freiheit, eine Losgelöstheit von Bindungen, die unserer Existenz einen Zweck vorgeben. Nimmt man diese Freiheit ernst, so ist unsere Existenz sinnlos.

Doch diese Freiheit hat zwei Gesichter, und ihr zweites gibt Anlass zur Hoffnung. Wenngleich unsere Existenz in ihrer unbegründeten Freiheit weder Sinn noch Zweck hat, ist es doch eben diese Grundlosigkeit des Für-sich, welche uns das *Was* unserer Existenz zum freien Entwurf anheim stellt. Der Sinn unserer Existenz ist der Sinn, den wir ihr geben. Da ist kein Gott, keine übersinnliche, uns vorgängige Macht, der wir Rechenschaft abzulegen haben. Es scheint, als seien wir frei, unser Leben allein nach unserem Gutdünken zu gestalten, es scheint, als sei alles, was unser Dasein auszeichnet, Folge unseres Entwurfs, es scheint, als seien diesem Entwurf keinerlei Grenzen gesetzt, bis auf jene, die den Entwurf selbst auszeichnen. Doch der Schein trügt. Man könnte folgendes anführen: Einhergehend mit der Kontingenz des Bewusstseins, ist alles, was der Mensch (aus sich) macht oder nicht macht allein in ihm selbst begründet, woraus folgt, dass dieser absolut für jede seiner Entscheidungen verantwortlich ist. Das Gewicht der gesamten Welt, schreibt Sartre, lastet auf seinen Schultern (vgl. Sartre [1943] 2007, 950).

Nun ist diese Verantwortlichkeit als solche für die Freiheit noch keine wirkliche Grenze. Die grauenvollsten Verbrechen kann ich begehen, für die ich, wie für alles andere Tun auch, verantwortlich bin. Jedoch verhindert die Verantwortung nicht die Tat. Wir sollten uns daher den Begriff *Verantwortung* etwas näher betrachten. Wenn wir dies tun, so werden wir recht schnell bemerken, dass Verantwortung auf eine Dialogsituation hindeutet:

„'Verantwortung' hat mit 'Antwort geben' zu tun. [...] Jemand sagt zu jemand etwas, und der Angesprochene antwortet dem ihn Ansprechenden auf das Gesagte. Das ist die Grundstruktur des Dialogs.“ (Schleißheimer 2003, 179).

Nun muss der Ansprechende nicht zwingend eine andere Person sein. Auch die Welt, die uns umgibt, spricht uns an. Ein Gemälde kann als ansprechend empfunden werden, der Song, der im Radio erklingt, kann uns ansprechen und wir antworten dem Gemälde und dem Song mit einer besonderen Aufmerksamkeit, indem wir das Verhältnis, in welchem wir uns im Angesprochen-Sein vorfinden, anerkennen. Im Angesprochen-Sein wird uns die Wortlosigkeit zur Sprache, und analog hierzu kleidet sich auch unsere Antwort in eine Sprache, die keinerlei Worte bedarf. Lassen wir Martin Buber hierzu zu Wort kommen:

„Echte Verantwortung gibt es nur, wo es ein wirkliches Antworten gibt. Antworten worauf? Auf das, was einem widerfährt, was man zu sehen, zu hören, zu spüren bekommt. Jede konkrete Stunde mit ihrem Welt- und Schicksalsgehalt, die der Person zugeteilt wird, ist dem Aufmerkenden Sprache“ (Buber 1954, 147).

Das Antworten findet hier in Bezug auf ein konkretes Gegenüber statt, welches wir zu uns sprechen lassen, wir also nicht feststellen und unseren Willen, unsere Forderungen und Erwartungen überstülpen, welches wir ganz im Gegenteil sein lassen. Als *Gegenstand* steht für mich das Gegenüber still, aus ihm heraus spricht nichts, als *Gegenstand* ist das Bild bemalte Leinwand und der Song Geräusch, als *Du* hingegen spricht es zu mir. So wie das Bild ohne Worte zu mir spricht, kann der Mensch mit Worten *nicht* zu mir sprechen. Derjenige, der vor mir steht, kann immerzu dieses Ding bleiben, das Lau-

te in die Stille wirft, die vernommen, aber nicht gehört werden. Keiner Schülerin, keinem Studenten wird dies unbekannt sein. Einem solchem Ding antworte ich nicht; damit also „Antwort geben“, damit Verantwortung möglich ist, muss bereits ein Angesprochen-Sein stattgefunden haben. Wir können also festhalten, dass Verantwortung ohne das uns Ansprechende, welches seine bloße Dinghaftigkeit hinter sich lässt, undenkbar ist.

Wie aber können wir hier eine Verbindung zu Sartres Auffassung von Verantwortung sinnvoll herstellen? Ich denke, dass wir, um dies zu erreichen, gar nicht weit ausholen müssen. Sartre geht es doch im Wesentlichen darum, dass der Mensch respektive das menschliche Bewusstsein im Seinsmodus des Für-sich eine kontingente Entität darstellt, woraus er schlussfolgert, dass jegliches Handeln, jegliche Entscheidung eine freie Entscheidung des Menschen ist, für die einzig und allein er selbst Verantwortung zu tragen hat. Hierbei stellt sich die Frage, was den Menschen denn anspricht, auf was er also antwortet?

Es ist die Situation, der er sich je im Leben ausgesetzt vorfindet. Diese ist es, die ihn anspricht und der er nicht aus dem Weg gehen kann. Dabei ist es nicht einmal erforderlich, auf extreme Grenzsituationen, wie der sich ankündigende Tod durch eine unheilbare Krankheit, durch Alter oder dergleichen zurückzugreifen.

Nehmen wir einen 14-jährigen Jugendlichen, der sich weigert, die Schule zu besuchen. Er sieht sich einer Situation ausgesetzt, die ihn zu einer Entscheidung auffordert. Diese kann darin bestehen, trotz aller Widrigkeiten, Ängste, dem Gefühl von Sinnlosigkeit dennoch zur Schule zu gehen, diese kann aber auch darin bestehen, einfach im Bett liegen zu bleiben. Der Entscheidung selbst kann er sich nicht verweigern, er muss sich entwerfen, er muss antworten, er kann gar nicht anders, als verantwortlich zu sein.⁹ Man könnte dies mit Leonhard Laur auch wie folgt auf den Punkt bringen:

„Dadurch, dass der Mensch sich selbst ver-antwortet, gibt er sich seine in der Moderne fraglich gewordene Bestimmung selbst; war er im früheren Selbstverständnis nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, so muss er sich heute sein eigenes Bild machen – *er muss sich selbst bilden*. So hat der Mensch heute keinen äußeren Bezugspunkt mehr, auf den er die Verantwortung ab-schieben kann [...]“.

und Lauer schlussfolgert daraus:

„Wenn es keinen Gott gibt, ist die Freiheit absolut – genauso wie die Verantwortung.“ (Laur 2007, 78).

Ob diese Schlussfolgerung, die Laur zieht, so zutrifft, ob es also stimmt, dass wir es mit einer so zu verstehenden absoluten Freiheit zu tun haben, soll im nun folgenden Teil näher beleuchtet werden.

⁹ Helmut Danner grenzt diese existentielle Verantwortung von der juristischen in einer Weise ab, die den Sinn der o. a. eigenen Überlegungen zu Antwort und Verantwortung stützt: „Im Sinne der juristischen Verantwortung besteht die Antwort im Erwidern auf die Frage der zurechnenden Instanz: ich habe gehandelt und das muss ich – nachträglich – verantworten. Im Sinne der existenziellen Verantwortung dagegen ist die Handlung selber die Antwort. Nicht ein Richter spricht mich – nach der Tat – an, sondern aus der gegenwärtigen Situation [...] ergeht ein Anspruch an mich. Ich muss auf die Situation antworten.“ (Danner 1985, 173).

4.6 Die Freiheit eines Steins

Nehmen wir die Überlegungen Sartres zur Situation des Menschen als ein durch Nichts begründetes Bewusstsein ernst und erkennen wir die damit unweigerlich einhergehende Freiheit als mit dem Menschen identisch an, so stehen wir gerade in pädagogischen Kontexten vor einer besonderen Schwierigkeit. Pädagogisches Handeln intendiert, sofern es keine bloße Zurichtung sein soll, Freiheit und Selbstbestimmung des Gegenübers. Wenn ich im Zuge der Erziehung einen Menschen durch das Zuchthaus der Geschichte treibe, so vollziehe ich dies um der Freiheit dieses Menschen willen. Nun ist, wie hoffentlich hinreichend dargestellt wurde, der Mensch immerzu ein freier, demzufolge man anstelle von Freiheit sinnvoller Weise Bewusstsein bezüglich Freiheit und der damit einhergehenden Verantwortung setzen sollte. Was aber geschieht, wenn zwei freie und sich ihrer Freiheit bewusste Menschen aufeinander treffen? Ist es denkbar, die eigene Freiheit im Angesicht und in Anerkennung und Wertschätzung der Freiheit des Anderen zu wahren? Oder umgekehrt, kann die Freiheit des Anderen standhalten, wenn meine eigene Freiheit auf sie trifft?

Im Zusammenhang mit Erziehung haben wir es unbestreitbar mit dem Moment der Fremdbestimmung zu tun. Denken wir nur zurück an das an früherer Stelle angeführte Höhlengleichnis des Plato. Der in der Höhle an einem Stuhl gefesselte Mensch wird befreit, ihm wird damit die Möglichkeit zuteil, den Ort der Unwahrheit zu verlassen, um die Wahrheit, das metaphysische Reich der Begriffe und der Ideen zu erblicken. Es ist dabei jedoch nicht so, dass der zu Befreiende den Befreier sehnsuchtsvoll erwarten würde. Dieser ist sich der Lage, in welcher er sich befindet, überhaupt nicht bewusst, demnach wird er seine Befreiung als ein Moment empfinden, in dem ihm Gewalt angetan wird, indem etwas gegen seinen Willen geschieht, indem er sich also einem Zwang ausgesetzt sieht:

„[W]enn einer von ihnen entfesselt und genötigt würde plötzlich aufzustehen, den Hals umzuwenden, sich in Bewegung zu setzen [...] und alles dies nur unter Schmerzen verrichten könnte, [...] [w]enn man ihn [...] gewaltsam durch den holprigen und steilen Aufgang aufwärts schleppte und nicht eher ruhte als bis man ihn an das Licht der Sonne gebracht hätte, würde er diese Gewaltsamkeit nicht schmerzlich empfinden und sich dagegen sträuben[...]?“ (Plato; Hildebrand; Apelt 1993, 270f).

Hier wird jemand aus der Unwahrheit, in der er sich aufhält und aus der er sich selbst nicht alleine befreien kann, hinausgezogen ins Licht. Übertragen wir dies nun auf erzieherisches Handeln, so scheint es doch offenkundig, dass die Freiheit des Erziehers die Freiheit des zu Erziehenden ganz massiv übergeht:

„Eine strenge Erziehung behandelt das Kind als Werkzeug, da sie versucht, es mit Gewalt für Werte zurecht zu biegen, die es nicht anerkannt hat, eine liberale Erziehung geht zwar anders vor, wählt deshalb nicht weniger apriori die Prinzipien und Werte aus, in deren Namen das Kind behandelt werden wird. [...] So ist die Achtung vor der Freiheit des Anderen ein leeres Wort“ (Sartre [1943] 2007, 523).

Er, der Erzieher, fragt nicht nach dem Willen des Kindes, sondern vollzieht sein Tun, getragen von dem Ideal, dass der Mensch frei sein soll, das Kind sich aber seiner Un-

freiheit nicht bewusst ist, sich also lediglich frei wähnt. Diesen Wahn gilt es nun zu beenden, und beenden kann man ihn allein durch die Zwangsbefreiung, welche die Freiheit des Kindes abwertet. Das qualitative Machtgefälle zwischen Erzieher und Kind hat zur Folge, dass die Auffassung des Erziehers bezüglich Freiheit mit jener Freiheit, die es nun für das Kind zu erreichen gilt und die als die einzig wahre Freiheit angesehen werden muss, indifferent ist.

Ob dies nun so zutrifft, ob Erziehung also doch im Kern eine Zurichtung hin zu dem ist, was als Freiheit diktiert wird, muss und wird in den Fokus unserer weiteren Überlegungen rücken. Um dort hin zu gelangen, sollten wir zunächst bei der gar nicht so impliziten Unterstellung verbleiben, dass Erziehung ein Hinausziehen aus dem, was der Erzieher als Unfreiheit unterstellt, meint.

Wenn wir uns die Gedanken noch einmal vergegenwärtigen, die wir über die Identität von Mensch und Freiheit angestellt haben, dann können wir übertragen auf die Erziehungssituation festhalten, dass auch das Kind immerzu ein freies sein muss. Wie jeder erwachsene Mensch ist auch das Kind nicht identisch mit sich selbst, bzw. nur insofern, als dass es für seine Identität bezeichnend ist, nicht das zu sein, was es ist, dass also seine Identität wesentlich eine Nicht-Identität darstellt.¹⁰ Das im Erziehungsprozess durch die Freiheit des Anderen genötigte Kind erlebt sich nun mit einer Situation konfrontiert, die es zweifelsohne nicht selbst hervorgerufen hat. Die Erziehung widerfährt ihm. Nichtsdestotrotz kann und muss das Kind sich zu dem, was ihm da widerfährt, verhalten. Es muss die Faktizität im Zuge des Entwurfs transzendieren, demzufolge seine Freiheit im Umgang mit der Situation, kurzum: in der Entscheidung liegt. Der Entscheidungsraum kann in extremen Situationen äußerst gering sein, die Entscheidung selbst nur noch in einem Ja oder einem Nein zur Situation liegen. Doch selbst hier unterscheidet sich das Kind von jeglichem mit sich selbst identischem Ding, welches weder ein Ja noch ein Nein hervorzubringen in der Lage ist. Von dieser Warte aus betrachtet, kann Erziehung kein Hinausziehen aus der Unfreiheit sein, weil das Kind zu keinem Zeitpunkt unfrei war, es wird vielmehr im Erziehungsvorgang genötigt, seine Freiheit stets neu zu konstituieren.

Völlig zu Recht könnte man anführen, dass jede Situation, also auch eine ganz und gar unpädagogische, vom Kind abverlangt, sich neu zu entwerfen. Was also macht im Hinblick auf den Freiheitsentwurf des Kindes die pädagogische Situation zu einer besonderen? Erst einmal sollten wir klären, was eine pädagogische Situation auszeichnet. Für Peter Petersen ist dies

„jener absichtsvoll gebildete und unterhaltene Lebenskreis problemhaltiger (gleich: fragenerfüllter) Situationen, der dazu bestimmt ist, der allseitigen Entwicklung, Formwerdung (Bildung) und Reifung der rein menschlichen Anlagen und geistigen Kräfte von Kindern und Jugendlichen die beste Umwelthilfe zu gewähren. Sie stellt die Jugend unter Reize und vor Aufgaben der mannigfaltigsten Art, durch die ein jeder genötigt wird, sich als ganzer Mensch, als

¹⁰ Ich unterstelle bei diesen und den folgenden Überlegungen stets, dass die Ich-Genese im Zuge der gelungenen psychischen Geburt bereits erfolgt ist (vgl. hierzu Sesink 2001, 96f).

ganze Persönlichkeit zu äußern, tätig zu werden, zu handeln und mit relativ abgeschlossenen Stellungnahmen und Leistungen zu antworten.“ (Petersen zit. in Klein-Landeck 1998, 113).

