E. Schütz:

Bildung als Selbsterkenntnis

Köln, WS 1983/84

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Einführung S. 1

Rousseaus Bemühung um wahre Menschenkenntnis und das Problem geschichtlicher Erinnerung als ihre "Methode". S. 6

Zur "Wahrheitsfähigkeit" der Erinnerung. S. 14

Erinnerung und Zeit: Erinnerung als Stiftung der Zeitdimensionen. S. 22

Zeitlichkeit, Erinnerung und die Eröffnung der Frage nach "Übereinstimmung mit sich selbst". S. 29

Denkmodelle der Ich-Übereinstimmung: Das Ich als "Ding"? Das Ich als "Werk"? S. 36

Fortsetzung der Modellprüfung: Das Ich als Kunst-Werk? S. 43

Die Kernthese: Ich-sein als Sich-Erinnern. S. 5o

Reflexivität der Erinnerung als elementare Gestimmtheit. S. 57

Eine Zwischenbilanz. S. 65

Die Wiedererinnerung. S. 72

Wieder-Erinnerung als Anwesenheit des Abwesenden. S. 79

Geschichte und Selbsterkenntnis. S. 87

Nachwort. S. 95

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Einführung

Thema des hier versuchten Gedankenganges ist: Bildung als Selbsterkenntnis. Das bedeutet, die Entfaltung der Thematik steht unter mehreren Prämissen. Die offenkundigste ist, daß es überhaupt noch sinnvoll sei für Pädagogen und für pädagogisch Interessierte, über Bildung nachzudenken, obgleich der Begriff wegen notorischer Unschärfe und historischer Belastung im wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Sprachumgang an Ansehen verloren hat. Doch ist das Schicksal eines Begriffs nicht ohne weiteres identisch mit dem Schicksal der darin vermeinten Sache. Wir gehen also davon aus, daß Inflationierung und Entleerung des Bildungsbegriffs uns nicht dazu verleiten dürfen, der S a c h e Bildung, was immer diese auch sei, nicht nachzudenken. Im Gegenteil, wir halten zumindest in der Form einer These an der Überzeugung fest, daß es sinnvoll, ja daß es sogar geboten sei, dem nachzugehen, was sich unter dem Problemtitel Bildung "anzeigt". Die faktische Inflationierung und Unschärfe des Begriffs wird gleichsam zum Motiv seiner Prüfung auf Sachhaltigkeit. Dieses Motiv stärkt sich aus der Erfahrung eines gewissen Ungenügens an begrifflichen Ersatzangeboten für den Bildungsbegriff. So haben sich in der pädagogischen Fachsprache (und über ihren engeren Umkreis hinaus) einige Termini etabliert - hier wäre zu denken an: Qualifikation, Sozialisation, Enkulturation, Identitätsbildung usf. -, von denen man auf den ersten Blick meinen könnte, sie würden durch Präzision und Kombination geeignet sein, die empfundene Wagheit des "herkömmlichen" Bildungsbegriffs aufzulösen. Aber man wird doch, bei genauerem Hinsehen und Prüfen, vom Eindruck nicht frei, daß diese Termini, unbeschadet ihrer gewiß höheren theoretischen Genauigkeit, nicht die Einheit und Problematik dessen zu fassen vermögen, was der Gedanke der Bildung praktisch signalisiert. Ist denn Bildung vielleicht der ineinander verschachtelte Prozeß von Sozialisation, Enkulturation und - wie man geflissentlicht hinzufügt - von Personalisation? Oder bezeichnen diese drei wissenschaftlichen Termini nur bestimmte theoretische Muster perspektivischer Beschreibung eines Lebensganges, der weder diesen selbst in seiner Komplexität noch ein darin enthaltenes "Moment der Bildung" faßt? Bildung, so die thesenhafte Vermutung,

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

läßt sich - wie Leben selbst - nur bedingt in positiv-wissenschaftlichen Kategorien fassen. Das ist keine gegen die Humanwissenschaften gerichtete Feststellung, sondern nur der ganz anfängliche Versuch, den Eindruck zu begründen, Wort und Begriff der Bildung seien offenbar nicht schlicht ersetzbar durch eine theoretisch präzisere Fachterminologie. Besonders auffällig wird die mangelnde Konvertierbarkeit des Wortanspruchs Bildung in andere Begrifflichkeit, wenn man einmal aufmerksam hörend "Bildung" und "Qualifikation" miteinander konfrontiert. Zwar wird, vor allem in bildungspolitischer Ressortsprache, häufig von "Bildungsabschlüssen" gesprochen und dabei "Qualifikation" gemeint, jedoch, diese sprachgebräuchliche Gleichsetzung überzeugt nicht. Das aber nicht nur deshalb, weil man Ressortsprachen grundsätzlich mit Skepsis begegnet (sofern derartige Sprachregelungen auch eine Form unbehaglichen Verwaltens sind), sondern vor allem deshalb, weil Erfahrung lehrt, wie hohe berufliche Qualifikation mit einem praktischen zwischenmenschlichen Verhalten einhergehen kann, dem man den Titel "gebildet" verweigert, weil es offenbar blind für das Tunliche und das Zu-Unterlassende ist. Wir sagen, Bildung"vertrage" sich nicht mit einem bestimmten Mangel an sachlicher und zwischenmenschlicher Feinfühligkeit. Dieser Mangel aber verbinde sich gelegentlich durchaus mit einer hohen expertenhaften, formalen Qualifikation. Daher also die Unmöglichkeit, eine sachlogische Gleichung zwischen Qualifikation und Bildung herzustellen. Damit ist selbstverständlich noch nicht ausgemacht, daß "Bildung" und "Qualifikation" schlechthin im Widerspruch zueinander stünden. Mit einer gewissen normativen Erfahrungssicherheit können wir lediglich sagen, Fachqualifikation impliziere nicht zwangsläufig Bildung. Der Umkehrschluß ist nicht statthaft.

Die tastende Vergegenwärtigung unserer ersten Prämisse scheint nicht zu einer Aufgabe dieser Prämisse zu führen. Das Nachdenken über Bildung ist offenbar sinnvoll. Der umgangssprachlich zu konstatierende Begriffsverschleiß (eine Folge des allgemeinen nominalistischen Sprachmißbrauchs) verschüttet nur ein Phänomen, das wir in unseren Erfahrungen und Taxierungen durchaus präsent, wenn auch nicht schon durchschaut haben. Unsere ersten Überlegungen zur Prämisse der Sinnhaftigkeit eines gegenwärtigen Fragens nach Bildung haben uns aber auch

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

- wiederum nur in Andeutungen - zu zwei weiteren noch unentfalteten Prämissen geführt. Die erste betrifft die problematische Chance, durch positiv-wissenschaftliche Theorien und an ihnen entwickelter Terminologie das Bildungsphänomen "unter Kontrolle zu bringen". In einer noch sehr ungeschützten These formuliert könnte man sagen: nachdenken über Bildung ist nicht ohne weiteres identisch mit wissenschaftlicher "Bildungsforschung". Vielleicht gibt es sogar keine "Bildungswissenschaft", wenn es um mehr geht als um die Feststellung von Erscheinungen, die, etwa wie Institutionen, "irgendwie" mit Bildung zusammenhängen. Wir haben also Zweifel an der generellen "Wissenschaftsfähigkeit" von Bildung. Das Bildungsphänomen entzieht sich offenbar dem festen wissenschaftlichen Zugriff. Jedenfalls erwies sich das Frage-Experiment einer terminologischen Neufassung des Bildungsbegriffs durch eine Kombination fachsprachlicher (vor allem sozialwissenschaftlicher) Begriffe im ersten Anlauf als nicht sehr überzeugend. Irgendwie überholt das Bildungsphänomen alle derartigen Präzisierungsangebote. - Eine ähnliche Beobachtung des Ungenügens wie auf der theoretischen Ebene der Begrifflichkeit, ergibt sich auch auf der praktischen Ebene. Die Umschreibung von Bildung als "Qualifikation" ist fragwürdig. Man kann Bildung nicht in Qualifikationen aufrechnen. Sie entzieht sich einer objektiv-praktischen Inhaltsangabe ebenso wie einer objektiv-theoretischen Definition. So könnte die dritte Prämisse, unter die sich dieser Gedankengang gestellt sieht, lauten: es gibt keine Bildungsqualifikation, wohl aber eine Qualität der Bildung, die uns daran hindert, von "Bildungsqualifikation" zu sprechen.

Müßte aber nun der Gedankengang nicht hier bereits abbrechen? Stehen doch die drei Thesen (für uns: Prämissen) in einem merkwürdigen und anscheinend wenig "effizienten" Zusammenhang. Einerseits soll es sinnvoll und möglich sein, über Bildung nachzudenken - andererseits gibt es, nach unseren ersten Erwägungen, keine objektiv-zuverlässige Bildungswissenschaft und keine objektiv-zuverlässige, in eindeutigen Verhaltensweisen beschreibbare Bildungsqualifikation. Weder als theoretisches Thema ist Bildung anscheinend sehr ergiebig, noch als praktisches Profil. Wäre Bildung also etwas völlig Subjektives, ein Thema, über das man am Ende mit niemandem und zu niemandem reden kann, es sei denn in Form von echolosen Bekenntnissen? Der Schluß liegt nahe, aber er ist voreilig.

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

II

Inwiefern ist es voreilig, einen sinnvollen Gedankengang zum Thema Bildung auszuschließen, wenn sich tatsächlich herausstellt, was hier nur anfänglich vermutet wurde, daß Bildung erstens weder Gegenstand noch Terminus einer positiven Bildungswissenschaft sein könne, und zweitens, daß Bildung nicht in Qualifikationen aufrechenbar und in dieser konkreten Form lernzielmäßig erfaßt werden könne? Warum wäre es voreilig zu schließen, Bildung als Phänomen könne in seiner wissenschaftlich-theoretischen und technisch-praktischen Sperrigkeit überhaupt nur subjektives Thema und insofern objektiv uninteressant sein? Voreilig ist diese Folgerung deshalb, weil sie die Kriterien sinnvoller Befassung mit der Bildungsthematik einem Vorverständnis von Theorie und Praxis entnimmt, das Theorie allein mit dem Modell positiv-gegenständlicher Rationalität verbindet und das Praxis von vornherein mit objektivierbaren Verhaltensweisen verknüpft, die ziel- und zweckrational bestimmt sind. Gegen dieses Vorverständnis dessen, was theoretisch und praktisch sinnvoll sein soll, ist aber zu fragen, ob das darin formulierte Theorie- und Praxisverständnis das einzig Denkbare sei und ob es nicht Phänomene gebe, die sich diesem entziehen, ohne deshalb in ein undefinierbares Chaos bloß subjektiver Bedeutsamkeit zu versinken. Gibt es nicht auch theoretische Bemühungen, die gleichsam zwischen der vor-theoretischen Unmittelbarkeit der Lebenspraxis (sofern es diese in Reinkultur überhaupt gibt) und den diese Lebenspraxis forschend, beschreibend und erklärend aufschließenden "streng" wissenschaftlichen Theorien liegen? Gibt es nicht auch eine Form mitlaufenden Verstehens und Taxierens in unseren Handlungen, die sie theoretisch-anschauend begleiten, ohne daß sie sich zu einer "expliziten" Theorie verdichten? Anders gefragt: Gibt es nicht Formen theoretischer Selbstzuwendung, die den Charakter von Selbst-Anschauungen und Selbst-Besinnungen haben, die aber gleichwohl nicht subjektiv verbohrt sind? Um wenigstens einen anfänglichen sachlichen und begrifflichen Anhalt zu haben: Man kann unterscheiden zwischen Theorien, in denen der Mensch sich selbst gegenständlich und mithin objektiv erklärt, und Theorien, die den Charakter von verstehenden Besinnungsentwürfen haben. Es wären also Theorien der S e l b s t e r k l ä r u n g und Theorien der Selbstbesinnung voneinander zu unterscheiden. Daß diese Theorien offenbar vorhanden sind und überdies in

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Spannung zueinander stehen, ist nicht erst eine Entdeckung des wissenschaftlichen Zeitalters. Rousseau schrieb im Vorwort zu seinem 2. Discours "Über die Entstehung der Ungleichheit unter den Menschen", also 1755: "... da alle Fortschritte der menschlichen Gattung (auch die Fortschritte in den Wissenschaften und Künsten - siehe: 1. Discours über die Frage, ob der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen habe - E.S.) sie unaufhörlich von ihrem ersten Zustand entfernen, berauben wir uns umso mehr der Mittel zur Erlangung der wichtigsten von allen Kenntnissen, je mehr wir neue anhäufen. In gewissem Sinne haben wir uns gerade durch das Studium des Menschen außerstande gesetzt, ihn zu erkennen." (Meiner, S. 65)

Wie immer Rousseaus Äußerung historisch zu verstehen ist - in systematischer Hinsicht kann sie verdeutlichen, was mit "theoretischer" Selbstbesinnung gemeint ist: der Versuch nämlich, in ein originäres Verständnis von Menschen und Phänomenen zu gelangen, für das positivwissenschaftliche Kenntnis hilfreich, aber auch problematisch werden kann. Sie wird problematisch, wenn sie, noch einmal mit Rousseaus Worten, als (dogmatisiertes) Studium des Menschen diesen "außerstande setzt", sich zu erkennen. Rousseau polarisiert. Auf der einen Seite steht das Studium des Menschen, in dem beachtliche Fortschritte erzielt wurden. Und wir können sagen, daß in den gut zweihundert Jahren, die zwischen der Abfassung des 1. und des 2. Discours und heute liegen, das Studium des Menschen in den anthropologischen Wissenschaften nicht nur zu einem linearen, sondern sogar zu einem potenzierten Anstieg von Erkenntnissen über seine Beschaffenheit geführt habe. Wir haben längst die Phase relativ einfacher Erfahrungssammlungen über uns selbst - etwa aufgrund von Reisebeschreibungen und Berichten über andere Kulturen - hinter uns gelassen. Wir sind uns selbst äußerst erfolgreich und systematisch "zu Leibe" und "zur Seele" gegangen. Unser Selbst-Studium ist, nicht zuletzt durch Nutzung sehr differenzierter Forschungsinstrumente, unvergleichlich erfolgreicher, als es in den aufklärerischen Anfängen der Menschenkenntnis der Fall war. Dennoch, so ist zu vermuten, würde Rousseau seine Feststellung, unser Selbst-Studium habe uns in "gewissem Sinne ... außerstande gesetzt", uns selbst zu erkennen, auch heute noch aufrecht erhalten. Denn im Prinzip hätte sich ja nichts geändert, das heißt: die Differenz,

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

mit der Rousseau arbeitet, könnte ja nicht durch unser Selbst-Studium mit besseren Mitteln aufgehoben werden. Welche Differenz? Die Differenz zwischen unserem Selbst-Studium und unserer Selbst-Erkenntnis. Aber was bedeutet diese Differenz? Offenbar einen Unterschied zwischen zwei Erkenntnis-"Typen". Und worin bestünde dieser Unterschied - nach Rousseau? Er bestünde in einer Rangfolge der Wichtigkeit. Und was entschiede über diese Rangfolge? Bei Rousseau wäre es der "erste Zustand der Gattung", also jener berühmte Naturzustand, der für Rousseau selbst nur - wie wir noch sehen werden - eine hypothetische Annahme ist. Für uns ist zunächst entscheidend: Rousseau sieht das Verhältnis zwischen Selbst-Studium und Selbst-Kenntnis als ein Verhältnis zwischen zwei Weisen der Erkenntnis, und er sieht es umgekehrt proportional. Bei ihm haben wir in der Tat ein Beispiel für zwei theoretische Formen des Selbstumgangs. Könnte es nicht sein, daß das Phänomen der Bildung, nach dem wir fragen und nach dessen angemessener Theorie wir suchen und über das uns unser wissenschaftliches Selbst-Studium offenbar nur unzureichend Auskunft gibt, eben jenem Theorie-Typus zugehört, der im Unterschied zu den Theorien des Selbst-Studiums als T h e o r i e d e r S e l b s t - e r k e n n t n i s bezeichnet werden müßte? Und mehr noch: Angenommen, Bildung als Phänomen müßte dem theoretischen Status der Selbst Erkenntnis zugeschlagen werden - wäre es denkbar, daß Rousseaus Gesetz der negativen Abhängigkeit von Selbst-Erkenntnis und Selbst-Studium auch auf das Verhältnis von Bildung und objektivem Selbststudium zu übertragen ist? Das ist eine provozierende Frage, aber sie drängt sich auf.

Rousseaus Bemühung um wahre Menschenkenntnis und das Problem geschichtlicher Erinnerung als ihre "Methode".

I

Es ist schon merkwürdig. Wir fragen nach "Bildung", wollen es wenigstens versuchen; wir schauen uns um nach geläufigen theoretischen Konzepten, mit denen wir uns unserem "Gegenstand" nähern können; wir finden, daß ein Anknüpfen an einschlägigen wissenschaft-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

lichen Terminologien sozialwissenschaftlich ausgerichteter Pädagogik "irgendwie" am Bildungsphänomen vorbeiführt; wir entdecken, daß zum Zwecke wünschenswerter Klarstellung von dem, was Bildung meint, auch die Umschrift in konkrete Verhaltensweisen (Qualifikationen) kaum taugt; wir finden uns durch die theoretische und praktische Unzulänglichkeit vor die Alternative gestellt, entweder auf weitere gedankliche Bemühungen zu verzichten oder unsere eigene Vor-Meinung über den methodischen Zugang zur "Sache der Bildung" zu prüfen, und zwar in der Hoffnung, daß es auch ein mitteilbares "theoretisches Erwägen" gebe, das, wenn nicht dem Gegenstand, so doch der Sache Bildung gerecht werden könne. Denn so viel stellte sich bei diesen ersten Erwägungen deutlich heraus: Das Bildungsphänomen ist offenbar kein beliebiger Gegenstand, dem man zwanglos mit herkömmlichen Mitteln der Gegenstandserfahrung beikommen könnte, man kann ihn auch nicht von außen definieren, so wie wir andere Dinge von außen durch Definitionen bezeichnen und damit festlegen. Es bleibt immer ein unerreichbarer Rest, der sich präzisierender Bezeichnung entzieht. - Wenn Bildung aber kein beliebiger neutraler Gegenstand ist, wenn man sie in üblicher Weise nicht fest-stellen kann - welcher Zugang bleibt dann, welche theoretische Grundstellung?

Wir haben einen solchen - vielleicht adäquaten - Zugang als "Besinnung" anfänglich formuliert und meinen damit (im Unterschied zur äußeren Betrachtung, Analyse, Erklärung) ein Sich-Einlassen auf ein Phänomen. Aber das Wort "Besinnung" ist noch undeutlich, auch wenn man es mit dem Wort "Erklärung" konfrontiert. Bildung als Thema der Besinnung, vielleicht auch als deren Vollzug - das hat zwar etwas unmittelbar Einleuchtendes, jedoch muß Nachdenken sich ebenso vor den Verlockungen des Einleuchtenden hüten wie Wissenschaft vor der Suggestion von Selbstverständlichkeiten und den nur scheinbar "schlichten" Tatsachen. Die bloße Behauptung, es gebe einen eigenen theoretischen Stil der Selbstbesinnung, der sich vom positiv-theoretischen Stil der Selbsterklärung elementar unterscheide, hilft nicht weiter, wenn man diese Behauptung nicht evident machen, d.h. ihre Triftigkeit zeigen kann. Eine Weise solchen Zeigens zum Zwecke der Evidenz eines in den Begriff gefaßten Gedankens ist die historische Rückblende, das Aufsuchen eines Beispiels. Um es aber vorwegzunehmen: Das historische Beispiel für einen Begriff, ein Problem, einen Gedanken bedeutet

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

keine Dogmatisierung der Historie zur unbedingten Autorität für die Gegenwart. Das Aufsuchen historischer Beispiele im Rahmen und für eine aktuelle Problematik bedeutet nur, sich der Erfahrung der Vergangenheit unter der Perspektive der Gegenwartslage zu versichern, also einen Dialog aufzunehmen, in der durchaus auch pragmatisch argumentierenden Überzeugung, der Rückgriff auf geschichtlich bereitgestellte, befragbare Erfahrungen könne den eigenen Weg zu den Sachen abkürzen und das Urteilsvermögen in Kenntnis von Alternativen schärfen.

Im Falle der Frage nach einem theoretischen - also sich kontrolliert reflektierenden - Zugang zur Bildungsthematik unter Einschluß der These, daß hier von gegenständlich forschender Wissenschaft nicht alles an notwendigem Aufschluß zu erwarten sei, drängen sich Rousseaus pointierte Feststellungen zum Verhältnis von Selbststudium des Menschen (étudier l'homme) und dem Stand seiner Selbsterkenntnis (d'état de connaissance) geradezu auf. "Études" ist lernendes Studieren, Forschen; im Wort "Connaissance" schwingt auch etwas anderes als bloßes Wissen, nämlich Erkenntnis als Bekanntschaft, als Vertrautsein mit einer Sache. Das Moment des Bewußtseins liegt in beidem, sowohl in den "Études" wie in der "Connaissance". Aber, zumindest bei Rousseau, ist das Bewußtsein als bekanntschaftsstiftende Erkenntnis offenbar etwas anderes als das "studierte Wissen". Der Unterschied liegt im Grade der inneren Vertrautheit. Hier nun ist unser Interesse geweckt. Denn offenbar hat Bildung etwas mit jener "Connaissance" zu tun, die nicht gleich ursprünglich mit den "Études" gegeben ist. Das Studium des Menschen, so können wir in Anwendung eines eigenen Begriffspaars formulieren, führt uns zwar zur wissensmäßigen Qualifikation, aber diese ist nicht schon identisch mit der Qualität eines Wissens, das als urteilsfähige Selbstvertrautheit in der Weise der Bildung praktisch wird. Wenn wir aber mit Rousseau darin übereinstimmen, jene wissensmäßige Vertrautheit mit uns selbst, die wir als Kern und Qualität der Bildung unterstellen, sei eine spezifische Form der Kenntnis und nicht auflösbar in faktenreiches Wissen, so stellt sich sogleich die entscheidende Rückfrage ein, wie es möglich sei, sich dieser "bildenden Kenntnis" zu versichern. Es fragt sich: Wie wird bei Rousseau die eigentliche Selbstbekanntschaft, die wesenhafte "Connaissance" des Menschen mit sich selbst gestiftet, von der er meint

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

daß sie sich nicht nur im Unterschied, sondern sogar im Gegensatz zur aufgeklärten Selbstkenntnis entwickle? Wie gelangt er zu der von ihm gesuchten Selbsterkenntnis, die ihm als Wichtigstes im Fortschritt der Wissenschaft und Künste unterzugehen droht? Rousseaus Lösungsversuch ist nicht unbekannt. Er besteht bei ihm, wie bei anderen ihm folgenden anthropologischen Denkern seiner Zeit, in der Bemühung, gleichsam die Urform des Menschen, die historisch unverstellte menschliche Natur, den menschlichen status naturalis vor dem status civiles zurückzugewinnen. Rousseau operiert also mit einer Grundannahme über die wahre Naturverfassung des Menschen. Diese bestehe in der vorgesellschaftlichen "Einsamkeit und Freiheit" des schweifenden Wildlings, dem in seiner Natur die Natur selbst Gesetzgeberin ist. Und nur zwei Prinzipien gelten in der ursprünglichen menschlichen Naturverfassung: das Prinzip der Selbsterhaltung, der "Conservation de nous-mêmes" (Meiner, S. 72) und das Prinzip des Mitleids, der Commisération (Meiner, S. 72). Aus diesen beiden Ur-Prinzipien, die zugleich Naturprinzipien sind, entspringen alle Regeln des Naturrechts, des droit naturel. Entfernt sich der Mensch im Verlaufe seiner geschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklung von dem spekulativ unterstellten Naturzustand - und für Rousseau ist es unzweifelhaft, daß er sich davon entfernt - so kann, sollen Leben und Zusammenleben erträglich sein, nur die Rückbesinnung der Vernunft auf diese Prinzipien Menschlichkeit verbürgen. Die Rolle der Vernunft als Gesetzgeberin erfüllt sich also nicht primär in Akten positiver Rechtssetzung, sondern in der Selbsterinnerung an die ursprüngliche Naturverfassung des Menschen, die mit ihren Prinzipien der Selbsterhaltung und des Mitleids durch das Medium der Vernunft gewissermaßen reaktiviert werden muß. So sagt Rousseau: "Diese Regeln (der "Conservation" und der "Commisération") ist die Vernunft gezwungen auf anderer Grundlage sofort neu zu errichten, sobald sie es infolge ihrer allmählichen Fortschritte fertiggebracht hat, die Natur zu ersticken (étouffer la nature") (Meiner, S. 73) Die Vernunft selbst hat also ein Doppelantlitz. Einerseits entfernt sie als Instrument der Selbstverwirklichung den Menschen von seiner eigenen Naturhaftigkeit, so in den Wissenschaften und Künsten; andererseits bietet sie in dieser Entfremdung die Chance, den verlorenen Naturzustand imaginativ zu erinnern und zur Maßgabe gesellschaftlicher und staatlicher Rechtsgebung zu erheben. Die Vernunft hat die Chance, die Verfallsgeschichte

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

der Kulturmenschheit zu beenden und eine neue Geschichte der Natur-Menschheit in Übereinstimmung mit den Prinzipien der durch Mitleid gemäßigten Selbsterhaltung zu beginnen. Rousseaus negative Konfrontation von Naturzustand und menschlich definiertem Kulturzustand steht also im Hintergrund seiner Unterscheidung zwischen eigentlicher und wissenschaftlicher Menschenkenntnis. Die Frage, wie, das heißt auf welchem Wege, mit welcher theoretischen Haltung Rousseau zur entscheidenden Selbsterkenntnis zu gelangen trachtet (es ist unsere Frage nach einer angemessenen "Theorie" der Bildung im Spiegel Rousseaus) findet jetzt eine erste Antwort. Rousseaus Weg ist derjenige einer E r i n n e r u n g. Anders gesagt: urteilskräftige Kenntnis von sich selbst und nicht bloß Tatsachenwissen über sich selbst gewinnt der Mensch i n d e r E r i n n e r u n g s e i n e r G e s c h i c h t e.

II

Unsere Ausgangsfrage zielte auf einen angemessenen Zugang zum Bildungsphänomen und -problem und zwar unter der Voraussetzung, eine wissenschaftliche Befassung erbringe nicht die wünschenswerte Klärung, da sie an methodologische und definitorische Regeln gebunden sei, denen sich das Bildungsphänomen in seiner eigentümlichen U n g e g e n s t ä n d l i c h k e i t entziehe. Rousseau stand offensichtlich unter dem Eindruck einer ähnlichen Erfahrung, als er seine These von der negativen Beziehung zwischen der Fruchtbarkeit anthropologischer Studien und der ungleich wichtigeren, weil Urteilsfähigkeit entbindenden Selbsterkenntnis (Connaissance de nous-mêmes) aufstellte. Wir haben ein Stück weit verfolgt, worauf Rousseau abheben möchte, nämlich auf einen ursprünglichen menschlichen Naturzustand, der seinerseits Maß sein kann für eine Kultur-und Gesellschaftskritik und darüber hinaus für eine skeptische Einschätzung des aufklärerischen Optimismus in den Wissenschaften und Künsten. Für uns, die wir nach dem theoretischen Status einer Bildungstheorie fragen und ihn in einer T h e o r i e d e r S e l b s t e r k e n n t n i s zu fassen suchen, ist nun nicht so sehr von Bedeutung, was sich Rousseau im einzelnen unter dem hypothetisch-imaginativ vorgestellten Naturzustand "ausmalte", sondern für uns ist wichtig, was das entscheiden-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

de V e r f a h r e n s m o m e n t einer Erkenntnis des Menschen über sich selbst ist, die nicht bei der Registratur von menschlichen Tatsachen stehen bleibt, die sich vielmehr als Urteilsnorm soll bewähren können. Das entscheidende Verfahrensmoment in Rousseaus Gedankengang ist die Erinnerung. Anders formuliert: dasjenige methodische Vehikel, das Rousseau in seinen Recherchen zum maßgeblichen Naturzustand des Menschen benutzt, ist die geschichtliche Erinnerung. Aber kann geschichtliche Erinnerung überhaupt eine "Methode" sein; überdies eine Methode, die den Vergleich mit jenen Erkenntnismethoden aushält, die uns zu gesicherten und objektiv lehrbaren Wissensbeständen führen? Kann Erinnerung als ein theoretisch abstützbares "Verfahren" erscheinen? Oder erlaubt nur ein strapazierendes Analogisieren den Vergleich zwischen einer Methode der Erinnerung und den intersubjektiv kontrollierten Erfahrungsmethoden? Ist nicht Rousseaus Weise, einen menschlichen Ur-Zustand als Natur-Zustand zu erinnern, geradezu ein warnendes Beispiel für die Wahrheitsproblematik der Erinnerungs"methode"? Sagt er nicht selbst von seinem imaginierten Naturzustand, es sei "kein einfaches Unternehmen" (pas une legère entreprise) zu entwirren, was an der jetzigen Natur des Menschen ursprünglich und was künstlich ist, sowie einen Zustand richtig zu erkennen, den es nicht mehr gibt, vielleicht nie gegeben hat, und wahrscheinlich nie geben wird, über den man aber dennoch richtige Begriffe nötig hat, um den jetzigen Zustand richtig beurteilen zu können. (Meiner, S. 66) Es mutet erstaunlich und einigermaßen verwegen an, daß Rousseau, angesichts dieser eigenen Bedenken hinsichtlich der Existenz und der Erreichbarkeit seines Gegenstandes, den gedanklichen Mut hat aufbringen können, sich auf ein Unternehmen einzulassen, dessen Scheitern man eigentlich schon mit seinen eigenen Vorbehalten begründen könnte. Einerseits erscheint ihm die Erinnerung des menschlichen Naturzustandes unabdingbar zur Herbeiführung einer wahren, "unverdorbenen" menschlichen Gemeinschaft. Andererseits zweifelt er, ob ein solcher Naturzustand sich überhaupt irgendwann in der Zeit aufweisen oder vorstellen lasse. Das sind in der Tat schlechte Ausgangsbedingungen für eine sachhaltige und in ihrer Sachhaltigkeit normative geschichtliche Erinnerung. Zwangsläufig erscheint das "Erinnerungsverfahren" (von dem wir uns Zugang zu einer Methodologie der Selbsterkenntnis und der Bildung als Selbsterkenntnis erhoffen) mehr mit einer poetischen Imagination von Wirklichkeit zu tun

Diese Kopie wird nur zur persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

haben als mit einer wahrheitshaltigen, sich an Fakten kontrollierenden Methodologie. Und wenn schon urteilskräftige, kritische Selbsterkenntnis, mithin Bildung, an das "Erinnerungsverfahren" gebunden sein soll, muß man sich dann nicht fragen, ob der erinnernde Selbstumgang unter dem Aspekt der Bildung sich am Ende zur individuellen Lebensgeschichte genauso verhalte wie Rousseaus erinnernder Umgang mit der Gattungsgeschichte, nämlich als pure Imagination und ungebremste Phantasie, die ebenfalls nicht weiß, ob das, was sie als maßgebende Lebensgeschichte rekonstruiert, überhaupt existiert oder jemals existiert hat? Wie kann man da noch auf "richtige Begriffe" (notions justes) hoffen? Richtige Begriffe, die doch dadurch gekennzeichnet sind, daß ihre Angemessenheit an den Gegenstand aufgewiesen und nachgeprüft werden kann? Wie kann die Erinnerung richtige Begriffe erzeugen, wenn sie - im Unterschied zum Gedächtnis - sich primär gar nicht auf Daten und Fakten bezieht, sondern auf Sinnzusammenhänge, und wenn sie darüber hinaus diese Sinnzusammenhänge gar nicht vorfindet, sondern imaginativ "einbildet"? Von der Seite der Wissenschaft und ihrem Prinzip intersubjektiver Überprüfbarkeit her betrachtet scheint das an Rousseau studierbare Erinnerungsverfahren zum Zwecke richtiger, d.h. wegweisender Selbsterkenntnis in einem heillosen Subjektivismus zu führen. Praktiziert im Umgang mit Biographie und Geschichte bietet dieses Verfahren anscheinend kaum mehr als persönlich vertretene Meinungen über Überzeugungen, als subjektive und kollektive Ideologie, die sich einem menschheitlichen Pathos zur Tonverstärkung bedient.

III

Aber die Alternative zwischen einem bloß subjektivistischen Erinnerungsverfahren und einem objektiven, auf (historische) Tatsache bezogenen "Beobachtungsverfahren" ist doch wohl zu einfach. Noch einmal auf Rousseau bezogen: Rousseau ist sich der methodologischen Schwierigkeit seines Vorgehens durchaus bewußt, wie man eingestreuten Bemerkungen im 2. Discours entnehmen kann. Wenn er auch keine "methodologiegeschichtliche Erinnerung" vorstellt, so geht er doch auf deren hypothetischen Charakter ein. Er bekennt durchaus, daß der von ihm e r i n n e r t e Naturzustand (wie schon deutlich wurde) nicht die Sicherheit einer vorführbaren Tatsache habe.

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Aber, und das ist seine entscheidende argumentative Wendung, wenn, so führt er aus, bestimmte Hypothesen n i c h t durch Tatsachen bewiesen werden können, so könnten sie auch nicht als widerlegt gelten. Und das schon gar nicht in den weiten Räumen der Geschichte. In diesem Sinne spricht Rousseau von der "Unmöglichkeit", einerseits bestimmte Hypothesen zu zerstören, wenn man sich andererseits außerstande findet, ihnen den Sicherheitsgrad von Tatsachen zu geben. (Meiner, S. 19o) Rousseau, so könnte man sagen, macht aus der Not eine Tugend. Er anerkennt durchaus eine Tatsachenbindung des Erinnerungsverfahrens, aber die Erinnerungshypothesen könne nicht schon dann als bloß subjektivistisch und mithin widerlegt gelten, wenn ihnen keine Tatsachen zugeordnet werden können, weil sie nicht vorhanden sind. Jedoch, Rousseau geht über diese l o g i s c h e Argumentation noch hinaus, wenn er auf den Unterschied zwischen dem Historiker und dem Philosophen eingeht und darlegt, es sei "Sache der Philosophie ..., wenn die Historie fehlt, die wahrscheinlichen, dazwischen liegenden Tatsachen zu bestimmen, welche die real gegebenen Tatsachen verknüpfen." (Meiner, S. 19o) Das heißt, die p h i l o s o p h i e r e n d e Erinnerung verbindet die Fakten des historischen Gedächtnisses in sinnhaften Wahrscheinlichkeitshypothesen. Sie hat eine s y n t h e t i s i e r e n d e Funktion, die einerseits auf Fakten bezogen ist, andererseits Fakten übersteigt.

Rousseau hat keine "Methodologie der Historie" und keine Methodenlehre geschichtlicher Erinnerung vorgelegt. Methodologische Fragen spielen nur eine beiläufige Rolle. Dennoch kann man an Rousseaus Umgang mit der Geschichte, gleichsam am vergrößerten Beispiel, Probleme der Selbsterkenntnis und ihres "Verfahrens" studieren. Unsere These, daß Bildung Selbsterkenntnis sei, Selbsterkenntnis aber nicht identisch mit Selbstwissen sei, hat uns zu Rousseau geführt, zu seiner Überzeugung (im 2. Discours), daß eine negative Beziehung zwischen dem Maß unserer Selbstvertrautheit und dem Maß unserer (wissenschaftlichen) Selbstkenntnis bestehe. Die daran unmittelbar anknüpfende Frage, wie, wenn nicht durch wissenschaftliche Studien, die connaissance de nous-mêmes gewonnen werden könne, die uns allein urteilsfähig macht, stieß auf das Phänomen der geschichtlichen Erinnerung. Wir fragten also nach der Qualität des "Erinnerungsverfahrens", durchaus im Zweifel, ob damit nicht rückblickender und

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

vorblickender Phantastik Tür und Tor geöffnet werde. Rousseau sucht dem zu entkommen mit dem logischen Argument, eine Erinnerungshypothese könne nicht schon deshalb als widerlegt gelten, weil sich für ihre Triftigkeit keine Fakten aufzeigen ließen. Darüber könnte man noch streiten. Vor allem darüber, ob sie denn überhaupt den Charakter einer Hypothese und nicht nur denjenigen einer ungeschützten Vermutung habe. Weiterführend scheint Rousseaus Hinweis auf die synthetisierende Funktion philosophischer Erinnerung zu sein, die sich über die Fakten und Daten erhebt, ohne sie zu vernachlässigen. Konsequent verfolgt bedeutet dieser Hinweis die Erschließung der Erinnerung als einer durchaus eigenständigen Dimension der Welt-,Geschichts- und Selbstauslegung. In dieser Richtung wird man weiter fragen müssen, wenn man Erinnerung als Verfahren der Selbsterkenntnis und diese als Bildung begreiflich machen will. Daß man auch einen anderen Zustand als den Naturzustand erinnern kann - wer wollte das heute bezweifeln? Wenn es aber so ist, wenn sich das Problem der Selbsterkenntnis auch dadurch verschärft hat, daß wir auf kein maßgebliches Natur-Selbst mehr rekurrieren können, bleibt das zentrale Problem der W a h r h e i t s f ä h i g k e i t der geschichtlichen Erinnerung als Kern einer Theorie der Bildung auch für uns bestehen.

