

E. Schütz

Pädagogische Anthropologie

- als Problem

Köln, WS 1981/82

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

© Egon Schütz

## Anthropologie zwischen Selbstkenntnis und Selbsterkenntnis.

## I

Jede Ankündigung einer Lehrveranstaltung erweckt bestimmte Erwartungen. Diese sind zum Teil geprägt durch voraufgehende Erfahrungen im Umgang mit Wissenschaft, zum Teil durch persönliche Vorlieben und Fragestellungen, zum Teil durch die institutionalisierten Formen selbst die sich in der Tradition akademischer Lehre herausgebildet haben. Zu solchen Formen gehört die - in ihrer didaktischen Qualität nicht unbestrittene - Vorlesung. Es heißt, Vorlesungen seien einseitig, gegen-kommunikativ, sie seien Frontalunterricht, der bestenfalls ökonomisch, mit dem Motiv der großen Zahl, begründet werden könne. Es ist indes fraglich, ob diese Einwände gegen Vorlesungen ausreichen, um sie als akademischen Unterrichtstypus für überholt zu erklären. Denn, immer vorausgesetzt, universitäre Lehre habe darin ihr Spezifikum, Forschung und Lehre miteinander zu verbinden und nicht nur etwas zu vermitteln, was "an sich" vorgegeben ist und eben deshalb auch anders vermittelt werden könnte, - immer also vorausgesetzt, universitäre Lehre sei nicht nur ein Transportunternehmen für abgelagertes und methodisch gut verpacktes Standardwissen, so wird man gerade in der Vorlesung mit Recht diejenige Form der Lehrveranstaltung vermuten, in der sich exemplarisch Forschung und Lehre am unmittelbarsten zusammenfinden. In ihrer anspruchsvollsten Form ist die Vorlesung Aufforderung zur Beteiligung am Prozeß des Wissens, der Wissensgewinnung, die Irritationen, Umwege und Abwege eingeschlossen, auf die jeder gefaßt sein muß, der Wissenschaft nicht nur als Produkt abrufen, sondern als Prozeß erfahren möchte. Vorlesungen sind, wenn sie sich diesem Anspruch stellen, nicht Aufführungen einer Partitur, die der Vortragende selbst nicht verfaßt hat, sondern Werkstattblicke, die, wenn es gelingt, einen Eindruck davon geben, auf welche Weise Forschungspartituren gelingen oder mißlingen können. Und was für die Partitur das Thema ist, das ist für die Vorlesung das Problem, das sie sich stellt oder dem sie sich stellt.

Gewiß, es gibt auch Vorlesungen, die man im Unterschied zu Problem-Vorlesungen als Referat-Vorlesungen bezeichnen kann. Sie können in

der Tat der Übersicht dienen, der Information, zu der man sich eines Experten versichert in der begründeten Hoffnung, auf kurzem Wege einen objektiven Informationsstand zu gewinnen. Vorlesungen dieser Art sind allerdings ersetzbar durch didaktisierte Lektüre, Einführungen, methodisch präpariertes Selbststudienmaterial und so fort. Der Wert solcher Wissenschaftsreferate ist nicht zu unterschätzen, aber er kann letztlich nur propädeutisch sein, also "hinführen" zur Beteiligung an der Wissenschaft als Prozeß. Denn tritt Wissenschaft aus ihrer dokumentierten Produktform heraus, wird sie zum Phänomen der Beteiligung, dann müssen die gesicherten Zonen der Dokumentation verlassen werden. Jetzt geht es nicht nur mehr darum, Antworten auf Fragen zu finden, sondern es geht vor allem darum, zu den Fragen zurückzufinden, die zum Motor des Wissensprozesses geworden sind. Es ist sicherlich eben<sup>so</sup> richtig wie bedauerlich, daß die vielgenannte "Wissensexplosion", die Tatsache, daß die hochbeschleunigte Dynamik eine nicht nur beeindruckende, sondern auch bedrückende Informationsflut geschaffen hat, die uns offenbar in die Attitüde der Mutlosigkeit zwingt, wenn wir den berühmten "Überblick" halten wollen. Nur, es ist fraglich, ob wir nicht dann schon unsere Mutlosigkeit vorprogrammieren, wenn wir in dieser Situation der Wissens- und Wissenschaftsinflation noch auf Reste eines enzyklopädischen Ideals setzen, dem die Hoffnung auf Überblicke entspringt. Wenn tatsächlich nicht mehr jeder alles wissen kann - sofern das überhaupt in geschichtlicher Zeit einmal möglich gewesen sein sollte - und wenn auch nicht einmal mehr die Chance besteht, wenigstens im Sinne eines Prinzipienwissens die konkrete Entfaltung der Wissenschaften zu überschauen, dann bleibt nur der Weg der Erinnerung an die elementaren Fragen, auf die Wissenschaft zu antworten sucht als lebensmäßiger Orientierung. Eine solche elementare Frage wäre z.B. die Frage, warum und in welcher Weise der Mensch sich selbst so dringlich und bedrängend zum "Gegenstand" einer differenzierten Wissensbemühung mit dem Namen "Anthropologie" wurde. Diese Grundfrage liegt vor allen anthropologischen Spezialfragen, und die freie Gewinnung dieser grundsätzlichen Fragestellung hat insofern eine elementare Orientierungsfunktion gegenüber der Vielfalt anthropologischer Forschungsergebnisse,