Der von Petersen postulierte „Lebenskreis [...] fragenerfüllter [...] Situationen“ bildet so gesehen einen Raum, innerhalb dessen derjenige Mensch, der erzogen werden soll, unter Aufsicht der erziehenden Person gezielt mit Einflüssen konfrontiert wird, denen gegenüber es sich zu verhalten gilt. Als Neues und Erschütterndes brechen diese „Reize und [...] Aufgaben der mannigfaltigsten Art“ in die Welt des Kindes ein. Sie stellen die Faktizität dar, die im Entwurf zu einer selbst konzipierten Ordnung formiert werden müssen. Die Aufgabe des Erziehers liegt dabei insbesondere darin, die Welt soweit zurückzuhalten respektive soweit in den Lebenskreis durchdringen zu lassen, wie es erforderlich ist, um dem Kind die Bewältigung der an ihn herangetragenen Fragen zu ermöglichen. Petersens Terminologie erinnert an den Behaviorismus, er spricht von Reizen, die zu einer Reaktion nötigen, zugleich aber will er eine Äußerung des Menschen in seiner ganzen Persönlichkeit heraufbeschwören. Die Reaktion soll keine Äußerlichkeit bleiben, im Gegenteil, ganz und gar soll der Mensch in die Situation hineintreten. Dieses Hineintreten geschieht durchaus mit erzieherischer Unterstützung, doch in vergleichbarer Weise, wie der Erzieher die Welt zurückhält, auf das sie die wachsende Stärke des zu Erziehenden nicht unter ihrer Last erdrücke, soll er eben auch sich selbst um der Eigenheit des Kindes willen zurückhalten. Im Blick des Erziehers ist daher das Kind, hier insbesondere das, was es als Eigenes, Neues mit in die Welt bringt. Zugleich ist es die Einführung des Kindes in die bestehenden gesellschaftlichen Gegebenheiten. Da diese Gegebenheiten nichts anderes sind, als der jeweilige Konsens aus zahlreichen individuellen Bestrebungen, Wünschen, Erwartungen und Zurückhaltungen, verlangt die pädagogische Situation vom Kind gerade keine Anpassung, sondern ein fortwährendes Einbringen und Zurücknehmen, Geben und Nehmen. Eine so verstandene Pädagogik zeichnet sich demzufolge dadurch aus, dass sie die Freiheit des Einzelnen will. Einer Gesellschaft, deren Regeln, Werte und Normen nicht diktiert werden, sondern je den gemeinsamen Nenner vieler Einzelner darstellen, braucht die Freiheit der Einzelnen und ist daher viel an einer Pädagogik gelegen, die bei aller zwingend erforderlichen Einführung in die Fremdheit des Bestehenden das Neue und Einzigartige fördert.

So gesehen ist Sartre zu widersprechen. Wir erinnern uns an das angeführte Zitat. Dadurch, dass der Erzieher aufgrund des Machtgefälles im pädagogischen Verhältnis die Werte und Prinzipien auswählt, welche die Erziehung selbst bezeichnen, erweist sich – so Sartre – die Achtung vor der Freiheit des Anderen als „leeres Wort“. Dass der Pädagoge die Erziehung nach ganz bestimmten Ziel- und Wertevorstellungen bewusst oder unbewusst konzipiert, und dass diese Vorstellungen der pädagogischen Situation jene Note verleihen, der gegenüber sich das Kind zu verhalten gezwungen sieht, steht außer Frage. Hier hat Sartre Recht. Wenn aber eine Gesellschaft der Freien das Ziel dieser Pädagogik sein soll, dann ist es für die Gestaltung dieser Freiheit, die ganz ohne Zweifel eine freiwillige Unterwerfung um der Freiheit des Anderen willen – und somit

auch der eigenen Freiheit wegen - impliziert, die Achtung der Freiheit des Kindes bei alledem unabdingbar. Umgekehrt: Eine Erziehung, die das Gegebene zum Primat emporhebt und im Kern doch nur an einer Anpassung des Einzelnen interessiert ist, versteht ihr pädagogisches Vorgehen als Zurichtung. Das Gegebene, das möglicherweise den Namen *Freiheit* trägt, wird zum Dogma. Am Ende dieses fensterlosen Gangs wäre kein Licht, am Ende wäre man selbst Teil dieses Gangs, ein erstarrtes, totes Ding... *just another brick in the wall*.

4.7 Der Blick, der mich erblicken lässt

Dennoch hinterlassen diese Gedanken ein seltsames Gefühl: Kann es denn wirklich sein, dass Freiheit niemals zu brechen ist, dass sogar der Geknechtete im Eigentlichen ein Freier ist? Ja, gibt es nicht Situationen, in denen ein Mensch schlicht und ergreifend nicht mehr entscheiden *kann*, weil etwas aus ihm heraus entscheidet?

Nehmen wir die Folter als Beispiel. Im Jahre 2006 wurden wir von den Medien über den Umgang mit Gefangenen in Abu-Ghuraib, einem von der amerikanischen Besatzungsmacht im Irak kontrollierten Gefängnis, informiert. In ihrer Online-Ausgabe vom 15.02.2006 berichtete die *Süddeutsche* von einem Mann, dessen Körper mit Fäkalien beschmiert war, ein anderer stand mit einer schwarzen Kapuze begleitet auf einem Pappkarton, mit den Händen jeweils ein Stromkabel umgreifend. Wieder andere wurden sexuell missbraucht, nackt und an eine Hundeleine gebunden durch die Gefängnisflure getrieben.¹¹ Was geht in einem Menschen vor, den ich in solcher Weise demütige, den ich meinen Sadismus gnadenlos aussetze, mit absoluter Hilflosigkeit und Todesangst konfrontiere? Klingt es nicht wie blanker Hohn zu behaupten, dass auch ein solcher Mensch frei in seinem Entwurf, frei in seiner Entscheidung sei? Ja, er *ist* es aus dem Seinsmodus des Für-sich heraus, aber handelt es sich hierbei nicht doch nur um eine zwar ontologisch zutreffende, aber in der Realität nicht wirklich werdende Freiheit? Alfred Dandyk schreibt hierzu folgendes:

„Im Sadismus versuche ich, mich der Freiheit des Anderen zu bemächtigen, indem ich diese Freiheit zur reinen Objektivität, zur reinen Körperlichkeit oder sogar zum reinen Fleischsein erstarren lasse. [...] Ich benutze meine eigene Freiheit [...], um den Anderen durch meine Qualen der Folter auf die reine Körperlichkeit zu reduzieren und ihn zu zwingen zu gestehen, daß er nur noch Opfer ist, dass er sich mir nicht widersetzen kann.“ (Dandyk 2002, 118).

Es sieht alles danach aus, als hätte ich in der sadistischen Tat die vollkommene Herrschaft über das Opfer. Ich kann das Schmerzpensum erhöhen, kann seinen Leib peinigen, bis es aus ihm herausschreit. Doch schauen wir genauer hin: Dandyk schreibt vom *Versuch*, den Anderen durch Qualen erstarren zu lassen, ihn „zur reinen Körperlichkeit“, „zur reinen Objektivität“ zu reduzieren. Was ist dies anderes, als das Begehren des Sadisten, etwas zu vollziehen, was nach Sartre nicht zu vollziehen ist, nämlich die Subtraktion der Freiheit vom Menschen?

¹¹ Im Internet zu finden unter <http://www.sueddeutsche.de/ausland/artikel/305/70235/> [Stand: 2009-01-12]-

Der Andere soll dieses Objekt werden, Teil jener Seinstotalität sein, als die sich mir die Welt und als das sich er, als Teil dieser Welt, darbietet. Für sich soll er das werden, was er für mich ist, dieses Ding, dieser Haufen Fleisch. Das Scheitern ist offensichtlich, besitzt doch der Andere bei aller Freiheit *nicht* die Freiheit, unfrei zu sein. Nie fällt er in eins mit dem, zu dem er sich macht. So lange er existiert währt das Nichts als diese unüberwindbare Barriere, die ihn in der Nicht-Identität verharren lässt. Dem Sadisten mag es gelingen, sein Opfer zu allem Erdenklichen zu nötigen, indem er ihm Leid zufügt. Was ihm dabei nicht gelingen wird, ist beim Anderen die Anerkennung dieser Objektivität zu erzwingen. Der Sadist hat keinen Einfluss auf die Freiheit seines Opfers, weil ihm dessen Freiheit, dessen Seinsmodus des Für-sich, allein als das Abwesende erscheint.¹² Zuletzt ist es der Blick des Anderen, aus dem das permanente Transzendieren dessen, was ist, herausstrahlt. So ist der Sadismus

„nutzlos, denn je größer die Qual, desto eindringlicher wird mich sein Blick treffen.“ (Dandyk 2002, 118).

Vielleicht ist dies ein Grund dafür, warum das Folteropfer von Abu-Ghuraib eine Kapuze über Kopf und Gesicht trug, als es hilflos dastehen musste, seinen Tod in den Händen haltend. Vielleicht war es gerade sein Blick, der bei aller Demütigung jenen Widerstand leistete, von dem seine Peiniger wussten, das er nicht zu bezwingen sei - ein stummer und dennoch vielsagender Anblick der ihnen ihre eigene Machtlosigkeit entgegen warf. Das Objekt weigert sich Objekt zu sein; das undefinierbare Mehr, das als die abwesende Freiheit erscheint – und zwar im Blick des Anderen – versucht den Anderen im Gegenteil selbst zum Objekt zu machen. So erkennt derjenige, der den Anderen ansieht und die Identität dieses Anderen mit sich selbst anerkannt haben will in dessen Blick seine eigene Dinghaftigkeit, die er wiederum für den ihn Erblickenden hat. Dieser Punkt ist wichtig, gehen wir also langsamer vor:

Ich bin Schüler, ich sitze in einer Klasse. Vorne geht die Lehrerin auf und ab, sie redet. Plötzlich wird ihre Stimme höher. Sie hat eine Frage formuliert, lässt ihren Blick über die Schüler schweifen und da, ihre Augen bleiben auf mich gerichtet! Sie blickt

¹² Das Erscheinen der Freiheit in der Abwesenheit kann folgendermaßen verstanden werden: Als Teil der Welt ist der Andere für mich Ding unter Dingen. Zugleich ist der Mensch, den ich auf dem Stuhl vor mir sitzen sehe, für mich vom Stuhl, auf dem er sitzt, zu unterscheiden. Wenn der Stuhl jetzt plötzlich zusammenbricht, so liegt das am schlechten Zustand des Holzes, aus dem er gemacht ist. Ich schaue ihn genauer an und bemerke, dass der Holzwurm seine Spuren hinterlassen hat, ich sehe, dass das Holz eine rissige, dunkel verfärbte Struktur hat. Der Last dieses Menschen konnte der Stuhl nicht auf Dauer standhalten. Kausal kann ich herleiten, warum das Ding Stuhl in Bruchstücken da liegt. Das Ding Mensch hingegen ist mir in seinen Handlungen letztlich ein Rätsel. Er steht auf, schaut sich das zerbrochene Holz an, sein Blick trifft mich und plötzlich beginnt er zu lachen. Warum lacht er? Er findet die Situation komisch, er erinnert sich an einen Slapstick, ihm ist es peinlich und er versucht die Situation zu entschärfen, er ist wahnsinnig, er findet mein Aussehen lächerlich – all das ist möglich. Für mich ist er der lachende Mensch, was dieses Lachen soll, woher es kommt, was es für ihn bedeutet, darauf habe ich keinen Zugriff. Die Erklärung, die ich für mich anstelle gibt dem Lachen einen Sinn, doch dieser Sinn ist dabei lediglich der, den ich mache. Ich transzendiere auch hier Faktizität, eine, die aus der Freiheit des Anderen heraus in die Totalität meiner Welt eingebrochen ist.

mich an, mich, der ich da sitze und nicht weiß, was ich antworten soll. In diesem Blick erlebe ich mich nun in einer mir bis dahin völlig neuen Weise. Da sich mein Sein durch eine unüberwindbare Nicht-Identität auszeichnet, bin ich im Modus des Für-sich, demzufolge niemals das, was ich bin, werde niemals das, als was ich mich sein mache, bin immerzu das, was ich nicht bin. Im Blick, der für Sartre stets ein Angeblickt-werden ist, geschieht mit mir nun etwas, was ich selbst weder in präreflexiver Weise bin, noch in reflexiver Weise einzuholen vermag: Ich bin der Schüler, der da sitzt und die Antwort nicht weiß. Und als eben der, den ich in diesem Moment für die Lehrerin bin, erlebe ich mich. Sartre verwendet hierfür den Begriff Scham. Ich schäme mich dafür, mich als lediglich das zu erfahren, als was mich der Andere sieht. Diese Erfahrung ist mir allein durch den Anderen möglich, denn mit jeglichem Selbstentwurf geht schließlich die unleugbare Tatsache einher, dass ich nie und nimmer mit diesem Entwurf in eins falle. Aber als gerade dieses Eine, als eben der, der da sitzt und nichts weiß, erfahre ich mich eben dann, wenn ich erblickt werde:

„Ich erfahre mich in der Scham als eifersüchtig, neugierig, als Lügner, als unzuverlässig oder was auch immer. Der Andere hat mich auf einen [neuen] Seinstypus hin konstituiert: auf das Für-Andere-Sein.“ (Kampits 2003, 62).

Ich kann die Scham nicht selbst erzeugen, sie geschieht mir, begegnet mir als ein Erlebnis, und in eben dieser Weise erlebe ich den Seinsmodus des Für-Andere-Seins. Was diesen Modus angeht, ist er mir unmittelbar gegeben, so, wie mir der Andere unmittelbar gegeben ist. Dieses unmittelbare Gegebensein des Anderen ist kein erkenntnistheoretischer Akt, die Unmittelbarkeit findet vielmehr auf der Seinsebene statt. Wir haben es dementsprechend mit einem Primat des Seins vor aller Erkenntnis zu tun. So stellt Thomas Blech fest:

„Die permanente Möglichkeit, vom Anderen gesehen zu werden, der mir unmittelbar und direkt ohne reflexive Vermittlung begegnet, erscheint als die fundamentale Verbindung zum Anderen.“ (Blech 2001, 94).

Und ich stimme Blech zu, wenn er darauf hinweist, dass im Moment des Erblickt-Werdens in gewisser Weise die fremde Subjektivität in die eigene hineingetragen wird (vgl. Blech 2001, 93). Um also sämtliche Strukturen des eigenen Seins erfassen zu können, bedarf es des Anderen Man kann es auch schärfer formulieren:

„Im Erblickt-Werden wird das Subjekt durch den Anderen *gezwungen*, sich selbst zu erblicken und damit zu einem Bewusstsein über sich selbst zu gelangen.“ (Laubenstein 2007, 157; Hervorh. T. D.).

4.8 Erstarrt

Wenn nun aber die unmittelbare Anwesenheit beim Anderen, die bereits im Blick gegeben ist, für die Seinskonstitution des Anderen derart bedeutsam ist, so bedarf es gerade hierfür im pädagogischen Handeln einer besonderen Sensibilität. Dazu später mehr, bleiben wir vorerst noch eine kurze Weile beim Blick, um genauer zu verstehen, was es damit auf sich hat.

Wir erinnern uns, dass die Begegnung zweier freier Menschen innerhalb eines pädagogischen Kontextes uns Anlass zur Frage gab, ob die Freiheit beider bestehen bleiben kann, oder es nicht vielmehr so ist, dass die eine Freiheit (und zwar die des Erziehers) zum Ideal erkoren und der Freiheit des Kindes übergeordnet wird. Wir sind dann über das gewaltsame Herausziehen aus der Höhle Platons über die Gewalt der Folter hin zum Blick gelangt. Die Augen, aus denen der Blick heraus bricht, konfrontieren mich mit dem Modus des Für-Andere-Seins, konfrontieren mich mit der Freiheit des Anderen und erzeugen in mir Scham, in eben diesem Sein die eigene Objektivität zu erfahren.

Wir haben uns an früherer Stelle mit den Überlegungen Winnicotts und Lacans beschäftigt und den Blick der Mutter als konstitutiv für die Ich-Werdung bemerkt. In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem Blick im Sartreschen Sinne. Ich sitze da, stütze meinen Kopf mit den Händen, schaue aus dem Fenster und träume mich in den Nachmittag hinein. Ich bin ganz und gar dort, in diesem Traum, weit weg von diesem Ort, diesem Klassenzimmer, weit weg von mir. Und da ereignet sich dieser Blick, er reißt mich hinfort, schleudert mich hinaus aus meinen Träumen, wirft mich von den Dingen, bei denen ich war, auf mich selbst zurück. Aus dem präreflexiven Bei-den-Dingen-Sein hinausgeworfen erfahre ich mich selbst schlagartig im Modus des Für-Andere-Seins und stehe wie gelähmt vor mir und vor der Erfahrung, offenbar vollends dieses Objekt zu sein, zu dem mich der Andere macht. Dies stellt eine Negation dessen dar, was meine Erfahrung bisher auszeichnete. Zentrum meiner Welt war ich. Ich stand im Mittelpunkt, war das Subjekt, einer erhellenden Sonne gleich, um die sich die Welt herum anordnete. Der Andere war Teil dieser Welt, war in ihr Objekt, wenn auch ein besonderes. Doch im Blick

„ist plötzlich ein Gegenstand erschienen, der mir die Welt gestohlen hat“ (Sartre [1943] 2007, 462).