Zur "Wahrheitsfähigkeit" der Erinnerung.

I

Wir stehen vor einem ersten, schwierigen Dreh-und Angelpunkt unseres Gedankenganges. Bildung, so unterstellten wir anfänglich, habe ihr Wesen in der Selbsterkenntnis und Selbsterkenntnis vollziehe sich als Erinnerung. Rousseau war uns Beispiel und Unterstützung für unsere These. Doch im Durchgang einer knappen Interpretation von Grundlinien seines 2. Discours und unter dem Gesichtspunkt einer eingehenderen Vergegenwärtigung seiner nur angedeuteten Methodologie der Erinnerung des Naturzustandes, finden wir uns immer mehr gedrängt, nach der Wahrheitsfähigkeit des Erinnerungs"verfahrens" zu fragen. Mit der belegbaren Feststellung, daß die Erkenntnis der wahren menschlichen Natur etwas mit Erinnerung zu tun habe, bei Rousseau

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Rückblick zum Kapitel über "Rousseaus Bemühung um wahre Menschenkenntnis und das Problem der Erinnerung als ihre 'Methode'".

1. Wir gehen davon aus, daß Bildung die Entfaltung von Selbsterkenntnis sei.
2. Wir haben uns in einem Umblick davon überzeugt, daß Selbsterkenntnis nicht identisch sein könne mit (wissenschaftlichem) Selbstwissen.
3. Wir fanden, daß Rousseau im II. Discours unsere Überzeugung teilt und sogar einen negativen Zusammenhang von Selbstwissen und Selbsterkenntnis konstatiert.
4. Wir untersuchten Rouesseau zur Stützung dieser negativen Abhängigkeitsthese: Sie besteht im Versuch, von einem ursprünglichen Naturzustand her die geschichtliche Entwicklung in Politik, Kunst und Wissenschaft zu bewerten.
5. Rousseau will also Selbsterkenntnis über Geschichte.
   Wir fragten, welches das "Verfahren" sei, dessen sich Rousseau zur Gewinnung des maßgeblichen Naturzustandes bediene.
   Das Verfahren ist offenbar die Erinnerung. Das ist für uns ein entscheidender Hinweis auf den Zusammenhang von Selbsterkenntnis - Bildung - Erinnerung.
6. Mit der Entdeckung des Erinnerungsverfahrens bei Rousseau stellt sich aber jetzt die Frage, ob das Verfahren geschichtlicher Erinnerung, wenn es nicht gleichzusetzen ist mit historischer Forschung, überhaupt "wahrheitsfähig" sein könne, oder ob das Erinnerungsverfahren nur zu einem spekulativ überhöhten Subjektivismus führe? Es geht jetzt um die Wahrheit der Erinnerung; für uns um die Wahrheit von Bildung als Selbsterkenntnis durch Erinnerung.

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

mit einer gesamtgeschichtlichen Erinnerung, wissen wir noch zu wenig über den Erinnerungsvorgang und seine Dignität als "Methode der Selbst erkenntnis", mithin der Bildung. Zwar ist es verführerisch festzustellen, daß Rousseau, gewissermaßen über die Zeiten hinweg und im "Gespräch" mit uns, das wir nach Hölderlin "sind", die Auffassung teilt, das wesentliche Wissen über uns selbst werde uns nicht durch Wissenschaft zuteil. Aber wenn wir nicht nur Autoritäten zitieren wollen, die unsere eigenen Meinungen bestätigen, sondern die sie in ihrem P r o b l e m g e h a l t, möglicherweise auch in ihrer Fragwürdigkeit, bereichern, muß der Dialog der Versuchung reiner Selbstbestätigung widerstehen und zu rückfragender Vertiefung in die S a c h e führen. Gelingt diese problematisierende Wechselseitigkeit nicht, so erstarrt der historische Blick zur Denkmalspflege mit der unerwünschten Folge, daß derjenige, der Autoritäten zu unbefragbaren Denkmälern stilisiert, selbst zu einem allerdings unfreiwilligen Denkmal wird, an dem sich seine Zeit mit verständlicher Ironie reibt. - Unsere Bemühung, insistierend nach dem methodischen Aufweis der geschichtlichen Erinnerungspraxis von Rousseau zu fragen, hindert uns, ihm die leblose Autorität eines Denkmals zu verleihen, und hält uns frei von der Selbstgefälligkeit historisierender Meinungsbestätigung, die Geschichte gerade dadurch n i c h t ernst nimmt, daß sie sie zum leicht nutzbaren Legitimationsreservoir für spätere Zeiten degradiert. Wir sind also selbst vorsichtig mit unserem eigenen Erinnerungsumgang und Erinnerungsverfahren. Das heißt, wir mißtrauen dem "Spiel" historischer Erinnerung und suchen diesem Mißtrauen in der Frage nach der Wahrheitsfähigkeit der Erinnerung Form und Gewicht zu geben.

Wir fragen also: Wie und in welchem Sinne können Erinnerungen "wahr" sein - Erinnerungen, aus denen ja nicht nur die Gattungsgeschichte in ihren Legenden, Erzählungen, Berichten und Dokumenten besteht, sondern die auch unsere höchst eigene Lebensgeschichte im Rückblick und Vorblick nachhaltig bestimmen? Erst wenn wir darüber mehr wissen, können wir auch Genaueres sagen zum Zusammenhang von Erinnerung, Selbsterkenntnis und Bildung. Erst dann können wir versuchen, die Frage des Verhältnisses vom wissenschaftlichen Verfahren der Selbstkenntnis und erinnerndem Verfahren der Selbsterkenntnis, mithin die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Bildung zureichend zu stellen. Rousseau hat uns auf drei Leistungen der Erinnerung aufmerk-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

sam gemacht: Erinnerung schafft urteilskräftige Maßstäbe (als Erinnerung an das reine Menschsein), Erinnerung entwickelt Hypothesen als Zwischenglieder in den Lehrstellen historischer Forschung, und Erinnerung synthetisiert historische Fakten und Daten in einen sie übergreifenden Sinnzusammenhang. Achten wir vor allem auf die Leistung der Synthetisierung, also des Zusammenschauens von lebensgeschichtlich oder historisch Erinnertem, so tritt hier besonders nachdrücklich die Frage nach der Wahrheit der Erinnerung hervor. Denn, verlassen wir einmal den Bereich der Historie und verfolgen wir im Mikrobereich unserer eigenen Lebensgeschichte, wie wir mit deren Daten und Fakten erinnernd umgehen, so scheint es uns sehr zweifelhaft, ob unser Erinnerungsspiel überhaupt irgendeinem Maßstab der Wahrheit folge und nicht vielmehr Bilder der angenehmen oder auch unangenehmen Willkür male, die nur wenig mit dem zu tun haben, was sich dem objektiven Blick als vergangene oder zukünftige Wirklichkeit darstellt. Dieser Erfahrung entsprechend sagen wir auch: Erinnerung schöne, verzerre, übertreibe, verführe, entstelle, sei möglicherweise "kreativ", aber auch in eben dem Maße unzuverlässig. Die Wahrheit der Erinnerung könne nur aufgedeckt werden, wenn man sie auf das zurückbringe, wovon sie sich permanent entferne: auf das, was wirklich war, ist oder auch sein wird. Erinnerung, so argumentieren wir, sei mehr eine Angelegenheit der Stimmung und der ihnen folgenden Emotionen,als ein Königsweg der Selbsterkenntnis, der bekanntlich mit harten Steinen gepflastert, nicht aber mit einem Teppich von schönen Bildern ausgelegt sei. So rufen wir das Gedächtnis herbei, um Erinnerung zu kontrollieren. Und nur, wenn sich Erinnerungsbild und Gedächtnisinformation zur Deckung bringen lassen, scheint uns der Wahrheitsgehalt der Erinnerung gesichert, wenn sie also - ihr Spiel der Willkür - aufgebend - sich zum treuen Abbild diszipliniert.

Vielleicht ist einiges in der gebotenen Raffung leicht überzeichnet, jedoch die Tendenz, den Wert des Erinnerns und der Erinnerungen an ihrer Tatsachentreue zu messen (eine Tendenz, die sich auch bei Rousseau andeutete), ist wohl kaum zu bezweifeln. Und sie findet Verstärkung in einem Zeitalter, das auf seine Realistik in vielfältigen Brechungen so stolz ist, daß es nicht einmal mehr nach der Rechtfertigung eben dieser Realistik fragt. Gewiß, man schätzt das "Kreativ potential" vor-und rücklaufender Erinnerungen, aber Schätzung und

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Konzillianz sind hier durchaus nicht uneigennützig, denn Kreativität ist ja auch der Ursprung neuer, verwertbarer Tatsachen. - Fragen wir aber systematisch und weniger polemisch: Was führt zu dieser generellen These von der Unzuverlässigkeit der Erinnerung, zur definitiven Geringschätzung ihrer eigenen Wahrheitsfähigkeit? An welchem Maß gemessen ist ihr Wahrheitsgehalt zu bestreiten? Er ist - oder scheint zumindest - dann bestreitbar, wenn man die Unterscheidung von Erinnerung und Erinnertem gleichsetzt mit objektiver Methode und Gegenstand qua Datum oder Tatsache. Jedoch, verhält sich Erinnerung zu Erinnertem ("Erinnerungsgegenstand") wie objektive Methode zur Tatsache? Ist das Verhältnis von Erinnerungs"verfahren" und Erinnerungsphänomen (als demjenigen, das erinnert wird) überhaupt in das Methoden-Gegenstand-Modell zu fassen, oder spricht nicht einiges, sogar vieles dafür, daß das menschliche Erinnerungsverhältnis zu sich selbst und zu den Dingen viel ursprünglicher ist als die notorisch sich vordrängende (auch in der Struktur der Sprache zum Teil festgeschriebene) Subjekt-Objektbeziehung? Gibt es nicht auch gute phänomenale Gründe, im Gegenzug zur angezeigten Tendenz die tiefere Realistik nicht etwa bei jenen zu vermuten, die Erinnerungen auf Tatsachen zurückzubringen bestrebt sind, sondern umgekehrt bei jenen, die Tatsachen aus der Erinnerung und ihrer Geschichte hervorgehen lassen wollen? Dann aber würde sich das geläufige und eingespielte Fundierungs-und Abhängigkeitsverhältnis zwischen Erinnerungen und Tatsachen geradezu auf den Kopf stellen. Inwiefern? Insofern als Erinnerung eine geschichtliche Grundbeziehung darstellte, die ihrerseits allererst die Frage nach zurückliegenden oder vorausliegenden Tatsachen ermöglichte. Erinnerung wäre nicht nur zeitlich, sondern auch der Sache nach früher als das historisch disziplinierte Gedächtnis des gegenständlichen Wissens. Man müßte gleichsam erst über Erinnerung verfügen oder besser: in Erinnerungen leben, damit aus diesem "Erinnerungsleben" auch als eine seiner Möglichkeiten positives historisches Wissen samt seiner Methodologie hervorgehen könnte. Dasjenige, woran wir uns erinnern, erschiene uns in der Elementarität des Erinnerungslebens primär gar nicht unter der Optik von Gegenständlichkeit, sondern in der Weise der Selbstverflochtenheit, des ursprünglich Bezogenseins und Einbezogensein in das, was wir den

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Gang der Welt und der Dinge "nennen" und in dem wir nur mühsam - wenn überhaupt - wirklichen "Überblick" gewinnen.

Erinnerung als Voraussetzung historischen Wissens, als eine Voraussetzung, die durch dieses Wissen gar nicht restlos eingeholt und aufgelöst werden kann, Erinnerung als "Erinnerungsleben", das uns immer schon mit uns selbst und der Welt vermittelt hat, bevor wir daran gehen, Momente dieser Vermittlung im Element wissenschaftlichen Nachdenkens ausdrücklich zu vergegenwärtigen, Erinnerung als "vor-methodologisches" Eingestelltsein auf Geschichte, das an Tatsachen sich bindende Geschichtsschreibung allererst ermöglicht - ist das nicht eine spekulative Verklärung oder Mythologisierung von Erinnerung mit dem Ziel, sie rationaler Kontrolle zu entziehen? Wie aber könnte man denn, wenigstens in der Andeutung, zeigen, daß es dieses elementare Erinnerungsleben überhaupt gibt? In prägnant gebändigter Form finden wir es in der Dichtung und zwar sowohl in der Epik wie in der Lyrik wie auch in der Dramatik. Unmittelbar präsent ist es in uns selbst, in unseren nachdenklich gestimmten Vor- und Rückblenden, in unseren Grenzüberschreitungen in Vergangenheit und Zukunft, in denen wir unsere und andere Zeiten realisieren. Aber, woher nehmen wir das Recht und die Kühnheit, diesem Erinnerungsleben einen so bedeutenden Status einzuräumen, daß wir in ihm Voraussetzung und Bedingung auch der wissenschaftlichen Bekümmerung um Geschichte als Historie sehen? Letztlich aus dem einfachen Sachverhalt, daß eine Einstellung, die nach den Tatsachen der Geschichte fragt, die E r s c h l o s s e n h e i t d e r G e s c h i c h t e für den Menschen ebenso selbstverständlich annimmt wie eine vorwissenschaftliche Grundbeziehung zu diesen Ereignissen. Im Rahmen seiner Wissenschaft ist es für den Historiker uninteressant zu fragen, was jenes - von uns so bezeichnete - "elementare Erinnerungsleben" sei, in dem seine eigene Disziplin gründet. Er kann sich auf diese Frage nicht einlassen, ohne die für seine Wissenschaft notwendige Selbstbeschränkung aufzugeben. Für den Bildungstheoretiker aber, für den Bildung nicht identisch ist mit gesichertem und akkummuliertem historischen Wissen, ist die Frage nach den lebensmäßigen Voraussetzungen historischen Forschens deshalb unverzichtbar, weil er erst damit den eigentlichen Horizont der Praxis eröffnet, aus der und für welche Historie thematisch wird. Er muß also nach der Erinnerung selbst fragen, die der

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Historiker immer schon auf eine methodisch bestimmte Weise "gebraucht".

II

Unsere an Rousseau entdeckte und entwickelte Frage nach der Wahrheitsfähigkeit von Erinnerung hat uns zu zwei Feststellungen geführt: Erstens, Erinnerung und Erinnertes stehen in einem anderen Verhältnis zueinander als historisches Erkennen und historische Tatsachen; zweitens, der Zusammenhang von Erinnerung und Historie muß - im Gegensatz zur landläufigen Meinung - als eine Fundierung (ein Fundiertsein) der Historie in der Erinnerung (im "Erinnerungsleben") angesehen werden. Beide Feststellungen haben ihre Begründung in der Überlegung, daß historische Fakten die erinnerungsmäßige, also geschichtliche Erschlossenheit des Mensch-Welt-Verhältnisses zur Ermöglichung ihrer eigenen Perspektive voraussetzen. Kurz, erst als Sich-Erinnernder kann der Mensch Historie betreiben. Erst als wesenhaft Sich-Erinnernder kann sich der Mensch an sein Erinnerungsleben und an dasjenige der Gattung selbst "erinnern". Ohne Erinnerung gibt es keine Historie - wohl aber gibt es ohne Historie Erinnerung, worüber ein Blick auf die "vorgeschichtlichen Zeiten" belehren kann. Belehren kann darüber aber auch das Erinnerungsleben eines Kindes, das noch nicht sein eigener Historiker ist, das sich aber gleichwohl in Erinnerungen wiedererkennt. - Erinnerung als Voraussetzung der Historie, das kann man nun als eine Banalität betrachten, und vielleicht wird auch der eine oder andere Historiker dazu neigen. Wir gehen aber weiter, denn wir betrachten das Phänomen der Erinnerung nicht bloß als eine D e n k v o r a u s s e t z u n g wissenschaftlicher Arbeit an der Geschichte (als solche ist Erinnerung tatsächlich bald abgetan), sondern wir betrachten das menschliche Erinnerungsleben (deshalb dieser Ausdruck: Erinnerungsleben) als eine konstitutive Kraft, die allererst hervorbringt, was unter anderem auch Gegenstand historischer Wissensbemühung sein kann, was aber nicht erst dadurch, daß es historischer Gegenstand ist, gerechtfertigt wird. Der Unterschied von Erinnerung als bloßer Denkvoraussetzung (formale "Bedingung der Möglichkeit") von Wissenschaft und Erinnerung als konstituierender K r a f t, kann - vorläufig - angezeigt werden mit dem Hinweis, daß wissenschaftliche Historie, wenn sie sich

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

an die Prinzipien ihrer Methode hält, niemals Geschichte "macht", sondem sie analysiert, beschreibt, in Zusammenhänge faßt, während Erinnerung durchaus Geschichte in bestimmter Weise hervorbringt - im Sinne unserer Fragestellung "bildet". Allerdings, es sei jetzt schon darauf hingewiesen: Die Geschichte konstituierende, sie bildende Kraft der Erinnerung impliziert keine nur angemaßte Souveränität gegenüber der Geschichte, kein ungeschichtliches Herrenmenschentum, das sich die Geschichte - sei es des Lebens, sei es der Gattung - "untertänig" macht. Erinnerung produziert nicht frei, wie der Gott den Kosmos, ihre eigene Welt. Immer ist sie vielmehr eingelassen in einen Ereignisstrom, über den sie nicht verfügt. Schon der einfache Wortsinn von Er-innern verweist darauf, daß es in der Tat hier nicht um ein Herrschaftsverhältnis oder gar Produktionsverhältnis von Erinnerndem und Erinnertem geht, sondern um eine konstitutive Wechselseitigkeit, aus der Erinnerungen als schwierig durchschaubares Gefüge der Zeit hervorgehen. Wir sind also nicht in der Weise Subjekt unserer Erinnerungen wie wir Subjekt oder Objekt unseres historischen Bewußtseins sind. Und es ist durchaus, wie bereits am Anfang geschehen, zu fragen, ob unser Mißtrauen in den emotionalen Charakter unseres Erinnerns nicht nur Ausdruck eines Maßes sei - eines Maßes der Richtigket, das der Wahrheit des Erinnerungslebens gar nicht entspricht. Wenn wir sagen, die Erinnerung verschöne oder verzerre, weil sie sich nicht an das Abbild des Erinnerten halte, so unterstellen wir eine mögliche Souveränität innerhalb unserer Erinnerungen, die es nicht gibt. Auch das ist keine abgehobene Spekulation. Denn wir kennen aus eigenem konkretem Erleben die Erfahrung, daß uns eine Erinnerung "überfällt", daß wir sie abweisen möchten und sie uns doch einholt. Auch dadurch sollten wir gewarnt sein, die konstitutive Kraft der Erinnerung allein als eine auf den Menschen zu verrechnende produktive Leistung anzusehen. Erinnerung kann offenbar auch Schicksal, in diesem Sinne unverschuldet, und dennoch in der Geschichte unseres Lebens kraftvoll sein.

Halten wir jedoch zunächst im Zuge unserer Frage nach der Wahrheitsfähigkeit von Erinnerungen fest: Im Sinne und nach dem Maß objektiver Historie kann Erinnerung nicht "wahr" sein, aber auch nicht "unwahr". Der Versuch Rousseaus, den Naturzustand historisch zu verifizieren, mußte scheitern - und er wußte das. Die synthetisierende Kraft der Erinnerung überzieht immer das Konto der historischen Tatsachen. Fraglich

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

ist nur, welche Konsequenz man aus dieser Einsicht zieht. Eine (und die bekannteste, naheliegendste) ist, der Erinnerung überhaupt keine Wahrheitsfähigkeit zu konzedieren und ihr den Status eines "bloß Subjektiven" zuzuweisen. Eine andere Konsequenz wäre - und es wurde versucht, sie zu ziehen -, die Vorstellungen über Wahrheit und Richtigkeit, die zur Subjektivierung der Erinnerung führen, selbst auf ihre Angemessenheit zu prüfen. Die Aufdeckung des alle Historie fundierenden "Erinnerungslebens" wirft zumindest die Frage auf, ob die Meinung zutreffend sei, daß das Verhältnis von Erinnerndem und Erinnertem im Grunde ein Verhältnis von Daten, Tatsachen und ihren Abbildern im Erinnerungsspiegel sei oder ob hier nicht vielmehr eine elementare Wechselseitigkeit vorliege, die das Subjekt-Objekt-Verhältnis unterlaufe, eine Wechselseitigkeit, die man beschreiben könnte als lebendige Synthesis von Ich und Welt v o r ihrer Zerlegung in Datum und registrierend-prüfendes Bewußtsein. Unterstellt aber, es gäbe die ursprüngliche Synthesis - was würde sie bedeuten für die Wahrheitsfähigkeit der Erinnerung? Worin könnte sich Erinnerung als "wahr" oder "nicht wahr" erweisen? Wie könnte man Erinnerungen verifizieren, wenn nicht durch einen nachträglichen Vergleich von Ereignis und Erinnerungsbild? - Eigentlich nur durch die Folgen, die Erinnerung als Ausdruck in unserem Tun und Lassen, in unserer biographischen und historischen Wirkungsgeschichte hat. Das Problem der Wahrheitsfähigkeit der Erinnerung müßten wir gleichsam i n u n s s e l b s t lösen als Problem der Angemessenheit und Entsprechung. Erinnerungswahrheit wäre weniger (oder überhaupt nicht) eine Frage der adaequatio intellectus atque rei (also der Übereinstimmung von Vorstellung und Sache),sondern vielmehr die nachdenkliche und handelnde Einlösung dessen, was unserer "Erinnerungsarbeit" als biographische oder geschichtliche Aufgabe vorausliegt. Die Wahrheit der Erinnerung bestünde in ihrer Bewahrheitung im Handeln - im inneren wie im äußeren. Im inneren und äußeren Handeln aber prüfen wir in der Tat nicht abstrakt die Übereinstimmung von Gedächtnisbildern und Tatsachen, sondern wir bemühen uns, eine Übereinstimmung "herzustellen" zwischen uns und unseren Erinnerungen. Und insofern ist die Bewahrheitung von Erinnerungen nicht die Feststellung ihrer Richtigkeit, sondern die Bildung einer Stimmigkeit in unserer Geschichte. Die Wahrheit der Erinnerung ist das Problem der Bildung unserer geschichtlichen Identität.

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Rückblick auf das Kapitel "Zur 'Wahrheitsfähigkeit' der Erinnerung".

Im Anschluß an Rousseaus Versuch, den Menschen zur rechten Selbsterkenntnis durch Erinnerung seines Naturzustandes zu führen, sind wir auf die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit der Erinnerung gestoßen. Die Frage lautet also: Kann Erinnerung überhaupt "wahr" sein? Wenn ja, wie?

Der Gedankengang konzentrierte sich auf die Explikation dieser Frage.
Wir stellten fest:

1. Das Verhältnis von Erinnerung und Erinnertem ist etwas anderes als das Verhältnis von Beobachtung und Tatsache oder von Gedächtnis und historischem Datum oder von Abbild und Gegenstand.
2. Wenn wir Wahrheit als Übereinstimmung (adaequatio) von Vorstellung und Sache bestimmen, dann ist Erinnerung in diesem Sinne nicht wahr.
3. Wir gaben uns mit dieser Konsequenz nicht zufrieden, sondern fragten, ob es richtig sei, Erinnerung an einem ihr offenbar fremden Maß zu messen - an einem ihr fremden Maß der Wahrheit und Richtigkeit.

Um diese Frage beantworten zu können, versuchten wir mehr über die Erinnerung in Erfahrung zu bringen. Dabei entdeckten wir:

a) Erinnerung liegt offenbar den Fakten und Daten der Geschichte v o r a u s;
b) Erinnerung vollzieht sich als W e c h s e l s p i e l von Erinnerndem und Erinnertem;
c) Erinnerung besteht in der Aktivität (Tätigkeit) des Erinnerungs l e b e n s;
d) in diesem Erinnerungsleben e n t s t e h e n allererst die "Gegenstände" h i s t o r i s c h e r

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Beobachtung, auf die sich das Wahrheitsmaß der Übereinstimmung bezieht.
Erinnerung ist also im Unterschied zu historischer Forschung auf eigene Weise schöpferisch.

e) Die Wahrheit der Erinnerung ist begründet in der Art und Weise, wie wir uns mit dem Erinnerten und dieses mit uns in Übereinstimmung bringen - also im "Handeln", in der handelnden Rechtfertigung und Bildung unserer Identität.

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Erinnerung und Zeit: Erinnerung als Stiftung der Zeitdimensionen.

I

Wir sind auf dem besten Wege, in der Erinnerung einen Kernbegriff und ein Grundphänomen der Pädagogik zu entdecken. Das mag seltsam anmuten und den Verdacht wecken, das Experiment des hier versuchten Gedankenganges gerate, im Widerspruch zu seiner eigenen Absicht, sich von undurchschauten Einflüssen möglichst freizuhalten, nun doch in den Sog einer Zeitströmung, die als "Hang zur Nostalgie" sich allenthalben bemerkbar macht. Überdies könnte man auch mit Blick auf die dominante Stellung des Erinnerungsphänomens sagen, es sei weniger die Aufgabe der Pädagogik, sich "vergangenheitsorientierter" Erinnerung anzunehmen als vielmehr eigene und fremde Augen für die Zukunft zu öffnen. Im Wesen der Erziehung und mit ihr befaßter Pädagogik liege grundsätzlich ein futuristisch-antizipatorischer Zug, nicht aber ein rückblickend-restaurativer, für den Erinnerung stehe. Der Jugend, so hört man, gehöre die Zukunft; der Umgang mit Erinnerungen indes bleibe einer Altersstufe überlassen, die sich die Sentimentalität forcierten Rückblickens leiste, weil sie entweder keine Zukunft mehr sehe oder weil ihr der Mut davor versage. Jedoch, weder der Nostalgie-Verdacht noch die scheinbar selbstverständliche Verpflichtung pädagogischen Denkens auf Zukünftigkeit können als sachhaltige und insofern ernsthafte Einwendungen gegen die grundsätzliche Bedeutung der Erinnerungsthematik für pädagogisches Denken, das nach Grundlagen erzieherischer Handlungen fragt, akzeptiert werden. Der Nostalgieverdacht kann nur entstehen, wenn man unterstellen dürfte, unser Nachdenken über Erinnerung im Zusammenhang mit Selbsterkenntnis und Bildung verfalle einem ungeprüften Verständnis von Erinnerungen und betrachte diese als Zwangsleihgaben zur Kulturdekoration in einer Zeit, die durch eigenes Verschulden sich zunächst von der Geschichte abgekoppelt habe, um sie sich dann im nachhinein wieder zu Dekorzwecken anzueignen. Gehen wir von unserem Gedanken des Erinnerungs l e b e n s aus, so ergibt sich keine Brücke zur Rechtfertigung von Nostalgie. Im Gegenteil, die nostalgisch-seelendekorative Weise des Erinnerns nimmt sich wie eine talmihafte Kunstproduktion aus, die sich an Stelle stillgelegten Erinnerungslebens angenehme Reminiszenzen verordnet. Nostalgisches Erinnern muß uns als Ersatzhandlung erscheinen, und zwar als Ersatzhandlung mit dem monströsen Anspruch, über Erinnerung und Geschichte ad libitum verfügen

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

zu können. Die Voraussetzung von Nostalgie ist die Verdinglichung der Erinnerung und Geschichte. Wenn uns aber in der Zwischenzeit des Nachdenkens überhaupt etwas fragwürdig wurde, dann war es die Vergegenständlichung von Erinnerung, die - im historischen Zugriff gerechtfertigt - problematische Blüten treibt, wenn sie Erinnerungen zur beliebigen Handelsware seelischer Ökonomie degradiert. Im Zuge unseres Nachdenkens liegt also nicht eine Rechtfertigung der Nostalgie, sondern deren Entlarvung im Zuge einer Kritik, die von einer substanziellen Analyse des Erinnerungsvorgangs unter der Fragestellung seiner Wahrheitsfähigkeit ausgeht. Der Nostalgie-Vorwurf kann uns nur veranlassen, unseren Weg zur "Sache des Erinnerns selbst" fortzusetzen; er wirkt wie ein zusätzliches Motiv und nicht als Kapitulation vor dem Thema erzwingender Einwand. Dieser Verdacht verstärkt also die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit von Erinnerung und läßt sie keineswegs als überflüssig erscheinen.

Der zweite Einwand, derjenige, der zu bedenken gibt, daß in der Perspektive des Erziehungsphänomens selbst, pädagogisches Denken sich nicht auf Erinnerung konzentrieren, sondern sich in die Zukunft orientieren müsse - der Einwand also, Erziehung gerate im Element der Erinnerung in eine sie verfälschende Blickbahn, überzeugt nur, wenn man die Erinnerungsrichtung grundsätzlich restaurativ verbiegt. Denn Erinnerung, das wurde wiederholt angedeutet, ist ja nicht ein richtungsmäßig einsinniger Vorgang, der auf die Vergangenheit und ihr "Material" fixiert bleibt. Vielmehr ist Erinnerung eine doppelwendige Aktivität, in der immer Vergangenes im Horizont der Zukunft und Zukunft im Horizont von Vergangenem er-innert wird. Die Vitalität des Erinnerungslebens besteht gerade in diesen doppelwendigen "Vermittlungen" von Vergangenem und Zukünftigem im Schnittpunkt einer als Gegenwart bezeichneten "Aktualität". Zur Arbeitsweise elementaren Erinnerns gehört jedenfalls das Vor-und Rückerinnern und die Zusammenführung von beidem. Das bedeutet, die Aktivität des Erinnerns selbst besteht nicht vorzugsweise nur in Rückblenden, sondern in Rückblenden unter der Perspektive von Voraussicht und Voraussicht in der Perspektive von Rückblenden. Auch dafür kann Rousseau eindrucksvolles Beispiel sein. Er erinnert den Naturzustand nicht, um ihn in der Weise des Antiquars zu wissen oder um sich nostalgisch aus seiner Zeit fortzustehlen. Er erinnert den Naturzustand aus dem Vorblick auf eine neue, gerechtere, vielleicht menschen-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

würdigere Zeit. Seine Erinnerung ist im Grunde utopisch stimuliert, und kein geneigter Leser kann ihm unterstellen, er habe zeitvergessen eine faktische Rückkehr ins verlorene Paradies betrieben. - Kommen wir zum Einwand zurück: Die Festlegung des Erinnerns und der Erinnerungen auf den Status restaurativer Rückblenden ist phänomenal nicht nur unzulänglich sondern verfälschend. Selbst eine sich als "zukunftsorientiert" oder "progressiv" verstehende Pädagogik kann ihr Selbstverständnis nur unter Nutzung der Doppelwendigkeit von Erinnerung formulieren, diese aber bei Strafe ihrer eigenen Unmöglichkeit nicht außer kraft setzen. Sieht man das ein, so kann es in keinem Fall darum gehen, der Erinnerung als Grundphänomen seinen pädagogischen Rang zu betreiten. Man wird vielmehr zugestehen müssen, daß - progressive Pädagogik hin, restaurative Pädagogik her - die Einübung in das Erinnerungsleben immer Thema der theoretischen wie der praktischen Pädagogik sein muß. Warum? Letztlich deshalb, weil im Vorgang des Sich-Vor-und-Rückerinnerns die jedem Menschen eigentümliche Weise seines Zeitumgangs liegt. Eine erinnerungslose Pädagogik ist schlicht undenkbar, und Pädagogik i s t eine explizite Weise des Sich-Erinnerns im Horizont der anderen und der nachwachsenden Generation. Und jede Pädagogik, sie voll ziehe sich bewußt oder unbewußt, ist eine Praxis des Sich-Erinnerns und des Umgangs mit Erinnerungen im Doppelbezug von Rück-und Vorblick. Es ist also ebenso einseitig wie kurzsichtig, den Stellenwert der Erinnerung in der Erziehung zu einer Frage von "Restauration" oder "Progression" zu machen.

II

Nur scheinbar haben uns diese Überlegungen von unserer Frage nach der Wahrheitsfähigkeit der Erinnerung abgelenkt. In Wirklichkeit haben wir den Boden vorbereitet, zu einer Differenzierung unseres ersten Antwortversuchs zu gelangen. Wir hatten gesagt, die Wahrheit des Erinnerns (des Erinnerungsverfahrens) sei nicht die Übereinstimmung von Erinnerung (Gedächtnisbild) und Erinnertem (Ereignis), sondern eine Frage der Bewahrheitung, der Praxis. Dadurch nun, daß wir uns auf den Einwand einließen, die von uns herausgestellte Bedeutung der Erinnerung widerspreche dem "futuristischen", dem prospektiven Grundzug des Erziehungsphänomens, ist uns deutlich geworden, was man als

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

die "Zeitdimensionen" der Erinnerung bezeichnen kann. Sie - also Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft - sind die Kraftfelder der Erinnerung, und zwar auf eine eigentümliche Weise. Aber was meint denn die zeitliche "Dimensionierung" von Erinnerung, und inwiefern steht Erinnerung in einem eigentümlichen Verhältnis zu den Zeitdimensionen? Geht man von dem lateinischen Wort "dimensio" aus, so bedeutet Dimension eine "Ausmessung", eine "Durchmessung". Dimension hat also etwas zu tun mit "Messen" und "Maßgeben". So kann man sagen: Erinnerung durchmißt ihre Dimensionen, nämlich Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Sofern im Wort Dimension aber auch die Aktivität des Messens und Durchmessens gedacht werden muß, verhält sich Erinnerung zu ihren Dimensionen nicht wie Tier oder Mensch zu ihrem gegebenen oder vorliegenden Umfeld, sondern Erinnerung stellt - in der Aktivität des Messens und Durchmessens - in gewisser Weise ihre Dimensionen allererst her. Es gibt also nicht e r s t Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und d a n n Erinnerung, die sich vor-,rück-und hinblickend darin bewegt, vielmehr "entwirft" Erinnerung im Erinnerungsleben "ihre" Dimensionen. Sie ist nicht unbeteiligt an der Bestimmung ihrer Zeitfelder. Jedoch, wenn Erinnerung an der Entstehung der Dimensionen beteiligt ist, wenn sie ihre eigene Geometrie und Architektur zumindest "mit"-entwirft - was ist dann das "Material", an dem gleichsam die grundlegenden Vermessungen erfolgen, was einerseits eine Durchmessung erlaubt und andererseits sie erzwingt? Dieses "Maßmaterial" ist die Zeit selbst Erinnerung ist in einem sehr grundlegenden Sinne eine dem Menschen eigentümliche Durchmessung der Zeit. Nun scheint, auf den ersten Blick, auch das keine sonderlich erwähnenswerte Feststellung zu sein. "Jedermann" weiß, daß und wie wir Zeit messen: durch starr artikulierte Bewegungsabläufe, durch Verbindung von Bewegungswahrnehmung und Zeitgedanken, schlicht durch Uhren jeglicher Art. Es ist jedoch etwas anderes, ob wir Zeit in dafür gefertigten Geräten messen, indem wir sie auf natürliche oder künstliche Bewegungen beziehen, oder ob wir die Zeit im Sinne der Dimensionierung "durch-messen". In einem Falle setzen wir sie objektiv voraus und geben ihr mit unseren Maßstäben eine metrisch-exakte Einteilung. Dann sprechen wir von Zeitmessung. Im anderen Falle nehmen wir die Zeit in uns hinein. Jetzt ist sie nicht eine gleichgültig ablaufende Strömung, sondern etwas, das wir uns in Grundrichtungen erschließen. Wir nehmen nicht mehr Zeit wie ein äußeres neutrales Geschehnis wahr, sondern wir interpretieren sie

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

im ausdrücklichen Bezug auf uns a l s Vergangenheit, a l s Gegenwart und a l s Zukunft. Damit erst wird Zeit zur Geschichte, in die wir selbst versetzt sind. So gelangen wir zu einer wichtigen Einsicht. Die Dimensionierung der Zeit in der Erinnerung ist ihr Entwurf als Geschichte. Geschichte ist die Durchmessung der Zeit unter Rückblick auf Vergangenes, Hinblick auf Gegenwärtiges und Vorblick auf Zukünftiges. Dimensionierung der Zeit ist etwas anderes als ihre formal-äußerliche Vermessung. Konkreter: Der Blick auf die Uhr vermißt die Zeit, die Erinnerung aber durch-mißt sie, und zwar indem sie sich von der einsinnigen Betrachtung des Zeitfortschritts ablöst und Zeit als Zeit in den grundlegenden Dimensionen "behält". Erinnerung ist demnach eine Weise des Behaltens und Festhaltens und Vorhaltens von Zeit. Sie ist ein innerer, offenbar nur den Menschen möglicher Z e i t u m g a n g und als solcher elementarer als die äußere Zeitvermessung. Oder anders gesagt: indem die Erinnerung Zeit als Geschichte ermißt und durchmißt, erschließt sie deren, also der Zeit, Bedeutsamkeit für uns v o r ihrer objektiv-physikalischen Messung.

