

E. Schütz:

"FALL" UND "BEISPIEL" ALS PÄDAGOGISCH-ANTHROPOLOGISCHE
KATEGORIEN.

Köln, SS 1984

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

© Egon Schütz

"FALL" UND "BEISPIEL" ALS PÄDAGOGISCH-ANTHROPOLOGISCHE KATEGORIEN

1. Kapitel

Einführung in die Thematik.

Ich möchte den Gedankengang mit einer Vermutung, einer Erläuterung und einigen Hinweisen beginnen. - Zunächst also die Vermutung: Ich vermute, daß die Themenstellung - Fall und Beispiel als pädagogisch-anthropologische Kategorien - nicht ohne weiteres "einleuchtet", nicht auf den ersten Blick "klar" ist. Zwar sind "Fall" und "Beispiel" vertraute Phänomene in unserem Leben, und wir werden von diesem Vertrautsein zu handeln haben. Auch wird ihre Auffassung als in der Pädagogik vorkommende Mittel der Lehre und des Lernens keine Überraschung bieten. Überraschend hingegen könnte sein, Fall und Beispiel über "Bindestrich" mit der Pädagogik in einen anthropologischen Kontext gestellt zu finden. Daß Menschen mit Fällen und Beispielen überhaupt umgehen, ist als Tatsache bekannt und als Behauptung nachvollziehbar; daß aber Fall und Beispiel nicht nur im Bereich des menschlichen Denkens und Verhaltens "vorkommen" sollen, sondern daß sie grundlegende Kategorien des Selbstbezugs sein sollen, das ist nicht mit gleicher Selbstverständlichkeit einzusehen und hinzunehmen. Ein Blick auf Sammlungen anthropologischer Aussagen in der Erfahrungs- und Kompendienliteratur zum Studium der Pädagogik bestätigt das. Dort werden anthropologische "Grundaussagen" zusammengestellt, und nicht nur der Fachmann findet Vertrautes, wenn etwa die Rede ist vom "extrauterinen Frühjahr im sozialen Mutterschoß", vom Menschen als sich durch "Handeln entlastendes Wesen", von nachweisbarer "Erziehungsfähigkeit" und "Erziehungsbedürftigkeit", von "Instinktreduktion", die Lernen herausfordere und die zwangsläufig erfinderisch mache. Extrauterines Frühjahr, Instinktreduktion, Imperfektheit, Entlastung durch Lernen usf. - hier hätten wir keine Schwierigkeiten, diese Begriffe und Phänomene als anthropologische "Kategorien" zu akzeptieren. Aber im Hinblick auf "Fall" und "Beispiel"? Kann man sie in gleicher Weise als "anthropologische" Kategorien - und darin steckt doch ein sehr weitreichender

Anspruch - bezeichnen? Zweifel kommen auf und sie sind berechtigt vor dem Hintergrund der uns geläufigen und in der einschlägigen Fachliteratur bestätigten Meinungen über das, was "anthropologische" und "pädagogisch-anthropologische" Kategorien sein können. Ist also das Thema schon im Ansatz verfehlt? Daß ich es mir gestellt habe, und zwar selbstverständlich im vollen Bewußtsein, daß es quer zu eingespielten Erwartungen steht, bezeugt: ich halte es nicht für verfehlt. Aber dann bin ich Ihnen zumindest eine anfängliche Erläuterung schuldig, warum in meinen Augen Fall und Beispiel tatsächlich nicht nur im Umkreis des Menschen "vorkommende", von ihm "genutzte" Phänomene, sondern auch grundsätzlich mit seinem Dasein verbundene "Kategorien" sind.

Die Erläuterung: Lassen Sie mich Ihre Aufmerksamkeit auf den zunächst unscheinbaren Sachverhalt lenken, daß wir die Begriffe Fall und Beispiel auf uns selbst anwenden. Grob gesagt: Wir betrachten nicht nur die Dinge um uns herum unter den Gesichtspunkten von "Fällen" und "Beispielen", sondern wir fassen uns auch selbst auf, "kategorisieren" uns als "Fall von ..." oder als "Beispiel für ...". Wir nennen jemand, "ein Beispiel" für eine bestimmte Geschicklichkeit, für eine Weise, in der eine bestimmte Lebensaufgabe gelöst wird, für die Verwirklichung moralischer und politischer Standards usf. Oder wir charakterisieren uns auch selbst als Beispiele für gelungene (oder nicht gelungene) Lebensaufgaben, für vorhandene (oder nicht vorhandene) Geschicklichkeiten bzw. für erreichte (oder nicht erreichte) Verwirklichungen moralischer oder politisch-gesellschaftlicher Standards. - Andererseits beziehen wir auch das Denkmuster des "Fallseins für ..." auf uns selbst und nicht nur auf nicht-menschliche Sachverhalte. Wir sagen etwa: dieser oder jener sei ein "Fall für" den Arzt, den Rechtsanwalt, den Priester - oder heute in gehäufte Wendung: ein Fall für den Therapeuten. - Auch wenn es noch nicht "ganz klar" wird, - die Anwendung der Denkmuster von Fallsein und Beispielsein auf uns selbst und den zwischenmenschlichen Bereich, in dem wir stehen, "signalisiert" bereits, daß es sich dabei nicht um beliebige Perspektiven handelt, deren Verwendung uns ziemlich gleichgültig ist. Vielmehr, diese Denkmuster enthalten offenbar Grundinterpretationen unserer Selbst

und unserer Beziehungen zueinander. Unsere Selbstwahrnehmung als Fall differiert beachtlich von unserer Selbstwahrnehmung als Beispiel. Und man kann sich diese Differenz schnell - wenn schon nicht ins Bewußtsein - dann doch in die "Empfindung" rufen, wenn man sich die Frage stellt, ob man selbst Fall oder Beispiel "des" Menschen sei. Aber das wird uns noch beschäftigen.

Hier, im Rahmen einer vorläufigen Erläuterung zum Thema galt es, den Eindruck zu wecken (nicht zu erschleichen), daß tatsächlich die Fallperspektive oder die Beispielperspektive nicht einfach beliebige und beliebig austauschbare Denk- und Einordnungsmuster von - wiederum beliebigen - Phänomenen sind, sondern Grundinterpretationen unseres Denk- und Selbstverhältnisses. Wir haben in der Tat in ihnen tiefgreifende anthropologische Grundbestimmungen und nicht nur anthropologische Leistungen vor uns. Mit jeder philosophischen Anthropologie, so meine These, stellt sich die erregende Frage, ob ein Mensch zum anderen grundsätzlich im Verhältnis des Beispiels oder des Falls stehe. Und das ist, wie sich noch genauer zeigen wird, nicht einfach eine Frage der "Definition", der "Weltanschauung", des "beliebigen Standorts" oder der "Meinung". Denn, so viel läßt sich jetzt schon ausmachen: es gehört eine große Anstrengung dazu, zunächst in analytischer Arbeit den Implikationen der beiden Denkmuster nachzugehen um sich dann mit Gründen und Argumenten die Frage zu stellen, ob denn die Beziehung des Menschen auf sich selbst und zu anderen "wesenhaft" von der Art des "offenen" Beispiels oder von derjenigen des unter Regeln subsumierbaren Falls sei. Vielleicht ist diese Frage gar nicht endgültig zu entscheiden. Wie immer sie aber auch einer Antwort zugeführt werden wird: Man wird sich immer gegenwärtig halten müssen, daß der Mensch sich in beiden "Seinsweisen" bewegt. Seine Anthropologie hat in sich die "Logik des Falls" wie die "Logik des Beispiels". Jeder kann für den anderen Fall sein und Beispiel sein - und dennoch wird keine Anthropologie und keine Pädagogik aus der Frage entlassen, was denn nun "das Entscheidende" sei oder bis zu welchem Punkt es anthropologisch statthaft sein könne, jemanden nur als Fall "des Menschen" zu betrachten und wann man beginnen müsse, in ihm das Beispiel "eines" Menschen zu sehen. Auch das können wir hier nur andeuten, ohne es auszuführen.

Vielleicht ist es aber doch gelungen, mit diesen Überlegungen und Hinweisen die Zweifel an der Berechtigung des Themas wenigstens so weit zu zerstreuen, daß sich ein Eindruck von der kategorialen anthropologischen Relevanz der Beispiels- und Fallperspektive in der Andeutung hergestellt hat. Und es bedarf auch sicherlich nur geringer Anstrengung, sich vorzustellen, welcher pädagogische (und politische) Zündstoff in einer Fragestellung liegt, die bereit ist, die Denkmuster von Fall und Beispiel als fundamentale Interpretationsperspektiven auf den Menschen selbst anzuwenden. Immerhin geht es dabei auch um das Problem der Berechenbarkeit und Unberechenbarkeit des Menschen, um Vergegenständlichung und Entgegenständlichung, um Versachlichung und Humanität, um Humanisierung oder Professionalisierung des Selbstbezugs und der mitmenschlichen Bezüge - also um "uns selbst" in unserer faktischen Lage.

Die Hinweise zum Gang der Überlegungen, wie er hier versucht werden soll, lassen sich kurz fassen. Wir werden versuchen, die zur Debatte stehenden Phänomene und Probleme im Sinne einer Durchsprache und unter kontrollierter Einbeziehung unserer eigenen Erfahrungen zu exponieren - mit phänomenologischer Geduld und Hartnäckigkeit, die auch den Umweg nicht scheut, um ans Ziel zu kommen. Wir werden einige Autoren - z.B. Kant, Hegel, Wittgenstein, aber auch Seneca, Platon - mit in unsere Erwägungen einbeziehen. Insgesamt hoffe ich, daß es uns gelingen möge, unter vorgegebener Thematik etwas beizutragen zur Entfaltung unserer anthropologischen und pädagogischen "Urteilkraft"; zu jener Urteilkraft, von der Kant sagt, daß man sie nicht lernen, aber wohl üben könne.

2. Kapitel

I

Die Frage, um die es geht, ist einfach und zunächst auch wohl so unauffällig, daß man allen Ernstes überlegen kann, ob es sinnvoll sei, ihr Zeit und Anstrengung eines längeren Nachdenkens zu

widmen. Die Frage lautet, in ihrer ganzen Schlichtheit vorgestellt, ob es zutreffender sei, Menschen als "Fälle" zu betrachten - oder als "Beispiele". Und die Schlichtheit, mit der diese Frage hier als Alternative gestellt wird, legt es erfahrenen Gemütern sogar nahe, von einer falschen Frage zu sprechen. Denn es sei doch ganz offensichtlich, daß der Mensch sowohl als Fall (z.B. in den Wissenschaften) wie auch als Beispiel (etwa in der moralischen Praxis von Vorbildlichkeiten) betrachtet werden könne. Also müsse man - gleich schlicht und doch richtiger - fragen, wann und unter welchen Umständen ein Mensch als Fall und wann als Beispiel betrachtet werden müsse. Es gebe ihn als Fall (für den Experten) und als Beispiel (für die Praxis, die moralische wie die technische). Und wenn man wisse, um welche Probleme es gehe, dann wisse man auch, ob man es mit einem Menschen als Fall oder mit ihm als Beispiel zu tun habe. - Wir bleiben indes gegenüber solcher Belehrung skeptisch. Warum? Aus einem einfachen Grunde: weil wir sagen, es gebe doch wohl nicht zwei Menschen in einem, sondern, wenn es schon möglich sei, einen Menschen als Fall oder als Beispiel in Anspruch zu nehmen, so müsse man sich doch immer noch fragen, wer dieser "eine" Mensch sei, der sowohl in der einen wie in der anderen Weise "auftaucht". Mehr noch, wir haben den Verdacht, man mache es sich zu einfach, wenn man die Fall-Hinsicht und die Beispiels-Hinsicht als beliebig wechselbare Außen- und Rollenperspektiven betrachte, die im Grunde den Menschen, der Beispiel oder Fall sein soll, nichts angehen. Wir sehen sogar eine Gefahr in einer solchen Vergleichgültigung der Perspektiven. Denn was schützt uns davor, überhaupt nur "als Fälle" angesehen zu werden und am Ende dahin zu gelangen, daß wir uns selbst nur als Fall, als Iteration eines abstrakten "Menschen überhaupt" betrachten, uns und andere, wenn man so will, in einem Stereotyp des Menschen unendlich vergleichgültigen? Oder sind diese Bedenken vielleicht nur Ausdruck einer Eitelkeit, die - wider besseres Wissen - immer noch nicht wahrhaben möchte, daß alle Optionen für Individualität und Unaustauschbarkeit Restbestände aus den Zeiten unaufgeklärter Selbstwahrnehmung sind? Selbstverständlich geht es hier im Zusammenhang unserer anthropologischen Anfrage nach Fall und Beispiel um die Frage, ob wir uns "rational" (was immer das heißen mag) als Individuen zueinander verhalten oder als leicht variierte Stereotypen, die perfekt in Natur- und Sozialengesetzen reglementiert sind oder zu-

mindest reglementiert werden können. Weil wir nicht den Aufstand verletzter Eitelkeit üben und uns nicht in die schwache Position von unbelehrbaren Irrationalisten drängen lassen wollen, deshalb fragen wir mit aller uns zu Gebote stehenden analytischen Kraft nach Implikationen und sachlichen Berechtigungen, die in unserer Selbstwahrnehmung als Fälle oder als Beispiele liegen. Wir setzen uns also beiden Wahrnehmungen aus - allerdings in der Überzeugung, das Verhältnis zum anderen und zu uns selbst sollte so beispielhaft wie möglich und so fallorientiert wie nötig sein. Und diese Maxime können wir nur einlösen, wenn wir tatsächlich die anthropologische Reichweite beider Kategorien vernünftig, d.h. durch Einsichten und Argumente geprüft haben.

II

Unsere anfänglichen Bemühungen galten dem Versuch, die Thematik zu erläutern, und zwar durch Abbau möglicher Mißverständnisse, die sich - durchaus nicht unberechtigterweise - mit der Formulierung der Themenstellung verbinden könnten. Als Ergebnis der (vorläufigen) Erläuterung wäre festzuhalten:

- "Fall" und "Beispiel" werden hier nicht primär in ihrer Bedeutung als "didaktische Mittel" (etwa der Veranschaulichung und Verknüpfung von Lerninhalten) betrachtet, sondern als "fundamentale Kategorien anthropologischer Selbstausslegung".
- Im Sinne einer zu explizierenden und zu prüfenden These gehen wir davon aus, daß das "Denken in Beispielen" und das "Denken in Fällen" (wir sprachen hier - wiederum in vorläufiger Formulierung - von "Denkmustern") auf den Menschen (also auf uns selbst) bezogen, diesen (und damit uns selbst) grundsätzlich "anders" vor-stellt. Das bedeutet, ob wir uns als "Fall" oder "Beispiel" ("des Menschen überhaupt") betrachten, ist keine zufällige oder letztlich gleichgültige Perspektivenwahl, sondern enthält Grundentscheidungen über die Verfassung des Menschen (seine *conditio humana*) mit weitreichenden Folgen hinsichtlich der Beziehungen zu uns selbst und zu anderen.

- Es liegt auf der Hand, daß auch die Pädagogik (als eine elementare mitmenschliche Praxis), sofern sie sich nicht nur auf anthropologische Tatsachen bezieht, sondern auch auf anthropologische Selbstinterpretationen (Stichworte: "leitendes Menschenbild", grundlegendes "Selbstverständnis") tiefgreifend beeinflußt wird durch die Art und Weise, in der in einer historischen Lage allgemein-zwischenmenschliche Beziehungen vorwiegend im Modus von Fall-Beziehungen oder von Beispiels-Beziehungen ausgelegt werden. So ist es einsichtig, daß es einen entscheidenden Unterschied "macht", ob das Verhältnis zwischen den Generationen primär im Modus eines Fall-Bezugs oder im Verhältnis einer Beziehung unter Beispielen interpretiert wird. In solcher Perspektive könnte man - typisierend - von einer "Fall- oder Beispielpädagogik" sprechen. - Will man aber auf diese "Alternative" nicht einfach "weltanschaulich", "politisch" oder "ideologisch-bekennerisch" reagieren, sondern sich dazu ein möglichst sachhaltiges Urteil bilden, so muß man sich vor allem zwei Fragen stellen:
 - Erste Frage: Was bedeuten "Fall" und "Beispiel" als anthropologische "Grundhinsichten" des Menschen auf sich selbst? Das ist die Frage nach den "Implikationen" dieser Hinsichten, danach, was sie zeigen und was sie nicht zeigen, "als was" sie den Menschen treffen und "als wen" sie ihn nicht treffen.
 - Zweite Frage: Welche Grundvoraussetzungen müssen im Menschen gegeben sein, damit er sich als Fall oder Beispiel betrachten (auslegen) kann? Das ist die Frage, ob in der "Natur" des Menschen Züge anzutreffen sind (z.B. Bewußtsein, Vernunft, Sprache, Distanzierungsvermögen), die einerseits die Fall- und Beispielsbetrachtung ermöglichen und die andererseits einer dieser Betrachtungsweisen einen Vorzug einräumen.
(Erläuternder Hinweis: Wenn das Denken in Fällen und Beispielen in Vernunft und Freiheit gründet, dann dürften sich diese Voraussetzungen nicht dadurch aufheben, daß man allein ein Denken in Fällen als "richtig" oder "angemessen" deklariert. Die Selbstorganisation mitmenschlicher Bezüge allein nach dem

Muster von Fall und (unbedingt) geltendem Gesetz würde Vernunft und freies Bewußtsein als Voraussetzung tilgen. Zur Veranschaulichung dieses Sachverhalts könnten dienen: Die gegenwärtige Diskussion um den allseits beklagten Zug zur "Verrechtlichung", das Unbehagen an der "Verwissenschaftlichung" usf. In allen diesen Diskussionen geht es um Zweifel an der universalen Richtigkeit eines Denkens nach dem Muster von Gesetz und Fall - im weiteren um eine Entwicklung, die in der Tat die Voraussetzung - die Distanzierung des freien Bewußtseins - des Denkens nach Maßgabe von Gesetzmäßigkeit auflösen könnte.) - Deshalb also die Frage: Welche Voraussetzungen sind im Menschen gegeben, damit er sich selbst in Fällen und Beispielen fassen kann? Und die hinzukommende Frage: Wie kann man urteilskräftig verhindern, daß die anthropologischen Voraussetzungen durch Leistungen, die auf ihnen beruhen, aufgelöst werden?

Wenden wir uns der ersten Frage, der Frage nach den Implikationen der Grundhinsichten "Fall" und "Beispiel" in Bezug auf den Menschen zu. Hier ist es sinnvoll, sich einmal einige sprachliche Anwendungen der Begriffe "Fall" und "Beispiel" vor Augen zu führen, um sie dann im Hinblick auf Gemeinsamkeiten und Differenzen zu vergleichen.

Zum Begriff "Beispiel":

"Die Geschichte ist reich an Beispielen für menschlich erzeugten Leidensdruck und menschliche Leidensfähigkeit."

Oder:

"Ich sehe in ihm ein Beispiel für Furchtlosigkeit, Ängstlichkeit, Tapferkeit, Besonnenheit, Feigheit usf."

Oder:

"Seine Kindheit ist ein Beispiel für das Aufwachsen unter schwierigen familiären Bedingungen."

Oder:

"Ich schätze Städte, in denen bekannte Museen sind, z.B.:

Madrid, Florenz, Rom, London."

Zum Begriff "Fall":

"Ich betrachte diese meine Krankheit als Fall, der derzeit häufig auftretenden Grippe."

Oder:

"Der Rechtsstreit, in den ich verwickelt bin, ist ein Fall für das Gericht."

Oder:

"Diese oder jene Landschaft ist ein Fall von Versteppung durch Kahlschlag."

Oder:

"Die Konzentrationsschwierigkeiten dieses oder jenes Jugendlichen sind ein Fall von (eine Folge von) Pubertät."

Solche sprachlichen Verwendungen von "Fall" und "Beispiel" sind bekannt und lassen sich fast beliebig erweitern. Hier kommt es darauf an, das ihnen jeweils Gemeinsame und sie Unterscheidende zu beachten. -Gemeinsam ist diesen Fall- und Beispielswendungen offenbar eine bestimmte Struktur: die Struktur der Zuordnung eines Bestimmten zu einem Allgemeineren. So wird ein bestimmter Mensch - als Beispiel - einer allgemeinen Tugend (oder Untugend) zugeordnet, eine bestimmte Kindheitsbiographie einer allgemeineren Erscheinung (Aufwachsen unter schwierigen Bedingungen); so werden auch bestimmte Städte (als je-einzelne) dem allgemeinen Vorzug, Museen zu besitzen, zugeordnet. - Bei den "Fällen" verhält es sich nicht anders: Eine bestimmte subjektive Krankheitserfahrung wird einem objektiven Krankheitsbild zugeordnet, ein persönlicher Rechtsstreit dem allgemeinen Gesetz unterstellt; eine Landschaft wird in ihrem Erscheinungsbild auf den gesetzmäßigen Zusammenhang von Kahlschlag und Versteppung (und darüber wiederum einem menschlichen Verhalten) unterstellt; die Konzentrationsschwierigkeiten werden erklärend

verbunden mit einer allgemeinen menschlichen Entwicklungsgesetz-
mäßigkeit. Erster, an den sprachlichen Wendungen ablesbarer phäno-
menaler Befund wäre also: Fall und Beispiel sind beides Formen
der **Z u o r d n u n g** von Besonderheiten und Allgemeinheiten.
Bedeutet das aber, daß sie austauschbare Begriffe sind? Hier scheint
Vorsicht geboten. Denn offenbar bestehen - wiederum phänomenal be-
trachtet - Unterschiede in der Sicherheit und Stringenz der Zuord-
nung. Die einzelnen Beispiele für die "Leidensfähigkeit in der Ge-
schichte" stehen nicht für **d i e** menschliche Leidensfähigkeit mit
der Sicherheit wie die persönlich erfahrene Grippe als Fall eines be-
stimmten, identifizierbaren Virus. Man weiß es am Ende gar nicht so
genau, bis wohin "die" menschliche Leidensfähigkeit reicht, wie man
weiß, daß eine Krankheit eine Grippe vom asiatischen Typus ist.
Oder anders gesagt: Die Einzellerscheinung Grippe ist im Bereich der
Grippe stringenter zuzuordnen als die Einzellerscheinung Leid der
Leidensfähigkeit. Im Hinblick darauf (und auf andere "Verwendungen")
ist es sinnvoll, zwar "Beispiel" und "Fall" generell als sprachliche
und sachliche **Z u o r d n u n g s k a t e g o r i e n** zu be-
schreiben (als Zuordnungen von Allgemeinheiten und Besonderheiten),
sie aber doch - hinsichtlich der Sicherheit und Stringenz - der Zu-
ordnungsverbindung zu unterscheiden. Eine Grippe ist entweder ein
Fall eines bestimmten Grippetypus oder nicht; ob aber ein Mensch ein
Beispiel für bestimmte Tugenden ist oder nicht, darüber, so sagt
man ganz richtig, "kann man streiten" oder man sagt auch: "das muß
man aus der Situation heraus **k l ä r e n**" (und nicht etwa durch
Rückbezug von Symptomen auf Gesetzmäßigkeiten **e r k l ä r e n**).

Versucht man nun, die sich hier anzeigenden Unterschiede begriff-
lich zu fassen, so könnte man sagen: Das Beispiel **k o o r d i -**
n i e r t, der Fall **s u b o r d i n i e r t**. "Koordination" ist
eine "Zusammenordnung", "Zusammenfügung" unter einer bestimmten Hin-
sicht; "Subordination" wäre eine Unterordnung unter eine bestimmte
Regel, ein bestimmtes Gesetz. Wenn unsere phänomenalen Beobachtungen
des Sprachgebrauchs zutreffen, dann kann man den Unterschied zwischen
der "subordinierenden" Funktion von Fallbeziehungen und der "koordi-
nierenden" Funktion von Beispielsbeziehungen vorläufig in folgende
Feststellungen fassen:

- Besonderes und Allgemeines, das in der Beziehung von Subordination zueinander steht, stellt einen gesetzmäßigen und in diesem Sinne zwingenden Zusammenhang dar. Fall erklärt sich als Fall durch das Gesetz von dem er Fall ist. Hier geht es nur um die Feststellung, ob etwas Fall eines Gesetzes oder einer Regel ist oder nicht. Wenn der Fall die im Gesetz formulierten Bedingungen erfüllt (als Phänomen die im Begriff definierten Merkmale, als Phänomenzusammenhang die in der Regel formulierten Voraussetzungen), dann unterliegt er diesem auch, d.h. er kann durchaus "definiert" und "erklärt" werden - etwa im Sinne einer Prognose, wie sich ein Fall (die Grippe, die Versteppung) entwickeln wird. Das Allgemeine legt hier das Besondere fest.

- Stehen Besonderes und Allgemeines in der Beziehung der Koordination - also in einer Beziehung, die man als "beispielhaft" im nicht nur moralischen Sinne bezeichnen kann, dann lockert sich das einseitige Band der Beziehung zwischen Besonderem und Allgemeinem. Es läßt sich nicht einfach feststellen, ob ein besonderes - etwa ein bestimmtes Leid - Ausdruck einer allgemeinen menschlichen Leidensfähigkeit ist. Die Zuordnung von Allgemeinem und Besonderem wird hier, negativ formuliert "unpräziser". Man kann nicht einfach "richtig" oder "falsch" unterstellen, sondern man muß erwägen, abschätzen, interpretieren, ob eine Erscheinung einem umfassenderen Phänomen zugeordnet werden kann oder nicht. Koordinationen von Einzelnem und Allgemeinem sind eigentlich niemals endgültig, sondern immer in Bewegung, und zwar gilt das sowohl für das Besondere wie für das Allgemeine wie für den Zusammenhang von Beidem.

Betrachtet man nun die sich abzeichnende Differenz zwischen der "Koordination" von Phänomenen im Modus von Beispielen und der "Subordination" von Phänomenen im Modus von Fällen unter Verlässlichkeitsgesichtspunkten geistiger "Ordnungspolitik", so spricht vieles für den Sicherheitsvorzug der Fall-Perspektive. Die Frage ist nur, ob man unbeschadet des Eigencharakters der Phänomene sie w a h l -

w e i s e als Beispiele "koordinieren" oder als Fälle "subordinieren" kann. Unser Blick muß zurückgelenkt werden auf "die Phänomene selbst".

3. Kapitel

Betrachten wir aber zunächst noch weiterhin die Unterscheidung zwischen "koordinierender" Funktion von Beispielen und "subordinierender" Funktion von Fällen. Wir sagten, eingangs unserer Analyse, beide Funktionen kämen darin überein, Besonderheiten (also Einzelphänomene) und Allgemeinheiten (also allgemeine Phänomene) unter klärenden Ordnungsgesichtspunkten miteinander in Verbindung zu bringen. Nachdem wir die Koordination von Beispielen und die Subordination von Fällen als "spezifische Züge" herausgestellt haben, ist nun noch einmal zu fragen, ob es sich bei dieser Unterscheidung nicht doch nur um eine graduelle oder vielleicht - darüber hinaus - um eine "qualitative" handele. Könnte man nicht argumentieren: Die koordinierende Leistung von Beispielsbeziehungen sei nur eine erste und noch ungenaue Zusammenordnung von einzelnen und "mehr allgemeinen" Phänomenen, die, wenn erst einmal die Analyse fortgeschritten sei und sich zur Klarheit durchgearbeitet habe, in die subordinierende Ordnung von Fallbeziehungen übergehe. Stehen also in Fällen und Beispielen formulierte Beziehungen im Verhältnis von "bloß vermuteten" Zusammengehörigkeiten und schließlich "geklärten" Abhängigkeiten zueinander? Ist es nur eine Frage des "Durchblicks", ob etwas nur Beispiel von etwas Umfassenderen oder tatsächlich dessen eindeutiger Fall ist? Im Rückgriff auf unsere Anfangssätze: Betrachtet man sein Unwohlsein so lange als "Beispiel einer Grippe", bis der Arzt als Experte "definitiv" sagt, es handele sich um den "Fall einer Grippe" oder nicht? Wäre also das Denken in Beispielen nur "vermutend" das Denken in Fällen aber "wissend" und damit alles vorläufige Vermuten in sich aufhebend? Unsere erste Feststellung hinsichtlich der "Sicherheit" und "Stringenz" von Fall-Beziehungen gegenüber Beispiels-Beziehungen scheint dafür zu sprechen. Aber wir wissen, daß dieser Schein in Wahrheit trügt. Beispiele beziehen sich nicht auf Fälle wie Meinungen auf Wissen, Tatsachen auf Gesetze, Beobachtungen

auf operationalisierte Begriffe, wie vorläufige Ungenauigkeiten auf ihnen innewohnende und entdeckbare Genauigkeiten. Wenn wir sagen, daß die Subordination von Fällen deren I d e n t i f i k a t i o n im Hinblick auf (besser: unter "Gesichtspunkten von") Gesetzmäßigkeiten und Regeln (die auch Begriffe sein können - nach Kant sind Begriffe bekanntlich "Regeln", denen Vorstellungen untergeordnet werden)bedeute, daß aber die Koordination von Beispielen deren I n t e r p r e t a t i o n unter zusammenfassenden Gesichtspunkten und Problemen meine, so heißt das nicht, die Interpretation von Beispielen dauere nur so lange bis die Gesetze der Identifikation gefunden seien. Fall und Beispiel (Koordination und Subordination) stellen nicht zwei ineinander überführbare Ordnungsgesichtspunkte dar, ein Beispiel ist nicht "so lange" Beispiel, bis es sich zum Fall aufgeklärt hat, ist nicht eine Versuchsbeziehung, die schließlich als Fallbeziehung endgültig geklärt wird. Vielmehr sind Fälle und Beispiele unterschiedliche Seinsbeziehungen, die auf ganz verschiedene Weise mit der Verfassung ihres Gegenstandes "rechnen". Und so viel kann vorausdeutend gesagt werden, die geringere oder höhere Sicherheit von Fall- und Beispielsordnungen liegt nicht in einer minderen oder besseren Qualität der Methoden (des regelgeleiteten Identifizierens oder des Interpretierens), sondern in der Art und Weise wie die Eigenqualität bestimmter Phänomene und Beziehungen zwischen ihnen methodisch berücksichtigt werden. Wir stellen also die These auf: subordinative und koordinative Beziehungen zwischen Phänomenen seien weder austauschbar noch ineinander konvertierbar, sie verwiesen vielmehr auf unterschiedliche Weisen, in denen die Vorgegebenheit von Phänomenen "angenommen" wird - nämlich "mehr theoretisch"!oder mehr "praktisch". Dabei ist anzunehmen, daß, auf den Menschen bezogen (der das einzige "praktische" Wesen ist, das wir kennen) die Subordinationslogik des Falles zwar, am Maßstab der Regel gemessen, genaueres und, am Maßstab der Prognose gemessen, zuverlässigeres Wissen bietet, als es bei der Beispielslogik der Fall ist, daß diese aber mehr vom Menschen in seiner Konkretheit entdecken läßt als jene. Daher könnte man auch sagen: Die Koordination menschlicher Phänomene im Horizont von Beispielen zeige und verrate mehr von deren praktischer Situiertheit als ihre Subordination im Sinne von Fällen unter Situationen übergreifende^r und mithin "abstrakter "

Gesetzmäßigkeiten und Regeln.