„Die Welt“, so schreibt Sartre einige Seiten später, „fließt aus der Welt ab, und ich fließe aus mir ab“ (Sartre [1943] 2007, 471).

Im Blick des Anderen, der mich zum Objekt erstarren lässt, verliere ich mich. Die Dezentrierung meiner Welt auf den Anderen zu erweist sich als mehr, als nur die Negation meiner Erfahrung, Subjekt der Welt zu sein. Die Negation ist vielmehr die konstitutive Struktur des Anderer-Seins, d. h. der Andere ist

„das Ich, das ich *nicht bin*“ (Wroblewski 2008, 156 [Hervorh. im Original]).

Nun würde man dieser Negation nicht gerecht werden, würde man sie als eine externe begreifen, etwa im Sinne einer Verschiedenheit der Körper. Damit dies gelänge, bedürfe es entweder einer dritten Person oder eines reflexiven Bewusstseins, welches das Ich und den Anderen als

„getrennte und dennoch analog beschaffene Entitäten vor sich hin[zustellen]“ (Wroblewski 2008, 157)

in der Lage wäre. Dies aber hätte zur Folge, dass die Verbindung zum Anderen allein über Erkenntnis zustande käme, das Verhältnis zum Anderen wäre demnach ein Erken-

nis-, nicht aber ein Seinsbezug. Anders formuliert: Ich *erkenne* mich im Blick nicht als Objekt für den Anderen, sondern ich *erlebe* mich als dieses Objekt.

Wir können dies ganz phänomenal beschreiben. Sehe ich mich von der Lehrerin angeblickt, so ist der Blick nicht mit den Augen, die auf mich gerichtet sind, identisch, sondern der Blick ist mir die phänomenale Anzeige einer Transzendenz. Im Blick, als das Bewusstsein angeblickt zu werden, sehe ich nicht das Auge, nicht die Welt als Gegenstand. Im Gegenteil befindet sich die Welt in einem neutralen Status. Er, der Blick, enthüllt nicht den Anderen, er enthüllt mich selbst als das Objekt, das gesehen wird.

Dies nivelliert nun auch den Widerspruch, den man womöglich vermuten könnte. Auf der einen Seite offenbart die Negation als konstitutive Struktur des Anderer-Seins eine ontologische Dualität, auf der anderen Seite ist es aber nicht der Andere als das Ich, das ich nicht bin, welches relevant ist, sondern es geht um *mich*. Ich werde mir selbst offenbar durch den Anderen, aber eben als das zu einem Objekt erstarrte, zu dem mich der Andere macht.

4.9 Von der Anerkennung und dem Transzendieren transzendierender Transzendenz

Insofern ich mit anderen Menschen konfrontiert werde, kann ich dem Modus des Für-Andere-Seins nicht entgehen. Innerhalb dieses Modus wird mir die zweite Bedeutung des Begriffes Subjekt schlagartig bewusst; in der Welt, die zum Anderen hin abfließt, bin ich nicht mehr Mittelpunkt, nicht das Zugrundeliegende, sondern erfahre mich als dasjenige, das unterworfen wird, das Objekt für ein neues Zentrum ist, welches der Andere darstellt. Die ontologische Dualität ist es jedoch, die zugleich verhindert, in das Zentrum dieser neuen Welt einzutauchen. Unmöglich ist es mir in Erfahrung zu bringen, wie der Andere die Dinge sieht, was sie mit ihm machen, wie er sie im Entwurf anordnet. Was mir bleibt, ist die Möglichkeit, mir selbst im Blick gegenständlich zu werden. Als der angeblickte Schüler sehe ich mich im Blick als der, der unwissend und beim Träumen ertappt dasitzt. Doch es wäre ein Irrtum, daraus zu schließen, dass der Blick das zu tun vermöchte, was aus dem Für-sich heraus unmöglich ist: die Abschaffung der Nichtidentität. Ich falle nicht in eins mit dem, was ich für den Anderen bin, verschmelze nicht zu dem, was mir durch den Blick enthüllt wird. Die Freiheit bei Sartre findet auch hier nicht ihr Ende, sondern verlangt ein Verhalten zu dem, was sich mir da enthüllt.

Im Blick erkenne ich, dass ich der bin, den der Andere jetzt, in diesem Moment sieht. An mir ist es nun, das, was da gesehen wird und sich mir als das Für-Andere-Sein zeigt, anzuerkennen. Was liegt dem Versuch des Anderen, der mich zum Objekt macht, denn anderes zugrunde, als die Freiheit, jenes in dieser Arbeit so oft betonte Mehr, das dem Anderen als das Abwesende erscheint, zu transzendieren? Was ist das Für-Andere-Sein denn anderes, als die über den Blick zu mir durchgedrungene transzendierte Transzendenz? Und so scheint in dieser Enge, in die ich getrieben werde, die den Tod meiner Möglichkeiten (vgl. Sartre [1943] 2007, 487) darstellt, die Freiheit in Form einer Ent-

scheidung auf: Ich kann dieses Objekt, zu dem mich der Andere macht, anerkennen, oder ich kann die besagte transzendierte Transzendenz selbst wiederum Transzendieren. In beiden Fällen erweist sich der Tod der Möglichkeiten als Scheintod. Das Objekt, das ich sein soll und zu dem ich mich verhalte, bin ich nicht mehr, weil es Teil meines Entwurfs wurde. Meine Transzendenz, die vom Anderen gelähmt wurde, gewinnt ihre Kraft in der Entscheidung wieder. Das Objekt, welches ich anerkennend bin, entspringt meiner Freiheit und erweist sich als eine Möglichkeit – nicht den Tod meiner Möglichkeiten – die wirklich wurde und die ich dadurch schon nicht mehr ganz und gar bin. Im Gegenteil: Meine Objekthaftigkeit muss von mir immer wieder und wieder anerkannt werden und verbleibt daher stets im Entwurf.

Erkenne ich hingegen die Objekthaftigkeit nicht an, so transzendiere ich die transzendierte Transzendenz, schleudere dem Anderen mein *Nein* entgegen und mache den Konflikt zwischen meiner Freiheit und der Freiheit des Anderen offenbar, den de Waelhens wie folgt fasst:

„Integrieren oder integriert sein – es gibt keine Alternative“ (de Waelhens zit. in Jacobi 1970, 126).

Entweder ich bin Teil der Seinstotalität des Anderen und für *ihn* ein Ding unter Dingen, oder er ist Teil meiner Welt, in welcher *ich* Zentrum und Zugrundeliegendes bin. Der Konflikt zwischen meiner Freiheit und der Freiheit des Anderen scheint unter diesem Gesichtspunkt unlösbar, und so könnte man durchaus dazu verleitet sein, Jacobi zuzustimmen, wenn dieser schreibt:

„Meine Beziehungen zum Mitmenschen – das ist ein ständig sich erneuernder absurder Zirkel von Unterwerfung des Anderen (Sadismus) und Entfremdung meiner selbst (Masochismus) – ein ständiges Scheitern.“ (Jacobi 1970, 126).

Selbst das frohmütigste Mitglied der pädagogischen Zunft wird hier einen Hauch von Pessimismus nicht samt und sonders leugnen können.

4.10 Sein vs. Denken?

Die sich aufdrängende Frage besteht nun darin, ob die Beziehung zum Anderen notgedrungen scheitern muss? Nun, werde ich vom Anderen angeblickt und erfahre ich mich im Modus des Für-Andere-Seins, so gelange ich urplötzlich von Dingen, bei denen ich (in präreflexiver Weise) war, zu mir selbst. Ich bin bei mir, und das, was ich im besagten Modus bin, ist scheinbar allein das, was ich für den Anderen bin. Der Andere ist Subjekt und zu diesem Subjekt gelange ich nicht. Sowohl die Anerkennung, als auch die Transzendenz meines Für-Andere-Seins im Entwurf löst die Lähmung meines Für-sich-Seins und zeugt von der ewigen Kraft meiner Freiheit.

Wenn nun aber der Blick es ist, welcher mich dem Zustand der Unmittelbarkeit des präreflexiven Bewusstseins entreißt, dann befinde ich mich im Moment der Anerkennung bzw. Transzendenz eben nicht mehr auf der Seinsebene, sondern auf der Ebene der Reflexion, also auf der Erkenntnisebene. Diese ist nun der Grund, auf dem meine Beziehung zum Anderen fußt. Genauer: Auf der Seinsebene ist der Andere das Zentrum

meiner Welt, die zum Anderen abfließt, hier fließe ich aus mir selbst heraus und bleibe als dieses Ding, das ich, so verrät es mir der Blick, sein soll, kurzum: hier ist der Andere das Subjekt. Auf der Erkenntnisebene ist mir der Andere das Objekt; seine Freiheit, die sich allein durch ihre Abwesenheit verrät, suche ich zu unterwerfen. Erkenne ich aber dadurch den Anderen? Nein, meint Dorit Simon:

„Der Andere kann nicht erkannt werden, denn dann ist er Objekt und nicht das Subjekt.“ (Simon 2007, 206).

Simon bleibt hierbei im Bereich des Entweder-Oder. Entweder der Andere ist unmittelbar bei mir, dann aber erlebe ich mich als Objekt, oder ich weise dem Anderen innerhalb meines Entwurfs eine Position zu, was zur Konsequenz hat, dass er mir zum Gegenstand eben dieses Entwurfs wird.

Die Bemächtigungstendenz, die sich hierbei auftut, kann m. E. überwunden werden, wenn ich das Verhältnis zum Anderen auf der Erkenntnisebene dialektisch, und damit meine ich negativ dialektisch denke. Was geschieht, wenn ich so denke? Erst einmal versuche ich im Denken das, was ich denke, also den Gegenstand meines Denkens, zu identifizieren. Was ist das, oder: was ist dieser Andere? Ich begreife das, was ich denkend vor mich stelle. Begreife ich das Gedachte, so mache ich mir einen Begriff. Dieser Begriff ist nicht identisch mit dem, was der Begriff begreift. Das, was ich denkend begreife, ist ein Ausdruck von Macht. Ich *mache* mir einen Begriff von etwas (oder jemanden) meint somit ein In-eins-Fallen der Macht mit dem Gedachten. Mit anderen Worten: Die sich meinem Begriff entziehende Eigenheit des im begreifenden Denken nicht Aufgehenden ist jenseits meines identifizierenden Denkens. Ein solches Denken durchbricht das *Gegen* des Gegenstands, löst ihn auf, verleibt ihn sich ein. Gelingt das identifizierende Denken, so erweist es sich als Mord am Anderen, bei dem keine Leiche bleibt, welche auf die vollzogene Tat zu deuten vermag. Es existiert im Begriff nichts Begriffloses. Die Begrifflosigkeit im begreifenden Denken aufzutun, nun, dies wäre das, was Adorno die „Utopie der Erkenntnis“ nennt (vgl. Adorno [1966] 1997, 21). Ein Denken, welches im Zuge des Begreifens die Unbegreifbarkeit mitdenkt, welches die Nichtidentität des Begriffs mit dem, was der Begriff zu begreifen vorgibt berücksichtigt, ist aufgefordert, sich selbst im Denken zu reflektieren und hierbei den eigenen Machtanspruch zu beleuchten. Ein solches Denken widersteht seinen eignen Identifikationsanspruch, es ist somit sich selbst widerständig, und erst diese Immanenz ermöglicht das Seinlassen des Erkenntnisgegenstands. Hegels Dialektik, die als ein

„konsequentes Bewusstsein von 'Identität der Identität und Nichtidentität'“

charakterisierbar ist, hält Adorno in seiner negativen Dialektik das

„'konsequente Bewusstsein von Nichtidentität' der 'Identität von Identität und Nichtidentität'“ (Tietz 2003, 97)

entgegen.

4.11 Zusammenfassung

Im vierten Teil der Arbeit wird der von Sartre erweiterte Begriff des intentionalen Bewusstseins vorgestellt. Dem setzenden Bewusstsein geht immerzu ein nicht-setzendes, präreflexives Bewusstsein voraus. Erscheinungen, die unser Bewusstsein setzt, sind als Phänomene auszumachen, zugleich verweisen sie auf etwas, das selbst nicht mehr als Phänomen erfasst werden kann. Dies ist die Transphänomenalität des Bewusstseins.

Im weiteren Verlauf haben wir mit dem An-sich und dem Für-sich zwei Seinsmodi voneinander unterschieden. Die unendliche Seindichte des An-sich kennt keinen Raum, der eine Distanz möglich macht, kennt keine Distanz, die einen Raum ermöglicht. Hingegen versucht das Für-sich eine Distanz zu überwinden, die als ein Nichts nicht überwunden werden kann. Die Bewegung verbleibt im Versuch, sich zu dem zu machen, was man nicht ist. In eben dieser Nichtidentität liegt nun die Freiheit.

Vergleichbar mit dem Für-sich ist auch das präreflexive Bewusstsein von sich durch Nichts getrennt, dies insoweit, dass eine Koinzidenz des Bewusstseins mit sich selbst gerade noch verhindert wird. Die Null-Distanz reißt ein Loch ins An-sich, eine Nichtung, durch die das An-sich zur Anwesenheit *bei sich* gelangt. Hierdurch wird die Kontingenz unseres Seins sichtbar und damit eben auch der Verweis auf die unaufhebbare menschliche Freiheit.

Die Distanz im Modus des Für-sich macht die Frage möglich. Dabei zeigt sich, dass in der Frage sowohl das Befragte, als auch der Fragende aus der Selbstverständlichkeit herausgelöst sind. Die Faktizität wird transzendiert und in eine (und zwar meine!) Ordnung gebracht. Der gewählte Entwurf negiert im Zuge dessen alle anderen Entwürfe, die auch hätten gewählt werden können, demzufolge die absolute Freiheit (des Entwurfs) seine eigene Endlichkeit hervorbringt.

Die im Seinsmodus des Für-sich offenbar werdende Kontingenz gibt uns mit der Freiheit auch die Verantwortung anheim. Antworten kann ich auf etwas, das mich anspricht. Verantwortung verweist daher auf eine Dialogsituation zwischen mir und Welt, dem Anderen und mir.

Erziehung als Fremdbestimmung ist unfrei, auch wenn sie explizit die Freiheit des Zu-Erziehenden zum Ziel hat. Jedoch: auch eine solche Erziehung kann Zurichtung sein, insofern die Freiheit zum Dogma wird, insofern die Frage des Kindes, seine Tendenz sich in und mit seiner Eigenheit einzubringen keine Antwort erfährt, insofern sich also Erziehung als unverantwortlich herausstellt.

Es ist der Blick, der die Nicht-Objekthaftigkeit des Blickenden verrät. Im Erblickt-werden ist der Andere vor aller Erkenntnis unmittelbar bei mir und eröffnet mir mit dem Für-andere-Sein einen neuen Seinsmodus, durch den ich gezwungen bin, mich selbst zu erblicken. Allein durch den Anderen werde ich daher mir selbst offenbar, dies jedoch als ein zum Objekt Erstarrter.

Ich kann nun diese Objekthaftigkeit anerkennen, dies wäre meine Antwort auf den Blick. Dabei ist die Anerkennung dem für den Entwurf charakteristischen Wechsel-

spiel von Faktizität und Transzendenz unterworfen. Die Anerkennung ist somit stets und unweigerlich Teil meines Entwurfs, wodurch sich die Starre löst und meine Freiheit erneut aufscheint. Alternativ vermag ich meine vom Anderen transzendierte Transzendenz selbst wiederum zu transzendieren, soll heißen: Ich unterwerfe ihn meiner Freiheit, indem ich ihn wiederum zum Objekt erstarren lasse.

Auf der Seinsebene ist der Andere bei mir, ich hingegen erlebe mich als das Objekt, dass ich für den Anderen bin. Auf der Erkenntnisebene ist mir der Andere als Gegenstand der Erkenntnis Objekt. Ein Ausweg bietet ein Verhältnis zum Anderen, dass in der Erkenntnis das Andere, Unbegreifbare, Unerkennbare, Begrifflose im Anderen sein und gelten lässt.