Die Frage nach den Zeitdimensionen der Erinnerung zwingt uns zur Unterscheidung von äußerer, chronologischer Zeitmessung und innerer (wesensinnerer) Zeit-Durchmessung. Diese Unterscheidung hat nicht nur einen äußerlich klärenden Sinn, sie ist begründet in der Einsicht, daß Zeit als Leben und Erleben der Geschichte etwas grundsätzlich anderes ist als die chronologische Rekonstruktion von Zeitabläufen am Maßstab standardisierter Bewegungen. Die Eigenheit und Andersheit erinnerter Einstellung zur Zeit läßt sich fassen als Eröffnung von Geschichte im Sinne eines "Geschehensraumes" von Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem. Wir nannten die Eröffnung der Zeit als Geschichte unseren U m g a n g mit der Zeit und versuchten ihn zu charakterisieren als eine bestimmte Weise des E r h a l t e n s: als Behalten des Vergangenen, Vorhalten des Zukünftigen und Festhalten des Gegenwärtigen. Das also wären die Grundweisen der Zeit-Durchmessung im Unterschied zur bloßen Zeitmessung. Indem wir uns an Vergangenes erinnern, sind wir bemüht - gleichsam gegen den Zeitstrom -, das Vergangene zu behalten; indem wir uns an Zukünftiges erinnern, jetzt den Zeitstrom im Vorauseilen verlassend, sind wir bestrebt, uns etwas (unsere eigene oder fernere Geschichte) vorzuhalten; indem wir unseren Erinnerungsstrahl auf uns selbst "hic et nunc" richten, versuchen wir, den Zeitstrom sistierend,

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

uns im Augenblick festzuhalten, selbstverständlich wissend, daß es den reinen Augenblick nicht gibt, daß vielmehr in jedem gegenwärtigen Festhalten Behaltenes der Vergangenheit und Vorgehaltenes des Zukünftigen schwingt. Blickt man auf diese Aktivitäten der Erinnerung, so kommen sie in der Tat alle darin überein, daß sie Zeit nicht einfach hinnehmen, sondern mit ihr u m g e h e n. Man kann also sagen: Erinnerung ist selbst ein Handeln - ein Handeln mit der Zeit, ein aktiv entwerfendes Sich-Einstellen auf die Zeithaftigkeit unseres biographischen und gattungsgeschichtlichen Lebens. Erinnerung ist nicht eine äußere Reaktion auf unsere Zeitlichkeit (wie die Zeitmessung in bestimmter Weise eine solche Reaktion ist); Erinnerung ist vielmehr eine Geschichte stiftende Antwort auf die Zeitsituiertheit des Menschentums. Erinnerung eröffnet Geschichte und ermöglicht Historie, indem sie Zeit im Sinne des Festhaltens, des Behaltens und Vorhaltens durchmißt.

III

Wir sagten, das Problem der Wahrheit der Erinnerung sei ein Problem ihrer Bewahrheitung in der Praxis, also ein Problem des Handelns im Rückgriff und Vorgriff von Erinnerung. Damit wurden die drei bekannten Zeitdimensionen thematisch. Das nahmen wir aber nicht einfach hin, sondern wir fragten, in welchem Verhältnis die Tätigkeit der Erinnerung zu diesen Zeitdimensionen stünde. Wir entdeckten: Unsere Erinnerungen "spielen" nicht in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft wie in vorgefertigten "Erinnerungsräumen", sondern wir bauen selbst erinnernd diese Räume aus, wir "produzieren" sie - pointiert formuliert. Die Zeitdimensionen gibt es nicht nur f ü r das Erinnern, sondern d u r c h Erinnern. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind vom Menschen selbst geschaffene - "gestiftete" - Horizonte seines Handelns und nicht erst nachträglich besetzte Felder. Der Mensch erinnert also nicht nur bestimmte I n h a l t e der Zeitdimensionen, sondern er erinnert schöpferisch diese Zeitdimensionen s e l b s t. Wenn wir historisch denken, bewegen wir uns immer schon i n diesen Dimensionen, nehmen sie als gegebene Voraussetzungen und bemerken zumeist nicht, daß wir es selbst sind, die in der elementaren Aktivität des Erinnerns diese Voraussetzungen im Umgang mit der Zeit schaffen. Wir haben ver-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

sucht, die Art und Weise genauer zu fassen, in der wir uns die Dimensionen der Geschichte, diese dadurch begründend, voraussetzen. Dabei hat sich gezeigt, daß die eigentliche Provokation zur Einteilung der Zeit in Dimensionen von der Zeit als auf Dauer gestellter Vergänglichkeit selbst ausgeht. Indem wir Zeitdimensionen als geschichtliche Felder einrichten, sind wir gleichsam bemüht, etwas im Wirbel der Zeit und gegen ihn zu b e h a l t e n. Das bedeutet, die erinnerungsmäßige Dimensionierung der Zeit hat den Charakter eines W i d e r s p r u c h gegen sie. Erinnerung behält nicht nur irgendwelche Inhalte, sondern sie h ä l t u n s, indem sie Geschichte als unsere eigene ermöglicht. Die Urhandlung des Erinnerns wäre also der Versuch des Sich-Haltens in der Zeit, wobei dieses Halten, wie entwickelt, den dreifachen Charakter des Behaltens von Vergangenem, des Festhaltens von Gegenwärtigem und des Voraushaltens von Zukünftigem hat. Es ist in jedem Falle ein Halten, das Bemühen, Stand und Beständigkeit im unendlichen Fluß der Ereignisse zu gewinnen. Daß der Widerspruch des Menschen gegen die Zeit im erinnernden Umgang mit ihr und in der Reklamation seiner eigenen Geschichte kein Sieg über die Zeit wird, gehört wohl zu seinen Ur-Erfahrungen. Erst dort, wo die Erinnerung ihren irdischen Zeitboden verläßt, wo sie sich an eine ewige Natur, an eine Gottheit oder an ein anderes summum ens erinnert, kann ihr Widerspruch die Chance einer Überwindung der Zeit haben. So lange sich aber Erinnern und Denken im Endlichen bewegen, bleibt jeder Versuch des Sich-Haltens ein Experiment ohne dauerhafte Lösung.

Die ursprüngliche Wahrheit der Erinnerung liegt in ihrem widerständigen Durchmessen (nicht Vermessen) der Zeit. Wir können Erinnerungen nur bewahrheiten, weil wir in ihnen die Zeit als Möglichkeit unserer Geschichte erinnern. "Unsere Geschichte", das ist das Bemühen um unsere Identität, unser Selbstsein angesichts der endlichen Unhintergehbarkeit der Zeit. Wären wir von der Einfalt eines an sich selbstlosen Naturwesens, so hätten wir keinen Anlaß zum Bemühen, uns erinnernd gegen die Zeit zu verhalten, deren lebendiger Widerspruch zu sein. Wir hätten auch keine Probleme mit dem Halten unserer selbst in Vorblicken und Rückblicken; wir bedürften keiner Entfaltungen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, um darin unsere Geschichte handelnd zu erwirken. Wir lebten ein zeitloses Leben in der Zeit, hätten keinen Grund, nach Bildung zu fragen, weil wir immer schon vollendet wären, und Selbst-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

erkenntnis wäre kein Problem, weil wir jeweils schon in fragloser Übereinstimmung mit uns selbst lebten. Weil wir aber in die Zeit versetzt und a u s g e s e t z t sind, sind wir in ganz elementarer Weise auf das Erinnern verwiesen, darauf, uns im Erinnern und nur durch dieses zu "erhalten". Würde man uns absichtlich oder unabsichtlich das Erinnern verweigern, so würde man uns daran hindern, unser Dasein auf die ihm mögliche und notwendige Weise zu praktizieren. Ist aber einmal eingesehen, daß Erinnern als Sich-Behalten die Ur-Handlung des menschlichen Daseinsvollzugs ist, wird realisiert, wie Geschichte mit ihren Zeitfeldern unsere wesenhafte Antwort auf die Zeit ist, so wird man kaum länger bezweifeln können, im Phänomen der Erinnerung ein menschliches Elementarphänomen vor sich zu haben,das aller nostalgischen Verharmlosung spottet. In einem ganz abgründigen Sinne des Wortes sind wir nichts anderes als unser Erinnern. Erinnerung ist Wahrheit unserer zeithaften Existenz in ihrem Widerspruch zur Zeit.

Zeitlichkeit, Erinnerung und die Eröffnung der Frage nach "Übereinstimmung mit sich selbst".

I

Die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit der Erinnerung und die Entdeckung ihrer elementaren Bedeutung als dreifaches Sich-halten-in-der Zeit hat uns weit weggeführt von unseren alltäglichen Meinungen zum Phänomen. Wenn die Ergebnisse unseres bohrenden Nachfragens stichhaltig sind, wenn sie sich als inter-individuell nachvollziehbar erweisen, dann sind unsere Alltagsvorstelllungen von der bloßen Subjektivität, der wesenhaften Ungenauigkeit des Erinnerns sachlich unzureichend, jetzt aber auch erklärbar. Sie verfehlen gleichsam ihr Thema und kommen zustande, weil sie die Eigenart und die Eigenbedeutung der Erinnerungstätigkeit nicht zur Kenntnis nehmen, sondern durch Vor-Urteile überlagern, die sich der Tatsache verdanken, daß man den Blick auf die Erinnerung durch Erkenntnis-und Wahrnehmungsmodelle verstellt, die ihr nicht angemessen sind. Es sind, wie dargelegt, die Modelle positiven Wissenserwerbs und positiver Wissensprüfung - die favorisierten Modelle neuzeitlicher Wissenschaft. Jetzt, nach unserer Vertiefung in das Phänomen, können wir mit Evidenz

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

sagen, das Verhältnis von Wissenschaft und Erinnern sei - im Gegensatz zum Anschein - nicht ein Verhältnis von gesichertem Wissen und unsicherem Meinen, derart, daß Erinnern, um methodologisch hoffähig zu werden, sich die Prozeduren faktenorientierter Wissensgewinnung aneignen müsse. Vielmehr müssen wir, unbeschadet des eigenen Ranges methodologisch abgesicherter Forschung, feststellen: Erinnerung ist ein ganz eigenständiger Vorgang, ein unvergleichbares "Verfahren", im Fluß der Ereignisse und gegen die Zeit Stand zu gewinnen. Dieser elementare S i n n des Erinnerns mag noch hintergründig in die Wahrheitsbemühungen der Wissenschaften als verdecktes Motiv hineinreichen, er ist aber keinesfalls deren eigentliches Thema. Der Historiker will wissen, wie es wirklich war; der Futurologe, wie es mit höchst möglicher Sicherheit wirklich sein wird; der Sich-Erinnernde hat seine in Vor-und Rückblicken sinnhaft verbundene Wirklichkeit nicht als Problem beweispflichtiger G e w i ß h e i t, sondern lebbarer Wahrheit unter Bedingungen seiner Zeitlichkeit, gegen deren ruinöses Wesen er sich im Sinn-Entwurf wehrt. Wir haben die Grundstruktur herausgearbeitet, mit der sich verzeitigtes Dasein im Aufbau von Erinnerungsfeldern gegen sein Verzeitigtsein b e h ä l t. Und wir meinen in der Tat: Zeit sei keineswegs nur Bedingung der Möglichkeit unserer Anschauung. Wir sind vielmehr davon überzeugt, daß Zeit unterhalb ihrer theoretischen Stilisierung zur Kategorie des transzendentalen Subjekts ein Ur-Phänomen geschichtlicher Selbstvergegenwärtigung sei und so in jedem Erinnern als Zeit mitthematisch werde. Zeiterfahrung und das Sich-Halten im Erinnern liegen sachlich und historisch tiefer als jede bewußte Reflexion auf die Zeit als Anschauungsform. Davon zeugt jede kultische Handlung, in der Erinnerung über die Lebensgrenzen des Einzellebens hinwegsteigt. Aber man muß nicht erst an die Extremsituationen von Geburt und Tod und ihre rituellen Überformungen denken, um einzusehen, wie elementare Zeiterfahrung und Erinnern, und zwar im Unterschied zur Zeitvergegenwärtigung des Bewußtseins, zusammenhängen. Es reicht ein Blick auf die Rolle der Erinnerung im eigenen Leben, um ihre entscheidende e x i s t e n t i e l l e T r a g w e i t e als Widerspruch zur Zeit zu entdecken.

Wir alle kennen aus unmittelbarer Erfahrung das Phänomen der Flüchtigkeit der Erscheinungen und unsere Versuche, ihr Einhalt zu gebieten. Zwar bleibt diese Flüchtigkeit in den Routinen des täglichen Lebens

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

vielfach verborgen, denn sie suggerieren eine Gleichförmigkeit, die - teilweise wohltuend, teilweise lähmend - unseren Welt- und Selbstkontakt in sich wiederholenden Tätigkeits- und Gedankenzyklen aufdeckt und objektiv kanalisiert. So scheint unser Leben abzulaufen in einem relativ sicheren Gehäuse, das, einzelnes Dasein umfangend, ihm eine gewisse habituelle Festigkeit verleiht. Wir mögen diese Festigkeit gelegentlich als Beengung und Einschnürung erfahren, sie als Verfestigung bekämpfen - letztlich aber kommen wir nicht umhin, ihre Zweckmäßigkeit zu akzeptieren, denn auch sie halten uns, wie A.Gehlen sagt, "im Dasein", und er meint es ganz konkret: ohne Gewohnheiten in unser Leben einzubeziehen, ohne ihm eine sekundäre Regelhaftigkeit zu verleihen (die uns die Natur gleichsam vorenthält), könnten wir nicht überleben. Dennoch, inmitten dieser lebensnotwendig erzeugten Sicherheit der Gewohnheit gibt es immer wieder Augenblicke, in denen wir durch unsere Welt der Regeln und Gleichförmigkeiten durchbrechen, in denen wir den Boden der Selbstverständlichkeiten unter den Füßen verlieren und uns das aufgeht, was man in früheren Zeiten die vanitas nannte, die Eitelkeit, die ihren letzten Grund in der Z e i t v e r g e s s e n h e i t hat. In solchen kritischen Situationen biographischer und geschichtlicher Aufgewühltheit erscheint uns der übernommene und fortgelebte Sinn fragwürdig. Es will sich keine Kontinuität mehr einstellen. Wir werden aus der Geschichte heraus auf die Zeit selbst geworfen; wir erfahren den unauflösbaren Zeitkern der Geschichte und fragen ausdrücklich nach jenem Sinn, den wir bislang selbstverständlich unterstellten. Es gibt in Johann Gottfried Herders "Ideen" eine Textstelle, in welcher der krisenhafte Einbruch der Zeit mit der vollendeten Rhetorik des geschulten Theologen und Predigers eindrucksvoll geschildert wird. Es heißt dort: "Trauriges Schicksal des Menschengeschlechts, das mit allen seinen Bemühungen an Ixions Rat, an Sisyphos Stein gefesselt und zu einem tantalischen Sehnen verdammt ist. Wir müssen wollen, wir müssen streben, ohne daß wir je die Frucht unser Mühe vollendet sähen oder aus der ganzen Geschichte ein Resultat menschlicher Bestrebungen lernten. Stehet ein Volk allein da, so nützt sich sein Gepräge unter der Hand der Zeit ab; kommt es mit anderen in Gedränge, so wird es in den schmelzenden Tiegel geworfen, in welchem sich die Gestalt desselben gleichfalls verliert. So bauen wir auf Eis, so schreiben wir in die Welle des Meeres; die Welle verrauscht, das Eis zerschmilzt, und hin ist unser Palast wie

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

unsere Gedanken." (Ideen, XV.Buch) Der Geschichtspessimismus, den Herder hier mit der ihm eigenen Sprachdramatik formuliert, hat seinen Grund in der Einsicht, daß das Gepräge, das Menschen - als einzelne oder als Volk - ihrer Geschichte verleihen, sich in jedem Falle durch die "Hand der Zeit" abnutze. Dennoch hat der Mensch, will er sich nicht aufgeben und hinter das Tier zurückfallen, nicht die Wahl des Verzichts. Er muß, und das ist ein altes Motiv der Selbsterkenntnis, sein Lebensgepräge immer wieder erneut in Vor-und Rückerinnerungen entwerfen und damit, in der Bahn unserer Gedanken, der Geschichte ermöglichenden und sie bedrohenden Zeit entsprechen und widersprechen, - selbst dann, wenn er nicht mehr, wie Herder, an eine List der Vernunft zu glauben vermag, die schließlich doch den Sinn im Unsinn der Geschichte als "Beförderung der Humanität" durchsetzt. - Was aber Herder am Makrophänomen der Menschheitsgeschichte problematisierend abliest und exponiert, findet sich auch in der einzelnen Biographie. Auch in ihr gibt es Krisenphasen, in denen die Selbstsicherheit dahingelebten Daseins mit der Gewalt des Plötzlichen zerstört wird und der Einzelne den Eindruck gewinnt, sein Leben "in eine Welle zu schreiben", die mit der Zeit "verrauscht". Dann aber versucht er sich zu erinnern, bemüht er sich über Vor- und Rückerinnerungen ein Gepräge zu finden, das es ihm erlaubt, (wieder) mit sich übereinzustimmen; dann sucht er, wie Herder in der Vergegenwärtigung der Menschheitsgeschichte, in der Vergegenwärtigung seiner eigenen Geschichte Sinn und Kontinuität zu finden. Der Widerspruch zur Zeit wird zum Experiment des Sich-Haltens im Gepräge eigener Geschichte inmitten der Flüchtigkeit der Erscheinungen.

II

Die Thematik, die sich im Nachdenken über elementare Zeiterfahrung und Erinnerung jetzt immer stärker in den Vordergrund schiebt, ist die Frage, wie denn dieses Sich-Erinnern, in dem sich Dasein in eigenen Zeitentwürfen gegen die Zeit h ä l t, ohne sie anhalten zu können, genauer zu fassen sei. Bislang haben wir nur seinen spezifischen Sinn - das Sich-Halten in der Flucht der Erscheinungen und Ereignisse - herausgestellt. Wir haben nur angedeutet, daß die E i n h e i t eines menschlichen Lebenszusammenhanges - das, was wir heute teilweise

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

unter dem Stichwort "Identität" verhandeln - von der Erinnerung und mit dieser von der Zeit her verstanden werden müsse. Aus der Optik der Bildungsthematik betrachtet: wir haben uns den Weg gebahnt zu der Überzeugung, Bildung müsse auf den Zeitcharakter und Zeitsinn des Erinnerungslebens bezogen und von dort aus erläutert werden. Sie könne also nicht in der Überlieferung von Beständen ihren Sinn haben (etwa als historische Bildung), sondern müsse in ihrer Grundbedeutung als erinnerndes, Einheit und Übereinstimmung mit sich selbst leistendes "Handeln in der Zeit und an der Zeit" betrachtet werden. Bildung also als Widerspruch geformter Biographie und sich prägenden Lebens gegen die elementare Zeiterfahrung und die Erfahrung der Zeiten - wie wäre das möglich? Wie kann sich überhaupt eine Einheit bilden, wenn wir am Ende immer vor dem Strom der Zeit, vor seinem "nichtenden Wesen" kapitulieren müssen? Was können noch Sich-Halten, Bestand und Beständigkeit bedeuten, wenn der Strom der Zeit wie ein Mahlstrom alles in sich hineinreißt? Haben wir uns nicht um die Chance gebracht, noch in sinnvoller Weise von Selbst-Erkenntnis reden zu können, als wir in der Ur-Handlung des Erinnerns ein Widerspruchsverhältnis zur Zeit entdeckten, im Grunde einen Kampf ums Überleben in der Zeit, in welchem dem endlichen Menschentum ein endgültiger Sieg unmöglich ist? Denn was könnte noch das "Selbst" der Selbsterkenntnis, was das Ich der Bildung sein, wenn schließlich doch alles im Fluß ist und wenn man sich auch noch fragen muß, ob nicht die alte heraklitische Feststellung des PANTA REI selbst dem Fluß zugehörig ist, den sie konstatiert? Dennoch, wie immer diese Frage nach Einheit, Halt, Bestand, Übereinstimmung angesichts der Unhintergehbarkeit der Zeiterfahrung sich darstellen mögen - wir müssen (und können) zunächst davon ausgehen, daß es die Suche nach geschichtlichem und biographischem Sinn, daß es den Willen zur Übereinstimmung mit sich wie auch das Verlangen nach dem "Abenteuer" der Selbsterkenntnis in Selbsterinnerungen gibt, daß wir den Widerspruch zur Zeit in der Entfaltung unserer eigenen Geschichte nicht aussetzen. Wir wollen wissen, erkennen, wer wir sind, aber eben nicht nur wie wir wissen und erkennen wollen, was und wie die Dinge sind, sondern um in Übereinstimmung mit uns handeln zu können.

Doch was heißt Übereinstimmung "mit uns", Übereinstimmung "mit sich selbst", und wie ist ihr Zusammenhang mit dem Erinnern. Hier muß die

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

weiterführende Analyse des Sich-haltens-in-der-Zeit (für uns die Elementaraufgabe der Bildung) einsetzen. Wir wollen also das Sich-halten-in-der-Zeit jetzt als Problem der Übereinstimmung mit uns selbst fassen, und zwar in der Hoffnung, damit der Thematik der Selbsterkenntnis und der Bildung als Selbsterkenntnis näher zu kommen. Was also meint "Übereinstimmung mit sich selbst"? Was wird in dem Wort "Übereinstimmung" gedacht? Überblickt man das phänomenale Umfeld von Übereinstimmung, so fällt auf, daß es sehr mannigfach besetzt ist. Wir sprechen etwa von Übereinstimmung (oder Nicht-Übereinstimmung) im Hinblick auf Sache und Bild, Urbild und Abbild, Vorstellung und Gegenstand; aber auch von Übereinstimmung im Hinblick auf die Beziehung von Plan und Ausführung, Vorhaben und Durchführung, gedanklichem Muster und wirklichem Exemplar. In wiederum anderer und eigengearteter Weise stellen wir Übereinstimmungen (oder Unterschiede) fest zwischen Standard und Verhalten, Charakter und Äußerung, Person und Handlung, Gewissen und Entscheidung. Überblicken wir diese Vielfältigkeit von Übereinstimmungsmöglichkeiten in der Absicht, eine allgemeine Grundstruktur freizulegen, so bietet sich als Bestimmung dieser allgemeinen Struktur von Übereinstimmung die Feststellung an, Übereinstimmung meine eine maßhaltige Verhältnisbeziehung zwischen mindestens zwei Phänomenen. Übereinstimmung wäre ein Entsprechungsverhältnis, in dem einem Entsprechungsphänomen Priorität zukommt. In dieser Weise entspräche das Bild der Sache, die Vorstellung dem Gegenstand, die Ausführung dem zugrundeliegenden Plan, das gezeigte Verhalten den objektiven Standard, aber auch die Handlung der Person und die Entscheidung dem Gewissen. Übereinstimmung als Entsprechung eines Nachgeordneten zu einem Vorgeordneten, einer Besonderheit gegenüber einem Allgemeinen, eines Abgeleiteten zu einem Zugrundeliegenden, einer faktischen Erscheinung gegenüber ihrem Prinzip - das offenbar ist ein Raster phänomenal ausweisbarer Grundzug dieser Verhältnisbeziehung. Aber es ist auch nur ein allgemeiner Grundzug, der weiter differenziert werden muß, wenn man spezifische Probleme des Übereinstimmens "von etwas mit etwas" in den Blick bringen will.
Wir fragen also: Gibt es typische Unterschiede in den maßhaltigen Entsprechungsbeziehungen, die wir als Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung "feststellen"? Oder ist die Weise, in der eine Vorstellung mit ihrem Gegenstand, eine Ausführung mit ihrer Planung, eine Entscheidung

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird [illegible] Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

mit dem Gewissen zusammenstimmen dasselbe? Das ist offensichtlich nicht der Fall. Bei der Übereinstimmung von Vorstellung (Vorstellungsbild) und Gegenstand (Sache) geht man davon aus, daß es sich hier um einen geistigen Anpassungsvorgang des subjektiven Bewußtseins handele, der in dem Maße erfolgversprechend sei, in dem das Subjekt als lebendiges Individuum sich in dieser Anpassung zurückhalte. Das Absehen von der persönlichen Situation ist geradezu konstitutiv für die Gewinnung einer angemessenen Vorstellung von der Sache. Je weniger Selbsteinmischung, umso mehr Übereinstimmung von "gereinigtem" Bewußtsein und vorgegebener Sache - so jedenfalls stellt es sich im ersten Angang dar. Anders schon verhält es sich bei jenem Typus von Übereinstimmung, für den das Beispiel von Plan und Ausführung genannt wurde. Hier kann sich das Übereinstimmung konstituierende Subjekt nicht in gleicher Weise aus den Übereinstimmungsvorgang heraushalten, wie es - idealiter - bei der theoretischen Verhältnisbeziehung von erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt der Fall ist. Damit ein Plan verwirklicht werde, mithin etwas entstehe, dessen Übereinstimmung mit dem vorausgehenden Plan überprüft werden kann, bedarf es der ausdrücklichen produktiven Tätigkeit. Die Übereinstimmung verdankt sich einer technisch-werkhaften Produktivität. Das bedeutet, der Mensch schafft Objekte - in der Technik im engeren, der Kultur im weiteren Sinne - und er verwirklicht sie auf dem Grunde planungshafter Antizipation. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt und deren Übereinstimmung wird zum Produktionsverhältnis, die Feststellung der Übereinstimmung zur Überprüfung einer schöpferisch-werktätigen Leistung unter Mittel-Zweck-und Zielgesichtspunkten. Übereinstimmung von Plan und Werk wird also, unter Nutzung sachhaltiger Kenntnisse über Menschen und Material, ausdrücklich hergestellt, wobei selbstverständlich immer unterstellt werden muß, daß Störfaktoren und Widerstände auftreten, die die gewünschte Herstellung einer Übereinstimmung von Ziel und Werk verhindern. Die Phänomene der feststellend-erkenntnishaften Übereinstimmung von Bewußtsein und Gegenstand (Objekt) und der herstellend-getätigten Übereinstimmung von Ziel-und Zweckidee sowie Werk sind geläufig. Damit soll nicht gesagt sein, sie enthielten keine Probleme. So ist die Forderung nach Selbstenthaltung in objektivierender Einstellung zu den Gegenständen ein erkenntnistheoretisch umstrittenes Postulat, und es wird auch diskutiert, ob nur eine graduelle oder grundsätzliche Differenz bestehe zwischen der feststellend-erkenntnishaften und der

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

herstellend-tätigen Einstellung zu Objekten.

Im Zuge unseres Fragens nach der Möglichkeit der Selbsterkenntnis und des Mit-sich-selbst-Übereinstimmens jedoch spielen die skizzierten Modelle der Übereinstimmung lediglich eine heuristische Rolle. Ihre Funktion ist es, uns im Vergleich auffallen zu lassen, worin die eigentümliche Problematik der gesuchten Übereinstimmung mit uns selbst bestehe. Wir fragen daher: Ist unsere Übereinstimmung mit uns selbst eine Frage feststellenden Erkennens? Oder ist sie eine Frage der Herstellung einer Übereinstimmung von Absicht und Werk? Oder ist sie weder das eine noch das andere? - Anders gefragt: Kann die (theoretische) Gegenstandsoptik oder die (praktisch-technische) Werkoptik der Leitfaden sein, der uns zuverlässig auf den Weg zu unserer Selbstübereinstimmung bringt? Oder sind diese Hinsichten unzureichend und unzuverlässig, wenn es um uns selbst als "Gegenstand" geht? Kann dieses Selbst, mit dem wir in Übereinstimmung sein wollen, überhaupt Gegenstand oder Werk sein - oder ist die Rede von ihm als (feststellbarem) Gegenstand oder (herstellbarem) Werk nur Ausdruck einer Verlegenheit, der Verlegenheit nämlich, nicht alsbald sagen zu können, wer "wir selbst" in Wirklichkeit sind. Wäre dieses Selbst vielleicht dasjenige, was sich in Wahrheit immer entzieht und das wir gerade deshalb in jene bekannten Übereinstimmungs-Modelle zu stellen suchen, sofern sie uns erfahrungsgemäß etwas Verläßliches an die Hand geben? Wie jedoch könnte man mit etwas übereinstimmen, das gar nicht die Qualität eines "Etwas" hat? Hier türmen sich die Fragen geradezu auf, und wir gewinnen den Eindruck, vor dem Paradox zu stehen, das uns Gewisseste und Selbstverständlichste, unser "Selbst", sei in Wahrheit das Ungewisseste und Unverständlichste.

Denkmodelle der Ich-Übereinstimmung: Das Ich als "Ding"? Das Ich als "Werk"?

I

Im Fortgang unserer prüfenden Überlegungen zum Bildungsphänomen und Bildungsproblem sind wir auf Seltsames, vielleicht sogar Befremdliches gestoßen. Äußerlich betrachtet könnte man es so ausdrücken: Unser anfänglicher Wunsch, Begriff und Phänomen der Bildung vor ihrer Umschrift in verkürzende Terminologie und abstrakte Qualifikation

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

zu retten (in der Überzeugung, solche "Rettung" sei für die Sache und uns selbst notwendig), hat unser Nachdenken zu einer Reihe von Erwägungen geführt, die eigentlich nur noch mehr die Dringlichkeit unterstreichen, durch genaue Definition und handfeste Profilierung dem "spekulativen Spuk um das Bildungsphänomen" ein Ende zu bereiten. Denn, so kann man sich fragen, was haben wir jetzt wirklich "in der Hand"? Offenbar nur wenig Gesichertes, dafür aber um so mehr Fragen und Probleme. Das Bestreben, Bildung von der Selbsterkenntnis her und diese im Rückgang auf das "Erinnerungsleben" verständlich zu machen, hat nicht etwa dem "Gegenstand Bildung" zu deutlicher Erscheinung verholfen, sondern ihn verflüssigt - hat es fragwürdig werden lassen, ob es überhaupt sinnvoll und sachangemessen sei, Bildung gegenständlich zu thematisieren. Wenn Bildung substantiell mit Erinnerung zu tun hat, wenn sie im Aufbau und Vollzug des Erinnerungslebens ihren eigentlichen Kern besitzt und wenn dieser keiner herkömmlichen positiven Wahrheitsprüfung zu unterziehen ist, bedeutet das nicht die Eröffnung von Chaos und Beliebigkeit in Sachen Bildung? Das war die unbehagliche Frage, die sich uns stellte, der wir aber nicht auswichen. Wenn schon die Bedeutung von Erinnerung nicht in ihrer Funktion als subjektiver Tatsachenspeicher - denn das wäre Gedächtnis - liegen könne, so insistierten wir fragend, worin bestünde dann ihre allgemeine und nicht bloß je-persönliche Dignität? Die These, mit der wir auf diese Frage antworteten, ergab sich aus einem Rückgang von der F a k t i z i t ä t des Erinnerns auf ihren a n t h r o p o l o g i s c h - o n t o l o g i s c h e n Sinn. Dieser erschloß sich uns im Blick auf die Zeithaftigkeit unseres Daseins, auf das, was seit Heidegger, unser In-der-Zeit-sein genannt wird. Erinnern erinnert unser In-der-Zeit-sein, jedoch nicht als eine beliebige Eigenschaft, sondern als Grundverfassung, die uns dazu zwingt, sie im endlichen Widerspruch auszuhalten. Die Wahrheit der Erinnerung, so meinten wir, liege nicht in ihrer objektiven Richtigkeit, nach der der Historiker fragt, vielmehr in der Weise, in der sie uns - im Sinne des dreifachen Haltens - in der Zeit hält. Trifft aber diese These zur Eigentümlichkeit der Erinnerung zu (und das meinten wir im Aufweis ihrer Evidenz gezeigt zu haben), dann ist Erinnerung keineswegs das Chaos des subjektiven Bebilderns von Vergangenheit und Zukunft, sie ist auch nicht ein unverbindlich-überflüssiges Spiel schöner oder unschöner Willkür, sondern menschliches Dasein in seiner Endlichkeit tragende "Leistung".

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Der substantielle Sinn der Erinnerung wird deutlich in seinem V e r l u s t. Wo immer ein Verzicht auf die Selbständigkeit des Erinnerungslebens erzwungen wird, etwa in der Praxis der sogenannten "Gehirnwäsche", kommt es zur denkbar tiefgreifendsten Entfremdung des Menschen von sich selbst. Wobei anzumerken ist, daß es auch einen freiwilligen Verzicht auf die persönliche Leistung des Erinnerns gibt, der sich in ungeschichtlicher Vergötzung des Augenblicks um die Chance bringt, das eigene Leben zu "führen". Ob freiwillig oder erzwungen, die Aussetzung oder Stillegung des Erinnerungslebens ist die Auflösung der Existenz als jener Widerspruch zur Zeit, aus dem allein sie ihre endliche Form, ihr "menschliches Gesicht" gewinnt. Angesichts dieser elementaren Bedeutung von Erinnerung muß die Beobachtung nachdenklich stimmen, daß die Erinnerungs b e r e i t s c h a f t unserer Zeit - trotz Nostalgie und redseliger Vergangenheitsbewältigung - weder sonderlich entwickelt ist noch allgemein geschätzt wird. Die oft berufene "Schnellebigkeit der Zeit" macht uns auf seltsame Weise zeitvergessen und erinnerungslos, und man gewinnt überdies den Eindruck, als sei es gerade die Überschwemmung mit Informationen, die uns der Möglichkeit gründlichen Erinnerns beraubt und die damit unsere Selbstvergessenheit zum öffentlich honorierten Prinzip erhebt.

Zumindest in solchen, in den systematischen Gedankengang bewußt eingeblendeten kritischen Reflexionen zeigt sich nun aber doch, wie der äußerlich unterstellbare "spekulative Spuk um das Bildungsphänomen" mehr an die Hand gibt, als diese Unterstellung vermeint. Gerade weil wir nicht bereit waren, uns dem Wunsch nach Sicherheit und Bestimmtheit eines festumrissenen Bildungsbegriffs zu beugen, weil wir uns stattdessen seiner Fragwürdigkeit ganz aussetzten, gelang uns jene schrittweise Aufhellung des Problemfeldes, die uns ein vertieftes Verständnis unserer eigenen Zeitlage erlaubt. Und so fühlt man sich schließlich gedrängt, gegen die Unterstellung des "spekulativen Spuks" zurückzufragen, ob der Spuk nicht eher dort zu finden sei, wo der Glaube an die nominalistische Bestimmbarkeit von allem und jedem als Spuk der Abstraktheit uns im objektivistischen Schein um die Möglichkeit der Selbsterkenntnis bringt.