Zur Prüfung dieser Behauptungen stelle man sich folgende, hinlänglich bekannte alltägliche Regelsituation vor. Eine Mutter sagt zu ihrem Sohn: "Nimm Dir ein Beispiel an Deinem Vater, daran, wie er in seinen jungen Jahren zielstrebig gearbeitet hat, um sich seine Existenz, die Dir viele Vorteile bringt, aufzubauen."

Es gehört nicht allzuviel Phantasie dazu, sich auszumalen, was der Sohn, keineswegs gewillt, seine Ambitionen auf einen eigenen Lebensweg elterlichem Vorbild zu opfern, antworten, einwenden wird, was er "diskutiert" haben möchte. Er wird in der Regel nicht bereit sein, sich perfekt im Beispielsvorbild seines Vaters zu reproduzieren. Das kann man ihm als Undank, Mangel an Achtung, vielleicht sogar als zynische Mißachtung elterlicher Sorge vorhalten. Man kann es als unklugen Verzicht auf bereitliegende Erfahrung belächeln, bedauern, darin einen "Fall typisch jugendlicher Anmaßung" sehen usf. In Wahrheit wäre aber solche - einerseits "moralisierende", andererseits "erklärende" - Reaktion das unfreiwillige Eingeständnis, den anthropologischen Sinn von Beispielen nicht begriffen zu haben. Denn, und das ist das Entscheidende, ein Beispiel kann nicht zwingen wollen, ohne sich um seine Substanz zu bringen. - Aber wäre der Sohn, der sich hartnäckig weigert, der Beispiels"vorschrift" des Vater zu folgen, selbstverständlich im Recht? Könnte man ihm unterstellen, mehr von der "Wahrheit des Beispiels" zu wissen als die Mutter? Wohl kaum. Denn beide definieren die geforderte Beispielsbeziehung zum Vater in Kategorien des Falls. Die Folge ist, es entsteht - wenn überhaupt - eine "Diskussion", die für beide Seiten unergiebig ist. Der Beispielsforderung wird die Beispielsverweigerung entgegengesetzt Offen oder insgeheim oder beim letzten Wort bezichtigt man sich gegenseitig der Uneinsichtigkeit, und wenn die Mutter etwas von entwicklungspsychologischen Erklärungsmustern weiß, wird sie die Weigerung des Sohnes, dem Beispiel des Vaters nachzuahmen, als notwendigen, Identität erzeugenden Trotz "erklären". Daraus könnte die Mutter Trost und Geduld beziehen, und zwar im Vorblick auf eine Zukunft, in der sich die entwicklungsbedingte Uneinsichtigkeit des Sohnes in gerechter Schätzung der noch verkäuflichen Leistungen des Vaters auflösen werde. Fraglich ist nur, ob solche mütterliche Weisheit nicht in der Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

Problem des väterlichen Beispielseins mehr verschiebt und verdunkelt, als daß sie es einer wirkungsvollen Lösung zuführt.

Denn der Rückgang auf entwicklungsbedingte Einsichtslosigkeit kann zwar im Identitätstrotz einen Faktor nennen, der einem positiven Beispielsbezug zwischen Vater und Sohn im Wege steht - aber eben nur einen Faktor, der das Phänomen des Beispielseins nicht erschöpft. Wichtiger für die Weigerung des Sohnes, sich mütterlicher Auffassung entsprechend ein Beispiel am Vater für zielstrebiges Arbeiten zu nehmen, wichtiger als sein entwicklungsbedingter Identifikationsprotest könnte die zumindest empfundene Ausweglosigkeit sein, mit der das väterliche Beispiel vorgestellt wird. Zwar lautet die Aufforderung, sich "an" Vater ein Beispiel zu "nehmen" für zielstrebiges Arbeiten, tatsächlich aber wird der Vater absolut geltendes Muster für die ebenfalls unbedingt geltende Tugend zielstrebigens Arbeitens hypostasiert. Wenn wir die von uns vorbereitete begriffliche Unterscheidung aufnehmen, können wir sagen: Der Sohn wird in moralischer Verpflichtung dem Vater "subordiniert" und nicht dazu aufgefordert, sich mit dem väterlichen Beispiel in bestimmter Hinsicht zu "koordinieren". Zwar heißt es, er solle sich ein Beispiel "nehmen" und das bedeutet - wörtlich genommen -, er möge sich für eine bestimmte Beispielhaftigkeit *e n t s c h e i d e n*; in Wahrheit jedoch wird das Entscheidungsmotiv, das im "Nehmen" des Beispiels liegt, gar nicht beachtet oder imperativisch unterdrückt. In der Erwartung, die sich an die Aufforderung knüpft, wird nicht konzidiert, der so Angesprochene könne sich auch *n i c h t* oder nur bedingt ein Beispiel nehmen. Mit anderen Worten: es wird ebenso die Lebenssituation übersprungen wie deren Deutbarkeit, *i n* der sich - in diesem Fall der Sohn - ein Beispiel "nehmen" und der Vater ein Beispiel "geben" soll. In den Augen der Mutter *i s t* der Vater ein Beispiel und *h a t* der Sohn ein Beispiel an ihm. - Das Problem ist aber gerade, ob jemand überhaupt schlechthin Beispiel *s e i n* kann (so wie der Baum ein Baum ist) und ob ein anderer so Beispiele *h a b e n* kann (wie er an sich bestehende Dinge "hat", also "besitzt".) Hört man jedenfalls genauer auf die Wendungen "ein Beispiel geben" oder "ein Beispiel nehmen", so zeigt sich darin ein Moment der Wahl und der Entscheidung an, das anthropologisch keine kurzschlüssige Ver-

bindung von Beispiel auf Nachfolge zuläßt. Zwischen Beispiel-Gebenden und Beispiel-Nehmenden herrscht notwendig eine Wechselseitigkeit - eben die Wechselseitigkeit des Gebens und Nehmens -, und diese ist (zunächst) nichts anderes als ein existentiell-konkreter Ausdruck dessen, was sich formal als Beziehung der Koordination zwischen Beispielen bzw. zwischen solchen, die in Beispielsbezügen stehen, bezeichnen ließe.

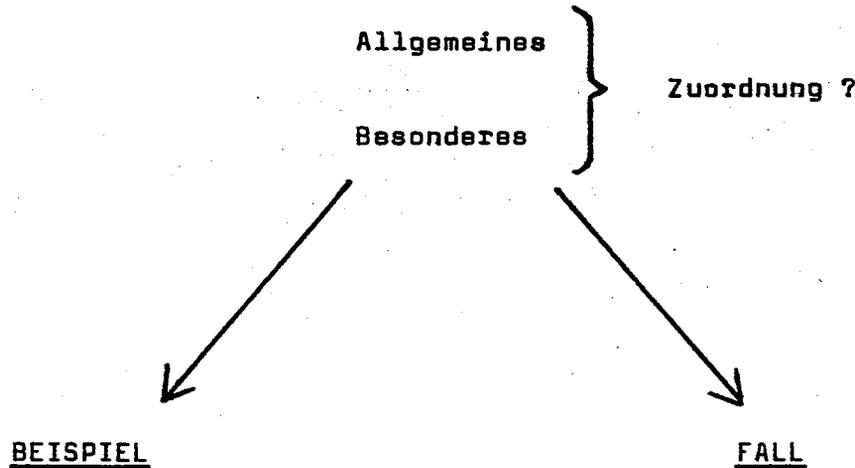
Allmählich kommt etwas mehr von dem "anthropologischen Sinn" der Unterscheidung von Fall- und Beispielsbeziehungen in den Blick.

- Die Beobachtung einzelner Sätze, in denen die Wendungen "Beispiel für ..." und "Fall von ..." vorkommen, zeigt einmal (als Gemeinsames), daß mit ihnen Einzelnes und Allgemeines "zusammengeordnet", "zugeordnet" wird. Sie zeigt ferner eine unterschiedliche Typik der Zuordnung. Wir nannten diese unterschiedliche Typik: "Subordination" und "Koordination". Der Unterschied dieser Zuordnungen, so vergegenwärtigten wir uns, liegt in der Sicherheit und Stringenz, mit der sie vorgenommen werden können. Die Subordination "unterwirft" sich ihre Fälle, wenn sie die Merkmalsvoraussetzungen haben; die Koordination dagegen bringt das Zu-Koordinierende im tatsächlichen und übertragenen Sinne "ins Gespräch". (Man "weiß" am Ende, ob man eine Grippe hat oder nicht; aber man muß "darüber sprechen", ob ein lebender oder historischer Mensch Beispiel für "diszipliniertes Arbeiten" ist oder nicht).

- Im Sinne einer Zwischen-Überlegung fragten wir uns, ob nicht der Unterschied zwischen einer "klarerer" Subordinierbarkeit von Fällen (unter Regeln und Gesetze) und der "weniger klaren" Koordinierbarkeit von Beispielen (zu allgemeinen Hinsichten) nur zwei Stufen eines Prozesses ausmachten, in dem Beispiele nichts anderes als die vorläufige Form von aufzuklärenden Fällen seien. Der Gedanke ist verlockend, aber er überzeugt nicht. Die bei Beispielen im Vergleich zu Fällen bemerkbare "Unschärfe" und "Unsicherheit" gründet offenbar nicht nur in geringerer Wissensstärke, sondern in einer anderen Art von Wissen. Beispiele sind mehr "situationsbezogen" als Fälle, die im Vergleich mehr "situationsenthoben" diagnostizierbar sind.

- Das wurde deutlich und konkret an der Dialogsituation. Gegen die imperativische Vorgabe des Vaters als Beispiel für diszipliniertes Arbeiten in historischer Aufbauphase könnte der Sohn, sofern er sich durch die Vorgabe nicht vernachlässigt fühlte, einwenden: die Situation "damals" sei ja eine "ganz andere" gewesen. Nimmt man diese Antwort nicht als gedankenloses Antwort-Ritual, so stellt sie die begründete Reklamation eines Interpretationsanspruchs (und einer Interpretationsnotwendigkeit) dar, in der der Beispielswert argumentativ eingeholt werden muß. Der Sohn möchte an der Beispiels"definition" beteiligt werden. Der sachliche Grund für diesen Anspruch auf Beteiligung liegt allerdings nicht in einer Psychologie des Trotzes (das wäre vielleicht ein Motiv), sondern in der durch seine Geschichtlichkeit verhinderten Generalisierbarkeit des Menschen, zumindest im modernen historischen Bewußtseins.

Erste zusammenfassende Graphik



- | | |
|---|--|
| - Ko-Ordination | - Sub-Ordination |
| - interpretierend-vergleichend | - identifizierend-genera-
lisierend |
| - situationsbezogen | - situationsenthoben |
| - dia-logisch, deutungs-
gebunden | - logisch, merkmalsgebunden |
| - individualisiert das
Allgemeine | - typisiert das Besondere |
| - be-urteilt | - urteilt |
| - gründet in Ähnlichkeiten | - gründet in Selbigkeiten |
| - orientiert an Verwandtschafts-
beziehungen | - orientiert an Klassifika-
tionsschemata |
| - Vergleich im Sinne des Auf-
suchens von Entsprechungen | - Vergleich im Sinne des Ver-
messens vorab festliegender
Maßstäbe |

4. Kapitel

Die weiterführende Frage lautet: Von welcher Art ist das Allgemeine in Beispielsbeziehungen einerseits und Fallbeziehungen andererseits? Die thesenhafte Antwort ist: Das Allgemeine in Beispielsbeziehungen hat den Charakter der Ähnlichkeit, in Fallbeziehungen hingegen denjenigen der Selbigkeit. Wie ist das zu veranschaulichen? Ähnlichkeit läßt sich veranschaulichen in "Verwandtschaften", Selbigkeit in generalisierenden Klassifikationsmerkmalen. - Zur Verdeutlichung: Der Vater ist mit dem Sohn verwandt. Der Sohn kann dem Vater "ähneln" oder (was häufiger zu beobachten ist) der Mutter. Die Ähnlichkeiten können äußerlicher Art sein (Augenfarbe, Gesichtsförmigkeit, Gestik usf.). Die Ähnlichkeiten können aber auch, wie man sagt, "innerer Art" sein, d.h. sie können bestehen in bestimmten Eigenschaften des Temperaments, des Umgangs, der charakterlichen Disposition usf. In äußerer wie in innerer Hinsicht spricht man von "Familienähnlichkeiten", die zum Teil Generationen überspringen und anhand von Photos wiederentdeckt werden. - Worin aber besteht nun, abstrakter gefaßt, die Gemeinsamkeit des Ähnlichen? Sie besteht in bestimmten Annäherungsbildern. Das Gesicht eines Kindes, das dasjenige eines Eltern- oder Verwandtschaftsteils ähnlich ist, ist nicht dasselbe Gesicht. Deshalb muß man sagen - und das ist ein entscheidender Gedanke -, die Feststellung von Ähnlichkeiten impliziert jeweils auch ein Feststellen von Unähnlichem. Nur in einigen "Zügen" ähnelt ein bekanntes Gesicht einem anderen - aber sind dann nicht zumindest diese Züge (körperliche Erscheinungen, Angewohnheiten) "die-selben"? Spricht man nicht mit Recht von der-selben Nase, den-selben Augen, die ein Mensch im Vergleich mit anderen habe? Also bestünde doch kein Unterschied zwischen "Ähnlichkeiten" und "Selbigkeiten"? Das wäre voreilig fest-gestellt. Man wird zwar sagen, jemand habe die-selbe Augenfarbe und die-selbe Nasenform wie ein anderer, ihm vielleicht Verwandter oder Angehöriger. Man wird dennoch zögern zu sagen, er habe das-selbe Gesicht. Warum? Offenbar deshalb, weil die Summe der Gesichtsm征kmale zwar den Eindruck einer Gesichtsähnlichkeit hervorruft, aber nicht das-selbe Gesicht "ergibt". Aber noch einmal: Warum fügen sich identische Merkmale nicht zum identischen Gesicht zusammen? Die Antwort ist nicht unbekannt:

weil ein Gesicht immer mehr ist als die Summe einzelner Merkmale, weil wir es als "Gesamteindruck" aufnehmen, weil wir die Merkmale auf die "Totalität" eines Gesichtsausdrucks beziehen, auf den hin wir sie lesen und von dem her wir sie analysieren. Ähnlichkeit unter Gesichtern verdankt sich einer interpretierenden und in diesem Sinne koordinierenden Wahrnehmung, ist also das Ergebnis von zusammenfügenden Eindrucksdeutungen, die unter dem Gesichtspunkt von Ähnlichkeiten vergleichen, aber eben nicht einzelne Merkmale, sondern Gesamteindrücke. Auch das ist bekannt. Wie aber kommt man von einem Gesichtseindruck eines Gesichts zur Feststellung seiner Ähnlichkeit mit einem anderen? (Oder auch zur Feststellung der Ähnlichkeit mit sich selbst im Laufe eines Lebens?) Wiederum nicht durch parallelisierende Diskriminierung einzelner Merkmale, sondern dadurch, daß zu einem Bild verdichtete Eindrücke mit einem anderen Gesichtsbild in eine deutende Beziehung gesetzt werden. Darin zeigen sich nicht identische Merkmale, sondern ähnliche Züge. Sie treten hervor in einer bestimmten optischen Präparation - in einer wahrnehmenden Gestaltung.

Wir kommen also zu ersten Feststellungen hinsichtlich dessen, was das Ähnlichkeitsallgemeine, von dem wir meinen, daß es Beispielsbeziehungen zugrunde liege, ausmacht:

- 1.) Ähnlichkeiten entstehen durch interpretierende und "totalisierende" Vergleiche, d.h. Ähnlichkeiten werden als solche in synthetisierenden Akten gestiftet. Sie sind nicht einfach Gestalteigenschaften an Dingen und an Menschen, sondern sie werden aufgrund auswählender und koordinierender innerer wie äußerer Wahrnehmung und im Hinblick auf übergreifende Erscheinungen gleichsam "hervorgebracht".

- 2.) Einzelne gemeinsame Merkmale innerhalb ähnlicher Erscheinungsbilder können analytisch als die "selben" identifiziert und generalisiert werden (die-selbe Augenfarbe, die-selbe Nase, der-selbe Bewegungsablauf einer Geste usf.) - aber die reine Addition von Merkmalen, selbst wenn sie eine große Mannigfaltigkeit berücksichtigt, führt nicht zu denjenigen

Gestalteindrücken (Gesamteindrücken), auf die sich die Feststellung von Ähnlichkeiten bezieht. Der Gestalteindruck verdankt sich der "Einbildungskraft", d.h. der Zusammenschau von Einzelelementen zum Bild. Das würde bedeuten: Ähnlichkeiten werden im Vergleich gebildet, Selbigkeiten in der Analyse diagnostiziert.

- 3.) Ähnlichkeiten, die im Vergleich unter verschiedenen Gesichtspunkten hervorgehoben werden, rechnen immer mit dem Nicht-Ähnlichen, dem Un-Ähnlichen. Deshalb führt die Feststellung von Ähnlichkeiten immer nur - im faktischen wie im metaphorischen Sinne - zu "Verwandtschaften". Was bedeutet das konkret? Etwas, das sich ähnlich ist, das nur ähnlich und nicht "selbig" ist, bewahrt im verähnlichenden Vergleich seine Individualität, sein "Einzelsein". Es bewahrt gewissermaßen den Anspruch auf die Besonderheit seines je einzelnen Vorkommens und Daseins. Ob es nun das Gesicht ist, der Gang, die Mimik, Gestik, das Temperament (oder die Gestalt eines Baumes mit seinem spezifischen Astwerk - oder die Tongestalt einer Silbermannorgel mit der typischen Weise ihres Klanges) - was immer die "Gegenstände" der Ähnlichkeit und ihr tertium comparationis sein mag, unter dem sie zusammengeschaute werden: in jedem dieser Vergleiche bleibt gewissermaßen die Individualität (die Einzelheit) erhalten. Anders gesagt: Ontologisch (also im Hinblick auf die Seinsweise), sei es vom Menschen oder von Dingen, rechnet die Wahrnehmung von Ähnlichem mit der grundsätzlichen Individuiertheit des Vergleichenen, damit, daß Ähnliches nicht wechselseitig und untereinander subsumierbar ist. Der verähnlichende Vergleich der Gestaltverwandtschaften räumt einen gewissen Spielraum der Erscheinungen ein, d.h. er relativiert das Ähnlichkeitsallgemeine auf die Erscheinungen hin und räumt diesen eine eigene Repräsentanz des Gesichtspunktes ein, unter dem es Ähnliches von anderem und mit ihm ist. (Das Bild eines Künstlers ist demjenigen seiner Epoche und seiner Zeitgenossen ähnlich. Ein Impressionist ist als solcher unter Vorgabe von Ähnlichkeiten des Impressionisten zu erkennen. Aber man weiß, wenn das Bild eines Impressionisten nichts anderes zeigt

als die allgemeinen Züge - etwa maltechnischer und ikonographischer Art - des Impressionismus, dann ist es tatsächlich kein Original, sondern ein Plagiat. Und man könnte Plagiate definieren als Malversuche, die den Spielraum des Ähnlichen als Repräsentanz des Je-Eigenen nicht genutzt haben oder - aus Mangel an schöpferischer Kraft - nicht haben nutzen können.)

Wiederum in eine abstrakte Formel gefaßt können wir festhalten: Das Ähnlichkeitsallgemeine typisiert im Hinblick auf ein tertium comparationis. Aber indem es typisiert, individualisiert es auch. Das Bild und die Erscheinungstypik eines Gesichtes ("Er hat das typische Gesicht seines Großvaters") ist immer auch das Eingeständnis, dieses Gesicht sei mehr, anderes und Individuelleres als lediglich die Typik. Wenn wir sagen, eine Plastik bietet den typischen Anblick von durch Leiden erworbener Gelassenheit, so unterstellen wir zugleich, daß sich in und hinter diesem Anblick Erfahrungen verbergen und zeigen, die in dieser Typik nicht aufgehen und die - bei gleichtypischem Anblick - in anderen Lebensgeschichten einen anderen realen Grund haben würden.

Diese etwas umständliche Explikation des Satzes, daß in allem Ähnlichen sich ein Unähnliches anmelde, daß in allem, was unter dem Gesichtspunkt eines Ähnlichen verglichen werde, immer schon konzipiert werden müsse, das Verähnlichte erschöpfe sich nicht im Typischen, das es zeige und mit anderen teile - diese Explikation des Zusammenspiels von Universalisierung zum Typischen und Individualisierung zum je-eigenen Un-Typischen gibt uns nicht nur formal Einblick in die Allgemeinerstruktur des Beispielsallgemeinen. Sie hat auch deutliche anthropologische Konsequenzen und Implikationen. Hier ist zunächst offenkundig: Unterschlägt man den eigentümlichen Doppelsinn, der dem Ähnlichkeitsallgemeinen anhaftet - daß es nämlich zugleich auf das Unähnliche verweist, daß es in gleicher Weise ver-allgemeinert wie ver-besondert, daß es im Typischen auf das Individuelle verweist, daß es nicht zur Generalisierung unter Absehung von der Erscheinungsoriginalität drängt - unterschlägt man alle diese Eigentümlichkeiten des Ähnlichkeitsallgemeinen (im Unter-

schied zum Allgemeinen der Selbigkeit), dann kann sich in der Tat ein "Menschenbild" und Selbstverständnis ergeben, das jeden einzelnen Menschen zum "Fall des Menschen überhaupt" generalisiert. Hält man aber - im Gegenzug - daran fest, daß das Ähnlichkeitsallgemeine nicht nur eine ungenauere Klassifikation gegenüber den Regeln und Gesetzen des Fallallgemeinen bedeutet, sondern genuiner Ausdruck menschlichen und dinglichen Individuiertseins darstellt, das sich nur unter äußerster Abstraktion zum Fall-Allgemeinen generalisieren läßt, dann wäre die Menschheit in ihrem Grunde nichts anderes als eine große "Familienverwandtschaft", in der jeder zwar die ganze Familie repräsentiert, jeder deren Typik zeigt und zugleich aufgerufen ist, sich gleichsam innerhalb dieser Typik ein "eigenes Ansehen" zu geben. Das vollzieht sich allerdings nicht so harmlos und harmonisch, wie es hier vielleicht klingt. Denn "sich ein eigenes Ansehen und Gesicht geben" bedeutet ja immer auch, sich dem Druck der Typik von standardisierten Ähnlichkeiten (also Selbigkeiten) zu verweigern und für sich ausdrücklich die Verbesonderung zu reklamieren, die nach unserer Analyse zum Wesenszug des Ähnlichkeitsallgemeinen gehört. Diese Reklamation der Verbesonderung wird aber in dem Maße erschwert, in dem im öffentlichen Konsens die Typik der Ähnlichkeiten durch generalisierte Selbigkeiten ersetzt werden soll. Mit dem Recht des Augenscheins kann man sagen: das Gefühl für den "ontologischen Status" von Ähnlichkeiten schwindet. Und wenn man sich noch einmal an das Bild des Künstlers erinnert, der nichts anderes als das Ähnlichkeitsallgemeine seiner Zeit ins Werk setzt - so wären wir "tendenziell" dazu verdammt, uns als Plagiate zu produzieren, als Plagiate eines "generalisierten Menschen überhaupt", der sich in der Sicherheit einer öffentlich honorierten Fall-Existenz vor dem Risiko seiner Verbesonderung schützen könnte. Das "Nur-Ähnlichsein" ist - als anthropologische Grundbestimmung - keine "leichte" Verfassung. Aber es ist die Frage, ob wir diese Verfassung abwählen können (so wie wir die Zugehörigkeit zu einem Verein oder zu einer Partei abwählen können). Vielleicht gibt es jedoch tatsächlich die Möglichkeit, der Dialektik von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit (diesem anthropologischen Widerspruch) dadurch zu entkommen, daß man sich von ihr immer mehr durch den Aufbau von Entlastungsstrukturen befreit. Und ohne Zweifel gibt es eine uralte Sehnsucht des Menschen, über den Status des bloß Ähnlichen hinauszukommen und in einer

höchsten Ähnlichkeit endgültig ineinander aufzugehen. Fraglich ist jedoch, ob das einer Zeit möglich ist, in der die Verbindung durch metaphysische Klammern gebrochen ist und nur eine schlechte Metaphysik der objektiven Vorsorge - ein Metaphysik-Ersatz - uns über den Ähnlichkeits- und Beispielscharakter unseres Daseins täuschen kann.