F ü n f

5.1 Alle Wege führen zum Ding?

Erinnern wir uns an den ersten Teil des ersten Kapitels dieser Arbeit. Wir sprachen von einer Existenzdialektik, die sich im Zusammenhang mit Kierkegaards Überlegungen zum menschlichen Sein auftut. Das Spannungsverhältnis, welches auf der einen Seite das Eingebundensein in die Kausalität bedeutet und andererseits den Zugriff auf die Welt der Ideen meint, kann und muss konstruktiv genutzt werden. Völlige Determination und völlige Freiheit, das ist ein an sich unlösbarer Widerspruch, jedoch: der Mensch dirigiert das Orchester und vermag das disharmonische Widerspiel so zu lenken, das beide Momente zur Geltung kommen.

Und nun, in unserer eigenen Gedankenreise weit fortgeschritten, stehen wir wieder vor zwei gegenläufige Ebenen, der des Seins und der der Erkenntnis, und es scheint, als müssten wir es hinnehmen, dass wir stets ganz und gar auf dem Boden einer der beiden Ebenen stehen und sehnsuchtsvoll zur anderen hinüberblicken. Dies nicht, um dort drüben zu stehen und ebenso sehnsuchtsvoll zurückzuschauen, sondern um mit dem Spannungsverhältnis in konstruktiver Weise umzugehen. Im pädagogischen Verhältnis besteht für denjenigen, der erzieht, die Möglichkeit, sein Gegenüber als Gegenstand seiner pädagogischen Tätigkeit zu behandeln. Der Zu-Erziehende ist damit das Objekt, das Material, mit und an dem gearbeitet wird. Weigert sich der Pädagoge, den Anderen als Objekt zu begegnen, das es wie auch immer zuzurichten gilt, will er also dem Menschen als Mensch gegenüberreten, so konfrontiert das Sein des Zu-Erziehenden, welches auf das des Pädagogen trifft, diesen mit dem Modus des Für-andere-Seins und somit mit dessen eigener Objektivität. Diese nun kann durch Anerkennung derselben oder durch das transzendieren der transzendenten Transzendenz überwunden werden, was allerdings zur Folge hat, dass die Freiheit des Zu-Erziehenden durch das Wechselspiel von Transzendenz und Faktizität im Zuge des Seinsentwurfs des Pädagogen aufgehoben wird. Der Zu-Erziehende wird somit wieder zum Objekt. Eine Begegnung auf

der Erkenntnisebene weist den Anderen als Gegenstand der Erkenntnis aus, eine Begegnung auf der Seinsebene sorgt für eine Konfrontation mit der eigenen Objektivität, die zu überwinden nur über den Weg der Verobjektivierung des Anderen möglich zu sein scheint. Haben wir es also im pädagogischen Verhältnis, wo es uns doch gerade um den Menschen und die Menschwerdung des Anderen geht, unweigerlich immer nur mit Objekten zu tun? Und wenn ja, worin liegt hier eigentlich das Problem?

5.2 Die Fraglosigkeit dessen, was ist

Es sind zwei wesentliche Aufgaben, die der Pädagoge bei seiner Erziehungsarbeit zu erfüllen hat. Einerseits geht es darum, den Menschen, der erzogen wird, in die bestehende Gesellschaft und der damit einhergehenden Ordnung einzuführen. Dies kann man - grob gefasst - als den Reproduktionsaspekt bezeichnen. Auf der anderen Seite soll der Zu-Erziehende gerade nicht einfach nur zugerichtet werden, um als mehr oder minder kleines Rädchen im großen Getriebe zu enden, sondern die Einzigkeit, die Unverwechselbarkeit des Individuums, die mit jeder Geburt neu in das Bestehende einkehrt, soll innerhalb dessen, was ist, zur Geltung kommen.

Mit dem Einbruch des Menschen durch die Geburt in die Welt findet ein gegenseitiges Fragen statt. Und beide Parteien, Kind und Welt, haben die Möglichkeit zur Antwort. Nun ist das Fragen und das Antworten qualitativ unterschiedlich denkbar. Die Frage, welche die Welt an das Kind richtet, kann das Kind als Kind vollends unbeachtet lassen, es vielmehr nur als das wahrnehmen, was es in das Bestehende um dessen Bestehen willen einzufügen gilt. Das, was ist und was Wert hat, steht dabei von vornherein fest, und in diesen Bestand wird das Kind, dessen Intelligenz, Aufnahmefähigkeit, Fitness etc., kurzum: dessen Brauchbarkeit festgestellt wird, überführt. Die Frage kann aber auch eine ganz andere sein, sie kann lauten: „Wer bist Du?“. In diesem Falle ist es das Neue, das, was nicht einfach so in schon bestehende Begrifflichkeiten gefasst werden kann, was gemeint ist. Dieses nun, bei aller Einführung in das Bestehende, zuzulassen und ermöglichend zu fördern, ist es, was eine Pädagogik, die das Kind auch um seiner selbst willen sieht und sehen will, zu beachten hat. Eine bestehende Ordnung, die nicht totalitär, nicht steif und starr verbleiben will, braucht gerade das, was nicht entborgener werden kann, weil völlig unklar ist, was da entborgener werden soll. Allein es ist das Neue, sprich: das Kind selbst, was sich und somit seine Einzigkeit zulassen und einlassen kann, sofern man ihm Zeit und Raum gibt, sich zu offenbaren, wahr (also unverborgener) zu werden. Das Kind als menschengewordenes Andere/Neuartige ist die Frage, die es für das Bestehende zuzulassen, auszuhalten und zu beantworten gilt.

Wir sehen also, dass eine Pädagogik, die den Anderen nicht seinlassen kann und sich in reiner Anpassung erschöpft, auch ihren Reproduktionsauftrag nicht erfüllen kann. Bleibt die Frage an das, was ist, aus, weil sie – durch die bloße Existenz des Kindes zwar immerzu schon gegeben – nicht gehört wird, so geschieht keine Rechtfertigung des Bestehenden, keine Erneuerung, keine Veränderung. Eine nur anpassende Pä-

dagogik begleitet nicht, sie macht vielmehr aus Kindern jene in dieser Arbeit schon genannten Steine, die fest eingemauert werden in das, was ist.

5.3 Von des Menschen Würde

Pädagogik, die es scheinbar zwingend immer nur mit Objekten zu tun hat, ist unvermögens das Neue im Zu-Erziehenden zu sehen, ist damit nicht in der Lage, das Kind als das zu sehen, was es (als je Einziges) ist und ist damit nur zur Beibehaltung dessen, was immer schon gewesen ist, fähig. Sie wirft das Neue, ohne es zu sehen, der Vergangenheit zum Fraße vor. Eine solche Pädagogik begleitet nicht, sie vernichtet.

Es gibt einen weiteren, ganz entscheidenden Grund dafür, weshalb eine Pädagogik, die es nur mit Objekten zu tun hat, abzulehnen ist. Hierzu gilt es Immanuel Kant zu bemühen. In seiner erstmals 1785 erschienenen *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* entwirft Kant ein moralisches Gesetz, das rein aus der Vernunft entsteht und synthetisch-praktischen Charakter hat. Er nennt dieses Gesetz den *kategorischen Imperativ*. Wobei es gleich an dieser Stelle anzumerken gilt, dass es *den* kategorischen Imperativ eigentlich nicht gibt, vielmehr führt Kant verschiedene Formeln dieses Moralgesetzes an, die bei genauerem Hinsehen zwar immer noch im Kern einander gleichen, dennoch aber unterschiedliche Aspekte betreffen. Wohl am bekanntesten dürfte die Universalitätsformel (Schönecker, Wood 2007) sein, die da lautet:

„[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (Kant [1786] 2000, 68).

Eine andere Formulierung ist die folgende:

„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (ebd., 79).

Was besagt diese Formel? Es geht offensichtlich darum, den Anderen nicht lediglich als Mittel zu benutzen, um ein wie auch immer geartetes Ziel zu erreichen, sondern die Handlung soll immer auch um des Anderen willen geschehen. Aber warum eigentlich? Nehmen wir einmal an, ich als Pädagoge nehme meinen Reproduktionsauftrag ernst und setze alles daran, aus dem Kind ein (wie es so schön heißt) produktives Mitglied der Gesellschaft zu machen, das die Regeln und Normen kennt und anerkennt und sich dieselben zu Nutze macht. Mir geht es also vorwiegend um das Bestehende. Um das Kind geht es mir nur insoweit, als dass ich es zum funktionierenden Mitglied dessen, was ist, mache. Eine aus Menschen, die ja bekanntlich früher oder später das Zeitliche segnen, bestehende Gesellschaft braucht Nachwuchs, um fortbestehen zu können. Der Fortbestand dessen, was ist, erweist sich somit als Zweck, um dessen willen das Kind pädagogisch bearbeitet wird. Das Kind ist Mittel, und zwar ausschließlich. Warum aber sollte das Kind nicht nur Mittel, sondern eben auch Zweck sein? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns klar werden, was denn den Zweck (des Menschen) auszeichnet.

Kant spricht von subjektiven und objektiven Zwecken. Subjektive Zwecke haben einen relativen Wert. Ein Arbeiter, der acht Stunden am Tag am Fließband sitzt und

Autotüren anschraubt, seine Arbeit ordnungsgemäß ausführt und dabei möglichst selten krank ist, hat für den Unternehmer einen relativen Wert. Derselbe Arbeitnehmer mit den genannten Fähigkeiten ist für eine Partei, deren Spitzenkandidatin kurz vor der Wahl zurückgetreten ist als möglicher Ersatz wertlos. Den Wert, den der Arbeiter für den Unternehmer hat, drückt dieser in Geld aus, der Arbeiter (genauer: dessen Arbeitskraft) hat also einen Preis. Unabhängig davon besitzt der Arbeiter als Mensch einen Wert, der objektiv ist und sich dadurch auszeichnet, dass es sich bei diesem Menschen um ein vernunftbegabtes Wesen handelt. Als solches ist der Mensch nämlich in der besonderen Lage, sich selbst Gesetze zu geben – dies ist das Vermögen der praktischen Vernunft – sich diese seinem Willen vorzustellen und also willentlich zu befolgen. Das ist nicht nur Autonomie, das ist vielmehr als das.

Nehmen wir an, unser Arbeiter hatte einen anstrengenden Tag, trifft sich nach der Arbeit mit seinen Kollegen um bei einem Glas Bier den Feierabend einzuläuten. Die Stimmung ist angenehm und das Bier tut seine Wirkung, so dass er dazu geneigt ist, den ganzen Abend in der Weise zu verbringen. Er kann dieser Neigung folgen. Doch im Gegensatz zu einem rein-sinnlichen Wesen ist der Mensch ein sinnlich-vernünftiges Wesen und verfügt somit über einen Willen, der nicht unlösbar an die Neigung gekettet ist. Vielmehr ist er, eben weil er über die Vernunft als eine intelligible, also nicht an die Kausalität der Natur gebundene Kraft verfügt, in der Lage, sich selbst ein Gesetz zu geben und diesem Gesetz zu folgen. Was aber ist daran soviel mehr, als nur Autonomie?

Nun, der Mensch ist, wie schon am Anfang dieser Arbeit erwähnt, Bürger zweier Welten. Für Kant ist er Teil der phänomenalen Welt. Er kann sich betrachten, messen, wiegen usf. Aber alles, was ich wahrnehme und damit Gegenstand meiner Vorstellung ist, ist eine Erscheinung *von etwas*. Dieses Etwas ist das Dahinterliegende, Kant nennt es das *Ding an sich*, das selbst niemals in Erscheinung tritt (vgl. Kant [1786] 1999, 459). Alles, was wir sinnlich wahrnehmen können, ist als Gegenstand unserer Anschauung dem die Natur durchwaltenden Ursache-Wirkungs-Prinzip unterworfen. Der Mensch, der sich selbst über seine Sinne wahrnimmt, ist dies auch, doch er ist es nicht ausschließlich. Verfügt er doch ebenso über Spontaneität. Es bricht zuweilen aus ihm heraus, Ideen, Gedanken, die alles andere als kausal ableitbar sind. Dass er das kann, legt nahe, dass er eben nicht nur Teil der phänomenalen Welt ist, sondern ebenso in einer anderen Welt, der der Intelligenz, des Verstandes, also: der intelligiblen Welt heimisch ist. Schönecker und Wood zeigen auf, dass Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

„den ‚Begriff einer intelligiblen Welt‘ (Kant [1786] 1999, 458) als ‚das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst‘ (ebd.), also als ‚Welt der Intelligenzen‘(ebd., 462) bestimmt“ (Schönecker, Wood 2007, 189).

Das Ding an sich und damit eben auch die intelligible Welt, der Vernunft und Verstand zu subsumieren sind, ist der phänomenalen Welt ontologisch übergeordnet:

„[W]as aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet“ (vgl. Kant [1786] 1999, 461).

Wenn nun also das praktische Vermögen der Vernunft in der Lage ist, aus sich heraus ein Gesetz zu formulieren, das sie dem Willen vorstellt, so ist dieser inmitten zweier Pole. *Dieser* zeichnet sich durch das Gesetz der Vernunft aus, *jener* durch eine empirische Gegebenheit, zu der sich der Wille hingezogen fühlt. An was also soll er sich orientieren? Unsere Überlegungen zeigen, dass die Antwort nahe liegt, denn wenn das Ding an sich der Erscheinung zugrunde liegt und wenn Kant daraus schließt, dass die intelligible Welt, die er mit dem Begriff des Ding an sich gleichsetzt, ontologisch höher gestellt ist, dann neigt der Wille im Grunde zum vernünftigen Gesetz. Und dabei ist es nicht allein die ontologische Stellung der intelligiblen Welt, sondern zugleich auch die Tatsache, dass die Vernunft das Gesetz macht, demnach also der Wille das will, was die Vernunft will, was also der Mensch selbst will. Warum aber dann noch den Imperativ, der ja ein Sollen bezeichnet? Genauer: Warum soll der Mensch etwas sollen, was er doch sowieso schon will (weil er, d.h. sein praktisches Vermögen, der Grund für das Gesetz ist)?

Der kategorische Imperativ ist deshalb erforderlich, weil der Mensch kein rein-vernünftiges, sondern ein sinnlich-vernünftiges Wesen ist. Neigungen ziehen seinen Willen auf sich, doch die Freiheit seines Willens (die er als rein-sinnliches Wesen nicht hätte), ermöglicht es ihm, die Gesetze, die er sich selbst gibt, zu befolgen. Nicht die Fähigkeit zur Autonomie, sondern das Befolgen jener selbstgesetzten Gesetze ist das Entscheidende. Das erste ist die notwendige, das zweite stellt sich als die hinreichende Bedingung dar. Aus diesem Grunde ist der kategorische Imperativ ein synthetischer Satz, denn er verknüpft den Willen mit dem moralischen Gesetz. Dies zeichnet das besagte Mehr aus, nicht die Fähigkeit zur Autonomie, sondern die Syntheseleistung, die dazu führt, dass die Autonomie gelebt wird. Die Fähigkeit zur Autonomie, genauer: das Vermögen, sich selbst Gesetze zu geben, die allgemeinen Charakter haben, demnach von jedem vernünftigen Wesen gewollt und verfolgt werden können, ist es, was dem Menschen einen absoluten Wert verleiht. Dieser Wert ist nichts, was man in Geld ausdrücken kann, dieses Absolute hat keinen Preis, es zeichnet im Gegenteil die Würde des Menschen aus:

„*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (Kant [1786] 1999, 436; Hervorh. im Original).

„[D]ie Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beiding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein“ (Kant [1786] 1999, 440).

5.4 Autonomie als Aufgabe

Der Mensch, der diese Würde hat, kann sie durch nichts verlieren. Er ist Mensch, und weil er Mensch ist, ist er ein vernunftbegabtes Wesen, damit also immer schon in der Lage zur Selbstgesetzgebung durch die Vernunft und demzufolge auch nach den Regeln

der Vernunft. Ob er von dieser Fähigkeit Gebrauch macht, ist einerlei. Schönecker und Wood drücken dies wie folgt aus:

„[K]lar [ist für Kant], daß aus der These von der Würde autonomer Wesen direkt folgt, daß der Wert aller autonomen Wesen gleich und absolut ist. Vernünftige Wesen besitzen Würde, insofern sie autonom sind, egal, ob oder wie sehr sie von ihrer Autonomie Gebrauch machen, oder ob sie moralische, gute Menschen sind.“ (Schönecker, Wood 2007, 149).