als erst sie es erlaubt, eben mit dieser Vielfalt umzugehen, sie, wenn auch perspektivisch, in einen Verstehenszusammenhang zu bringen, der zwar nicht alles Positive über Anthropologie weiß, der aber weiß, warum Anthropologie zu einem bevorzugten Thema wurde und mit welcher geschichtlichen Bedeutung die Entfaltung anthropologischer Forschung verbunden ist.

Der geschichtliche S i n n einer Wissenschaft ist etwas anderes als die dokumentierte Summe ihrer Forschungsergebnisse. Und doch sind diese Forschungsergebnisse nur verständlich in ihrer "geheimen Intentionalität", wenn ihr geschichtlicher Sinn-Hintergrund aufgehellt wird. Und der Pädagoge etwa, der seinen Schülern eine "Einführung in die Anthropologie" bieten möchte, würde Entscheidendes verfehlen, wenn er ihnen nur sogenannte "gesicherte Forschungsfakten" vortrüge, etwa die Weltoffenheit und Instinktreduziertheit, das heißt: wenn er ihnen nicht aufzeigte, wie in der anthropologischen Selbstergründung innerhalb der Vielzahl anthropologischer Disziplinen eine geschichtlich veränderte Form der Selbsterkenntnis zum Ausdruck gelangt - eine Form der Selbsterkenntnis, um sie einmal grob und vorläufig zu skizzieren, die ihr wesenhaftes Antriebsmotiv im Zusammenbruch des alten Ordo-Gedankens besitzt. Weil, so kann man sagen, der vor allem mittelalterliche Gedanke der vorgefügten und vorgeprägten Welt-Ordnung nicht mehr schlechthin verbindlich trägt, weil die Welt gleichsam in den Menschen hineinzustürzen beginnt, wird seine Stellung im Kosmos mit der kosmologischen Ordnung selbst fraglich. Oder, weil nicht mehr eine stabile Schöpfungsordnung, die die Bestimmung des Menschen zwischen Gott und Tier verfügt, ihn zweifelsfrei trägt und sichert, wird Selbsterkenntnis mit zunehmender Schärfe zu einem philosophischen und zu einem wissenschaftlichen Programm, auf das alle Praxis angewiesen ist, und zwar von der politischen, der pädagogischen bis hin zur ethischen Praxis. Und insofern ist Anthropologie kein harmloses Thema eines müßigen Erkenntniswillens, sondern - und wohl im Unterschied zur Beschäftigung mit außermenschlichen Gegenständen - eine schicksalhafte Weise der Selbst-Thematisierung unter historisch exponierten Bedingungen. Das bedeutet aber auch: um die Herkunft der Anthropologie als einem notwendigen Versuch der rationalen und vernünftigen Selbsterkenntnis zu w i s s e n, meint erheblich mehr, als Inhalte und Ergebnisse anthropologischer Einzelforschung zu k e n n e n.

Und zu einem praktisch relevanten Wissen, also zu einem Wissen, das die Lebensbedeutsamkeit seines Phänomens mit weiß, wird Anthropologie erst dann, wenn ihr geschichtlicher Sinn in seiner Substanz durchsichtig ist. Denn nur der um Erkenntnis bemühte "reine" Wissenschaftler mag zum Zwecke der Reinlichkeit seines methodischen Vorgehens die Lebensbewandtnis seines Gegenstandes ausblenden können - der Pädagoge, der auch dann nicht den Horizont seines Handelns verläßt, wenn er theoretisch argumentiert, wird auf die Rückfrage nach der Lebensbewandtnis, und zwar im Sinne einer Orientierungsfrage, nicht verzichten können. Deshalb ist die Thematik einer pädagogischen Anthropologie nur unzureichend verstanden oder verkürzt, wenn sie allein als Titel für eine Sammlung von Fakten, Daten und Forschungsergebnissen aufgefaßt wird. Gewiß, auch die objektiven Tatsachen ü b e r den Menschen als "erziehungsfähiges" und "erziehungsbedürftiges" Wesen gehören zum Inventar solcher Anthropologie. Doch über dieses Inventar hinaus ist pädagogische Anthropologie der entscheidende Ort, an dem sich die Frage nach dem Sinn pädagogischen Handelns stellt. Anders gesagt: Anthropologie, und insbesondere pädagogische Anthropologie, ist nicht nur eine in sich mannigfach differenzierte Wissenschaftsdisziplin mit inzwischen umfangreicher literarischer Dokumentation, die Ergebnisse objektiver "Beforschung" des "Gegenstands Mensch", sammelt, vielmehr Anthropologie ist auch eine primär neuzeitliche Weise des Experiments der Selbsterkenntnis in - wie man sagt - "nachmetaphysischer" Zeit. Sie zielt auf beides: auf Sachlichkeit und Selbstverständigung.