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

II

Kehren wir von dieser selbstkritischen Rück-und Einblendung zu unserem systematischen Gedankengang zurück. Hier stehen wir an dem Punkt, der eine neue gedankliche Verlegenheit und Schwierigkeit bezeichnet, nämlich in der Frage, o b und gegebenenfalls w i e wir denn das uns In-der- Zeit-Halten überhaupt leisten können, das wir als S i n n der Erinnerung herausstellten. Wir fragten: Wie können wir mit uns übereinstimmen und in solcher Weise Erinnerung b i l d e n d bewahrheiten? Das Problem, das damit auftaucht, ist philosophisch gesprochen das Problem unseres Selbstseins und Selbstseinkönnens, psychologisch und sozialphilosophisch gesprochen das Problem unserer Identität. Im ersten Angang versuchten wir die Thematik unserer Selbstübereinstimmung in der Perspektive geläufiger Übereinstimmungsmodelle zu fassen. Der Versuch mißlang. Wir stimmen mit uns selbst nicht überein wie Vorstellung und Gegenstand, denn dieses Übereinstimmungsmodell setzt unsere Selbstübereinstimmung als mit sich identisches Bewußtsein immer schon voraus, das heißt es operiert mit unserem Selbstsein, mit unserer Identität, ohne ausdrücklich zu fragen, ob diese wesentlich B e w u ß t s e i n seien. Nun ließe sich aber - gegen unsere These, unsere Übereinstimmung mit uns selbst könne n i c h t am Paradigma von vorstellendem Subjekt und vorgestelltem Objekt erläutert werden - einwenden: es sei doch schließlich üblich und offenbar praktikabel, das Selbst, das wir sind, in der Weise von Gegenständen zu fassen. Man brauche nur daran zu denken, wie wir über uns selbst sprächen, wie wir uns voneinander unterschieden und wie wir unsere Identität für andere bestimmten. Wir betrachteten uns durchaus in unserer Artikulation als besonderes Ich für uns selbst und für andere gegenständlich; unser Ich erscheine uns als ein bestimmtes Bündel von körperlichen und geistigen Eigenschaften, die man objektiv für sich selbst und für andere feststellen könne. Also bestehe gar kein Grund, die Übereinstimmung mit sich selbst zu verrätseln. Man könne beschreiben, wie ein anderer ist und ebenso wie man selbst sei. Das Ich sei nichts anderes als der Schnittpunkt individueller und sozialer Eigenschaften, die - zum Teil angestammt, zum Teil erworben - zu einer ihm spezifischen Erscheinungsweise sich zusammen ordneten. Also wäre das nichts anderes als die Summe seiner in Erscheinung tretenden Eigenschaften, die durchaus gegenständlich

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

beschrieben und erhoben werden könnten, wovon nicht nur Psychologie und Soziologie, sondern auch behördliche Signalements zeugten. Kein Grund also bestünde, das Mit-sich-Übereinstimmen anders zu betrachten beim Menschen als bei einem anderen lebendigen Naturgegenstand, sei es ein Baum oder ein Tier. Schließlich schaffe auch die Tatsache menschlicher Entwicklung keine besondere Option für ungegenständliche Betrachtung, denn Entwicklungs g e s c h e h e n finde sich bei allem Lebendigen und verlaufe dieses beim Menschen nicht allein nach Naturgesetzen, so doch nach s o z i a l e n Wahrscheinlichkeitsgesetzen mit zweifellos geringerer, aber immerhin doch vorhandener prognostischer Gewähr. In summa, man dürfe die Kultivierung des Ich nicht zum Kult treiben, in dem es am Ende selbst in Einsamkeit und Freiheit untergehe. Es gebe eine feststellbare Identität und sei diese auch im Wandel, so sei doch der Wandel nicht ohne Regeln - auch nicht ohne Regeln der Selbstbeteiligung. Der Mensch stimme dann mit sich selbst überein, wenn er seiner spezifischen Eigenschaftskonstellation folge und in seinem persönlichen Fall den psychischen, sozialen und biologischen Entwicklungsregeln entspreche. Diese sei erkennbar und wißbar, und es bedürfe nur einer entsprechenden kognitiven Anstrengung, das vorgebliche Geheimnis der Identität zu lüften.

Die hier in gedrängter Zuspitzung versammelten Einwände gegen unsere These, die Übereinstimmung mit uns selbst könne nicht im erkenntnistheoretischen Modell des Verhältnisses von Gegenstand und Vorstellung zureichend entwickelt werden, liegen - insbesondere heute - nahe. Aber wie sind sie zu entkräften? Dazu muß man sich fragen: Welches ist die leitende Hinsicht auf den Menschen in diesen Einwendungen, und inwiefern wird darin die Ich-Thematik verkürzt oder verzerrt? Die Leitvorstellung der Ich-Wahrnehmung ist offensichtlich abgelesen an der Art und Weise, wie wir D i n g e betrachten. Sie erscheinen uns als Kompositionen von etwas Zugrundeliegendem und sich daran "anheftenden" Eigenschaften. Ein Ding ist ein "Etwas", das Eigenschaften trägt, ein "Eigenschaftsträger". Was dieser aber an ihm selbst ist, wissen wir nicht. Vorausgesetzt, ein Baum oder ein Tier hätten nicht nur Eigenschaften, sondern könnten sie auch noch wissen und sich zu ihnen verhalten, könnten nach ihrem Wersein und Wassein fragen, so hätten wir dennoch keinen Zugang zu dieser inneren Erfahrung. Die Fremdheit der Dinge zwingt uns also dazu, sie als Eigenschaftsträger

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

zu betrachten und sie für uns durch Zuweisung bestimmter Attribute zu definieren. Wenn wir nun dasselbe Grundgerüst, das wir zur Fixierung der nicht-menschlichen Dinge verwenden, auf uns selbst beziehen, v e r d i n g l i c h e n wir uns selbst, das heißt: wir betrachten das Ich wie ein I c h - D i n g, das wir durch bestimmte Eigenschaftszuweisungen ein-und ausgrenzen. Das Ich erscheint uns also als ein Eigenschaftsträger unter anderen. Und hier werden wir skeptisch. Denn wir können uns zwar Situationen und Probleme vorstellen, in denen es zweckmäßig ist, uns als ein Ding, das durch Regeln und Eigenschaften definierbar ist, anzusehen, jedoch das Ich, das wir existierend sind, das wir in jeder unserer Äußerung mitdenken, hat wohl kaum Ähnlichkeit mit einem Ding und ist uns überdies viel weniger fremd als alle äußeren Dinge. Gerade diese nicht-dinghafte und uns gleichwohl vertraute Seinsweise des Ich wird übersprungen, wenn man es als einen beliebigen Eigenschaftsträger voraussetzt. Wenn also das Ich durch eine bestimmte Anzahl von Eigenschaften und Regeln "definiert" werden soll, so arbeitet man mit einer äußerst fragwürdigen Unterstellung, derjenigen nämlich, daß das Ich ein Quasi-Ding, ein Seelen-Ding sei. Anders gesagt, die eigentümliche Problematik der Seinsweise des Ich - nicht Ding und doch nicht einfach "nichts" zu sein - wird übersprungen. Oder noch aus einem anderen Blickwinkel: Weil wir als erkennendes Ich gewöhnt sind, die Gegenstände unserer Erkenntnis als Eigenschaftsträger und in diesem Sinne als Dinge zu betrachten, legen wir diese Gewohnheit auf uns selbst um; das Ich wird zum gleichgültig-dinghaften Träger von Eigenschaften, also zum Opfer seiner eigenen Weise, die Dinge zu erforschen.

Nun ließe sich sagen, es gebe offenbar gute Gründe, die lebendige Suche des Ich nach Übereinstimmung mit sich selbst nicht am Gegenstandsdenken festzumachen, das das Ich immer schon als Ich-Ding vorstelle und nur zu einer äußerlichen Identifizierung, nicht aber zur Aufdeckung seiner inneren Identitätsproblematik tauge. So findet tatsächlich eine Verdinglichung statt, selbst dann, wenn man den Bewegungscharakter des Eigenschaften "tragenden" Ich berücksichtige. Auch das bewegend sich entwickelnde Ding-Ich bleibe immer noch ein Ich-Ding, das in verdinglichender Perspektive um sein Selbstsein gebracht werde. Und es werde um sein inneres Selbstsein gebracht, weil auf der Suche nach objektiven Eigenschaften die Selbstzuweisung und

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

die Auseinandersetzung mit ihnen nicht berücksichtigt werden. Wolle man also das Ich nicht nur in verkürzender Weise als Eigenschaftsträger ansehen, sondern ihm seine Freiheit und Eigentätigkeit bestätigen, so müsse man das Selbstverhältnis des Ich nicht als eine gegenständliche Bewußtseinsbeziehung, sondern als w e r k t ä t i g e n Selbstbezug betrachten. Infolgedessen sei die Übereinstimmung mit sich selbst nicht eine Frage des Durchhaltens von Eigenschaften, sondern vorzüglich deren Selbstbestimmung nach Maßgabe eigener Wünsche, Pläne und Ideen. Das Ich sei also nicht primär Ding, sondern P r o d u k t. Anders gesagt: Ich bin mein eigenes Werk, und zwar auch dann, wenn ich meine Ich-Form nicht selbst hervorgebracht, sondern in ausdrücklicher Entscheidung übernommen habe. Es ist bekannt, daß in der Pädagogik - mindestens seit Pestalozzis "Nachforschungen" - das Werk-Motiv als Explikation von Ich-und Identitätsbildung eine favorisierte Rolle gespielt hat. Und es ist auch unbestreitbar, daß die Werkauffassung der Ich-Genesis einer Anthropologie entspricht, in der Freiheit, Selbstbestimmung und Selbstbildung einen grundlegenden Stellenwert besitzen. Wir müssen dennoch auch hier fragen (wie es bereits einleitend geschah), ob - als systematische Verstehensstruktur betrachtet - das Ich als Werk-Ich (und im Unterschied zum Ding-Ich) dem existierenden Ich, das wir sind, mehr "entspricht", oder ob nicht auch in diesem Falle eine Leitvorstellung so verallgemeinert wird, daß sich Verbiegungen und Verkürzungen ergeben. Wir fragen also: Welches ist die Grundvorstellung, durch die das Ich und seine Identität im Werk-Modell gefaßt werden sollen? Die Grundvorstellung ist offensichtlich diejenige der S e l b s t p r o d u k t i o n. Das Ich soll sich in einer Tätigkeit bilden - vergleichbar einer Tätigkeit, in der der Mensch Kunst-und Kulturgebilde (TECHNAI) am oder aus einem bestimmten Stoff hervorbringt Im Unterschied zum Ding-Ich wird das Werk-Ich nicht als "Seiendes unter Seiendem" aufgefaßt, sondern es erscheint exponiert als dasjenige Seiende, dem es gegeben ist, neues Seiendes (Objektivationen aller Art) zu schaffen. Der Mensch ist das ausgezeichnete Objekt mit der Kraft der Objektivierung. Das erscheint einleuchtend und überdies die Verdinglichung des Ich zum sich selbst fremden Eigenschaftsträger zu sprengen. Indes, verhält es sich wirklich so? Betrachten wir die Leitvorstellung von Ich als "Werk meiner selbst" in ihrer vollen Implikation, so muß man sich fragen, was denn das "Material", der "Stoff" sei, an dem das Werk-Ich sich vollbringt. Führt, streng gedacht, der Grundgedanke vom Werk-Ich nicht zu der Merkwürdigkeit, daß das Ich

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

sich selbst "Material" sein müßte, daß es sich verdoppelte, ja sogar verdreifachte in ein Material-Ich, ein Form-Ich und in ein Tätigkeits-Ich? Wäre es also nicht konsequent,von einer (unbewußten) M a t e r i a l i s i e r u n g des Ich unter der Flagge der Werktätigkeit zu sprechen? Liegt im Gedanken des Werk-Ich nicht eine gewisse Schizophrenie - eine Aufspaltung in Ich-Material und Ich-Form -, die man voraussetzen muß, um sie hernach als Identität aufzuheben? Aber existieren wir denn in der Tat erst zweifach, um dann einfach zu werden? Oder kommt diese Verdoppelung erst dadurch zustande, daß wir - wie im Falle unserer Selbsterfassung als Ding-Ich oder Ich-Ding - wiederum eine bestimmte Gewohnheit des Umgangs mit Dingen auf uns selbst zurücklegen und dabei ebenfalls zumindest in Gefahr geraten, den Weg zu dem, was wir selbst sind, zu verstellen? Der Formalität des Verfahrens nach besteht kein Unterschied zwischen unserer Selbsterfassung (und der Erfassung unseres Übereinstimmens mit uns selbst) im Sinne eines Ding-Ichs oder eines Werk-Ichs. In beiden Fällen wird eine spezifische Ich-Leistung im Verhältnis zur Umwelt zur operativen Leitvorstellung der Ich-Explikation.

Fortsetzung der Modellprüfung:
Das Ich als Kunst-Werk?

I

Es erweckt den Anschein, als steckten wir in einer Sackgasse, in die wir uns zwar mit eigener Kraft hineingeführt haben, aus der wir aber mit derselben Kraft nicht mehr herauskommen. Worum geht es? Es geht darum, daß wir uns mit unserer hartnäckigen Analyse des Erinnerns und mit der Frage nach seiner Wahrheitsfähigkeit zu der Einsicht geführt haben, die fundamentale Wahrheit der Erinnerung liege nicht in dem Befund irgendwelcher Tatsachen, die sie uns gedächtnismäßig präsent halte, sondern darin, daß sie uns an die Zeitlichkeit unseres Lebens erinnere. Das eigentliche Material der Erinnerung, so sagten wir, sei die Zeit. Und wir sagten auch, daß Erinnerung, indem sie uns in unserer Zeitlichkeit vorstelle, zugleich der Versuch sei, diese "auszuhalten", ihr im Zusammenhalten unseres Erlebens in Vor- und Rückblicken zu widersprechen, allerdings ohne Aussicht auf end-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

gültigen "Erfolg". Hier kündigt sich an, was mit "Sackgasse" gemeint ist: einerseits kann Erinnerung - jedenfalls als unsere endliche - die Zeit nicht überspringen, in der sie uns zu halten sucht, andererseits ist sie aber das unverzichtbare Experiment des Widerspruchs, das nie letztgültig gelingt. Geraten wir damit aber nicht in die Absurdität, etwas zu tun, was wir eigentlich gar nicht tun können, jedenfalls nicht unter den Vorzeichen s i n n h a f t e n Tuns? Dennoch kann kein Zweifel daran bestehen, es gibt dieses Erinnerungsleben, und es gibt die Suche nach unserer Selbstübereinstimmung im Wandel unserer Biographie und Geschichte. Es gibt die Suche nach unserem Ich und auch die Gewißheit, daß diese Suche nicht völlig sinnlos ist. Wir können gar nicht von der - wenn auch noch so fragwürdigen - Identität unserer Selbst absehen, auch dann nicht, wenn ihr Bleibendes sich am Ende als offene F r a g e erweisen sollte Ein seltsames Paradox: Nichts ist ungewisser in seinem Sein als das Ich, das wir sind; nichts aber ist zugleich auch gewisser als die Überzeugung, daß wir ein Ich sind, das sich in der Zeit gegen die Zeit hält. "Irgendwie" ist jene existentielle Gewißheit nicht zu brechen, daß wir, auf welche Weise auch immer, eine unvertretbare Ich-Einheit sind. Diese durchdauert nicht die Weltgeschichte, wohl aber unsere eigene. Und wir wissen auch im Sinne unmittelbarer Gewißheit, daß diese Einheit nicht ungefährdet ist, daß sie zerbrechen kann und immer wieder als Frage und Herausforderung auf uns zurückkommt. Immer erneut meldet sich die Zeit als Anfrage an unsere Identität zu Wort und droht sie zu sprengen. Aber da sie uns zerbrechen kann, müssen wir zuvor auch eine Stimmigkeit haben, muß, wenn auch als fragile Erscheinung, Übereinstimmung mit uns selbst sein können.

Das Mit-sich-selbst-Übereinstimmen-können in unserem Erinnerungsleben ist zugleich gewiß und problematisch. Es ist gewiß als endlich-notwendige A u f g a b e des Sich-in-der-Zeit-haltens. Es ist problematisch als Weg und Erfolg. Es mag geschichtliche Epochen gegeben haben (das klang bereits an), in denen das Ich, das wir sind und das wir doch nie endgültig sein können, seiner selbst vollendet gewiß war. Das Ich etwa, das in der Hand eines Schöpfergottes steht, oder das Ich, das sich in seiner Selbsterkenntnis auf seine unbezweifelbare Natur beziehen kann, geben eine unvergleichlich höhere Selbstsicherheit als jenes Ich, das sich durch die unhintergehbare Gewalt der Zeit nur zu

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

sich selbst ausgesetzt findet. Jene Weisen des Ichseins, die sich auf göttliche oder metaphysische Instanzen zurückbezogen wissen, sind in Übereinstimmung mit sich selbst, wenn sie mit Gott oder der Natur übereinstimmen. Sie erinnern sich durch die Zeit hindurch an etwas, das ihr enthoben und entzogen ist. Anders das Ich, das sich krisenhaft ganz seiner eigenen Autorität unterstellt hat. Auch dieses muß und will mit sich übereinstimmen. Aber es hat keine überzeitliche Vermittlerinstanz, an der es seine Identität messen kann. Seine Identität und deren Sinn ist ein Experiment auf eigene Verantwortung und doch ein lebensnotwendiges. Von ihm ist in Gottfried Benns bekanntem Gedicht mit dem Titel "Nur zwei Dinge" die Rede. Dieses Gedicht sagt: "Durch so viel Formen geschritten,/ durch Ich und Wir und Du/ doch alles blieb erlitten/ durch die ewige Frage: wozu?/ Das ist eine Kinderfrage./ Dir wurde erst spät bewußt,/ es gibt nur eines: ertrage/ - ob Sinn, ob Sucht, ob Sage - / dein fernbestimmtes: Du mußt. / Ob Rosen, ob Schnee, ob Meere/ was alles erblühte, verblich,/ es gibt nur zwei Dinge: die Leere/ und das gezeichnete Ich./" (Destillationen, 1943) Bleibt hinzuzufügen: Auch das "gezeichnete Ich" ist sich als Ich noch gewiß - allerdings in einer "Leere", die die Übereinstimmung mit ihm selbst an es selbst zurückgibt. Das ist unsere Ausgangslage.

II

Unter diesem Vorzeichen haben wir versucht, uns an die Thematik unseres Ichseins in der Frage nach unserem Mit-uns-Übereinstimmen-können heranzutasten. Üblicherweise und unter Bedingungen unserer alltäglichen Lebensvollzüge haben wir damit keine Schwierigkeiten. Wir sagen "Ich" oder "Wir" oder "Du" und wissen, "wer" und "was" gemeint ist. In jedem Satz, den wir sprechen, in jedem Gedanken, den wir haben, in jedem Handeln, mit dem wir uns an Dinge und Menschen wenden, setzen wir uns oder andere als "Ich" voraus. So scheinen wir immer sicher zu wissen, wer wir oder die anderen sind. Unser Ich ist wie eine Rückendeckung, auf die wir uns verlassen können. Lassen wir unser Ich thematisch werden, ziehen wir es also aus seiner dunklen Vorausgesetztheit ins Licht unseres Denkens und Bestimmens, so bedeutet auch das anscheinend keine sonderliche Schwierigkeit. Wir

Diese Kopie wird nur zur persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers
© Egon Schütz

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

können über das Ich sprechen, ihm Ausdruck verleihen, es in prädizierenden Eigenschaften vorstellen. Wir vermögen es auszusagen und unsere Selbstbestimmung als Bewahrheitung unserer Ich-Eigenschaften darzustellen - so wie wir irgendein anderes Seiendes in Eigenschaftsangaben identifizieren. Indes, u n s ist diese "Selbstangabe" unserer Ichheit fraglich geworden, und zwar deshalb, weil wir, um über unser Ich in der Weise von "Dingen" reden zu können, wir es zuvor als Ding v o r - a u s - setzen müssen. Wir haben also - mehr oder weniger unbewußt - schon eine Auslegung des Ich vollzogen, bevor wir es in seinen Eigenschaften darstellen. Wir haben das Ich verdinglicht, um von ihm als eigenschaftsbestimmten Ich sprechen zu können. Noch genauer, wir haben eine uns vertraute Leistung und Struktur theoretisch-erkenntnishafter Weltorientierung unseres Ich auf dieses Selbst zurückgelegt und es in seiner ihm eigenen Grundperspektive gleichsam "diszipliniert" oder "gefangen". Das Ichbewußtsein erscheint dann wie ein Ableger des Weltbewußtseins, des gegenständlichen Weltbewußtseins, wie man genauer sagen muß. Gewiß, man kann auf die theoretische und praktische Verwendbarkeit solcher verdinglichenden Ich-Bestimmung hinweisen. Sie habe sich schließlich bewährt. Aber Praktikabilität kann letztlich kein Argument sein, wenn es um Wahrheitsbestimmung geht. Und schon eine einfache phänomenale Prüfung unserer Ich-Erfahrung, also der Weise, wie wir unser Ich leben, läßt uns wissen: unser Ichsein und unser Bestreben nach Übereinstimmung mit unserem Ich sind mehr als nur ein kognitives Problem. Das Ich unseres faktischen Erlebens, das wir wirklich und mit innerer Gewißheit sind, muß sich tatsächlich erst in seiner Lebendigkeit, in seinem Ereignischarakter stillegen, wenn es sich in reflexiver Zuwendung und Umwendung in der Weise eines Eigenschaftsträgers soll vorstellen können. Ein in Eigenschaften und Regeln stillgelegtes Ich ist daher immer nur ein abstrakt-allgemeines und nicht das Ich in der Unmittelbarkeit seiner Selbsterfahrung. Das in Eigenschaften deklarierte Ich ist nur seine eigene, äußere Adressse. Deshalb können wir sagen: Es mag durchaus aus wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Gründen praktikabel sein, das Ich auf Eigenschaften und Entwicklungsregeln der Wahrscheinlichkeit zu fixieren, es mag aus Gründen intersubjektiver Bestimmbarkeit notwendig sein, daß ein Ich sich der Prozedur seiner Festlegung unterwirft. Es wäre jedoch fatal, in diesem abstrakt rekonstruierten Ich, das "Ich-selbst" erfragen zu wollen, das wir e x i s t i e r e n d sind. In einen einfachen

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Satz gefaßt: Das "gezeichnete Ich", von dem Gottfried Benn spricht, ist niemals das abstrakt "bezeichnete Ich". Und in dieser Differenz liegt auch der Grund, warum jeder Versuch, das personale Ich allein aus seiner Beziehung zum sozialen Rollen-Ich zu bestimmen, scheitern muß. Das soziale Ich ist immer nur ein abstrakter Reflex, eine Sekundär-Konstruktion des elementaren Ich-selbst, das sich zwar in Rollen veräußerlicht, niemals jedoch in seiner Veräußerlichung aufgeht, wenn ihm das nicht eingeredet wird. So ist es auch nicht erstaunlich zu beobachten, wie inmitten der historisch einmalig expandierenden sozialwissenschaftlichen Selbstbetrachtung des Menschen mit unverständlicher Wucht die Frage nach sozial nicht verrechenbarer Identität aufbricht und sich - auf teilweise kruden, teilweise überraschend sektiererischen Wegen - ihre Beantwortung sucht. Das aber nur als Anmerkung.

Ich-Genesis und Ich-Übereinstimmung als Werk-Tat war das zweite Gedankenmodell, dem wir unsere skeptische Aufmerksamkeit widmeten. Wir zweifelten, ob es uns weiterbringe. Ein grundsätzlicher Einwand wie beim Ding-Ich ist hier zu wiederholen: Auch hier wird eine bestimmte Ich-Leistung, nämlich seine Fähigkeit, etwas, was es an sich nicht gibt, für sich hervorzubringen, als Erklärung auf das Ich zurückbezogen. Das Ich als sein eigener Produzent, als Werk-Ich des Ich-Werks - ohne Zweifel ein bestechender Gedanke und von größerer Variationsbreite als die dinglich orientierten Ich-Konzepte. Differenzierend ist zu unseren bereits ausgeführten Erwägungen hinzuzufügen: Selbstverständlich ist das Phänomen des "Werks" mehrdeutig. Es gibt nicht nur technische Werke, materielle und ideelle Produkte im engeren Sinne, aus deren Genesis das Ich und seine Geschichte analog verstanden werden solle; es gibt auch die Kunstwerke. Und so stellt sich - und stellt sich - die Frage, ob der Lebensvollzug des existierenden Ich nicht am Strukturbeispiel der künstlerischen Produktion erläutern werden könne, wenn es schon fraglich sei, die Ich-Bildung technologisch zu fassen. Das Ich also als Kunst-Werk des Lebens, eine gewiß bestechende Vorstellung und überdies mit dem Vorzug hoher Freiheitsgrade ausgestattet. Dennoch stellen sich Zweifel zumindest an der Tragweite der Analogie von Ich und Kunstwerk ein. Die erste explikative Evidenz hält - in phänomenaler Einzelbetrachtung des Verglichenen - nicht, was sie verspricht. Es sind vor allem zwei Momente, die das Kunstwerk vom "Ich-Werk" unterscheiden: das Moment der Ablösbarkeit und das Moment

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

der Vollendbarkeit. Jedes Kunstwerk wird erst dadurch (wie übrigens andere Werke auch) zum Werk, daß es einen vom Schaffensprozeß unabhängigen Selbststand gewinnt. Ein Kunstwerk im eigentlichen Sinne kann nicht restlos in seine Entstehungsgeschichte zurückübersetzt werden und es ist auch deshalb, selbst für den Autor, unwiederholbar. Deshalb ist ein Kunstwerk, von dem man sagt, daß es - wenn nicht die Zeit, so doch die Zeiten - überdauere, kein repetierbares Fabrikat. Die Ablösbarkeit des Kunstwerks ist begründet in der Einmaligkeit seiner Vollendungsgestalt. Diese sperrt sich ebenso gegen biographische Rekonstruktion ihrer Notwendigkeit (denn Biographien sind zwar wichtige, aber nicht hinreichende Bedingungen seiner Entstehung), wie auch gegen alle Versuche erschöpfender Interpretation. Das Kunstwerk ist also ein einmaliges in sich und für sich stehendes Werk, das seinen Schöpfer wie seine Interpreten temporär immer überholt. Es ist aus einem Leben herausgesetzt, herausgeschleudert, ihm vielleicht in völliger Erschöpfung abgezwungen, und es verneint in gewisser Weise in seinem Eigenstand seinen Autor und wird dadurch in höchstem Sinne und durch die Generationen hindurch "lebensallgemein". Will man nun das Ich-selbst als sich bildendes Kunstwerk des Lebens im Werk-Modell der Kunst auslegen, so müßte man gerade das aufgeben, was den eigentümlichen Werkcharakter des Kunstwerks ausmacht: die Vollendbarkeit und den lebensallgemeinen Selbststand. Denn das Ich, das wir als unsere Geschichte existierend s i n d, ist von uns weder ablösbar noch vollendbar. Wir verdichten uns nicht zu der Seinsweise eines Liedes, zur Gestalt einer Skulptur, zur Konzentration eines Bildes, zur rhythmischen Statik eines Gedichts. Man könnte - im Gegenteil - sagen: jedes gelungene, in den Zeiten dauernde Kunstwerk ist gerade dadurch Kunst-Werk, daß es uns in unserem endlichen Existieren überholt und transzendiert. Das Kunstwerk zeigt uns in seiner Hochgestalt das, was wir nicht erreichen können in der "Gestaltung" oder "Bildung" unseres Ich. Härter formuliert: Das Kunstwerk verneint uns in seinem ontologischen Status und gibt uns gerade dadurch zu erkennen, was und wer wir sind. Selbstverständlich verneint es uns nicht, indem es uns ignoriert; es verneint uns, indem es uns unsere seinsmäßigen Grenzen zeigt, indem es uns unsere Imperfektheit in perfekten Form-Bildern spiegelt oder sie uns darin vorhält. Letztlich gibt es keine Identität von Leben und Kunst - auch nicht für den Künstler. Er mag sich mit seinem Werk identifizieren, aber er ist in seiner gelebten Identität nie sein Werk.

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Es erscheint uns also problematisch, die Übereinstimmung mit uns selbst, das Geschehen unseres Ich in Analogie zur künstlerischen Werktätigkeit zu verstehen. Weder technisches Produzieren noch kreatives Schaffen sind hinreichende Selbstverständigungsmodelle, wenn auch eingeräumt werden muß, daß das Verhältnis von künstlerischer Intention und Werk mehr von der Problematik unserer Identität preisgibt, (gerade in den transzendierenden Momenten der Ablösbarkeit und Vollendbarkeit) als das technische Verhältnis von Zweck und Produkt.

III

Aber haben wir überhaupt noch eine Chance, mit Aussicht auf Erfolg nach unserem Ichsein und der Übereinstimmung mit uns selbst zu fragen, wenn uns sowohl das Ding-Modell wie das Produkt-Modell wie auch das (Kunst-)Werk-Modell - zum Teil aus verschiedenen, zum Teil aus gleichen Gründen - unzulänglich erscheinen? Wenn das Ich, das wir sind, nicht im Verhältnis von Betrachtung und Ding, Planung und Produkt, Schöpfung und Werk gefaßt werden kann, Wenn alle diese Verhältnisse nur Ausdruck des Ich-Lebens und Ich-Erlebens, nicht aber dieses selbst sind - bleibt dann noch eine Chance, die Geschichte unseres Ichseins so zu dechiffrieren, daß die Frage nach der Übereinstimmung mit uns selbst, nach unserem endlichen Überdauern in unserer Biographie und als diese sinnvoll bleibt? Oder müssen wir diese Frage als unbeantwortbar, als falsch gestellt abweisen? Sollte die Frage nach unserem Selbstsein und nach Übereinstimmung mit uns selbst nur ein Scheinproblem sein? Gegen die Bejahung dieser Frage sträubt sich alles. Vor allem die Erfahrung unserer Selbstsuche, unseres Erschüttertseins in Krisen, in denen wir uns - wie wir sagen - "entgleiten". Den Rückzug auf eine äußere, positive Bestimmung unserer Identität haben wir uns als unzureichend abgeschnitten. Wie aber können wir die innere Identitätsthematik sachhaltig erschließen, das also, was wir meinen, wenn wir sagen, wir seien "auf der Suche nach unserem verlorenen Selbst" oder was wir auch, sofern dieses gelingt, unser "inneres Gleichgewicht" nennen? Wenn unser Ich nicht ein Ding, ein Produkt, ein Werk sein soll, wenn es nicht durch Monopolisierung einer seiner Leistungen in seinem eigenen Vollzug bestimmt werden kann und wenn es doch nicht einfach "nichts" ist,

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

sondern elementare Gewißheit - wie können wir uns diese in ihrer vollen Struktur und Problematik erschließen? Das ist die eigentliche Frage nach Ich-Erkenntnis als Selbst-Erkenntnis unterhalb des prädikativ operierenden Bewußtseins.

Die Kernthese: Ich-sein als Sich-Erinnern.

I

Wir fragen nach Übereinstimmung mit uns selbst, wir fragen nach unserem Ichsein, nach unserer Identität - in der Hoffnung, darin ein wesentliches Element, wenn nicht sogar den Kern der Bildungsthematik freizulegen. Die Prüfung vertrauter Modelle, in denen wir gemeinhin das Ich und seine Bildung auslegen, hat nicht zu der Überzeugung geführt, daß eines dieser Modelle - oder sie in ihrer Gesamtheit - geeignet seien, die innere Erfahrung und Konstitution unseres Selbstseins, das substantielle Leben und Erleben unseres Ich deutlich oder gar gültig vor unseren Blick zu bringen. Im Gegenteil, das Ich, das wir lebendig existierend sind, entzieht sich offenbar in dem Maße, in dem wir versuchen, es in Vorstellungen, Bildern, Konstruktionen und Analogien zu fassen. Es verweigert sich massiver wie sublimer positiver Feststellung und ist gleichwohl in diesem Sich-Verweigern uns auf eine unbestimmt-bestimmte Weise gewiß. Man könnte in Anlehnung an die kartesianische Gewißheitsfrage sagen: Die Gewißheit des Ich, das wir sind, erscheint uns gerade in seiner Ungewißheit. Oder im Bezug auf H. Plessner: Wir "haben" unser Ich nie als unseren Besitz, und dennoch sind wir immer das, was wir nicht besitzen. Diese merkwürdige Verschlungenheit von Gewißheit und Ungewißheit, die man das "Paradox des Ich" nennen könnte, findet auch einen deutlichen literarischen Niederschlag in S. Becketts "Texten um nichts" (195o), die chronologisch dem "Warten auf Godot" vorausgehen. In verdichtender Raffung von Fragen wird dort im IV. Text gesagt: "Wohin ginge ich, wenn ich gehen könnte, was wäre ich, wenn ich sein könnte, was sagte ich, wenn ich eine Stimme hätte, wer spricht so und nennt sich ich?" (Frankfurt 1967, S. 12o)

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Es handelt sich bei diesem Text um einen "Satz" von Fragen, der in der Frage nach dem "wer" des sprechend-fragenden Ich kulminiert. In der ersten Frage - "Wohin ginge ich, wenn ich gehen könnte?" - wird nach einem Wegziel gefragt. Diese Frage aber ist gar keine echte, keine zuversichtliche Frage. Denn sie dient nicht dazu, ein Wegziel positiv zu bestimmen (ein Wegziel, welches das Ich in seiner Bildung etwa verfolgen könnte), es ist vielmehr der Sinn dieser Frage, das konditionale "wenn" zu exponieren, das die Frage nach dem Wegziel als solche fragwürdig werden läßt. Man könnte also formulieren: es wäre sinnvoll, nach einem Weg zu fragen, wenn es ausgemacht wäre, daß ich gehen, das heißt zielstrebig etwas erreichen könnte. Das aber kann gerade nicht als ausgemacht gelten, sondern hat lediglich den Status einer unsicheren Voraussetzung. Die Aufdeckung der Fraglichkeit der Fragevoraussetzung setzt sich fort in der zweiten und dritten Frage: "Was wäre ich, wenn ich sein könnte?" Und "Was sagte ich, wenn ich eine Stimme hätte?" - "Was wäre ich, wenn ich sein könnte?" Das bedeutet doch: die Frage nach unserem bestimmten Sein, nach unserer positiven Identität hat zur Grundlage die Annahme, daß wir unserer selbst sicher sind. Jedoch die Möglichkeit, unserer selbst sicher sein zu können, wird im "wenn" durchaus fraglich. Deshalb ist diese Frage nicht nur sprachlich-formal, sondern existentiell hypothetisch - also an ihr selbst fraglich. Auch die Frage nach Möglichkeiten unseres bestimmten Seins hat also eine zutiefst unsichere Voraussetzung. So auch die Frage, was wir "sagen" würden, wenn wir eine "Stimme" hätten. Selbst unserer Stimme sind wir nicht sicher, und es ist - nach Beckett - sogar wahrscheinlich, daß wir gar keine Stimme haben, das bedeutet, daß wir nichts zu sagen haben. Denn "Stimme" meint in diesem Text ja nicht das physiologische Organ, nicht die natürliche Fähigkeit der Verlautbarung, vielmehr eine tragfähige Aussage. "Stimme haben" heißt, etwas zu sagen haben. Und auch das ist wiederum eine zweifelhafte, wenn nicht sogar nichtige Voraussetzung. - Die drei hypothetisch-unsicheren Fragen konzentrieren schließlich ihre ganze Fragwürdigkeit und Unsicherheit in der letzten Frage Becketts: "Wer spricht so und nennt sich ich". Das eigentümliche Gewicht dieser Schlußfrage zeigt sich schon in ihrer - gegenüber den anderen Fragen - veränderten Struktur. Denn hier findet sich kein konditionales "wenn" mehr, das das Fragen in der Schwebe hält, sondern hier dominiert der kompromißlose Zugriff: "Wer spricht so und nennt sich ich"? Daraus wäre zu lesen: Wie immer es um die

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

unsicheren Voraussetzungen der Frage nach dem Wegziel, der Ich-Bestimmtheit, dem substantiellen Gehalt der Stimme" bestellt sein mag - die F r a g e nach demjenigen, der so fragt und sich "ich" nennt, ist u n a b w e i s b a r. Es kann sein, daß ich kein sinnvolles Ziel zu erreichen vermag, weil ich nicht konsequent zu gehen imstande bin; es kann sein, daß ich mich in meinem Sein nicht zuverlässig bestimmen kann, weil seine Festigkeit sich als trügerische Voraussetzung erweist; es kann sein, daß ich nichts zu sagen habe, weil ich ohne "Stimme" in der Welt bin - aber es kann nicht sein, d a ß i c h n i c h t n a c h m i r f r a g e. Zumindest in dieser Frage, auch wenn ich sie nicht beantworten kann, macht das Nichts gleichsam vor mir halt. Die Frage, "Wer ist das Ich, das fragt und das sich - so fragend - 'Ich' nennt?",ist nicht mehr hypothetisch. Sie muß als Grund aller Fraglichkeit sinnvoll vorausgesetzt sein. Oder anders: Die Ungewißheit unseres Ich, wenn es um Fragen seiner Ziele, seiner Wünsche, seiner Aussagen geht, der grundsätzlich hypothetische und in diesem Sinne fragliche Charakter unserer durch das Nichts bedrohten Ich-Bestimmungen kann eine letzte Frage-Gewißheit des Ich nicht aufheben. Auch in der äußersten Fraglichkeit gibt es noch ein Ich, das in dieser Fraglichkeit, sie ermöglichend auf sich zukommt. Das Ich kann sich selbst nicht bloß Hypothese sein. Seine Ungewißheit macht es gewiß, auch wenn das "Warten auf Godot" kein Ende hat.

