

Masschelein, Jan

Wandel der Öffentlichkeit und das Problem der Identität

Oelkers, Jürgen [Hrsg.]: *Aufklärung, Bildung und Öffentlichkeit. Pädagogische Beiträge zur Moderne*. Weinheim ; Basel : Beltz 1992, S. 59-75. - (Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft; 28)



Quellenangabe/ Reference:

Masschelein, Jan: Wandel der Öffentlichkeit und das Problem der Identität - In: Oelkers, Jürgen [Hrsg.]: *Aufklärung, Bildung und Öffentlichkeit. Pädagogische Beiträge zur Moderne*. Weinheim ; Basel : Beltz 1992, S. 59-75 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-218354 - DOI: 10.25656/01:21835

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-218354>

<https://doi.org/10.25656/01:21835>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ JUVENTA

<http://www.juventa.de>

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

Digitalisiert

Zeitschrift für Pädagogik

28. Beiheft

Zeitschrift für Pädagogik

28. Beiheft

Aufklärung, Bildung und Öffentlichkeit

Pädagogische Beiträge zur Moderne

Herausgegeben von Jürgen Oelkers

Beltz Verlag · Weinheim und Basel 1992

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Aufklärung, Öffentlichkeit und Bildung : pädagogische Beiträge zur Moderne / hrsg. von Jürgen Oelkers. – Weinheim ; Basel : Beltz, 1992

(Zeitschrift für Pädagogik : Beiheft ; 28)

ISBN 3-407-41128-6

NE: Oelkers, Jürgen [Hrsg.]; Zeitschrift für Pädagogik / Beiheft

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen oder sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopie hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wort, Abteilung Wissenschaft, Goethestr. 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

© 1992 Beltz Verlag · Weinheim und Basel

Herstellung: Klaus Kaltenberg

Satz (DTP): Satz- und Reprinttechnik GmbH, 6944 Hemsbach

Druck: Druck Partner Rübelsmann GmbH, 6944 Hemsbach

Printed in Germany

ISSN 0514-2717

ISBN 3-407-41128-6

Inhalt

Vorwort	7
JÜRGEN OELKERS	
Einleitung: Aufklärung als Lernprozeß	9
ALASDAIR MACINTYRE	
Die Idee einer gebildeten Öffentlichkeit	25
WALTER FEINBERG	
Die öffentliche Verantwortung der öffentlichen Bildung	45
JAN MASSCHELEIN	
Wandel der Öffentlichkeit und das Problem der Identität	59
JÜRGEN OELKERS	
Bürgerliche Gesellschaft und pädagogische Utopie	77
HARTMUT TITZE	
Die Tradition der Pädagogik und die Selbstkritik der Moderne	99
HEINZ-ELMAR TENORTH	
Paradoxa, Widersprüche und die Aufklärungspädagogik. Versuch, die pädagogische Denkform vor ihren Kritikern zu bewahren	117
HANS-CHRISTIAN HARTEN	
Aufklärung, Öffentlichkeit und Terreur in der Französischen Revolution .	135
FRITZ OSTERWALDER	
Concordet – Instruction publique und das Design der Pädagogik als öffentlich-rechtliche Wissenschaft	157
LUCIEN CRIBLEZ	
Öffentlichkeit als Herausforderung des Bildungssystems – Liberale Bildungspolitik am Beispiel des regenerierten Kantons Bern	195
Hinweise zu den Autoren	219

Wandel der Öffentlichkeit und das Problem der Identität

Il y a des vastes endroits
où l'on fait croire qu'il y avait quelqu'un,
ce n'est pas vrai, il n'avait personne.

(MARGUERITE DURAS)

In unserer Gesellschaft manifestieren sich wichtige Entwicklungen, die nicht nur Änderungen in unseren Erfahrungen und unserem Bewußtsein produzieren, sondern diese Erfahrungen auch reflektieren. Ich nenne, einigermaßen arbiträr, nur drei. Es gibt an erster Stelle die zunehmende Heterogenität und die Pluralität der Bevölkerungsgruppen und Kulturen. Die Konfrontation mit dem Anderen, mit Fremden, und der Andere, der Fremde selbst gehören heute zu der täglichen Erfahrung und führen zu einer Problematisierung der eigenen Lebensweise und des eigenen ‚Selbst‘. Eine zweite wichtige Entwicklung, die ich erwähnen möchte, ist die Verstädterung der Gesellschaft. Die Entwicklung von Kommunikations-, Informations- und Transportnetzen bringt mit sich, daß die Verstädterung nicht länger das ausschließende Kennzeichen der Stadtbewohner ist. Die Eigenart der Stadt hat sich von einem spezifischen Ort gelöst. Manche sehen dies als eine Gefahr für die Zivilisation: Die Welt wird unübersichtlich und unlesbar und dies ist mit einer totalen Funktionalisierung und einem Verschwinden des Individuums verbunden. Zum dritten kommen wir nicht mehr, oder immer weniger, darum herum einzusehen, daß wir alle Schicksalsgenossen und Weltbürger geworden sind. Unsere Welt transformiert sich zu einem ‚global village‘. Dies stellt uns vor die Frage unserer persönlichen und kollektiven Verantwortung. Die gesellschaftlichen Entwicklungen, die soeben erwähnt wurden, bilden eine Herausforderung, auch an die Pädagogik.

Diese Herausforderung wird hier nicht als die (klassische) Frage an die Pädagogik verstanden, Methoden und Mittel zu entwickeln, um den beschriebenen gesellschaftlichen Entwicklungen eine Antwort zu geben (zum Beispiel um eine multi-ethnische Gesellschaft möglich und lebenswert zu machen, oder um das Individuum genügend wehrhaft zu machen, oder Toleranz zu realisieren). Die Herausforderung betrifft an erster Stelle die pädagogischen Grundbegriffe wie: Identität, Person, Handeln, Verantwortung. Beim eingreifenden und umfassenden Charakter der heutigen gesellschaftlichen Entwicklung erhebt sich die Frage, inwiefern diese Grundbegriffe in ihrer ‚traditionellen‘ Bedeutung noch benutzt werden können, um die Probleme zu definieren und zu analysieren. Dieses Nachdenken über unseren

konzeptuellen Apparat ist eine sehr nützliche und ‚praktische‘ Beschäftigung. Denn die Weise, wie wir in unseren Begriffen die Wirklichkeit beschreiben, verstehen und definieren, reflektiert und produziert unsere Reaktionen. Unsere Andeutung der Gesellschaft als unlesbare oder unübersichtliche, ist selber ein Ausdruck der Handlungsmöglichkeiten, die wir uns zutrauen und konditioniert so gleichzeitig unsere zukünftige Handlungsbereitschaft (HABERMAS 1985, S. 142–143). Mein Beitrag stellt einen sehr aspektualen und präliminaren Ansatz zur eben genannten Reflexion dar. Ich erinnere zuerst an einen in der Pädagogik fast vergessenen Ansatz zum Verstehen von Identität und ihres Verhältnisses zum öffentlichen Raum. Danach bespreche ich einige kennzeichnende Änderungen, die sich, im Zusammenhang mit der zunehmenden Verstärkung, im ‚öffentlichen‘ Raum ergeben, und schließlich weise ich kurz auf einige Implikationen dieser Entwicklung hin.

I.