## II

Ausgehend von der nur scheinbar formalen Frage nach der Wahl einer angemessenen "Sozialform" für das Thema "Anthropologie" - in diesem Falle der "Vorlesung" haben sich erste Hinblicke für die Eigenart der Thematik selbst ergeben. Es sind vor allem zwei Perspektiven, die sich voneinander abheben lassen: die Perspektive, in der Anthropologie als übergreifender Terminus für eine Reihe wissenschaftlicher Bemühungen um den Menschen erscheint, die sich mit ihm als objektiven Gegenstand befassen, und zwar gemäß bestimmter methodischer Prinzipien und erkenntnisleitenden Interessen, und sodann die Perspektive, in der Anthropologie sich als Problem-Titel oder als Problem-Index von Einzelfragen übergreifendem Charakter erweist. Im ersten Falle

ist Anthropologie identisch mit biologischer, psychologischer oder soziologischer Tatsachenforschung. Im anderen Falle meint sie die Heraufkunft eines bestimmten Reflexionsverhältni<sup>ses</sup>, das eng mit der veränderten Sinnthematik menschlichen Daseins verknüpft ist.

In knapper Charakteristik könnte man auch sagen: es gibt Anthropologie als Inbegriff von grundsätzlichen Sinn- und Orientierungsfragen und es gibt Anthropologie als Inbegriff positiv erforschbarer Sachfragen. Noch einfacher: Anthropologie kann beides bedeuten, nämlich Selbsterkenntnis und Selbstkenntnis.- Der analytische Hinweis auf diesen Doppelsinn von Anthropologie findet sicherlich leicht Zustimmung, wenn man sich nicht dogmatisch darauf festlegt, den Titel Anthropologie allein für jene Erforschung des Menschen zu reklamieren, die dem erfahrungswissenschaftlichen Beispiel folgt, das heißt für die Erforschung des Menschen im Sinne strikter Gegenständlichkeit, also in einer Einstellung, die am Ende keinen Unterschied macht zwischen naturhaften und menschlichen Sachverhalten. Es gibt sicher eine Reihe forschungstechnischer Gründe, die eine Befassung mit dem Menschen als Tatsache und das heißt als Tatsache unter Tatsachen verschiedener Artung und Provenienz als äußerst sinnvoll erscheinen lassen. Es ist nur die Frage, inwieweit die forschungstechnische Bestimmung menschlicher Phänomene als Tatsachen das trifft, was gelegentlich als das "Eigentliche", das "Wesentliche" oder als die "Natur" d e s Menschen bezeichnet wird. Nicht, daß der Mensch auch Gegenstand positiver Erforschung sein kann, ist problematisch - problematisch ist hingegen die Verabsolutierung menschlicher Erkenntnis zu ausschließlichen Fragen positiv-wissenschaftlicher Erfahrung. Es ist gewiß schon spürbar, welcher Problemzone man sich hier nähert, nämlich jener Zone, in der die großen Gegensätze und Alternativen aufgebrochen sind, die bis heute das anthropologische Wissen beunruhigen. Was ist der Mensch? So hat man seit Platon immer wieder gefragt. Ist er vorzüglich ein Naturwesen unter anderen Naturwesen oder kommt ihm in seiner Geistigkeit eine Besonderheit zu, die ihn, obgleich Natur, letztlich doch aus der Natur herausstellt oder ihn in ihr exponiert? Ist er ein besonders geschicktes Naturprogramm, ein Superlativ im Erfindungsreichtum der Natur mit extremer Anpassungsvariabilität, oder ist die Fähigkeit zu extremer Anpassung