5. Kapitel

Unsere Bemühung, dem Charakter des Allgemeinen in Beispielen (dem "Beispielsallgemeinen") nachzugehen, und zwar im Unterschied zur "Selbigkeit" des Fall-Allgemeinen, hat uns vor das Problem der Ähnlichkeit (griechisch: analogon) geführt. Cicero übersetzte Analogie mit "proportio" und "comparatio", was wiederum im Deutschen als "Entsprechung" wiederzugeben wäre. Wir können also sagen: Ähnliches "entspricht" sich, womit, hört man auf das Wort, wiederum ein Hinweis gegeben wäre auf das von uns ebenfalls entdeckte "dia-logische" Verhältnis von Beispielsbeziehungen. Etwas, das einem anderen "entspricht", vermag das nur unter zwei Bedingungen: erstens, daß es nicht das Selbe ist (dann wäre, sofern es sich nicht teilte, ein Dialog weder möglich noch erforderlich); zweitens, daß es ein Gemeinsames gibt, das eine thematische Verbindung zwischen dem "Entsprechenden" herstellt - das tertium comparationis, also das, worin sich etwas, das "an sich" nicht das-selbe ist, vergleichen läßt. Wir haben uns nun, in Entfaltung und Verfolgung unserer Thematik, nicht weiter auf erkenntnislogische Beziehungen eingelassen (wie sie bei Kant in der "Logik" behandelt werden, in der Kant die Analogie als Form des Schlusses der Urteilskraft vorstellt und zugleich zu vorsichtigem und behutsamem Umgang mit Analogieschlüssen mahnt, da sie nur empirische und nicht apriorische Gewißheit geben, § 84) - sondern wir haben "mehr phänomenologisch" die Entstehung von Ähnlichkeiten (durch Totalisierungen der Einbildungskraft und Comparation von Gestalten und Formen im Sinne von "Familienähnlichkeiten") beobachtet. Dabei fiel uns auf, wie alles gestalthaft Verähnlichte auf Unähnliches verweist und sich gegen die Vereinnahmung unter Selbigkeiten sperrt. (Noch einmal: der Sohn ist dem Vater ähnlich, aber er ist nicht der-selbe (Mensch); das Werk des impressionistische

Malers zeigt im Spiegel des tertium comparationis vielleicht alle Züge anderer Werke des Impressionismus, aber es ist mit keinem dieser Werke "selbig", es sei denn, es wäre ein Plagiat). Wir können, in Nutzung vorangestellter Worteinsicht auch zeigen: Der Sohn entspricht seinem Vater, sofern er nicht als dessen Fall "merkmalsanalytisch" mißverstanden wird. Und Werke Pissaros entsprechen solchen von Sisley (und umgekehrt) gerade weil die einen nicht Fälle der anderen sind. Es leuchtet alsbald ein: betrachtet man Ähnlichkeiten nicht primär als Problem logischer Regeln und logischen Schließens, sondern als Anzeigen von Seinsweisen und Seinsverhältnissen (also als Frage nach demjenigen, das den logischen Verbindungen vorausliegt und deren Tragweite bestimmt), dann entsteht - jedenfalls auf den Menschen bezogen - eine existentielle Brisanz. Diese Brisanz liegt in der Differenz, auf die "bloß Ähnliches" verweist. Die ganze Wucht und Spannung dieser Differenz (als Herauskehrung des Nicht-Ähnlichen im Ähnlichen und durch es) kann man sich auch eindrucksvoll vor Augen führen, wenn man sich an die scholastische Lehre von der analogia entis "erinnert", in der eine Ähnlichkeitsbrücke zwischen dem endlichen Sein der Schöpfung und dem ewigen Sein Gottes geschlagen wurde. Diese Lehre von der analogia entis (ausgesprochen auf der IV. Ökumenischen Lateransynode 1215 und von Thomas von Aquin in der "Summa" entfaltet) sagt: alles Sein sei dem Sein Gottes ähnlich in der Tatsache, daß es ist, aber es sei ihm zugleich unähnlich dadurch, daß göttliches Sein als Schöpfer alles endlichen Seins diesem notwendig überlegen und für die Vernunftaussage letztlich unerreichbar sei. Die Geschaffenheit der Schöpfung macht sie (zwangsläufig) Gott "ähnlich", aber sie steht zugleich in einer unendlichen Distanz der Unähnlichkeit zu ihm - in jener Distanz, die den Menschen abtrünnig, sündig und schuldig werden lassen kann. - Zwischen Menschen herrscht zwar nicht die Distanz wie zwischen Mensch und Gott. Dennoch sind auch sie sich nur ähnlich, und wird erst einmal jene die Menschen auch verbindende "analogia entis" aufgegeben, so wird die zwischenmenschliche Distanz nur noch größer, die Individuation nachdrücklicher, die Einsamkeit tiefer. Aber das nur zur Erinnerung an eine große theologische Implikation des Ähnlichkeits- und Beispielsgedankens, die allerdings auch dessen

existentielle - über die logische hinausgreifende - Brisanz deutlich spürbar werden lassen kann.

Näher zu unseren eigenen Entdeckungen am Phänomen anthropologisch bedachter Beispielsähnlichkeit als die theologische Spekulation zur "analogia entis" stehen einige Bemerkungen Goethes aus den "Maximen und Reflexionen" (Betrachtungen im Sinne der Wanderer aus den Wanderjahren Wilhelm Meisters) zur Analogie-Thematik. Dort heißt es etwa (und der Gegensatz zu Kant ist unverkennbar): "Nach Analogien zu denken ist nicht zu schelten; die Analogie hat den Vorteil, daß sie nicht abschließt und eigentlich nichts Letztes will; dagegen die Induktion (nach Kant der Schluß "vom Besonderen aufs Allgemeine" (a particulari ad universale) nach dem Prinzip der A l l - g e m e i n m a c h u n g - Logik, § 84, WW, IX, S. 133) verderblich ist, die einen vorausgesetzten Zweck im Auge trägt und, auf denselben losarbeitend, Falsches und Wahres mit sich fortträgt."

(WW, Hamburger Ausgabe, Bd.XII, S. 368, Nr. 26). Man kann diese Textstelle Goethes unterschiedlich (im Rahmen seiner Werke, seiner Wissenschaftsauffassung, seiner Stellung zur Logik des Schließens) interpretieren. Hier sei sie im Sinne einer authentischen Äußerung verstanden, die aus Achtung gebietendem Erfahrungshintergrund und im Gegenzug zur Geringschätzung des Analysierens von Ähnlichem in Analogien, eine Grundstellung zur Welt (den Dingen und Menschen) betont, die man mit einem Wort als "undogmatisch" bezeichnen kann. Aber warum "undogmatisch"? Weil sie, mit Goethes eigenen Worten, "nicht abschließt" und "eigentlich nichts Letztes" will. Dem Denken in Ähnlichkeiten und den Zusammenordnungen in Beispielen eignet in der Sicht des Zitats eine Wahrnehmungsoffenheit und Wahrnehmungsbereitschaft, die sich hinsichtlich ihrer endgültigen Schlüsse gleichsam selbst mißtraut, die jedenfalls den Dingen und Menschen im Verbund von Ähnlichkeiten den Vortritt vor ihrer Subordination unter identifizierende Regeln und Merkmale gibt. Ähnlichkeiten entsprechen einer hinnehmungsfreien Weltzuwendung, und wem Goethe sagt, das Denken in Analogien schließe, was es bedenke, nicht ab, zwingt nicht, wie die Induktion, Wahrgenommenes unter einen ihm fremden "Zweck", so kann man ohne Zwang vermuten, daß das wissenschaftliche Verfahren der Induktion mit den ihm gemäßen Mitteln verallge-

meinernder Logik in der Sicht Goethes sich verschließt, indem es schließt, d.h. indem es generalisiert. Was Kant an der Induktion als Prinzip der Allgemeinm a c h u n g hervorhebt, ist genau jene Aktivität des generalisierenden Bewußtseins, die für Goethe problematisch ist und ihn veranlaßt, dem vorsichtigeren und umsichtigeren Denken in Ähnlichkeiten den Vorzug zu geben. Das Unabgeschlossene des Analogisierens, das betrachtend von einer Analogie zur anderen fortwandert, "macht" nicht allgemein, es läßt sich vielmehr "Allgemeineres" auffallen. Und dem entspricht am Ende jener weltumgreifende Satz Goethes, der lautet: "Jedes Existierende ist ein Analogon alles Existierenden; daher erscheint uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft." (a.a.O., S. 368, Nr. 23) Das heißt: jedes Ding entspricht allen anderen Dingen als Existierendes, und sofern wir in Analogien wahrnehmen, erscheint uns das Wahrgenommene zugleich als Einzelnes und als Allgemeines, nämlich als Beispiel. Gerade im Hinweis auf die Gleichzeitigkeit von Gesondertheit und Verknüpftheit bestätigt Goethe unsere eigene Beobachtung nach der Ähnliches immer auch Nicht-Ähnliches "vorstellt" und darin anders verbindet als "Selbiges", für das das Nicht-Selbige gleichgültig und ohne Bedeutung bleibt. Für Goethe - und das ist ein entscheidender Gedanke, weil er der Überzeugung entgegensteht, das Beispielsallgemeine sei nur eine Vorstufe des Fall-Allgemeinen - ist das Denken in Selbigkeiten (Identitäten) eine Hypertrophie des Analogisierens, eine seiner möglichen Persionen. Denn es heißt im genannten Aphorismus weiter: "Folgt man der Analogie zu sehr, so fällt alles identisch mit sich zusammen; meidet man sie, so zerstreut sich alles ins Unendliche." So wäre die gelungene Analogie (der gelungene Beispielsbezug) eine Beziehungsbalance, die gleich weit entfernt ist von einer Implosion der Welt Dinge (den Menschen einbegriffen) zur unterschiedslos formalen Identität alles Seienden mit sich selbst - wie von einer Explosion der Weltmannigfaltigkeit in die Unendlichkeit beziehungsloser Teilphänomene.

6. Kapitel

Wir haben "Fall" und "Beispiel" anfänglich und vorbereitend erörtert als Kategorien der Selbst- und Weltinterpretation. Wichtig wurde bei dieser Fragestellung eine Erweiterung der formalen und

logischen Perspektive, die in der Wahrnehmung von Beispiels- und Fallbeziehungen vorherrscht. Das heißt: wir betrachteten Fall und Beispiel nicht nur unter dem Aspekt logischer Verknüpfungen, sondern im Hinblick auf die "Sachen" (den Menschen eingeschlossen), die in der einen oder anderen Hinsicht miteinander verbunden werden.

Dabei stellten wir fest, daß die Betrachtung von Sachen und Sachverhalten "als Fall" oder "als Beispiel" mit bestimmten Voraussetzungen operiert, daß ihnen ein "Seinsverständnis" impliziert ist hinsichtlich des Grundcharakters der ⁱⁿ Fall und Beispiel "zusammengeordneten" Gegenstände. Stark verallgemeinern läßt sich sagen: Was im Sinne von Fällen subordiniert wird, ist weniger in seiner individuellen Eigenart vorgestellt als dasjenige, das in Analogiebezügen sich miteinander vermittelt. Oder anders: die Beispielsbeziehung hält das Individuelle im Blick, die Fallbeziehung sieht davon ab und ist insofern abstrakter. (Deshalb erschien es uns angebracht, Beispielsbeziehungen als solche der "Verwandtschaft" und Fallbeziehungen als klassifikatorische "Schematisierungen" zu charakterisieren.)

Um diese Unterscheidung noch genauer zu fassen, fragten wir, wie sich denn das Beispielsallgemeine im Unterschied zum Fall-Allgemeinen bestimmen lasse. Auf der Suche nach einer Antwort stießen wir auf die Phänomene der "Ähnlichkeit" und der "Selbigkeit". Damit ist gemeint: Das Allgemeine, das etwas zum Beispiel von anderen werden läßt, konstituiert "nur" Ähnlichkeiten und rechnet immer mit dem Unähnlichen. Dagegen ist die Identifizierung von Selbigkeiten im Sinne Kants ein "Allgemein m a c h e n", das faktische Erscheinungsdifferenzen in den Schatten des Identischen stellt.

Bezieht man nun "Ähnlichkeit" und "Selbigkeit" auf den Menschen und stellt man sich die heikle und weitreichende Frage, ob Menschen sich "ähnlich" oder "selbig" seien (oder was an ihnen als Ähnlichkeit bzw. Selbigkeit festgehalten und bestimmt werden könne), so wird alsbald deutlich: hier geht es nicht um beiläufige Fragen, sondern um solche grundsätzlichen Charakters. Wenn nämlich Menschen sich nur "ähnlich" sind, so bedeutet das, daß ihre Existenz nicht in Allgemeinheiten ausgeschöpft werden kann. Es bedeutet aber auch, die in menschlichen Ähnlichkeiten angezeigte Un-Ähnlichkeit liegt als po-

tentieller "Störfaktor" in allem Ähnlichkeitsallgemeinen. Wenn es dann noch geschichtlich zur Auflösung der geschlossenen Weltbilder kommt (die analogia entis keine alle verbindende und verbindliche Sinn-Klammer mehr ist), sind Krisen, Umwälzungen, Veränderungen unausweichlich. Das Un-Ähnliche entfaltet immer deutlicher sein Potential der Verneinung (wie in bestimmten Spielarten der Existenzphilosophie zu beobachten ist) - oder: die kosmologisch und theologisch noch gebändigte Freiheit wird jetzt radikal. In wieder anderer Wendung, das Gemeinsame des Ähnlichen entfaltet immer weniger verbindende Kraft. Es wird zum Gegenstand politischer Setzungen und technischer Konstruktionen. Existierendes ist nicht mehr mit allen anderen dadurch verbunden, daß es ihm - existierend - ähnlich ist, sondern dadurch, daß es ihm **n i c h t** ähnlich ist. Das Ähnlichkeitsverhältnis ist kein gemeinsames Verhältnis mehr zum Sein, sondern zum **N i c h t s**, wenn die Diagnose des Nihilismus zutrifft. So würde sich in der Tat Goethes Gefahrenanzeige erfüllen, nach der der Verlust der Ähnlichkeit die (menschliche) Welt in ein Chaos unverbundener Erscheinungen zerstreut. Und so wäre es im Sinne einer sichernden Gegenbewegung durchaus verständlich, wenn sich Menschen in der Krise universaler individueller Fremdheit bemühten, nicht mehr vorhandene Ähnlichkeitsbezüge durch Konstruktionen von Fall-Beziehungen zu ersetzen, die zumindest den äußeren Funktionsablauf der Lebensbewegung organisatorisch verbürgen können.

Im Sinne einer Anmerkung ist hinzuzufügen: Wenn man - berechtigterweise - unterstellt, eine Bildungstheorie habe den positiven Grund ihrer Möglichkeit im Ähnlichkeitsallgemeinen (sei es in theologischer oder in welt-anschaulicher Art), dann müßte eine gesellschaftliche Krise, die zur Auflösung dieses Ähnlichkeitsallgemeinen führt, das Problem der Bildung - im Sinne Goethes die Balance von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit des Individuellen - unmittelbar treffen. Zumindest eine Konsequenz wäre, man könnte nicht mehr material und positiv bestimmen, worin Bildung bestehe, sondern nur noch formal und negativ sagen, was Bildung nicht sei. Für das Aufkommen einer solchen "negativen" Bildungstheorie spricht sowohl die Beobachtung der "vagen Definitionen" wie die Feststellung, Bildung bestehe in der Entwicklung von "Urteilkraft" (die man nicht lernen, sondern nur "üben" könne) oder in der permanenten Bemühung um "Selbsterkenntnis",

die gerade dadurch gekennzeichnet sei, daß sie das Selbst immer neu befragen und nicht positiv wissen könne. Beides sind nur formale Bestimmungen von Bildung. Allerdings unter dem Vorzeichen der Hoffnung, daß sich in ihrem Rahmen zeigen werde, was material "jeweils" zur Bildung gehöre.

II

Um nun unsere Vor-Überlegungen zur kategorialen anthropologischen Charakteristik von Fall und Beispiel weiterhin mit Gehalt und Anschauung zu füllen (und evtl. aus historischer Distanz zu einer nüchterneren Einschätzung der Krisensymptomatik, die sich heute mit Fall und Beispiel als anthropologischen Kategorien verbindet, zu gelangen) wenden wir uns Wilhelm von Humboldts Projekt einer "vergleichenden Anthropologie" zu. Warum bietet sich dieses Fragment zur Erfüllung unseres Wunsches nach mehr Realitätshaltigkeit und Distanz unter vorgegebener Thematikan? Es bietet sich deshalb an, weil man an diesem fragmentarischen Projekt exemplarisch studieren kann, wie im Spiegel des Humanismus das Problem der Vermittlung von Individualität und Allgemeinheit - also unser Problem der Spannung und Vermittlung von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit sowie Selbigkeit und Nicht-Selbigkeit - einer Explikation, vielleicht auch einer Lösung zugeführt werden kann oder konnte. Wir haben also eine leitende Perspektive, die nicht deckungsgleich ist mit einer philologisch-historischen Analyse, was selbstverständlich keine Freistellung zu beliebigem Umgang mit den Gedanken Humboldts bedeutet. - Humboldt fragt also nach einer Anthropologie, die Menschen in Vergleichsbeziehungen setzt und die den Menschen aus solcher Vergleichsbeziehung zu verstehen sucht. Dabei will er mehr als das, was gegenwärtig unter einer "vergleichenden Kulturanthropologie" verstanden wird, die mit dem Instrument der Feldforschung arbeitet und die deskriptiv konstatierend verfährt. Die Aufgabe einer vergleichenden Anthropologie erschöpft sich für Humboldt demgemäß nicht in der Erstellung einer positiven Typik allgemein menschlicher Erscheinungen und nicht im positiven Verfahren des Vergleichens nach fixierten Kriterien, nach vorab vorliegenden Ordnungsschemata.

Der erste Satz des Einleitungsfragments lautet: "Wie man in der vergleichenden Anatomie die Beschaffenheit des menschlichen Körpers durch die Untersuchung des Tierischen erläutert, ebenso kann man in einer vergleichenden Anthropologie die Eigentümlichkeiten des moralischen Charakters der verschiedenen Menschengattungen nebeneinander aufstellen und vergleichend beurteilen." (Wilhelm von Humboldt, Anthropologie und Bildungslehre, hrsg. von A. Flitner, München 1956, S. 32). Humboldt erläutert also Möglichkeit und Sinn einer vergleichenden Anthropologie am Modell der vergleichenden Anatomie. Vergleichende Anatomie zielt auf Eigentümlichkeiten des menschlichen Körperbaus und gewinnt diese durch Abhebung von körperlichen Erscheinungen in der Tierwelt. So arbeitet vergleichende Anatomie mit dem bis heute und nicht nur im Bereich anatomischer Fragestellungen (siehe vergleichende Verhaltensforschung) geübten "heuristischen Vergleich", den man als Verfahren bezeichnen kann, sich durch Unterstellung von Ähnlichkeiten Un-Ähnlichkeiten auffallen zu lassen. Heuristische Vergleiche setzen also Gemeinsames voraus - aber mit dem Ziel, entscheidende Unterschiede zu entdecken; sie sind insofern ein besonderes Verstehensverfahren, eine besondere Verstehensmöglichkeit. Im Modus solcher Verfahren konstituiert sich für Humboldt auch die Möglichkeit einer vergleichenden Anthropologie, nur zielt diese nicht auf körperliche Eigentümlichkeiten, sondern auf solche des moralischen Charakters, wie er sich in verschiedenen "Menschengattungen" als kulturspezifischen Ausprägungen des Menschentums zeigt. Das tertium des Vergleichs in vergleichend anthropologischer Hinsicht ist der "moralische" Charakter (und nicht der "Charakter" der anatomischen körperlichen Beschaffenheit). Es ist nicht leicht, sogleich definitiv zu entscheiden, was mit "moralischem Charakter" gemeint ist. Im Sinne einer anfänglichen Bestimmung kann man aber sagen: der Terminus "moralischer Charakter" umfaßt diejenige Typik, die im Unterschied zum physischen Charakter Ausdruck und Form vernünftiger Selbstbestimmung des Menschen ist, die also ihren Grund in der (intelligiblen) Freiheit hat. Die vergleichende Anthropologie verfolgt aber nicht nur das Anliegen, "den" moralischen Charakter des "Menschen überhaupt" im Sinne einer reinen Spekulation über den Begriff seiner Gattung zu analysieren (rein aus dem Begriff zu deduzieren). Sie operiert vielmehr entschieden auf der Ebene der Erscheinungen und sucht dort vergleichend, was an moralischen Phänomenen zutage tritt. Vergleichende

Anthropologie hat also ihren Ursprung und Ort in der Praxis; sie ist differenzierte und differenzierende Empirie, die den philosophischen Gesichtspunkt nicht ausschließt, die aber im Unterschied zu seiner übergreifenden Perspektive eine durchaus pragmatische Intention verfolgt. So wird der Titel "Vergleichende Anthropologie" zur Anzeige einer pragmatischen Menschenkenntnis, zu einer Wissenschaftsbezeichnung, die auf den moralischen Charakter des Menschen und seine Erscheinung im Handeln abhebt. Die Sicherung und Sichtung der Erscheinungsbasis, ihre Strukturierung in einer allgemeinen Typologie ist jedoch nur der erste (notwendige) Schritt, der eine weitere und entscheidende Intention bei Humboldt erfüllen soll: die vergleichende Beurteilung.

Damit endet offenbar die Tragfähigkeit der Orientierung vergleichender Anthropologie am Paradigma vergleichender Anatomie. Beide vergleichen in Absicht der Ermittlung von Differenzen. Aber im Unterschied zur vergleichenden Anatomie ist die vergleichende Anthropologie bei Humboldt nicht "absichtslos", denn sie will nutzen, werten und bewerten, sie hat - modern gesprochen - eine "orientierend" normative Implikation. Es "vermischen sich" also deskriptive Analyse und Synthese mit einem "Interesse" an Nutzung und Beurteilung, womit sich - selbstverständlich - sogleich die Frage nach den Maßstäblichkeiten dieser Beurteilung im Vergleich und durch den Vergleich stellt.

Aber fassen wir zunächst zusammen:

- Humboldts Begriff und Verständnis einer vergleichenden Anthropologie orientiert sich an der vergleichenden Anatomie. Der "Vergleich heuristischer Vergleichsweisen" zeigt als Gemeinsames die Intention, durch Verähnlichung Unähnliches zu entdecken. Er setzt also, nach unserer Einsicht, das Verähnlichende in die Beziehung von Beispielen.
- Ein Unterschied zwischen körperbaulichen Vergleichen und Vergleichen im Hinblick auf den moralischen Charakter des Menschen liegt darin, daß die verglichenen Erscheinungen eine "andere Qualität" haben. Bei anatomischen Phänomenen handelt es sich um Natursachverhalte, bei moralischen Phäno-

menen um auf den Menschen eingeschränkte Sachverhalte des Handelns in geschichtlicher Variation.

- Dieser Unterschied schlägt in die Intention vergleichender Anthropologie durch. Sie vergleicht - wenigstens für Humboldt - nicht um des Vergleichens willen, sondern um pragmatische Urteilsfähigkeit (in einem sehr weiten Sinne) zu entbinden. Diese Urteilsfähigkeit aber - das kann schon jetzt gesagt werden - ist nicht an den Besitz eines abstrakten Maßstabs gebunden, sondern an die Abschätzung von Entwicklungen, die in gleicher Weise der Ausbildung individueller Charaktere Freiheit einräumen, wie sie eben dadurch dem "Ideal der Menschheit" Wirklichkeit (und Wirksamkeit) verschaffen.

- Für unsere Thematik ist - als erster Eindruck - festzuhalten: erstens, Humboldts Projekt einer vergleichenden Anthropologie gibt offenbar dem Denken in Ähnlichkeiten eine methodologische Präferenz - (wenn es um den moralischen Charakter des Menschen geht); zweitens, diese Präferenz hat anscheinend ihren Grund in einer deutlichen Option für die Individualität des erscheinenden Charakters als Ursprung und Ziel einer urteilend-vergleichenden Anthropologie.

7. Kapitel

Besteht der erste Schritt in Humboldts Darlegungen zum Projekt einer vergleichenden Anthropologie in der vorläufigen Angabe seines Grundthemas (des moralischen Charakters des Menschen), in ersten Hinweisen auf das Verfahren (heuristischer Vergleich) und in einer allgemeinen Angabe der Ziele (pragmatisch relevante Bestimmung der Individualität unter urteilsfähiger Entwicklungsvoraussicht), so wird dieser Planungsrahmen im nächsten Schritt weiter differenziert. Auch diese Differenzierung folgt keiner strengen Systematik, sondern trägt alle Zeichen eines Entwurfs, der, wie oft bei Humboldt,

Gedanken sammelt, indem er sie auseinander hervortreten läßt. Das erleichtert zwar nicht die Darstellung, reichert aber die Phänomene mehr an, als es unter Leitung einer vorangestellten Systematik der Fall wäre. - In dem zweiten Schritt (unter dem Herausgeberrtitel "Wichtigkeit der Untersuchungen") geht es um zwei ineinander verstrickte Themenkreise: Um den "Wissenschaftscharakter" einer vergleichenden (pragmatischen) Anthropologie und - in engem Zusammenhang damit - um den Sinn und Zweck einer vergleichenden anthropologischen Wissenschaft (wobei man sich davor hüten muß, "Wissenschaft" im modernen disziplinären Sinne zu verstehen, denn Wissenschaft ist für Humboldt nicht Forschung, sondern - jedenfalls primär - ins Allgemeine gesteigerte Kenntnis, Wissenschaft vom Menschen ist "allgemeine" Menschenkenntnis). Und was läßt sich zum Wissenschaftscharakter einer vergleichenden Anthropologie bei Humboldt ausmachen? Er konstituiert sich durch die Vermeidung zweier Extreme der Menschenkenntnis, nämlich einer "zu unbestimmten und allgemeinen", wie sie die spekulative Philosophie in vollendeter Abstraktheit entwickelt, und einer "zu partikularen", wie sie der "bloße Geschäftsmann" (der situativ reduzierte Lebenspraktiker) schätzt. Beide bringen sich um die Möglichkeit einer Beförderung des moralischen Charakters - der Philosoph ist gleichsam zu weitsichtig, der "Geschäftsmann" als Positivist der Praxis zu kurzsichtig. Soviel wird also bereits ersichtlich: eine vergleichende Anthropologie als Wissenschaft (im Sinne Humboldts und seiner Zeitgenossen) ist ein Mittleres zwischen abstrakter Spekulation und situativ-bornierter Menschenkenntnis. Aber sie nutzt methodologisch beide Zugangsmöglichkeiten, nämlich den "Beobachtungssinn" der Praxis und die spekulative Freiheit der Philosophie.

Aber warum? Warum dieser methodologische Kompromiß? Warum soll anthropologische Wissenschaft diese Gegensätze vereinen und sich gerade dadurch als Wissenschaft etablieren und ihren eigentlichen Zweck einlösen? Humboldt argumentiert zunächst mit Rücksicht auf den Zweck: "um zugleich den Menschen mit Genauigkeit zu kennen wie er ist, und mit Freiheit zu beurteilen, wozu er sich entwickeln kann." (a.a.O., S. 33) Das klingt zunächst nach einer "instrumentalistischen Begründung" anthropologischer Wissenschaft. Der Eindruck wird verstärkt, wenn dargelegt wird, diese Wissenschaft biete die Möglichkeit, durch Angabe allgemeiner Erscheinungstypen den Menschen -

unter Nutzung eigener Erfahrungen - gleichsam zu verorten. Kippt damit der pragmatische Sinn einer vergleichenden Anthropologie nicht tatsächlich auf eine instrumentell-technologische Ebene - Anthropologie also als effiziente Handreichung für den Menschenkenner, der Menschenfreund und dessen Gegenteil sein kann? Das allerdings wäre keine Anthropologie, die sich in Richtung einer Bildungstheorie öffnet. Man muß also das Zweckargument Humboldts noch einmal und genauer betrachten. Dort werden zwei unterschiedliche Gesichtspunkte miteinander verschränkt: der Gesichtspunkt der Genauigkeit der Menschenkenntnis und der Gesichtspunkt der Beurteilungsfähigkeit, "wozu" sich der Mensch "entwickeln kann". Die Frage nach Instrumentalismus oder nicht steht in unmittelbarem Bezug zur Deutung des "kann". Das "kann" steht für Entwicklungsmöglichkeit. Anthropologische Beurteilung ist Abschätzung der Entwicklungsmöglichkeit. Entwicklungsmöglichkeiten gründen für Humboldt im Charakter von Individuen als einzelnen Menschen und Völkern. Die Beurteilung des "kann" ist also eine Beurteilung von individuellen Charakteren unter Vorblick auf das, was aus ihnen werden kann. Auf den ersten Blick sind zwei Grundformen von Entwicklung möglich: einmal Entwicklung als endogen gesteuerter Prozeß, der nur zu konstatieren, aber kaum zu beeinflussen ist (Modell der vegetativen Entwicklung), und sodann Entwicklung als außengesteuerte Prägung, deren Form entschieden von äußeren Einflüssen abhängt (Modell der technisch initiierten und disponierten Entwicklung). Zugespitzt formuliert, Entwicklung kann endogen oder exogen determiniert oder in einer bestimmten Mischung beider Determinanten bestehen (Stichwort: Anlage-Umwelt-Verschränkung). Beide Entwicklungsmodelle treffen aber nicht das "kann", das in freier Beurteilung und unterstützt durch vergleichende Anthropologie als wissenschaftliche Menschenkenntnis nach Humboldt eingeschätzt werden soll. In unserer Terminologie: Menschliche Entwicklungen sind für Humboldt keine "Fälle" innerer und äußerer Determinationen, sondern in Freiheit vollzogene Ausbildungen von "Eigentümlichkeiten", die zwar äußeren und inneren Umständen unterliegen, die aber nicht in diesen Umständen verrechnet und nicht aus ihnen errechnet werden können. Deshalb verbietet sich auch die Bestimmung des Zwecks vergleichender Anthropologie im Sinne einer instrumentellen Handreichung zur Durchsetzung äußerer Ziele. Wissen um das, wozu sich Menschen entwickeln können, ist kein psychotechnisches oder soziotechnisches Wissen, das menschliche Entwicklung zum

Material opportuner Dispositionen herabsetzt. Es ist vielmehr ein Wissen um seine Bildungsplastizität, das sich aus der Kenntnis der Individualität von Charakteren speist. So wäre es Aufgabe einer als Wissenschaft etablierten Anthropologie, die Variationsbreite menschlicher Eigentümlichkeiten in Typiken vorzustellen, die nicht den Charakter abstrakter Systematiken haben, die vielmehr als heuristische Orientierungen eigene Erfahrungen in Bewegung setzen.