In „The Cook, the Thief, his Wife and her Lover“ läßt der Regisseur PETER GREENAWAY die Frau des Diebes in einem bestimmten Augenblick den Koch fragen, ob er bestätigen könnte, daß er gesehen habe, als sie und ihr inzwischen von ihrem Mann ermordeter Liebhaber sich liebten. Die Bestätigung ist nötig, so behauptet sie, um Sicherheit über die *Wirklichkeit* ihres Verhältnisses und ihrer Identität als Liebhaberin zu bekommen. Mit anderen Worten: Die Wirklichkeit ihres Verhältnisses und ihrer Identität als Liebhaberin erfordert einen Zeugen, einen Zuschauer. Die Abwesenheit eines Zeugen/Zuschauers würde ihr Verhältnis und ihre Identität in einem unsicheren, unwirklichen Zustand halten. In „L’important c’est d’aimer“ fragt der verliebte Fotograf die Schauspielerin, die sich ihm geben will, ob sie das ihrem Mann erzählen werde. Wenn die Frau das leugnet, will er, daß sie verschwindet. Die Liebe ist deutlich nicht das wichtigste, oder richtiger: auf die Liebe kann man keine Realität gründen. Daß die Liebe blind macht, bedeutet an erster Stelle, daß sie allen diesen Elementen, Qualitäten und Eigenschaften, die den Anderen als zur Welt gehörend charakterisieren, keine Aufmerksamkeit schenkt. Die Liebe hat ausschließlich ein Auge für das „wer“ des anderen. Aber die Liebe macht auch im (wörtlichen) Sinne blind: sie sieht nichts, die Welt besteht für sie nicht; die Liebe steht außerhalb der Welt, sie ist nicht von dieser Welt. Die Liebe kann also genauso wenig die weltliche Identität der Geliebten als ihre eigene Realität garantieren. Daher, wie wir wissen, der Wert, der den Kindern noch immer zugesprochen wird. Kinder garantieren, wörtlich, die Wirklichkeit der Liebe. Kinder holen die Welt zurück und rufen Realität und Identität ins Leben.

Weder die Liebe, noch die Kinder bilden das eigentliche Subjekt meines Beitrags. Was mich interessiert, ist der Gedanke, der sich uns aus dem Vorhergehenden aufdrängt, der alte Gedanke, daß das Gegebensein der Identität und der Realität (und also des Unterschieds zwischen Traum und Wirklichkeit) die Anwesenheit von Zuschauern, Zeugen, voraussetzt. Das Zeuge-sein, und die Bereitschaft Zeug-

nis zu geben, bilden nach RICHARD SENNETT gerade den Anfang der Civitas, den Anfang der Stadt (SENNETT 1989, S. 44). Realität und Identität werden ins Leben gerufen und am Leben erhalten innerhalb der Stadt. Die Stadt ist hier die Metapher für den zwischenmenschlichen Raum, die civitas (Bürger), die den Steinen, den Urbs, das Leben entreißt. Das Verschwinden dieser Stadt bedeutet das Verschwinden der Realität und der Identität.

Nur wenige scheinen sich der Idee, daß Identität und Realität mit einem bestimmten Ort *und* einer bestimmten Form des Zusammenlebens, besser mit einem sehr bestimmten zwischenmenschlichen Verhältnis, verbunden sind, zu erinnern, oder soll ich sagen, sich erinnern zu wollen? Dieses Vergessen ist aber weder unschuldig, noch zufällig. Ich möchte aber zuerst, mit HANNAH ARENDT, die Aufmerksamkeit auf die Idee selber richten.

Im Gegenteil zu dem, was in der pädagogischen Literatur, aber sicher nicht nur da – „das Wesen der Moderne überhaupt ist Psychologismus, das Erleben und Deuten der Welt gemäss den Reaktionen unsres Inneren und eigentlich als einer Innenwelt, die Auflösung der festen Inhalte in das flüssige Element der Seele, aus der alle Substanz herausgeläutert ist, und deren Formen nur Formen von Bewegungen sind“ (SIMMEL 1983, S. 152) – gesagt wird, hat als Antwort auf die Frage „wer“ jemand ist, nicht einfach ein „inneres Leben“ zu Verfügung, das sich als stabile Identität verstehen ließe; was so wahrgenommen wird, ist das, was draußen, an der Oberfläche so erscheint (ARENDT 1979, S. 36ff.). Die psychologische Präokkupation mit dem inneren Leben (mit Empfindungen, Emotionen, Wünschen, Motiven und Intentionen) zwingt zu einer Lokalisierung der Identität da, wo sie unmöglich bestehen kann, nämlich im Privatraum, wo das Individuum isoliert ist und permanent oder zeitlich begrenzt dem Einfluß der Welt und der Konfrontation mit anderen entzogen ist.

So wird gerade der Identität entsagt, dem Jemandsein der Realitätscharakter abgesprochen. Nur das *was*, und derjenige, der *im* öffentlichen Raum – ich nehme vorläufig alle Konnotationen jenes Begriffs mit – „erscheint“, ist wirklich. Wem dieser Raum versagt wird, wird die Wirklichkeit versagt, denn „Wirklich“-Sein ist dasselbe, wie gesehen und gehört zu werden. Für die Menschen liegt ihre Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Welt im Sich-den-anderen-Zeigen, im Sichtbarsein für alle; „denn nur was allen als glaub- und meinungswürdig erscheint, nennen wir „Sein“ ..., und was immer sein mag, ohne sich in solchem Erscheinen für alle zur *Geltung* zu bringen, kommt und geht wie ein Traum, bleibt realitätslos, wenn es uns auch inniger und ausschließlicher zu eigen sein mag als irgendein öffentlich Sichtbares. Ein Leben, das sich außerhalb dieses öffentlichen Raumes, der einzige Raum, wo es erscheinen kann, vollzieht, „ermangelt nicht des Lebensgefühls, wohl aber des Wirklichkeitsgefühls, das dem Menschen nur dort entsteht, wo die Wirklichkeit der Welt durch die Gegenwart einer Mitwelt garantiert ist“ (ARENDT 1960, S. 192/193; Hervorhebung J.M.).

Wenn Sein und Erscheinen zusammenfallen, dann ist Bestehen das Vermögen zum Erscheinen. Bestehen ist *den Blicken erscheinen* und setzt Zuschauer voraus.

Dabei darf man nicht vergessen, daß erscheinen, *sich zeigen*, etwas anders als das Ausstellen des Privaten und des Intimen ist. Die Blicke des Anderen sind die Bedingungen, worunter eine wirkliche Welt gegeben ist. In und vor diesen Blicken der anderen erscheint die Person, „sans qu'ils détiennent pour autant le secret de l'existence“ (TASSIN 1989, S. 67). Dieses Geheimnis liegt im Erscheinen selbst. Wie ARENDT sagt: Es gibt nichts und niemanden in der Welt, dessen Existenz nicht mit einer Vielheit von weltlichen Erscheinungen und mit einer Pluralität von Existenzen verbunden ist. Man kann also auch seine eigene Existenz und die der Welt nicht bestätigen, ohne die Existenz von konkreten Anderen zu bestätigen und von dem, was erscheint, zu zeugen. So kann man auch seine eigene Existenz nicht garantieren im Zurückgreifen auf das Bestehen „des“ Menschen. Nicht „ich“ bestehe, oder „der“ Mensch besteht, sondern *Menschen* bewohnen die Welt; die Pluralität ist das Gesetz der Welt. Dieses Gesetz, das Gesetz der Welt, das Gesetz, das sagt, daß nur das *von* dieser Welt ist, was sich einer Vielheit von anderen zeigt, dieses Gesetz trägt sich sogar in die meisten intimen Verhältnisse ein, sowie es oben für die Liebe zu konstatieren war.

Empfindungen, Passionen und Emotionen können also an sich keinen Aufschluß über die Identität geben darüber, wer jemand ist, mit dem Nachdruck auf „ist“, weil sie als solche genausowenig zur Welt der Erscheinung gehören wie unsere inneren Organe (ARENDT 1979, S. 41). Sie entbehren der Wirklichkeit. Sogar unsere eigenen Motive und Intentionen bleiben gewissermaßen für uns verborgen, weil gerade das Wirklichkeitsgefühl mit der Anwesenheit der anderen verbunden ist, so daß wir, allein bei uns selbst, über nichts sicher sein können, sogar nicht, was unsere eigenen Empfindungen und Intentionen betrifft.