auch unter widrigsten Umständen nur ein der Natur zugewendeter Ausdruck des im übrigen die Natur hinter sich lassenden Bewußtseins, das in der Produktion einer Vielfalt von Kulturen mit der Natur konkurriert? Und wenn der Mensch tatsächlich auf Grund seiner "Eigenart" und "Eigennatur" eine Sonderstellung im ganzen der Dinge einnimmt, wie wäre diese Sonderstellung zu gewichten und zu bewerten? Bedeutet sie eine Auszeichnung gegenüber der Tierheit und vor der Gottheit oder bedeutet sie die Tragik der Zerrissenheit, in der der Mensch hinter das Tier zurückfallen kann? Ist also diese Sonderstellung ein grundsätzlicher Mangel oder ein grundsätzlicher Vorzug? Oder ist sie beides? - Ein anderes "großes Thema" anthropologischer Denktradition in philosophisch-reflexiver Haltung ist die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte. Hier geht der Streit darum, ob menschliche Geschichte nur eine Fortsetzung der Naturgeschichte mit den besonderen Mitteln einer spezifischen Gattung von Lebewesen sei, oder ob menschliche Geschichte einen Bruch, einen "qualitativen Sprung" in der Naturgeschichte kennzeichnet. Wenn Menschheitsgeschichte mehr und etwas anderes sein soll als Naturgeschichte mit dem Zusatz des Bewußtseins, so tritt sie gleichsam aus der Naturgeschichte heraus, überlagert diese in Entwürfen und Konzeptionen, die in der Naturgeschichte nicht vorgesehen sind. Menschengeschichte wäre dann ein Werk der Freiheit, das Werk jenes "Freigelassenen der Schöpfung", den Herder in seinen Ideen zur vollen Kontur brachte. Oder ist alle Freiheit des Menschen, mit der er glaubt, seine Geschichte zu betreiben, nur vermeintlich, also eine Täuschung über die List der Natur, die den Menschen Spielraum gab, um mit sich selbst zu experimentieren - nicht aber wie ein Künstler, sondern wie ein Ingenieur, der die Belastbarkeit seiner Materialien in einer Maschine prüft? Dann aber wäre die menschliche Geschichte nur Umweg der Natur, vielleicht zum Zwecke der Optimierung ihrer evolutionären Potenz in einem bestimmten Fall. Auch hier wird deutlich: der Gegensatz von Naturgeschichte (Naturhistorie) und Menschheitsgeschichte ist keineswegs so eindeutig, wie ihn eiliges Bekenntnis vielleicht gern sehen möchte. Menschliche Geschichte ist immer auch Naturgeschichte. Aber ist sie nur Naturgeschichte? Und wenn sie nicht nur naturhaft vorprogrammierter Ausdruck von Notwendigkeiten im universalen Entwicklungsgeschehen des

Lebendigen ist, sondern auch Freiheit, so steht damit immer noch zur Debatte, ob solche beim Menschen vorkommende Freiheit eben nur der Experimentalspielraum eines bestimmten Gattungswesens ist, das - ins Pädagogische gewendet - mühsam lernen darf, was das Tier mühelos weiß oder gewinnt. Oder ist Freiheit etwas im Naturprogramm nicht Vorgesehenes, ist sie gewissermaßen ein Loch im sonst festgefügteten Netzwerk der Natur? Und wieder stellt sich die Frage der Bewertung. Ist, was wir als Freiheit gemeinhin lieben und schätzen, tatsächlich ein Vorzug oder sind wir, wie Sartre formulierte, zur Freiheit verdammt. Verdammt dazu, die Natur mit Mühen zu finden und zu erfinden, was den anderen Lebewesen die Naturvorsorge abgenommen hat? Und in der Tat, betrachtet man die Geschichte unter dem Gesichtspunkt menschlicher "Freiheitstaten", so sehen wir uns nicht nur dazu veranlaßt, eben diese Taten als gelungene Werke auf dem Wege menschlicher Selbstvollendung zu feiern. Wir gewinnen den Eindruck, daß Freiheit etwas durchaus Ambivalentes sei, nämlich immer auch die Möglichkeit zu irren, zu übermächtigen, zu überlisten.