Die Überlegungen zu Becketts Frage-Text lassen einmal mehr deutlich werden: Wenn wir schon in der Prüfung der Ich-Modelle keinen sicheren Zugang zu unserer Thematik gewannen, so bedeutet das nicht, daß diese dadurch hinfällig wäre. Gottfried Benns "Zwei Dinge" - das"Gezeichnete Ich" und "die Leere" - und Samuel Becketts Frage nach dem "Wer" des sprechenden und sich nennenden Ich sind, in dichterischer und literarischer Form, unbezweifelbare Bekundungen existentieller Präsenz der Ich-Thematik, auch unter dem Vorzeichen ihrer metaphysischen oder positiven Unauflösbarkeit. Das Paradox unserer Selbstgewißheit gerade in höchster Selbstungewißheit mag in äußerster Zuspitzung zum Zweifel an aller sicheren Identität führen. Daß aber in diesem Zweifel das Ich sich in seiner Verdecktheit und Verborgenheit unnachgiebig zu Wort meldet und mit Nachdruck nach seiner Iden-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

tität s u c h t, ist nicht bezweifelbar.

II

Wie aber können wir nun in der paradoxen Situation der unbestimmten Bestimmtheit des Ich und unter Anrechnung der Tatsache, daß wir über keine probaten Modelle zu seiner überzeugenden Identifizierung verfügen, "weiterkommen"? Gibt es, so fragten wir schon, noch einen Weg umsichtigen Nachdenkens über Bildung, Selbstübereinstimmung, Identität, der uns analytisch in die Nähe des "gezeichneten Ich" oder des sich fragend sagenden Ich führt, wenn die herkömmlichen Entschlüsselungsversuche versagen? Es gibt zumindest noch einen Weg, den wir uns eröffnet, aber noch nicht in analytischer Absicht beschritten haben: den Weg der Ich-und Identitätserschließung über die R e - f l e x i v i t ä t d e r E r i n n e r u n g. Zwar hat das Erinnerungsphänomen in diesem Gedankengang bereits eine vorrangige Rolle gespielt, als wir nach seiner Wahrheitsfähigkeit und nach seinem "ontologischen" Thema - der Zeit - fragten. Wir haben auch nach dem eigentümlichen Sinn des Erinnerns nachdenkend geforscht und ihn als dreifaches Sich-halten-in-der-Zeit exponiert. Wir haben aber noch nicht nach unserer Ich-und Selbsterfahrung im Modus der Erinnerung gefragt. Wir haben noch nicht die Frage gestellt: Wie erinnern wir u n s in unserem "Erinnerungsleben"? Wir haben bislang uns selbst - unsere Ichheit - in unserem Erinnern wenn schon nicht vergessen, so doch im Denkschatten gelassen. Wir haben zwar gesagt, das Verhältnis zwischen Erinnerung und Erinnertem sei ein anderes als dasjenige zwischen vorstellendem Subjekt und vorgestelltem Objekt und könne deshalb nicht ohne weiteres an wissenschaftlichen Standards gemessen werden. Wir haben jedoch noch nicht entschieden, w i e denn dieses Verhältnis nach der Seite des Ich sich auswirke - nach der Seite jenes Ich, das sich erinnernd in der Zeit halten will. Wir haben unser Erinnerungs-Ich nicht mit dem (reinen) Bewußtseinssubjekt zusammenfallen lassen. Wir haben ihm eine besondere "Lebendigkeit" vorbehalten, aber wir haben diese besondere Lebendigkeit des Erinnerungs-Ich nicht eigens bedacht. Wir haben - mit Beckett - nicht gefragt: "Wer e r i n n e r t sich so und nennt sich 'ich'"? Das Aufsuchen des Erinnerungs-Ich aber könnte ein gedanklicher Schlüssel sein, der uns mehr von unserem

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

existierenden Ichsein erschließt, als es in dem von uns geprüften Modellen der Fall ist. Es ginge jetzt also um den Versuch einer tiefer dringenden Frage nach dem Ich unseres Erinnerungslebens, von dem wir nur einen sehr unvollständigen Begriff, vielleicht überhaupt nur eine "erste Ahnung" haben. Wer also sind wir als diejenigen, die "sich" erinnern? Worin besteht die Eigentümlichkeit dieses "Sich", in dem das Erinnerungs-Ich sich auf sich selbst zurückbeugt? Und wie geschieht diese Zurückbeugung? Bedeutet sie nur eine bewußtseinsmäßige Verdoppelung - oder ist sie Anzeige, daß im Erinnern das Ich in besonderer Weise auf sich selbst kommt? Die Frage besteht weiter: Wer ist dieses Ich, das sich erinnert und erinnernd zu sich "ich" sagt? Ist es - gemäß den von uns durchgespielten Modellen - ein Ding-Ich, ein Produkt-Ich, ein Werk-Ich? Und wäre Erinnerung entsprechend zu begreifen als "Setzung", "Herstellung", "Schöpfung" des Erinnerungs-Ich? Dann jedoch müßte die für das Erinnern spezifische Reflexivität fortfallen, die wir in aller Vorläufigkeit als Lebendigkeit beschrieben haben. Erinnerung wäre nur einsinnig intentional im Hinblick auf Ding, Produkt, Werk; sie wäre nicht in ihrer fortlaufenden Doppelwendigkeit von Erinnerndem und Erinnertem gesehen. Das "sich" des Erinnerns bliebe gleichsam verschüttet, das heißt, das Erinnerungs-Ich und seine Weise zu sein würden allein auf anderes hin definiert.

Wir müssen also fragen: Wer ist das Ich, das s i c h erinnert? Was bedeutet es, daß es "sich" erinnert? - Richten wir unser Augenmerk auf den (scheinbar) einfachen Sachverhalt der Redewendung, die lautet: "Ich erinnere mich". Wenn das Ich, das sich erinnert, weder Gegenstand, Produkt noch Werk sein soll und Erinnerung weder Beobachtung, Planung noch Schöpfung - wie ist dann diese Redewendung zu verstehen? Zielt sie vielleicht auf das Ich als "E n t w u r f" der Erinnerung? Schauen wir näher zu. Es fällt zunächst auf, die Wendung "Ich erinnere mich" ist unvollständig. Wenn man uns etwa fragt, ob wir dieses oder jenes Ereignisses eingedenk seien, und wenn wir antworten "Ja, ich erinnere mich", so meinen wir eigentlich, wir erinnerten uns a n dieses oder jenes Ereignis. Die Redewendung "Ich erinnere mich" ist nur die Kurzformel für "Ich erinnere mich an dieses oder jenes". Jede Erinnerung hat also zunächst einmal ein Thema. Und es ist eine unendliche Mannigfaltigkeit von Erinnerungsthemen denkbar. So erinnern wir uns an Feste und Feiern, Schicksalsschläge und

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Glück, an "gute und böse Tage", an Landschaften, Städte, Menschen, die wir gesehen haben, an Eltern, Freunde, Lehrer, Zeitgenossen, an exponierte und weniger exponierte Situationen unseres Alltags, aber auch an Grundsätze, Maßstäbe und Entscheidungen, in denen sie eine Rolle spielten. Wir erinnern uns aber auch an etwas,"das uns bevorsteht", das wir freudig, nachdenklich oder mit Sorge erwarten - an das Mögliche, Wahrscheinliche, Gewisse des Zukünftigen. Auch an unser Ende werden wir erinnert, sei es im Gewahren der Endlichkeit aller Dinge oder in Konfrontation mit fremder Geburt und fremdem Tod. So gibt es eigentlich nichts auf der Welt, was nicht Thema der Erinnerung sein könnte, das Nichts eingeschlossen. Und dennoch ist Erinnerung nicht einfach ein gleichgültiger Spiegel der Dinge und Ereignisse, in dem der Zufall Regie führt. Das Bewußtsein kann man vielleicht im Bild des Spiegels, der tabula rasa fassen, die Erinnerung nicht. Denn was wir erinnern, hat einen konstitutiven Bedeutungsbezug zu uns selbst. Es ist uns nicht gleichgültig, sondern steht zu uns im Verhältnis irgendeiner Bewandtnis. Wenn wir uns also a n etwas erinnern, sind wir in diesem "an" anders involviert als wenn wir - nur als Beispiel - etwas bearbeiten, bewerkstelligen oder auch bewußt wahrnehmen. Wir sind immer Teilnehmer und Teilhabe unserer "Erinnerungsgegenstände". Das heißt, in dem "an" des Erinnerns sind wir selbst anwesend, und zwar anders als wenn wir sagen: wir denken "an" etwas. Die Landschaft etwa, an die wir uns erinnern, weil sie uns auf einer Reise nachdrücklich beeindruckt hat, ist nicht einfach die Landschaft, wie sie in geographisch-objektiven Informationen beschrieben und photo-graphisch festgehalten werden kann, sondern es ist die Landschaft, die wir bereist, die wir er-fahren, unter bestimmten positiven oder negativen Hinsichten er-lebt haben. Ähnlich ergeht es uns mit einem Menschen, von dessen Existenz wir nicht nur wissen, die wir vielmehr in einem bestimmten Zusammenhang er-innern. Er steht uns nicht wie ein beliebiges Ding und in abstrakter Gleichgültigkeit vor Augen, denn er muß eine Bedeutung im Bezug auf uns, auf unser Leben haben, gehabt haben oder vielleicht in Zukunft haben. Wir können daher sagen, indem wir uns an etwas - eine Landschaft, einen Menschen - erinnern, beziehen wir diese in den Bedeutungshorizont unseres Lebens ein. Dieser spielt in allem Erinnern mit. Es gibt keine "an sich" bestehenden Erinnerungsthemen und -Gegenstände, sondern diese haben jeweils die Struktur des Für-uns-seins. Aber bei dieser

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Feststellung können wir noch nicht stehenbleiben, wenn wir die Besonderheit des "Sich-erinnerns-an" hinlänglich begreifen wollen. Denn "für uns" sind auch jene Dinge, die wir nach Zweckgesichtspunkten herstellen. Diese sind jedoch nicht eo ipso Erinnerungsthemen. Was also macht das "Für-uns" des Erinnerten aus, wenn es tatsächlich nicht gleichbedeutend ist mit demjenigen, das - theoretisch oder praktisch - d u r c h u n s ist? Warum erinnern wir uns anders "an" etwas, als wenn wir dieses "etwas" nur wahrnehmen oder zweckmäßig mit ihm umgehen? Worin besteht die Eigentümlichkeit des Erinnerungsbezugs zu Sachverhalten, im Unterschied zum bloßen Wahrnehmungs-und Tätigkeitsbezug? Offensichtlich darin, d a ß w i r u n s i n d e m w i r u n s a n e t w a s e r i n n e r n, a n u n s, s e l b s t e r i n n e r n. Erinnerung ist immer doppelthematisch. Indem wir uns an die Landschaft erinnern, erinnern wir uns an uns selbst im Umfeld der Landschaft; indem unsere Erinnerung das "Bild" eines bestimmten Menschen zeichnet, der in unserem Leben eine Rolle gespielt hat, erinnern wir uns an uns selbst unter der Bedeutungsperspektive des anderen. Als Erinnertes sind Landschaft und der andere "für uns" - aber nur dadurch, daß sie ihrerseits unser Für-uns-sein ermöglichen. Gäbe es nichts, an das wir uns erinnern könnten, so gäbe es auch das Ich nicht, das in jeder Erinnerung a n s i c h s e l b s t, an sein Selbstsein erinnert wird. Die Doppelwendigkeit der Erinnerung, die Tatsache, daß wir uns, indem wir uns a n e t w a s erinnern, a n u n s s e l b s t erinnern, stiftet in denkwürdiger Innigkeit die Wechselseitigkeit eines Ich-und Weltbezugs, der nicht nach einer Seite aufgelöst werden kann. Das wäre ein erstes Rohergebnis der Analyse des "Sich-erinnerns-an".

Halten wir also vorläufig fest: Die Eigentümlichkeit des Sich-Erinnerns liegt in einer besonderen Reflexivität. Das heißt: jede Erinnerung ist im Grunde doppelthematisch. Sie erinnert an ein bestimmtes Ereignis und indem sie dieses erinnert, erinnert sie das Ich an sich selbst, so aber, daß das an sich selbst erinnerte Ich sich in seiner substantiellen Verwobenheit mit dem Ereignis erfährt. Das Ich ist nicht vor oder nach seinen Erinnerungen, sondern es ist als diese und in diesen. Das Ich hat also nicht nur bestimmte Erinnerungen wie einen disponierbaren Besitz, sondern es lebt und gewinnt ein Profil, indem es seiner selbst als das, was es ist, inne wird. Das besondere "Wesen" der Erinnerung als das Seiner-selbst-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Innewerden wird im Vergleich des Sich-Erinnerns-an mit dem Denken-an deutlich. Im Denken-an tritt das Ich vor dem denkend Vorgestellten zurück. Es ist eine formale Denkvoraussetzung. Im Sich-Erinnern-an hingegen wird das Ich mitthematisch, mehr noch, es wird als das Bestimmte seiner Erinnerungen hervorgebracht. Auf die Frage, wer das Ich sei, das sich erinnert, müßte man antworten: Es sind seine eigenen Erinnerungen und nichts als diese. So betrachtet wäre Erinnerung in der Tat fortlaufende Identitätsstiftung, das Ichsein wäre wesentlich Erinnerungsgeschehen, das Mit-sich-Übereinstimmen wäre die lebendige Zusammenführung des Ich, das sich erinnert, und des Themas, an das das Ich sich erinnert. Es wäre die Einheit von Erinnerungs-Ich und Erinnerungsthema - und das heißt, die Einheit von Ich und Welt, die im Lebensgeschehen immer wieder geleistet werden müßte, ohne daß sie, jedenfalls zu Lebzeiten, endgültig erreicht werden könnte. Wenn wir also sagen: "Ich bin meine Erinnerung", so dürfen wir den dynamischen Aspekt nicht aus dem Blick verlieren, und so wäre es wohl zutreffender zu sagen: Ich bin mein Erinnern in der Annahme zeitlicher Aufgegebenheit meines Weltbezugs. Die Gewißheit meiner selbst habe ich nicht anders als im doppelwendigen Erinnerungs v o l l z u g, welches auch immer die Erinnerungen als ablösbare Themen und Ereignisse im einzelnen sein mögen. Wir können in Abwandlung eines berühmten Descartes-Wortes sagen: Ich erinnere mich, also bin ich.

Reflexivität der Erinnerung als elementare Gestimmtheit.

I

Wir haben einen Schritt getan, von dem wir annehmen, daß er uns tiefer in die Dimension unseres Ich s e i n s und unserer Selbstübereinstimmung hineinführe, als es die umlaufenden Modell-Vorstellungen zur Bestimmung des Ich erlauben. Dieser Schritt bestand in der Wiederaufnahme der Erinnerungsthematik, und zwar jetzt unter Berücksichtigung ihrer eigentümlichen R e f l e x i v i t ä t. Gegenüber voreiligen Erwartungen hinsichtlich einer endgültigen Lösung des "Rätsels Ich" muß allerdings mit gebotener Vorsicht einschränkend bemerkt werden: Wir können nicht hoffen, am Ende dieses Gedankengangs ein Ergebnis vorzulegen, das uns unser Ichsein und seine Bildung mit vollendeter Klarheit und erfolgverbürgenden Empfehlungen für pädagogisches Handeln sicherstellte. Auch im Hinblick auf unsere eigenen analyti-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

schen Bemühungen und seine Erfolgsaussichten sollten wir uns immer die hintergründige Fraglichkeit unseres Themas vor Augen halten, die bei Gottfried Benn ebenso zum Ausdruck kam wie bei Samuel Beckett. Man könnte nun einwenden, daß beide sich doch nur unter dem Eindruck einer geschichtlichen Epoche zur Ich-Thematik geäußert hätten, die es - aus verschiedenen historischen Gründen - gewohnt sei, ihre eigenen Signaturen nur in Verlust-Rechnungen zu bilanzieren. "Verlust der Mitte" oder "Verlust des Sinns" oder "Verlust des Ich", das seien doch nur zeitübliche Diagnosen mit entsprechend begrenzter Reichweite, sofern sie überhaupt stimmten. Gewiß, es ist nicht zu übersehen, daß es einen selbstquälerischen Kulturpessimismus gibt, der sich in geistigen Verlust-Bilanzen melancholisch sonnt. Es wäre jedoch zu einfach, wollte man die Identitätsproblematik nur als theoretischen Gestus einer zeitgebundenen intellektuellen Ermüdung entlarven, also als ein Scheinproblem, in dem sich eine luxurierte Kaste von "Sinnproduzenten" mit abstrakten, wirklichkeitsfernen Problemen versorgt. Zumindest die dichterische, religiöse und philosophische Frage nach dem Ichsein, nach unserer Selbsterkenntnis und Selbstübereinstimmung ist sehr viel älter als das Fin de siécle. Es bedarf in der Tat nur einer kurzen Rückbesinnung auf den Ödipus-Mythos, auf die verzweifelte und scheiternde Selbstsuche des Orest, um sich die geschichtliche Tiefe zu vergegenwärtigen, die ebenso in Benns Wort vom "gezeichneten Ich" wie in Becketts Frage "Wer spricht so und nennt sich ich?" liegt. Aber auch ein Dichter wie J.W.v.Goethe, dem man melancholische Eitelkeit und kulturpessimistische Attitüde nicht nachsagen kann, formuliert in einem Spruch seines Alterswerks: "Ihr sucht die Menschen zu benennen/und glaubt an Namen sie zu kennen./Wer tiefer sieht, gesteht sich frei:/Es ist was Anonymes dabei." Auch hier verblüfft wieder die Prägnanz des knappen Dichterworts, das eine ganze Denkabhandlung in sich schließt - eine Abhandlung zum Thema Identifikation durch Namengebung. Der Versuch, auf diese Weise menschliche Identität zu fassen, das sagt der Spruch, kann nur oberflächlich gelingen. Der Mensch ist nicht sein Name und schon gar nicht seine Benennung, denn "es ist was Anonymes dabei". "Anonym" aber heißt: etwas Namenloses, etwas, das durch keine Namensgebung gebannt werden kann. Der Mensch bleibt unter allen Namen, die er trägt, die man ihm gibt oder in denen er sich selbst vorstellt, etwas nicht "namentlich" Feststellbares. Er ist der namenlose Träger eines Namens, also auch in der Perspektive Goethes ein "Paradox", das im Namen sich

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

gleich ist und das doch nicht gleich seinem Namen ist. Auch dieser Alters-Spruch Goethes "stimmt" zu unserer Erfahrung, nämlich in Fragen nach unserem Ichsein auf einen "Gegenstand" von seltsam ungewisser Gewißheit zu stoßen. Das Ich ist sich etwas Anonymes, aber seine Namenlosigkeit erscheint dennoch unter der Vielzahl von denkbaren Benennungen, und zwar als dasjenige, was durch diese nicht erschöpft wird. Insofern stehen wir nicht gänzlich hilflos vor unserer Anonymität, vor dem Sachverhalt, daß wir uns immer als ein Ichsein erleben und dieses doch nicht in bestimmten, unveränderlichen Profilen "dingfest" machen können.

Dem Ich-Erleben hatten wir uns mit der Frage nach der Konstitution des Erlebnis-Ich analytisch zugewandt. Nicht, daß es uns dadurch möglich wäre, die von Goethe und anderen aufgezeigte grundsätzliche Anonymität aufzuheben. Wohl aber können wir auf Vollzüge und Vollzugsstrukturen aufmerksam werden, die den Geschehens-Charakter unseres Ichseins durchmächtigen und erkennen lassen, w i e das Ich zu sich selbst kommt, wie das Ich-selbst sein Ereignis wird und was es zu diesem werden läßt. Denn daß das Ich nicht einfach ist, daß es vielmehr auf unbestimmt bestimmte Weise g e s c h i e h t, zumindest dieses kann uns als Gewißheit gelten angesichts der ergebnislosen Versuche, es irgendwie "feststellen" zu wollen. Anders gewendet: Die Identität unseres Ich-selbst ist - im Horizont unserer gedanklichen Erfahrung - nicht etwas Statisches, das man einmal erreicht und dessen man dann sicher ist, sie hat auch nicht die innere Statik eines geregelten Prozesses, der mit quasi naturhafter Entwicklungssicherheit abläuft; vielmehr ist die Bewegung unseres Ich-selbst, die Bewegung des Ich zum Selbst das offene Ereignis seiner Geschichte, in der das bestimmte Selbst immer nur den Charakter einer existierenden Hypothese hat, die das Ich-Geschehen im Ich-selbst auslegt. Der Konstitution des Selbst als innerer Auslegung des Ich aber gilt unsere Fragestellung.

II

Wir fragen, wie das Ich auf sich selbst (sein Selbst) komme, wenn es weder Ding noch Produkt noch (ablösbares) Kunstwerk sei. Und wir meinten, einen Zugang zur Antwort zu finden, wenn wir das Grundphänomen des

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Sich-erinnerns-an etwas genauer betrachteten. Zumindest einen Vorzug gegenüber anderen Deutungsansätzen zum Verständnis des Ichseins hat der Rückgang auf das Erinnerungs-Ich: er nimmt das Ich aus der Perspektive eines Objekts und setzt es nicht als solcherart Bestimmbares voraus - und andererseits wird im Horizont des Ich-Erinnerns das Ich nicht zur bloßen Begleiterscheinung eines kognitiven Prozesses, in dem das Ich als es selbst keine Rolle spielt. In der Erinnerungsperspektive ist also das Ich weder eine einfache faktische Gegebenheit noch eine formale Voraussetzung von Denkprozessen im Sinne des"transzendentalen Subjekts". Es ist in der Tat das Ich, das "geschieht", das "sich ereignet" und das dennoch nicht einfach faktisch erstickt oder formal zur bloßen Ich-Allgemeinheit abmagert. Es ist das Ich, das sich in seinem In-der-Welt-sein entdeckt, das, indem es sich an etwas erinnert, seiner selbst sich als Erinnerndes inne wird. Wir waren bemüht, diese Reflexionsstruktur herauszuarbeiten und phänomenal evident zu machen. Eine besondere Schwierigkeit, die spezifische Reflexionsstruktur der Erinnerung zu fassen, liegt darin, die sich aufdrängende Gleichsetzung von Erinnerungs-Ich und Bewußtseins-Ich zu vermeiden. Wir sagten zwar, das Sich-Erinnern sei doppelthematisch, sofern es "an etwas" erinnere und - indem es sich "an etwas" erinnere - das Ich an sich selbst erinnere. In jeder Erinnerung gibt es jeweils zwei Themen: das Erinnerte und das Ich des Sich-Erinnernden. Indes, wenn man sagt, das Ich werde in der Erinnerung selbst zum"Thema", so darf man nicht unterstellen, es werde in der Weise zum Thema, wie ein beliebiger "objektiver" Bewußtseinsgegenstand. Es wird vielmehr - zunächst und zumeist - vorgegenständlich zum Thema. Aber was heißt, das Ich werde im reflexiven Selbstbezug der Erinnerung sich "vorgegenständlich" zum Thema? Kann überhaupt etwas zum Thema werden, ohne "bewußtseinsgegenständlich" zum Thema zu werden? Oder ist die vorgegenständliche Selbstthematisierung des Ich nur eine irrationalistisch eingefärbte Bewußtseinsmagie, ein gewisser Reflexionsprimitivismus auf infantiler Stufe? Suchen wir Beispiele auf. Wir alle kennen Lebenssituationen, in denen, wie wir sagen, "uns eine Erinnerung überfällt". Der zufällige Anblick eines Bildes,eines propagandistischen Spruchs aus den Tagen des vergangenen Krieges kann Erinnerungen in uns "heraufbeschwören", in denen uns einerseits lebhaft bestimmte Ereignisse "vor Augen" stehen (die wir auch einem anderen zu erzählen vermögen) und in denen uns andererseits ein Gefühl der Angst und Sorge "beschleicht", das als

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

"stimmungsmäßiger Widerhall" in uns ist. Wir sprechen dann von unserer Angst und Sorge als "stimmungsmäßigem Reflex" von vergangenen und auf vergangene Ereignisse. Aber es gibt nicht nur die dunkelgetönten Empfindungen in der erinnerungshaften Repräsentanz von vergangenen (und auch bevorstehenden) Ereignissen. Erinnerungen können uns auch in einer glücklichen und heiteren Tönung "überfallen" - etwa angesichts eines Landschaftsprospektes, eines Bauwerks, das wir bildhaft dokumentiert sehen, eines Urlaubsfotos, das uns in geschätzter Umgebung zeigt. Auch in diesen Fällen gibt es einen "gefühlshaften Widerhall", einen "stimmungsmäßigen Reflex". Die Erinnerung holt uns darin ein oder kommt auf uns zu. Und die entscheidende Frage ist jetzt: Wie wird das Ich in solchen "Erinnerungsüberfällen" für sich thematisch? Zunächst doch offensichtlich nicht als deutlich wahrgenommenes "Subjekt", das sich thetisch und ausdrücklich begreift, das sich durch seine Erinnerungen prädikativ versteht und erklärt, vielmehr als lebendige G e s t i m m t h e i t - eben in diesem Sinne als "stimmungsmäßiger Reflex". Was aber bedeutet das für unser Ichsein? Es bedeutet: Wir haben dieses Ich in Elementarvorgängen des Erinnert w e r d e n s an etwas gar nicht v o r uns, sondern wir sind es unmittelbar, und doch wiederum nicht (das Wort "Reflex" darf uns nicht dazu verleiten) so unmittelbar, wie wir uns von einem Tier vorstellen, daß es unmittelbar seine angestammten oder gelernten "Reflexe" sei. Um den hier auftauchenden Sachverhalt in anthropologisch vorgeprägter Begrifflichkeit zu fassen, könnte man an H. Plessners anthropologisches Grundgesetz der "vermittelten Unmittelbarkeit" oder an J.-P.Sartres Explikation des "vorthetischen Bewußtseins" denken. In beiden Wendungen wird eine Besonderheit des menschlichen Selbstseins angezielt, die darin besteht, daß es eine (gebrochene) Selbstinnigkeit gibt, die keineswegs völlig bewußtlos, also nicht bloß unbewußt oder vorbewußt ist. Anders gesagt: die Alternative zwischen dem Bewußtsein und dem Unbewußten erweist sich als zu grob, um die Weise des stimmungshaften Beisichselbstseins zu fassen, die eine Elementarform menschlicher Selbst- und Weltzuneigung ist. Elementare Ich-Gestimmtheiten, die in Erinnerungen aufbrechen, sind weder irrationale Sentimentalitäten noch schlichte Triebdurchbrüche durch die Mauern der Selbstkontrolle, sondern es sind vor-prädikative Interpretationen und Interpretiertheiten.
Die Stimmungen, in die uns Vor-und Rückerinnerungen versetzen, das soll hier gesagt sein, haben den Charakter erlebnismäßiger Deutungen, in denen Erlebender und Erlebtes nicht als Ursache und Wirkung auseinander-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

treten, sondern eine für sich durchaus sinnhafte Einheit im Wechselbezug darstellen. Erst nachträglich kann man - im Sinne einer Rechenschaftslegung über den Vorgang - die beiden Grundthemen der Erinnerung (den Erinnerungsgegenstand und das Erinnerungs-Ich) auseinanderhalten und in die zeitliche Sequenz von "Früherem" und "Späterem" zerlegen. Im Modus unmittelbaren Sich-Erinnerns sind Erinnernder und Erinnertes gleichzeitig. Deshalb fällt uns zumeist die Doppelthematik des Erinnerns nicht auf, die gleichwohl immer vorhanden ist.

Unsere Ausgangsfrage war, wie das Ich im Erinnertwerden-an für sich thematisch werde, und zwar im Unterschied zum ausdrücklichen Bewußtsein von sich. Die Suche nach einer Antwort führt uns zur "Reflexivität der Stimmung", die von der vergegenständlichenden und setzenden Reflexivität des Bewußtseins abzuheben wäre. Indes, so wenden wir ein, kann man überhaupt von einer "Reflexivität der Stimmung", das heißt doch von einer Rückbeziehung des Ich auf sich selbst im Modus des "Gestimmtseins" sprechen - oder sind Stimmungen nicht gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie unterschiedslos ineinanderfallen lassen, was in der Reflexion auseinandergehalten wird? Ist "Stimmung" nicht die Aufhebung jeder Reflektiertheit in einem diffusen, unaufgeklärten Gefühl? Gegen diese denkbaren Einwände ist jedoch zu fragen: Sind Stimmungen wie "Freude", "Angst", "Sorge", "Hoffnung", "Trauer", "Glück", die in Vor- und Rückerinnerungen, wie wir sagen, "geweckt" werden, nur automatische Reaktionen auf externe (und interne) "Auslöser", oder sind sie substantielle "Antworten" und in dieser Weise elementare Deutungen von uns betreffenden Bewandtniszusammenhängen? Was etwa ist das Lachen oder Weinen eines Kindes? Ist es nur ein Gefühls"mechanismus", den man, sofern man über die Auslöser verfügt, beliebig in Bewegung setzen kann? Oder sind Lachen und Weinen, beim Kinde wie beim Erwachsenen, nicht Antworten auf Erwartungen und Enttäuschungen, die ihrerseits erst in bestimmten Vor-Auslegungen, wenn auch noch so unterschwellig, formuliert werden müssen, damit die Erschütterungen des Lachens und Weinens möglich sind? Menschliche Freude und Trauer, die im Lachen und Weinen zum Ausdruck kommen, sind offenbar keine mechanischen Reflexe wie der Lidreflex oder die automatisierte Abwehrbewegung, sondern sie beruhen auf vorgängigen Gestimmtheiten, die eine Welt in sinnhaften Erwartungshorizonten aufbauen und erst damit Erfüllung oder Scheitern präjudizieren. Man kann sagen: Unsere frühesten

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

und elementarsten Welt- und Selbstbestimmungen sind vorprädikativ aufgebaute Abstimmungen unseres Welt- und Selbstbezugs. So betrachtet jedoch sind Stimmungen keine Gefühlszutaten, sondern grundlegende Verweisungszusammenhänge von Ich und Welt im Erinnerungsleben. Wir sehen uns also genötigt, Stimmungen nicht als nachträgliche Gefühlsbenotungen von vorgängig erfahrenen Sachverhalten anzusehen, sondern sie, im Gegenzug zu ihrer Einschätzung als emotionale Zugaben, als ursprünglich-reflexive Abstimmungen von Ichsein und Weltsein zu verstehen. Wir haben in Grundstimmungen - in Freude und Angst, Glück und Trauer - immer schon die Welt erfahren und ausgelegt, bevor wir sie in bestimmten Sachbezirken bearbeiten, vorstellen, wahrnehmen, vermessen, erforschen - und nicht umgekehrt. Unser Ichsein ist als mögliche Hoffnung, mögliche Sorge, mögliches Leid, mögliche Erfüllung in die Welt verspannt, ohne daß diese Verspannung rational thematisiert würde. - Etwas genauer wissen wir jetzt, worin die Reflexivität jener Stimmungen besteht, in die uns das Erinnertwerden-an versetzt. Sie besteht in der vorprädikativen Erschließung unseres Ich als ambivalente Abstimmung auf Menschen und Dinge, auf Ereignisse und "die Welt". Sie bringt das Ich auf sich selbst als das Ich, das sich freut, sich ängstigt, das leidet, das sich erfüllt, das sich in solchen Grundintentionalitäten auf Welt und Geschichte abzustimmen sucht und doch nie weiß, ob sich diese Abstimmungen erfüllen oder scheitern. Die Formel "ich erinnere mich an", die uns den Zugang zur eigentümlichen Reflexivität des Erinnerns erschloß, gibt jetzt mehr von der Bedeutung dessen preis, was wir anfänglich als Doppelthematik beschrieben, als Thematik des Erinnerungs-Ich und des Erinnerungsgegenstandes. Auf elementarer Stufe der Reflexivität - auf der Stufe des Erinnert w e r d e n s-an - kommt das Ich auf sich selbst als Weise ursprünglichen Gestimmtseins durch die Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit von Welt und Geschichte, die zu Abstimmungen herausfordern. Denn Freude, Leid, Sorge und Erfüllung sind elementare physische und psychische "Antworten" auf die Offenheit von Zeit und Welt. In ihnen bricht - also "reflektiert" - sich die Welt und Zeithaftigkeit des Daseins als unmittelbares Innewerden des Ich in seiner fragilen Verfassung.

So können wir in der Absicht eines zusammenfassenden Rückblicks vermerken: Erinnerung ist eine elementare und ursprüngliche Weise unseres In-der-Welt und Bei-uns-selbst-sein, die uns und die Welt (als Inbegriff des Seienden, das wir nicht sind) in Gestimmtheiten aufeinander

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

bezieht. In diesen Gestimmtheiten - wir nannten Freude, Trauer, Glück, Leid - sind wir uns unmittelbar gegenwärtig wie uns die Welt und die Geschichte in ihrer Unverfügbarkeit unmittelbar gegenwärtig sind. Die Grundgestimmtheiten machen also die elementare Seins- und Erfahrungsweise unseres Ichseins aus - aber nur, sofern dieses Ich sich an die uneinholbare Totalität von Welt und Geschichte (Zeit) erinnert. Die Reflexivität des Erinnerns bringt in der Tat unser Ich zum Vorschein, - allerdings nicht in bestimmten Eigenschaften, sondern in Grundgestimmtheiten, die als vor-thetische Offenheiten und in diesem Sinne als Erwartungen zu charakterisieren sind. Das heißt aber, wir erinnern kein bestimmtes, definitives, ablösbares Ich, wenn wir im Erinnern an uns erinnert werden, sondern wir erinnern ein bewegtes, in Gestimmtheiten sich bewegendes Ich - wir erinnern offene Ich-Vollzüge, die sich zur Geschichte einer gelebten Biographie inmitten der Weltgeschichte zusammenschließen. Die Reflexivität der Erinnerung stiftet diese Biographie in unmittelbarer "Vorstellung" unserer stimmungsmäßigen Weltbezogenheit. Indem wir uns freuen oder ängstigen, indem wir Glück oder Leid erfahren, indem wir uns derart vor Unverfügbares gestellt sehen und es vor- und rückerinnernd bei uns "halten", ereignet und vollzieht sich als Geschichte das Ich, das wir sind. Die Reflexivität der Erinnerung versetzt uns unausweichlich in Welt und Geschichte, sie bringt uns auf das zurück, woraus wir kommen und wohin wir gehen. Und unser Ichsein ist in seinem Grunde nichts anderes als diese Geschichte, die sich in vielen Biographien wiederholt und doch in keiner dieselbe ist.
Niemand kann meine Freude, meine Trauer, mein Glück oder mein Leid haben. Niemand kann sich für mich an etwas erinnern und niemand kann sich an meiner Stelle erinnernd auf etwas beziehen. Niemand kann für sich die eigentümliche Reflexivität gestimmten Erinnerns erleben, was immer er auch zur Aufklärung meiner Erinnerungen meint beitragen zu können. Ein anderer Mensch kann etwas an meiner Stelle wissen, und ich kann an seiner Stelle dieses Wissen übernehmen. Erinnerungen kann ich niemande abnehmen, wie sie niemand von mir übernehmen kann. Ich kann für jemanden sorgen, ich kann mich mit jemand freuen; aber ich kann mich nicht an seiner Stelle sorgen und mich nicht "als er" freuen. Erinnerung ist unteilbar wie meine Biographie. Und dennoch sind wir in den Grundgestimmtheiten elementaren Erinnerungslebens miteinander verständigt, darüber nämlich, daß Welt und Geschichte als Unverfügbares zugleich Schicksal und Chance unserer je-eigenen Biographie sind.