Aber Empfindungen, Passionen, Emotionen und Intentionen können auch keinen Aufschluß darüber geben, wer jemand ist, mit dem Nachdruck auf „jemand“. Die Identität weist also nicht auf psychologische Qualitäten hin. Diese können keine Realität garantieren und geben keine Einzigartigkeit an. Sie lassen nicht zu, jemand als einen „bestimmten Jemand“ zu identifizieren, denn „würde dieses Innere erscheinen, dann sähen wir alle gleich aus“ (ARENDT 1979, S. 39). Psychologische Eigenschaften sind nie einzigartig. Sogar Intentionen und Motive sind immer typisch, sie zeigen bestimmte Muster und kehren in bestimmten Kombinationen als Typen und Charaktere immer wieder.

Im Versuch darzustellen, „wer“ jemand ist, fangen wir an, persönliche Eigenschaften zu beschreiben, erzählen über sein Milieu, seine Gewohnheiten; wir verfallen dabei in eine Objektivierung, die am „Was“ hängen bleibt, aber das „wer“ verschwinden läßt.

Das Jemand-Sein manifestiert sich nur in der *Aktualität* des Sprechens und Handelns, aber entzieht sich als solches jedem Versuch zum Verstehen oder zur Darstellung. In der Aktualität ist Identität sichtbar, in einer spezifischen Ungreifbarkeit, während sie andererseits greifbar erscheint in den Geschichten, die das Auftreten von „jemand“ zustande bringen und worüber nachher erzählt wird, aber dann gerade ihre Sichtbarkeit und Wirklichkeit (als „reeller Jemand“) verliert (ARENDT

1960, S. 186). Ein Jemand zeigt sich nur im Sprechen und im Handeln. In Worten und Taten zeigt man, wer man ist. Dieses Zeigen impliziert immer ein Erscheinen; man muß sich den anderen als sich selbst, man muß sich einem „Publikum“ zeigen. Das Gegebensein einer Identität ist mit der Erscheinung *in* einem öffentlichen Raum verbunden.

HANNAH ARENDT deutet darauf hin, daß dieses Zeigen, dieses Sichtbarwerden nicht ein Nachaußentreten eines Verborgenen, eines Inneren, oder etwas, das dem Zeigen vorausgeht, ist. Das Zeigen *ist* Sprechen und Handeln, das heißt eigentlich, daß dieses Zeigen *Antworten* ist. Sprechend und handelnd unterscheiden sich die Menschen voneinander, statt nur verschieden zu sein. Dieses aktiv Ins-Rampenlicht-Treten eines fundamental einmaligen und singulären Wesens beruht auf einer Initiative, die es selbst unternimmt, auf einem Anfang und nicht einfach auf einer Entscheidung oder einem Beschluß. Sprechend und handelnd fügen wir uns in die Welt ein, und dies ist eine Art zweiter Geburt, ein *neuer* Anfang. Die Möglichkeit, aufs neue anzufangen, ist in der Natalität gegründet, in der Tatsache, geboren zu werden und geboren zu sein und also nicht in einer vorhergehenden Willenserklärung oder in einer irgendwie anwesenden Potentialität (ARENDE 1960, S. 164–167). Handeln ist „initium“, kein Ursprung, sondern ein Anfang. Und Sprechen ist nicht das Erklären oder das Darlegen, wer oder was man ist oder was man tut; das Sprechen hat nicht an erster Stelle einen informativen Wert, es affirmiert, daß es „jemand“ ist, der handelt, es identifiziert und inauguriert den Täter. Der Täter ist an erster Stelle der, der antwortet (auf die Frage: wer bist du?). Das Handeln als Anfang ist deshalb auch immer, auf eine gewisse Weise, zu spät („en retard“). Das Handeln ist eine Antwort, die, wie frei sie auch ist und sein muß, nichts identifizieren und inauguriert kann, wenn sie nicht *nach...* kommt, nach der unausgesprochenen Frage des Anderen (vgl. DERRIDA 1987, S. 625–627).

Es ist also nicht möglich, isoliert zu handeln und zu sprechen, sich zu zeigen, jemand zu sein ohne Andere, also ohne sozialen Raum. Ein Ort, wo man sich sprechend oder handelnd zeigen kann, ist nötig. Diesen Ort können wir die Welt nennen, oder die Stadt als Metapher für die Welt. Aber was ist diese Welt/Stadt? Diese Welt ist vorerst das Ganze von Dingen, die gemeinsam haben, daß sie erscheinen, das heißt, daß sie gesehen, gehört, gefühlt, berührt, geschmeckt werden. Und die Welt ist ein Ort. Sie ist ein Ort, wo ein Erscheinen möglich ist. Das Schauspiel der Welt setzt daher die Anwesenheit der Zuschauer, für die das Spiel aufgeführt wird, voraus. Die Zuschauer geben dem Spiel eine „Bühne“. Die Welt als Raum, wo das Sichzeigen, das Erscheinen möglich ist, wird zwischen einer Vielheit von Menschen gebildet. Die Welt entsteht und besteht als Zwischenraum. Dieser Zwischenraum ist mit Dingen gefüllt, aber auch mit dem was gesagt und getan wurde und wird, mit Erzählungen, die erzählt wurden und werden, Geschichten die geschrieben sind und geschrieben werden.

Die Welt als zwischenmenschlicher Raum ist ein Netz von Geschichten, aber auch ein Netz von konkreten Szenen und reellen Landschaften (WALDENFELS 1985, S. 194ff.). Sie *besteht* aber andererseits nur aus einem Netz von menschlichen Ver-

hältnissen, sie besteht nur ‚Zwischen‘. Dieses zweite „Zwischen“ wird von dem Handeln und Sprechen selbst aufrechterhalten, und ermöglicht seinerseits wieder das Handeln und Sprechen. Die Vielheit von Menschen, zwischen denen der Raum sich bildet, sind an erster Stelle Zuschauer; es ist das Publikum, das das Spiel ins Leben ruft. Die Zuschauer sind aber nicht nur Hinblickende, sie sind *Zeugen*, die Erzählungen erzählen, Geschichte aufbewahren, bestätigen, und sie sind so selber auch Sprechende und Handelnde, d.h. (Ver-)Antwortende. Das *Bestehen* (*das Existieren*) der Welt und das *Bestehen* (*das Existieren*) der Bewohner dieser Welt ist also mit einer gewissen Form der Nähe verbunden, mit einem Ganzen von menschlichen Angelegenheiten und mit zwischenmenschlichen Verhältnissen.

„Die Welt ist eine Bühne“, worauf wir erscheinen und wovon wir verschwinden. Jemand-sein ist nur möglich auf dieser „Bühne“. Jemand-sein, sich zeigen, ist sich präsentieren auf der Bühne, auf einer speziellen Bühne, nämlich eine, die von Zuschauern, die selbst auch erscheinen, selbst auch Schauspieler sind und sich deshalb in einem bestimmten Verhältnis zueinander befinden, gebildet wird. Die Dramaturgie des Lebens setzt einen öffentlichen Raum, einen zwischenmenschlichen Raum, der von einem *bestimmten Verhältnis* gekennzeichnet ist, voraus. Die Konditionen eines historischen Raumes oder einer spezifischen Szene, nicht einfaches Zusammensein, definiert die Welt des Menschen (ARENDE 1960, S. 192).