Natur, Geist, Geschichte, Freiheit - warum diese Erinnerung an Topoi der Selbstinterpretation in der Bemühung um Selbsterkenntnis? Zum einen, weil an ihnen ein Pol des Doppelsinnes von Anthropologie verdeutlicht werden kann, jener Pol, dessen sich vor allem die klassische philosophische Anthropologie angenommen hatte. Zum anderen aber, um Grenzen aufzuzeigen, an die anthropologische Forschung in gegenständlich-wissenschaftlicher Einstellung stößt. Die Fragen nach Freiheit und Geschichtlichkeit des Menschen betreffen im Grunde keine Fakten. Sie sind, jedenfalls als prinzipielle Bestimmungen gedacht, über den Bereich dessen hinaus, was anthropologische Forschung feststellen kann. Gewiß kann man empirisch erheben - z.B. durch Umfragen - welche konkreten Freiheitsspielräume etwa Lehrer in der Gestaltung des Unterrichts haben, das heißt, man kann bestimmte Entscheidungsmöglichkeiten, die mit Berufsrollen verbunden sind, taxieren. Aber die Feststellung von mehr oder weniger Handlungsspielraum in sozialen Systemen oder Berufspositionen kann nicht darüber befinden, ob es zur Natur des Menschen gehöre, frei zu sein, und wie man diese Freiheit grundsätzlich zu begreifen habe, nämlich als Mangel oder Vorzug. Die Frage nach der Freiheit als anthropologische

Grundbestimmung ist also etwas ganz anderes als die Frage nach konkreten Gestalten der Freiheit und ihren taxierbaren Ausprägungen zu einer bestimmten historischen Zeit und an einen bestimmten historischen Ort. Ähnliches gilt für das anthropologische Moment der Geschichtlichkeit. Nimmt man, was sich begründen läßt, Geschichtlichkeit als Wesenszug menschlicher Selbstausslegung im Horizont der Zeit, als "Zeitoffenheit", die theoretisch und praktisch Antwort fordert, so ist auch sie nicht einfach ein Faktum, etwas Gegebenes in der Weise wie uns Felsen, Bäume oder Häuser gegeben sind. Vielmehr ist Geschichtlichkeit jenes grundlegende Zeitverhältnis, das historische Fakten qua Fakten allererst ermöglicht. Weil, so muß man sagen, der Mensch sich "immer schon" auf Zeit und Zeitlichkeit bezieht, kann er im ursprünglichen Zeitbezug "Zeiten" einteilen, kann er erinnern, antizipieren, sich etwas vornehmen, gelungenerer Zukunft projektieren und so fort. Historische oder kulturelle Fakten, die wir positiv feststellen, begründen also nicht erst Geschichtlichkeit, sondern umgekehrt: weil es ein Wesenszug menschlichen Daseins ist, geschichtlich zu existieren, können historische Erfahrungen allererst zustandekommen. Und, was den Pädagogen besonders interessiert, der Grundzug der Geschichtlichkeit, der sich dem Menschen existentiell in der Erfahrung von Geburt und Tod eröffnet, ist die sinnhafte Bedingung der Möglichkeit von Erziehung überhaupt. Erziehung ist eine praktische Weise des Zeitbezugs auf dem Grunde der Zeitoffenheit, der Geschichtlichkeit des Menschen. Erziehung ist ein elementarer Umgang mit der Zeitlichkeit als Wissen um die je-eigene Endlichkeit. Und was faktisch als Erziehung geschieht, sei es in der Historie, in der Gegenwart oder in der Zukunft, ist ermöglicht und sogar wesentlich erzwingen durch die Endlichkeit des Daseins, die den Sinn des menschlichen Zeitverhältnisses ausmacht. Wären die Menschen unsterblich, so hat es John Dewey einmal formuliert, so bestünde keine Notwendigkeit zu erziehen.

Der Hingang der Generationen in der Zeitenfolge aber erheischt als grundlegenden Akt der Humanität jene pädagogische Vorsorge, die auch und vor allem dann wirksam wird, wenn die erziehende Generation ihren historischen Abschied genommen hat.

Man kann bereits diesen Andeutungen zum elementaren (nicht nur wissenschaftlichen) Begründungsverhältnis von Geschichtlichkeit und Erziehung entnehmen: pädagogische Anthropologie im vollen Sinne des Wortes, das heißt unter Einsicht in die Doppelbedeutung des Wortes Anthropologie, kann sich nicht beschränken auf die Darstellung von positiven Forschungsergebnissen. Sie muß sich auch auf das Element philosophischer Besinnung einlassen, und zwar selbst dann, wenn diese Besinnung nicht in wünschbarer Weise mit sicheren Antworten aufwarten kann. Das sei noch an einem anderen Phänomen verdeutlicht. In der Erziehungswissenschaft und für den praktischen Pädagogen hat die positive Erforschung von Lehr- und Lernprozessen eine hervorragende Bedeutung. Man kann hier in der Tat nicht genug wissen. Und dennoch, selbst wenn es der positiven Lehr-Lern-Forschung gelänge, das komplexe Gegenstandsfeld menschlichen Lernens in einer Gesamtheorie zuverlässig aufzuschlüsseln, so wäre mit der theoretischen Erklärung des „Funktionierens“ von Lernen noch nichts ausgemacht über dessen elementare anthropologische Bedeutung. Anders gesagt, wenn man weiß, wie der Mensch lernt, so ist damit noch nicht die Frage beantwortet, was Lernen im Grunde für den Menschen bedeutet. Ist es, um einige Hinweise auf mögliche Antworten zu geben, eine künstliche Selbstausstattung mit Überlebensinstrumenten? Wäre Lernen also eine Praxis der Selbstbefähigung zum Zwecke des Überlebens auch unter Bedingungen der Instinktreduktion? Liegt der entscheidende Sinn des Lernenkönnens in der Entlastung von Reizüberflutung, als welche die Weltoffenheit negativ den Menschen bedrängt? Oder liegt die eigentliche Bedeutung der Lernprozesse weniger in der Sicherung eines biologisch unsicheren Lebewesens und mehr in der Entfaltung von produktiven geistigen Möglichkeiten - in den Höchstleistungen von Philosophie, Wissenschaft und Kunst, die ihren Sinn offenbar nicht allein in der Ermöglichung des Überlebens als vielmehr in