So wird hier bereits deutlich: Humboldts Projektgedanken zu einer vergleichenden Anthropologie verbinden sich eng mit einer Bildungstheorie der Individualität, die als Eigentümlichkeit angesprochen wird. Vergleichende Anthropologie leistet Hilfestellung zu bildungstheoretisch relevanter Menschenkenntnis. Und sie vermag das nur, wenn sie in ihre eigene Perspektive mit einbringt, was man als "fundamentalanthropologische Prämisse" bezeichnen kann, nämlich die Überzeugung, daß Menschen grundsätzlich nur vergleichbar und ihre Entwicklung - sei es als Personen oder als Völker - nicht identisch ist.

Als Zwischenresultat:

- Vergleichende Anthropologie in Humboldts Sinn und Verständnis ist "wissenschaftliche" Menschenkenntnis.
- Sie unterscheidet sich von spekulativer (philosophischer) Menschenkenntnis durch höheren Realitätsgehalt, von unmittelbarer Erfahrungskennntnis (des "Geschäftsmannes") durch den Vorblick auf Entwicklungsmöglichkeiten. (Beide Extreme sollen praktisch miteinander verbunden werden).
- Vergleichende Anthropologie zielt auf die Gewinnung einer Charakter t y p i k (und nicht auf eine Systematik von Charakteren), die dazu auffordert, sie durch eigene Erfahrungen zu konkretisieren und zu variieren.
- Daß vergleichende Anthropologie nur bis zur Typik des Ähnlichen und nicht zur Systematik von "Charakter-Fällen" führt, ist begründet in einer anthropologischen Grundprämisse

in der Voraussetzung der Individuiertheit aller menschlichen Erscheinungen und in der daraus folgenden notwendigen Berücksichtigung der Eigentümlichkeit, wenn es um die Abschätzung freier Charakterentwicklungen geht.

- Die von Humboldt anfänglich skizzierten Gedanken zur Methode und zum Stellenwert einer vergleichenden Anthropologie erlauben ihre Zuordnung zu dem, was wir als "Beispielsdenken" (Denken in Ähnlichkeiten, Analogien) exponiert haben. Auch unsere Feststellungen zur Artikulation von Un-Ähnlichem in Ähnlichem können in Humboldts Lehre von den "Eigentümlichkeiten" der Charaktere Anhalt und Anschauung gewinnen.

II

Wenn nun Humboldt stark auf "Eigentümlichkeiten" abhebt und eine wissenschaftlich vergleichende Anthropologie ihre Bedeutung und ihren Zweck daraus gewinnt, eine Typologie von Eigentümlichkeiten (die zueinander offensichtlich im Verhältnis von Beispielen stehen) vorzustellen, so ist zu fragen, wie bei Humboldt jener Effekt verhindert wird, den man mit Goethe als "Zerstreuung ins Unendliche" bezeichnen kann. Das ist die Frage nach dem tertium comperationis der Eigentümlichkeiten und in ihnen. Zunächst Humboldts Feststellung: "Die individuellen Charaktere sollen so ausgebildet werden, daß sie eigentümlich bleiben ohne einseitig zu werden, daß sie der Erfüllung der allgemeinen Forderungen an allgemeine idealische Vortrefflichkeit keine Hindernisse in den Weg legen, nicht bloß durch Fehler und Extreme eigentümlich sind, aber dagegen ihre wesentlichen Grenzen nicht überschreiten und in sich konsequent bleiben. In dieser inneren Konsequenz und äußeren Kongruenz mit dem Ideal sollen alsdann alle gemeinschaftlich zusammenwirken." (a.a.O., S. 33)

Das Zitat ist schneller gelesen als in seinem Gehalt aufgeschlüsselt. Zwar kann man auf den ersten Blick ausmachen: Das tertium comparationis einer vergleichenden Anthropologie in Urteilsfähigkeit begründender Absicht ist das "Ideal der Menschheit" oder die "allgemeine idealische Vortrefflichkeit". Aber wie ist dieses "Ideal" zu verstehen? Etwa als Ur-Bild, von dem alle anderen endlichen Bilder unvollkommene Variationen sind? Dann aber befände sich das Ideal als ONTOS ON (höchstes Seiendes) über allen vereinzelt Menschenerscheinungen und tönnte, mit Nietzsche gesprochen, aus der Ewigkeit herab. Nie hätte der Mensch die Möglichkeit, das Ideal in seiner Individualität auch nur näherungsweise zu verwirklichen, es sei denn, er entfernte sich aus dem endlichen Schattenreich in Form eines inneren Exils. Humboldt jedoch, und das klang bereits an, plädiert nicht für ein ideales Überspringen der menschlichen Erscheinungswelt, nicht für die innere Emigration künftiger Philosophenherrscher (archonten), die sich am Ende ihres Bildungsganges den ahnungslosen Gefangenen verständlich machen können. Ihm ist die Welt der Erscheinungen in ihrer Individualität in der Tat die Erscheinung des Ideals selbst. Könnte man in Platons Lehre von den Abschattungen der höchsten Ideen das Verhältnis von Allgemeinheit und Besonderheit durchaus als metaphysisches Subordinierungsverhältnis interpretieren, das über Seinsränge organisiert ist und in dem alles Seiende zum "Fall der Idee" wird, so bedeutet Humboldts Insistieren auf der wechselseitigen Bedingtheit von Erscheinung und Ideal (im Sinne eines wechselseitig sich artikulierenden Anspruchs) einen Bruch mit jedem Platonismus der Idealität. Humboldt beharrt auf der Erhaltung der "Eigentümlichkeit" der Individuen und Völker gerade weil sie ihm nicht abgeleitete und bloß endlich-zufällige Widerspiegelungen einer unnahbaren, da ontologisch fernen Ideal-Norm sind, sondern weil sie - Kantisch gesprochen - die praktische Bedingung der Möglichkeit des Auftauchens "idealischer Vortrefflichkeit" sind. Das Menschheitsideal ist nicht v o r den Individualitäten, sondern i n ihnen und d u r c h sie - so wie andererseits sich die Individuen in ihrer Individualität nur unter dem vorgreifenden Zug des allgemeinen Menschheitsideals erkennen und entwickeln können.

Fragt man nun, worin denn die "idealische Vortrefflichkeit" bestehe, was denn "materialiter" das "Ideal der Menschheit" sei, so wird man

bei Humboldt nur wenig Erfolg haben, wenn man nach einer "bündigen" Antwort sucht. Und selbstverständlich liegt dann der Vorwurf des vagen nahe. Nur ist dieser Vorwurf nicht berechtigt. Denn weil Humboldt sich nicht einem statischen Platonismus verschreibt, weil er vielmehr in Bewegung setzt, was bei Platon und anderen als kosmologisch und ontologisch reguliertes Verhältnis von Bleibendem und Vergänglichem *f i x i e r t* ist, muß er sich auch einem Vulgär-Platonismus verweigern (dessen letzte Spielart die Lernzieloperationalisierung ist), der jedenfalls nicht imstande ist, den Gedanken in sich bewegter Idealität mit Sinn zu füllen. Gewiß ist Humboldt nicht frei von jeder Metaphysik - warum sollte er es auch sein? Aber seine Metaphysik der Idealität ist eine solche der sich durchsetzenden und durchsetzbaren *K r a f t*, die sich allerdings nicht (wie bei Hegel oder Marx) als Gang der Geschichte über die Individuen hinwegsetzt und sie zu ihren Vollstreckern domestiziert, die vielmehr der Individuen bedarf, mehr noch: die nicht anders als durch sie zur Darstellung gelangen kann. Menschen sind also in der Kraft, sich zu vollenden, identisch. Sie sind nicht identisch in der Ausrichtung auf ein bestimmtes Menschen *b i l d*, sei es nun ein Archetypus oder ein konsensualistisch konstruiertes "oberstes Erziehungsziel". Das heißt aber wiederum, die Ausbildung der Charaktere in ihrer Eigentümlichkeit ist die einzige Möglichkeit, einem Ideal der Menschheit Genüge zu tun, das als Kraft der Selbstvervollkommnung in jedem Einzelnen und in dessen Eigenheit vorkommt. Das inhaltliche Bild des Ideals liegt bei Humboldt eigentlich nicht mehr *v o r* der Bildung, sondern es ist deren "Ergebnis" im eingelösten Bildungsprozeß. Es wird selbst in ihm als Allgemeines herausgebildet. Nur weil wir immer schon von der Vorstellung geprägt sind, ein Ideal müsse im platonischen Sinne ein handlungsleitendes Vorbild sein und Bildung (allerdings durchaus nicht im platonischen Verständnis) ein Nachstellen dieses Vorbilds, bereitet es uns große Schwierigkeiten, den eigentümlich dynamischen Duktus der Bildungslehre Humboldts zu begreifen, der die Idealität als Verbesonderung allgemeiner Kräfte immanent ist und der sie nicht wie einem Handwerker der Plan vorausliegt. Nicht ohne mehrfach motivierte Anspielung auf Hegel und seine Schrift über "Platons Lehre von der Wahrheit" läßt sich sagen: Bildung im Verständnis Humboldts "entbirgt" ihr Ideal im Prozeß ihres Vollzugs, und zwar an Einzelnen wie an Gemeinschaft-

ten, denen sie zugehören. Wenn das aber zutrifft, dann ist jede Rückfrage an Humboldts Bildungs- oder Menschheitsideal, die sich von dem Gedanken leiten läßt, dieses könne abstrahiert und inhaltlich vorgestellt werden, falsch gestellt. Falsch ist aber ebenso die Bemühung, aus dem Nichtvorhandensein eines ablösbaren "Bildungsziels" Humboldt als Bildungstheoretiker der "formalen Bildung" (verstanden als Kräfte-Schulung) zu kategorisieren. Denn Humboldts Kraftbegriff ist spekulativ-dynamisch und hat nichts zu tun mit einer Kräfte-Propädeutik zu deren zukünftigem Gebrauch. Er ist durchaus kein Vorläufer dessen, was in späterer Didaktik als formale Bildung verstanden und als möglicher Ausweg aus der Stoffüberfrachtung geschätzt wurde. Aber das wiederum nur im Sinne einer Andeutung.

Wir entnehmen unserer Bemühung um ein Verständnis dessen, was mit "idealischer Vortrefflichkeit" und "Ideal der Menschheit" gemeint sein könnte, zunächst zwei Hinweise: Erstens, das "Ideal der Menschheit" ist weder ein an sich bestehendes, inhaltlich beschreibbares "Ziel", noch ist es eine "Ur-Idee", der alle Erscheinungen nachgeordnet sind. Das Individuum (auch in der Gestalt von Völkern) ist also nicht dem Ideal der Menschheit subordiniert, sondern es ist dessen eigentümliches Beispiel. Zweitens, die positive Bestimmung des Ideals ist Kraft (ENERGEIA). Als solche erscheint es in den Individuen - so aber, daß sie dadurch nicht zu Getriebenen, sondern zu Aufgeforderten werden, im Rahmen ihrer natürlichen und gesellschaftlichen Lage eigentümliches Gepräge zu gewinnen. Auf das wechselseitige Bedingungs- und Gestaltungsverhältnis von Individualität und Idealität kann nicht nachdrücklich genug verwiesen werden, wenn man ein zutreffendes Bild von Humboldts "Individualismus" und "Idealismus" gewinnen will. Sein Idealtätsdenken hat nicht das Geringste zu tun mit bildungstheoretischer Egomane, die ihm unterstellt wird oder die sich auf ihn - in Verkennung der wahren philosophischen Grundlagen seiner Bildungsmetaphysik - beruft.

Es bleibt aber die Frage: Wenn Humboldt das Verhältnis der Individuen zueinander in einer geschichtlichen Sequenz von Beispielen des Humanitätsideals (des Ideals der Menschheit) sieht, von denen jedes Anspruch auf seine eigentümliche Form hat, weil sich nur dadurch das Ideal der Menschheit in seiner jeweiligen Vollkommenheit darstellt - so bleibt

die Frage, welche formalen Kriterien erfüllt sein müssen, damit in der Tat Eigentümlichkeit nicht "einseitig" wird und Fehler nicht für "eigentümlich" gehalten werden.

8. Kapitel

Wir fragen immer noch nach dem tertium comparationis, das in Humboldts Bildungsdenken einerseits eine v e r g l e i c h e n d e Anthropologie (über die bloße Feststellung von Gattungsmerkmalen hinaus) ermöglicht und sie andererseits auch (zum Zwecke entwicklungsfördernder "Beurteilung") ernötigt. Wir wissen jetzt: eine Ur-Idee oder eine materiale Zielidee, der die Menschen in ihrer Entwicklung subordiniert werden könnten, läßt sich bei Humboldt nicht ausmachen. "Idee der Menschheit" und "idealische Vortrefflichkeit" stehen in zu enger Beziehung mit einer Metaphysik der Kräfte und einer Philosophie individueller Vervollkommnung, als daß sie sich noch in eine statische Ordnung originär platonischer oder vulgär-platonischer Art einfügen ließen. Zu sehr hat der Bewegungscharakter von Welt- und Menschengeschichte bereits die statischen Weltbilder ergriffen. An die Stelle starrer Analogien haben sich in Humboldts Denken bewegte Beispielsverhältnisse durchgesetzt. Das Individuum hat - geschichtlich unüberhörbar - seinen Anspruch auf "Eigentümlichkeit" angemeldet und die "allgemeine Idee der Menschheit" seiner Existenz inkorporiert, allerdings ohne die Verbindlichkeit, ihren Allgemeinheitsstatus damit aufzulösen. Jedes Individuelle kann s e i n e Typik der Vervollkommenheit gewinnen und damit zum Bild vollkommener Menschheit in sich beitragen. Und dazu soll vergleichende Anthropologie helfen, indem sie auf das V e r s c h i e d e n e abhebt und es auf "idealische Vortrefflichkeit" bezieht. Denn vergleichende Anthropologie, das ist das Bemerkenswerte, soll ja nicht das Faktisch-Gemeinsame der betrachteten Individualitäten allein herausstellen, sondern das, wodurch sie sich u n t e r s c h e i d e n, so aber, daß dieses Unterscheidende auf das wesenhaft Gemeinsame durchsichtig wird, bzw. auf ein Gemeinsames hin verständlich ist. Daher steht Humboldts vergleichende Anthropologie tatsächlich auf dem Boden jener Analytik von Ähnlichkeiten, von der wir darlegten, wie in ihr das Unähnliche akzentuiert wird.

Aber, so müssen wir hinzufügen, bei Humboldt gibt es noch ein letztes Ähnlichkeitsallgemeines, das zwar nicht als an sich bestehende Idee, wohl aber als Kraft der Selbstvervollkommnung alles Ähnliche dynamisch miteinander verbindet.

Wie aber läßt sich das Dynamisch-Ähnliche allgemein fassen, wenn es, wie wir gesehen haben, nicht als inhaltlich fixiertes, archetypisches Vorbild "gezeigt" werden kann? Es müssen doch zumindest bestimmte formale "Kriterien" bekannt sein, wenn es möglich sein soll, verwerfliche "Fehler" von wünschenswerten "Eigentümlichkeiten", Züge "idealischer Vortrefflichkeit" von bloßen "Einseitigkeiten" zu unterscheiden. Nachdrücklicher als in der vergleichenden Anthropologie stellt sich Humboldt dieser Frage in einem Fragment, das von Leitzmann mit dem Titel "Über den Geist der Menschheit" versehen wurde und das wahrscheinlich im Spätjahr 1797 entstand. Dort geht es um "ein letztes Ziel und einen ersten absoluten Maßstab", dem der Mensch alles unterordnen müsse, wenn er "im Denken und Handeln Folge und Einheit" gewinnen wolle. (a.a.O. S. 59) Läßt man die historische und systematische Begründung beiseite, die Humboldt seiner Fragestellung gibt und konzentriert man sich auf den Weg ihrer Beantwortung, so fällt auf: Humboldt gibt nicht vor, das "letzte Ziel" und den "ersten absoluten Maßstab" definitiv zu wissen, sondern er fragt, wie diese überhaupt erkannt werden können. Maßstab und Ziel sind ihm ein "unbekanntes Etwas", von dem eigentlich nur bekannt ist, daß ohne es weder dem menschlichen Verstand noch der Empfindung Genüge getan werde. Ausgangspunkt der Überlegungen ist also nicht ein bestimmter Maßstab, sondern das menschliche Verlangen nach Maßstäblichkeit, das sich auf etwas beziehen möchte, um den "Wert" von Dingen und Menschen zu erkennen und im Sinne von Bildung hervorzubringen. Gegeben ist hinsichtlich der gesuchten Maßstäblichkeit zunächst nur ein unscharfes Vorverständnis und eine vorläufige Gewißheit. Diese kommt zum Ausdruck in dem Satz: "Es gibt nämlich ein Gepräge, womit alles Große, was vom Menschen ausgeht, notwendig gestempelt ist, weil es das Gepräge großer Menschheit selbst ist; und dieses Gepräge aufzufinden und seine Züge überall wiederzuerkennen, ist das Geschäft das wir vorhaben." (a.a.O. S.61) Die Gewißheit von der Maßstäblichkeit hat eine zirkuläre Begründungsstruktur. Einerseits wird ein Gepräge des Großen als gesuchter Maßstab vorausgesetzt, - andererseits soll dieser Maß-

stab erst noch aufgefunden und "überall wiedererkannt" werden. Die Explikation des gesuchten absoluten Maßstabs ist also die auslegende Vollendung eines hermeneutischen Zirkels. Insofern ist es auch nicht überraschend, wenn Humboldt im tatsächlichen Auslegungsgang den Erfahrungs- vor dem Vernunftweg den Vorzug gibt. Er ist hermeneutisch reicher und weniger tautologisch.

Das gesuchte "Etwas" (das "letzte Ziel", der "absolute Maßstab") ist also das "große Gepräge", in dem sich überragendes Menschentum ausprägt. Aber was zeigt nun der Erfahrungsweg der Entfaltung des "großen Gepräges", woran hält er sich? Er hält sich an Inkarnationen geistiger Hochleistungen, an Dichter, Künstler, Philosophen, Naturforscher und lebendig erlebte Vorbilder - an "große Menschen". Sie werden verglichen im Hinblick auf das Gemeinsame, das sie zu einem hohen Erlebniswert werden läßt. Dieses Gemeinsame faßt Humboldt in sechs verschiedenen Bestimmungen, die als Differenzierungen und Konkretisierungen der gesuchten Maßstäblichkeit gelesen werden müssen, als Erscheinung des "Etwas". - Die erste Charakteristik des an Menschen erscheinenden maßstäblichen Gepräges ist negativ, das heißt, das Auszeichnende großer Menschen ist "nichts Mechanisches". Humboldt erläutert, es lasse sich nicht nach Regeln "nachmachen" (imitieren), sondern bestenfalls unter Nutzung "vorhandener Ähnlichkeit" nachprobieren. Beispielhaft für diesen originären Zug maßstäblicher Größe ist ihm die künstlerische Produktion, von der man einiges ahnen, jedoch nichts in Regeln wissen könne. Aber nicht nur in der Kunst, auch in der Philosophie, der Mathematik und selbst in der Naturwissenschaft gelange man an eine Grenze, an der die Reproduktion nach Regeln (das mechanische Lernen und Nachmachen) nicht mehr weiterhelfe. Und erst jenseits dieser Grenze entwickle sich das, was das vorbildliche Gepräge geistiger Größe ausmache. Diese ist also in ihrem ersten charakteristischen Grundzug "unnachahmbar" und nur in analogen Prozessen verstehbar. Im übrigen gilt das Indiz mechanischer Unnachahmbarkeit nicht nur im Bereich auffälliger geistiger Hochleistungen, sondern auch im zwischenmenschlichen Bereich der Pflicht und sensibler Verstehenskontakte. Auch hier verstehe nur Ähnliches das Ähnliche, und zwar nicht nach abziehbaren Regeln, sondern nach Analogien seelischer und geistiger Verwandtschaft. Faßt man zusammen, so besteht das erste "Kriterium" absoluter Maßstäblichkeit des Vortrefflichen in der Un-

nachahmlichkeit und Unbegreiflichkeit (nach Regeln und Begriffen). Oder positiv gewendet: der nicht-mechanische Grundzug großen Gepräges verweist auf Selbsttätigkeit, unverwechselbare Originalität. Diese kann aber niemals positiver Maßstab, sondern immer nur Beispiel sein.

Die zweite Bestimmung des "unbekannten Etwas", das sich im Menschen großen Gepräges zeigt, ist wiederum negativ: es sei "nichts, was bloß Nutzen oder Vergnügen gewährt." (a.a.O.S. 63) Daraus sollte man nicht auf eine Verachtung von Nutzen und Vergnügen bei Humboldt schließen. Es geht ihm um etwas anderes, nämlich um die Eingriffsqualität, die aus dem ziehend-herausfordernden Zug der Größe entspringt und die dadurch Kräfte freisetzt, die ihre Bedeutung nicht allein aus ihrer Verwendbarkeit gewinnen. Auch hier wird die künstlerische Leistung wieder exemplarisch. Das Werk des "echten Dichters" unterscheidet sich vom unterhaltsamen dadurch, daß es einen neuen und veränderten Blick auf uns selbst und die Welt freigibt, daß es trifft, indem es betroffen macht. Wie das jedoch geschieht, das läßt sich nicht rekonstruieren noch auf Regeln bringen - gleichwohl erfährt man, daß es geschieht. So hat, jedenfalls für Humboldt, Kunst den Charakter beispielhafter Herausforderung, indem sie Ähnliches und Ähnlichkeiten (und das sind bei Humboldt vor allem "Kräfte") mobilisiert, und zwar ohne auf Vorbilder zu verpflichten. Die Originalität "eigentlicher" Kunst provoziert gleichsam die Originalität des "Rezipienten", reizt dessen eigene Individualität, indem sie Individualität auf höchster Stufe ihrer Verwirklichung evoziert. Das ist weit entfernt von einer platten Kunstdidaktik, die nur der Selbstgefälligkeit schmeichelt. Denn diese wird in der Konfrontation mit "idealischer" Kunst schlicht verneint. Man kann also auch am großen Kunstwerk nicht "Maß nehmen"; man kann sich ihm nur aussetzen in der Bereitschaft, sein Leben in Richtung mehr "Eigentümlichkeit" zu ändern. Und das bedeutet: auch das dichterische Werk gibt keinen inhaltlich bestimmbaren und absoluten Maßstab, auch Dichtung ist nur "offene" Aufforderung zur Selbsttätigkeit. - Die dritte Bestimmung des "unbekannten Etwas" baut den Gedanken des individualisierenden Beispielssinns noch weiter aus und unterstreicht ihn. Der "echte Dichter", so heißt es "wirke wohltätig auf den Charakter". (a.a.O. S. 63) "Wohltätig" insofern, als er sich der Moralität von Originalität und Individualität unterstellt.

Die "Moralität der Kunst" besteht in nichts anderem als in der Darstellung von Individualität auf höchster Stufe. Gelingt diese Darstellung, so sind die Werke gekennzeichnet durch eine "Verwandtschaft" (nicht Selbigkeit) des "Trefflichen", und zwar des "Trefflichen jeder Art" mit dem "Trefflichen der Menschheit überhaupt". (a.a.O. S.63)

Das Treffliche ist das wahrhaft Zutreffende. Größe ist Trefflichkeit, in der die Kraft des Treffenden sich das Getroffene zuordnet. Das kann in den Wissenschaften geschehen, in der Kunst, in zwischenmenschlichen Bezügen. In jedem Falle kommt es darauf an, die "treffende Kraft" zu bilden und gleichsam in die Verwandtschaft des Trefflichen einzutreten, um aus ihr heraus den "einzigsten Standpunkt zu finden aus welchem sich alles vergleichen und beurteilen läßt." (a.a.O. S. 63)

Die Verwandtschaft des "Trefflichen jeder Art" (also des Trefflichen in Dichtung, Denken und in den Wissenschaften, aber auch im geselligen Verkehr) mit dem "Trefflichen der Menschheit überhaupt" ist also für Humboldt der gesuchte "Beurteilungsstandpunkt", die nähere Bestimmung des "unbekannten Etwas", dessen jeder Mensch zu seiner Orientierung bedarf. Aber auch hier müssen wir wieder eindringlicher fragen: Wie kann die "Verwandtschaft des Trefflichen" (Verwandtschaft untereinander und mit dem "Ideal der Menschheit") ein "Standpunkt" des "Vergleichs" und der "Beurteilung" sein? Bedarf man nicht erst eines Maßstabs, um dann zu bemessen, ob etwas trefflich sei oder nicht?

Von Humboldt hören wir nur, das einzelne Treffliche sei mit dem Trefflichen der Menschheit verwandt. Aber worin besteht dann das "Treffliche der Menschheit" (das, was alles Treffliche miteinander verbindet, das oberste "tertium")? Wieder findet die Frage, so gestellt, bei Humboldt, keine Antwort. Für ihn ist das Treffliche gar nicht vorstellbar durch Angabe von Maßstäblichkeiten (wie wir schon sahen), sondern letztlich durch Aufweis einer Erfahrungsbewegung, die von einzelnen Repräsentanzen des Trefflichen ("gemessen" an der ziehenden und freisetzenden Wirkung, die sie haben) aufsteigt zur obersten Verwandtschaft "alles" Trefflichen im "Geist der Menschheit", der nur geahnt werden kann, aber nicht wißbar ist. Es ist ein Weg des Analogisierens im Aufstieg. Andererseits kann dieser Weg nur beschritten werden, weil einzelnes Treffliches analog ist. Der Beurteilungsstandpunkt ist also gar kein "fester" Standpunkt, sondern eine sich vollziehende Standpunktbildung. Die Wortwahl Humboldts verdeckt zum Teil die Intention seines Gedankens. Der "einzigste Standpunkt" ist in Wahrheit kein

S t a n d punkt, sondern ein F l i e ß punkt im voranschreitenden Vergleichen und ihm folgenden Beurteilen, so wie das Ideal kein maßstäbliches Kriterium, sondern eine (geschichtliche) Kraftentfaltung ist. Erst unter dieser Voraussetzung ist überhaupt der Stellenwert eigentümlicher Individualität verständlich.

II

Blicken wir kurz zurück: Die ersten drei Bestimmungen des "unbekannten Etwas", die im Zuge einer hermeneutischen Exegese von exemplarischen Menschen aufgesucht werden, sind das "Nicht-Mechanische", das nicht bloß "Nützliche", die "Trefflichkeit", die auf die Verwandtschaft mit dem "Trefflichen der Menschheit überhaupt" verweist. Alle drei Bestimmungen des "unbekannten Etwas", das Humboldt schließlich den "Geist der Menschheit" nennt, sind von auffälliger Unbestimmtheit, verglichen mit der Absicht, "ein letztes Ziel und einen absoluten Maßstab" zu gewinnen. Aber die Feststellung dieser Unbestimmtheit deckt sich nur mit unserer Einsicht, nach der das "Ideal der Menschheit" bei Humboldt, gleichsam zum metaphysischen Kraftimpuls dynamisiert, gar nicht mehr als prä-existentes und insofern als ideenhaftes Ur-Bild gefaßt werden kann. Das "letzte Ziel" ist selbst in Bewegung und der "absolute Maßstab" als individuell erscheinende Maßstäblichkeit kein Ausdruck kosmischer Ordnung, der, abgelöst von seinem Auftauchen im Menschen, diesem in seiner Individualität definitiv Ort und Bestimmung gäbe. Das Prinzip der Individualisierung reicht selbst in die Ziel- und Maßstabsvorstellung hinein, und es ist nicht identisch mit einer nachträglichen Verzeitigung dessen, was vorab außerhalb jeder Zeit steht. Wenn Humboldt also bei den "großen Individualitäten" ansetzt, um etwas über das allgemeine Gepräge der Menschheit zu erfahren, so ist das nicht ein bloßer Erfahrungsweg, der alle Erfahrung letztlich und am Ende hinter sich ließe, sondern es ist ein Weg der Verdichtung von Erfahrung, der zu einem beispielhaften Erfahrungsanblick des allgemeinen Menschentums führt. Die teilweise Kantische und Fichteanische Terminologie darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Humboldt keine transzendente Rekonstruktion von Individualität beabsichtigt, die nicht beim Individuum, sondern beim "transzendentalen Subjekt" enden würde. Sein Weg ist hermeneutisch-analysierend und nur auf diese Weise

läßt sich Individualität als Prinzip "retten", wahrhaft "darstellen".