Wenn die Würde an die Vernunftfähigkeit des Menschen gebunden ist, wenn es also eine anthropologische Grundeigenschaft ist, Würde zu haben, dann intendiert eine Erziehung, die zum Gebrauch der Vernunft führen soll, nicht die Erlangung von Würde beim Zu-Erziehenden. Der Mensch hat diesen absoluten, objektiven Wert, er ist immerzu schon Zweck an sich. Wenn Oelkers daher schreibt:

„Kinder sind damit nicht Zweck an sich, sondern stehen vor der Aufgabe sich entwickeln zu müssen. Erziehung ist der bewußt gestaltete Prozeß, der Mündigkeit also Menschsein im Sinne Kants, erst hervorbringt“ (Oelkers, Lehmann 1990, 112),

so ist dem im Kern nicht zuzustimmen. Das Zweck-an-sich-Sein des Kindes ist eine – wie erwähnt – anthropologische Grundeigenschaft, wiewohl sie transzendentalen Charakter hat, soll heißen: es gilt sie zu verwirklichen. Eben das könnte man als die Aufgabe des Menschen bezeichnen. Sofern Autonomie nicht gelebt wird, bleibt sie empirisch unerfahrbar, ist aber dennoch nicht Nichts. Zweck an sich, Autonomie, Würde sind immerzu, und dies sowohl beim Säugling, als auch beim schlafenden Erwachsenen oder beim Komapatienten, wohl aber bleibt sie hier eine unwirkliche.¹³ Das Vermögen muss ein Geschehnis werden, das, was transzendental ist, muss phänomenal wirken. Damit das Vermögen wirklich werden kann, bedarf es pädagogischer Unterstützung.

Bezüglich des Wirklichwerdens der Autonomie gilt es allerdings noch einen ganz entscheidenden Punkt anzuführen. So ist das Gesetz, das sich der Mensch rein aus und vermittels seiner Vernunft gibt, ein solches, dass für alle vernünftige Wesen Geltung beanspruchen, d.h. gedacht und gewollt werden kann. Das Gesetz findet also ganz ohne Zutun der Empirie statt und ist daher jenem Teil der Philosophie zuzuordnen, den Kant als *reine* Philosophie bezeichnet.¹⁴ Ein Gesetz, das der reinen Vernunft entspringt,

¹³ Völlig zu Recht könnte man an dieser Stelle die Frage einwerfen, ob eine Autonomie, sofern sie nicht erscheint, überhaupt *ist*. In gewisser Weise erinnert eine unwirkliche Autonomie an die Differenz von Potenzialität und Wirklichkeit, und damit drängt sich der Vergleich eines Samenkorns auf. Ist ein Samenkorn ein Baum, allein weil es bereits die Möglichkeit eines Baumes in sich trägt? Meines Erachtens ist die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit nicht als Analogie zur intelligiblen und phänomenalen Welt zu betrachten. Die Selbsttätigkeit von Verstand und Vernunft, die ihn, den Menschen, als Ding an sich und damit (für Kant und im Gegensatz zu Schopenhauer) als Grund für die Erscheinung ausweist, bezeichnet Kant u. a. in der *Kritik der reinen Vernunft* als „das eigentliche Selbst, so wie es an sich existiert“ (Kant [1787] 2002, A492/B520). Folglich ist das Vermögen hinreichend, um von Autonomie und somit auch vom Menschen als Zweck an sich zu sprechen. Und dennoch gilt, dass wir eben auch sinnliche Wesen sind und eben nicht – der Ausdruck sei erlaubt – mit beiden Füßen in der Transzendentalität stehen. So, wie wir *eigentlich* sind, sollen wir auch handeln, und damit der Mensch dies vermag, nun, darum gilt es ihn zu erziehen.

¹⁴ Kant unterscheidet die reine Philosophie von der empirischen. Reine Philosophie fußt auf Prinzipien, die allein dem Denken entspringen, wohingegen die empirische Philosophie ihre Erkenntnisse aus

ist heimisch in der intelligiblen oder transzendentalen Welt. Nun kann eine Handlung, ganz gleich welcher Art, die etwas Phänomenales bewirken soll, nur innerhalb der Welt der Dinge stattfinden. Ich kann diese Handlung beobachten und kann einen Grund für diese Handlung annehmen, aber ob dieser Grund im moralischen Gesetz wurzelt oder ob lediglich einer Neigung gefolgt wird, bleibt unklar. Die geistige Welt als Ursache für die Handlung ist eine andere ontologische Sphäre, deren Grenze für den Beobachter unüberschreitbar ist. Auf der Suche nach dem wahren Grund dessen, was dieser Mensch, den ich da beobachte, vollbringt, fällt mein Blick in ein unergründliches Dunkel.

Anhand der Wirkung einer Handlung kann ich also keine Rückschlüsse auf die wahre Ursache vornehmen. Einer Tat, die gemeinhin als moralisch gut gilt, kann das Moralgesetz, als auch die Befriedigung eines persönlichen Interesses, wie auch der schnöde Zufall zugrunde liegen. Kant schreibt hierzu:

„Es liegt also der moralische Wert einer Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeiten eines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zustande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens“ (Kant [1786] 2000, 39).

Dies nun halte ich für sehr bedeutsam für pädagogisches Handeln, das den Menschen als absoluten Wert, als Zweck an sich erachtet. Wir erinnern uns, dass unsere bisherigen Überlegungen an folgendem Punkt kulminierten: Die Begegnung zweier Menschen (und somit auch die Begegnung des Pädagogen mit dem Kinde) ist sowohl auf Seinsebene, als auch auf erkenntnistheoretischer Ebene immerzu eine Begegnung zwischen einem Subjekt, das frei sein will und einem Objekt, das um die Freiheit des Subjekts willens zum Gegenstand dessen (freien) Entwurfs wird. Wenn ich als Pädagoge die Verwirklichung der (transzendental) vorhandenen Autonomie des Menschen will, so meint dies, diesen Menschen im Zuge der Erziehung dorthin zu führen, an dem er über dieses ihm angeborne Vermögen verfügen kann. Was aber passiert da, genauer, was ist der Zweck meines Tuns? Geht es mir um die Wirklichwerdung des Moralgesetzes, welches durch das Verfügen-können der praktischen Vernunft wirklich werden kann? Dann ist es eben jenes Gesetz, das den Zweck meiner Handlung ausmacht; das pädagogische Handeln selbst und das Kind, das dementsprechend behandelt wird, sind beides Mittel zu dessen Realisierung. Nun hat Kant gar nichts dagegen, jemanden als Mittel zu betrachten, aber er soll eben nicht bloß Mittel, sondern zugleich eben auch als Zweck gelten. Wird der Mensch, den ich zur Verwirklichung seiner Autonomie führe, als Zweck an sich betrachtet?

Erfahrungen gewinnt. Die Ethik besitzt einen empirischen und einen reinen (oder rationalen) Teil. Der empirische Teil ist die praktische Anthropologie, der reine Teil der Ethik ist die Moral. Dementsprechend ist ein ethisches Gesetz, das rein in Prinzipien der Vernunft wurzelt, ein moralisches Gesetz. Der kategorische Imperativ ist das Moralgesetz.

Die Antwort liegt gar nicht so fern. Wir haben weiter oben bereits festgestellt, dass die Autonomie des Menschen seine Würde bezeichnet und diese Würde weder vergehen, noch hergestellt werden kann. Würde und Menschsein sind eins, da Autonomie mit Vernunftbegabung einhergeht. Nimmt man diesen Gedanken ernst, so lebt ein Mensch, der zwar grundsätzlich über die Fähigkeit zur Autonomie als anthropologische Grundeigenschaft verfügt, sie aber wirkungslos lässt, entgegen dessen, was ihn als Mensch auszeichnet. Man könnte es, um es auf den Punkt zu bringen, so formulieren: Wäre der Mensch der Bürger *einer* Welt, würde er also als reines Vernunftwesen ausschließlich in Gefilden der intelligiblen Sphäre existieren, so würde er in gewisser Weise in eins fallen mit dem, was ihn als Ding an sich ausmacht. Da es sich beim Menschen aber um ein sinnlich-vernünftiges Wesen handelt, wohnt er nun einmal auch in der empirischen Welt. Hier herrscht keine freie Kausalität, hier ist nicht die Vernunft die Kraft, die alles (ausschließlich sich selbst) schafft, sondern hier ist der Mensch dem Ursache-Wirkungs-Prinzip der Natur unterworfen. In dieser Welt werden Dinge an jeden Einzelnen herangetragen, die man selbst zwar nicht gemacht hat, denen gegenüber es sich allerdings zu verhalten gilt, und jedes Verhalten, auch das Sich-Abschotten und die vollkommene Ignoranz ist ein Umgang mit den Herausforderungen der Existenz. Der Mensch, der sich seiner Autonomie in der Welt der Erscheinungen nicht bedient, lebt im Sinne Kants entgegen seines eigentlichen Selbst. Die Verwirklichung der Autonomie beim Zu-Erziehenden zu ermöglichen, als pädagogische Intension betrachtet, denkt das Kind demzufolge keineswegs allein als Mittel, sondern sehr wohl zugleich als Zweck an sich.

5.5 Der Andere als bedeutendes Objekt

Zweifellos bieten sich recht vielseitige Methoden an, bei einem Menschen das hervorzurufen, was man als gutes oder moralisch-gutes Handeln bezeichnen könnte. Doch zeigt sich wiederum das bereits angedeutete Problem, dass ein Moralgesez, dessen Konstituierung mit einem völligen Abstrahieren jeglicher Empirie einhergeht, empirisch nicht zu verifizieren ist. Die gute Tat ist daher kein Indikator für das Wirklichwerden menschlicher Autonomie. Eine Pädagogik, die es sich zum Ziel setzt, Menschen zur Selbstbestimmung im Sinne eines Handelns nach ihrem eigentlichen Selbst zu führen, kann letztlich ob ihres Gelingens oder Scheiterns nicht bewiesen werden. Ich kann in mein Gegenüber nicht hineinsehen, kann seine wahre Beweggründe nicht erkennen. Plötzlich habe ich es nicht mehr nur mit einem Objekt zu tun, das für mich immerzu ist, als was ich es im Zuge meines Entwurfs mache, sondern da gibt es etwas im Objekt, das sich meiner Transzendierungsbewegung entzieht. Dieses sich entziehende Moment im Gegenüber, welches sich der Verobjektivierung verweigert und somit innerhalb meines Seinsentwurfs seine Freiheit mir gegenüber dennoch behauptet, trennt mich nicht vom Gegenüber, im Gegenteil, es vereint uns und zwar insofern, als dass auch das Gegenüber jenen Teil als den sich entziehenden erlebt. Etwas konkreter ausgedrückt meint das

nichts anderes, als genau das, auf was Kant bereits hinweist. In der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt er einerseits:

„Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“ (Kant [1787] 2002, B131/B132)

und setzt damit trotz der Zweiteilung des Subjekts in ein intelligibles und ein phänomenales eine Einheit. Auf der anderen Seite hebt er folgende Schwierigkeit hervor, die das eigentliche Selbst (also das intelligente Ich) betrifft, wenn es sich selbst zu erfassen sucht:

„Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject, und das Ich als Object.“ (Kant [1804] 1838, 500f.).

Versucht das intelligente Ich meines Gegenübers sich denkend zu begreifen, begegnet es immerzu seinem vorgestellten Ich. Das Ich *als denkendes Ich* bleibt dem eigenen Zugriff immerzu verwährt. Es fällt nicht in eins mit sich, bleibt nicht-identisch, von sich selbst getrennt.

Wir sehen also, dass sowohl der Pädagoge, der sein Gegenüber zu einem Objekt macht, als auch das Gegenüber, das in seinem gedachten Ich sich selbst als Objekt vor sich stellt, das Objekt (das mal der Andere und mal es selbst ist) jeweils als ein bedeutendes denken muss. Das jeweils Objektivierte deutet auf das, was ohne sich objektivieren zu lassen dennoch ist.

Der Pädagoge, der sein Gegenüber beobachtet und Handlungen an ihm vernimmt, aus denen er schließt, sie zeugen von einem Wirklichwerden der Autonomiefähigkeit, würde, sofern er sich mit diesem Schluss, der doch im Kern nicht mehr ist als ein schlichtes Wähnen, zufrieden gibt, seine Aufgabe, sein Gegenüber zur Selbstbestimmung zu führen, zu Unrecht mit dem Gütesiegel eines Gelingens versehen. Dem Scheinbaren verfallend würde er aus dem Schein heraus auf das Eigentliche schließen, von dem er doch in einer Subjekt-Objekt-Begegnung nichts wissen kann. Das Eigentliche, man könnte auch sagen: das Wahre, welches die Handlung hervorbringt, kann nicht festgestellt werden, ähnlich wie man eine Goldmünze hinsichtlich ihrer Echtheit überprüft. Das Wahre muss m. E. ganz im Sinne des Begriffs *aletheia* als das Unverborgene gesehen werden, und dieses nun fordert man nicht stellend heraus, es entbirgt sich...oder eben nicht. Es kann daher allein die Aufgabe des Pädagogen sein, Sorge dafür zu tragen, damit dieses Entbergen sich ereignen kann. Und wenn es sich entbirgt, das ist ganz wesentlich, kann es nicht als das Eigentliche festgemacht und als Trophäe gelungener pädagogischer Aktion präsentiert werden. Um das zu verstehen, müssen wir noch einmal genauer hinschauen.

Als vernunftbegabtes Wesen entspricht es dem Menschen, nach Gesetzen zu handeln, die kategorisch, d. h. notwendig sind. Das meint nichts anderes, als dass diese Gesetze keine (und das heißt auch nicht zum Teil) persönliche Interessen berücksichtigen, also allein aus dem Denken hervorgehen. Als reine Vernunftgesetze gelten sie damit für alle vernunftbegabte Wesen, sie sind demnach sowohl notwendig, als auch allgemeingültig. Wenn ich nun das Handeln desjenigen, der mir im pädagogischen Kon-

text ein Gegenüber ist, betrachte, so stehe ich freilich in der Gefahr, einem Trugschluss zum Opfer zu fallen. Wenn Autonomie Selbstgesetzgebung nach den Prämissen und Konklusionen der Vernunft meint, so sollte die daraus resultierende Tat, die eine vernünftige im Sinne einer nach kategorischen und allgemeinen Gründen darstellt, für mich, der ich doch auch ein Vernunftbegabter bin, recht leicht als eine solche erkannt werden, zumal ich in der glücklichen Lage bin, mein Gegenüber als Urheber dieser Tat in aller Regel zu kennen. Ich stelle also eine Beziehung zwischen Tat und Gegenüber her, aber ist dies nicht ein In-Beziehung-Setzen zweier Objekte zueinander? Ist es nicht ferner so, dass ich, gerade aufgrund meiner Vernunftbegabung eine Vorstellung vom moralischen Handeln habe und eben diese Vorstellung als Folien verwendend auf die Tat bzw. das konstruierte Verhältnis von Tat und Akteur ausbreite? Lege ich nicht meine Objekte so aus, dass sie meiner Vorstellung entsprechend ins Raster passen, ja, ist es nicht eine Frage meines Interesses, meiner Neigung, meiner Macht, inwiefern ich selbstbestimmtes Handeln respektive das Gelingen meines erzieherischen Tuns als vorhanden sehen oder nicht?

5.6 Der begriffene Zugriff

Ich denke, dass das schon erarbeitete Deuten der Objekte auf das, was selbst nicht mehr Objekt ist, uns den Weg weist zu einem auch und gerade für die Pädagogik wesentlichen Umgang mit dem Anderen, einem Umgang, der dessen Sein und Hervorbringung zuzulassen bemüht ist. Die folgenden Überlegungen präsentieren eine Vorgehensweise, die eventuell ein solches seinlassendes Verhältnis ermöglichen kann. Die Vorsicht dieser Formulierung zeugt von meiner eigenen und ernsthaften Unsicherheit.

Beginnen wir mit einem längeren Zitat aus der Feder von Martin Buber:

„Das echte Gespräch, und so jede aktuelle Erfüllung der Beziehung zwischen Menschen, bedeutet Akzeptation der Anderheit. Wenn zwei Menschen einander ihre grundverschiedenen Meinungen über einen Gegenstand mitteilen, jeder in der Absicht, seinen Partner von der Richtigkeit der eignen Betrachtungsweise zu überzeugen, kommt im Sinn des Menschseins alles darauf an, ob jeder den andern als den meint, der er ist, bei allem Einflußwillen also ihn doch in seinem Dieser-Mensch-sein, in seinem So-beschaffen-sein rückhaltlos annimmt und bestätigt. [...] Einflußwille bedeutet dann nicht die Bestrebung, den andern zu ändern, ihm meine eigne „Richtigkeit“ einzupfropfen, sondern die, das als richtig, als recht, als wahr Erkante, das ja eben darum auch dort, in der Substanz des andern angelegt sein muß, dort, eben durch meinen Einfluß, in der der Individuation angemessenen Gestalt aufkeimen und erwachsen zu lassen.“ (Buber [1950] 1978, 30f).