Der öffentliche Raum ist da gegeben, wo eine Vielheit von Menschen anwesend ist, eine echte menschliche Pluralität, die selbst ursprünglich ist und nicht das Resultat einer unendlich variierenden Reproduktion vom selben Urmodell („der“ Mensch). Der Zusammenhang, der zwischen dieser Pluralität von Menschen besteht, wird nicht durch den Besitz derselben Grundstruktur (zum Beispiel der Vernunft), sondern durch die Teilhabe an der gemeinsamen Welt gesichert. Diese Gemeinschaft ist also weder eine lautere Summe von Individuen, die zur Größe eines Begriffs gehören, noch ein System von Elementen, die den Inhalt des Begriffs „Mensch“ bilden oder realisieren. Die Gemeinschaft kommt nicht zwischen der einen Rede und der anderen, zwischen dem einen Bewußtsein und dem anderen zustande, sondern zwischen substantiellen Wesen, zwischen Wesen von Fleisch und Blut, zwischen erscheinenden Wesen, die bestimmte Verhältnisse miteinander unterhalten. Worin kann dieses Verhältnis bestehen, da von ihr keine substantielle Begrifflichkeit ausgeht und die Individuen also nicht die Einheit des Begriffs zeigen? (LEVINAS 1991, S. 40). Menschen, die zusammen sprechen und handeln, müssen einander als Gleiche, aber auch als Andere anerkennen, zwischen ihnen besteht das Verhältnis von Respekt und Distanz. Handelnde und Sprechende gestehen einander die Möglichkeit zu, Zeuge zu sein, zu bestreiten, in Frage zu stellen, und gleichzeitig sich selbst in Frage stellen zu lassen, sich verletzbar auszusetzen und einzustehen für das, was sie sagen und tun.

Der Preis, der bezahlt werden muß für die Tatsache, daß Realität und Identität nur in einer Welt (Zusammen-Sein), die von der Pluralität gekennzeichnet wird, gegeben sind, ist hoch. Daß nicht „der“ Mensch, sondern Menschen die Welt bewohnen, hat mit zur Folge, daß „Sinn“ und „Absicht“ nie zusammenfallen können; und

daß wir also nicht über die Bedeutung des Handelns verfügen (ARENDE 1960, S. 228). Das Akzeptieren der Welt, und des Gesetzes der Welt, impliziert eine fundamentale Verletzbarkeit, Fragilität und Nichtigkeit der persönlichen Identität. Es impliziert gerade wegen der Vielheit der Geschichten und der Vielheit der Plätze auch eine Mannigfaltigkeit der Identität: *ich bin viele*. Es impliziert weiter eine Unbeherrschbarkeit und Unvorhersagbarkeit. Das Gegenteil ist nur „in der Einbildung“ oder als „Einbildung“ möglich. Die Leugnung des Gesetzes der Welt bedeutet das Aufgeben des Identitätsgefühls und des Realitätssinns.

Die Welt, als öffentlicher Raum gedacht, der an erster Stelle durch ein bestimmtes Verhältnis gekennzeichnet wird, und der die Wirklichkeit und die Identität garantiert, wird selbst durch eine bestimmte Organisation und Institutionalisierung der Verhältnisse, genauso wie durch eine Organisation des materiellen Raumes, ermöglicht und instand gehalten. Dieser materielle Raum spiegelt und produziert (mit) den öffentlichen Raum. Obwohl die Polis, als Raum zwischen Menschen, an sich nicht mit einer bestimmten Lokalität verbunden ist, ist sie das, konkret gesprochen, doch, weil die Geschichten, woraus sie besteht, und die Handelnden, die sie ausmachen, mit einem Ort, oder besser mit Orten und mit der Nähe, die Konfrontation ermöglicht, verbunden sind. Die Griechen bauten, wie ARENDE sagt, eine Stadt um zu verhindern, daß die Wirklichkeit des Geschehens und das Gegebensein von Personen den Charakter einer Fata Morgana bekämen.

Was behalten wir von dem alten Gedanken?¹ Daß ein bestimmtes zwischenmenschliches Verhältnis, eine bestimmte Form des Zusammenlebens, die vom tatsächlichen, materiellen Raum ermöglicht und darin reflektiert wird, die Garantie der Identität und der Realität bietet. Der soziale Raum kann nur bestehen, wo eine echte Pluralität von Menschen vorhanden ist, die die Bereitschaft zum Zeugen haben und dadurch auch selber in Frage gestellt werden können. Heute hat es mehr und mehr den Anschein, daß dieser öffentliche Raum unmöglich gemacht wird, weil das Netz von menschlichen Geschichten und Szenen, das durch eine bestimmte politische und räumliche Struktur aufrechterhalten wird, von einem anderen Netz ersetzt wird, nämlich ein Netz von Information und Einrichtungen, das nicht mehr mit einem Ort verbunden ist. Nicht nur hat sich die Öffentlichkeit (der öffentliche Raum) inzwischen in einen Markt, einen des Gewinns oder des Verlustes verändert, auch die Stadt verwandelt sich, in ein städtisches Feld, das kein Ort mehr ist.

II.

„In ihm war niemand; hinter seinem Gesicht (das auch auf den schlechtesten Gemälden der Zeit wie kein anderes aussieht) und hinter seinen Worten, die üppig, phantastisch und wildbewegt waren, stand nicht mehr als ein kaltes Wehen, ein Traum, der von niemandem geträumt ward. Im Anfang glaubte er, alle Personen seien wie er, aber das Befremden eines Kameraden, mit dem er auf diese Leere zu sprechen kam, enthüllte ihm seinen Irrtum und hinterließ ihm für immer das Ge-

fühl, daß ein Individuum nicht von der Gattung abweichen dürfe. Manchmal glaubte er, daß er in Büchern das Heilmittel für sein Leiden fände, und so erwarb er sich das geringfügige Latein und das noch geringfügigere Griechisch, von dem später ein Zeitgenosse sprach; dann kam er auf den Gedanken, daß in der Betätigung eines ertümlichen Ritus der Menschheit das, was er suchte, sehr wohl enthalten sein möchte und ließ sich von Anne Hathaway einweihen, im Laufen einer langen Juni-Siesta. Als er einige zwanzig Jahre alt war, ging er nach London. Instinktiv hatte er sich schon zu dieser Zeit angewöhnt, so zu tun, als sei er ein anderer, damit seine Niemandsverfassung nicht herauskäme; in London fand er den Beruf, für den er prädestiniert war, nämlich den des Schauspielers, der auf einer Bühne spielend so tut, als sei er ein anderer, vor einer Ansammlung von Leuten, die spielend so tun, als hielten sie ihn für jenen anderen. Die komödiantischen Pflichten versetzten ihn in eine seltsam heitere Stimmung, die erste Heiterkeit vielleicht, die er kennenlernte. Jedoch, wenn der letzte Vers beklatscht und der letzte Tote von der Szene weggetragen war, suchte ihn der verhaßte Geschmack von Unwirklichkeit aufs neue heim. Er hörte auf, Ferrex zu sein oder Tamerlan und wurde wiederum zu niemand. In seiner Bedrängnis begab er sich daran, andere Helden und andere tragische Fabeln zu ersinnen. Indessen der Körper seinem körperlichen Geschick oblag, in Freudenhäusern und Schenken Londons, war die Seele, die ihn bewohnte, Caesar, der auf die Weissagung des Auguren nicht hört, und Julia, die der Lerche gram ist, und Macbeth, der sich auf der Heide mit den Hexen bespricht, die gleichzeitig die Parzen sind. Niemand war so viele Menschen wie dieser Mensch, der gleich dem Ägypter Proteus alle Erscheinungen des Seins zu erschöpfen vermochte. Zuweilen hinterließ er in einem versteckten Winkel des Werks ein Bekenntnis, überzeugt, daß es unenträtselt bleiben würde; Richard behauptet, daß er in der Einzahl seiner Person die Rolle vieler spielt, und Jago tut den sonderbaren Ausspruch: Ich bin nicht, der ich bin. Die grundsätzliche Identität von Dasein, Träumen und Darstellen inspirierte ihn zu Stellen, die berühmt geworden sind ...

Die Geschichte weiß überdies zu vermelden, daß er sich vor oder nach dem Sterben im Angesicht Gottes wußte und zu ihm sprach: „Ich, der ich so viele Menschen gewesen bin, will nur einer und Ich sein.“ Die Stimme Gottes sprach zu ihm aus einem Wirbelsturm: „Auch Ich bin nicht; ich habe die Welt geträumt, wie du, mein Shakespeare, dein Werk geträumt hast, und unter den Gebilden meines Traumes bist du, der du wie ich viele und niemand bist““ (BORGES 1963, S. 37ff.).