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Eine Zwischenbilanz

Wir stehen in der Bemühung, das Problem der Bildung in nachdenklicher Vergegenwärtigung unseres Ichseins zu entfalten. Unsere Leitfrage ist: Wie kann das Ich mit sich selbst übereinstimmen, wenn diese Selbstübereinstimmung nicht nur eine äußerliche Festlegung (etwa durch Benennung), sondern ein "gelebter Vollzug", eine "Existenzpraxis" ist. Auf dieser Frage insistierend, sahen wir uns gezwungen, bekannte Denkmodelle menschlicher Identitätsbestimmung als problematische Verkürzungen unseres Ichseins aufzuheben und weiter in das einzudringen, was wir anfänglich das "Erinnerungsleben" nannten. Das bedeutet, wir suchten hinter die Bestimmung unserer Identität im Sich-Bezeichnen, Sich-Vorstellen, Sich-Denken, Sich-Entwickeln, Sich-Herstellen, Sich-Hervorbringen zurückzudenken - in der begründeten Annahme, daß unser Ichsein (als existierender Vollzug der Identität) weder als Bezeichnung noch als Ergebnis, Produkt oder Werk zureichend begriffen werden könne. Unser Haupteinwand war: alle reflexiven Bezüge vom Sich-Bezeichnen bis zum Sich-Hervorbringen seien zwar Leistunge unseres Ichseins, würden aber, zum allgemeinen Erklärungsmuster erhoben, das Ich in seinen substantiellen Vollzügen eher verkürzen und verdecken als aufschließen. Die Konsequenz dieser Entdeckung war nun nicht eine neue, möglicherweise "integrative" Theorie des Ichseins (in der alle denkbaren Leistungen des Ich zusammengefaßt und als "Identitätstotale" auf dieses zurückgelegt würden).Wir sahen uns vielmehr genötigt, die Theorieebene der Ichleistungen zu verlassen und - unter Verzicht auf die Gewinnung theoretischer Erklärungsmuster - einen möglichst originären (und in diesem Sinne "theoriefreien") Einblick in die Erlebnis-und Erfahrungsvollzüge unseres Ichseins zu gewinnen. Es ging uns also nicht um eine wissenschaftsfähige Theorie unseres Ichseins, sondern um die phänomenal evidente Freilegung des Gegenstandes - besser: des Grundphänomens - das geläufige Identitätstheorien wie selbstverständlich voraussetzen. Deutlicher formuliert: Wir wissen (noch) gar nicht, was und wie das Ichsein an ihm selbst ist, das mit sich in Übereinstimmung sein soll. Wir kennen nicht - wenigstens nicht im Sinne einer explizierbaren Erkenntnis - die Seinsweise der Ichheit. Die Einsicht in die seltsame, erkenntnismäßige Verborgenheit unseres Ichseins war indes nur die e i n e Grunderfahrung dieses Gedanken-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

ganges. Die a n d e r e war, daß, unbeschadet des theoretisch-erkenntnismäßig wenig aufschlußreichen Selbstzugangs zum Rätsel unseres Ich, eine innere Gewißheit seiner Faktizität sich durchhält. Selbst wenn wir unser Ich nicht positiv "vorzeigen" oder dinglich "herausstellen" können, selbst wenn es nur als "offene Frage" ohne verläßliche Antwort auf uns zukommt, wenn es sich bis zum äußersten zweifelhaft ist, es bleibt die fundamentale "ungewisse Gewißheit", ein Ich zu sein, ein Leben, das für sich unverwechselbar und unaustauschbar in seine Zeitgrenzen gespannt und über sie hinaus verwiesen ist.

Wir wollten es allerdings nicht bei der Feststellung der "ungewissen Gewißheit" unseres Ichseins belassen. Wir suchten in sie einzudringen, dem Ichsein Momente und Strukturen abzugewinnen, die es uns in seinem Vollzug verständlicher machen könnten. Dabei stießen wir - in Wiederaufnahme einleitender Überlegungen - auf das Phänomen der Erinnerung. Von ihm war uns bekannt, daß es eine Weise des inneren Durchdauerns der Zeit ist, die, im Unterschied zum Gedächtnis, uns Sachverhalte nicht nur abrufbar präsent hält, sondern sie biographisch Kontinuität stiftend "verarbeitet". Die Erinnerung, das sagt schon das Wort, hat den Charakter eines inneren Vor-und Umgangs, der offenbar vor aller Trennung in Subjekt und Objekt, Methode und Gegenstand liegt und der dennoch nicht einfach einen Zusammenfall von Ich und Welt darstellt. Hier nun schien uns ein geeigneter Ansatz vorzuliegen, die Ebene vergegenständlichender Theorie zu verlassen und - gleichsam unter phänomenaler Führung des Erinnerungsphänomens - das Ichsein in seiner vor-gegenständlichen Vollzugsform aufschlußreich zu beleuchten. Erinnerung kann nicht Wissenschaft im positiv-methodischen Verständnis sein, aber Erinnerung ist keineswegs "bewußtlos" und ohne elementares "Wissen". Daher könnte sie uns, so war und ist unsere Hoffnung, als Grund-und Leitphänomen einen Zugang zu unserem Ichsein erschließen, der gleich weit entfernt ist von seiner irrationalen Mystifizierung wie von seiner verdinglichenden Feststellung. Aber mehr noch, eine Analytik des Ichseins am Leitfaden der Erinnerung (das heißt: unter Vorgabe der These, daß Ichsein wesenhafte Erinnerung sei), könnte den Weg bahnen zu einer gedanklichen Rehabilitierung elementarer Individualität und Inter-Individualität vor ihrer formellen Verkümmerung in Subjektivität und Intersubjektivität. Das Ich der Erinnerung ist nicht das Subjekt des Forschens und des Denkens, und die

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

lebendige Inter-Individualität ist nicht die förmliche Intersubjektivität der viel zitierten "Forschergemeinschaft", die in Wahrheit nur das Abstraktum einer auf das Bewußtsein reduzierten Versammlung von Subjekten und nicht etwa von Individuen darstellt, womit selbstverständlich die methodologische Zweckhaftigkeit des Postulats der Intersubjektivität nicht in Frage gestellt werden soll.

Die Erinnerung als explikatives Zugangsphänomen zum Ichsein wirft, gerade in der Differenz zum gegenständlichen Bewußtsein wie auch zum unzugänglichen Unbewußten, die Frage nach ihrer spezifischen Reflexivität auf. Wir verfolgten diese Frage in fortschreitender Ablösung von der Auffassung, Reflexivität bedeute ein subjektgesteuertes Bewußt-m a c h e n. Gewiß, es gibt auch dieses Bewußtmachen, in dem wir uns ausdrücklich und willentlich auf etwas beziehen, das uns vor- und vorausliegt, das uns angeht und betrifft. Und wenn wir von der Reflexivität des Bewußtseins sprechen, meinen wir zumeist das distanzierte Vor-uns-selbst-bringen von Sachverhalten nach Regeln des Definierens, Schließens und Urteilens. Aber wir haben dann immer schon in gewisser Weise mit der Welt, wie sie uns unmittelbar gegenwärtig ist, gebrochen. Diese Bewußtseinsreflexivität, die das Ich und die Welt in deutlicher Unterschiedenheit setzt und voraussetzt, in der das Ich mit der Welt brechen muß, um diese und sich zu "haben", ist nicht identisch mit der Reflexivität der Erinnerung - zumindest nicht mit ihrer ursprünglichen Reflexivität. Das versuchten wir herauszuarbeiten und uns zu verdeutlichen. Zu diesem Zweck fragten wir nach der Bedeutung der Redewendung des Sich-Erinnerns-an. Die Frage war, wie dieses geschehe, wie Erinnerungs-Ich und Erinnerungs-Thema miteinander verknüpft seien. Handelt es sich um eine gezielte Verknüpfung, die in bestimmten Schritten vom Ich zum Thema und vom Thema zum Ich verläuft, oder handelt es sich mehr um die Entfaltung eines Ineinander von Ich und Thema, das sich in Spiegelungen aufhält? Aber wenn das Sich-Erinnern den Charakter von Spiegelungen hat, wenn das Ich der Erinnerung ein spiegelnd-gespiegeltes Ich ist, worin besteht dann seine Reflektiertheit, wenn nicht in einer unendlichen Folge zufälliger Bilder? Wie stellt sich ein Zusammenhang her, der eine Einheit und doch keine ausdrückliche Synthetisierung ist? Wie antworten wir im "Spiegel-Spiel"der Erinne-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

rungen auf unser In-der-Welt-sein? Offenbar nicht mit Theorien, Hypothesen, Aussagen, sondern - und das war der weitere Schritt - mit "Gestimmtheiten". Die Reflexivität der Erinnerungen, so wurde dargelegt, besteht - zumindest ursprünglich und anfänglich - in bestimmten Einstimmungen des Ich auf die Umwelt und Mitwelt, auf "die Welt" überhaupt, in stimmungsmäßigen Grunderschließungen, in denen sich uns die Welt als beglückend oder beängstigend, als Verweigerung oder Erfüllung, als rauschhafter Überfluß oder als Not entdeckt. Erinnerungsreflexive Gestimmtheiten wären also keine gefühlshaften Zugaben, keine nachträglichen emotionalen Einfärbungen und subjektiven Bewertungen vorausliegender Sacherfahrungen. Sie wären vielmehr von eigener entdeckender Sachhaltigkeit und Sinnhaftigkeit, so allerdings, daß die Sachlichkeit und der Sinn der Erinnerung nicht als Setzung des sich erinnernden Einzelnen begriffen werden können, sondern als Ausdruck seines Versetzt s e i n s in die Unverfügbarkeit von Welt und Geschichte. Denn dies ist die eigentliche Lehre aller Erinnerungserfahrung: Wir "haben" zwar Erinnerung, aber wir können nicht restlos über sie verfügen. Erinnerungen entwickeln ein Eigenleben, das selbst in Nacherzählungen unerschöpflich ist. Sie sind aber unerschöpflich, weil sie in uns über uns hinausweisen. Jede einzelne Erinnerung an ein Ereignis unseres Lebens enthält in sich den Vor-und Rückblick auf dessen Gesamtheit; jeder Blick auf die biographische Lebensgesamtheit indes erinnert an die Gesamtheit der Menschheitsgeschichte und mit ihr an die Gesamtheit des Geschichtlichen überhaupt. Diese jedoch ist unverfügbar - so unverfügbar wie die Totalität der Welt. Was uns als bestimmter Ort in bestimmter Erinnerung aufgeht, ist niemals nur dieser Ort, es ist unsere Ortshaftigkeit überhaupt, mithin das, was man gelegentlich den "Weltaufenthalt" des Menschen nannte. Indes, was ist diese Welt, in der wir uns aufhalten, für ein "Ort"? Ist sie überhaupt ein "Ort", etwas Räumliches? Worin etwa könnte der Raum-Ort der Welt selbst verortet sein? Kaum etwas ist schwieriger auszudenken als unsere geläufig-selbstverständliche Rede vom "Ganzen der Welt". Wir müssen und können uns hier auf Andeutungen beschränken. Es ging uns nur darum, die Transzendenz der Erinnerung, die ins Unverfügbare der Universalität von Raum und Zeit verweist, als Herkunft unserer Erinnerungsgestimmtheit anzuzeigen. Was sich in der Erinnerung reflektiert im Sinne von "spiegeln" und worauf wir in je-eigener Gestimmtheit "antworten" ist die

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Raum-Zeit-Tiefe unserer Existenz selbst. Sicherlich haben wir nicht diese in jeder Erinnerung gegenwärtig. Dennoch ist jedes Sich-Erinnern zumindest ein verdeckter Aufgang der praktischen Unbegreiflichkeit unserer räumlich-zeitlichen Verfassung im Bemühen, im Unendlichen des Raumes vorübergehend Stand und im Unendlichen der Zeit vorübergehend Halt zu gewinnen. Darin liegt die wesentliche Sachhaltigkeit und Sinnhaftigkeit des Sich-Erinnerns; darin liegt auch der Grundvorgang der Bildung des Ichseins. Zugegeben, die Interpretation der Bildung als erinnerndes Sich-vor-Geschichte-und Welt-bringen, als Grundvorgang ambivalenten Gestimmtwerdens mutet äußerst merkwürdig an, jedoch nur dann, wenn man Bildung grundsätzlich als erbringbare Leistung und Identität als Projekt der Selbstformulierung im Werk-Ich versteht. Dann allerdings muß die Rückbindung von Bildung an die Reflexivität des welthaften Gestimmtseins ein Ärgernis sein.

Andererseits bleiben wir mit unserem Rückgang auf den Erinnerungsbezug von Ich und Welt durchaus in jener Denktradition der Bildungstheorie die eine lange Geschichte hat und die seit Wilhelm von Humboldts berühmter Formulierung über den Menschen, "der ohne alle auf irgend etwas einzelnes gerichtete Absicht nur die Kräfte seiner Natur stärken und erhöhen, seinem Wesen Wert und Dauer verschaffen will", die Gemüter mehr erregt als beschäftigt hat. Auch hier nimmt neben dem "Ich", wie vielfach übersehen wird, die Welt eine zentrale Stellung ein. Denn es heißt: "Da jedoch die bloße Kraft einen Gegenstand braucht, an dem sie sich üben, und die bloße Form, der reine Gedanke, einen Stoff, in dem sie, sich darin ausprägend, fortdauern könne, so bedarf auch der Mensch der Welt außer sich." (Fragment, Theorie der Bildung, S.28) Es ist also keineswegs neu, das Bildungs-und Identitätsproblem im Zusammenhang mit dem Weltproblem zu sehen und zu denken. Ein Unterschied der hier entwickelten Gedanken im Vergleich zur von Humboldt zitierten Textstelle besteht allerdings darin, daß bei Humboldt die Welt als notwendiges äußeres Korrelat sich bildender Individualität erscheint, gewissermaßen als notwendige Außenbedingung unserer Kraft-Entfaltung, während im Gang dieses Nachfragens nach Bildung am Leitfaden der Erinnerung die Welt in ihrer unverfügbaren Totalität aufscheint. Das In-der-Welt-sein als Existieren in der Weltoffenheit verschärft die Welthaftigkeit der Bildung und des Individuums, das in ihr für sich Stand wie in der Zeit für sich Halt zu gewinnen sucht. So

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

aber ist die Welt kein äußeres Korrelat, kein Universalobjekt, an dem sich Kraft entwickelt und entfaltet. Sie ist uneinholbares Medium aller endlichen Bildungsbemühungen. Nicht, daß wir ihrer "bedürfen", macht die Welt zur Welt, sondern die Tatsache, daß wir uns in die Totalität und Universalität der Welt "weltoffen" versetzt finden, zwingt uns zum Experiment der Bildung (unseres Ichseins) als Versuch, der Weltoffenheit im Aufbau einer uns identifizierenden "Erinnerungswelt" stand zu halten. Welt ist nicht Material unserer Kräfte, jedenfalls nicht primär; sie ist Herausforderung des Sinns. Als diese Herausforderung schlägt sie durch alle partikularen Erinnerungen durch. Im Vergleich zu Humboldt hat sich also unser Weltbezug radikalisiert. "Die" Welt ist bildungsmäßig nicht mehr verfügbar und sie ist auch nicht "außer uns". Sie ist in uns als unaufhebbare Welthaftigkeit des Daseins. Was wir gegenständlich von der Welt wissen, was wir bewerkstelligend in ihr hervorbringen, was wir lustvoll an ihr erleben, was sie uns in einer Mannigfaltigkeit von Gegenständen vorstellt, ist niemals "die" Welt, sondern immer nur unsere menschlich eingerichtete und vernommene Menschenwelt. Im Bezug auf sie läßt sich Bildung in Leistungen, Einstellungen, zu entwickelnden Kräften formulieren. Was aber "die" Welt angeht, deren Unendlichkeit und Unverfügbarkeit uns nicht nur in Träumen als Abgrund und Verlockung erscheint - diese uneinholbare Welttotalität, wie sie sich in unseren Erinnerungsgestimmtheiten reflektiert, ist nicht in Bildungsprogramme zu übersetzen. Sie bildet gleichsam selbst das Fragwürdige unserer Existenz, indem sie sich in unsere Erinnerung bringt. Wir b e d ü r f e n nicht, um noch einmal ein Wort Humboldts aufzunehmen, der Welt, um unserem "Wesen Wert und Dauer (zu) verschaffen", sondern wir m ü s s e n, bei Strafe des Verlusts unserer Identität, bemüht sein, unserem Dasein "Wert und Dauer (zu) verschaffen", w e i l uns "die" Welt, indem sie uns zu uns selbst aussetzt, das verweigert. Die Dinge haben keine Probleme mit ihrem "Wert" und ihrer "Dauer". Sie sind in der Welt fraglos beheimatet. Der Mensch jedoch, der Welt eröffnet und damit "unbehaust" ist, muß für sein Ichsein "einstehen", wohl wissend, daß dieses Ichsein "der" Welt niemals kongruent ist. Das ist es, woran uns die Gestimmtheit unseres Erinnerns erinnert. Und hier ist der Ursprung dessen, was man "elementare Bildung" nennen kann, nämlich das Eingeständnis der Erfahrung, daß alle unsere subjektiven und objektiven Bildungs"vorhaben" überboten und verunsichert sind durch

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

die Transzendenz unverfügbarer Welt und unverfügbarer Geschichte (als die sich Welt ereignet).

Das ist in vollem Bewußtsein seiner Unzeitgemäßheit gesagt. Bildung als Sich-Erinnern an Unverfügbarkeiten muß einer Zeit wie eine fatalistische Kapitulation erscheinen, die in allem auf Machbarkeit und Planbarkeit setzt. Identität als Experiment des Sich-Haltens in der Zeit und als Standgewinnen in radikaler Weltoffenheit, das klingt nach heroischer Metaphysik und nach mangelndem Realismus. Der Rekurs auf Gestimmtheiten als elementare Weisen ursprünglicher Raum- und Zeiterfahrung scheint denjenigen recht zu geben, die besorgt auf die Heraufkunft eines neuen, antiaufklärerischen Irrationalismus verweisen, der die mühselige Errungenschaft der Vernunft mit lebensgefährlicher Bereitwilligkeit über Bord zu werfen bereit ist. Jedoch, die Vernunft wird nicht preisgegeben, wenn sie sich vor die Einsicht der Unverfügbarkeit von Welt und Geschichte bringt. Im Gegenteil, sie bestätigt darin den Kern ihrer selbstkritischen Qualität, der ihr Ansehen als Vernunft allererst legitimiert. Und die Frage nach unserem Selbstsein "verrät" unsere Identität nicht schon dadurch, daß sie diese mit der sie überbietenden Universalität von Welt und Geschichte in einen das Ich problematisch exponierenden Zusammenhang bringt. Auch hier kann man sagen: Im Gegenteil, die eigentümliche Würde des Ichseins wird gerade unterstrichen, wenn dieses sich nachdenklich in seinem existentiellen Risiko-Charakter durchsichtig wird und wenn es sich nicht mit Definitionen bescheidet, die es fraglos voraussetzen.

- Jenseits aller positiven Bestimmungen erweist sich unser Ichsein und seine Bildung als Welt- und Zeitproblem. Durch alles, was wir erinnern hindurch, schimmert die unerreichbare Totalität der Welt und der Zeit als Geschichte. In jedem "an" der Erinnerung ist mehr als nur das jeweils bestimmte Thema. Denn dieses ist eingehalten in das "an" der Welt und der Zeit als Elementarkoordinaten unseres Daseins. Dieses "Faktum" bildungsmäßig einzuholen, könnte dem Bildungsphänomen einen Ort zuweisen, der uns zugleich bescheiden, aber nicht ängstlich macht; der vor allem die Anthropozentrik durchbricht, in die wir uns, gleichsam Welt- und Zeitvergessen, verrannt haben. Das wäre keine Therapie, aber vielleicht die Chance, etwas von der möglichen Urteilskraft zurückzugewinnen, die auch die Grenzen menschlicher Selbsttäterschaft einzuschätzen weiß und daraus ihr Selbstbewußtsein gewinnt.

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Die Wiedererinnerung.

Die eingeschobene Zwischenbilanz des Gedankenganges stand im Zeichen der Bemühung, gleichsam die letzten Horizonte auszuleuchten, in denen menschliches Sich-Erinnern spielt und auf die es verweist. Insofern handelte es sich nicht nur um eine Zwischenbilanz, sondern zum Teil auch um einen Vorgriff. Die Frage nach "der" Welt und die Frage nach "der" Geschichte, die in jedem partikularen Erinnern präsent sind, auch wenn sie nicht ausdrücklich erinnert werden, ist zumindest für ein bildungs-und identitätsphilosophisches Nachdenken unabweisbar. Im übrigen, und das sollte der Hinweis (um mehr handelte es sich nicht) auf Humboldt belegen, ist die Reflexion auf den Zusammenhang von Ichsein und Welt keine Neuentdeckung dieses Gedankenversuchs. Man kann nicht nach dem Ichsein in bildungsphilosophischer Absicht fragen und die Weltlichkeit des menschlichen Ich aus dem Spiel lassen. Auch ein Begriff wie "Weltoffenheit", den die neuere anthropologische Diskussion vor allem in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts ins Bewußtsein gebracht hat, zeigt - über eine Funktion als Kennzeichen eines vergleichsweise spezifischen menschlichen "Merkmals" hinausgehend - mehr an als die Notwendigkeit, das Leben zu führen und eine "Menschenwelt" schaffen zu müssen. Diese Notwendigkeit ist ebenso unbestreitbar, wie es die Schwierigkeiten sind, die wir mit ihrer Einlösung haben. Aber Weltoffenheit hat auch noch einen anderen als den pragmatischen Produktionsaspekt. Weltoffenheit heißt auch: Angegangensein oder (wie man heute zu sagen vorzieht) "Betroffensein" von der Unverfügbarkeit dessen, was sich als "Weltganzes" im Staunen, vielleicht auch im Erschrecken, anzeigt und zugleich entzieht. Welt ist nicht nur das Material unseres Tuns und nicht nur der Gegenstand unseres Forschens. Sie ist auch nicht nur, was w i r voraussetzen müssen, um ein weltbezogenes Ich sein zu können, also nicht nur Korrelat unserer Bildung. Welt ist auch das, was uns "immer schon" durchmächtigt und übermächtigt hat, das, so versuchten wir aufzuweisen, was uns unabwählbar in den Bann unserer Welthaftigkeit schlägt. Wir können unsere Welthaftigkeit nicht abwählen, so wenig es uns möglich ist, unsere Zeithaftigkeit abzuwählen. Deshalb sind Welthaftigkeit und Zeithaftigkeit keine bloßen Eigenschaften, die wir unter anderen a u c h besitzen. Sie sind vielmehr Grundverfassungen, mit einem philosophischen Kunstwort bezeichnet: Existentiale, also apriorische

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

"Befindlichkeiten", mit denen wir uns zweckmäßig und sinnhaft arrangieren müssen. Um noch einmal den bereits verwendeten Hinweis aufzunehmen: Der Baum, der Fels (vielleicht auch das Tier), sind, was sie sind. Sie haben keine Probleme mit ihrer Welt-und Zeithaftigkeit. Der Mensch indes hat das Problem, f ü r s i c h welthaft und zeithaft zu sein, angestachelt und aufgestört zu sein von seiner Zeithaftigkeit und Welthaftigkeit. Bekannt ist der Spruch des Angelus Silesius, der lautet: "Die Ros' ist ohn' Warum, sie blühet, weil sie blühet,/Sie Acht'e nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet." Das ist nicht nur eine überholte Mystiker-Weisheit. Denn dieser Spruch kann immer noch ex nevativo anthropologisch tiefsitzende Wahrheit sagen. Anders nämlich als die Rose lebt der Mensch nicht, weil er lebt. Er kann sich mit und in dieser Tautologie nicht einrichten. Selbst wenn er tautologisch auf die Frage nach seinem Leben antwortet, wenn e r sagt "ich lebe, weil ich lebe", muß er zuvor schon die Frage nach seiner Welt-und Zeithaftigkeit gestellt, also den Bruch mit Welt und Geschichte in sich vollzogen haben, der notwendig allen - auch den tautologischen - Antworten vorausgeht. Er muß, mit den Worten des Angelus Silesius, auf sich selbst "geachtet" haben, um sich resignativ oder schwärmerisch einen Zustand herbei wünschen zu können, in dem er nur ist, weil er ist. So gibt es für den Menschen nur eine zweite, eine sekundäre Naivität, diejenige nach dem Durchgang durch die "Unendlichkeit der Reflexion", die nie eine Rückkehr in die absolute Fraglosigkeit von Dingen sein kann.

Man sieht, der philosophisch-anthropologische Begriff der Weltoffenheit verweist in einen anderen Fragebereich als in denjenigen der lebensnotwendigen "Umwelten". "Die" Welt ist nicht die "Umwelt aller Umwelten" (wie "die" Geschichte als Zeit nicht die Historie aller Historien ist). Wir haben uns zwar daran gewöhnt, "die" Welt in (Um-) Welten wie "die" Zeit in historische Zeiten zu zerlegen und beides als unendliche Summen zu betrachten. So zweckmäßig dieses Erfahrensmuster unter Gesichtspunkten positiv-notwendiger Welt- und Geschichtsbetrachtung ist - der eigentümliche Frage-Sinn unserer Welt-und Zeithaftigkeit geht uns darin nicht auf, jener Frage-Sinn, der in der - heute leider zur Floskel erstarrten - "Sinn-Frage" aufgeht. Der Wissenschaftler übt hier redlicherweise Zurückhaltung, der Pragmatiker

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

notwendigerweise Unbedenklichkeit - der Bildungstheoretiker darf sich zumindest der Exposition dieser Frage nicht verweigern. Er muß sich der gedanklichen Herausforderung, die in der Welt-und Zeithaftigkeit des Menschen steckt, stellen. Für ihn sind Welt-und Zeitoffenheit nicht allein mittlerweile "anthropologisch gesicherte" Tatbestände, sondern Grundherausforderungen menschlicher Lebensorientierung. Er fragt sich, was es heißen könne, genauer: was es bedeute, welthaft und zeithaft zu existieren und worin diese Bedeutung den Menschen aufgehe. Aber auch er kann nur zur "Aufhellung" beitragen, kann nur bemüht sein, in sorgsamer und nachvollziehbarer Analytik Strukturen und Verweisungen freizulegen. Es kann nicht seine Aufgabe sein, in angemaßter Stellvertretung Sinn-Fragen zu beantworten - zumindest in unserer Zeitlage nicht mehr. Indes ist - in dieser Zeitlage - durchaus etwas gewonnen, wenn man sich eine gewisse spekulative Virulenz erhält, die vor den Tatsachen nicht einfach kapituliert, sondern nach ihrer Bewandtnis und Bedeutung fragt. Noch immer gilt das Wort aus Nietzsches Zarathustra hinsichtlich der Welt, das lautet: "O Mensch! Gib acht!/Was spricht die tiefe Mitternacht?/" (...) "Die Welt ist tief,/Und tiefer als der Tag gedacht." (Zarathustra, III. Teil, Das andere Tanzlied).

II

Kehren wir zurück aus der spekulativen Erinnerung an das, was l e t z t l i c h erinnert wird, nämlich Zeit und Welt, und versuchen wir, dem Erinnerungsleben weiter auf die Spur zu kommen. Wir sagten, Erinnerungen seien ursprünglich eine vorprädikativ bewußte Weise des Sich-Einstimmens auf Welt und Zeit, und ihr eigentlich existentieller Sinn bestünde darin, in der Welt S t a n d und in der Zeit H a l t zu gewinnen. Wer sich erinnert, indem er an etwas in seinem Leben Bedeutsames erinnert w i r d, "bestimmt" biographisch seinen Standort in Welt und Zeit, wenn auch nie in einer letzten Sicherheit. Erinnerungen sind der lebendige Kern unserer Biographie. Ihr Zusammenhang ist das Ereignis unserer Lebensgeschichte, wohl gemerkt, das Ereignis und nicht schlicht unser Produkt. Der Ereignischarakter unserer Erinnerung deutet sich in den verschiedenen Gestimmtheiten an, die wir als Antworten auf letzte Unverfügbarkeiten

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

analysierten, welche uns inmitten unseres umtriebigen Bewerkstelligens und Betrachtens aufgehen und die diesen elementar vorausliegen. Es gibt also in der Geschichte und im Geschehen unseres Ichseins eine Elementarschicht gestimmter Selbsterfahrung, die wir etwa in Festen und Feiern, in Kulten und Riten in eine inter-individuelle Form bringen. Feste und Feiern sind Zeit- und Weltartikulationen; sie sind objektivierte und institutionalisierte Gemeinschaftserinnerungen, die in unterschiedlichem Grade das Erinnerungsleben des Einzelnen als inter-individuelle Reflexivität vorformen. Dennoch ist jedes Ichsein eine unaustauschbare Erinnerung im Rahmen des kulturspezifischen Erinnerungslebens. Im Blick unserer Überlegungen kann das Sich-Erinnern des Einzelnen immer nur Beispiel, niemals jedoch reiner Fall historisch institutionalisierter Welt- und Zeiterinnerung sein. - Fragen wir nun weiter, wie dieses je-eigene Sich-Erinnern auf dem Grunde elementarer Erinnerungsgestimmtheit, in der sich Welt und Zeit ahnungshaft erschließen, aufbaut, so bedeutet das gegenüber der Freilegung ursprünglicher Reflexivität einen zweiten Schritt. Ihn kann man bezeichnen mit der Frage: Wie gehen wir mit unseren Erinnerungen um? Oder: Wie verhalten wir uns im Elementarvollzug unseres Erinnerungslebens zu diesen? Wie ist und worin besteht der Zusammenhang zwischen der ursprünglichen Reflexivität der Erinnerung und der Reflexion auf diese Reflexivität? Oder einfacher: Wie erinnern wir unsere Erinnerungen? Man könnte auch fragen: Wie baut sich auf dem Boden elementaren Vergegenwärtigt s e i n s das Ich seine für es selbst erkennbare Gestalt auf? D a s i s t d i e F r a g e n a c h d e r W i e - d e r-E r i n n e r u n g. Was meint Wieder-Erinnerung? Der Begriff meint nicht, daß man sich "irgendwie" und "überhaupt" an etwas erinnert, sondern er meint ein Ausdrücklichkeitsverhältnis zum Elementarvorgang des Erinnerungslebens. Im umgänglichen und alltäglichen Sprachgebrauch scheint jede Erinnerung, die sich auf Vergangenes bezieht, eine Wieder-Erinnerung zu sein, sofern sie etwas, das vergangen ist, wieder-holt in Vorstellungsbildern vergegenwärtigt. Hier zeigt das "Wieder" ein "Erneut" an, ein "Noch-einmal", ein "Wieder-etwas-vor-sich-bringen" von solchem, das eigentlich un-wiederbringlich dahin ist. Allerdings wird die Fragwürdigkeit des "Wieder" der Erinnerung angesichts der faktischen Unwiederbringlichkeit des Vergangenen zumeist nicht bedacht. Man erinnert sich "wieder", das heißt dann so viel wie: man "versetzt" sich wieder in die damalige

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Situation, gewissermaßen unbeschadet der Zeit, die inzwischen verronnen ist. Solche Vorstellung von Erinnern als Wieder-Erinnern könnte man als a-historisch und - gravierender noch - als ungeschichtlich bezeichnen. Sie rechnet mit einer inneren, isomorphen Repräsentierbarkeit des Vergangenen als Gegenwärtigem und ist insofern in der Tat "zeitvergessen". Das Vergangene verhält sich in diesem "Alltagskonzept" von Wieder-Erinnerung wie eine Musik-Schallplatte zur Originalaufführung oder wie eine Photographie zum Originalschauplatz, nämlich als "originalgetreue" Wiedergabe. Auf eine Formel gebracht: Wieder-Erinnerung als Wiedergabe operiert mit der Vorstellung der Reduplizierbarkeit, der festhaltenden Wiederholbarkeit von Ereignis im Bewußtsein und Sache im Bild. Diese Form der Wieder-Erinnerung - wir nennen sie die "reduplizierende" - wird auch mit einem bestimmten Vermögen verbunden, mit demjenigen der "reproduktiven" Einbildungskraft, die man sich bildlich als inneres Kino erläutern kann, in dem jederzeit der Film der Vergangenheit erneut abgespielt und an jedem Punkt beliebig angehalten werden kann.

Etwas ganz anderes als diese reduplizierend-vorstellende Erinnerung, die auf E r e i g n i s s e bezogen notwendig abstrakt ist (und von der auch eingangs schon die Rede war), ist jene Wieder-Erinnerung, an der derjenige, der sich wieder erinnert, beteiligt ist, und zwar voller Einsicht in die Unwiederbringbarkeit des erinnerten Ereignisses, in seine prinzipielle Un-Wiederholbarkeit. Und es ist gerade diese Einsicht, die zu Konsequenzen herausfordert. Nennen wir diese Erinnerung eine i n t e r p r e t i e r e n d e Wieder-Erinnerung, so ist damit in aller Vorläufigkeit eine sehr andere reflexive Grundstellung angezeigt als im Falle der reduplizierenden. Interpretierende Wieder-Erinnerung löst - bewußt oder vorbewußt - die sich im "Wieder" der Erinnerung anzeigende Geschichtlichkeit ein. Sie "weiß" um die Unwiederbringlichkeit des Vergangenen in seinem sachlichen Originalitätsmodus und versteht es gleichwohl als Herausforderung eines Umgangs, in dem das Ichsein als sinnhafter Vollzug sich einlöst. Die interpretierende Wieder-Erinnerung ist also ein Sich-Einlassen auf Vergangenheit (und Zukunft), ein Hören auf ihren Anspruch und ein Antworten. Das klingt sehr abstrakt und begrifflich hochgetrieben. Aber es gibt ein durchaus bekanntes Phänomen, das den Vollzug interpre-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

tierender Wieder-Erinnerung als Antwort und Entsprechung im Hinblick auf Vergangenes und Zukünftiges unmittelbar vor Augen führt und das damit den "abstrakten" Feststellungen sachliche Deckung (und Evidenz) gibt. Gemeint ist das vertraute Phänomen der E r z ä h l u n g, hier nicht primär in ihrer Bedeutung als literarische Kategorie, sondern als alltägliche Erscheinung zwischenmenschlichen Unterredens gefaßt. Schon in früher Kindheit finden wir angestrengte Bemühungen und Versuche, ein zumeist nicht weit zurückliegendes - aber doch zurückliegendes - Ereignis als Wieder-Erinnerung zu erzählen. Von der Verdichtung und Synthetisierung eines Ereignisses zur Gestalt einer erzählbaren Geschichte hängt es hier wie offensichtlich auch später ab, ob es gelingt, sich die Möglichkeit der Wiedererkennung durch und im Wechsel der Ereignisse zu schaffen. Das Erzählen ist also eine Grundweise der interpretierend-reflektierenden Wieder-Erinnerung, die in der Tat ein Sich-Einlassen auf Vergangenes (und Zukünftiges) im Sinne einer synthetisierenden "Entsprechung" darstellt. Und es geht hier nicht um eine reduplizierende, "originalgetreue" Abschilderung, nicht um eine szenisch-dokumentarische Wiederherstellung (oder Vor-Stellung) durch Beschreibung, sondern um aneignende Verdichtung und Akzentuierung eines zurück-oder vorausliegenden Ereignisses als "neues" Ereignis. Die Geschichte, in der ich ein Ereignis erzähle, das ich wieder-erinnere, bin ich zugleich. Welche sachlichen Faktoren auch das Ereignis bestimmt haben mögen, als Teil meiner Geschichte erzählt und erzählend "gestaltet", stelle ich mich in ihm selbst vor - für mich selbst und für andere. Ich, der Erzählende, stehe in interpretierender Wieder-Erinnerung eines biographischen Ereignisses im Grunde nicht neben mir (so wie vielleicht der professionelle Erzähler neben seiner Geschichte steht), sondern - in einer Wendung Sartre's - ich"existiere" erzählend meine Biographie, indem mir das vergangene Ereignis in der Erzählung wieder zustößt. Interpretierend-reflektierende Wiedererinnerung im Modus elementaren Erzählens macht wieder zum Ereignis, was sich einmal ereignet hat,aber nicht als "originalgetreue" Beschwörung der Vergangenheit auf der Leinwand des Gedächtnisses, sondern als dessen "Verarbeitung" in immer neuen lebensgeschichtlichen Synthesen, die bei Lebzeiten niemals endgültig sind. Insofern ist auch die Erzählung der Wieder-Erinnerung nicht abschließbar. Und wenn man gelegentlich als außenstehender Hörer wieder-erinnernden Erzählens konstatiert, der Erzählende wiederhole sich, und wenn man das ferner zum An-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

laß nimmt, ihm "Erinnerungsschwäche" zu unterstellen, so ist das häufig nur ein Zeichen dafür, daß man als reduplizierende Erinnerung auffaßt, was in Wahrheit die Forterzählung interpretierender Erinnerung im nicht übertragbaren Lebenskontext des Einzelnen ist. Ausgehend von einer anderen Grundstellung zur Erinnerung des Erzählenden, rückt diese in den Horizont der Fremderinnerung und wird darin stillgelegt. Das bedeutet aber, man verschließt sich der Dimension, in der die Erinnerung für den anderen elementar spielt, mithin der Bedeutung dessen, was das "Wieder" der Wieder-Erinnerungen für den sich wiederholenden Erzähler tatsächlich bedeutet, nämlich nicht Wiedergabe, sondern Wiederannahme eines Ereignisses.