Es geht also um einen Einfluss auf den Anderen, der nicht bezweckt, diesen zu verändern. Nun ist doch eine jede Entwicklung eine Veränderung, ja, wer würde schon ernsthaft bestreiten wollen, er habe sich rückblickend auf seine Kindheit körperlich und geistig in gar vielerlei Hinsicht verändert? Sicher, derlei Veränderungen finden statt, aber mir scheint, dass Buber hier etwas anderes meint, wenn er von dem „als wahr Erkante[n]“ schreibt, „das [...] in der Substanz des anderen angelegt sein muß“ (ebd.). Buber arbeitet hier mit einem Bild, dass den Menschen bereits als vollständig, wenn man so will: vollkommen denkt, und doch geht es darum, dass das, was da schon vorhanden ist,

sich entfalten muss. Dieses Entfalten kann der Pädagoge nicht vornehmen, er kann, um ein ähnliches Bild zu verwenden, wohl die Hülle der Puppe auseinanderbröseln, um den Schmetterling zu befreien. Abgesehen davon, dass der so zur Entfaltung benötigte Schmetterling vermutlich nie über eine Blumenwiese fliegen wird, zeugt ein solch gewaltsamer Zugang einzig davon, dass es hier gerade nicht um die „der Individuation angemessenen Gestalt“ (ebd.) geht, sondern um das Bild des Pädagogen, der das vor ihm stehende Objekt diesem Bilde gemäß zurechtet.

Die Beziehung des Pädagogen zum Zu-Erziehenden als dessen Gegenüber zeugt von einem fundamentalen Getrenntsein zwischen den beiden Polen Ich und Es. Dies mag paradox anmuten, wo doch das Wort Beziehung einen Bezug und somit eine Verbindung meint. Wie aber kann eine Beziehung dann das genaue Gegenteil bezeichnen? Um das zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, dass Martin Buber von zwei sogenannten Grundworten spricht, dem *Ich-Es* und dem *Ich-Du*. Buber geht dabei davon aus, dass das Ich nicht für sich alleine gedacht werden kann, sondern sich stets in einem Verhältnis zu etwas bzw. jemand anderem befindet. Ein solches Etwas kann der Stein sein, der vor mir liegt und den ich ob seiner außergewöhnlichen Form genauer analysieren, oder das Musikstück, dessen Komposition mich anregt und welche ich aufgrund dessen genauer studiere. Es kann aber auch das Gegenüber im pädagogischen Verhältnis sein, der Jugendliche, mit dem ich arbeite. Charakteristisch für das Ich-Es-Verhältnis ist das Faktum, dass das Verhältnis ein Subjekt-Objekt-artiges ist, bei dem das Subjekt (Ich) Erfahrungen über das Objekt (Es) einzuholen sucht: Ich nehme das Objekt in meine Hand, erfahre es, indem ich mit meinem Finger über es streiche, und ich vollziehe dies alles an ihm, ohne sein Zu-geben, ohne sein Sich-offenbaren. Doch die Erfahrung ist eine trügerische, denn ich *erfahre* nichts vom Objekt, sondern *erlebe*, wie sich am Objekt meine Erfahrungsbewegung zurückbeugt. Nicht das Objekt erfahre ich, sondern mich allein, der ich versuche zu erfahren. Buber formuliert dies folgendermaßen:

„Der Erfahrende hat keinen Anteil an der Welt. Die Erfahrung ist ja ‘in ihm’ und nicht zwischen ihm und seiner Welt. Die Welt hat keinen Anteil an der Erfahrung. Sie läßt sich erfahren, aber es geht sie nichts an, sie tut nichts dazu, und ihr widerfährt nichts davon.“ (Buber [1923] 1962, 9).

Das Objekt, zu dem ich mich verhalte, bleibt mir im Versuch es zu erfahren verborgen, ist mir stets ein fremdes. Dieses Fremdbleiben betrifft keineswegs nur die äußeren Dinge, an denen sich mein Zugriff als Zugriff widerfährt. Im Versuch sich denkend das Eigentliche vorzustellen, ist diese Vorstellung selbst wiederum lediglich das, was es, das Eigentliche, gerade nicht ist. Mein Begreifen greift und imaginiert dabei fälschlicherweise eine Identität zwischen dem Begriff und dem Begriffenen, und diese Imagination steht in der Gefahr zu vergessen, dass das Begriffene des Begriffs nicht eins ist mit dem, was als begriffen gewährt wird. Die Es-Welt, so Buber,

„ist ja dein Gegenstand, sie bleibt es nach deinem Gefallen, und sie bleibt dir urfremd, *außer dir und in dir*. Du nimmst sie wahr, nimmst sie dir zur ‘Wahrheit’, sie läßt sich von dir nehmen, aber sie gibt sich dir nicht.“ (ebd. 35; Hervorh. T. D.).

Der Begriff Wahrheit, der hier bemüht wird, kann meiner Auffassung nach durchaus im Sinne der *aletheia* betrachtet werden, jedoch, ich erkenne es nicht als das Unverborgene. Kaum halte ich das, was ich gewaltsam nehme, in meinen Händen, ist es das, was ich genommen habe, ist es mein Entborgenes, zeigt sich die Wahrheit nur als *meine* Wahrheit. Die Erfahrung der Welt ist im Verhältnis Ich-Es nichts weiter als eine monologische Grundbewegung (vgl. Buber [1962] 1973, 9). Dennoch, diese Grundbewegung ist bedeutsam für die Konstitution des Ich als Eigenwesen. Das Ich des Grundwortes Ich-Es entfernt sich von dem, was ihm im Zugriff entschwindet, entfernt sich vom Sein. Was bleibt sind die Objekte, die, wenngleich sie als Reflexionsflächen ganz wesentlich nur die Bemächtigungstendenz des Zugreifenden offenbaren, als Gegenstände der Es-Welt angeordnet werden können. Hier, in der vom Erfahrungsversuch durchwobenen Welt herrscht der Determinismus von Ursache und Wirkung, existieren Raum und Zeit. Und so findet das Anordnen dessen, was erfahren wird, innerhalb jenes verlässlichen raum-zeitlichen Zusammenhangs statt.

Allerdings erfährt der Erfahrende vom Objekt seiner Erfahrung nicht das, was er begreifen will, sondern einzig und allein sein eigenes Begreifen, als sein ewigscheiterndes Vorhaben. Der Pädagoge, der alles aus seinem Gegenüber hervorzuholen sucht, nimmt das, was ihm nicht gegeben wird und verfehlt damit das, was er eigentlich hervorholen will. Da das Gegenüber die eigene Bewegung zurückwirft, was einen Selbstbezug aufscheinen lässt, der jedoch wiederum das eigene Selbst verfehlt, weil dieses im Zugriff ebenso hinter dem Objekt verschwindet, schlägt Buber mit dem zweiten Grundwort, dem Ich-Du, ein anderes Verhältnis vor, das ergänzend zum Ich-Es gedacht wird und damit die „Ganzheit der Verwirklichungsmöglichkeiten des Menschen“ (Kirchhoff 1988, 33) eröffnet.

5.7 Gewagt und geopfert (oder: Der eröffnete Raum)

Das Grundwort Ich-Du beschreibt im Gegensatz zum Ich-Es keine Beziehung, die monologisierend ein Getrennt-Sein erzeugt, sondern hat eröffnenden, raumgebenden Charakter. Dieser zeigt sich in einem *Anspruch*, der als ein *Du-sagen* verstanden werden kann. Dieses Du-sagen interpretiere ich im Wesentlichen als Frage. Gefragt wird dabei nach dem Gegenüber, dem ich mich, und dies bringt Hella Kirchhoff auf den Punkt, sowohl in Opferbereitschaft als auch in Wagnis öffne (vgl. ebd., 35). Alle bisherigen Perspektiven, sämtliche Einteilungskategorien, bemühe ich mich außen vor zu lassen, wenn ich mich dem Anderen als derjenige Mensch, der ich hinter meinen vorgefertigten Bildern, meinen entworfenen Mustern, meinen entwickelten Folien bin, zuwende. Ich wage es, ihn in aller mir möglichen Offenheit anzusprechen, dabei nicht das Objekt meined, dass es *orthopädisch hinzurichten* gilt, und zwar hin zu dem, was meiner Vorstellung und damit dem bereits Gegebenen entspricht. Ich wage einen Anspruch, der kein Entsprechen will, der vielmehr in seinem offenen Du-meinen einen Raum eröffnet, in dem ich mich im Moment des Ansprechens bereits vorfinde. Dieser Raum ist wenn-

gleich eröffnet, so doch niemals fertig konstituiert, und er ist es auch dann nicht, wenn der Andere in den besagten Raum eintritt, indem er meinem Anspruch antwortet. Freilich, ein Antworten kann ausbleiben, das Wagnis kann sich als erfolglos herausstellen. Geschieht es (das Wagnis) aber, erlebt sich der Andere nicht als Gegenstand einer Erfahrung, der herausgefordert wird, sondern als jemand, der eine Frage vernimmt, die offen lässt, wer er ist, ihn also nicht *scheinbar fragend* (aus-)richtet, ihn aber nichtsdestotrotz meint; so kann sein Eintreten in den Raum insoweit geschehen, wie er es will. Sich zulassend und *verantwortend* in die Offenheit tretend, und zwar jeweils soweit, wie es gewünscht ist, wird der Mensch wirklich. Wirklich meint dabei, auf den eröffneten Raum wirkend, ihn und somit auch die Beziehung zwischen Ich und Du, zwischen Subjekt und Subjekt gestaltend.

Buber bezeichnet den Raum, der sich in der Ich-Du-Beziehung auftut, als dialogisch. Wie bereits teils explizit, teils implizit dargelegt wurde, spielen zwei entscheidende Momente bei der Ermöglichung der dialogischen Situation eine Rolle. Einerseits gilt es, dem Anderen zu gewähren, am eigenen Sein teilzuhaben (vgl. Buber-Zitat in Vierheilig 1996, 27); andererseits heißt es, ihn in seinem Sein anzuerkennen oder, um es mit Werner Faber auszudrücken, die „ontische Uranderheit“ (Faber 1960, 72) gelten zu lassen. Letzteres ist dabei notwendige Bedingung für das Vergegenwärtigen, was nichts anderes bedeutet, als das Innewerden des Anderen, dessen Aufnahme „in die eigene Präsenz“ (ebd., 86). Dieser wird hierbei keineswegs einverleibt, es wird auch kein Bild von ihm geschaffen, das seinen Ursprung als Nicht-mehr in sich trägt, sondern im eröffneten dialogischen Raum west der Andere insofern an, als er sich darin sein-lässt und dieses Sein-lassen als zugelassen erlebt.

Wir können an dieser Stelle festhalten, dass ein durch Erfahrungsstreben sich auszeichnendes Ich-Es-Verhältnis auf Vereinzelung abzielt und demnach nicht als eine *Beziehung* von Ich zu Welt, von Welt zu Ich zu bezeichnen ist. Einseitig ausgelegt und im Hinblick auf eine Seinsbegegnung erfolglos zielt das Ich-Es auf Trennung ab, wengleich diese Trennung eine notwendige ist. Nicht nur schafft sie dort Sicherheit, wo sich das Ich-Du-Verhältnis gerade aufgrund der charakteristischen Offenheit als unberechenbar und von mangelnder Dichte und Dauer herausstellt. Die mit dem Grundwort Ich-Es einhergehende Trennung bietet darüber hinaus die notwendige (nicht aber hinreichende) Voraussetzung für die Verbindung, die im Ich-Du geschehen kann. Konkret ist das einander verbindende die dialogische Situation, die von beiden, Ich und Du, und durch das gegenseitig verantwortende, gewährende Sich-Einlassen und Sich-Zulassen geschaffen wird.

5.8 Vom Du zum Ich

Jutta Vierheilig meint in Bubers Denken eine Dialektik der Erziehung zu erkennen. So resümiert sie:

„Auf eine 'knappe Formel' gebracht stellt Erziehung den Prozeß dar, in dem der Mensch durch die Beziehung zum 'Ich' wird, um dann als selbstständiges Ich erneut eine Beziehung eingehen zu können. Erziehung spielt sich also zwischen den Gegensätzen gegenseitiger Abhängigkeit und Autonomie ab.“ (Vierheilig 1996, 38).

Möglicherweise können wir diesen Gedanken für unsere eigenen Überlegungen fruchtbar machen. Zuerst einmal sollte aber geklärt werden, inwiefern der Mensch durch die Beziehung zum Ich wird.

„Der Mensch wird am Du zum Ich“ (Buber [1923] 1962, 32),

schreibt Buber. Was ist damit gemeint? Sofern das Kind noch nicht geboren ist, befindet es sich in einer Einheit mit der Mutter. Zwischen ihm und der Umwelt besteht keine Differenz. Die Geburt trennt das Kind von dieser Umwelt. Diese Trennung ist erst einmal, und dies ist ja ganz offensichtlich, eine leibliche. Nun geschieht es, dass das Kind sich in einer unmittelbaren Beziehung zu seiner direkten Umgebung befindet. Ein Ich-Bewusstsein hat sich noch nicht konstituiert, dennoch: jene erste Beziehung stellt das ermöglichende Moment dar, denn wengleich die Beziehung zur Umwelt immerzu ist, erweist sie sich als unet, als unbestimmbar verdichtend und auflösend. Dieses vernehmend, taucht etwas darin als Gegenmoment auf, etwas, das bei aller Unsicherheit bestehen bleibt; es etabliert sich als Konstante das Ich. Dieses sich allmählich herauskristallisierende Ich bleibt anfangs ohne das Du unvorstellbar, löst sich jedoch zusehends vom Du, indem es Erfahrungen über die dem Gegenüber anhängenden Eigenschaften anstellt. Diese Erfahrungen sind es, die das Ich aus der Ich-Du-Bindung herauskatapultiert und in einem neuen Verhältnis, dem des Grundwortes Ich-Es erwachsen lässt. Was das Ich hierbei erlebt, ist sein Überleben jenseits des Du. Ich geworden befindet es sich in erfahrender Distanz jenseits des Du und dabei dennoch bei sich. Möglich geworden ist damit die notwendige Bedingung für ein erneutes, nach dem Du fragendes und auf dessen Ansprache antwortendes Eintreten in die Beziehung:

„Der Hinwendung zum Du geht immer Verselbständigung und Distanzierung voraus. Im dialogischen Geschehen werden jedoch beide Vorgänge nicht aufgehoben, sondern [...] in die Totalität des dialogischen Sprechens einbezogen.“ (Kirchhoff 1988, 57).

Und das heißt konkret:

„Die monologische Verselbständigung wird aufgehoben in Beziehung, aber so, daß Ich und Du gerade ihre jeweilige Anderheit, Einmaligkeit, Individualität gegenseitig offenbaren, annehmen und bestätigen.“ (ebd.).

Das eigene Ich, man kann hier auch sagen: das eigene Sein und So-Sein anerkannt zu erleben, ist für Buber ein tiefes menschliches Begehren, zeigt sich als „die Erfüllung eines anthropologisch vorgegebenen Bedürfnisses“ (ebd., 64).

Im Zusammenhang mit dem Seinsmodus des Für-sich wurde die Nichtidentität des Menschen erstmals in dieser Arbeit angesprochen. Damit einher geht eine Unsicherheit, die in der Frage nach dem „Wer bin ich“ Ausdruck gewinnt. Diese Frage kann nicht selbst beantwortet werden, denn die Zuschreibung erweist sich als Festlegung, die die Eigenheit selbst stets verfehlt. Es steht nach dem, was bisher gedacht wurde, außer Frage, dass auch kein anderer diese Bestimmung vornehmen kann, denn auch hier ze-

mentiert die Objektivierung gerade das eigene Nicht-Sein. Es bleibt also die Beziehung zum Anderen, der lebendige Raum des Dazwischen, aus dem eine Antwort erwachsen kann, die jedoch gleichsam unbeständig, wie die Welt, der sie entstammt, immerzu neu gesprochen werden muss. Sobald die Antwort jenen Raum verlässt und mit dem Ich-Es Teil der Es-Welt wird, bleibt sie eine auf das Sein deutende und damit seinsentleerte:

„In seinem Sein bestätigt will der Mensch durch den Menschen werden und will im Sein des anderen eine Gegenwart haben. Die menschliche Person bedarf der Bestätigung, weil der Mensch als Mensch ihrer bedarf. [...] [A]us dem Gattungsbereich der Natur ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt, von einem mitgeborenen Chaos umwittert, schaut er heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann“ (Buber [1951] 1978, 36f).