III.

ITALO CALVINO erzählt uns über den Atlas des großen Kans, einen Atlas, worin die Stadtpläne aller Städte zusammengebracht wurden: Städte, die ihre Mauern auf soliden Fundamenten aufsteigen ließen, Städte, die zu einer Ruine verfielen und vom Sand verschlungen wurden, Städte, die an einem Tag an einem Ort, wo jetzt nur noch Kaninchenhöhlen zu bemerken sind, bestehen werden. Der Katalog von For-

men ist unendlich; solange noch nicht jede Form ihre Stadt gefunden hat, werden neue Städte entstehen. Wo die Formen in ihrer Verschiedenheit erschöpft sind und sich auflösen, beginnt das Ende der Städte. Auf den letzten Karten des Atlas sehen wir eine Flut von Netzen ohne Beginn oder Ende, Städte mit der Form von Los Angeles, mit der Form von Kyoto-Osaka; ohne Form! (CALVINO 1973, S. 146–147)

Die Stadt, als Ort, verschwindet. In „Visions of the modern the city“ analysieren SHARPE und WALLOCK, wie in den letzten zweihundert Jahren die Konzeption der Stadt als eine physische Entität langsam verlassen wurde zugunsten einer „Form“, die auf nicht-greifbaren Verhältnissen beruht. Sie unterscheiden drei Phasen von Leben der modernen Stadt (SHARPE/WALLOCK 1987). Die erste Phase, die sie zwischen dem Beginn und dem Ende des 19. Jahrhunderts ansiedeln, war von einer Zunahme der Bevölkerung in großem Umfang und vom Aufstieg des industriellen Kapitalismus gekennzeichnet. Ihre Charakteristika vom geographischen Blickpunkt aus waren: relative Konzentration von Wohnen (settlement), erhöhter Grad von Arbeitsteilung, Differenzierung von Residenz, Klasse, Beschäftigung und Ethnizität. Diese Stadt wird mit organischen Metaphern beschrieben, die auf die Weise, wie die Stadt *arbeitet*, Bezug nehmen, (Krebs, Tier, Monster, Körper).

Die zweite Phase (Anfang 20. Jahrhundert) wird von einer intensiven Scheidung, betreffend Einkommen, Rasse, Geburt und Klasse, geprägt. Die Stadt bekommt die Form eines Zentrums, von unabhängigen Vororten umgeben. Die besser bezahlten und Hochgebildeten verließen die Stadt, die Innenstadt wurde leer. Diese Stadt wird mit physischen Metaphern beschrieben (Atom, Kern, Satellit), die andeuten müssen wie die Stadt *aussieht*.

Die dritte Phase wird erst jetzt sichtbar: Die Bevölkerung dehnt sich unaufhörlich über Schnellstraßen und Siedlungsbewegungen in einen „haltbaren“ Residenzraum mit einer niedrigen Dichte aus, und wird nach sozial-ökonomischer Klasse, Alter und Affinität parzelliert. Zwischen diesen Residenzzonen werden die „(Untergrund-)bahnzentren“ gebaut, Cluster von gemeinschaftlichen Möglichkeiten: shopping centers, Motels, Kinos, Autoservice, Reparaturwerkstätten, Appartementsblöcke, Museen, Galerien, Gesundheitsbehörden, Schulen für permanente Ausbildung usw. Diese städtischen Felder oder urbanen Regionen, worin die Zentren sich vervielfachen, werden als „plug-in cities“ charakterisiert, also als Städte, die durch das Ein- und Ausschalten von Verbindungen und Kontakten existieren, Städte, in denen Residenzen miteinander verbunden sind zu einem komplizierten und effizient organisierten Netz von Schnellstraßen, Telefonen, Rundfunk, Fernsehen und Stadtwerken. Diese Evolution hat dafür gesorgt, daß der Begriff der Stadt sich von Ortsvorstellungen löst. Die weite Verteilung von Fernmeldetechnik und Informationstechnologie, von Stadtwerken, Erholungsmöglichkeiten und Transport bedeutet, daß Urbanität nicht länger das Kennzeichen des Stadtbewohners ist. Der Bewohner des Vororts und der Nicht-Bewohner des Vororts sind ebenso gut verstädterte Menschen. Wir befinden uns in einer städtischen Zivilisation ohne Städte.

Für die Beschreibung dieses Zustands schlägt WEBBER vor, von „a nonplace ur-

ban realm“ zu reden (SHARPE/WALLOCK S. 29). Er will damit die Tatsache betonen, daß Zugänglichkeit oder Erreichbarkeit wichtiger als die Nähe geworden ist. Der städtische Raum ist eigentlich kein „Ort“ mehr, er ist *nonplace*. Auch VIRILIO spricht vom „Nicht-Ort der unmittelbaren Austauschprozesse und Ersetzungen“, von einer Delokalisation, einem Lösen des Ortes, der durch das Entstehen von Netzen ersetzt wird. Das Loslösen des Orts und die Vernetzung aller Systeme bedeutet nicht nur, daß die Nähe seine Bedeutung verliert, sondern auch, daß die Notwendigkeit des direkten Kontakts, der direkten Begegnung, verschwindet. Die Delokalisation und die faktische Isolierung, die das anonyme Netz ermöglicht, wird verbunden mit Komfort, der, mit den Worten VIRILIOS, ein Ganzes von Listen ist, um die minimalen Unbequemlichkeiten verschwinden zu lassen, welche doch eigentlich der Beweis der Existenz einer natürlichen Schwere waren (VIRILIO 1984). Mit dieser Entwicklung wird für eine zunehmende Gewichtslosigkeit und Unsichtbarkeit der Dinge und der Menschen gesorgt: Es gibt keine Schauspieler und keine Zuschauer mehr, die tatsächlich beteiligt sind, und dessen Zeugnis in Frage gestellt werden könnte. Aus Mangel an einem Publikum und beim Streik der Spieler wird das Theater der Welt geschlossen. Die Welt wird Traum. Sie ist nicht länger ein Erscheinungsraum. Das perfekte Netz kriecht einen sehr zugänglichen sozialen Raum, der aber nur noch privat benutzt wird. Der Netzraum ist für jeden zugänglich, aber er besteht aus Korridoren, und nicht als ein bestimmter Ort oder eine Bühne. Die Unendlichkeit der Kontakte geht nicht in etwas auf, der öffentliche Raum verbindet sie nicht. Das Ganze der Nachrichten und Informationen besteht, aber das Ganze ist radikal unvorstellbar und nicht repräsentierbar, in diesem Sinne also nicht ‚öffentlich‘. Jeder befindet sich gleichzeitig in einem ‚öffentlichen‘ Raum, aber teilt nichts mit niemandem; man wird nicht mehr Teil eines Publikums (VER-SCHAFFEL 1990, S. 56). Die zunehmende ‚Verstädterung‘ endet mit dem Verschwinden der ‚Stadt‘.

Die Verstädterung ist mit einer zunehmenden „Privatisierung“ und „Isolierung“ verbunden. Die Isolierung ist ein Sichabsondern, das sich der Stadt, der Welt, dem öffentlichen Raum entzieht. Diese Strategie wird durch die erwähnte Evolution der Stadt selbst verursacht, aber die Isolierung wird auch aktiv gesucht². Das Sich-der-Welt-Entziehen, die Isolierung oder Inselbildung werden, nach SENNETT, erst durch die Entwicklung der Infrastruktur und des materiellen Wohlstandes ermöglicht: Kennzeichnend für den Wohlstand ist, daß das Bedürfnis nach Teilen verschwindet. Jeder hat seinen eigenen Staubsauger, seinen eignen Satz Töpfe und Pfannen usw. Die Notwendigkeit der sozialen Interaktion ist in wohlhabenden Gesellschaften keine treibende Kraft mehr; die Menschen können sich in ihr eigenes abgesondertes *selfsupporting* Haus zurückziehen (SENNETT 1971, S. 56). Diese Möglichkeit der tatsächlichen Isolierung hat seit SENNETTS Aussage unvorstellbar zugenommen, wenngleich beschränkt auf die postindustrielle „Erste Welt“. Die umfassenden Netze von Verwaltung, Information und Kommunikation machen eine direkte Konfrontation mit anderen nicht nur überflüssig, sondern oft sogar unmöglich. Ich muß eigentlich das Haus nicht mehr verlassen, und eben wenn ich das Haus verlasse, be-

deutet dies noch nicht, daß ich dazu verpflichtet bin mit anderen umzugehen (man denke an Bancomat, Getränke- und Brotautomaten zum Beispiel). Die aktuellen städtischen Konditionen kreieren also einen sozialen Raum, worin die Isolierung immer realistischer und mehr realisiert wird.