Die drei nachfolgenden Bestimmungen des "unbekannten Etwas" (das als Vorverständnis durchaus nicht unbekannt ist) sind erstens "entschiedene und originelle Individualität", zweitens unendliche "Vervollkommnung" und drittens "Fruchtbarkeit und Begeisterung." (a.a.O. S. 63 f.) Auch diese Bestimmungen werden von Humboldt an ausgezeichneten Menschen abgelesen. Dazu als Erläuterung: Mit "entschiedener" und "origineller Individualität" sind profilierende Grundzüge gemeint. "Entschieden" wäre eine Individualität, die bewußt ihre Eigentümlichkeit ausbaut und verfolgt, die also in sich auf das "Ideal der Menschheit" zuarbeitet, wohl wissend, es sei nicht anders zu erreichen als durch die willentliche Verbesonderung im gelebten Beispiel. "Originell" hingegen verweist auf die eigentümlichen Leistungen, die als unverwechselbares Werk entschiedener Individualität entspringen. Alle menschlichen Höchstleistungen - sei es in der Wissenschaft, der Philosophie, in der Kunst oder in mitmenschlichen Bezügen und Gestaltungen - kommen für Humboldt also nur als Verwirklichungen von Individualität zustande, nicht aber durch intersubjektive Kooperation im modernen Sinne. So läßt sich auch hier wieder die Differenz ablesen, die sich zwischen Humboldts Verständnis von Wissenschaft und Wahrheit und dem modernen auftut. Eine Werk- und Wahrheitsbindung gemäß neuzeitlichen Prinzipien der "Intersubjektivität" liegt außerhalb des Begründungszusammenhanges der Individualitätsphilosophie. Der Wissenschaftler wie der Künstler sind nur insofern "intersubjektiv", als sie in sich Menschheit repräsentieren, nicht aber, indem sie sich als formale Subjekte bestimmten Prüfungs- und Verfahrensregeln unterwerfen. (Auch aus diesem Grunde ist der "Wissenschaftler" Humboldt kein "Forscher".) - Sich wollende und schöpferische Individualität, das wird in der fünften Bestimmung hervorgehoben, kann keine "Grenze der Vervollkommnung" haben, das heißt, sie kann sich nicht in einem bestimmten "Endzweck" erschöpfen. Der Grund zu dieser immer unvollkommenen Vervollkommnung liegt wiederum nicht in der ontologischen Unerreikbaarheit eines transzendenten Ideals, sondern - und hier wird Humboldt besonders deutlich - in der "Energie einer lebendigen

Kraft". Und das bedeutet, es ist wiederum die Metaphysik der reinen, aber in sich noch gerichteten Kraft, die das Streben nach Vollkommenheit auf Dauer stellt. Dieses hat als "Leben" seine keineswegs zufällige und verzichtbare Erscheinung. Denn Leben i s t diese Kraft, und die Modernität einer Feststellung wie "Leben wächst durch Leben" ist ganz augenfällig, und zwar als Vorläufer jener lebensphilosophischen Denkansätze, wie sie sich später bei Dilthey und Nietzsche, allerdings unter Aussetzung der metaphysischen Implikationen Humboldts, finden. Menschen großen Gepräges sind also "sehr lebendig" und machen in ihrer Entschiedenheit und Originalität das Leben um sich herum und in sich "wachsen". Daraus ergibt sich der Übergang zur letzten Bestimmung des "Geistes der Menschheit" bei Humboldt: Diese betrifft dessen Bildungswirkung auf andere. Sie besteht vor allem in dem, was man "Fruchtbarkeit durch Begeisterung" nennen kann. Zu dieser Kennzeichnung führt Humboldt aus: es sei ihr Wesen, daß sie nicht etwas bewirken wolle und selbst nicht bewirkbar sei. Das "Ideal der Menschheit", das in der Begeisterung fruchtbar werde, so heißt es, "übe seine bildende Kraft" bloß dadurch aus, "daß es da ist". Es genüge ihm, "nur etwas von demjenigen anzutreffen, worin es selbst besteht", und schließlich: "es macht diejenigen, auf die es einwirkt, nicht gerade der Individualität gleich, die es, wo es sich befindet, selbst an sich trägt." (a.a.O. S. 64)

Wenn es noch zweifelhaft gewesen sein sollte, der Durchgang durch die drei letzten Bestimmungen des "Geistes der Menschheit" zeigt: Humboldts Suche nach einer Charakteristik des "Ideals der Menschheit" und am Leitfaden der Explikation großen menschlichen Gepräges führt nicht zu einer positiven Kriterientafel, die sich als bestimmtes Allgemeines allen individuellen Besonderheiten voranstellen ließe. Das "letzte Ziel" und der "absolute Maßstab", dort aufgesucht, wo sie erfahren werden können, nämlich an trefflichen Individuen, gewinnen kein positives Profil. Sie sind nur i m Beispiel und a l s Beispiel. Die originelle Individualität ist nur dadurch originell, daß sie unableitbar und mithin auch nicht imitierbar ist. Jeder Versuch der Imitation von Individualitäten müßte das Ideal der Menschheit in seiner (geschichtlichen) Dynamik

stillegen und damit pervertieren. Individualität und Individualität sind so ineinander verschränkt, daß eine objektive Übereinstimmung mit dem Menschheitsideal gar nicht möglich ist. - Damit ist aber auch ein entscheidendes Stichwort gefallen: die Übereinstimmung. Nicht zufällig läuft die sechsfache Bestimmung des Menschheitsideals im Fragment "über den Geist der Menschheit" darauf hinaus. Die entscheidende Frage ist: Wie können Individualitäten übereinstimmen und dennoch Individualitäten bleiben? Wie können sie miteinander in eine idealische Beziehung treten, etwas Idealisches verwirklichen und doch nicht nur dessen subjektiv-residuale Objektivierung sein? Die Fruchtbarkeit des Trefflichen, die Begeisterung provoziert, soll ihren bildenden Sinn gerade dadurch bezeugen, daß sie nicht "egalisiert", sondern entschieden "individuiert". Humboldt bleibt einen phänomenalen "Beweis" nicht schuldig. Er verweist auf das Elementarphänomen der Liebe. "Nirgends als in ihr wirkt das, wovon wir hier reden (die Übereinstimmung durch wechselseitige Individuierung im Sinne des Menschheitsideals - E.S.) so stark und so bestimmt und daher bringt echte Liebe nicht Gleichheit, sondern immer nur idealische Übereinstimmung der Charaktere hervor." (a.a.O. S. 64)

Wahrscheinlich ist Humboldts Bemühung, der Wirkung des "Ideals der Menschheit" Kontur zu geben, nirgends deutlicher als in diesem Hinweis auf "echte" menschliche Liebe. Im Unterschied zu alltäglichen Vorstellungen, nach denen Liebe in der möglichst weitgehenden faktischen Übereinstimmung von Charakteren, von Verhaltensweisen, Meinungen, Überzeugungen, Neigungen und Abneigungen bestehe, betont Humboldt die Differenz der Charaktere (und der in ihnen ausgeprägten Individualitäten) als Basis einer "Liebesbeziehung", die dem Anspruch des Menschheitsideals gerecht wird. Liebe wäre nicht Selbstpreisgabe, nicht das Bestreben der Partner, in unterschiedsloser Selbigkeit ineinander aufzugehen und kein Verlöschen des "alter" in "ego" und umgekehrt. Im Gegenteil, Liebe treibt - recht und moralisch verstanden - die "Eigentümlichkeit" der Liebenden allererst hervor. Sie entbindet in der Begeisterung füreinander den moralischen Willen, am eigenen Leben und im Hinblick auf den Anderen sich unverwechselbare Gestalt zu geben. Sie ist unmittelbar daseinsmäßige Präsenz des "Ideals der Menschheit" -

aber nur, wenn sie nicht mißverstanden wird als wechselseitige Inanspruchnahme von Partnern zum Zwecke ihrer egozentrischen Selbstvollendung. Liebe wäre die unmittelbarste Betonung des Unähnlichen im Ähnlichen und gerade dadurch Gewinnung des Vorblicks auf ein übergreifendes Bild erhöhter Menschheit, zu dem sich die Liebenden in gleicher Weise als zu "ihrem" Ideal verstehen. Daß Liebe die Menschen grundsätzlich "veredele", indem sie den Liebesbund im Sinne des Menschheitsideals überhöht und bekräftigt, mag als These nicht immun sein gegenüber der Skepsis anderer Erfahrungen. Gleichwohl ist einer bestimmten Evidenz dieser These im Zuge der Erwägungen Humboldts die Zustimmung kaum zu verweigern. Und es könnte durchaus sein, wenn dieser unvermittelte Gegenwartsbezug einmal erlaubt ist, daß auch die "Angelegenheiten des Herzens" heute nicht zuletzt deshalb so problematisch geworden sind, weil man Identitäten sucht - also "Selbigkeiten" - wo der Respekt vor dem bloß Ähnlichen, aus welchen Gründen auch immer, zu anstrengend wurde. Ein anderer und schwerer wiegender Grund wäre freilich die Einsicht, daß, was für Humboldt noch möglich war, nämlich der erklärende Bezug auf "treffliche Menschen", an denen sich das Ideal der Menschheit beispielhaft (und allgemeiner Anerkennung gewiß) vorstellt, gegenwärtig auf keine Zustimmung mehr treffen kann. Dann gäbe es in der Tat keine ideale Übereinstimmung mehr, sondern nur noch eine Übereinstimmung von "Fall zu Fall". Das objektive Pathos der Liebe müßte dem ganz subjektiven Arrangement weichen, gewissermaßen einem Konzept der Subordination auf Gegenseitigkeit, indem es nur noch auf Selbsterfüllung in klugem Sich-Arrangieren ankäme.

9. Kapitel

Rückblickende und zusammenfassende Erwägungen:

- Rückfragend und ein wenig tastend haben wir uns einiger Gedankenmotive Wilhelm von Humboldts aus seinem "Plan zu einer vergleichenden Anthropologie" und aus dem Fragment "Über den Geist der Menschheit" versichert, die im Zusammenhang mit unserer suchenden Explikation von Fall und Beispiel als anthropologischer Kategorien stehen.

- Wir vermuteten, die Individualitätsphilosophie und die ihr folgende Bildungstheorie Humboldts werde uns einen Eindruck von der Art und der Rolle des "Ähnlichkeitsallgemeinen" geben können, das - im Unterschied zum Selbigeitsallgemeinen der "Fälle" - Ähnliches koordiniert, ohne Unähnliches zu verschweigen oder zu vergleichgültigen. Die punktuelle Interpretation (vom Standpunkt des nicht nur historisch Interessierten) löste unsere Vermutung wenigstens teilweise ein.

- Schon die erste Rückfrage, diejenige nach Sinn und Aufgabe einer vergleichenden Anthropologie, ließ erkennen, wie Humboldt von einer anthropologischen Grundprämisse ausgeht, die das Verhältnis der Menschen untereinander (und das Verhältnis des Menschen zu sich selbst) wesentlich als dynamische Ähnlichkeitsbeziehung bestimmt. Deshalb lassen sich Menschen, auf das Ganze ihres Daseins gesehen, nicht merkmalsanalytisch kategorisieren und nicht in apriorischen Schemata hinreichend fassen. Gegen solche Versuche richtet sich Humboldts individualtheoretische Sperrklausel, das heißt jene Klausel, die allem Zustimmung verweigert, was zur gewollten oder ungewollten Aufhebung individuellen Lebens ins Allgemeine führen könnte.

- Vor dem individualitätstheoretischen Hintergrund betrachtet ist bei Humboldt "vergleichende Anthropologie" nicht nur die Bezeichnung einer möglichen Forschungsdisziplin und Forschungsmethode. Sie ist die einzig mögliche "philosophische" Anthropologie, die in der Forderung des Vergleichs die Implikation der Unvergleichbarkeit elementar voraussetzt. Dieses hindert Humboldt allerdings nicht daran, sehr energisch auf einer empirischen Feststellung (und Überprüfung) von Vergleichbarkeiten zu bestehen, wenn auch in der Absicht, einen "dialektischen" Prozeß der Bildung durch Kenntnis des Vergleichbaren im Unvergleichbaren und des Unvergleichbaren im Vergleichbaren auszulösen.

- Vergleichende Anthropologie zielt bei Humboldt auf bildungstheoretisch fruchtbare Selbsterkenntnis, die dem Menschheitsideal in der "Eigentümlichkeit" des Individuums Gestalt und Wirkung verschaffen soll. Aus unserer vorgängigen Analyse des Beispielsphänomens wußten wir, daß Beispiele, wenn sie sich ähnlich sein sollen, auf ein tertium bezogen sein müssen, in dem sie sich ähnlich sind. Wir fragten: Worin sind sich Individuen, interpretierbar als "daseiende Beispiele", bei Humboldt ähnlich? Offensichtlich als Erscheinungen des "Ideals der Menschheit".

- Der Bemühung seiner näheren Bestimmung galt unser weiterführendes Interesse. Das "Ideal der Menschheit", so vergegenwärtigten wir uns, ist für Humboldt kein prä-existentes Urbild von unwandelbarer Konsistenz. Es ist vielmehr "Kraft" mit dem inneren Duktus der Entfaltung und Vervollkommnung. Damit aber stellt sich das Problem: Wie kann diese "Kraft" überhaupt "erfahren", wie kann sie in ihrer Wirkung sichtbar und spürbar werden, und zwar ohne daß derjenige, der sich und andere nach ihr "beurteilen" möchte, ihr dogmatisch unterliegt?

- In der Beantwortung dieser Frage wird Humboldts Denken in Beispielsbezügen vollends deutlich (mithin auch die analytische Kraft der von uns "anthropologisch" eingeführten Kategorien). Denn die thesenhaften Darlegungen zur Bestimmung des "Geistes der Menschheit" sind durchgängig von dem Gedanken getragen, daß die "Kraft" des "Ideals der Menschheit" überhaupt nur in "Trefflichen" bestehe, das heißt an "beispielhaften" Menschen und ihren Werken aufweisbar sei.

- Dabei wird aber nun entscheidend: Zwar "wurzelt" das "Ideal der Menschheit" in "ausgezeichneten Menschen" und in ihren Leistungen, jedoch bietet deren Kenntnis faktisch keine Maß- und Zieltypik im Sinne objektiver Standards. Die "ausgezeichneten Menschen" sind keine nachahmbaren (imitierbaren) Vorbilder, keine definitiven sozialen Standards, an die sich

der Nachahmende positiv anmessen könnte. Man kann sie nicht nachahmen, man kann ihnen nur nacheifern. Sie verweigern sich also als positive "Bildungsziele", weil sie unwiederholbare "Selbsttätigkeit" ebenso sind wie nicht reduplizierbare Originalitäten.

- Das Ergebnis der Untersuchung zum "Geist der Menschheit" ist, gemessen an den Erwartungen ("letztes Ziel", "absoluter Maßstab") außerordentlich "mager". Denn es wird weder ein absolut gewisses Ziel angegeben (auf das man seinen Bildungsweg ausrichten könnte), noch wird ein inhaltlich gewisser Maßstab vermittelt. Es gibt nur exemplarische "Hinweise" auf Erscheinungen des "Geistes der Menschheit". Und diese Indikatoren sind weitgehend negativ, auch wenn sie an trefflichen Menschen studiert werden können. Denn was diese auszeichnet, ist ihre "Unnachahmbarkeit", ihre "Unplanbarkeit", ihre nicht kopierbare Einzigartigkeit - und positiv: die Begeisterung, die sie auslösen.

9. Kapitel

Am Ende der punktuellen Rückfragen an Wilhelm von Humboldt, und zwar im Hinblick auf Individualitäten und ihre Verwandtschaft im Ähnlichkeitsallgemeinen (dem "Ideal der Menschheit") fragt man sich, was es denn eigentlich sei, das die Dynamik in die Beziehungen zwischen Individualitäten und Idealität bringe. Wir haben zwar wiederholt festgestellt, bei Humboldt gerate das Verhältnis von Menschheitsideal und Einzelexistenz in Bewegung und es sei nicht länger aufzufassen als Beziehung zwischen ewigem Urbild und endlichem Abbild; oder noch deutlicher: das Menschheitsideal könne überhaupt nur sein, sofern es durch Menschen dargestellt, verwirklicht, als "großes Gepräge" hervorgebracht werde. Aber, was ist der Kern dieser Dynamisierung von Besonderheit und Allgemeinheit, in der das eine vom anderen so abhängig wird, daß man nicht mehr von einer seinsmäßigen Priorität sprechen kann, sondern von einer Gleichwertigkeit des Individuellen gegenüber dem Allgemeinen und umgekehrt? Denn es ist ja diese Gleichwertigkeit, die Individuelles allererst in sein Recht setzt, die es trennt und verbindet, die es wesentlich beispielhaft werden läßt. Damit Gleichwertigkeit von Individualität und Idealität entstehen kann, müssen Ideale irdisch werden und ihren Stammplatz in der Loge des Ewigen verlassen. Wie jedoch ist dieser Vorgang der Verendlichung der Ideale und der Idealisierung des Endlichen, der sich bei Humboldt so deutlich abzeichnet, zu fassen? Zwar wurde herausgestellt, im Hintergrund der Dynamisierung des sich individualisierenden "Ideals der Menschheit" stehe bei Humboldt eine auf Leibniz zurückführende Metaphysik der Kräfte und der Kraft. Jedoch, diese Rückführung erklärt im Grunde noch nicht, was "seinsgeschichtlich" geschieht, wenn eine Metaphysik der Kraft an die Stelle der platonischen Ideen- und Lichtmetaphysik tritt; sie läßt nicht erkennen, in welcher Veränderung der Seins- und Welterfahrung der Mensch steht, dem das Ideal gleichbedeutend mit seiner Wirklichkeit und Verwirklichung wird. Was also im Sinne einer veränderten Seinserfahrung bedeutet es, daß das Individuum nicht mehr in sich begrenzter "Fall" der Menschheitsidee ist (dieser weit unterlegen), sondern deren Beispiel und damit deren einzig mögliche Wirklichkeit? Der seinsgeschichtliche Vorgang, nach dem hier gefragt

wird und der sich in Humboldts Individualitätstheoretischem Denken spiegelt, ist der Vorgang der *V e r z e i t i g u n g*. Was ist damit gemeint? Gemeint ist - im Sinne eines ersten Hinweises - ein Geschehen, in dem die Zeit als Geschichte die Dimension des Idealen gewissermaßen einholt und überholt. Ideale, auch und vor allem das Menschheitsideal, sind nicht mehr "außerhalb der Zeit", sondern sie sind in ihr wie die Menschen selbst, die sich auf die Idealität (der Humanität) verstehen. Freilich, die Verzeitigung, das Geschichtlichwerden des Menschheitsideals bedeutet bei Humboldt noch nicht dessen Relativierung und schon gar nicht seine Trivialisierung. Das Problem des viel zitierten "Elends des Historismus" war ihm fremd. Er vertraute auf den Zusammenhang alles Trefflichen und auf die ideale Vervollkommungstendenz freigesetzter Individualität - eben auf die "Verwandtschaft alles Trefflichen", die sich gewissermaßen wie eine geistige Blutsbeziehung durchsetzen werde, wenn man nur den Menschen bildend zu seiner Selbsttätigkeit freigebe. Die Dunkelfärbungen menschlicher Existenz waren Humboldt gewiß nicht unbekannt, aber sie verstärkten nur das Pathos seines Glaubens an die Selbstbildungskräfte die im offenen Wechselspiel von Individualitäten auch human lebbar Gestalten menschlicher Gemeinschaft hervorbringen könnten.

Doch kommen wir zurück auf den Grundvorgang der Verzeitigung, der bei Humboldt die zu beobachtende *Verschwisterung* der Idee der Menschheit mit dem Menschen als Veränderung der Seinerfahrung im Rücken liegen soll. Gibt es, so fragt man sich, überhaupt Hinweise auf diesen Vorgang oder ist er nur eine Vermutung? Es gibt Hinweise, und zwar an mehreren Stellen. Eine der bekanntesten ist der Satz: "Im Mittelpunkt aller besonderen Arten der Tätigkeit nämlich steht der Mensch, der ohne alle auf irgendetwas einzelnes gerichtete Absicht nur die Kräfte seiner Natur stärken und erhöhen, seinem Wesen Wert und Dauer verschaffen will." (Theorie der Bildung des Menschen, S. 28) In der Thesenperspektive der Verzeitigung gelesen sagt dieser Satz nicht nur etwas über das Interesse des Menschen an seiner *a l l g e m e i n e r* Bildung und ihrem Bezug auf "die Welt" (im nachfolgenden Kontext), sondern er sagt auch etwas über das "Warum" - man könnte auch formulieren: über das "existentielle Motiv", das im ursprünglichen Willen zur allgemeinen Bildung liegt. Es heißt, der Mensch wolle seinem "Wesen" durch Konzentration auf allseitige Entfaltung seiner Kräfte

"Wert und Dauer" sichern. Hier wird man hellhörig. Denn was kann die Absicht, seinem "Wesen Wert und Dauer zu verschaffen", meinen? Vor allem, worin gründet diese Absicht? Ist nicht im Zuge überlieferten Denkens, so fragt man sich, "Wesen" als deutsches Wort für lateinisch "essentia" dasjenige, das "Wert" und "Dauer" hat und eben dadurch "Wesen" i s t? So aber denkt Humboldt offenbar nicht. Für ihn ist das, was wir gemeinhin als "Wesen" begreifen, die essentia, nicht schon mit der bloßen Existenz gegeben; es muß vielmehr - durch Bildung allererst werthaft und dauerhaft hervorgebracht werden. Aber was bedeutet es, daß der Mensch ein Wesen hat, das von sich aus nicht ohne weiteres "wesentlich" ist? Es bedeutet nichts anderes, als daß das menschliche Sein in die Zeit fällt. Nur wenn menschliches Dasein unterschieden zeithaft ist, wenn es ein Geschehen in der Zeit und als solches eine Geschichte ist, kann es zu einer Aufgabe werden, und zwar zur Aufgabe, sich "Wert" und "Dauer" zu "verschaffen". Die ursprüngliche Zeiterfahrung, die Erfahrung des Verzeitigtseins des Menschen, ist also die Voraussetzung der zitierten Formulierung Humboldts. Es ist aber nicht nur eine logische Denkvoraussetzung, sondern mehr: nämlich eine anthropo-logische Lebensvoraussetzung. Das soll bedeuten, der Mensch ist sich - qua Mensch - in der Substanz seines Lebens so vorausgesetzt, daß er sein eigentliches, sein "eigentümliches" Wesen nicht gleich ursprünglich mit seinem Leben hat, sondern sich dazu bringen muß, dieses zu schaffen, es also durch Selbsttätigkeit zu "besorgen". Der Mensch ist dasjenige Wesen, das sein eigentliches und eigentümliches Wesen nicht hat. Er ist auf dessen Vollbringen angelegt. Wenn jedoch das Vollbringen darin besteht zu dauern, so ist es ein Vollbringen, das sich in gewisser Weise gegen die Zeit richtet. Zeit überwölbt und bedroht das Wesen, das sich im Hinblick auf sie zu seiner Dauer rüstet. Doch was heißt "dauern" im Hinblick auf die Provokation der Zeit? Dauern kann nicht heißen, die Zeit zu verlassen. Dauern des menschlichen Wesens in seiner Eigentümlichkeit ist keine zeitenthobene aeternitas, sondern ein Durchdauern und Andauern in der Zeit. Dauer macht der Zeit den Prozeß, aber sie gewinnt ihn nicht.

Für uns ist aus den Worten Humboldts festzuhalten: das Wesen des

Menschen ist nicht von sich her beständig, ja, es hat nicht einmal diese Kopie wird nur zur rein persönlichen und wertlosigkeits aber sind von sich her "Wert". Unbeständigkeit und Wertlosigkeit aber sind

Jede Form der Vervielfältigung oder Vervielfältigung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

nichts anderes als Ausdruck des Konfrontiertseins mit elementarerer Zeitfahrung als Innewerden der Geschichtlichkeit. Nur ein Wesen, das in dieser Erfahrung steht, kann darauf aus sein, sich "Wert" und dadurch "Dauer" im Sinne des Überdauerns geschichtlicher Momente verschaffen zu wollen. Und wenn das nicht nur, wie bei Humboldt, ein zufälliger Zug des menschlichen Wesens ist, sondern dessen Grundzug, nämlich das Zentrum aller "besonderen Tätigkeit", dann wird dadurch unzweifelhaft die These gestützt, die Veränderung der Seinerfahrung im Denken Humboldts bestehe in der Verzeitigung des Verhältnisses von Idee und Wirklichkeit, von Dasein und Ideal. Man könnte einwendend darauf hinweisen, daß Humboldt im weiteren Kontext des zitierten Satzes doch noch einen "festen" Punkt und zwar "die Welt" habe, die ihm der verlässliche "Gegenstand" des Wertens und Dauerns sei. Tatsächlich ist aber auch die Welt nicht etwas, an dem der Mensch, wie Humboldt ihn sieht, einen übergeschichtlichen Halt fände. Denn sie bleibt dem Menschen äußerlich als "Stoff" seines Formwillens. Deshalb kann ihm auch nichts an der "Welt selbst" liegen. Sie ist nur äußere Voraussetzung der "inneren Verbesserung oder Veredlung" oder sie gewährt - wie Humboldt mit fast resignativem Unterton fortfährt - dem Menschen nur eine "Befriedigung der inneren Unruhe, die ihn verzehrt." Die Welt ist also das ganz Andere des Ich und nicht dasjenige, was dieses Ich verlässlich birgt. So bleibt das Individuum, auch wenn es in lebhafter "Wechselwirkung" auf die ihm äußere Welt ausgreift, immer an die Unruhe seines Wesensimpulses gebunden, der sich Dauer verschaffen will, indem er über sich hinausgreift und historische Spuren zieht. Denn darin besteht letztlich das Dauern: in der Schaffung beispielhafter Präsenz und beispielhafter Erinnerung "sowohl während der Zeit unseres Lebens als auch noch über dasselbe hinaus", also in der Nach-Zeit des Lebens, in der zukünftigen Geschichte und nicht in einer Über-Zeit. Will man sich immer noch nicht bereitfinden, die Rolle der Zeiterfahrung als Vergänglichkeit, - das Aufbrechen der Geschichtlichkeit, die menschliches Wesen mit Unwesentlichkeit bedroht - als Kern der Dynamisierung des Seinsverständnisses bei Humboldt zu akzeptieren, so halte man sich vor Augen, was Humboldt wohl meinte, als er schrieb: "Ohne den beruhigenden Gedanken einer gewissen Folge (gemeint ist die Nachfolge in der Nachkommenschaft - E.S.) in der Veredlung und Bildung wäre das Dasein des Men-

schen vergänglicher als das Dasein der Pflanze, die, wenn sie hinwelkt, wenigstens gewiß ist, den Keim eines ihr gleichen Geschöpfes zu hinterlassen." (Theorie der Bildung des Menschen; S. 29) Es ist also keine "existentialistische" Überinterpretation, wenn hier die These vertreten wird, zumindest im Hintergrund dieses anthropologisch-bildungstheoretischen Denkens steht die Erfahrung fundamentalen Verzeitlichtseins des Daseins, mithin eine Erfahrung, die Sein und Zeit wesentlich und nicht bloß abständig miteinander verbindet. Und hier ist auch der ontologische Boden, in dem letztlich das Denken in Beispielen gründet. Was zum Beispiel provoziert und als Beispiel qualifiziert, ist die Zeit, das Wissen um das Vergehen, das durch sie in die Menschenwelt kommt. Diesem Wissen tritt der Wille zur Dauer und zum Überdauern entgegen, aber er kann sich bei Humboldt nicht mehr aus der Zeit flüchten, sondern muß und kann sie als seine Geschichte annehmen. Zeit als Geschichte trennt u n d verbindet, sie setzt die Generationen in ein ausdrückliches Verhältnis, so aber, daß sie nicht länger ineinander abbildbar, sondern zueinander verwiesen und aufeinander angewiesen sind. Gäbe es das Wissen um das Verzeitigtsein, die Erfahrung der Endlichkeit nicht, dann wäre Bildung letztlich gar nicht möglich und notwendig. Man kann sich eine Zeitfolge des Lebendigen vorstellen, in der dieses sich bewußtlos weiterreicht, indem es sich wiederholt, ohne darum zu wissen. Man kann sich aber auch Lebendiges in einer Zeitfolge denken, in der es, um sein In-der-Zeit-sein wissend, sein Verzeitigtsein im Hinblick auf ewige Vorbilder und Götter transzendiert. Hier wird Zeit zugleich erfahren und entschärft. Bei Humboldt meldet sich ein drittes zu Wort: eine Zeiterfahrung bewußten Daseins, dem nur aufgrund eigener Tätigkeit und i n der Zeit Dauer verbürgt sein kann. Jetzt wird Zeit, wie gesagt, zum Trennenden und Verbindenden, das heißt, die Generationen sind in der Zeit als Geschichte miteinander vermittelt, aber sie sind auch zugleich insofern voneinander getrennt, als Geschichte grundsätzlich unwiederholbar ist, und zwar sowohl die einzelne Lebensgeschichte wie die Geschichte der Nationen wie auch die Geschichte der Gattung überhaupt. Dauern in der Zeit kann jetzt nur heißen: als Beispiel - und nicht etwa als repetierbares "Muster" - erinnert zu werden und sich auf solches Erinnerungswort (im Andenken etwa) zu entwerfen. Und das ist nichts anderes als Bildung im geschichtlichen Prozeß. Bildung ist tätiger Entwurf einer Lebensform im Vorblick auf mögliche

Beispielhaftigkeit, und Beispielhaftigkeit ist die einzige Chance, endlich zu überdauern. Darauf hebt Humboldt ab, wenn er fragend und zugleich antwortend sagt: "Was verlangt man von einer Nation, einem Zeitalter, von dem ganzen Menschengeschlecht, wenn man ihm seine Achtung und seine Bewunderung schenken soll? Man verlangt, daß Bildung, Weisheit und Tugend so mächtig und allgemein verbreitet als möglich unter ihm herrschen, daß es seinen inneren Wert so hoch steigert, daß der Begriff der Menschheit, wenn man ihn von ihm, als dem einzigen Beispiel, abziehen müßte, einen großen und würdigen Gehalt gewönne." (Theorie der Bildung des Menschen, S. 29) Das heißt doch: nichts anderes als die Beispielhaftigkeit des Vollbringens von Lebensvollzügen im Hinblick auf "Bildung, Weisheit und Tugend" gewährt Maß und Dauer im geschichtlichen Leben. Beispielhaftigkeit ist die Zeitbrücke zwischen dem Einzelnen, den Generationen, den Nationen. Aber sie ist in der Tat nur eine Brücke, die Getrenntes miteinander verbindet, ohne es in seiner Getrenntheit aufheben zu können. Aufhebung des geschichtlich Getrennten und sich Unterscheidenden könnte nur durch die Aufhebung oder Ausklammerung der Zeit selbst erreicht werden. Das aber ist bei Humboldt Menschen nicht möglich. Sie reichen sich gewissermaßen nur die Stafette ihrer jeweiligen Bildung weiter, und zwar in der (für Humboldt noch begründbaren) Hoffnung zunehmender Vervollkommnung.