5.9 Selbstbestimmung und Macht

Das Ich strebt hin zum Du, sofern es nach Selbstwerdung und Selbstbestätigung strebt. Wenn wir uns an die weiter oben angeführte Kurzformel¹⁵ erinnern, so könnte man völlig zurecht anmerken, dass eine Ich-Werdung und ein Eintritt in die Beziehung gänzlich ohne Erziehung auskommt, ja, dass es vielmehr die simple Tatsache des Geborenwerdens, des Vorhandenseins einer Umwelt und die Suche nach sich selbst ist, die den Menschen zu sich *und* zum Du führt. Wie gehen wir damit um? Nun, erst einmal gilt es festzuhalten, dass der Mensch sich immerzu zwischen den beiden Grundworten Ich-Du und Ich-Es hin und her bewegt:

„Der Mensch kann sich entweder hinwenden und einen Dialog eingehen oder sich *zurückbiegen* und im Monolog bleiben.“ (Wald 2002, 18).

Dass er das kann, zeugt davon, dass er ganz und gar als Mensch lebt¹⁶ und eine grundsätzliche Freiheit innehat, insofern er frei von der Ich-Du Bindung in dieselbe eintreten kann. Die Unstetigkeit dieser Bindung unterstreicht dabei zugleich die Grenze seiner Macht, denn es ist die

„erhabene Schwermut unseres Loses, daß jedes Du in unserer Welt zu Es werden muß. [...] Der Mensch, der eben noch einzig und unbeschaffen, nicht vorhanden, nur gegenwärtig, nicht erfahrbar, nur berührbar war, ist nun wieder ein Er oder eine Sie, eine Summe von Eigenschaften, ein figurhaftes Quantum geworden.“ (Buber 1962, 21).

Greifen wir zu, ist das Sein, welches der Andere ins Dazwischen lässt, verschwunden.

Wir erinnern uns, dass wir im Zusammenhang mit der wirklich-werdenden Autonomie vor dem Problem der Unbeweisbarkeit standen. Dennoch will Erziehung einen Menschen zur Fähigkeit bringen, sein Autonomievermögen in der phänomenalen Welt wirken lassen zu können. So er als Bürger *dieser* Welt den Herausforderungen dersel-

¹⁵ „Auf eine 'knappe Formel' gebracht stellt Erziehung den Prozeß dar, in dem der Mensch durch die Beziehung zum 'Ich' wird, um dann als selbstständiges Ich erneut eine Beziehung eingehen zu können. Erziehung spielt sich also zwischen den Gegensätzen gegenseitiger Abhängigkeit und Autonomie ab.“ (Vierheilig 1996, 38).

¹⁶ „Ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm alleine lebt, ist nicht der Mensch.“ (Buber zit. in Vierheilig 1996, 27)

ben ausgesetzt ist und sich diesen nicht zu entziehen vermag, sollen seine Aktionen selbstbestimmt sein. Der Autonomiebegriff Kants, der an das moralische Gesetz gebunden ist, unterscheidet sich dabei von dem, was Buber unter Selbstbestimmung versteht. Bei Kant ist Autonomie Erziehungsziel und impliziert eine Erziehung, welche die Freiheit des Kindes um einer höheren Freiheit willen einschränkt. Wohingegen Buber, der Autonomie ohne Verknüpfung an das moralische Gesetz denkt, diese nicht als Ziel, sondern einhergehend mit der im pädagogischen Verhältnis waltenden Dialogik als Methode sieht. Im Hinblick auf das Erziehungsziel gibt Buber zu bedenken:

„Die immer wieder aufgeworfene Frage ‚Wohin, worauf zu soll erzogen werden?‘ verkennt die Situation. Auf sie wissen nur Zeiten, die eine allgemeingültige Gestalt – Christ, Gentleman, Bürger – kennen, eine Erwiderung, nicht notwendig mit Worten, aber mit dem auf die Gestalt hin ausgestreckten Zeigefinger, die deutlich über allen Köpfen in der Luft steht.“ (Buber [1953] 1986, 48).

Auf Erziehungsinhalte legt sich Buber nicht fest, mit dem Dialogischen scheint lediglich die Struktur vorgegeben. Dieses bezeichnet die Grundhaltung des Menschen, und wenn dem so ist, wenn in einem dialogischen Erziehungsprozess in voller Ernsthaftigkeit der Zu-Erziehende in seinem So-Sein gemeint ist, und es zudem nicht darum geht, den Anderen in seiner Eigenheit in Erfahrung zu bringen, um das so Gewonnene in bereits Feststehendes einzufügen, dann ist es nur allzu konsequent, beim Eintritt in den Erziehungsdialog

„Abschied [zu] nehmen von jeder inhaltlichen Bestimmung *des Wahren* und *des Richtigen*“ (Krone 1993, 138; Hervorh. im Orig.).

Der Andere soll selbst bestimmen, ob und inwieweit er in den Dialog eintritt um somit die Beziehung zu gestalten. Seine Autonomie besteht daher im Sein-lassen, im sich und den Anderen Zulassen, dem Sich-einlassen in den Raum, der nur durch ihn sein kann. Bis zu diesem Punkt gibt es zwischen dem Pädagogen und dem Zu-Erziehenden keine Ungleichheit. Wohlweislich obliegt demjenigen, der erzieht, die Aufgabe, seinem Gegenüber dasjenige zu vermitteln, um in der ihn umgebenden Welt handeln zu können. Die Welt wird in gewisser Weise in der Person des Erziehers zum Subjekt ihres Wirkens:

„Was wir Erziehung nennen, die gewußte und gewollte, bedeutet Auslese aus der wirkenden Welt durch den Menschen; bedeutet, einer Auslese der Welt, gesammelt und dargelegt im Erzieher, die entscheidende Wirkungsmacht verleihen“ (Buber zit. in Vierheilig 1996, 34).

Zugleich wird dem Erziehenden die Aufgabe der Umfassung zuteil. Zu verstehen ist diese als „*Erfahrung der Gegenseite*“ (ebd., 39; Hervorh. im Orig.). Diese weckt nun den Anschein einer Parallele zu Kant. Rufen wir uns die bereits an früherer Stelle angeführte Formel des kategorischen Imperativs in Erinnerung:

„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (Kant [1786] 2000, 79).

Behandle ich nun einen Menschen so, dass dieser mir ausschließlich Mittel zum Zweck ist, so verletzt dies dessen Würde als absoluten Wert und entlarvt meine Handlung als unmoralisch und im Sinne Kants meinem eigentlichen Menschsein nicht ge-

mäß. Kant bietet allerdings noch ein weiteres Argument an, weshalb ein solches Vorgehen abzulehnen ist. Ein Mensch, den ich allein als Mittel betrachte, „kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen“ (Kant zit. in Schönecker; Wood 2007, 154). Wie aber soll ich dessen gewahr werden, wie kann ich wissen, dass der Andere nicht (nur) als Mittel zum Zweck behandelt werden will? Vermutlich würde Kant diese Frage mit Verweis auf die genannte Formel des Moralgesetzes beantworten. Erklärt man sich einverstanden, nicht als Zweck an sich behandelt zu werden, so verletzt man die Menschheit in seiner Person. Unmenschlich behandelt man sich in diesem Falle, würdelos, nicht dem gemäß, was man ist. Aber was ist man? Mensch! Ja! Aber geht es hier wirklich um den Mensch, so, wie er ist? Geht es hier also um sein Sein oder vielleicht doch nur um ihn als Erscheinung des Ding an sich?

Es geht um beides, könnte man anführen, ist er doch sowohl Ding an sich als auch Erscheinung seiner selbst. Die Frage betrifft daher genau diese Dualität, genauer: Der autonom handelnde Mensch muss nach dem moralischen Gesetz handeln, entspringt dieses doch der reinen Vernunfttätigkeit und ist daher notwendig (kategorisch) und allgemeingültig. Die Vernunfttätigkeit findet auf der intelligiblen Ebene statt, die den Menschen in seinem eigentlichen Selbst betrifft. Dieses eigentliche Selbst ist der Mensch als Ding an sich. Als Ding an sich ist er ideal, ist aber, da leiblich, ebenso ganz real (im Sinne von wirklich, also phänomenal) vorhanden. Da das reale jedoch ontologisch untergeordnet ist, gilt es das im Intelligiblen gewonnene Gesetz im Phänomenalen anzuwenden. Jedoch muss m. E. hier ernsthaft danach gefragt werden, ob dieses Verhältnis zulässig ist. Ist es nicht auch so, dass dieses Denken Zeugnis eines Machtanspruches ist? Der denkende Geist stellt sich als höherwertig, als vorgebend, als bestimmend dar, alles andere hingegen ist Zu-Bemächtigendes, das sich den Vorgaben des (vermeintlich) Eigentlichen zu richten hat. Übertragen auf eine entsprechende Pädagogik: Ist eine Erziehung, die Menschen hervorbringt, die in diesem Sinne autonom handeln, nicht eine bemächtigende, indem sie den vermeintlich Selbstbestimmten mit dem Versprechen der Freiheit dazu bringt, unfrei gegenüber sich selbst zu werden, in einer Weise zu leben, die blind und taub gegenüber all dem ist, was da noch (in ihm) sein könnte? Verleitet eine Erziehung zur so verstandenen Autonomie zuletzt zur Seinsvergessenheit?

Die Umfassung wird von Buber so verstanden, dass sie das Sein des Gegenübers bedenkt. Der Anspruch des Erziehenden im eröffneten Raum lässt, indem er *sich* einlässt, Welt wirksam werden. Die so wirkende Welt begegnet im Ich-Du fragend; es fragt daher in gewisser Weise die Welt nach dem Sein des Gegenübers. Sowohl über das Es verfügend und somit Einzelwesen sein könnend, steht es diesem frei, sich einzulassen auf die Frage, antwortend und damit sich verantwortend auf den Raum des (Da-)Zwischen einzuwirken. In diesem Raum des Dazwischen erlebt der Pädagoge, da er sich im Ich-Du befindet und somit dieses Ich-Du ist, sein Wirken, sein Sein *durch* das Sein des Anderen.

5.10 Zusammenfassung

Der fünfte und letzte Teil dieser Arbeit geht von folgender Überlegung, die sich aus dem bisher Entwickelten ergibt, aus: Sowohl auf der erkenntnistheoretischen Ebene, wie auch auf der Seinsebene erweist sich das pädagogische Verhältnis stets als ein Subjekt-Objekt-haftes. Entweder der Zu-Erziehende ist Gegenstand pädagogischer Tätigkeit, oder er ist Teil des Seinsentwurfs des Pädagogen.

Insofern Pädagogik sich in ihrem Reproduktionsauftrag allein am Bestehenden orientiert und das Kind als Gegenstand pädagogischen Handelns dahingehend herausfordert und fördert, bleibt das Neue/ Einzige verborgen. Damit bleibt unweigerlich die an die Gesellschaft gerichtete Frage und somit auch ihre Legitimationsmöglichkeit aus. Das Bestehende reproduziert sich nicht, es erstarrt.

Als ein sinnlich-vernünftiges Wesen ist der Mensch sowohl Teil der intelligiblen, als auch Teil der phänomenalen Welt. Unabhängig von persönlichen Neigungen ist er in der Lage, sich selbst Gesetze zu geben, welche rein aus der Vernunft stammen. Diese Fähigkeit zur Autonomie verleiht den Menschen einen objektiven Wert, verleiht ihm Würde, offenbart ihn als Zweck an sich.

Für den Menschen als Bürger zweier Welten geht mit der Autonomiefähigkeit die Aufgabe zur Verwirklichung derselben einher. Als Teil der phänomenalen Welt widerfahren ihm Dinge, deren Ursache jenseits seiner Macht liegen. Diesen Widerfahrnissen gegenüber gilt es sich zu verhalten, ein Nicht-Verhalten erweist sich als unmöglich. Das Verhalten kann nun entweder selbstbestimmt sein, im Sinne von selbstgesetzgebend, oder, als Reagieren auf die den Willen affizierenden Interessen, das Verhalten bleibt ein fremdbestimmtes. Pädagogik zielt darauf ab, das Wirklichwerden der Autonomie zu befördern.

Anhand des beobachteten Handelns ist es unmöglich, Rückschlüsse auf die der Tat zugrundeliegenden Beweggründe anzustellen, m. a. W.: selbstbestimmtes Handeln ist nicht beweisbar. Ferner bleibt das dem Gegenüber eigentliche Selbst dem Pädagogen entzogen und entzieht sich dabei zugleich der Vorstellung seiner selbst. Daraus folgt, dass jegliche Objektivierung eine bedeutende (d.h. eine auf das Eigentliche deutende, die Wahrheit ankündigende) ist.

Die Bewegung des Pädagogen auf sein Gegenüber zu, reflektiert, sofern der Andere lediglich Es-haft erfahren wird, diese und enttarnt sie dabei zugleich als gescheiterter Versuch, sich im Begriff des Anderen zu bemächtigen.

Opfer und Wagnis machen den Anspruch aus, der einen Raum eröffnet, in dem beide, der Ansprechende und der Angesprochene sich sein-lassend einlassen und somit die Ich-Du-Beziehung unter Berücksichtigung der „ontischen Uranderheit“ (Faber 1960, 72) bewirken.

Die Möglichkeit, in die Ich-Du-Beziehung eintreten zu können, geschieht mit der Ich-Werdung und der daraus erwachsenden Erfahrung des Gegenübers. Die Unsi-

cherheit, welche mit der eigenen Nichtidentität einhergeht, bezeichnet ein wesentliches Moment für die Bewegung hin zum Du.

Nach Kant soll Erziehung zur gelebten Autonomie führen, Buber hingegen will Selbstbestimmung bereits im Erziehungsprozess zur Entfaltung bringen. Erziehung ohne Selbstbestimmung widerspräche seiner Auffassung des dialogischen Prinzips. Daraus folgt, dass die Frage, wie aus einem Zwang heraus Freiheit entstehen soll, sich für Buber so nicht stellt. Zugleich bietet der in der Dialogik eröffnete lebendige Raum die Möglichkeit, hineinhorchend das zu vernehmen, was im klassischen Autonomiebegriff unter der Vorherrschaft der Vernunft ungehört und ungesehen bleiben muss.

Ausblick

Nun, am Ende dieser Arbeit angelangt, möchte ich noch einmal Arthur Schopenhauer zu Wort kommen lassen:

„Denn wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegrenzt, heulende Wasserberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend, so sitzt, mitten in einer Welt voll Quaalen, ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das principium individuationis.“ (Schopenhauer zitiert in Pauen 1997, 109).

Den Anforderungen des Lebens ausgesetzt, das uns zuweilen wahrlich wie ein vom Sturm wild aufgewühltes, Wellen peitschendes, ungestümes Meer vorkommt, finden wir uns vor. Wir bewahren Ruhe, indem wir auf etwas vertrauen, auf einen Grund, der uns Sicherheit gebietet. Aber dieser Grund ist, wie Schopenhauer uns wissen lässt, nicht mehr als ein Kahn, und dieser Kahn ist darüber hinaus etwas, was von Menschenhand gemacht ist. Würden wir uns selbst einen Blick unter das bisschen Holz gestatten, so würden wir in das ungeheuerliche Bodenlose blicken, hinein ins tiefschwarze Meer, in ein Dunkel, in dem alles und nichts sein könnte. In aller Regel zeichnet unser Leben jedoch nicht das Wagnis, in dieses Dunkel zu blicken, aus, sondern unsere Bewegung ist eine ganz und gar andere. Uns treibt die Suche nach Sinn; verstehen wollen wir uns, wollen wissen, wer wir sind und streben nach einem Grund, der uns Halt gibt, wenn gleich sich dieser Grund zuletzt doch nur als ein Stück zusammen gezimmertes Holz erweist, dem wir Vertrauen schenken auf unserer Reise durch die Ungewissheit.