Andererseits wird die Isolierung gewissermaßen auch gesucht, nämlich vom Verlangen nach Authentizität, das durch die städtischen Konditionen intensiviert wird, als Frage nach einem persönlichen Sein, das man *wirklich* ist, das Verlangen also nach einer gesäuberten Identität (SENNETT), die mehr oder weniger gegen die fortwährenden Herausforderungen der Welt immun ist. Eine solche Identität wird nicht vom öffentlichen Erscheinen und von den öffentlichen Zeugnissen garantiert, sondern soll ihren Grund in der Innerlichkeit finden. Eine gesäuberte Identität findet man nur und kann man nur aufrechterhalten, wenn man die öffentliche Welt, die Stadt, ausschließt und sich isoliert.

Die Isolierung, das Sichzurückziehen in eine Position oder eine Situation, worin man allein ist, kann man auf wenigstens zwei Weisen realisieren. Man kann Kontakt mit den anderen *de facto* meiden, oder, zweite Möglichkeit, man kann die anderen einkreisen und sie so neutralisieren, man kann eine Art Solidarität zustandebringen, die auf einer angeblichen Gleichheit beruht und eine Gesellschaft kreieren, die die Identität unterstützt und bestätigt, aber sie bestimmt nicht *in Frage stellt*. Die Strategie der Isolierung ist von jeher eine Operation, die ausgeführt wird in einem Versuch, sich selbst sicherzustellen und die Wirklichkeit übersichtlich zu machen, sie mehr oder weniger unter Kontrolle zu haben und zu beherrschen.

Dies hat zur Folge, daß beim Suchen nach einer gesäuberten Identität und dem, was SENNETT eine mythische Solidarität nennt, das gesellschaftliche Leben auf sehr einfache und stereotype Verhältnisse reduziert wird, und zwar gerade dann, wenn die tatsächlichen Möglichkeiten der komplizierten Interaktionen und komplizierten Verbindungen zunehmen. Eine gesäuberte Identität und eine solidarische Gesellschaft sind nur möglich in dem Maße, wie es gelingt, die Welt rauszuhalten, d.h. die Komplexität, Pluralität und Interferenz von Anderen zu meiden. Die Mythe der Innerlichkeit und der gesellschaftlichen Solidarität (jedenfalls wenn diese Solidarität als Bestätigung einer solidarischen, quasi-organischen Einheit verstanden wird) sind immer Versuche, die Illusion des Alleinseins hochzuhalten, ohne die ROUSSEAUSCHE *Solitude* in Kauf nehmen zu wollen

Eine wichtige Rolle übernimmt hier das Bild der heilen Familie, das zum Modell des öffentlichen Lebens wird und zum Prototyp vom Suchen nach einer Gesellschaft, die die gesuchte, reine Identität bestätigen muß. Wo die Familie im 19. Jahrhundert nach dem Modell der Gesellschaft eine sozialökonomische Institution ist, die eine feste Struktur braucht, um Eigentum zu schützen, wird im 20. Jahrhundert die Gesellschaft umgekehrt nach dem Modell der Familie, die inzwischen Liebesgemeinschaft geworden ist, gedacht, d.h. ein Verhältnis mit dem anderen, worin die Authentizität der Empfindungen und der Intentionen gegenüber der Dauerhaftigkeit den Vorrang hat. Die Liebesgemeinschaft ist eine Gemeinschaft, wovon das Gegebensein und das Bestehen nicht länger von Zeugen oder von der Öffentlich-

keit garantiert werden muß, sondern von den authentischen Intentionen der Beteiligten und der Intensität der Empfindungen. Die Familie wird der Prototyp der Gemeinschaft, die noch eine Unterstützung und eine Bestätigung der Identität, die mit der Innerlichkeit zusammenfällt, sein kann, die aber kein Forum ist, auf dem man in Frage gestellt wird. Sie verlangt weder Kritik noch braucht sie einen Zeugen

Neben der Familie gibt, nach SENNETT, die Polarisierung zwischen der Verstärkung einerseits und der zunehmenden Intimität andererseits dem Individuum ein kräftiges Argument an die Hand, um die Verhältnisse mit der „Außenwelt“, die implizieren, daß es „sich selber“ verliert, zu meiden. Denn wenn die Familie eine Welt an sich ist, wenn die Familie oder ihre Ersatzformen eine Unterstützung, eine Bestätigung und eine Garantie für die „wahre“ persönliche Identität bedeutet, wenn die Familie das Modell für das öffentliche und das gesellschaftliche Leben wird, dann hat man einen starken Grund, Verhältnisse, die die Möglichkeit einschließen, daß die Sicherheiten, die man hat, ins Wanken geraten, oder daß man eine andere Richtung wählt – Verhältnisse, die also Kontingenz einschließen – zu meiden. Man kann im Innenraum bleiben und dabei das Gefühl entwickeln, eine moralische Tat zu vollbringen. Zur Protektion des Familienlebens und zur Protektion seiner „wahren“ Identität weigert man sich hinauszugehen. Dies ist die Bedeutung jener merkwürdigen Selbstzufriedenheit, die Männer (und manchmal auch Frauen) zu ihrer Erklärung, was sie alles ‚wegen der Kinder‘ aufgegeben haben, veranlaßt. Sie machen aus dem Unvermögen und aus der Widerwilligkeit eine Tugend (SENNETT 1971, S. 84).

Wir werden also mit der eigenartigen Situation konfrontiert, daß es einerseits eine enorme Zunahme der Kommunikationsmöglichkeiten gibt – in diesem Zusammenhang redet man oft von der Mundialisierung unserer Kultur –, während andererseits die Skala, worauf das Leben sich abspielt, sehr intim wird. Der Preis für diese Intimität ist aber, und dies ist meine Hypothese, die Gefahr, daß die Identität (*Jemand-sein* als sich zu verantworten haben) nur noch zu einem fiktiven Element wird und daß das Gefühl für Realität verschwindet. Man entzieht sich der Welt und verweigert die Konfrontation. Es ist aber eine Illusion zu denken, daß man, für sich allein, die eigene Identität und Wirklichkeit bestätigen kann. Dabei muß bemerkt werden, daß, obwohl man tatsächlich eine zunehmende Neigung zur Isolierung konstatieren kann, das *Allein-sein*, vorläufig, noch keine Realität ist. Dies wird auf eine zynische Weise durch unsere irritierten Reaktionen zum Beispiel den Ausländern gegenüber deutlich. Obwohl die Psychologisierung und Privatisierung, die die moderne Zeit kennzeichnet, zu einer Vereinsamung geführt hat, könnten wir sagen, daß die Irritation von vielen heute gerade die ist, daß sie erfahren, leider *noch nicht* vollkommen allein zu sein, eine Erfahrung, mit der sie zu leben versuchen, indem sie sie leugnen oder meiden (indem sie sie beim Bekannten und Bestehenden unterbringen). Dies führt zur Leugnung der Realität, aber im wörtlichen Sinne, es ist nämlich nur ein Unterschied zwischen Traum und Wirklichkeit möglich, wenn wir nicht allein sind.