Peter Handke, ein literarischer Meister nicht-reduplizierender, also erzählender Wieder-Erinnerung läßt in seiner Ich-Erzählung "Der kurze Brief zum langen Abschied" (Suhrkamp-TB 1977,S. 141) den Ich-Erzähler feststellen: "Ich sagte, daß mir in der Erinnerung das, was ich einmal erlebt hätte, nicht verklärt würde, sondern erst richtig zustieße." Und er fügt, diese nüchterne Feststellung belegend, hinzu: "Dann wird mir ein langer Weg noch länger, eine Ohrfeige fängt doppelt zu brennen an. Ich kann mir kaum mehr vorstellen, wie ich das alles ausgehalten habe." Hier wird plastisch, was mit der Wiederannahme eines Ereignisses in interpretierender Erinnerung gemeint ist. Sie setzt Akzente, verschärft Bedeutungen; sie läßt erst "richtig zustoßen", was einmal erlebt wurde. Insofern ist die persönliche Wieder-Erinnerung eines Ereignisses keineswegs verfälschend, sondern sie ist erst dessen volle Realisierung, und zwar dadurch, daß es in immer weitere, zunächst vielleicht übersehene und unausgelotete Bedeutungshorizonte ausstrahlt. Die Formulierung eines Geschehens, eines guten oder bösen Ereignisses in seiner existentiell interpretierenden Erzählung ist die biographische Entfaltung seiner w i r k l i c h e n Geschichte, und zwar nicht im Überspringen von Raum- und Zeitdistanzen, sondern in deren erlebendem Durchdauern. Wir durchdauern bestimmt und unverwechselbar, indem wir uns unsere Geschichte wieder-und vor-erinnernd erzählen. Darin stiften wir unsere Identität als lebendigen Zusammenhang unseres Ichseins. Vergangene Wege mögen dann länger erscheinen als sie es "in Wahrheit" sind, zukünftige kürzer. Aber die Bedeutung dieser Wege für uns hat nichts zu tun mit ihrer tatsächlichen Länge oder Kürze. Sie stellt

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

sich erst im Erzählen unserer Wieder-Erinnerung heraus, oft zu unserer eigenen Überraschung. Insofern ist jedes erinnernde Erzählen immer auch ein Risiko.

Wieder-Erinnerung als Anwesenheit des Abwesenden.

Aus der Vergegenwärtigung von "Welt" und "Zeit" als den "äußersten Horizonten" des Identitäts-und Bildungsproblems sind wir zurückgekehrt auf die Ebene unseres unmittelbaren Erinnerungslebens, und zwar mit der Frage nach der Wieder-Erinnerung. Das Wort "zurückgekehrt" sollte aber nicht die Vermutung nahelegen, wir hätten uns in der Vergewisserung der Welt-und Zeitthematik gedanklich "verstiegen". Denn wenn von "der" Welt und "der" Zeit die Rede war und von ihrer Unverfügbarkeit, so nicht, um sie als etwas Übermenschliches oder Außermenschliches vorzustellen, sondern um sie als unsere elementare Befindlichkeit zu denken. Wenn wir sagen, "welthaft" und "zeithaft" sei unsere Existenz, so heißt das nicht, wenn auch geläufige Rede das nahelegt, wir existierten in der Welt wie in einem übergroßen Lebensgefäß und in der Zeit wie der Fisch in einem riesigen Strom. Gemeint ist vielmehr, daß wir Welt und Zeit als unser "Schicksal" s i n d und daß wir dieses unabwählbare Sein ratifizieren, indem wir Stand in einem Ort und Halt in einer Geschichte zu finden trachten. Welt und Zeit sind zugleich in uns, wie sie über uns hinaus sind. Das meinen die Worte "Welthaftigkeit" und "Zeithaftigkeit" des Daseins. Im In-uns-und-über-uns-hinaus-sein von Welt und Zeit gewinnt sich unsere Existenz als Thema ihrer Bildung. Sind Welt und Zeit nur das, was über uns hinaus ist, so wird Bildung (des Ichseins und in ihm) zur nachträglichen Anpassung an transzendente Weltgeschichte. Sind sie nur das, was wir - theoretisch oder praktisch - als (Umwelt-)geschichte entwerfen, so ist die Weltgeschichte identisch mit den Manifestationen unseres rastlos produzierenden "Willens zur Macht". Indes, Welt-Geschichte ist weder unser Produktnoch unser unabwendbares dumpfes Fatum. Sie ist Aufgang von Welt und Zeit in uns (und insofern unverfügbar) u n d sie ist unsere Antwort darauf (insofern zwar nicht verfügbar,aber sinnhaft zu vergegenwärtigen). Bildung in diesem Verständnis von Weltgeschehen als Welt-Geschichte ist ein Grenzgang zwischen der existentialen Erfahrung von Welt und Zeit und den lebensmäßigen Antwortent-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

würfen, in denen wir zu unserem "Anliegen" erheben, was uns als Weltgeschehen angeht.

Es war nun dieses Verhältnis von Angegangensein und Antworten im Hinblick auf "die" Welt und "die" Zeit, das wir zunächst als elementare menschliche Gestimmtheit des Ichseins analysierten, das wir in Ur-Impressionen der Freude und Trauer, des Glücks und des Leides als existentielle Reflexivität" uns vor Augen zu stellen suchten. Diese impressive Reflexivität jedoch, in der uns unsere Welt-und Zeithaftigkeit ursprünglich auf-und angeht, ist aber gewissermaßen nur der Resonanzboden, über dem die Faktizität lebensgeschichtlichen Sich-Erinnerns sich erhebt. Das Verhältnis von Aufgehen und Angehen,in dem das Ich Halt und Stand zu gewinnen sucht, spiegelt sich im Wieder-Erinnern und strukturiert dieses. Wieder-Erinnerung ist also nicht etwas, das irgendwie und im übrigen "auch" mit Welt und Zeit zu tun hat, sondern es ist deren "Erscheinung" auf faktischer Ebene gelebten Daseins. Daher ist die Explikation der Wieder-Erinnerung nicht etwas ganz anderes als das Nachdenken über unsere Welthaftigkeit und Zeithaftigkeit. Sie ist vielmehr deren Darstellung als konkrete Erfahrung. Das bedeutet, wir sind welthaft und zeithaft als diejenigen, die sich wieder-erinnern. Wir erfahren in gestimmtem Wiedererinnern, wie wir in Welt und Zeit versetzt sind, wie beides - unter dem Gesichtspunkt der Verfügbarkeit - anwesend und zugleich abwesend ist. Wieder-Erinnerung ist, mit einer bestimmten philosophischen Terminologie ausgedrückt, die Erfahrung der "A n w e s e n h e i t d e s A b w e s e n d e n" und darin der reflektierte Aufgang unüberholbarer Welt- und Zeithaftigkeit des Daseins. Und unser Ichsein ist nichts anderes als der Vollzug dieses Wieder-Erinnerns in ständig sich überholenden Synthesen. Das allerdings läßt sich erst in Erfahrung und vor den Blick bringen, wenn man Wieder-Erinnerung nicht nur als Reduplikation des Vergangenen (oder Vorausliegenden) begreift, wenn man sie vielmehr als permanente "Interpretation" faßt, als sich forterzählende Erzählung, als Vollzug des Gesprächs, "das wir sind". Darin nämlich legen wir die Ereignisse nicht gegengeschichtlich still, verhalten wir uns nicht so, als ob sie allen "Orten" und "Zeiten" durch das Bewußtsein enthoben wären. Im Gegenteil, wir wissen um die Unwiederbringlichkeit des Vergangenen als Vergangenem (ebenso wie um die Unbestimmtheit des Zukünftigen als Zukünftigem). Jedoch, dieses Wissen lähmt uns

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird [illegible] zur rein persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

nicht. Es macht uns hellhörig auf die Anwesenheit des Abwesenden in unseren Vergegenwärtigungen, eben in unseren Wieder-Erinnerungen. Sie sind der Versuch, das unwiederbringlich oder unvorbringlich Abwesende "anwesen" zu lassen und so in ihm Stand und Halt zu gewinnen. Im Wieder-Erinnern sind wir bei uns und über uns hinaus. Wir sind diejenigen, die sich wieder erinnern, aber nur insofern, als wir durch etwas, das wir nicht sind und nicht mehr sind, wieder erinnert werden. Indem wir uns an unsere Kindheit erinnern, an bestimmte Szenen und Ereignisse, vergegenwärtigen wir uns etwas, das wir faktisch nicht mehr sind. Aber was wir als Erwachsene faktisch sind, sind wir nur dadurch, daß es einen lebensgeschichtlichen "Abschnitt" gibt, der uns als "nicht mehr seiend" präsent ist. Kindheit ist für den Erwachsenen zugleich gegenwärtig und vergangen. Und sie ist in der Tat ein einleuchtendes Beispiel für das Paradox der "Anwesenheit des Abwesenden", indem unser Ichsein sich erzählend formuliert. Das Paradox der Wieder-Erinnerung als Vergegenwärtigung des Abwesenden konturiert aber auch das Verhältnis des Ichseins zu seiner Zukunft. Wie die Vergangenheit unwiederbringlich und gleichwohl präsent ist, so ist auch die Zukunft unvorbringlich und dennoch gegenwärtig, nur mit dem Unterschied, daß sie als "fiktionaler Raum" noch nicht mit bestimmten Ereignissen endgültig "besetzt" ist. Das heißt, als Anwesenheit des Abwesenden ist die Zukunft "offener" als die Vergangenheit und dennoch nicht einfach ein Nichts.

II

Die formale Struktur der Erinnerung als paradoxes Gegenwärtigsein des Nicht-Gegenwärtigen (und in diesem Sinne als Gegenwärtigkeit und Entzug von Welt und Geschichte überhaupt) haben wir phänomenal zu füllen gesucht. Das geschah einmal im Hinweis auf die Gestimmtheiten und sodann im Aufweis des sich-erzählenden Charakters der Wieder-Erinnerung. Das Sich-Erzählen erschien uns als dasjenige aufschlußreiche Leitphänomen, das uns die Sicht frei gibt auf den inneren Vollzug unseres Ichseins. Im "Wieder" erzählender und nicht etwa abstrakt registrierender Erinnerung gewinnt das Ichsein jenen Halt und Stand, die seine Identität ausmachen. Identität in einem fundamentalen philosophisch-anthropologischen Verständnis und unterhalb der Stufe objekti-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

vierender Identitätsbestimmung ist die fortlaufende Geschichte meiner Selbst-Erzählung und das heißt: das Anwesenlassen des abwesend Vergangenen (und Zukünftigen). Solche "Definition" der Identität als Selbst-Erzählung in der Wieder-Erinnerung mag in ihrer Abstraktheit sehr befremdlich anmuten. Sie verliert das Ansehen des Befremdlichen, wenn man sich ihren Sachgehalt verdeutlicht.

Verdeutlichung suchten und fanden wir bei Peter Handke in der Feststellung, uns stieße in der Erinnerung das Vergangene erst richtig zu. Das heißt, erst indem wir uns etwas wieder vor uns bringen und indem wir wieder vor etwas gebracht werden, erfahren wir dessen wahre Bedeutung. So wird die Wieder-Erinnerung eines Ereignisses in uns zum Ereignis seiner Wahrheit - zum Ereignis der Wahrheit unseres Ichseins selbst, das im Sich-Erzählen des Wieder-Erinnerns auf sich selbst kommt, auf sein eigenes Lebensgeschehen als seine eigene Geschichte. Im Zeichen der Erfahrung dieses Wahrheitssinnes sich-erzählender Wieder-Erinnerung steht auch die Eröffnung einer Erzählung des italienischen Dichters Cesare Pavese aus dem Jahre 1936 mit dem Titel "Land der Verbannung" (Terra d'esilio). In der Weise der Ich-Erzählung berichtet der Erzähler von beruflichen Umständen, die ihn, den Piemontesen (also den Norditaliener) nach Süditalien verschlagen hätten, was er wie eine Strafe und Verbannung empfand. Von dort zurückgekehrt erinnert er sich wieder an diese "Verbannung" in folgenden Sätzen: "Ich bin Piemontese und betrachtete die Dinge so voreingenommen, daß mir wohl ihre wirkliche Bedeutung entging. Jetzt hingegen erinnere ich mich an die kleinen Esel, die Wasserkrüge am Fenster, die gut gewürzten Saucen, an die Schreie der alten Weiber und an die Bettler auf eine so heftige, geheimnisvolle Art, daß ich es wahrhaft bedauere, all'dem nicht eine wärmere Aufmerksamkeit geschenkt zu haben." Und der Erzähler fährt fort, sich selbst zur Essenz dieser Erfahrung drängend: "Und wenn ich dann zurückdenke, wie schmerzlich ich damals die Himmel und die Straßen des Piemont entbehrte - wo ich jetzt in einer solchen inneren Unruhe lebe -, so kann ich daraus nur folgern, daß wir im Grunde eben so beschaffen sind: nur was vergangen oder verändert oder entschwunden ist, enthüllt uns sein wahres Gesicht." (Cesare Pavese, Sämtliche Erzählungen, Hamburg 1966, S. 7) - Man muß nicht erst mühsam und in der Absicht eines Ausschlachtens von Literatur zur Darstellung abstrakter Gedanken sich diesen Text in seiner Bedeutung für die Wiedererinnerungsthematik

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

erschließen. Diese Bedeutung ist in der Tat evident. Da verläßt jemand seine Heimat, unfreiwillig. Es verschlägt ihn in eine Landschaft, die nichts von der verbindlichen Helle und Heiterkeit des Piemont und seiner Menschen hat. Die Fremde erscheint als Verbannung unter durchgehend negativer Tönung. Schließlich kehrt der "Verbannte" zurück. Der Aufenthalt in der Fremde erscheint ihm nur noch als Erinnerung. Damit könnte die Geschichte schon ihr Ende haben, aber sie beginnt erst, Denn jetzt, aus der zeitlichen und räumlichen Entfernung, beginnt die Erinnerung gleichsam zu leben, auf eine "heftige" und "geheimnisvolle Art", wie der Erzähler sich einräumen muß. Das Ereignis der Wieder-Erinnerung entdeckt ihm, daß er zwar faktisch "damals" in der Fremde war, daß sie ihm aber nur unter dem Vorzeichen seiner piemonteser Heimat und nicht als diese bestimmte Landschaft mit diesen bestimmten Menschen erschien. Die "wirkliche Bedeutung" der "Dinge dort unten" entgeht ihm. Das kann er aber nur feststellen, weil sie ihm "jetzt" aufgeht. Jetzt - in der Wieder-Erinnerung - hat er die "kleinen Esel", die "Wasserkrüge", die "Schreie der alten Weiber" und die "Bettler" vor sich, zu einem Zeitpunkt also, an dem er sie nicht mehr tatsächlich sieht und hört. Damals fehlte ihm die piemontesische Landschaft, jetzt "fehlt" ihm das "schmutzige kleine Dorf" in Unteritalien. Aber es ist eigentümlich, gerade das, was fehlt, ist als Fehlendes in höchst intensiver Erfahrung gegenwärtig, nämlich "heftig" und "geheimnisvoll" Ruhe im Sinne bruchloser Übereinstimmung mit sich und einer Landschaft findet der "Verbannte" weder im Piemont noch im Unteritalien, und so ist das"Land der Verbannung" am Ende nicht ein bestimmtes Land, sondern die irdische Heimatloskeit des Menschen überhaupt. Die Wieder-Erinnerung holt ihn als Anwesenheit des Abwesenden überall ein und entdeckt ihm die Wahrheit der Dinge und Mitmenschen in ihrem Entzug. Diese "Wahrheit über die Wahrheit" aus der Erfahrung der Wieder-Erinnerung artikuliert sich in der zusammenfassenden Feststellung des Ich-Erzählers und Verbannten, nur das Vergangene, Veränderte oder Entschwundene enthülle uns "sein wahres Gesicht". Und es zeigt uns sein wahres Gesicht in seinem Fort w i r k e n und nicht in seinem zur Information verkümmerten und repetierbaren "Bestand".

Die innere Dramatik der Wieder-Erinnerung als erzählend vermittelte Ich-Geschichte ist bei Pavese unübersehbar. In dem Moment, in dem die Erinnerung thematisch aufgebaut wird, gibt sie sich in ihrer eigentlichen

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Bedeutung gar nicht zu erkennen. Da gibt es ein Ereignis und die Dinge seiner Szene, aber sie zeigen sich nicht in dem, was sie schließlich doch bedeuten werden. Sie sind vielmehr verdeckt und verhangen von wiederum früheren Erinnerungen und deren Interpretation. Das Fremde erscheint als Fremdes unter Vorzeichen scheinbar sicherer Zugehörigkeit zu einer Heimat. Dann aber entfaltet das Fremde eine seltsam negative Kraft, und zwar gegen die Gewißheit heimatlicher Zugehörigkeit. Zurückgekehrt in die Heimat findet der Verbannte nicht mehr die schützende Zuflucht, als die ihm seine frühere Erinnerung Heimat bewahrte. Die Heimat wird ihm durch die Fremde fremd, aber die Fremde dadurch nicht zur Heimat. Jetzt erst wird die Verbannung perfekt. Der Verbannte ist überall verbannt und überall zu Hause. Ohne Gewaltsamkeit kann man hier von einer unauflösbaren Dialektik sprechen. Die wieder-erinnerte Fremde negiert im Erinnerungsgeschehen des Ich die Heimat, so wie die Heimat einst die Fremde negierte. Was aber diese doppelte Negation, in der dem Verbannten Heimat und Fremde als dasjenige aufgehen, was sie wirklich sind, bewirkt, ist die Wieder-Erinnerung, die Erfahrung der Zeit als Geschichte selbst. Wenn Pavese seinen Erzähler sagen läßt, nur das "Vergangene", "Entschwundene" enthülle sein "wahres Gesicht", so bedeutet das nicht, das Vergangene zeige sich in seiner Wahrheit, sofern es nur abwesend sei. Dann nämlich könnte es sich überhaupt nicht zeigen. Gemeint ist vielmehr: das Vergangene, sofern es als Wieder-Erinnerung geschichtlich anwesend ist, offenbart sein wahres Gesicht. So aber enthüllt sich d i e Z e i t s e l b s t als Vorgang der Wahrheit in uns. Die Zeit selbst ist nicht nur eine Bedingung der Wiedererinnerung, sondern sie ist deren eigentliche Wahrheit, die die je-eigene Wahrheit des Vergangenen (und Zukünftigen) "aufgehen" läßt. Und dieses wahre Wesen der Zeit als Geschichte ist zugleich positiv und negativ. Sie läßt uns erkennen, was die Dinge in Wahrheit sind, jedoch nur, indem sie sie uns entrückt. Die Wahrheit über die Dinge und unser Verhältnis zu ihnen erfahren wir nur im Spiel unserer Wieder-Erinnerungen und in Anerkennung der "positiven" Negativität der Geschichte, die wir als unsere Biographie wie der Verbannte ständig fort-und umschreiben. Und wie der Verbannte werden wir uns im Fortschreiben und Forterzählen unseres Ichseins immer wieder fremd in unserer Biographie, so wie wir uns darin immer wieder beheimaten. So wäre unser Ich für uns selbst zugleich anwesend und abwesend, nie

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

hätte es die Struktur eines sicheren Besitzes, sondern es würde daraus jeweils wieder verdrängt durch die unabsehbaren Wahrheitsgesichter des Voraus- und Zurückliegenden, an denen es selbst "arbeitet". Wenn es sich aber so verhält, wenn wir - in Paveses Bildlichkeit - die Verbannten und Beheimateten in Welt und Geschichte sind, wenn uns alles Erinnern und Wieder-Erinnern in diese Wahrheit über uns selbst versetzt, dann können wir die interpretierende Wiedererinnerung nicht nur als unsere subjektive Leistung am Erinnerten begreifen. Wir müssen uns eingestehen, daß unser Interpretieren einhergeht mit einem Interpretiert w e r d e n und daß unsere Selbst-Erzählung uns eine Geschichte vorstellt, die wir nicht allein verfassen. Aber damit wiederholen wir nur die inzwischen vertraute Einsicht der Unverfügbarkeiten, die auch in unser Ichsein hineinragen.

Unser Pavese-Exkurs diente der Verdeutlichung der Wiedererinnung. Er war vor allem geeignet, uns das "dialektische" Ineinander von Fremdheit und Vertrautsein im Erinnerungsleben aufzuhellen. Wir konnten uns augenscheinlich vorführen, was mit Wieder-Erinnerung als Anwesenheit des Abwesenden gemeint sei und wie wir uns darin auf die Zeit selbst in ihrer Negativität und Positivität verwiesen sehen. Hier ist sie nicht länger eine gedachte Koordinate, sondern der Kern unserer Ding-und Selbsterfahrung. Erst die räumlich-zeitliche Negation unseres jeweiligen "Jetzt" und "Hier", das ist die Quintessenz, in unserem Erinnerungsleben läßt uns wissen, woran wir mit uns selbst und den Dingen sind. Aber genaugenommen gibt es kein festes "Hier" und "Jetzt", vielmehr nur die Übergänge, die wir uns in Erzählungen zu vorläufigen Synthesen vermitteln. - Wird aber in solchem "Zugriff" nicht letztlich die Bildungs- und Identitätsthematik aufgelöst, vielleicht sogar liquidiert? Werden Identität und Bildung nicht zu einem Spielball von Wieder-Erinnerungen? Gibt es einen Anteil des Menschen an seinen Wieder-Erinnerungen, an dem, was ihm als Anwesenheit des Abwesenden aufgeht oder ist er hier nur in der Rolle des Sklaven, dem die Herrschaft der Wieder-Erinnerung seine Identität diktiert? Sicherlich, man kann über Erinnerungen so wenig pragmatisch verfügen wie über "die" Welt und "die" Zeit als Geschichte. Erinnerungen sind nicht das "Material", aus dem wir nach eigenem theoretischen und praktischen Plan unsere Identität als bestimmte herstellen. Aber wir

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

sind dennoch nicht schlicht Opfer und Unbeteiligte unseres Wieder-Erinnerns. Und das aus mehreren Gründen. E i n offensichtlicher Grund ist die ontologische Tatsache unserer sprachlichen Existenz. Sie fordert uns apriori heraus, das Wechselspiel der Erinnerungen für uns und für andere im inneren und außengewendeten Dialog zu formulieren, den Strom der Bilder ins Wort zu vermitteln. Sprache und ihr Vollzug im Sprechen ist die ursprüngliche Synthesis unseres Erinnerungslebens. Aber sie ist nicht nur Instrument dieser Synthesis, sondern auch ihre unhintergehbare "offene" Form. Der Erzähler, der sich und anderen seine Verbannung erzählt, bringt sie nicht nur vor sich (wie in der reduplizierenden Erinnerung), er belehrt sich vielmehr in ihrer Sprachgestalt über ihren Sinn. Erzählende Wieder-Erinnerung ist das Experiment sprachlicher Sinnvergegenwärtigung und darin "Selbstbelehrung" als "Selbsterkenntnis". Ein Hinweis auf den elementar belehrenden Grundzug des Sich-Erzählens und erzählens im sprachlichen Übersetzen der Wiedererinnerung findet sich in der ursprünglichen Bedeutung des Verbs "erzählen" selbst. Denn sie enthält ein Element des "Nachrechnens" im Sinne des Berücksichtigens, und der Zusammenhang mit dem gotischen "talzjan", das "belehren" meint, vermag anzuzeigen, wie im Nachrechnen erzählender Erinnerung diese nicht kalkülisierend berechnet, sondern auf die in ihr enthaltene Lehre hin eröffnet wird. Das alles ist aber nur möglich im vermittelnden Medium der Sprache. Sie ist für uns der Ort des Aufgangs des Abwesenden im Wieder-Erinnern. Sprechend also und in der Sprache lebend ist uns Wieder-Erinnerung nicht dumpfes Schicksal, sondern Aufgabe der Einlösung ihres Sinns in der Rechenschaft des Sich-Erzählens. Genau das läßt sich an Paveses Verbanntem dartun. Indem er seine Wandergeschichte zwischen den Landschaften erzählend erinnert, indem er sie sprechend wieder-erinnert, tritt er aus dem Bann der Erinnerung heraus und wird ihres Existenz aufschließenden Sinns gewahr. In sprachlicher Rechenschaft gewinnt er Einsicht in die über ihn hinausweisende Dialektik der empfundenen Verbannung, und zwar als Selbsterkenntnis seines In-der-Welt- und In-der-Zeit-seins. Damit ist er aber zumindest nicht mehr "besinnungslos" verbannt. Die Erzählung der Wieder-Erinnerung macht ihn nicht frei, aber sie setzt ihn zu ihrer sinnhaften Erfahrung frei. Insofern aber ist er nicht mehr einfach Spielball dieser Wieder-Erinnerung. Er wird ihres Sinnes mächtig und ihrer Konsequenz ansichtig.

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Geschichte und Selbsterkenntnis.

In Wilhelm Diltheys Planungsskizzen zur Fortsetzung des "Aufbaus der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (im Band VII der Gesammelten Werke und herausgegeben von Bernhard Groethuysen) findet sich der Satz: "Alle letzten Fragen nach dem Wert der Geschichte haben schließlich ihre Lösung darin, daß der Mensch sich in ihr selbst erkennt." (S. 25o) An anderer Stelle derselben Skizzen heißt es: "Der Mensch erkennt sich nur in der Geschichte,nie durch Introspektion." (S. 279) In beiden Aussagen wird ein unlösbarer Zusammenhang zwischen Geschichte und Selbsterkenntnis konstatiert. Wir können dieser These über den notwendigen Zusammenhang von Geschichte und Selbsterkenntnis zustimmen, allerdings in einem anderen Sinne als er Dilthey vorschwebte. Für ihn war Geschichte eine Erkenntnisthematik, die in Struktur, Ansatz und Verfahren Maß nahm an der Intention der Kritiken Kants. Geschichte sollte als gleichrangiger Gegenstand neben der Natur erschlossen und die Wissenschaft von der Geschichte in einer "Kritik der historischen Vernunft" - den Kantischen Kritiken der theoretischen und praktischen Vernunft vergleichbar - methodologisch auf ein sicheres Fundament gestellt werden. Die entscheidende Frage war: "Wie ist historisches Wissen möglich?" (WW., VII, S. 277) Diltheys grundsätzliche Antwort ist bekannt: nur als hermeneutisches Verstehen von Objektivationen, die als Ausdruck geschichtlich handelnden Menschentums dieses in seiner Historizität bezeugen. Verstehen wird zur Aufschlüsselung von "Wirkungszusammenhängen", die ebenso in der einzelnen Biographie wie in den historischen Nationen und schließlich in der Universalgeschichte verfolgt werden können. Historisches Verstehen spannt sich also von der je-einzelnen Biographie bis zur Universalgeschichte und redliche wissenschaftliche Arbeit findet ihre objektive Aufgabe darin, den übergreifenden Wirkungszusammenhang von individueller Geschichte, Zeitgeschichte und Universalgeschichte möglichst genau im Hinblick auf Fakten und Motive aufzuklären. Diese erkenntnislogische Aufgabe des Historikers hat Konsequenzen für die Einschätzung der Biographie als faktischem Lebenslauf. Sie ist zwar der elementare Gegenstand historischen Forschens, aber eigentlich nur dann ein wissenswürdiger Gegenstand, wenn sie durch verstehende Forschung auf die Ebene einer "Biographie als Kunstwerk" gehoben wird. Unter "Biographie als Kunstwerk" versteht Dilthey die wissenschaftliche Biographie. Gelebte Biographie indes

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

wird dann zum Kunstwerk, wenn sie in den Rahmen der Zeitgeschichte einbezogen und zur Universalgeschichte (einer Kultur) in Beziehung gesetzt wird. Dilthey notierte: "Die Biographie enthält für sich nicht die Möglichkeit, sich als wissenschaftliches Kunstwerk zu gestalten. Es sind neue Kategorien, Gestalten und Formen des Lebens, an die wir uns wenden müssen und die am Einzelleben selbst nicht aufgehen. Das Individuum ist nur der Kreuzungspunkt für Kultursysteme, Organisationen, in die sein Dasein verwoben ist: wie könnten sie aus ihm verstanden werden?" (S. 251) Jetzt wird verständlich, warum Dilthey die Introspektion als "Nietzsches ungeheure Täuschung" (WW,VII, S. 251) und als solide historische Methode ablehnt. In individueller Introspektive sind offensichtlich nicht die zeit- und universalhistorischen Horizonte zu gewinnen, die eine Biographie in ihrer Durchformulierung zum "wissenschaftlichen Kunstwerk" als "Kreuzungspunkt" von Kulturobjektivationen "objektiv" verständlich werden lassen. Selbsterkenntnis - und damit kommen wir zu unserem thematischen Stichwort zurück - ist für Dilthey historisch-wissenschaftliche Aufschlüsselung einer gelebten Biographie zur Kunst-Biographie, ist das Erfassen eines "Wirkungszusammenhangs" von Personalität und Kultur(im weitesten Sinne), wobei einsichtigerweise angenommen wird, dieser Wirkungszusammenhang sei nicht einseitig determiniert, sondern als Wechselwirkung anzusehen. Sofern er auch Wechselwirkung ist, also mit relativer Kreativität ausgestattet, verbindet sich historisches Erkennen mit Orientierungsintentionen des Handelns. Aus dieser Tatsache hat die Kulturpädagogik entscheidende Impulse ihrer Rechtfertigung bezogen. Vor allem der Geschichtsunterricht, gleichsam die pädagogische Chance, Biographie zur Selbsterkenntnis zu steigern, so hoffte man, könne durch Anverwandlung des Erbes zu dessen Fortbildung freisetzen.

Wir haben Diltheys Gedanken etwas ausführlicher herausgezogen, um aus einer gewissen Gegensätzlichkeit heraus die eigene Charakteristik von Selbsterkenntnis zu gewinnen, so wie sie sich in der Erfahrung der Wieder-Erinnerung zeigt. Auch für uns hängen Geschichte und Selbsterkenntnis zusammen. Wir können Dilthey in seiner Feststellung, die Fragen nach dem Wert einer Beschäftigung mit der Geschichte beantworteten sich schließlich im Beitrag zur Selbsterkenntnis, durchaus zustimmen. Auch die Sicherheit einer ebenso knappen wie selbstge-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

wissen Aussage, der Mensch erkenne sich nur durch die Geschichte, könnte - in gewisser Weise - durch den Gang unserer Untersuchungen gestützt werden. Eine Ähnlichkeit der Überzeugungen ist auf den ersten Blick nicht von der Hand zu weisen. Aber doch nur "auf den ersten Blick". Denn Diltheys These von der individuellen Biographie als dem "Kreuzungspunkt" der verschiedenen gesellschaftlichen Systeme (eine Formulierung, deren Bedeutung durch ihre häufige Wiederholung bei Dilthey unterstrichen wird) deckt sich nicht mit unserer Einsicht in das Ichsein als "Kreuzungspunkt" der Wieder-Erinnerungen. Dilthey setzt von Anfang an auf die Selbsterkenntnis des Menschen durch seine eigens produzierte Geschichte als Historie. Selbsterkenntnis ist für ihn der verstehende Nachvollzug von Geschichte, sofern sie Historie von Menschen und menschlichen Taten ist. Selbsterkenntnis ist Erkenntnis meines Selbst durch den Anderen und die Anderen, in denen ich mir fremd und doch nicht so fremd bin wie den Naturdingen. Es heißt: "die erste Bedingung für die Möglichkeit der Geschichtswissenschaft liegt darin, daß ich selbst ein geschichtliches Wesen bin, das der, welcher die Geschichte erforscht, derselbe ist, der die Geschichte macht." (WW VII, S. 278) Geschichtswissenschaft als sachlich disziplinierte und methodisch organisierte Gewinnung von Erkenntnissen über den Menschen durch den Menschen ist nicht nur ein datenliefernder Beitrag zur inneren Praxis der Selbsterkenntnis, sonderen deren objektiver Vollzug selbst. Geschichte ist das Menschenleben im großen, ist die Biographie der Menschheit, in der die Lebensbiographie des einzelnen ihren Ort und ihre Erklärung hat. Anders gesagt, aber mit Diltheys eigenem Wort: "Geschichtswissenschaft ist die Chance der "Anthropologie", weil in ihr der Mensch auf sich selbst trifft. So wird die Selbsterkenntnis, die Geschichte qua Historie und ihre objektive Erscheinung verheißt, zur W i e d e r - E r k e n n t n i s vom Menschen in den Objektivationen der Menschheit.

Hier beginnen sich jetzt die Differenzen zu unserem eigenen Gedankengang deutlicher abzuzeichnen. Denn über Historie und in ihr gewonnene Selbsterkenntnis hat offenbar einen anderen Ursprung als jene Selbsterkenntnis, die wir aus unserem (ontologischen) Einbezogensein in Welt und Zeit erfahren. Am Beispiel verdeutlicht: Der Verbannte Paveses, der in der Wieder-Erinnerung und in ihrem Sich-Erzählen

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

seines Beheimatetseins und Ausgesetztsein in Welt und Geschichte inne wird, der Geschichte und Welt als Anwesenheit des Abwesenden existentiell realisiert, hat beides nicht als objektive und allgemeine menschliche Struktur vor sich, sondern er erleidet und formuliert sie in sich. Es sind Entzug und Gegenwart der Dinge und Menschen, die ihn auf sich selbst in seinem Ichsein bringen. Seine Selbsterkenntnis verdankt sich nicht einer zum wissenschaftlichen Kunstwerk gesteigerten Biographie, in der er sich selbst als Schnittpunkt objektiver historischer Einflüsse begreift, vielmehr entspringt seine Selbsterkenntnis einem erzählenden Sich-Überlassen demjenigen, was als "Objektivationen" von Welt und Zeit aus seiner eigenen Geschichte auf ihn eindringt. Der Verbannte ist nur in einem sehr eingeschränkten Sinne derjenige, der mit Diltheys Wort "die Geschichte macht", also deren Urheber. Weitaus mehr ist er derjenige, dem im Wieder-Erinnern der Sinn der Ereignisse "aufgeht". So aber ist Geschichte in der Tat nicht mehr eine Sequenz historisch objektivierter Ereignisse, sondern Erfahrung jener Negativität der Zeit, die in Diltheys Auffassung der Geschichte als verallgemeinertem Menschen gar nicht in den Blick kommt Letztlich operiert Dilthey mit "der" Geschichte wie mit einem (dynamisch) Vorhandenen, einem Gegenstand in Übergröße, der in seiner Gegenständlichkeit derjenigen der Natur adäquat ist. Er kennt Geschichte als Erlebniserfahrung, aber er hat kein explizites Verständnis der Erfahrung von Geschichtlichkeit. Im Zuge unseres Gedankengangs hat sich aber gerade die Geschichtlichkeit als entscheidendes Thema der Wieder-Erinnerung und ihrer Erfahrung herausgestellt. Selbsterkenntnis durch Wieder-Erinnerung, das konnten wir an Handke und Pavese studieren und aufweisen, ist primär nicht ein Übersetzen individueller Biographie in die wissenschaftliche Kunst-Biographie, nicht ein Aufstieg vom begrenzten Einzelleben zum umfassenden Zeitgeist und von ihm zur Universalhistorie einer Kultur. Das alles ist Selbsterkenntnis im Modus elementaren Erinnerns nicht. So betrachtet und erfahren ist sie vielmehr der hintergründige Vorgang des Erscheinens von Zeit und Welt in der Präsenz der entfernten Dinge und der nur scheinbar in die Vergangenheit abgetauchten Ereignisse. Es sind nicht allein die anderen Menschen und es ist auch nicht die ganze Menschheit, an denen wir gewinnen können, "wer" und "was" wir sind. Selbsterkenntnis im Modus der Wieder-Erinnerung ist nicht in erster Linie eine an der Menschengeschichte abzulesende Anthropologie. Sie hat ihr Grundthema über-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

haupt nicht, so provozierend das klingen mag, im Menschen (als homo sapiens, homo faber, homo erectus oder wie auch immer). Ihr eigentliches Thema ist das V e r h ä l t n i s des Menschen zu Z e i t und W e l t, das immer mehr ist als eine menschliche Selbstveranstaltung. Dilthey spricht zwar von der menschlichen Geschichtlichkeit, aber sie erscheint bei ihm nur als eine notwendige und zugleich abstrakte Voraussetzung jener Geschichte als Historie, die der Mensch in eigener Regie "macht". Als Anwesenheit der Zeit selbst, als existentiale Verfassung der Zeithaftigkeit des Daseins beunruhigt sie nicht sein Denken. Wie alle Historiker, die sich zwar auf die Geschichte, nicht aber auf Geschichtlichkeit verstehen, die die Welt kennen, aber die Welthaftigkeit kaum begreifen, ist auch Diltheys Blick anthropozentrisch befangen. Er will den Menschen durch seine Geschichte "objektiv" verstehen und die Geschichte aus dem Menschen. Die Zirkelstruktur, die sich dabei ergibt, mag ein logisches Ärgernis sein. Gravierender aber als dieses logische Ärgernis ist die Selbstverkapselung des historischen Menschentums in diesem Zirkel. Hier löst sich Heideggers Feststellung ein, daß der Mensch, sofern er nur noch sich selbst begegne, sich überhaupt nicht mehr begegne. Das zumindest ist eine Gefahr.