Die Gefahr, der der Mensch dabei ausgesetzt ist, sehe ich in der Absolutsetzung. Der Kahn mag *ein* Grund sein, aber er ist nicht *der* Grund. Dort, wo der Mensch sich als Maß aller Dinge ins Zentrum der Welt setzt, dies haben wir im Zusammenhang mit Heideggers Gedanken zur Humanismusfrage bereits gesehen, steht er in der großen Gefahr all das, was er jenseits dessen sein könnte, zu verstellen. Sartre hat uns gezeigt, dass der Mensch nicht mit dem in eins fällt, als das er sich setzt. Ewig sich machend, niemals in das aufgehend, was er zu sein sich so sehr bemüht, ist er grundsätzlich und immerzu von sich selbst insofern getrennt, als das sein Sein ein nichtidentisches ist. Genau das ist es aber, was die Frage nach sich selbst nicht nur nötig, sondern überhaupt erst möglich macht. Im pädagogischen Kontext, wohl ganz speziell und im besonderen

Maße im Zuge der Erziehung ist es diese Frage, die als das wesentliche Moment zu betrachten ist. Ich gehe davon aus, das alles weitere (Einführung in die vorhandene Gesellschaft mit ihren Regeln, Normen und Gesetzen, ihren Werten, ihren Möglichkeiten und ihren Schattenseiten, kurzum: die gesamte Sozialisation) davon abhängt, inwieweit die Frage nach dem „Wer ich wirklich bin“ ernst genommen wird. Sie ist das Zentrum jeglichen pädagogischen Handelns.

Das Nachdenken über sich selbst gibt auf diese Frage keine Antwort, es schafft Vorstellungen, die selbst wiederum nicht sind, als was sie scheinen. Sie *bedeuteten* ein Ich, das sich stets jenseits jeglichen Zugriffs befindet. Hier liegt auch die Gefahr einer Erziehung hin zur Selbstbestimmung. Wird diese im Sinne des an Kant orientierten Autonomiebegriffs gedacht, erweist sich pädagogisches Arbeiten als verstellend. Das Eigentliche wird im Intelligiblen verortet, wird notgedrungen gedacht, und dieses Erdachte tritt in seiner Superiorität als alles Andere, speziell das Phänomenale beherrschend, aus- und zurichtend auf. Die Möglichkeit, dass sich hierbei beim Menschen etwas entbirgt, das gesehen und gelassen wird, bleibt fraglich.¹⁷ Insofern wir als Pädagogen zu einer in diesem Sinne gelebten Autonomie erziehen, werden wir dem Menschen in seinem zutiefst menschlichen Bedürfnis nach Selbstfindung und Selbstwerdung nicht hinreichend gerecht.

Eine Alternative sehe ich in einer Begegnung auf der Seinsebene, die in einem fragenden und verantwortlichen erzieherischen Dialog Form gewinnt. Die Form ist der gelebte Raum, der sich in der Subjekt-Subjekt-Beziehung des Ich-Du zwischen Erzieher und Zu-Erziehendem aufspannt und an dem beide wirken. Am Du zum Ich heißt hier am Sein zum Sein werden. Eine solche Seinsbegegnung bietet den Raum, in dem sich Verborgenes entbergen, in dem *poiesis* geschehen kann. Dabei verstehe ich *poiesis* in einer bestimmten Weise. Die ernsthafte Frage nach dem Du ist in ihrer Offenheit auf das Mehr gerichtet und nichtet in der bewussten Abkehr jeglicher Herausforderung Raum, in dem Sein anwesen kann. Hervorbringen ist in diesem Verständnis ein Ins-Anwesen-bringen dessen, was sich da entbirgt, ist ein Begleiten, ein Hineinführen.

Fraglich allerdings bleibt, wie der Pädagoge, der als Mensch selbstverständlich Hoffnungen, Ziele und freilich auch Erwartungen besitzt und zudem zu erfüllen hat, eine solche ehrliche und ernst gemeinte Offenheit in der Begegnung aufbringen kann. Womöglich ist dies Opfer und Wagnis in einem, sicher auch eine Handvoll Utopie, in jedem Falle aber ist es Aufgabe.

¹⁷ Dies bleibt deshalb nur fraglich (und damit nicht unmöglich), da das Denken, dass in der Gefahr steht, das Sein zu verstellen, selbst wiederum die Möglichkeit der Erkenntnis dieser Seinsverstellung bietet.

Literatur

- Adorno, Theodor W (1997): *Negative Dialektik* [1966]. 9. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Beaufret, Jean; Maihofer, Cristina (1976): *Wege zu Heidegger*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Blech, Thomas (2001): *Bildung als Ereignis des Fremden. Freiheit und Geschichtlichkeit bei Jean-Paul Sartre*. Marburg: Tectum-Verl. (Zugl.: Köln, Univ., Diss., 2001).
- Bollnow, Otto Friedrich [1959]: „Existenzerhellung und philosophische Anthropologie“. In: Saner, Hans [Hg.] (1973): *Karl Jaspers in der Diskussion*. München: Piper. 185-223.
- Brecht, Bertolt; Hecht, Werner (1985): *Brechts "Dreigroschenoper"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Buber, Martin (1954): *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber, Martin (1962): Ich und Du [1923]. In: Buber Martin: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber, Martin (1973): *Das dialogische Prinzip* [1962]. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber, Martin (1978): *Urdistanz und Beziehung* [1951]. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber, Martin (1986): *Reden über Erziehung* [1953]. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Dandyk, Alfred (2002): *Unaufrichtigkeit. Die existentielle Psychoanalyse Sartres im Kontext der Philosophiegeschichte*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Faber, Werner (1960): *Das dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*. Ratingen: Henn (Zugl.: Münster, Univ., Diss., 1960).
- Friedrich, Gila (2006): „Die Einheit der Person“. In: Sesink, Werner: *Subjekt - Raum - Technik. Beiträge zur Theorie und Gestaltung neuer Medien in der Bildung*. Münster: Lit. 21-47
- Friedrich, Gila (2008): *Identität - ein geschichtsloses Konstrukt? Pädagogische Überlegungen zum Identitätsbegriff einer technisierten und zunehmend digitalisierten Kultur*. Berlin: Lit. (Zugl.: Darmstadt, Univ., Diss., 2008).

- Goethe, Johann Wolfgang von: *Gedichte* [1789]. Hg. v. Erich Trunz (1982). München: C.H. Beck.
- Groschopp, Horst: *Humanismus. Einführung und historische Zeitreise*. o. O., 1998. Als pdf-Download im Internet: URL: http://fowid.de/fileadmin/textarchiv/Humanismus_-_Zeitreise__Horst_Groschopp__TA-1998-3.pdf [Stand: 2009-01-12].
- Heidegger, Martin (2001): *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1949): *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1967): *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hersch, Jeanne (1990): *Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk*. 4. Aufl., 2. Aufl. dieser Ausg. München: Piper.
- Hoffmann, Ernst (1961): *Platon*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Jaspers, Karl (1948): *Philosophie*. Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer.
- Jacobi, Klaus (1970): „J.-P. Sartres Weg zu einer Philosophie der konkreten Praxis“. In: Paulus Engelhardt (Hg.): *Zur Theorie der Praxis: Interpretationen und Aspekte*. Mainz: Matthias-Grünwald. 111-162.
- Kampits, Peter (2003): „Grundlose Freiheit“. In: Bernard Schumacher: *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*. Berlin: Akademie. 212-225.
- Kant, Immanuel (1838): *Kleine logisch-metaphysische Schriften* [1804]. Hg. v. Karl Rosenkranz. In: Kant, Immanuel: *Sämmtliche Werke*. Hg. v. Karl Rosenkranz, Friedrich Wilhelm Schubert. Leipzig: Leopold Voss.
- Kant, Immanuel (2002): *Kritik der reinen Vernunft* [1787]. Hg. v. Ingeborg Heidemann. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Kant, Immanuel (1999): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1786]. Hg. v. Bernd Kraft, Dieter Schönecker. Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, Immanuel (2000): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1786]. Hg. v. Theodor Valentiner. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Kirchhoff, Hella (1988): *Dialogik und Beziehung im Erziehungsverständnis Martin Bubers und Janusz Korczaks*. Frankfurt am Main: Haag u. Herchen. (Zugl.: Wuppertal, Gesamthochsch., Diss., 1988).

- Klein, Otmar E. (1995): „'Bildung' durch Angst. Philosophieren heißt sterben lernen“. In: Salamun, Kurt (Hg.): *Philosophie - Erziehung - Universität. Studien zur Erziehungs- und Bildungsphilosophie von Karl Jaspers*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Klein-Landeck, Michael (1998): *Freie Arbeit bei Maria Montessori und Peter Petersen*. Münster: Lit. (Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss., 1997).
- Köllner, Karin: „Zu Helmuth Plessners Sozialtheorie. Plessners offene Sozialitätskonzeption vor dem Hintergrund von Sartres bewusstseinstheoretischer Intersubjektivitätsphilosophie“. In: Gesa Lindemann und Hans-Peter Krüger (Hg.) (2006): *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Akad.-Verl. 274-296.
- Krone, Wolfgang (1993): *Martin Buber - Erziehung unter dem Radikalanspruch mitmenschlicher Verantwortung. Überlegungen zur Verantwortungsproblematik im Spätwerk Martin Bubers aus pädagogischer Sicht*. Frankfurt am Main: Lang. (Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 1992).
- Lacan, Jacques (1980): *Das Seminar von Jacques Lacan. Bd. 2: Das Ich in der Theorie Freunds und in der Technik der Psychoanalyse*. Olten, Freiburg: Walter.
- Laubenstein, Désirée (2008): *Sonderpädagogik und Konstruktivismus. Behinderung im Spiegel des Anderen, der Fremdheit, der Macht*. Münster: Waxmann. (Zugl.: Köln, Univ., Diss., 2007).
- Laur, Leonhard (2007): *Konstruktivistische Anthropologie und das pädagogische Problem der Verantwortung*. o. O. (Online-Verlag): Grin.
- Mairhofer Elisabeth; Kienpointner, Manfred (2004): „Zeitlos, dich, vollendet. Zu einigen Analogien des Seinsbegriffs bei Sartre und Parmenides“. In: Werner von Koppenfels, Helmut Krasser und Wilhelm Kühlmann (Hg.): *Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens*. Berlin: Walter de Gruyter. 62-72.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Humanismus und Terror* [1947]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nielandt, Klaus (2007): „Der philosophische Grundgedanke bei Heidegger und die Krise der Moderne“. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 1/2. 59-83.
- Nietzsche, Friedrich; Colli, Giorgio (1980): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Dünndr.-Ausg. [de Gruyter]. München: Dt. Taschenbuch-Verl. [u.a.].

- Oelkers, Jürgen; Lehmann, Thomas (1990): *Antipädagogik. Herausforderung und Kritik*. 2., erw. Aufl. Weinheim: Beltz.
- Pagel, Gerda (1989): *Lacan zur Einführung*. 1. Aufl. Hamburg: Ed. SOAK im Junius-Verl.
- Pauen, Michael (1997): *Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. Berlin: Akad.-Verl.
- Pieper, Josef (2007): *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz*. Hamburg: Felix Meiner.
- Plato.; Hildebrandt, Kurt; Apelt, Otto (1993): *Der Staat*. [Nachdr.]. Hamburg: Meiner (Sämtliche Dialoge / Platon. In Verb. mit Kurt Hildebrandt hrsg. und mit Einl., Literaturübers., Anmerkungen und Registern vers. von Otto Apelt, Bd. 5).
- Reichelt, Helmut (1995): „Theoriekonstruktion und Subjektivität des jungen Marx“. In: Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): *Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis. Auseinandersetzungen mit der Marxschen Theorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 97-114.
- Rockmore, Tom (2000): *Heidegger und die französische Philosophie*. 1. Aufl. Lüneburg: zu Klampen.
- Sartre, Jean-Paul (1994): „Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis“ [1948]. *Philosophische Schriften I. Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul (2007): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943]. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schönecker, Dieter; Wood, Allen W. (2007): *Immanuel Kant „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*. Ein einführender Kommentar. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Schopenhauer, Arthur (1851): *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften. 2. Band*. Berlin: Hahn.
- Schopenhauer, Arthur (1819): *Die Welt als Wille und Vorstellung [Band 1]. Vier Bücher nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält*. Leipzig: Brockhaus.
- Schleißheimer, Bernhard (2003): *Ethik heute. Eine Antwort auf die Frage nach dem guten Leben*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Schübler, Werner (1995): *Jaspers zur Einführung*. 1. Aufl. Hamburg: Junius.
- Schütz, Egon (1985): „*Existenz und Humanismus. Sartres und Heideggers Stellung zur Humanismusfrage in pädagogischer Sicht*“. Skript zur Vorlesung im WS 1984/85. (Köln). Als pdf-Download im Internet: URL: <http://www.egon-schuetz-archiv.uni-koeln.de/11.pdf> [Stand: 2009-01-12].
- Schütz, Egon (1983): „*Autorität und Wissenschaft*“. Skript zur Vorlesung im WS 1982/83 (Köln). Als pdf-Download im Internet: URL: <http://www.egon-schuetz-archiv.uni-koeln.de/06.pdf> [Stand: 2009-01-12]
- Sesink, Werner (2006): „*Politische Ökonomie in der Bildung*“. Skript zur Vorlesung im WS 2005/2006 (Darmstadt), 2006. Als pdf-Download im Internet: URL: http://www.abpaed.tu-darmstadt.de/arbeitsbereiche/bt/sose07/poloek/POEB_2005_komplett.pdf [Stand: 2009-01-12]
- Sesink, Werner (2001): „*Bildungstheorie*“. Skript zur Vorlesung im WS 2000/2001 (Darmstadt). Als pdf-Download im Internet: URL: <http://www.abpaed.tu-darmstadt.de/arbeitsbereiche/bt/material/SkrBdgTh.pdf> [Stand: 2009-01-12]
- Sesink, Werner (2001a): *Einführung in die Pädagogik*. [Darmstädter Vorlesungen]. Münster: Lit-Verl.
- Sesink, Werner (2005): „*Brandstifter und Feuerwehr. Wiedergutmachung durch Bildung?*“. Vortrag im Rahmen des Medienethik-Symposiums der Hochschule der Medien (Darmstadt). Als pdf-Download im Internet: URL: http://www.abpaed.tu-darmstadt.de/arbeitsbereiche/bt/material/Sesink_Medienethik2006.pdf [Stand: 2009-01-12].
- Sesink, Werner (2002): *Vermittlungen des Selbst. Eine pädagogische Einführung in die psychoanalytische Entwicklungstheorie D. W. Winnicotts* ; [Darmstädter Vorlesungen]. Münster, Hamburg: Lit.
- Seubold, Günther (2007): „Existenzial“ In: Urs Thurnherr und Anton Hügli: *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Simon, Dorit (2007): „Das Präreflexive als Bedingung von Selbstbewusstsein in Hinblick auf die Möglichkeit des Anderen.“. In: Asmuth, Christoph (Hg.): *Transzendentalphilosophie und Person Leiblichkeit - Interpersonalität – Anerkennung*. Bielefeld: Transcript.

- Tietz, Udo (2003): *Ontologie und Dialektik. Heidegger und Adorno über das Sein, das Nichtidentische, die Synthesis und die Kopula*. Dt. Erstausg. Wien: Passagen-Verl.
- Vierheilig, Jutta (1996): „Dialogik als Erziehungsprinzip.“. In: Vierheilig, Jutta; Lanwer-Koppelin, Willehad (Hg.): *Martin Buber - Anachronismus oder neue Chance für die Pädagogik?* 1. Aufl. Butzbach-Griedel: AFRA-Verl.
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz; Heimbüchel, Bernd (1996): *Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Waldl, Robert (2002): *Therapeutische Aspekte bei Martin Buber*. [Wien, Univ., Diplomarbeit]. Als pdf-Download im Internet: URL: http://www.waldl.com/downloads/Therapeutische_Aspekte_bei_Martin_Buber.pdf [Stand: 2009-01-12]
- Widmer, Peter (1997): *Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans Werk*. Wien: Turia + Kant.
- Winnicott, Donald Woods; Erdmann, Michael (1973): *Vom Spiel zur Kreativität*. Stuttgart: Klett.
- Wroblewski, Thorsten (2008): *Der Andere und die Reflexion. Untersuchungen zur existenzphilosophischen Phänomenologie*. Orig.-Ausg. Freiburg: Alber. (Zugl.: Bochum, Univ., Diss., 2006).