Mit diesen Überlegungen zum Verhältnis von Bildung und Verzeitigtsein in Humboldts dynamisierender Bildungsphilosophie gelangt man in jene Dimension des Bezugs von Bildung und Zeit, die von Pädagogen nicht allzu häufig bedacht wird, weil immer noch der Gedanke vorherrscht, Bildung sei Produkt, Profil, stabile Qualität, die man "erwerben" könne. Die hier entwickelten Erwägungen lassen sie anders erscheinen. Nach ihnen gründet Bildung wesentlich im menschlichen Zeitverhältnis, mit Humboldt: im Versuch, seinem Dasein endliche Dauer - und das bedeutet "Wert" als Beispielhaftigkeit - zu verleihen. Solche grundsätzliche Zeitbestimmung von Bildung ist weit entfernt von allen Bemühungen ihrer positiven Festlegung in "Bildungsprofilen". Aber auch die Thematik von "Beispiel" und "Beispielhaftigkeit" läßt sich nicht mehr mit einem naiven Vorbilddenken verbinden, das Exemplare auf Muster verrechnet oder das recht unbekümmert mit "Identifika-

tionen" operiert. Strenggenommen kann sich kein Mensch mit einem anderen identifizieren. Niemand vermag sich wirklich in einen anderen "hineinzuversetzen", indem er gleichsam - und sei es auch nur in einem Gedanken- und Gefühlsexperiment - an seine Stelle tritt. Zwar gibt es eine chronologische Gleichzeitigkeit, aber es gibt keine innere Gleichzeitigkeit von Lebensgeschichten. Das gleiche gilt für geschichtliche Gemeinschaften und Zeiten. Sie können sich jeweils nur in erinnerbaren Formen und Leistungen weitergeben, und das auch lediglich im Sinne von Beispielen, die in der Geschichte Wirkung entfalten, ohne Geschichte auf sich verpflichten zu können. Das klingt negativ, möglicherweise pessimistisch, vielleicht sogar fatalistisch. Wenn aber Geschichte im Beispielsbezug der Generationen und Individuen nicht mehr auf verbindliche Muster zu verpflichten ist, wenn selbst die Ideale nur sind, indem sie sich geschichtlich verzeitigen, so mag das "sicherheitstechnisch" betrachtet von Nachteil sein. Aber man darf nicht übersehen: die Verzeitigung der Ideale bringt sie auch in die Reichweite menschlicher Freiheit. Zeit als Geschichte ist der Aufgang menschlicher Freiheit, mithin auch etwas, das den Menschen in seine höchst eigene Würde setzt. Darüber täuscht nur allzu häufig ein negativ gestimmtes Wort wie "Vergänglichkeit" hinweg. Aber man muß kein notorischer Optimist sein, wenn man sich dagegen wehrt, die Zeitlichkeit des Daseins nur im Modus der "Bedrohung" und der "Angst" vorgestellt zu finden. Zeitlichkeit ist ebenso Chance der Bezeugung menschlicher Freiheit in Würde und Achtung wie sie beängstigendes Schicksal sein kann.

Rückblick und erweiterte Zusammenfassung.

- Die Frage nach dem letzten Hintergrund, nach der eigentümlichen Seins- und Welterfahrung, die sich in Humboldts dynamisierter Vermittlung von besonderer Individualität und Allgemeinheit des Menschheitsideals ankündigt, stieß auf das Grundphänomen der Verzeitigung.
- Verzeitigung bedeutet den grundbewegenden Vorgang des Geschichtlichwerdens, indem sich Geschichte qua Historie nicht mehr auf ein sie Überwölbendes, Präformierendes, nicht mehr

auf einen Ideenkosmos unbeweglicher Ordnung hin übersteigen läßt.

- Erst in der Erfahrung eines solchen seinsgeschichtlichen Vorgangs kann die Aufgabe ganz an den Menschen fallen, seinem Dasein "Wert und Dauer zu verschaffen", das heißt, der Unbestimmtheit seines Wesens Kontur zu verleihen. (Als Anmerkung: In gewisser Weise trifft sich Sartres Feststellung, im Falle des Menschen gehe die "Existenz" der "Essenz" voraus, mit Humboldts Gedanken, der Mensch werde erst wesentlich und das bedeutet "eigentlich", indem er sich bilde. Allerdings besteht auch eine Differenz zwischen Sartre und Humboldt. Sie liegt vor allem in Humboldts Überzeugung, die Freigabe des Menschen zu sich selbst im Zuge der Verzeitigung der Idee eröffne ihm die Möglichkeit individueller und allgemein menschlicher Vervollkommnung. Und noch etwas anderes: Für Sartre ist in "Das Sein und das Nichts" der Andere die Negation der Freiheit des ego; für Humboldt ist das Individuum dem anderen positiv in der sich verzeitigenden Idee der Menschheit verbunden.)

- Der Urwille des Menschen, angesichts seiner als Geschichte gewußten Verzeitlichung zu überdauern, stiftet den bildungsmäßigen Zusammenhang zwischen Individuen, Generationen und historischen Gemeinschaften. Dieser Zusammenhang wird bestimmt als ein solcher der Beispiele und Verwandtschaften und nicht als solcher der Fälle. Das heißt: wenn Geschichte in ihrer Tiefe als Verzeitlichung des Lebens und als dessen Herausforderung zu zeitimmanentem Überdauern offenbar wird, gibt es wesentlich nur die Möglichkeit, als erinnertes Beispiel in veränderten Zusammenhängen künftigen Lebens - nicht aber als dessen Vorschrift oder repetierbares Muster - zu überleben. Beispielhaftigkeit ist gleichsam die einzige Überlebensform von Individuellem unter Bedingungen geschichtlicher Dynamik. (Hinweis: Schon Aristoteles verweist im 2o. Kapitel seiner "Rhetorik" auf den Zusammenhang von Geschichte und Beispiel. Beispiele sind solche Beweismittel der Rede, die sich aus der Geschichtsgebundenheit praktischer Argumentation ergeben. In diesem Sinne kann man sagen: Wo Denken sich in die Geschichte

verstrickt findet und praktische Probleme zu lösen hat, kann es sich nur an Beispielen, nicht aber an generalisierten Gesetzmäßigkeiten orientieren. Geschichte verweigert sich der Subsumption unter reine Fall-Gesetze. Im übrigen unterscheidet Aristoteles zwischen zwei Arten von Beispielen: "Die eine Art des Beispiels ist die, früher geschehene Taten zu berichten, die andere aber die, etwas Ähnliches zu erdichten." (1393^a) Auch hier also ein Zusammenhang von Ähnlichkeit und Beispielhaftigkeit. - Es muß allerdings hervorgehoben werden, daß das Seinsverständnis von Aristoteles nicht d u r c h g ä n g i g von der Erfahrung der Geschichtlichkeit bestimmt war.)

- Bei Humboldt wird, löst man sich erst^teinmal aus der vorwaltenden Perspektive der Kraft-Metaphysik (was nicht deren Vernachlässigung bedeuten muß) ein elementarer Zusammenhang von Zeit, Bildung und Beispiel deutlich. Bildung ist selbst Formgebung in der Zeit und unter dem Eindruck des geschichtlichen Sich-Überholens von Menschen. Zwar wird Verzeitigung noch als Möglichkeit in sich harmonischer Entfaltung von Kräften verstanden (die Verzeitigung des Ideals ist zugleich seine positive Erscheinung in beispielhaften Individuen), Zeit kann also bildungsmäßig aufgefangen und erfüllt werden, aber doch nicht endgültig. Sie bleibt - auch bei Humboldt - der Stachel im Leib des Daseins und die Unruhe in der Verwirklichung von Idealen.
- Das kann allerdings nicht nur negativ vermerkt werden. Denn Verzeitigung des Lebens in seiner Besonderheit und Allgemeinheit und in der Beziehung zwischen beidem ist immer auch die Eröffnung von Geschichte und nicht nur, entsprechend dem modernen Tenor der Interpretation, Bedrohung durch sie. Das heißt, es gibt einen Zusammenhang von Verzeitigung und Freiheit, der ambivalent ist (und nicht nur monovalent). Konkreter: Der Mensch kann nur frei sein, wenn ihm seine Geschichte in gewissem Maße zugesprochen wird. Andererseits bedeutet gerade das Zugesprochensein der Geschichte auch die Einsicht in deren unverfügbare Unendlichkeit. Und es gehört wohl zur Urteilskraft entwickelter Bildung, die Ambivalenz verzeitigter Freiheit (und Vernunft) einzusehen. "Der Mensch", so sagt Camus, "ist nicht ganz und gar schuldig, denn er hat die Geschichte nicht begonnen, und er ist auch nicht

ganz und gar unschuldig, denn er setzt sie fort." (Der Mensch in der Revolte, S. 108) So mischen sich Schuld und Unschuld in endlich eröffneter und vollbrachter Freiheit zur Geschichte, und gerade die Pädagogik (aber auch die Politik) sind gut beraten, wenn sie sich auf das Ineinander von eröffneter und zu vollbringender Geschichte auch als Möglichkeit menschlichen Schuldig-werden-Könnens vorstellt.

10. Kapitel

Der Gedankengang hat sich im Zuge seiner Entwicklung mehr auf anthropologische und in der Folge pädagogische Implikationen der Kategorie des Beispiels konzentriert als auf diejenigen des Falls. Die Thematik versprach eigentlich eine Gleichgewichtigkeit und so ist - in gewisser Weise - der Vorwurf der Einseitigkeit gegenüber den Darlegungen angebracht. Zwar versuchten wir anfangs durch eine Gegenüberstellung von Grundzügen der Phänomene "Fall" und "Beispiel" ein Gleichgewicht des Interesses zu halten (und insofern entspricht der erste, systematische Teil eher den Erwartungen), aber in der Folge, vor allem geführt durch die Frage nach dem Beispielsallgemeinen und dem Verhältnis von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, verlagerte sich der Akzent auf die vertiefende Analyse des Beispielsphänomens. Diese Akzentverlagerung kann jedoch nicht nur einer mangelhaften Disposition der Thematik angelastet werden. Sie hat ihren Grund zumindest auch in einer immer deutlicher werdenden aktuellen Betroffenheit von der Frage, ob denn unsere Selbstbezüge und mitmenschlichen Verwiesenheiten in einer "Anthropologie des Beispiels" noch zureichend aufgeschlüsselt und orientiert werden könnten, oder ob wir uns nicht vielmehr in einer Lage befänden, die die Beispielsbrücke zwischen den Individuen - die humane Solidarität in der Differenz - gesprengt hat. Sehr früh schon drängte sich uns die Vermutung auf, das Vorherrschen der partikularisierenden und vor allem generalisierenden Fallperspektive, sei es in den positiven Wissenschaften, sei es in der Funktionalisierung der mannigfaltigen sozialen Beziehungen, sei es in den ideologischen Schemata, nach denen Positionsbestimmungen erfolgen - dieses Vorherrschen des Denkens in Fällen könnte auch eine Art Ersatz für

die Abdankung jenes Ähnlichkeitsallgemeinen sein, das Menschen noch als Individuen miteinander zu verbinden vermochte, und zwar ohne sie definitiv aufeinander zu verpflichten. Würde diese Vermutung zutreffen, so würde das bedeuten: die Prävalenz der Fallhinsicht wäre eine historisch notwendige Reaktion auf die zunehmende Kraftlosigkeit einer Anthropologie der Beispiele.

Es ist indes fraglich, ob die Auflösung des Spannungsverhältnisses von Fall- und Beispielsdenken durch ihre Anordnung in historischer Sukzession und versehen mit dem Signium geschichtlicher Zwangsläufigkeit mehr erzeugen kann als ein kulturkritisches Crescendo, das sich - je nach Einstellung - zwar in der Tonart, nicht aber in Melodie und Lautstärke unterscheidet. Bevor wir darin einstimmen, müssen wir unserst einmal dem Problem stellen, ob denn in Wahrheit das kategoriale Verhältnis von Fall- und Beispielswahrnehmung entweder als beliebige Zugangsalternative anzusehen sei (was wir zwar logisch, aber nicht anthropologisch konzidieren wollten) oder ob es als historische Alternative aufeinanderfolgender Menschheitsgestalten zu denken wäre, oder ob nicht die Differenz zwischen beiden Hinsichten in den Menschen selbst fällt, das heißt ihm wesenhaft zukommt. Wäre das der Fall, dann könnte ihn nichts davon dispensieren, diese Differenz lebensgeschichtlich auszutragen. Wir stellen also versuchsweise und entgegen eigenen Vermutungen die These auf, auch anthropologisch komme es nicht darauf an, Fall und Beispiel als w ä h l b a r e Alternativen in der Bestimmung menschlicher Grundverfassung zu denken, sondern darauf, b e i d e Grundstellungen des Menschen zu sich selbst als Elementarstrukturen des Daseins zu erkennen und in ihrer spannungshaften Verwiesenheit aufeinander anzuerkennen. Ließe sich diese These evident machen, so schlosse sie allerdings auch ein Postulat ein: die Forderung nämlich, weder das Beispiel im Fall noch den Fall im Beispiel untergehen zu lassen, womit allerdings noch nichts über mögliche Prioritäten entschieden wäre. Und selbstverständlich meint die These von der anthropologischen Notwendigkeit beider Grundhinsichten kein nachträgliches Veröhnertum gegenüber den von uns wiederholt kritisch vermerkten Tendenzen zur Auflösung des Menschen in ein partikularisierendes Merkmalssyndrom, in das logische Pendant eines soziologischen Rollen-

aggregats.

Wir unterstellen also im Sinne einer These, auch das Denken und Wahrnehmen in Fällen sei eine anthropologische Grundkategorie menschlicher Welt- und Selbstverständigung. Zu fragen wäre dann, zum Zwecke der Klärung von Implikationen dieser These, wie dieses Denken und Wahrnehmen in Fällen zu dem Vorgang der Verzeitigung stehe, an dem wir die elementare Bedeutung des Beispielhaften entwickelten. Diese Frage müßte uns auf den entscheidenden Differenzpunkt führen. Auf der Suche nach einer Antwort läßt sich als erstes unschwer ausmachen: das Verhältnis von Verzeitigtsein und Fall ist offenbar ein anderes als dasjenige von Verzeitigtsein und Beispiel. Es ist auch zunächst ohne großen analytischen Aufwand einzusehen, worin die Andersheit des Fall-Zeit-Bezugs besteht. Die Subsumptionstendenz von Fall-Besonderheit und Fall-Allgemeinheit steht in gewisser Weise quer zur Zeit als Geschichte. Nehmen wir unsere Feststellung auf, nach welcher der Beispielsbezug das Allgemeine verbesondere und der Fallbezug das Besondere verallgemeinert, so wäre zu sagen: die Verallgemeinerung des Besonderen im Subsumptionsbezug der Fälle tendiere dahin, Zeit als geschichtliche Erfahrung außer Kraft zu setzen, also eine "gegenzeitliche" Grundstellung einzunehmen. In gegenzeitlicher Fallperspektive würde idealiter, wenn es gelänge, Zeit in Querstellung außer Kraft zu setzen, sich eine Situation universaler Gleichzeitigkeit des Besonderen ergeben, die sich in der universalen Geltung von Subsumptionsregeln niederschläge. Tatsächlich ist jedoch eine universale Gleichzeitigkeit ebenso nur als theoretische Konstruktion möglich wie universal geltende Regeln. Nimmt man ein wenig vereinfachend das Phänomen der Wissenschaft als exemplarische Institution, die in gegenzeitlicher Grundstellung nach geschichtsfreien und in diesem Sinne allgemein geltenden Erkenntnissen sucht, so bemerkt man alsbald, daß Wissenschaft zwar das universelle Geltungsideal sinnvollerweise anstrebt, daß sie es aber schon deshalb nicht einzulösen vermag (zumindest nicht in allen sogenannten "Tatsachenwissenschaften"), weil Zeit als Ereignis der Geschichte sowohl die Gegenstandsseite wie die Subjektseite wie auch die Regeln (Formen) der forschenden Verbindung von beiden durchmächtigt. Generalisierend verfahrenende und interessierte Wissenschaft beginnt immer schon auf einem idealisierten Geschichtsboden und

eine häufig nicht durchschaute Idealisierung sind Begriff und Phänomen der "Tatsache". Vielfach erwartet man von "Tatsachenwissenschaften" Informationen über die Wirklichkeit "wie sie ist" oder "wie sie war", in Wahrheit jedoch betreffen positiv wissenschaftliche Informationen eine Wirklichkeit, die nach bestimmten methodologischen Idealmaßen geschneidert ist. - Nun geht es hier aber nicht darum, mit Wissenschaft wissenschaftstheoretisch zu rechten, sondern an ihr eine anthropologische Grundstellung zu Zeit und Welt zu klären, die gleichsam der Erfahrung des Verzeitigtseins anders begegnet als der persönliche Wille zu beispielhaftem Durchdauern. Wir hoben bereits hervor: Wissenschaft als disziplinierte Fest-Stellung von Tatsachen, Regeln und Gesetzmäßigkeiten kann - aus der Optik elementarer Zeiterfahrung - als Anliegen verstanden werden, eben dieser Erfahrung als Störfaktor ihre existentielle Durchschlagskraft zu nehmen. Daß allerdings menschlicher Wissenschaft eine Vollendung dieses Anliegens nicht möglich ist, kann am Phänomen der Wissenschaft selbst gezeigt werden. Denn dieses Phänomen ist in sich ein geschichtlich-bewegtes und zwar, wie ebenfalls angezeigt, sowohl nach der Seite des Subjekts, des Gegenstands, wie auch nach derjenigen des methodischen Paradigmas. Wäre der gegenzeitlich generalisierende Grundzug positiven Wissens vollendbar, so nur unter der Voraussetzung des menschlichen Ungeschichtlichwerdens, das heißt unter Voraussetzung einer Gleichzeitigkeit, in der tatsächlich nicht nur idealiter alle Zeitlichkeit erloschen wäre. Dann jedoch wäre der Mensch Gott und endliche Wissenschaft nicht mehr erforderlich. Wissenschaft ist jedoch weder göttlich, noch ist sie zeitresistent, noch katapultiert sie aus der Zeit heraus - jedenfalls nicht diejenige Wissenschaft, die wir als "neuzeitlich" bezeichnen und die an sich selber das Geschick der Verzeitlichung erfahren hat. Im Gegenteil, diese Wissenschaft realisiert zunächst ihr Verzeitlichtsein, indem sie sich selbst als offener Prozeß vollzieht und sich veranlaßt sieht, auf Letztgewißheiten zu verzichten, so etwa im Prinzip der "Falsifikation", das grundsätzlich mit der Überholbarkeit jegliche Erkenntnis rechnet, wie aber auch in Konsens-Festlegungen der Vernunft die sich immer dann gegen die ihnen immanente Geschichtlichkeit richten, wenn sie den Konsens nicht mehr zur Disposition stellen und für das sensibilisierte geschichtliche Empfinden unerträglich dogmatisch werden. In Zusammenfassung: Positiv forschende Wissenschaft - hier aufgefaßt als exemplarisches Paradigma für die Konstruktion oder

Rekonstruktion schematisierender Fall-Beziehungen - hat Zeit nicht nur als kategoriale Bedingung der Möglichkeit ihrer Gegenstände, nicht nur als etwas, das selbst möglichst zu objektivieren und zu generalisieren ist; vielmehr liegt auch ihr der Vorgang der Verzeitigung im Rücken. Nimmt man das ernst, so kann es nur bedeuten, auch was Fall einer Regel ist, ist Fall oder Regel nur auf Widerruf. Was unwiderruflich ist, ist nur die Zeit selbst.

Aber hätte das nicht zur Folge, daß die anfänglich behauptete Differenz zwischen den Zeitbezügen von Fall und Beispiel sich am Ende doch einebnet? Müßte man nicht, um noch einmal auf Humboldt zurückzublicken, sagen: auch Wissenschaft im modernen Sinne endlich-offener Wissensprozedur sei eine Weise des Menschen, seinem "Wesen Wert und Dauer zu verschaffen"? Ist nicht die gegenzeitliche Tendenz zum Ideal der Generalisierung in ihrer Intention vergleichbar derjenigen, durch beispielhafte Verwirklichung des "Ideals der Menschheit" zu überdauern? Diese Fragen sind durchaus nicht rhetorisch; sie müssen sehr ernst genommen werden. Aber gerade dann zeigt sich bei reiflicher Erwägung: wissenschaftliche Generalisierung der Welt zur Tatsachenwelt, die nach allgemeinen Gesetzmäßigkeiten strukturiert ist, kann nicht gleichgesetzt werden mit Beispielhaftigkeit als existierendem Überdauern. Das Ideal der Generalisierung bezieht sich in anderer Weise auf den Menschen als Schöpfer und Bürgen von Erkenntnissen als das Ideal beispielhafter Verwirklichung des "Geistes der Menschheit". Inwiefern anders? Insofern, als der Einzelne gerade nicht in seiner Individualität in Anspruch genommen wird, sondern nur in seiner Formalisierung zum Erkenntnisobjekt, das man als "methodologisch standardisiertes Individuum" bezeichnen kann. Das Individuum erscheint unter dem Ideal der Generalisierbarkeit nur als Fall eines Subjekts, das seinerseits definiert ist durch Leistungen, die allen Menschen nicht in ä h n l i c h e r , sondern in der s e l b e n Weise zukommen. Die Forderung der Überprüfbarkeit von wissenschaftlichen Aussagen (unter angegebenen Bedingungen und im Hinblick auf festgelegte identische Objekte) erzeugt das gegengeschichtlich standardisierte Individuum, das "Subjekt", das gar nicht persönlich überdauern kann, da in seinen Adern kein Blut ist. Die unlösbare personale Bindung, die das Durchdauern im bloß Beispielhaften als *conditio sine qua non* voraus-

setzt, ist in der Formalisierung des Individuums zum Subjekt der Wissenschaft durchschnitten. Das gilt in verschiedener Variation sowohl für die Naturwissenschaften wie für die Geistes- und Sozialwissenschaften. Die Verknüpfung der Wahrheitsfähigkeit von Aussagen mit der Intersubjektivität als Prüfungsinstanz geht hier zwangsläufig einher mit einem Verzicht auf jene beispielhafte "Eigentümlichkeit", die bei Humboldt die Substanz des Individuums ausmacht. "Eigentümlichkeit" widerstreitet der Allgemeinheit der Intersubjektivität und sie muß zumindest eingeklammert werden, wenn Intersubjektivität gewährleistet sein soll. Und setzt man die "Ganzheit" eines Menschen ineins mit seiner Eigentümlichkeit, dann kann intersubjektive Wissenschaft nur dadurch bestehen, daß sie diese Ganzheit auf bestimmte Leistungen reduziert, die n i c h t eigentümlich, sondern "merkmalsallgemein" sind wie die Fähigkeiten des Beobachtens, des Experimentierens, des Schließens, des verallgemeinernden Deutens usw. Das bedeutet: der einzelne Mensch muß sich in einer bestimmten Merkmals- und Leistungstypik zum Fall des Menschen überhaupt stilisieren, damit auf Intersubjektivität abgestimmte Wissenschaft sein kann, allgemeines Wissen überhaupt möglich ist.

Es wird immer deutlicher: Die wissenschaftliche Generalisierung (und Idealisierung) von Mensch und Welt kann nicht gleichgesetzt werden mit der exemplarischen Verähnlichung gelebter Selbst- und Weltbezüge. Die Verallgemeinerung des Menschen zum Subjekt der Wissenschaft steht gegenläufig zur Verbesonderung des Menschen zum Individuum. Das Individuum überdauert in der biographischen Betonung seine Existenz zum Anderen; das Subjekt "überdauert" durch seine Bezogenheit auf die Intersubjektivität, das heißt gerade durch die Auflösung der Differenz zum Anderen. Und auf die Zeit bezogen bedeutet das: ist für das lebendige Individuum Zeit das M e d i u m biographischer Einlösung eines Lebens in seinem Entwurf, so ist für das abstrakte Subjekt (oder besser auf dieses bezogen) Zeit nur dessen historische Folie und Horizont. Da aber auch das abstrakte Subjekt seinen Ursprung in der lebendigen Individualität hat (wie die formale Intersubjektivität in der Gemeinschaft der Lebenden gründet), muß die wissenschaftliche Tendenz gegenseitiger Generalisierung selbst in einem Lebensinteresse liegen. Menschliches Leben ist offenbar nur lebbar, wenn es ihm gelingt, eine Balance herzustellen zwischen der Verallgemeinerung der

Individualität zum formal-menschlichen Subjekt und der Verbesonderung der Subjektivität zur biographischen Individualität. Das wäre auch die Balance zwischen einer zur Chronologie objektivierten und zur je-eigenen Lebensgeschichte individuierten Zeit.

Objektivierung der Zeit zur Chronologie und Historie und Individuierung der Zeit zum Entwurf einer Lebensgeschichte - in dieser Zwiespältigkeit eröffnet sich der Blick auf das grundsätzlich gebrochene Verhältnis des Menschen zur Zeit. Einerseits kommt er in ihr vor wie die nichtmenschlichen Dinge. Aber in der Weise solchen Vorkommens faßt er sich nur, wenn er sich vergegenständlicht und den Zeitzug neutralisiert, wenn er sich mit Dingen und anderen Menschen vergleichzeitigt. Andererseits hat auch das Dauern durch abstrahierend-vergegenständlichende Verallgemeinerung vor dem Erleben der Zeit als Unumkehrbarkeit der Geschichte keinen Bestand. Diese elementare Zeiterfahrung setzt sich immer wieder durch als Erfahrung ihrer Unverfügbarkeit, der keine generalisierende Verallgemeinerung stand hält, sei es als Wissenschaft, als objektiver Geist, als Mythos oder wie auch immer. Und ohne Zweifel brauchen wir die Generalisierungen unserer individuellen Existenz zu Fällen natürlicher und gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeiten, und zwar schon aus Gründen reinen Überlebens. Allerdings, das Überleben durch Strategien gegenzeitlicher Objektivierung und Generalisierung läßt am Ende nur die Gattung im Rahmen der Naturgeschichte überdauern. Hier ist der Einzelne in der Tat nur Exemplar und nichts anderes. Das "Überleben" als Einzelner in einer Biographie und vielleicht über diese hinaus im Andenken und Erinnern kann indes nicht durch Generalisierungen zum Subjekt bzw. zum Objekt gewährleistet werden. Aus dem Erfahrungshorizont des Einzelnen betrachtet sind Subjektsein und Objektsein nur notwendig zu leistende Abstraktionen mit dem Ziel der Sicherung der Rahmenbedingungen eines zu lebenden Entwurfs. Sie sind Selbstverdinglichungen, die einzig ihren Zweck darin haben können, Leben als je-eigenes und "eigentümlich" sinnhaftes zu ermöglichen. Nur wenn sich die gegenzeitliche Abstraktion einer idealisierten Lebenswelt des Fall-Menschlichen nicht gegen ihre eigene Herkunft als gelebter Geschichte wendet, sondern diese offen hält, wenn die Selbstverdinglichung den Rückweg in das Selbstsein ermöglicht, sind Generalisierungen anthropologisch akzeptierbar und legitim. Das bedeutet: nur die Dienstbarkeit von Fall-Verallgemeinerungen für die Entfaltung

von Beispielsbezügen setzt jene in ihr Recht. Das Beispiel steht vor dem Fall, und zwar nicht nur als moralische Forderung, das nicht einmal primär, vielmehr als das Ursprüngliche gegenüber dem daraus Folgenden. Wer Bedenken gegenüber diesem Satz hat - "Das Beispiel steht vor dem Fall" - kann sich seiner Evidenz versichern, wie es hier geschehen ist, indem er nach der anthropologischen Herkunft von Subjektivität und Intersubjektivität fragt. Ohne lebensmäßige Voraussetzung individuellen Einzelseins ist das abstrakte Subjekt nicht zu gewinnen, und ohne Voraussetzung lebendiger Inter-Individualität kann es keine Intersubjektivität geben. Zugleich gilt aber: Erst wenn das Individuum seiner selbst als Subjekt ansichtig geworden und die Inter-Individualität sich als Intersubjektivität erfahren hat, begreifen sich Individuen und Gemeinschaft in ihrer vollen Problematik. Und es war gerade der Vorgang der Verzeitigung in der thematischen Entdeckung der immer schon gelebten Geschichte, der - ein abendländisches Schicksal? - jene Spannung zwischen Individualisierung und Generalisierung auf eine kritische Spitze getrieben hat. Daher kann man jetzt sagen, die Zeit selbst stößt den Menschen auf sich zurück und treibt ihn über sich hinaus, sie vereinzelt und verallgemeinert ihn. Sie macht ihn zum Fall der Gattungshistorie in seinem Denken und zum Autor einer Biographie im Modus des Beispiels in seinem Leben. Sie provoziert ihn, als "Intersubjekt" sich zu verallgemeinern und als Person sein Wesen zu formulieren, damit es dauere.