II

Mit solchen Erwägungen kehren wir an den Anfang unseres Gedankenganges zurück. Dort hegten wir, von Rousseau unterstützt, Zweifel an der Übereinstimmung vom objektiven historischen Wissen und Selbsterkenntnis. Historisches Wissen, so meinten wir, führe zwar zur Selbstkenntnis des Menschen in seiner geschichtlichen Handlungsdimension, aber diese Selbstkenntnis am Leitfaden historischer Bekundung stelle nur ein Wissen ü b e r den Menschen dar und erschließe nicht die elementare Weise seiner Selbstmitwisserschaft v o r seiner Selbstvergegenständlichung. Wiederum von Rousseaus Zweifel unterstützt, den auch später herangezogene Autoren teilten, vermuteten wir sogar eine mögliche negative Korrelation zwischen dem positiven Wissen des Menschen über sich selbst und seinem "eigentlichen" Selbstwissen. Diese Zweifel sind inzwischen nicht erloschen, sie haben

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

sich sogar verstärkt. Zumindest erscheint es uns mehr denn je geboten, zwischen unserer Selbstkenntnis und unserer Selbsterkenntnis zu unterscheiden. Denn diese Unterscheidung gibt den Blick frei auf elementare Vorgänge unserer Existenz, die in rein historischer und gegenständlicher Einstellung verdeckt werden, obgleich sie dieser Einstellung vorausliegen. In einem punktuellen Rückblick, der nicht als Auflistung "gesicherter Ergebnisse" mißverstanden werden sollte, kann der Unterschied zwischen (historischer) Selbstkenntnis und (geschichtlich-welthafter) Selbsterkenntnis, - zu dem der Bezug auf Dilthey noch einmal herausforderte - in einer spezifischen Differenz kenntlich gemacht werden. Es ist die Differenz zwischen Gedächtnis und Erinnerung als Unterschied zwischen dem präsent verfügbaren, abrufbaren und kontrollierbaren Wissen von Vergangenem und dem Erinnerungsleben, zu dem das Gedächtnis sich abstrakt verhält, das stillgelegt und verallgemeinert werden muß, damit ein Gedächtnisinhalt als bestimmtes Datum wiederholbar wird. In dieser Differenz zeichnet sich die Struktur historischen Wissens ab. Aber es wird auch deutlich, wie dieses Wissen, damit es möglich ist, des Ursprungs aus der Erinnerung bedarf. Ohne die Elementarsphäre des Erinnerungslebens, das führten wir uns vor Augen, gäbe es weder die Historie noch die Historiker. Erinnerung ist aber nicht nur die vermögenspsychologische Voraussetzung der Gedächtnisinhalte, über die ein "Subjekt" verfügt, sondern an ihr selbst ein Sinnphänomen lebendiger "Individualität", sofern sie Dasein verzeitigt und Dasein sich erinnernd auf seine Zeitlichkeit bezieht. Dem nachforschend erschien uns der wesenhafte, der "existentielle" Sinn des Erinnerns nicht in seinem Zubringerdienst zum Gedächtnis zu liegen, sondern darin, wie es uns in der Zeit ihr gleichsam widersprechend, "hält". Entsprechend liegt die Wahrheit der Erinnerung nicht in ihrer abbildhaften Stimmigkeit zu Behaltenem, vielmehr in ihrer "Funktion" als Stiftung unseres Ichseins in seiner Rück-Eröffnung auf Vergangenes und Vor-Eröffnung auf Zukünftiges. Erinnernd dimensioniert Dasein Zeit und erstreckt sich auf die Welt. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind also allgemeine Sinnstrukturen, in denen menschliches Dasein, selbst zeithaft, sich in der Zeit hält, und erst in zweiter Linie formale Denkkoordinaten zur Bestimmung von abstrakten historischen Zeit"punkten". Wenn das aber der Fall ist, dann kann unsere Identität auch nur "in zweiter Linie" ein objektiv-formales Sich-Gleichbleiben sein. In Wahrheit und tiefer

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

gefaßt ist sie überhaupt nichts Stabiles, sondern - nimmt man die Zeithaftigkeit ernst - ein im Leben unabschließbarer Vorgang. In keinem Augenblick unseres Lebens sind wir so mit uns identisch wie Baum und Tier mit sich identisch sind. In jedem Moment entfernen wir uns von uns selbst in die Unerschöpflichkeit der Zeit und in die Unendlichkeit der Welt - und dennoch holen wir uns aus jeder Ferne ein und sei es auch nur fragend. Diese ungewisse Welt- und Zeitgewißheit findet ihren Widerhall in den elementaren Gestimmtheiten des Leides und des Glücks, der Sorge und der Freude. Sie sind unsere "erste" Welt- und Selbsterfahrung. In diesen Gestimmtheiten hat Selbsterkenntnis nicht die Struktur einer ablösbaren Erkenntnis, sondern diejenige einer vorthematischen Begegnung und eines unmittelbaren Innewerdens der Welt- und Selbstoffenheit. In Glück und Trauer sind wir ganz unvermittelt und dennoch nicht bewußtlos "welthaft", "zeithaft" und "selbsthaft" und entsprechend verletzlich. Oder anders: die "Anwesenheit des Abwesenden" ist noch ungeteilte Ur-Impression, jedoch nicht ohne Riß. Darauf verweist die Ambivalenz der Gestimmtheit, der man am Ende auch in distanzierter Selbstkenntnis nicht entkommt. Von historischer Selbsterkenntnis kann hier gar nicht die Rede sein, wohl aber von einer elementaren Selbsterfahrung, von einer Ur-Stiftung des Ichseins als "Individuation", in der das Selbst zumindest "dunkel" um sich weiß. In dieses Dunkelwissen der Selbst-Durchstimmtheit von Welt und Zeit tritt die thematische Wieder-Erinnerung als dessen Aufhellung. Jetzt erfährt der "Verbannte" die Wahrheit seiner Lebensgeschichte, aber wiederum nicht als Wahrheit ü b e r sein bisheriges und zukünftiges Leben, sondern als ein Sich-Bewahrheiten dessen, was ihn einmal anging und zukünftig angehen wird. Auch hier "macht" er nicht seine Geschichte, sondern er "realisiert" sie, indem er sie sich als "seine" erzählt. Auch das ist in der Tat keine historische Selbsterkenntnis durch Aufsuchen von anthropologischen Allgemeinheiten, sondern "existentielle Verifikation" von Ereignissen im Aufspüren ihres ganz persönlichen und doch nicht verfügbaren Sinns. Diese Sinn-Wahrheit entzieht sich den Prüfungsbedingungen historischer Richtigkeit und ist dennoch entscheidendes "Motiv" e l e m e n t a r e r Selbsterkenntnis. Ohne die Wahrheit je-eigener Wieder-Erinnerung, ohne persönliche Bewahrheitung der je-eigenen (und doch nicht nur "subjektiven") Lebensgeschichte gäbe es keinen Vollzug des Ichseins als unvertauschbare Bemühung um "Halt" und "Stand" in Geschichte

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung
oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

und Welt. Es gäbe keine originäre biographische "Identität" und kein Problem der Bildung, das mehr sein könnte als die Gewinnung von Qualifikation. Dasein wäre nur ein Fall des Allgemeinen, seine Geschichte in der Tat nur ein Fall der Universal- und Zeitgeschichte, meine Selbsterkenntnis nur eine subjektivistische Reduzierung objektiver Selbsterkenntnis der Gattung. So wird ersichtlich: das Opfer einer Beschränkung der Selbsterkenntnis, die das Ich nur als subjektiven Schnittpunkt objektiver historischer Ereignisse faßt, ist groß. Das Ich in seinem je-eigenen Vollzug selbst wird damit geopfert. Seine Rehabilitierung ist aber keineswegs ein moralisches Problem, sondern ein Problem des Denkens, das sich in nachdrücklicher sachlicher Zuwendung zum "Phänomen" seinen eigenen elementaren Ausgangspunkt zurückerobert.

Diltheys Feststellung, alle Fragen nach dem Wert der Geschichte fänden letztlich ihre Lösung darin, "daß der Mensch in ihr sich selbst erkennt", können wir also im von Dilthey gemeinten Sinne nicht teilen. Wir könnten sagen: Gewiß, der Mensch erkennt sich a u c h in der Geschichte qua Historie, aber nur in eingeschränkter und damit problematischer Weise. Nämlich nur insofern, als diese Geschichte ihn in historischer Vergrößerung als "Täter" der Historie verallgemeinert und ihn - in Rückkehr aus dieser Verallgemeinerung - auf seine Individualität als nicht gänzlich restlosen "Schnittpunkt" bringt. Die Einschränkung dieser über Historie laufenden Selbsterkenntnis liegt in der Ausklammerung der individuellen Wahrheit des Erinnerungslebens, die mit historischer Richtigkeit streitet, weil sie elementar und nicht "objektiv" ist. Es könnte sein, daß der Verbannte, an den Ort seiner Verbannung zurückkehrend, feststellen müßte, daß die wieder-erinnerte Wirklichkeit gar nicht zu den Tatsachen stimmt, daß er etwas übersehen oder falsch im Gedächtnis hatte. Doch wäre diese mangelhafte "Originaltreue" am Ende belanglos im Hinblick auf die sinnhafte Bedeutung für die Selbsterkenntnis im existentiellen Widerspiel vom menschlichen Verbannt- und Beheimatetsein in Welt und Geschichte, also für die Bedeutung der Selbsterfahrung des Ichseins. Was uns, mit Handke gesprochen, erst "wirklich zustößt", wenn wir es erinnern oder, mit Pavese gesprochen, dadurch zur Wahrheit wird, daß es sich uns "entzieht", spottet der Intersubjektivität, in der wir historische Tatsachen auf Richtigkeiten hin festlegen. Und

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

so nützt es auch bekanntlich wenig, wenn wir unangenehme Wieder-Erinnerungen durch Augenschein, Erklärung und Verstehen entkräften wollen. Die Wieder-Erinnerungen bleiben beharrlich und wir beharren in ihnen. Aus solchen je-eigenen Wieder-Erinnerungen können wir nur Konsequenzen ziehen, indem wir sie leben, wenn wir also genau das n i c h t tun, was Dilthey als Selbsterkenntnis empfiehlt, das heißt: wenn wir sie nicht in eine Kunst-Biographie übersetzen, sondern wenn wir sie als unsere kunstlose Lebensgeschichte "forterzählen". Das ist praktische Selbsterkenntnis und nicht historisierende Selbsterkenntnis, in der wir uns theoretisch überspringen und auflösen. So aber bahnt sich an, was wir im elementaren Verständnis des Wortes B i l d u n g nennen können.

Nachwort

Der Titel des vorgetragenen Denkversuchs - "Bildung als Selbsterkenntnis" - enthielt von Anfang an einen Hinweis und damit wohl auch ein Versprechen. Der Hinweis meint, Bildung müsse (oder könne zumindest) als Selbsterkenntnis begriffen werden und nicht nur, wie eingangs kritisch erläutert, als Inbegriff von Qualifikationen, die, wie es in der Curriculumtheorie eine Zeitlang hieß, "gesellschaftlich wünschenswert" (W. Schulz) seien. Ein Versprechen war dieser Hinweis insofern, als er die Erwartung weckte, es werde sich im Zuge der Darlegungen erweisen, daß es richtig und sachlich zutreffend sei, das Nachdenken über Bildung mit der Frage nach dem Grundphänomen menschlicher Selbsterkenntnis zu verknüpfen. Es fragt sich jetzt: Hat sich der Hinweis bewährt? Hat sich das Versprechen eingelöst? Wissen wir jetzt mehr von Bildung und ihrer Problematik, als es eingangs der Fall war, oder sind wir Opfer unserer Skepsis gegenüber dem üblichen Begriffsgebrauch geworden und stehen jetzt mit leeren Händen da? Wäre es nicht doch besser gewesen, gängige Vorstellungen und Definitionen zum Bildungsphänomen zu sammeln und zu sichten, sie auf einen "Grundkonsens" hin zu befragen und diesen begrifflich hervorzuheben - besser jedenfalls, als diese immer weiter vorangetriebene Skepsis, die uns zu so "großvolumigen" Themen wie "Zeit",

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

"Welt" und "Geschichte" führte, hinter denen die Frage nach der Bildung schließlich zu verschwinden drohte? Muß man nicht nüchtern feststellen: Vom "versprochenen" Thema war eigentlich nur wenig die Rede und zur Selbsterkenntnis gelangten die Überlegungen erst ganz am Ende, und zwar nach einigen fragwürdigen Umwegen, die mehr durch das "Land der Erinnerung" führten als durch das "Reich der Bildung". Also wäre doch - theoretisch wie praktisch - das "Thema verfehlt". Zugegeben, diese zweifelnden Anmerkungen haben für uns einen rhetorischen Charakter; aber sie sind doch geeignet, die Position eines "Außenstehenden" abzuschätzen, dem man nicht nur ein Recht auf kritische Überraschtheit einräumen muß, sondern der uns auch über die Distanz belehren kann, die zwischen diesem Denkversuch in Sachen Bildung und der keineswegs arrogant zu verachtenden "üblichen" Erwartungshaltung zum Thema liegt. Machen wir uns also solche denkbaren Rückfragen zu eigen und nehmen wir sie zum Anlaß einiger Retrospektiven. Zunächst,es ist richtig, daß von Selbsterkenntnis erst am Ende ausdrücklich die Rede war, wie es richtig ist, daß das Bildungsphänomen aus dem Horizont unserer Denkerfahrung noch näher bestimmt werden müßte. Wenn wir jedoch die Richtigkeit dieser beiden möglichen Einwände (und anderer) unterstellen, wie könnten wir uns dann für diese "Defizite" entschuldigen - oder sind es vielleicht gar keine? Bedenken wir den Einwand des verspäteten Bezugs auf Selbst erkenntnis. Besteht er zu Recht? Offensichtlich nur dann, wenn man unterstellt, daß ein Thema immer an einen bestimmten Begriff und dieser in einer durchgehaltenen Definition sichtbar sein müsse. Das haben wir in der Tat verabsäumt. Aber nicht aus Leichtfertigkeit, sondern in der Überzeugung, ein authentischer Denkversuch dürfe nicht mit der Definition seiner Thematik beginnen. Diese könne vielmehr günstigenfalls am Ende, nach dem Sichtbarwerden der thematischen Phänomene "probiert" werden. Definitionen sind phänomenale Bestimmungen "auf Probe", und wenn auch ein Teil wissenschaftlicher Methodologie klare Anfangsdefinitionen berechtigterweise zu ihrer Praktizierbarkeit erzwingt, so wird es doch bedenklich, alles Nachdenken auf Anfangsdefinitionen zu verpflichten. Denn hinter solchen Definitionen kann die Welt auch verschwinden, die doch gerade dem Blick zugänglich gemacht werden soll. Unser Verzicht auf den Einsatz einer stabilen Eröffnungsdefinition für Selbsterkenntnis hatte also selbst einen methodischen Grund, denjenigen der Vermeidung von theoretischen

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

(und modellhaften) Vor-Einstellungen, und zwar in der Bemühung um originäre phänomenale Reichhaltigkeit. Wir wollten, soweit es überhaupt möglich ist, verhindern, zum Opfer unserer selbst zu werden und uns voreilig wegzudefinieren, was sich von sich selbst her z e i g e n sollte. Dabei wissen wir selbstverständlich, daß sich ohne unser Zutun nichts zeigt. Aber es ist eine Sache, einem Phänomen nachzugehen, und eine andere, es durch Vorab-Definition zur erkenntnisdienlichen Behandlung vor sich hinzustellen.

Es gibt also gute Gründe, einen Gedankengang, der sich auf "die Sache selbst" beziehen möchte, nicht mit einer Definition zu beginnen, sondern mit Versuchen einer tastenden Umschreibung des thematischen Feldes, auf das sich die Fragestellung bezieht. Man kann das als eine "methodologische" Grundeinstellung bezeichnen, die Achtung vor dem Phänomen mit Selbstzurückhaltung (auch im Hinblick auf theoretisch eingeübte Verhaltensmuster) verbindet. Diese methodologische Grundstellung sollte aber nicht mit dem Objektivitätsideal verwechselt werden. Sie ist Bemühung um eine vor-objektive Sachlichkeit, die wissenschaftlicher Sachlichkeit zwar nicht dogmatisch mißtraut, die sie aber "einklammert", um auf deren Voraussetzungen zu kommen. Das ist sicherlich leichter gesagt als getan, jedoch nicht unmöglich, weil wir mit unseren Erfahrungen v o r aller Wissenschaft "immer schon" bei den Dingen und uns selbst sind. Nur ist der Weg in die Archäologie unserer Selbst- und Welterfahrung so schwer zu bahnen, weil wir uns darin gleichsam zu nahe sind. Sich Nähe ausdrücklich zu vermitteln, ist sehr viel schwerer als Ferne. Es ist indes nicht unmöglich, weil wir auch als Nähe Ausdruck und das bedeutet "Sprache" sind. Sprache ist das unüberholbare Medium unserer elementaren Erfahrungen und nicht nur Instrument zu deren Darstellung. Demzufolge bestand ein wichtiges Moment unseres Gedankenganges in der auslegenden Vergegenwärtigung sprachlicher Hinweise, in denen elementare Erfahrung sich gespeichert und symbolisiert hat. - Nun wird aber hier schon erkennbar, daß - und damit kommen wir auf den Einwand zurück - der scheinbar zeitlich verspätete Bezug auf die thematisch vorangestellte Selbsterkenntnis in Wirklichkeit gar nicht verspätet war. Inwiefern? Insofern, als wir von Anfang an, auch wenn der Begriff in den Hintergrund trat, uns auf unser Thema einstellten. Die Wahl unseres Vorgehens, angetrieben von

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

der Unterscheidung zwischen Selbstkenntnis und Selbsterkenntnis, enthielt bereits ein elementares Vorverständnis von der Eigenart des Phänomens, nach dem wir fragten. Die Einklammerung gegenständlicher Verfahren der Selbstbefragung und umlaufender Modelle der Selbstinterpretation brachte - gewissermaßen im Gegenzug - das fundamentale Profil der Selbsterkenntnis als existentielle Vollzugsweise des Daseins in seiner Welthaftigkeit und Zeithaftigkeit und in seiner Reflexivität als Wieder-Erinnerung immer deutlicher zum Vorschein. Wenn also auch begrifflich von "Selbsterkenntnis" wenig die Rede war und um so mehr von "Dimensionierung", "Ichsein", "Gestimmtheit", "Erinnerungsreflexivität" usf., so war das nichts anderes als die grundphänomenale Entfaltung von Selbsterkenntnis und damit die Einlösung jenes methodisch durchschlagenden Vorverständnisses, das wir soeben skizzierten. Der Gedankengang in seiner Gesamtheit ist wesentlich Selbsterkenntnis. Sicherlich könnte man jetzt im Sinne einer erwünschten Definition formulieren: Selbsterkenntnis ist Wieder-Erinnerung im elementaren Vollzug der Welt- und Zeithaftigkeit des Daseins; sie unterscheidet sich von historischer Selbstkenntnis durch die nicht-reduplizierende Präsenz des Vor- und Rückerinnerten. Das wäre in der Tat eine definitorische Bestimmung. Aber mit ihr umzugehen vermag nur derjenige, der sich den gedanklichen Erfahrungen, die zu ihr geführt haben, auch ausgesetzt hat. Davon abgelöst könnte es sich nur um einen Begriff von Selbsterkenntnis ohne Selbsterkenntnis, um einen Terminus ohne Erfahrungsdeckung, bestenfalls um eine lexikalische Anregung handeln. Dem wollten wir uns entziehen. Wir wollten das Thema der Selbsterkenntnis mit Selbsterkenntnis verbinden und eben nicht nur ü b e r Selbsterkenntnis zum Zwecke ihrer intersubjektiven Definition abstrakt verhandeln. Das ließ den Gedankengang schwierig werden, in der Außenperspektive umständlich und in der Innenperspektive "kontrafaktisch", wenn man unter dem Faktischen das Ablösbar-Objektive begreift und nicht die elementare Seinsweise des Menschen, die wir nie v o r uns haben, weil wir sie s i n d. Hier mag noch einmal der Ort sein, sich einwendend zu fragen, ob nicht die Suche nach einem Begriff der Selbsterkenntnis, der auch die Forderung seines Themas miteinlösen soll, letztlich zu unkontrollierbaren Vorstellungen führen müsse, da bewußt das Prinzip der Intersubjektivität aufgegeben werde. Es stellt sich jedoch die Gegenfrage: Verhält es sich wirklich so? Gibt es

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

nicht eine "Kontrollinstanz" der Inter-Individualität, die zwar - als Beispiel - die faktischen Inhalte persönlicher Wieder-Erinnerung nicht zu überprüfen vermag, die aber gleichwohl im Sinne allgemeiner Selbstzeugenschaft, sich davon überzeugen kann, daß Wieder-Erinnerung eine elementare und insofern allgemein menschliche Weise des Ich-Vollzugs ist? Hier ist zwar niemand des anderen Fall, aber jeder des anderen Beispiel. Und auch für diese Form der beispielhaften inter-individuellen Allgemeinheit, die Wahrheit nicht nachrechnen, aber verbürgen kann, findet sich ein historischer Erfahrungsbeleg in jenem Spruch des Daniel Czepko von Reigersfeld, der lautet: "Erkenne dich. Wer sich erkennen kann,/Trifft inner sich oft mehr als einen M e n s c h e n an." (Daniel Czepko von Reigersfeld, Monodisticha, 1979, S. 9) Gewiß, der Mystiker meint nicht, wer sich erkenne, treffe in sich primär den anderen Menschen, sondern die Gottheit. Indem er aber die Gottheit in sich trifft, findet er, über diese vermittelt, auch den anderen. Die Gottheit ist Garant beispielhafter Inter-Individualität - ähnlich wie für uns die Welt- und Zeithaftigkeit eines jeden Menschen ihn ursprünglich als Einzelnen zu Anderen in Beziehung setzt, als gleiche ontologische Erfahrungsdisposition. Wir sind alle in der gleichen Lage, in der Zeit Halt und in der Welt Stand gewinnen zu müssen. Das ist der Kern uns verbindender Selbsterkenntnis. Er verbürgt die beispielhafte Allgemeinheit jedes einzelnen Erinnerungslebens die Tatsache, daß wir uns im "Verbannten" Parveses verstehen, weil wir uns im anderen wiedererkennen können. Und es ist diese Wiedererkennbarkeit über die faktischen Unterschiede des je-eigenen Erinnerungslebens hinweg, die uns davor bewahrt, bei Preisgabe des Prinzips der Intersubjektivität jenem heillosen Solipsismus zu verfallen, der gerade heute fälschlicherweise den "bürgerlichen" Denkern der Individualität unterstellt wird. Im übrigen ist der Solipsismus nicht dadurch aufgehoben, daß man wissenschaftliche oder gesellschaftliche Intersubjektivität in den Vordergrund rückt. Im Gegenteil, "die Gesellschaft" oder "die Wissenschaft" sind nur das verallgemeinerte welt- und zeitlose Einzel s u b j e k t. Sie sind Spätprodukte einer Denkentwicklung, die Individualität auf Subjektivität reduzierte, nicht aber zur Aufhebung der Individualität auf höherer Ebene führte. Aber auch das kann nur deutlich werden, wenn man den Gedankenweg der Selbsterkenntnis nicht mit "objektiven" Definitionen beginnt, die schon wissen lassen, was eigentlich in Erfahrung gebracht werden muß.

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

II

Können wir mit einigem Recht in Anspruch nehmen, die Substanz der Selbsterkenntnis als Vollzug der Wiedererinnerung aufgedeckt zu haben, so drängt sich die Frage auf, was damit für die"Charakteristik" der Bildung erreicht sei. Auch hier müssen wir uns gegen den Vorwurf mangelnder Begriffspräzision wehren. Sicherlich könnten wir auf die Frage nach "unserer Definition" von Bildung antworten: Bildung sei die fortdauernde Bemühung des Menschen - und nur des Menschen - in der Zeit Halt und in der Welt Stand zu gewinnen. Indes, die Mißverständlichkeit solcher definitorischen Formel liegt auf der Hand, wenn man sie aus dem Kontext des Gedankengangs herauszieht. Denn dann kann in der Tat sich jeder etwas anderes darunter vorstellen. Wir können also hier so wenig wie bei der Frage nach der Selbsterkenntnis, ja noch weniger, mit einer griffigen Begriffsbestimmung aufwarten, sondern im Grunde nur einladen, den zurückgelegten Gedankenweg selbst zu beschreiten. Dann allerdings lassen sich vor diesem Hintergrund einige Konsequenzen für bildungstheoretische Bemühungen ziehen. Zu den wichtigsten gehört: Bildungs"theorie" kann in ihrem Grunde keine positive Theorie des bestimmten pädagogischen Handelns und bestimmter pädagogischer Orientierungen sein. Das heißt, sie kann sich nicht messen an den erklärenden und instrumentierenden Leistungen bekannter und pragmatisch erfolgreicher Theorie-Konzepte. Unter dem Gesichtspunkt praktischer erzieherischer Lebenshilfe mag es durchaus zweckmäßig sein, von der Notwendigkeit einer "Ausstattung zum Verhalten in der Welt" (Robinsohn) zu sprechen. Aber es ist fraglich, ob diese Verhaltensausstattung, wie geschehen, als "Bildung" begriffen werden kann. Wird das hier in Frage gestellt, so soll das nicht eine Option für die "Höherwertigkeit" von Bildung bedeuten. Nichts hat der Bildungstheorie mehr geschadet als ihre Stilisierung im Zeichen eines Anspruchsdenkens, das Nietzsche unüberholbar treffend in der Karikatur des Bildungsphilisters verspottete. Und der "Gebildete" kann seine Ahnungslosigkeit in Sachen Bildung nicht deutlicher unter Beweis stellen als durch die Freigebigkeit, mit der er dieses Wort verwendet. Treffen unsere eigenen Überlegungen zu, dann ist Bildung nur in geringstem Maße etwas, das man sich als persönliche Leistung und im Sinne eines Besitzes zurechnen kann. Weit mehr hat sie den Charakter einer sich durchhaltenden und

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

doch immer wieder frag-würdigen Besinnung auf das je-eigene Ichsein in seiner letztlich unverfügbaren Welt- und Zeithaftigkeit. Gerade die Analyse der Wieder-Erinnerung konnte zeigen, wie wenig die Wahrheit über die Dinge und uns selbst in unserer Hand liegt und wie viel von unserer Selbsterkenntnis wir n i c h t unserer Selbstkenntnis verdanken. Und erst in diesem Bewußtsein geht die D i m e n s i o n auf, in der Bildung und ihre Theorie gründet, nämlich die Dimension elementarer Verfaßtheit des Menschen als Ausgesetztsein zu Zeit und Welt. Bildungstheorie, so wie sie hier verstanden wurde, gehört in den Bereich erziehungsphilosophischer Grundlagenbesinnung, von der kein direkter Weg zur Bildung als "Ausstattung zum Verhalten in der Welt" führt. Und dennoch handelt es sich nicht um bloße akademische Glasperlenspielerei, die man vergessen kann, wenn man zur Praxis pädagogischen Handelns, zur "Tagesordnung" der Entscheidungen über Lehrpläne und Inhalte übergeht. Denn wenn es etwa richtig ist, daß Dasein sich wieder-erinnernd in Zeit und Welt hält, wenn unser Ichsein sich al und in Erinnerung wesentlich vollzieht und endlich beständigt, dann kann die pädagogisch-praktische Disposition von Bildungsprozessen nicht an der Frage nach dem "persönlichen Erinnerungswert" von "Bildungsinhalten" achtlos vorübergehen. Zumindest als Frage und in dieser Weise als "existentielles Kriterium" will die Erinnerungsrelevanz von Lerninhalten beachtet sein. Daß diese Beachtung nicht in den Anspruch umgemünzt werden kann, dem individuellen Erinnerungsleben eine bestimmte Form aufzuprägen, wurde aus dem vorangehenden ersichtlich, und eine pädagogisch getarnte oder pädagogisch gemeinte Formung des Erinnerungslebens ist ein noch tiefer reichender Eingriff in die Würde der Existenz,als es die standardisierte Auffüllung des Bewußtseins mit Gedächtnisinhalten darstellt. Die Interpretation von Bildung als auf Kredit veranstaltete Formung hat unseren Blick allzusehr auf Bildungstechnologie eingeschworen und vielfach vergessen lassen - was durchaus bekannt war -, daß man Denken als Nachdenken so wenig lehren wie man Erinnern veranstalten kann. Wenn das aber ein "Ergebnis" unserer bildungstheoretischen Denkbemühungen ist, müssen wir dann nicht konsequenterweise folgern, Bildung sei überhaupt kein Thema pädagogischen Handelns, sondern ein "Gegenstand" vor- und außerpädagogischer (Selbst-Erfahrung? Dies zu bejahen wäre voreilig. Die Unmöglichkeit,Bildung zu lehren und zu veranstalten, gründend in der Unmöglichkeit, das Sich-Erinnern positiv zu formen, ist nicht gleichbedeutend mit dem

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Eingeständnis völliger pädagogischer Hilflosigkeit in Sachen Bildung. Denn wenn uns auch das Erinnerungsleben der Heranwachsenden (wie der Erwachsenen) als "Material" bestimmter Formung unzugänglich ist, so erschließt und artikuliert es sich doch im D i a l o g. Das Sich-Erzählen ist eingelassen in ein Uns-Erzählen. Darin greifen die je-eigenen Erinnerungshorizonte ineinander und bauen eine gemeinsame Welt als übergreifenden Verständigungszusammenhang auf. Darin liegt die pädagogische Chance wahrhafter Bildungspraxis: in der Freisetzung des Gesprächs, das wir für uns und mit anderen sind. Freisetzend ist dieses Gespräch indes nicht, wenn es sich auf die Organisation eines Konsenses verpflichtet, sondern wenn jener Takt und jene Kultur der "Geselligkeit" herrscht, in der - um noch einmal die Formulierung aufzunehmen - jeder des anderen Beispiel, aber keines des anderen Fall ist. Es mag überraschen, daß der Begriff der Geselligkeit, verbunden mit demjenigen des Taktes (die Bezüge auf Herbart und Schleiermacher sind deutlich) sich als pädagogische Antwort auf die Frage nach einer Freisetzung (nicht Vermittlung) von Bildung als Selbsterkenntnis einstellt. Man wird fragen: Geselligkeit - als "bildungsdidaktisches" Prinzip? Ist das nicht eine Kapitulation vor der pädagogischen Aufgabe, "Lebenstüchtigkeit" zu gewährleisten? Müssen wir nicht unter Vorgabe dieses Auftrags einer erinnerungsbezogenen Geselligkeitsdidaktik nur eine Randbedeutung einräumen und mehr an die Gesellschaft in ihrem objektiven Gepräge als an die privaten Spielräume informeller Geselligkeit denken? Also "Gesellschaftsdidaktik" anstelle von "Geselligkeitsdidaktik"? Ohne im einzelnen auf die Problematik einer "lebensertüchtigenden" Gesellschaftsdidaktik einzugehen, sei doch so viel angemerkt: Es ist immer noch die Frage, ob elementare menschliche Geselligkeit in allen ihren Formen und Spielarten nur eine Freiheitskonzession innerhalb der gesellschaftlichen Organisation ist, oder ob nicht vielmehr Gesellschaft in der Geselligkeit inter-individuellen Lebens gründet. Ist letzteres der Fall, dann wäre die Fixierung auf Gesellschaftsdidaktik nicht nur eine Unterschätzung der Geselligkeit, sondern - was noch viel bedenklicher ist - die Verschüttung und Verdrängung der eigenen Herkunft von Gesellschaft, ein krasser Fall von Selbstmißkenntnis.

Eine Bildungs"theorie", die ihr zentrales Thema in der Selbsterkenntnis findet, und die Selbsterkenntnis als Vorgang der Wiedererinnerung in Welt und Zeit begreift, kann weder eine "materiale"

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

noch eine "formale" Bildungstheorie sein. Beide wissen schon zu viel - entweder von Welt und Geschichte oder vom Menschen; beide setzen Welt und Mensch in bestimmter Weise voraus, ohne sich wahrhaft auf den "Implikationszusammenhang" ihrer Voraussetzungen einzulassen. Wir waren bemüht, in diesen Zusammenhang gedanklich einzudringen, und zwar im Sinne eines Beitrags zu unserer Selbsterkenntnis. Wenn wir jetzt feststellen müssen, daß wir eher sagen können, was Bildung n i c h t sei als was sie sei, wenn wir uns einzugestehen haben, daß die je-eigene Weise, wie wir uns erinnernd in Welt und Geschichte halten, in keinen Bildungs p l a n aufgelöst werden kann, weil der Verfügung über Wieder-Erinnerungen grundsätzlich Grenzen gesetzt sind, so ist das dennoch keine Kapitulation vor dem "pädagogischen Anspruch" einer notwendigen Hilfe zur "Lebensbewältigung" für nachwachsende Generationen. Wir können zwar nicht definitiv im Sinne von Zielangaben sagen, was im qualifizierenden Verfahren zu tun sei, etwa um dem No-Future-Fatalismus zu begegnen; wir können aber wohl sagen, daß uns erst das gemeinsame Nachdenken im Horizont von Geselligkeit die Dimension unserer Zeithaftigkeit eröffnen muß, bevor wir uns darüber sinnvoll verständigen können, ob und wie eine bestimmte Zukunft zu denken und zu erwarten sei. Solange uns die Wahrheit der Zeit in der Historie nicht zum existentiellen Thema wird, erscheint uns Zukunft nur als Gegenstand einer Daseinstechnologie, als beliebiges "Zeitmaterial" unserer Formung. In der Perspektive des Zeitmaterials aber dankt die Zeit als unsere Verfassung ab. Und es ist zu fragen: Verlieren wir nicht den elementaren Sinn unserer Zukünftigkeit, wenn wir sie nur als Projektionswand unserer spontanen Wünsche und nicht als zukünftige Möglichkeit unseres Wieder-Erinnerns begreifen? Ist es nicht gerade der exklusive Blick auf die Zukunft, der tief sitzende Angst und Resignation vor der Zukunft auslöst? Ist es so unwahrscheinlich, daß man die Zukunft abdanken lassen kann, indem man sich n u r mit ihr beschäftigt? Ist es wirklich nur philosophische Beschwichtigungspolitik gegenüber faktischer Not, wenn man aus der Erfahrung unseres Gedankengangs die These wagt: die Angst und die Sorge, mit der uns die Zukunft erfüllt, hat ihren Grund a u c h darin, daß wir sie notorisch vergegenständlicht und nicht aus der Erfahrung wiedererinnerter Selbsterkenntnis antizipiert haben. Unsere bildungspolitische Planungsbesessenheit hat uns den Blick dafür verstellt, daß auch die Zukunft einmal Wieder-Erinnerung sein wird und daß darin Rechnungen auf-

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

gehen, die man nicht berechnen kann und die gerade deshalb als Wahrheit der Zeit berücksichtigt werden müssen. Nicht die Rücksicht vor der Zukunft, sondern der Raubbau an ihr hat das fatale Gefühl der Zukunftslosigkeit heraufbeschworen. Zu solchem Raubbau aber ist nur eine Einstellung fähig, die in der Tat nicht weiß, wie der Mensch in der Welt Stand und in der Zeit Halt gewinnt. Und wenn es nicht mehr wäre: Schon zur Vermeidung bildungstheoretischer Hybris ist eine bildungstheoretische Besinnung erforderlich, die es riskiert, unzeitgemäß und gerade dadurch zeitgemäß zu sein.

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Literatur

S. Beckett: Texte um nichts, Frankfurt/Main 1967

G. Benn: Destillationen, Wiesbaden 1953

D. Czepko v. Reigersfeld: Monodisticha, Diogines TB Nr.2o4, 1979

W. Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Werke, Bd. VII, Stuttgart, 3. Aufl. 1958

J.W.v. Goethe: Sprüche, Werke I, S.3o9 (Hamburger Ausgabe, München 1981)

P. Handke: Der kurze Brief zum langen Abschied, Frankfurt/Main 1977

J.G. Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, eingeleitet von G. Schmidt, Frankfurt/Main o.J.

W.v. Humboldt: Theorie der Bildung, in: W.v. Humboldt, Anthropologie und Bildungslehre, hg. v. A. Flitner, Düsseldorf 1956

F. Nietzsche: Zarathustra, Kröners Taschenausgabe, Bd. 75, Stuttgart 195o

C. Pavese: Sämtliche Erzählungen, Hamburg 1966

J.J. Rousseau: Über die Entstehung der Ungleichheit unter den Menschen, Philosophische Bibliothek Meiner, Bd 243, Hamburg 1955

Diese Kopie wird nur zur persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers

© Egon Schütz

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.