der Erschließung von Bewußtseins- und Erfahrungsfeldern haben, deren Wert kaum in ihrer Effizienz für Überlebensstrategien zu verrechnen ist? Kürzer gefaßt: Ist Lernen wesentlich eine lebensnotwendige Technik oder ist es eine Kultur der Welterschließung, also die Weise, wie der Mensch nicht nur in der Weltoffenheit handelt, sondern sich Weltoffenheit als solche überhaupt erst gewinnt? Unsere Zeit neigt dazu, Lernen vor allem im Hinblick auf soziale Qualifikation zu begreifen. Lernen erscheint zumeist als Instrument zur Statusgewinnung und Statussicherung. Geht aber, so müßte man fragen, Lernen in seiner fundamental-anthropologischen Bedeutung in der sozialen Qualifizierung auf? Oder ist Lernen nicht weit mehr als eine soziale Anpassungstechnik, in seiner Höchstform nicht nur rezeptive Qualifikation für vorgegebene Ziele, sondern deren produktive Bestimmung selbst? Dann aber läge der „eigentliche“ Sinn von Lernen letztlich in der „Leistung der Bildung“. Sie wäre die entscheidende Legitimation von Lernprozessen und nicht das abstrakte Gerüst der objektiven Qualifikationen, zumindest nicht es allein.

An solchen Fragen wird spürbar, wie arm eine pädagogische Anthropologie werden muß, die - mit Heinrich Roth formuliert - nur empirisch nach der „Bildsamkeit“ des Menschen fragt und nicht auch nach dessen „Bestimmung“. Auf das Phänomen des Lernens angewendet: der empirische Nachweis, daß der Mensch bildsam sei, daß er besser als jedes Tier sein Verhalten lernend verändern könne, entlastet nicht von der anthropologischen Grundfrage, welchen Sinn die Fähigkeit der Verhaltensänderung über jedes konkrete Verhaltensziel hinaus und daher im ganzen menschlichen Dasein hat. Und wenn man auf diese Frage nur mit dem geistigen Experiment der Interpretation antworten kann, so ist dieses Experiment doch unverzichtbar. Das gilt insbesondere für eine Zeit, in der offenbar das Sinn-Experiment anthropologischer Selbsterkenntnis in dem Maße abnimmt, in dem der Zudrang positiven Wissens über uns selbst in bislang unbekannter Weise wächst. So kann die paradoxe Situation entstehen, daß wir uns anscheinend um so weniger kennen, je mehr wir von uns wissen. Dem entgegenzuarbeiten ist ohne Zweifel die wichtige Aufgabe einer pädagogischen

Anthropologie in orientierender Absicht. Und diese Aufgabe ist weder neu noch ist sie überholt. Johann Heinrich Pestalozzi, in seinem bekannten anthropologischen Versuch mit dem Titel „Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts“ aus dem Jahre 1797, schrieb: „Es ist ... gewiß, daß unsere Kenntnisse immer mehr auf einer schwärmenden Neigung beruhen, uns den Kopf mit fremden, uns gar nicht mehr berührenden Gegenständen auszufüllen. Daher eine Menge Menschen mit den ausgebreitetsten Kenntnissen dennoch in ihren wesentlichen Angelegenheiten handeln, als wenn sie nichts wüßten, und verführt durch die Ausartung ihrer Kenntnisse, dahin kommen, Träumer, Bettler und Schurken zu werden.“ (S.96)