Das Suchen der Isolierung ist aber nicht das Privileg der Individuen und beschränkt sich nicht auf Familien. Wir treffen es auch bei Gruppen an, die als kollektives Individuum auftreten wollen. Sie kreieren ein „Wir“, das eigentlich kein echtes wir mehr ist, sondern eine Extension, eine Erweiterung des Ichs, ein kollektives Ich. Es ist ein Wir, das von Phrasen der Gleichheit gekennzeichnet wird, zum Beispiel, wir sind alle Menschen, Mitglieder derselben Familie, derselben Gruppe, usw.; dadurch ist keine Rede mehr von einem echten substantiellen Wir, einer tatsächlichen Pluralität. An vielen Stellen können wir die Neigung antreffen, in die Gesellschaft diese Art Gleichheit und mythische Solidarität zu installieren, und also die echte Welt nach dem Modell einer Welt, die nur privat oder als Einbildung bestehen kann, zu bilden.

Aus dem Vorhergehenden darf man nicht schließen, daß es keine öffentlichen Räume mehr gäbe, aber da, wo es noch öffentliche Räume gibt und nicht nur Netze, sind sie oft zu bloßen Marktplätzen geworden. Auf dem Markt kann man sich jedoch nur zeigen als Produzent, Konsument, Lieferant oder Kunde. Es ist gerade die dem Markt eigene Tendenz, alle Beteiligten gleichzustellen, – der Kunde, d.h. jeder Kunde ist König, und so ist niemand König –, die den modernen Menschen dazu angestiftet hat, sein Heil in und bei sich selbst zu suchen. Wir haben zusammen mit der Verstärkung eine Verhäuslichung oder Privatisierung in den gegenseitigen Verhältnissen bekommen. Man ist auf die Suche nach Authentizität und Solidarität gegangen, und man hat Angst vor solchen Erfahrungen, die zur Komplexität, Unordnung und Infragestellung führen könnten. Und warum sollte man sich schließlich außer Haus wagen, wenn das Haus doch der Spiegel von allem Draußen ist, wenn durch die modernen Medien die Illusion erweckt wird, daß die Welt ins Haus kommt. Fernsehen, Rundfunk, Telefon, Fax erwecken den Eindruck, daß der öffentliche Raum ins Wohnzimmer geholt wird. Es ist aber eine Illusion, keine echte Welt, gerade weil die Zuschauer und Zuhörer keine echten Zuschauer und Zuhörer sind, sie sind nicht beteiligt und als solche unverletzbar, immun und *darum* auch unreal.

Das Sich-nach-draußen-wagen in der echten Welt impliziert dagegen das Akzeptieren einer persönlichen Verletzbarkeit und Beschränktheit, es impliziert das Aufgeben einer *für immer* festen Identität und die Bereitschaft zu unterliegen oder notfalls unterzugehen, es impliziert das Verzichten auf den Gedanken des friedlichen Glückes und der warmen, gemütlichen Liebe als wichtigste Elemente des gemeinschaftlichen Lebens, als wäre dieses Leben dasselbe wie das Haus oder PESTALLOZZIS *Wohnstube*. Es impliziert, daß Handeln immer schmutzige Hände verursacht, das Akzeptieren von Konflikt, Unentschiedenheit, Unbeherrschbarkeit und Unvorhersagbarkeit. Es impliziert die Bereitschaft, in chaotische, kontingente gesellschaftliche Verhältnisse und Kontakte verwickelt zu werden, es gehört Mut dazu. Wesentlich ist, daß man die Bereitschaft hat, *tatsächlich* Zuschauer zu sein, das heißt Geschichten zu erzählen, Kommentare zu geben, zu mißbilligen, zu pfeifen, zu johlen, zu applaudieren, daß man mit anderen Worten die Bereitschaft hat, Zeuge zu sein. „Die Außenwelt muß für wichtig gehalten werden, wenn die Träume angegriffen werden sollen“ (SENNETT 1971, S. 127).

IV.

Die Bildung der persönlichen Identität ist, wie jeder weiß, ein wichtiges Thema in der Pädagogik. Die Anwendung dieses Wortes selber ist zwar jüngeren Datums und hängt mit dem Aufstieg der Sozialisationstheorien zusammen, aber die Bildung der Identität im Sinne des *Jemand-seins* ist für nahezu alle Pädagogen der Auftrag und Einsatz der Erziehung. Kinder wollen jemand werden, lautet die Formulierung LANGEVELDS. Die Weise, wie man dieses *Jemandsein* verstanden hat, zeigt Unterschiede je nach der Inspiration von bestimmten psychologischen, philosophischen oder soziologischen Theorien. Aber in einer wichtigen Hinsicht zeigen die verschiedenen Auslegungen des Begriffs auch eine merkwürdige Gleichheit, derart, daß sie alle an der Überzeugung festhalten, daß die Identität eigentlich nicht *von* der Welt ist. Die Identität muß entwickelt werden, gebildet werden, gewahrt, verteidigt, gefördert, stimuliert werden, und dies gegen die Welt, oder mit Hilfe der Welt, und selbst in der Welt. Aber sie ist auf keinen Fall *von* der Welt, sondern auf irgendeine Weise *im* Subjekt. Ich halte dagegen an dem Gedanken fest, daß das *Jemand-sein von* der Welt ist und darum nur *mit* der Welt gegeben ist, also mit dem Vorhandensein von Zuschauern, Zeugen, Handelnden und Sprechenden.

Wirklichkeit und Identität können nicht in Einsamkeit garantiert werden. So wie das eine keine objektive Qualität ist, ist das andere keine subjektive. Das Gegebensein von Wirklichkeit und Identität ist mit der Existenz von zwischenmenschlichen Räumen und Orten verbunden. Wir könnten sie, und ich habe das Wort nicht benutzt, weil es ganz getrübt ist, *politische* Räume nennen. Sofern die Pädagogik sich mit Identitätsbildung beschäftigt, muß sie sich also auch mit Politik beschäftigen, und pädagogische Probleme (die häuslichen einbegriffen) sind immer auch politische Probleme. Eigentlich wäre es richtiger anzunehmen, daß Identitätsbildung an sich nie ein (Erziehungs)ziel sein kann. Die Identität verweist entweder auf eine Lebensgeschichte, die nie eine (im voraus) gemeinte, sondern immer eine (hinterher) erzählte Geschichte ist, oder auf die ungreifbare, nicht darstellbare Singularität die sich nur *in* der Kommunikation erfahren läßt. Daß Erziehung Politik ist, hat mit dem möglichen Objekt oder mit dem möglichen Ziel der Erziehung nichts zu tun, sondern unter anderem mit dieser Tatsache, daß die Identität nie eine Frage der individuellen Kompetenz ist. Die Identität ist keine Leistung des Ichs (welches Ich übrigens?), keine Sache oder ‚Individualisierung‘, keine ‚Integrationsleistung‘, keine ‚Balance‘. Identität zeigt sich darin, was man tut und sagt, und wie man etwas tut und sagt, sie läßt sich nicht identifizieren als eine Reihe von Eigenschaften, sie ist keine individuelle Qualität, kein individuelles Kennzeichen, das man besitzt, unabhängig davon, ob man mit anderen ein Verhältnis eingeht, die Identität ist keine Bedingung für das Verhältnis, sondern umgekehrt. Und auch die Möglichkeit, einen Unterschied zwischen Traum und Wirklichkeit zu machen, ist keine Frage der persönlichen Kompetenz, sondern eine Frage der Anwesenheit einer „echten Welt“, also einer gemeinschaftlichen, öffentlichen Welt.