Es ist diese doppelte Herausforderung, mit der wir fertig werden müssen: einerseits ein Ich zu sein und zu leben, in dem die Brücke zum Ähnlichen nicht abbricht, und andererseits eine Selbstvergegenständlichung praktizieren zu müssen, die immer Gefahr läuft, in ihren Generalisierungen den Lebensboden zu verlieren, in dem sie letztlich wurzelt. Auch und vor allem die Pädagogik muß sich dieser doppelten Herausforderung stellen, das heißt, sie muß in ihrem Selbstverständnis realisieren, daß und wie auch in der neuzeitlichen Lage geschichtlichen Menschentums die Menschen auf sich als Beispiele elementar verwiesen und als Fälle pragmatisch angewiesen sind. Nicht das Denken in Fällen als solches ist das Problem. Problematisch ist ein Fall-Denken, das nicht mehr um seine abstrakte Distanz zum Beispielhaften weiß, in dem es gründet, das seine Verwurzelung in der Geschichtlich-

keit nicht mehr kennt. Deshalb ist es erforderlich, Gedankengänge wie den hier vorgetragenen zumindest zu versuchen und in anthropologischer Blickwendung daran zu erinnern, wie tatsächlich das Beispiel vor dem Fall liegt und nicht durch ihn zu Fall gebracht werden sollte. Ob wir uns aber generalisieren oder individuieren - immer erschließen wir die Unverfügbarkeit unseres Verzeitigtseins. Darin könnte der ontologische Anstoß für eine Solidarität liegen, die es aushält, sich in jedem Ähnlichen auf Unähnliches verwiesen zu finden.

Einleitung zur Vorlesung vom 17.4.1984 (2. Kapitel)

Unser Problem ist - wie manche schwierigen Probleme - in einer einfachen Frage zu formulieren. Sie lautet: Ist der Mensch für den Menschen (für sich selbst und für andere) eher Beispiel als Fall oder eher Fall als Beispiel oder wahlweise beides? Dabei ist zu beachten, daß wir diese Frage auf die Grundverfassung des Menschen beziehen. Wir fragen also nach der grundsätzlichen Angemessenheit der Fall- und Beispielshinsicht und nicht nach der üblichen Praxis. Zu dieser gehört es durchaus, daß wir uns wahlweise als Beispiele oder Fälle betrachten, ohne viel in den Gedanken von "Angemessenheit" oder "Unangemessenheit" zu investieren. Zwar überkommt uns dann und wann ein schlechtes Gewissen, wenn wir jemand "nur als Fall" ansehen, wobei es bemerkenswert ist zu beobachten, daß wir nur selten - und wenn, dann ironisch - Bereitschaft zeigen, uns selbst als Fall vorzustellen. Die Frage ist aber, was von uns verloren geht, was nicht berücksichtigt wird, wenn wir uns in die immerhin auch nicht unfruchtbare Fall-Perspektive rücken. Das Unbehagen an einer durchgängigen Einordnung als Fälle ist schnell empfunden und die These, nicht nur Fall zu sein, alsbald formuliert. Jedoch, woran können wir unser Unbehagen argumentativ binden, womit unsere These, nicht nur Fall eines abstrakten "Menschen überhaupt" zu sein, stützen? Der Aufstand der Empfindungen hat schlechte Waffen, wenn er nur an Gefühle appelliert, und die Beschwörung von "Totalität" gegen den "Perspektivismus der Fälle" überzeugt nur den Gleichgesinnten, dessen Zeugnis wenig wiegt. So bleibt nur der Weg, sich Zug um Zug und Schritt für Schritt auf das einzulassen, was sich von uns zeigt, von unserem "X", wenn wir uns in der Fall- oder Beispielshinsicht "er-blicken". Wir müssen diese Hinsichten durchsprechen und durchprobieren, müssen uns ihnen in der Tat "aussetzen", um durch sie hindurch etwas von uns zu erfahren. Denn wir verfügen ja nicht über ein sicheres Wissen von dem, was unsere "unveränderliche" Grundverfassung ist. Hätten wir dieses Wissen, so könnten wir apriori sagen, ob es richtiger sei, unsere Beziehungen im Modus von Beispielen oder im Modus von

Fällen zu sehen - ggf. auch, wann der eine und wann der andere Modus zutreffe. Wir haben aber dieses Wissen seit dem Zusammenbruch der geschlossenen Lebensdeutung nicht. Also bleibt nur das mühselige Unterfangen, sich unsichtig der anthropologischen (und pädagogischen) Implikationen zu versichern, die in unseren Selbstbezügen von Fällen und Beispielen liegen. Was wir betreiben, könnte man daher als "V o r a u s s e t z u n g s f o r s c h u n g" bezeichnen, d.h.: wir wollen wissen, wie wir uns vorausgesetzt sind oder wie wir uns vorausliegen, wenn wir uns in die Zucht der Fallperspektive nehmen oder wenn wir uns in Beispielen "verähnlichen".

Dazu müssen wir aber erst einmal genauer wissen, was gemeint ist und was geschieht, wenn wir von uns als "Fällen" oder "Beispielen" reden oder in ihrem Sinne miteinander handeln. Wir verlassen uns zunächst, wie könnte es auch anders sein, auf die Sprache, auf ihren Vordergrund und Hintergrund, um aus ihr und an ihr zu begreifen, wie Fall- und Beispielszuordnungen funktionieren. Die Sprache ist uns zwar nicht "Haus des Seins", aber doch der Ort, an dem wir Selbstauslegungen, "Bedeutungsleben" aus erster Hand studieren können. Sie führt uns die Phänomene vor, ohne ihre Führung sehen wir nichts. So ist unser Einstieg in die Frage nach dem, was Fall bedeutet und Beispiel bedeutet, über die Durchmusterung sprachlicher Wendungen nicht zufällig, sondern sachlich konsequent. Fall- und Beispielsbezüge sind in der Sprache vermittelt und repräsentiert. Also kann es nur gerechtfertigt sein, auf das zu achten, was "die Sprache" darüber sagt, indem wir sie als Zeugen zu unserer Sache "bitten".

Unsere Frage an sie war: Was liegt an Gemeinsamen und Unterscheidendem den Beziehungen herstellenden Begriffen "Fall" und "Beispiel" zugrunde? Welcher Art sind Fall- und Beispielsbeziehungen? Indem wir hier auf die Sprache achten, wollen wir nicht aus eigener Autorität "definieren", was Fall und Beispiel bedeuten sollen, sondern herausfinden, worin ihre Bedeutung liegt, welche Sachverhalte und Selbstverhalte sie anzeigt.

Einleitung zur Vorlesung vom 19.4.1984 (3. Kapitel)

Anfangs mag es verwunderlich erschienen sein, daß man solange und ausdauernd über zwei ebenso simple wie geläufige Wendungen - "Fall von...", "Beispiel für ..." - sollte reden können. Die Selbstverständlichkeit ihres Gebrauchs steht gegen die Vermutung, dahinter könne sich mehr verbergen als sprachliche Alternativen, mit denen man Allgemeines und Besonderes in Beziehung setzt, und zwar geläufig und ohne Probleme. Inzwischen deutet sich aber doch an: Auch hier löst sich eine alte Erfahrung des Nachdenkens ein, die Erfahrung nämlich, daß das Selbstverständliche gar nicht so selbstverständlich ist, wie es uns die Umgangskonventionen des Alltags erscheinen lassen. Aus Fall und Beispiel "Grundsatzfragen der Selbstbetrachtung" zu machen, heißt also nicht, in diese Beziehungsphänomene Geheimnisse hineinzudeuten, die gar nicht in ihnen enthalten sind. Es bedeutet vielmehr, "sich etwas auffallen zu lassen", was im Spiegel der Gewohnheiten so unauffällig ist, daß es darin gar nicht bemerkt wird. Jedes Denken beginnt mit dem Sich-etwas-Auffallenlassen, was "an sich" unauffällig ist. Das geschieht häufig nicht ganz freiwillig und zumeist nicht ohne Ärger. Denn man ist zunächst einmal verunsichert, und das ist zumindest lästig. Das verunsichernde Ärger, das dazu führt, sich die Unterscheidung von Fall und Beispiel auffallen zu lassen, ist - das haben wir mehrfach hervorgehoben - die um sich greifende Dominanz der Fall-Perspektive, in der unser Leben, für unser Empfinden berechtigterweise, in abstrakte Daten und Gesetzmäßigkeiten aufgelöst werden soll. Das ist im Grunde ein unheimlicher Vorgang, und zwar deshalb, weil es schwer ist, dafür einen oder mehrere "Verantwortliche" zu finden. Was da vor sich geht, ist also etwas Anonymes (Namenloses). Noch aber wollen wir bei Namen genannt werden und nicht nur ein numerisch quantifiziertes und in abstrakten Bezügen funktionalisiertes Dasein fristen. Wir wollen das - und wir wollen es nicht nur für uns, sondern auch für die nachwachsende Generation. Aber die Stimmen und ihre Argumente sind unüberhörbar, die diesem "Wollen" die Prognose entgegenstellen, das Zeitalter "namhafter" Individualität habe abgedankt zu Gunsten namenloser Funktionssubjekte - und das nicht etwa, weil ein "böser Geist" die Autonomie

des Einzelnen habe unterjochen wollen, sondern weil die "Sachzwänge" komplexer Vergesellschaftung das erforderten. Es bliebe uns, bei Strafe des Überlebens, gar nichts anders übrig, als uns zu Fällen im Funktionszusammenhang abstrakter gesellschaftlicher Organisation zu stilisieren und zu typisieren. W i r bezweifeln das sachliche Recht dieser Argumente und Prognosen. Aber wir versuchen, unsere Zweifel zu begründen und ihnen nicht die notorisch pessimistische Stimme Kassandras zu verleihen. Wenn schon eine "Stimmung" diese Zweifel begleitet, dann diejenige, die Nietzsche als "fröhliche Wissenschaft" praktizierte, also eine Stimmung, die sich unbekümmert um zeitgemäße Problemeinfärbungen um einen "freien" und in diesem Sinne "fröhlichen" Zugang zu den Phänomenen bemühte. Jedenfalls betrachten wir die Frage, ob der Mensch dem Menschen Beispiel oder nur noch Fall sein könne, als unentschieden, so lange wir uns nicht selbst davon überzeugt haben, was denn in solchen Grundformen unserer Selbstbetrachtung noch nicht gedacht sei. Und die Beharrlichkeit "fröhlicher" Distanz zum Außendruck der Meinungen hinsichtlich unseres Themas hat sich schon ein wenig ausgezahlt.

- Denn wir haben einen gewissen Einblick in die Differenz der Perspektive genommen.
- Wir wissen, daß es sich bei Fall und Beispiel um offenbar unterschiedliche Zuordnungen von Besonderem und Allgemeinem handelt.
- Wir haben uns vor die Einsicht gebracht, daß wir, wollen wir die Reichweite und Konsequenzen von "Subordination" und "Koordination" in den Griff bekommen, wir auf die Phänomene selbst (auch auf uns selbst) achten müssen, auf das "X" hinter dem "als".

Allerdings, wir dürfen uns hier nicht übereilen, sondern wir müssen weiterhin in "fröhlicher Distanz" (auch zu unseren eigenen Meinungen) "Voraussetzungsforschung" betreiben.

Einleitung zur Vorlesung vom 24.4.1984 (4. Kapitel)

Der anthropologische Sinn des Denkens in Fällen und Beispielen gewinnt an Deutlichkeit. Wir erkennen jetzt zumindest so viel: Die Kategorien "Fall" und "Beispiel" sind nicht nur Ordnungsinstrumente, mit denen wir die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen um uns her durch Beziehungen schematisieren und übersichtlich machen, sie sind keine intellektuelle Kanalisation der Reizüberflutung durch ihre Regulierung in (disponierenden) Gesetzmäßigkeiten. Gewiß, als solche fungieren sie auch und zumeist. In anthropologischer Rückanwendung jedoch, d.h. in Anwendung als Deutungskategorien auf uns selbst sind sie mehr und anderes als praktikable Ordnungs- und Beziehungstechniken. In solcher Rückanwendung auf uns selbst erweisen sich Fall und Beispiel - jedenfalls bei näherem Hinsehen - als zwei miteinander konkurrierende Grundinterpretationen unseres Daseins, wie wir schon sagten. Und hier entsteht dann die Frage, wie wir unser Verhältnis zu anderen und uns selbst als "menschliches" Verhältnis "richtig" treffen - ob in der Beziehung als Fall oder "nur" als Beispiel. Es handelt sich dann nicht mehr um bloß formale Ordnungsbestimmungen, sondern um Kategorien im Rang von "Seins- und Wesensbestimmungen" des Menschen. Anders gesagt: Als anthropologische Sinn- und Deutungskategorien betrachtet, erzwingen Fall und Beispiel die Frage "nach dem Menschen selbst", nach seiner Grundverfaßtheit. Oder in verdeutlichendem Vergleich: Pflanzen und Tieren kann es gleichgültig sein, ob sie als Fälle oder Beispiele "geordnet" werden. Die Ordnungsperspektive schlägt nicht auf sie selbst zurück. Der Mensch aber formuliert sich selbst in solchen Ordnungen (man denke nur an unsere provozierende Gegenüberstellung von "Beispiels- und Fallpädagogik"). Anders als Tiere und Pflanzen sind wir Ursprung und Gegenstand der Fall- und Beispielshinsicht. Sie verweisen uns in der Tat auf uns zurück, aber eben nicht nur als beliebige, gegenstandsneutrale "Positionen", sondern als Herausforderungen, darüber nachzudenken, was wir - wie wir sagten - darin von uns treffen und was nicht. Es steckt in beiden "Hinsichten" eine "geheime Philosophie", man kann auch sagen, ein bestimmtes Vor-Urteil, eine bestimmte Voraus-Setzung hinsichtlich dessen, was

unser Dasein "eigentlich" ausmache, nämlich etwas statisch und abstrakt Allgemeines oder eine Eigendynamik, die nur geschichtliche Allgemeinheiten zuläßt. Die anthropologischen Deutungsimplicationen von Fall und Beispiel, "angewendet" auf uns selbst, zwingen uns vor die Frage, ob unser Leben "geschichtsoffen" sei und menschliches Leben sich infolgedessen - wie wir noch untersuchen werden - sich nur "ähneln" könne in seinen Gestalten und Gestaltungen - oder ob unser Leben sich nur wie ein nebensächlich variiertes Abbild zu seinem Urbild verhalte, mit dem es in prinzipieller Übereinstimmung sei. Hier schon wird erkennbar, welche Reichweite der anthropologische Sinn der Fall- und Beispielsbedeutung tatsächlich hat: er reicht bis zum Problem, ob und in welchem Grade der Mensch Freiheit sei. Freiheit in der Erscheinungsvariation von Fällen ist sicherlich eine andere Freiheit als Freiheit, die sich in der Koordination von Beispielen "vermittelt". Mit einem Wort: Die "Fall-Freiheit" ist marginal, die "Beispiels-Freiheit" ist substantiell. Um das auf den Boden des Konkreten zurückzubringen, die Mutter, die ihrem Sohn anmutet, in imperativischer Aufforderung, ihm müsse der Vater Beispiel sein, weiß im Grunde nichts von der marginalen Freiheitsbestimmung, die in ihrem Vor-Urteil über intergenerative Abhängigkeitsbeziehungen mitläuft. Für sie ist Freiheit nur Wahl unter vorgegebenen Bindungen, nicht aber Selbst-Wahl, die die Fraglichkeit des Vorbilds einschließt. Daß Freiheit sich auch v o r der Bindung behaupten könnte, entgeht ihr ebenso wie dem Sohn, wenn dieser nur trotzig auf "seiner" Freiheit von allen Bindungen beharrt. Denn die Freiheit von aller Bindung bleibt im Schatten dessen, was sie verweigert. Das Problem liegt also tiefer.

Indes, diese orientierenden Vor-Überlegungen sollten uns nur den weiteren Horizont vor Augen führen, den Horizont anthropologischer Fragwürdigkeit, in dem sich unsere hermeneutische und phänomenale "Kleinarbeit" bewegt. Sie waren nur als Erinnerung gemeint. Allerdings in dem Sinne, in dem Erinnerung ein Verständnis zunehmend vertieft und nicht nur - in der

weise des Gedächtnisses - Ergebnisse
Diese Kopie wird nur zur persönlichen
Information überlassen. Jede
Form der Vervielfältigung oder Ver-
wertung bedarf der ausdrücklichen vor-
herigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Einleitung zur Vorlesung vom 8.5.1984 (6. Kapitel)

Wir haben einen ersten Abschnitt unseres Gedankengangs zur Fall- und Beispielthematik in anthropologischer Perspektive beendet. Ziel dieses Abschnitts war es, eine anfängliche Klärung zu gewinnen, und zwar durch ein Sich-Umschauen im Phänomenfeld von Fall und Beispiel. Inzwischen mag es deutlich geworden sein: Wir haben es nicht mit einem beliebigen Thema zu tun, von dem man als Pädagogik auch etwas wissen muß (etwa weil man im Unterricht mit Fällen und Beispielen umgeht); vielmehr ist das Thema von äußerster Brisanz, wenn man Fallsein und/oder Beispielsein auf uns selbst zurücklegt. Dann zeigt sich, daß man es mit Schlüsselphänomenen zu tun hat, an denen sich die Geister und Zeiten scheiden. Was also zunächst ziemlich harmlos daherkommt, nämlich als wahlweise verwendete Sprachgewohnheit der Setzung von Beziehungen, als "formal-logisches" Instrumentarium, entpuppt sich bei genauerer Hinsicht als hintergründige Selbstausslegung, in der wir über uns selbst und unser Verhältnis zur Welt "entscheiden". Es ist also ganz und gar nicht gleichgültig, ob wir unser Selbst- und Sozialverhältnis von der Beispiels- oder Fallperspektive her entwerfen, so wie es für unser Leben nicht gleichgültig ist, in welcher Rangfolge und öffentlichen Gewichtung das Fall-Allgemeine und das Beispiels-Allgemeine zueinander stehen. Kein großer Aufwand an Phantasie ist erforderlich, sich auszumalen, was es etwa für die Grundkonzeptionen der Bildungspolitik bedeutet, ob diese sich - rahmenbildend - auf das Beispielsparadigma bezieht oder ob sie sich von den Subsumtionsordnungen des Fall-Allgemeinen dazu anregen läßt, in minutiöser Reglementierung Bildung als Addition von objektiven Wissensbeständen zu verordnen.

Wie immer man dazu stehen mag - gleichgültig sind solche paradigmatischen Voraussetzungen nicht. Nur darf man auch nicht übersehen: Wenn jede Zeit ihre Signatur und ihr Schicksal hat, für das sie nur bedingt zur Rechenschaft gezogen werden kann, dann gehört es sicherlich zu Signatur und Schicksal unserer Zeit, daß Beispiels- und Falldenken in ihr heftig miteinander konkurrieren und daß wir uns dieser Konkurrenz nicht mit einem Schwertschlag durch ihre Verknotung

(Verstrickung) entledigen können. Der regressive Protest gegen die Universalisierung der Fall-Bezüge und die ihnen eigene objektivistische Rationalität hilft nichts - im Gegenteil: er erleichtert es nur, ihn in die anachronistische Ecke unbelehrbarer Restauration zu stellen und ihn damit wirkungslos zu machen.

Etwas anderes ist es, und das wird hier versucht, die folgenreichen Implikationen von Fall- und Beispielshinsichten (unter Vortritt der Beispielshinsicht) wieder zu erinnern. Dabei muß man sich darüber im klaren sein, daß solche Wieder-Erinnerung (im Unterschied zu anachronistischen Postulaten) Selbsterkenntnis nicht ersetzt, sondern dazu auffordert, indem sie eingefahrene Denkgewohnheiten verunsichert. In diesem Sinne ist unsere "Voraussetzungsforschung" zwar ein Beitrag zur Selbstaufklärung, aber kein Beitrag zur Installation neuer Dogmen. Nach diesem Verständnis haben wir schon einiges erreicht, wenn wir über die mit Argumenten versehene Einsicht verfügen, daß es in der Tat nicht gleich-gültig sei, ob sich zwischenmenschliche Beziehungen (und Selbstbezüge) über Beispiele oder Fälle herstellen. Erst wenn man über entsprechende Voraussetzungsforschung den Blick für Konsequenzen der Paradigmen geschärft hat, kann man beurteilen, was an dieser Zeit und in welcher Weise krisenhaft und problematisch ist. Will man ein Ziel unseres Gedankengangs genannt haben - sein Ziel ist die Steigerung der Urteilsfähigkeit zum Zwecke der Selbsterkenntnis. Aber das ist vielleicht doch schon deutlich geworden.

Wir werden nun zu Wilhelm von Humboldt übergehen. Warum? Einige Gründe:

- 1.) Humboldts "Plan einer vergleichenden Anthropologie" kann in historischer Brechung veranschaulichen, wie sich eine Anthropologie darstellt, in der - mit unserer Terminologie - das Beispielsparadigma (die Betonung des Unähnlichen im Ähnlichen und umgekehrt) vorherrschender Grundzug ist.
- 2.) An Humboldts Anthropologie-Projekt kann in exemplarischer Weise studiert werden, welche Funktion das Ähnlichkeits-allgemeine für eine Bildungstheorie hat - also der Zusammenhang von Beispiel und Bildung.

- 3.) Nach einem gründlichen Durchgang durch Humboldts Gedankenexposition kann man aus historischer Distanz (und in historischer Distanz) fragen, wie die moderne Präferenz des Fall-Denkens einzuschätzen sei - nämlich als Übergang, Krise oder als endgültige Heraufkunft eines neuen Lebensparadigmas, das in der "klassischen" Bildungstheorie nicht mehr gefaßt werden kann.

Einleitung zur Vorlesung vom 7.5.1984 (Kapitel 7)

Die Wortverbindung "vergleichende Anthropologie" ist ein unauffälliger Titel. Er ist eingeführt als eine disziplinäre Bezeichnung, und zwar als eine solche, die dem Forschungsgegenstand "Mensch" den Hinweis auf die Forschungsmethode - den Vergleich - hinzufügt. Das ist in der Tat nicht sonderlich bemerkenswert, zumal wir weitere Verbindungen von vergleichender Methode und disziplinärem Forschungsgegenstand kennen, so die von Humboldt selbst zitierte "vergleichende Anatomie", aber auch die "vergleichende Sprachwissenschaft", die "vergleichende Erziehungswissenschaft" usf. Immer ist hier der Vergleich Inbegriff eines Verfahrens, das unter bestimmten Gesichtspunkten parallelisiert, um Übereinstimmendes und Nichtübereinstimmendes in verglichenen Phänomenen herauszufinden. Das Problem des Vergleichs und des Vergleichens liegt aber in der Auswahl und Bestimmung der Gesichtspunkte, unter denen verglichen werden soll und kann. Diese Gesichtspunkte können offenbar nicht beliebig gesetzt werden, was etwa derjenige empfindet, der in einem Gespräch protestierend bemerkt: "Aber das kann man doch gar nicht miteinander vergleichen!" In solchem Protest wird die Eigenständigkeit einer Sache gegenüber der Vereinnahmung durch einen ihr fremden Gesichtspunkt reklamiert. Das wird um so häufiger geschehen, je mehr es sich um Sachverhalte handelt, die einen geschichtlichen Bewegungscharakter haben und die sich insofern einer Fest-stellung durch Vergleichsgesichtspunkte entziehen - oder es wird dann geschehen, wenn der Vergleichsgesichtspunkt (das tertium) nur etwas gänzlich Partikulares faßt, in dem die "Ganzheit" des Verglichenen übersprungen wird. Man kann etwa Menschen hinsichtlich ihrer Hautfarbe, ihres Geschlechts, ihrer Überzeugungen usf. vergleichen, aber es fällt immer wieder auf, wie wenig solche "Merkmalsvergleiche", selbst wenn sie Merkmale "bündeln", hergeben, jedenfalls aus der Sicht desjenigen, der sich in Merkmals-syndromen wiederzufinden sucht. Er hat das Empfinden, es bleibe nicht viel von ihm übrig, es werde ihm ein künstlicher, ein statistischer Mensch vorgeführt, dem er weder innerlich noch äußerlich entspreche, der eine Hohlform sei, in die "jeder und

keiner" passe. - Ganz offensichtlich gibt es also die Möglichkeit (und um diesen Hinweis ging es bei dieser Vorüberlegung), das vergleichende Verfahren statistisch-messend zu praktizieren (man denke etwa an "Quotenvergleiche") oder - mehr auf die Ganzheits- und Eigentypik des Vergleichenen abhebend - nach "Entsprechungen" von komplexen Phänomenen zu suchen, ohne diese in analytische Merkmals-selbigkeiten aufzulösen. Man kann es auch anders formulieren: jede Messung ist ein Vergleich und entspringt einem Vergleichsverfahren - aber nicht jeder Vergleich ist eine Messung. Das Aufsuchen von Entsprechungen verschiedener Erscheinungen (etwa nach Gestalt, Form, Handlungsweisen usf.) jedenfalls ist kein Meßvorgang unter Vorgabe abstrakt formulierter Maßstäblichkeit, sondern Suche nach Maßgeblichem im Vergleichenen selbst. Der Gesichtspunkt des nicht-messenden Vergleichs steht in ihm selbst mit zur Debatte. Deshalb hat er nur eine heuristische und keine klassifizierende Funktion, aber deshalb ist er auch geeignet, komplexere Sachverhalte von diesen selbst her zu erfassen oder sie in ihrer "Eigentümlichkeit" (ein wichtiges Wort Humboldts) zur Erscheinung zu bringen.