Was hier in der äußerst ungefälligen und daher an Wahrhaftigkeit kaum zu überbietenden Sprache Pestalozzis anklingt, ist mehr als nur eine zeitbedingte Kritik an rationalistischen Kulte der Vordergründigkeit, die den essentiellen Bezug des Wissens zum Leben des Wissenden unterschlagen. Es ist das Grundmotiv, den Rang der Kenntnisse an ihrem Beitrag zu praktischer menschlicher Selbsterkenntnis zu messen und diesen Beitrag pädagogisch einzufordern. Und das Zitat ist auch deshalb von höchst aktueller Bedeutung, weil in seinem zweiten Satz ein Problem formuliert wird, das sich heute noch verschärft hat: das Problem nämlich, wie es möglich sei, angesichts der „ausgebreitetsten Kenntnisse“ (wir würden heute von der „Wissensexplosion“ sprechen) noch sinnvoll und das bedeutet „vernünftig“ zu handeln. Wir können auch sagen, wie es möglich sei, wissenschaftliche Erkenntnis in Bildung zu übersetzen. Für den Pestalozzi der „Nachforschungen“ war zumindest der einzuschlagende Weg nicht zweifelhaft, und zwar als Weg radikaler Selbstanfrage, die sich nichts vorgeben läßt als den lebensmäßigen Erfahrungsboden oder das Exemplarische der eigenen Lebensgeschichte. In solcher radikalen Selbstreflexion, die an den cartesianischen Zweifel erinnert, hofft Pestalozzi einmal, einen sicheren Grund für die Beantwortung seiner Frage „was bin ich und was ist das Menschengeschlecht“ zu gewinnen, und er hofft - und das ist von äußerster pädagogischer Relevanz - menschlich handlungsfähig zu

werden, ohne zum „Träumer“ (wir würden sagen: zum Utopisten) oder zum „Bettler“ (wir würden sagen: zum praktisch verarmten Theoretiker) oder zum „Schurken“ (wir würden sagen: zum geschickten Opportunisten) zu werden.

### III

Wir wollen versuchen, uns an Pestalozzis Mut im außerwissenschaftlichen Sinne anschließend, das Thema „pädagogische Anthropologie“ als Problem-Titel aufzunehmen und unsere eigenen Erfahrungen mit uns selbst nicht draußen vor der Tür zu lassen, wenn es darum geht, einige Positionen und Denkmodelle durchzusprechen, die in der Tradition der Bemühungen um anthropologische Selbstansicht und Selbsteinsicht artikuliert wurden. Unser Verhältnis zu diesen Modellen und Positionen ist also ein Verhältnis der Anfrage und Rückfrage aus unmittelbarer Betroffenheit und nicht ein Verhältnis des Registrierens und Konstatierens. Wenn man so will: wir wollen uns selbst auf einendialogischen Lernprozeß einlassen, auf pädagogische Erfahrungen mit uns selbst im Umgang mit Grundfragen der Anthropologie und der pädagogischen Anthropologie im besonderen. Es kann sein, daß dabei bestimmte historische oder empirische Forschungsstandards - jedenfalls aus der Optik strenger Forschung betrachtet - verletzt werden, eben weil auch der Schritt zurückgewagt werden soll, der Schritt von den objektiven Befunden zur subjektiven (aber durchaus nicht subjektivistischen) Befindlichkeit. Das Wagnis dieses Rück-Schritts ist indes die einzige Chance, aus den Erfahrungen der Denk- und Wissenschaftsgeschichte praktische Konsequenzen zu ziehen, auch wenn es sich „nur“ um die Praxis einer Selbstreflexion handelt, die sich darauf bescheidet, die Lebensgeschichte des Ich in den Horizont der Verantwortung und der Urteilskraft zu stellen, die am Ende nicht übertragbar, aber auch nicht diktierbar sind. - Vorerst können wir als „systematischen Ertrag“ dieses suchenden Einstiegs in den Problembereich der Anthropologie nur festhalten: der Titel „Anthropolo-

gie" (die pädagogische Anthropologie als Grundmoment immer einschließend) ist für uns nicht nur die Bezeichnung einer „datenverarbeitenden“ Disziplin. Er meint mehr, nämlich die Praxis einer Selbstanfrage, die letztlich jeden Menschen trifft, insbesondere aber den Erzieher, der in seiner erzieherischen Haltung (wenn das Empfinden dafür noch nicht ganz verloren ist) in ganz elementarer Weise vor die berühmten drei Fragen Kants gezwungen wird, vor die Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?