Ein Beispiel ist das, was heute unter der Flagge der ästhetischen Bildung the-

matisiert wird. Da wird vor allem die Notwendigkeit betont, daß man Kindern lehren müsse, einen Unterschied zwischen Bild und Wirklichkeit zu machen. Man begeht aber oft den Fehler, diesen Wirklichkeitssinn als eine Art persönliches Vermögen, als etwas, das auf persönlicher Kenntnis oder persönlichem Wissen beruht, darzustellen. Die Möglichkeit, Wirklichkeit und Traum voneinander zu unterscheiden, ist jedoch mit öffentlichen Kriterien verbunden. Ein anderes Beispiel könnte die sogenannte sinnlose Gewalt sein, die von Adoleszenten und Jugendbanden ausgeübt wird. Vielleicht müssen wir SENNETT zustimmen, der feststellt, daß es sich hier um ein Festhalten an einer fixierten Identität und um die Aneignung der Unverletzbarkeit handelt, aber vielleicht kann man dies auch als einen Versuch verstehen, durch eine Intensivierung des Lebensgefühls das fehlende Wirklichkeits- und Identitätsgefühl zu kompensieren. Dieser Versuch muß mißlingen, und die Eskalation ist der negative Beweis, weil die Intensivierung des Lebensgefühls in der Tat perfekt nur allein oder in einer Gruppe von Gleichen realisiert werden kann, weil öffentliche Kontrolle ausgeschlossen wird. Identität und Wirklichkeit aber sind *von* Zuschauern und Zeugen in der oben angegebenen Bedeutung abhängig, Identität und Wirklichkeit sind *von* der Welt.

Das Gegebensein dieser Welt, in der man nicht nur bestätigt, sondern auch in Frage gestellt wird, erfordert nicht so sehr Authentizität und/oder Sachkenntnis, sondern Mut und die Bereitschaft zu einer persönlichen und kollektiven Verantwortlichkeit, die nicht von einer Versicherung, die jedes Risiko ausschließt und also keine anlehrende Verantwortung ist, gedeckt wird. Das Problem unserer Zeit ist nicht sosehr die Selbstentfremdung, sondern, wie ARENDT sagt, die Weltentfremdung. Diese Weltentfremdung wird durch das Verschwinden der Stadt möglich. Sie wird auch begünstigt, indem man das, was für den Privatraum gilt, verallgemeinert und zum öffentlichen Raum projiziert, nämlich, daß das Leben, und zwar das glückliche und friedliche Leben, das höchste Gut ist. Das ist auch die selbstevidente Prämisse von fast allem sozialen Denken in der modernen Zeit. Es ist aber gut, mit PLATO und mit AUGUSTINUS, nicht zu vergessen, daß wir geneigt sind, Frieden und Überleben um jeden Preis vorzuziehen – so sehr, daß wir immer wieder erstaunt sind, wenn Menschen das Risiko und den Tod über die Sklaverei stellen. Und das tun nur die, die wie MACHIAVELLI die Stadt mehr als ihre ‚eigene‘ Seele lieben.

Anmerkungen

- 1 Ich bin mir der Frage nach dem Status dieses ‚alten Gedankens‘, d.h. der von ARENDT vorgestellten Kategorien von Öffentlichkeit und Identität, bewußt. Obwohl ich dies hier nicht vollständig ausarbeiten kann, schließe ich mich RICOEUR an, der feststellt, daß es sich bestimmt nicht um den „retour à une anthropologie philosophique dépassée“ handelt. Man kann, als Soziologe, Politologe oder Pädagoge im Blick auf die ‚Richtigkeit‘, die ‚Kohärenz‘, den ‚empirischen Gehalt‘ der Kriterien, die ARENDT für ihre Kategorien gebraucht, Fragen stellen. Und vor allem kann man sich Fragen stellen über die Beziehung zu den direkten politischen und soziologischen Analysen, aber dann vergißt man, nach RICOEUR, daß ARENDT die Kategorien aufnimmt im Versuch, auf eine epistemologische Sackgasse in ihrer Analyse des Totalitarismus zu antworten. Diese Sackgasse ist die folgende: „S’il est vrai que derrière la politique des régimes totalitaires se cache un concept entièrement nouveau, sans précédent, du pouvoir, ce concept doit être proprement *impensable*“. Wenn die totalitäre Hypothese die der Abwesenheit einer Dauerhaftigkeit der menschlichen Natur ist, dann ist die Antwort ARENDTS eine Forschung nach den verschiedenen menschlichen Aktivitäten vom Standpunkt ihrer Dauerhaftigkeiten. Man kann ARENDTS Reflexion schon eine philosophische Anthropologie nennen, wenn man darunter einen Forschungstyp versteht, der versucht, die dauerhaftesten Kennzeichen („traits les plus durables“) der menschlichen Kondition zu identifizieren. Diese Kategorien sind keine Kategorien im Kantianischen Sinne, d.h. „des structures ahistoriques de l’esprit“. Es handelt sich um historische Strukturen, wodurch man sie, trotz einer gewissen Identität im Lauf der Zeit, doch *verlierbare* Kennzeichen („traits perdurables“) nennen kann. Sie sind an erster Stelle nicht deskriptiv gemeint und haben also auch nichts mit Nostalgie, sondern mit der Überzeugung, daß die Modernität sich noch mit Hilfe solcher Kategorien denken läßt, zu tun (RICOEUR 1983, S. VIII–XIII).
- 2 Ich schließe mich unter anderem der These an, die RICHARD SENNETT am Anfang der siebziger Jahre in seinem Buch „The uses of disorder“ (1971) und dann später in „The fall of public man“ (1976) entwickelt hat. Obwohl SENNETT vor allem auf die starke Entwicklung der Vorstädte reagierte und die Evolution in der Stadt inzwischen anders verläuft, bin ich der Meinung, daß wichtige Elemente seiner Analyse noch immer relevant sind.

Literatur

- ARENDT, H.: Vita Activa oder vom tätigen Leben. München 1960.
- ARENDT, H.: Vom Leben des Geistes. Bd. I: Das Denken. München 1979.
- BORGES, J.L.: Everything and nothing. Ders.: Borges und ich. München 1963, S. 37–39. (Orig.: El hacedor. Buenos Aires 1960.)
- CALVINO, I.: Le città invisibile. Torino: Einaudi ³1973.
- DERRIDA, J.: Désistance. In: DERRIDA, J.: Psyché. Invention de l’autre. Paris: Galilée 1987, S. 597–638.
- HABERMAS, J.: Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt am Main 1985.
- LEVINAS, E.: Le Moi et la Totalité. In: LEVINAS, E.: Entre Nous: Essais sur le penser-à-l’autre. Paris: Grasset 1991, S. 25–52.
- RICOEUR, P.: Préface. In: ARENDT, H.: Condition de l’homme moderne. Paris: Calmann-Lévy 1983, S. I–XXVIII.
- SENNETT, R.: Wonen of leven. De stad van morgen. De Haan: Bussum 1971 (Englisch: The uses of disorder).
- SENNETT, R.: The Fall of Public Man. Cambridge: University Press 1976.
- SENNETT, R.: Civitas: aan de stenen leven onttrekken. In: KRISIS 9 (1989), H.2, S. 44–54.

- SHARPE, W./WALLOCK, L. (Eds.): *Visions of the Modern City*. Baltimore: John Hopkins University Press 1987.
- SIMMEL, G.: *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*. Berlin 1983.
- TASSIN, E.: *La question de l'apparence*. In: ABENSOUR, M. et al.: *Ontologie et Politique: Hannah Arendt*. Paris: Tierce 1989, S. 63–82.
- VERSCHAFFEL, L.: *De kring en het netwerk. Over het statuut van de 'publieke ruimte'*. In: MASSCHELEIN, J. (Ed.), *Opvoeding in de stad. Maatschappelijke uitdagingen aan de pedagogiek*. Leuven: ACCO 1991, S. 47–58.
- VIRILIO, P.: *L'horizon négatif: essai de dromoscopie*. Paris: Galilée 1984.
- WALDENFELS, B.: *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main 1985.

Anschrift des Autors

Prof. Dr. Jan Masschelein, Wijnbergenstraat 19, B-3010 Kessel-Lo.