Die Unterscheidung von Vergleichen in messender Absicht (die auf Selbigkeiten hin konstruieren) und von Vergleichen mit dem Ziel, Entsprechungen als umfassende Gemeinsamkeiten aufzusuchen (die Ähnlichkeitsallgemeinheiten darstellen) muß festgehalten werden, will man Humboldts Begriff einer "vergleichenden Anthropologie" nicht von vornherein mißverstehen. Wir wiesen schon darauf hin: Humboldts Vorhaben zielt nicht auf eine reine Bestandsaufnahme charakteristischer Merkmale und Merkmalsunterschiede in "Menschenformen". Seine Ambition geht weiter: Er will Urteilsfähigkeit entbinden, und zwar als freie Urteilsfähigkeit, die - in unserer Terminologie - aus dem Spiel der Entsprechungen auf das den Menschen Gemeinsame vorgreift und die dieses Gemeinsame im Spiel der Entsprechungen als Bildungsaufgabe aufsucht. Entscheidend wird also in Humboldts Projekt einer vergleichenden Anthropologie das Wechselverhältnis sowohl zwischen den eigentümlichen Charakteren einerseits wie zwischen diesen und dem, was Humboldt die "Idee der Menschheit" nennen wird, andererseits. Hier liegt nicht einfach fest - wie im messenden Vergleich die abstrakte Vergleichskategorie - ,

sondern Vergleichenes und Vergleichsgesichtspunkt sind Grundmomente einer Bewegung, die Humboldt als eine Bewegung des Hervorgangs des Menschheitsallgemeinen und nicht als Diktatur einer Idee über das bloß Erscheinende begreift. Die allgemeine Idee der Menschheit ohne ihre Erscheinungsmöglichkeit in den Individuen ist nichts (oder zumindest leer); andererseits, die Erscheinung der Individualitäten ohne Urteilsvorblick auf eine allgemeine Idee des Menschheitlichen ist stornierte Partikularität (also blind). Erst im Wechselbezug des Sich-Vergleichens, der keines im anderen aufhebt, kommt eine Bildungsbewegung zustande, die ihren Maßstab in sich trägt und bildet. Hält man sich das vor Augen, wird man die hintergründige Bedeutung des Attributs Vergleich im Titel "vergleichende Anthropologie" bei Humboldt nicht als eine beliebige Verfahrensanzeige mißverstehen. Und das ist bereits am Anfang entscheidend. "Vergleich" meint hier nicht ein beliebiges Universalverfahren wissenschaftlicher Betrachtung, sondern ist ein entschiedener Hinweis auf das Zu-sich-selbst-kommen des Menschen unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt der Humanität, der Idee der Menschheit. Sie ist das oberste, aber nicht unabhängige tertium, das einerseits den Vergleich erlaubt, das ihn aber andererseits - gleichsam zu seiner Verwirklichung als Bildung - fordert.

Einleitung zur Vorlesung vom 22.5.1984

(Kapitel 7, 2. Abschnitt)

Wir befinden uns auf dem Wege einer Interpretation der vergleichenden Anthropologie Wilhelm von Humboldts, die nur als "Plan" vorliegt. Unsere Interpretation hat den Charakter einer "Anfrage" aus dem Horizont einer vorab entwickelten Problemstellung. Die Problemstellung besteht in einer Erkundung der Phänomene "Fall" und "Beispiel", aufgefaßt als elementare Interpretationskategorien menschlichen Daseins im allgemeinen und unserer Zeitlage im besonderen. Im Zuge dieser Erkundung schließen wir auf die Differenz zwischen dem "Fall-Allgemeinen" und dem "Ähnlichkeitsallgemeinen". Das Entscheidende dieser Differenz schien uns darin zu liegen, daß das Ähnlichkeitsallgemeine das Unähnliche betont, während das Fall-Allgemeine das Nicht-Selbige nur als unzutreffend ausschließt und vergleichgültigt. Bezieht man nun diese Differenz auf den Menschen, so wird offenbar im Zuge von Ähnlichkeitserwägungen der Individualität des Menschseins ein anderer Spielraum und Stellenwert eingeräumt als im Hinblick auf Fall-Betrachtungen. Dennoch hat auch "nur" Ähnliches sein Allgemeines. Auf verschiedene einzelne Menschen bezogen lautet also die Frage: Worin sind diese sich ähnlich? Was ist das Allgemeine ihrer Ähnlichkeit? Worin besteht dieses, wenn es sich nicht nur auf Gesicht, Gestalt, Gestik usw. bezieht, sondern auf die Totalität ihres Lebens, ihrer Existenz? Das ist die Frage nach dem Gemeinsamen von "Individualitäten", sofern es nicht nur in einer Reihe von Merkmalen und abstrakten Gesetzmäßigkeiten besteht. Aber, gibt es überhaupt ein solches Gemeinsames von Individualitäten? Gibt es etwas, worin sie vergleichbar sind - oder sind sie gerade dadurch Individuen, daß sie völlig unvergleichbar sind? (Dann allerdings könnten sie sich nicht einmal mehr als Individualitäten verstehen).

Aus dieser Frageposition wandten wir uns an Wilhelm von Humboldt, den "Bildungsdenker der Individualität".

Wir wollen wissen: Was ist für Humboldt dasjenige Allgemeine, das Individualitäten vergleichbar werden läßt, ohne sie austauschbar zu machen und ohne sie in beziehungslose Atome aufzusplittern? Mit Recht vermuteten wir, der "Plan einer vergleichenden Anthropologie" werde auf dieses Thema führen - wenn es nicht bei äußerlichen Merkmalsvergleichen sein Bewenden haben sollte. Unsere ersten Feststellungen "am Text" bestätigten unsere Vermutungen. Denn Humboldt plant nicht ein anthropologisches Klassifikationssystem, mit dem man Menschen einteilen und unterteilen kann. Er sucht vielmehr Stützen, Anhalte für die "Beurteilung" (für die Selbst- und Fremdbeurteilung) von Menschen. Das heißt: seine vergleichende Anthropologie steht von Anfang an im Zeichen einer Bildungstheorie. Sie soll dieser dienen, indem sie selbst zum Moment von Bildung wird. Jedoch, was ist nun im Rahmen dieses bildungstheoretischen Anthropologieprojekts das Allgemeine, das Individuen miteinander vergleichbar werden läßt, ohne sie zu zersprengen oder aufzuheben? Eine klare Antwort haben wir darauf noch nicht, aber wir haben eine "erste Vorstellung". Wir wissen, es ist nichts, was einfach vorliegt; es ist nichts, was innerlich oder äußerlich "determiniert"; es ist nichts, was sich in einer vergleichenden Anthropologie "definitiv" herausstellt. Es hat den Charakter eines "Ideals", eines "Ideals der Menschheit" - jedoch wiederum nicht mit der wünschenswerten Eindeutigkeit, die es erlaubte, dieses Ideal als festumrissenes Vorbild herauszustellen. - Wir müssen also weiterfragen, woraufhin Humboldt das "kann" interpretiert, dem sich die vergleichende Anthropologie als oberstes tertium unterstellt. Dabei müssen wir allerdings mit einem schwierigen Weg rechnen, da Humboldt - im Unterschied zu manchen modernen Pädagogen - kein selbstgewisser Zieltheoretiker ist.

Einleitung zur Vorlesung vom 26.5.1984

(Kapitel 8)

Es geht um eine Vertiefung des Einstiegs in Humboldts Philosophie und Theorie der Individualität. Hintergrund (woran man sich immer wieder erinnern muß) der Anfrage bei Humboldt ist das Interesse an seiner Lösung der Frage nach dem Ähnlichkeitsallgemeinen des Menschen, nach dem also, was die individualisierte Welt in ihrem Innersten zusammenhält. Die rein begriffliche Antwort ist nicht schwer zu finden. Sie liegt in der häufig wiederkehrenden Begriffsformel: "Ideal der Menschheit". Dieses macht die Menschen vergleichbar und unvergleichbar zugleich. Doch die "rein begriffliche" Antwort ist noch nicht die wirklich begriffene. Deshalb haben wir versucht, auf dem Wege des Ausschließens möglicher Interpretationen näher in den Umkreis dessen zu gelangen, was Humboldt mit dem "Ideal der Menschheit" meint. Dabei fiel uns auf: Das "Ideal der Menschheit" ist offenbar keine platonische Idee, unter die einzelne Menschen als endlich-geschichtliche Erscheinungen zu subsumieren sind und die sie gleichsam ewig auf Distanz hält. Wäre das "Ideal der Menschheit" eine prä-existente Idee in diesem Sinne, dann hätten wir im Menschheitsideal - in unserer Terminologie - kein "Ähnlichkeitsallgemeines", sondern ein Fall-Allgemeines in metaphysischer Konstruktion. Denn Ideen sind metaphysische Selbigkeiten. - Wenn aber bei Humboldt das "Ideal der Menschheit" keine vorweg bestehende Idee ist, wie ist es dann - zutreffender - zu fassen? Offenbar als "Kraft". Aber was heißt das? Im vorläufigen Verständnis so viel:

- Stiftet nicht eine Idee, sondern eine ideale Kraft den Zusammenhang von Individualitäten und Ideal, dann tritt vor allem die Beziehung zwischen Individualität und Ideal sowie die Beziehung der Individualitäten untereinander hervor.

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

© Egon Schütz

- Ferner, diese Beziehung versetzt das Bezogene in das Verhältnis einer wechselseitigen und nicht einseitigen Bedingtheit (wie sie bei der prä-existenten Idee vorliegt) und zwar so, daß das eine nicht ohne das andere sein kann.

- Bei Humboldt kommt aber hinzu: Kraft ist nicht nur irgendein "leerer Antrieb", der in eine beliebige Form gebracht werden kann, sondern Kraft (als immer noch metaphysische Instanz der Bindung und Verbindung) ist in sich formal gerichtet auf Vollkommenheit. Darin liegt ihre "Idealität".

Aus dem Unterschied skizziert: Auch Nietzsche hat in der Spätphase seines Denkens eine Philosophie der Kraft als Metaphysik des "Willens zur Macht" entwickelt. Diese Kraftphilosophie jedoch verbindet sich mit dem Gedanken der "ewigen Wiederkehr des Gleichen" so, daß dieser Kraft kein Vervollkommnungstelos innewohnt. Denn eben diese Kraft des "Willens zur Macht" hat die Geltung aller Idealitäten zerstört und in den Nihilismus geführt, der sich als Nihilismus der Stärke seine Ideale selbst entwirft und verwirft. In solchem Vorblick auf Nietzsche kann man den eigentümlichen Status des Menschheitsideals als "Kraft" bei Humboldt - als in sich noch positiv gerichtete Kraft - kenntlich machen. Wenn man so will, Humboldts Position liegt geistesgeschichtlich zwischen der formbestimmten (und Formen bestimmenden) Kraft des platonischen Ideenkosmos u n d der sich gegenüber jeder Formbestimmtheit verselbständigten Kraft des "Willens zur Macht" bei Nietzsche. N o c h ist gleichsam die Kraft im Sinne des Menschheitsideals in sich gerichtet, aber sie ist schon nicht mehr gebunden an eine ewig sich gleichbleibende Idee des Menschen. Im Zusammenhang unserer Fragestellung könnte man sagen: Bei Platon wird die Ähnlichkeit der Erscheinungen in die Selbigkeit ihres Ursprungs aufgehoben; bei Humboldt wird die Ähnlichkeit reklamiert und die Idee im Kraft-Ideal der Vervollkommnung

dynamisiert; bei Nietzsche dominiert die Kraft als Macht auch noch über ihre eigene Teleologie und das Ähnliche zerstreut sich in die ewige Wiederkehr des letztlich zusammenhanglosen Gleichen.

Selbstverständlich ist das eine "Makrooptik", die man gerade in Rückfragen riskieren muß, von denen man Orientierung erwartet. Der rein historische Zusammenhang wird dabei überstiegen, gewiß, aber die Rechtfertigung dazu liegt in der veränderten Erfahrungslage desjenigen, der historisch zurückfragt und der sich nicht wirklich unter Zurücklassung seiner Zeit in eine andere zurückversetzen kann.

Einleitung zur Vorlesung vom 19. 6.1984

8. Kapitel, 2. Teil

Humboldts "Plan einer vergleichenden Anthropologie" hat uns vor die Frage nach dem Menschheitsallgemeinen geführt, im Hinblick auf das Menschen in ihrem geistigen Habitus miteinander vergleichbar und im Vergleich bildungstheoretisch beurteilbar sind. Antwort auf das, was dieses Menschheitsallgemeine - das "höchste Ziel", der "absolute Maßstab" - sei, versucht Humboldt im Fragment über den "Geist der Menschheit" zu geben. Es ist zu unterstreichen, daß es sich hierbei um einen Versuch handelt, denn, so hat sich gezeigt, das "Ideal der Menschheit" als "unbekanntes Etwas" ist nicht definitiv durch Angabe bestimmter Merkmale zu bestimmen; es ist nur am großen Gepräge eindrucksvoller Menschheitsgestalten zu zeigen. In der von uns vorbereiteten Begrifflichkeit müßten wir also sagen (wie bereits geschehen): die einzelnen Menschen in ihrer Individualität sind nicht "Fall" des Menschheitsideals, sondern jeweils nur sein - allerdings notwendiges - "Beispiel". Das heißt: die Verbindung zwischen den Individuen, vermittelt durch das Menschheitsideal, kann grundsätzlich nur eine Ähnlichkeits- und nicht eine Selbigkeitsbeziehung sein. Und so überrascht es auch nicht, wenn Humboldt von der "Verwandtschaft" menschlicher Trefflichkeit (in der dritten der sechs Bestimmungen des Menschheitsideals) spricht und nicht etwa von der "Identität" des Trefflichen.

Für unser Vorhaben einer phänomenalen Durchzeichnung der anthropologischen Kategorie des Beispiels und ihrer Implikationen können wir an Humboldts Einzelcharakteristiken des "Geistes der Menschheit" (des "unbekannten Etwas") einiges gewinnen. Schon die ersten drei Charakteristika - "nicht mechanisch", nicht "bloß nützlich" oder angenehm, verbindende "Trefflichkeit" - sind als allgemeine Bestimmungen des Beispielhaften lesbar, als Auslegungen des Ähnlichkeitsallgemeinen (von dem wir wiederholt betonten, daß es das Besondere nicht in sich verschwinden lasse, sondern es herausfordere). Was also bedeutet die Charakteristik des "Nicht-Mechanischen" für die phänomenale Struktur des Beispielhaften? Sie bedeutet: Was in

der Beziehung von Beispielen steht, kann voneinander nur bedingt lernen. Im Grunde kann es nur lernen, was es **n i c h t** lernen kann, nämlich das Individuelles, Eigentümlichkeit, nicht durch Imitation entsteht. Stehen daher Menschen im grundsätzlichen Verhältnisbezug von Beispielen, so finden sie sich letztlich immer wieder auf sich selbst gestellt und verwiesen. Das bedeutet aber auch, was ein Beispiel zum Beispiel macht, ist nicht bis ins Letzte wißbar, sondern nur, wie Humboldt sagt, "dunkel ahnbar". Oder anders gewendet, Beispielhaftigkeit beruht auf einem objektiv unbegreiflichen Rest von Selbsttätigkeit, von Originalität, und zwar nicht nur in den geistigen Höchstleistungen, vielmehr auch in den weniger auffälligen seelischen und moralischen Äußerungen. Das hat aber zur Folge; wer Beispiele als Beispiele verstehen will, muß durch eigene Erfahrungen der Selbsttätigkeit dazu vorbereitet sein. Er muß, wie Humboldt es ausdrückt, "eingeweiht" sein. Es herrscht also eine qualitative Differenz zwischen dem Verstehen von Beispielen und dem Begreifen von mechanischen Sachverhalten nach rekonstruierten Gesetzmäßigkeiten. Verstehen ist allgemein u n d individuell und nicht nur Rückführung von Individuellem auf Allgemeines. Nur derjenige kann Beispiele verstehen, der selbst Beispiel ist oder zu sein vermag, der in sich den Modus der Beispielhaftigkeit entdeckt hat. Das würde aber auch bedeuten, man kann nicht Beispiel sein **w o l l e n** im Sinne eines menschlichen Musterbildes. Beispielsein verträgt sich mit keinem Dogmatismus, weder in erkenntnistheoretischer noch in pragmatischer oder moralischer Hinsicht.

Humboldts Bestimmung, das beispielhafte Gepräge großer Menschheit sei nicht bloß "nützlich" oder "vergnüglich", läßt, als Strukturmoment des Beispielhaften überhaupt interpretiert, auf dessen existentiell herausfordernden Grundzug schließen. Nicht, daß sich Beispielhaftes gegen "Nützlichkeit" und "Vergnüglichkeit" schlechthin richtet - vielmehr betrifft es dieses gar nicht, zumindest nicht in der Substanz. Wenn Humboldt davon spricht, daß der Beispielhaftigkeit begründende Menschheitsgeist "tief in die Menschheit eingreife" und daher eben nicht nur "schmeichele" oder "nütze", so heißt das doch: Beispielhaftigkeit trifft den Kern des Menschentums, macht betroffen. Der Betroffenheit aber eignet der Zug, daß sie den Be-

troffenen auf sich selbst zurückwirft, ihn vor sich selbst in der "Totalität seines Daseins" bringt, ihn auf seine eigene Kraft (vielleicht auch Ohnmacht) verweist. Die nicht bloß nützliche und schmeichelhafte Beispielhaftigkeit ist also in der Tat eine umfassende Herausforderung zu sich selbst und insofern moralisch. Sie ist nicht moralisch, indem sie positiv gebietet, was zu tun oder zu lassen sei, sondern indem sie die moralische Kraft der Selbstbestimmung provoziert, also auf die individuelle Freiheit setzt. Die Moralität des Beispielhaften liegt eben nicht in seiner Zweckmäßigkeit; sie liegt in der freisetzenden Kraft zur Selbstvollendung. Und erst unter der Voraussetzung dieser individuellen Kraft können das bloß Natürliche und Angenehme ihren rechten Ort im Leben finden.

In der Charakteristik der "Trefflichkeit" schließlich und bezogen auf das Beispielhafte von Beispielen wird der Universalitätscharakter alles Beispielhaften angesprochen. Gemeint ist damit, alles Beispielhafte in einem bestimmten Bereich zieht gleichsam Beispielhaftes in anderen Bereichen nach sich. Weder quantitativ noch qualitativ stehen Beispiele für sich allein. Immer sind sie Phänomene mit offenen Grenzen, die in ihrem letzten Zusammenhang, jedenfalls bei Humboldt, auf eine vollendete Menschenwirklichkeit (Humanität) verweisen, für die man keine Regel geben kann. Was sich in Beispielen wahrhaft verwirklicht und durch das Beispiel in seiner Wahrheit betroffen wird, ist auf dem Weg der Vollendung von Humanität. Hier allerdings fragt sich, ob solches Vertrauen in die Selbstverwirklichung von Humanität nicht doch einer Zeit zugehört, die noch nicht mit einer Dialektik der Humanität rechnen konnte. - Aber wie immer es damit auch bestellt sein mag, Humboldts dreifache Charakteristik des Geistes der Menschheit, hier gelesen im Sinne einer Phänomenologie des Beispielhaften, gibt sehr weitreichende Aufschlüsse über allgemeine Strukturen, die Beispielsbeziehungen zukommen.

Einleitung zur Vorlesung vom 26.6.1984

9. Kapitel

Wir haben die ersten drei Bestimmungen des "Geistes der Menschheit" - das Nicht-Mechanische, das, was nicht bloß "nützlich" oder "angenehm" ist, die Übereinstimmung "im Trefflichen" - als allgemeine phänomenale Grundzüge des Beispielhaften interpretiert. Dabei wurde insbesondere deutlich, daß Beispielhaftigkeit als individuelle Repräsentanz des Ähnlichkeitsallgemeinen (bei Humboldt: des Ideals der Humanität) nicht methodisch zu vermitteln ist. Das muß den Pädagogen besonders interessieren, da es ihm aus der Sicht seines Berufs durchaus ein Anliegen ist, Wege der Beeinflussung zu finden, die zu konstatierbarem Erfolg führen. Jedes Berufswissen hat methodische Implikationen und, um das Stichwort aufzunehmen, die "Professionalisierung" einer Tätigkeit ist unter anderem entscheidend durch ein lehrbares Methodenrepertoire (möglichst mit wissenschaftlicher Absicherung) bestimmt. Aus der Sicht Humboldts jedoch gibt es keine zuverlässige Methode, mit der es gelingen könnte, den Geist der Menschheit als Erziehungsziel in den pädagogischen Griff zu bekommen. Man kann es auch so formulieren: das methodische Allgemeinheitspostulat pädagogischer Berufstätigkeit widerspricht dem bloß Ähnlichkeitsallgemeinen, das Individuen im "Geist der Menschheit" miteinander verbindet. Es gibt keine Technik, mit der man ohne inneren Widerspruch das Menschheitsideal perfektiv in seine individuelle Erscheinung umsetzen könnte. Oder anders: pädagogische Vermittlungstechniken reichen nur an das heran, was am Menschen als Fall-Allgemeines realisierbar ist; sie verlieren aber ihre Angemessenheit, wenn es um das Individuum in seiner inneren Totalität geht. Objektivierende Methodologie und Individualität, gefaßt als geschichtliche Lebenseinheit, stehen in einem grundsätzlichen Widerspruch, der allerdings nicht (was hier nur angedeutet werden kann) durch einen einseitigen Verzicht - sei es auf Individualität oder auf objektivierende Methodologie - aufgelöst werden kann.

Beispielhaftigkeit ist also nicht methodologisierbar. Darin hat auch, was wir immer wieder feststellen mußten, Humboldts Schwierigkeit, den Geist der Menschheit positiv-inhaltlich zu charakterisieren, ihren Grund. Fragt man nun nach dem Beitrag der folgenden drei Bestimmungen des "unbekannten Etwas" für eine phänomenale Charakterisierung des Beispielhaften, also nach der aufschließenden Bedeutung von "entschiedener Individualität", von "unendlicher Vervollkommnung" und von "Fruchtbarkeit" und "Begeisterung", so verstärken diese Bestimmungen noch den Eindruck der positiven und methodologischen Uneinholbarkeit von Beispielen überhaupt. Wenn Individualität mit Originalität zusammenfällt, mit dem Willen, eigener Anfang sein zu wollen, so zeigt das nur erneut, daß Individualität nicht lernbar und mithin auch nicht lehrbar, sondern bestenfalls durch ein günstiges Klima beispielhafter Umgebung zu fördern ist. Und wenn ferner Individualität großen Gepräges sich dadurch auszeichnet, daß sie keine "Grenze der Vervollkommnung" erreicht, sich also in einem dauernden Progreß der Selbststeigerung befindet, so ist das ein Hinweis auf die innere Offenheit alles Beispielhaften, das weder ein inneres noch gar ein objektives äußeres "Ziel" duldet. Und schon deshalb wäre es fruchtlos, Beispiele pädagogisch als Vor-Bilder "fixieren" zu wollen. Beispielhaftes, wie Humboldt es denkt, widerstrebt an sich und in sich jeder Festlegung auf Zielmuster, und der Versuch, ihm solche abzugewinnen, müßte in einer Verdinglichung enden, die es als Kraft zerstört. Wenn überhaupt, dann zeichnet sich nur in der letzten der sechs Bestimmungen so etwas wie ein "methodischer Hinweis" auf die pädagogische Wirkung von beispielhafter Existenz ab. Dort ist die Rede von der "Fruchtbarkeit" und der "Begeisterung", die lebendige Beispielhaftigkeit auslöse. Aber wiederum gilt: Begeisterung als gleichsam "ansteckende", je-eigene Kräfte freisetzende Lebendigkeit, stirbt in dem Maße ab, indem sie absichtlich wird. Begeisterung ver-rät sich selbst im Unterfangen, begeistern zu wollen, denn auf diese Weise entmündigt sie die individuelle Kraft, die sie wecken könnte. Humboldts Warnung vor einer planmäßigen Begeisterung, die zur geistigen Unfruchtbarkeit führen müßte, ist ebenso deutlich wie vor dem Hintergrund seines kraftmetaphysischen Denkens verständlich. Aber auch abgelöst von dieser Metaphysik wird man feststellen müssen: Die pädagogische (oder auch die politische) Instrumentalisierung der Be-

geisterung zur Methodik gezielter Beeinflussung bringt sie um ihre humane Wirksamkeit und führt sie in die Nähe der Manipulation. Nur allzu bekannt sind jüngste Erfahrungen mit demagogisch inszenierter "Begeisterung", die den "Geist" in dem Maße zum Schweigen bringt, indem sie ihn in vielerlei Spielarten des sogenannten "Massenbewußtsein" erzeugt. Für Humboldt wäre ein Massengeist undenkbar, genauso wie ein Massenbewußtsein. Denn in jeder Masse würde verschwinden, was allein den Wert der Begeisterung ausmacht: die beispieldfähige und beispielhafte Individualität. Sie ist der Probestein "echter" Begeisterung. Diese individuiert und setzt in der Tat frei, indem sie sich als imitierbares Muster verweigert. So stößt auch hier der zielgerichtete pädagogische Handlungswille an unüberschreitbare Grenzen. Das bedeutet allerdings nicht, Pädagogik könne überhaupt nichts mit Begeisterung zu tun haben; sie kann durchaus auf begeisternde Beispiele verweisen, aber sie muß sich hüten, Beispiele zu verbindlichen Lebensmustern und Begeisterung zum objektiven Verfahren zu degradieren. Das jedenfalls gehört zum Credo des Beispielhaften bei Humboldt. In unserer Begrifflichkeit: Wenn Beispiel und Begeisterung nicht mehr dem Unähnlichen im Ähnlichen Raum geben, verlieren sie ihre anthropologische und mithin ihre pädagogische Legitimation.

Einleitung zur Vorlesung vom 28.6.1984

9. Kapitel

Von Humboldt bewegt, angeleitet und provoziert sind wir dabei, uns zum letzten Fundament - wenn man so will: zum Ursprung - der Differenz von Fall und Beispiel durchzuarbeiten. Diese Differenz beruht auf einer unterschiedlichen Grundstellung zur Zeit, zu ihrer Gegenwart als Geschichte. Das Ursprungsverhältnis von Zeit und Beispiel zu erweisen, dazu bedarf es keines umständlichen Eingehens auf die Historie des Zeitdenkens. Jeder ist hier Zeuge, sofern er nur bereit ist, die Temporalität der *conditio humana*, wie er sie an eigenem Leib und Leben erfährt, nachdenklich zu registrieren. Wilhelm Schapp, ein Phänomenologe und Schüler Edmund Husserl's, dessen vorwiegendes Interesse der Rechtsphänomenologie galt, formuliert in seinem Buch "In Geschichten verstrickt" (2. Auflage 1976) einleitend ^{die} Sätze: "Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt. Zu jeder Geschichte gehört ein darin Verstrickter. Geschichte und In-Geschichte-verstrickt-sein gehören so eng zusammen, daß man beides vielleicht nicht einmal in Gedanken trennen kann." (S. 1) Diese Sätze können verdeutlichen, was mit der Erfahrung der Verzeitigung gemeint ist: das Innewerden des elementaren Sachverhalts, daß Leben in seinem Kern ein Vollbringen von Zeit ist, daß Zeit und Dasein in der Tat so sehr ineinander "verstrickt" sind, daß - wenn überhaupt - nur künstlich distanzierende Analytik zwischen ihnen zu unterscheiden vermag. Schapp zieht daraus die ebenso einleuchtende wie bemerkenswerte Konsequenz: "Die Geschichte steht für den Mann". Und er fügt hinzu: "Wir meinen damit, daß wir den letztmöglichen Zugang zu dem Menschen über Geschichten von ihm haben." (a.a.O. S. 103) Damit käme ein Denken, das mit invarianten Identitätskernen operiert, an sein eigenes geschichtliches Ende. Identität hat nicht nur Geschichte, sondern sie ist diese - und nichts anderes. Das kündigt sich, nach unserem Verständnis, bei Humboldt an. Denn in seinem anthropologisch-bildungstheoretischen Denken, das den Menschen auffordert, sich das Wesen zu "verschaffen", das ihm v o r seiner Existenz durchaus nicht gegeben ist, bahnt sich die Überzeugung an, der Mensch könne

überhaupt nur wesenhaft werden, wenn es ihm gelinge, sein Leben als exemplarische Geschichte selbst durchzuformulieren. Schapp's Satz "Die Geschichte steht für den Mann" (das heißt: für den Menschen), könnte auch von Humboldt geschrieben sein. Allerdings mit der erweiternden Implikation, in den "gelungenen" Geschichten der Menschen und nur darin gewinne das Ideal der Menschheit Kontur.

Zeit, Geschichte und Beispiel, so müssen wir feststellen, hängen eng und ursprünglich zusammen. Das mag manchem Pädagogen als Gemeinplatz erscheinen, über den pädagogisches Handeln zur Tagesordnung übergehen kann. Aber scheinbar übergehbare Gemeinplätze haben es an sich, sich für ihr Übergangensein in Enttäuschungen zu rächen. Und vielleicht besteht eine solche Rache des übergangenen Zusammenhangs von Zeit, Geschichte und Beispiel im Tagesgeschäft der Pädagogik darin, ihm gewünschte Erfolge zu verweigern - etwa dadurch, daß, allen didaktischen Anstrengungen zum Trotz, kein Menschenbild diejenige Zukunftssicherheit verbürgt, die so erstrebenswert erscheint. Man hat manchmal den Eindruck, als definiere sich pädagogische Verantwortung von heute dadurch, daß sie dem Heranwachsenden die von Humboldt definierte Aufgabe, seinem Wesen "Wert und Dauer zu verschaffen", vorsorglich und fürsorglich abnehmen will. Sollte dieser Eindruck rechtens sein, so käme das tatsächlich dem Versuch gleich, die sich bei Humboldt abzeichnende Dynamisierung der Ideale außer Kraft zu setzen, das also, was wir als Verzeitigung der Bildung bezeichnen, wenigstens vorübergehend zu stornieren.

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