Wir können auch sagen, der Titel „pädagogische Anthropologie“ bedeutet für uns primär das Problem der Selbsterkenntnis in pädagogischer Absicht. In solcher Perspektive schließen sich in der Tat pädagogische Anthropologie und Bildungstheorie zusammen. Die Anthropologie wird gleichsam zum Medium bildungstheoretischer Besinnung in der Hoffnung, daß uns ein Blick auf uns selbst auch den Weg unserer möglichen und notwendigen Selbstbestimmungsweise. Da wir aber nie auf uns selbst so kommen können wie auf die „Sachen selbst“, die wir nicht sind, da wir immer schon in traditionell eingespielten Deutungen, Schätzungen, Interpretationen unseres Weltbezugs stehen, jedes einzelne und neue Leben sich auf den Sedimenten einer langen Geschichte aufbaut, muß diese Geschichte als die Instanz, die uns mit uns selbst vermittelt, entscheidend mit in den Bildungsprozeß unseres Selbstbewußtseins einbezogen werden. So werden systematische Erinnerungen notwendig. Konkret: Erinnerungen an Pädagogen (und Philosophen), deren anthropologische Gedanken und Theoreme zu Sinn-Elementen des neuzeitlichen anthropologischen Bewußtseins wurden. Ohne Herders Frage nach dem Entwicklungssinn der Geschichte und der Stellung des Menschen in ihr, ohne diesen Versuch, den Sinn der Geschichte im Menschen zu exponieren, gäbe es kein „modernes“ anthropologisches Selbstverständnis. Ohne Humboldts Bemühung, die Selbstbestimmung der Individualität als Prinzip seiner Bildung zu bedenken, hätten nicht einmal die eiligen Kritiker des Idealismus die Möglichkeit, ihr eigenes anthropologisches Konzept des Realismus aus dem Gegensatz heraus zu formulieren. Und ohne den Mut

Pestalozzis, eigene „Nachforschungen“ über den Gang der Natur in der Entwicklung der Menschen anzustellen, hätte weder der Volksbildungsgedanke noch das Problem der Elementarisierung seine politisch folgenreiche Wirksamkeit entfalten können. Diese genannten pädagogischen Denker sind nicht nur Vorläuferpädagogisch-anthropologischer Problemstellungen, sie sind in ganz entscheidendem Maße auch deren „Stifter“. Die Erinnerung an sie ist daher keineswegs nur ein historischer Rückgang zu den Quellen, sondern notwendige Voraussetzung im Prozeß der Durchklärung eigener Erfahrungen mit uns selbst. Ihr Suchen nach dem sinnhaften Ort im Gesamt von Geschichte und Welt ist auch für uns noch verpflichtend. Allerdings nicht aus Gründen abstrakter Pietät und akademischer Denkmalspflege, sondern schlicht deshalb, weil dieses Suchen auch für uns nicht überholt ist. Wenden wir uns in diesem Sinne dem Geschichtsdenken Johann Gottfried Herders zu, in dem er die Stellung des Menschen in der Welt zu begreifen sucht, um damit einen zuverlässigen Boden für die Praxis der Selbsterkenntnis zu gewinnen.

Wir hatten festgestellt: Eine Anthropologie - und vorzüglich eine pädagogische Anthropologie, die sich einer Orientierung erzieherischen Handelns versuchen möchte - wird in anthropologischen Fragestellungen nicht nur ein (natur-)wissenschaftliches Thema der objektivierenden Selbstzuwendung sehen wollen, sondern vor allem und darüber hinaus auf Selbsterkenntnis dringen. Selbsterkenntnis schien uns also nicht identisch zu sein mit Selbstkenntnis, die den Menschen von außen als Tatsache zu fassen bemüht ist und die sich, indem sie ihn nur als Tatsache befragt - als etwas Vorkommendes unter anderen Vorkommenden -, sich möglicherweise den Weg abschneidet zu jenen elementaren Bedingungen menschlicher Existenz, die immer schon vorausgesetzt werden müssen, damit die wissenschaftliche Tatsachentoptik überhaupt zustandekommen kann. Man kann sich den Sachverhalt einfach verdeutlichen: jene Trennung von Subjekt und Objekt, von Forschung und zu Erforschendem, durch die Dinge und Menschen zu Tatsachen für den Beobachter und Forscher werden, ist ihrerseits allererst möglich auf dem Grunde der Bewußtseinsverfassung des Menschen. Sie liegt allen Tatsachen voraus, und zwar als Problem der Selbstinterpretation in kategorialer Absicht. Und die Frage, was dieses Bewußtsein sei - ein Spiegel der Dinge, eine Einheit stiftende geistige Aktivität, ein Instrument der Naturbearbeitung unter Überlebensgesichtspunkten, ein menschlicher Abglanz göttlichen Weltliches, etwas Müßiges oder etwas Tätiges - die Frage also, was Bewußtsein als "Basiselement" im ganzen menschlicher Verfassung bedeute, ist selbst nur "spekulativ", durch interpretierende Selbstreflexion zu beantworten und nicht durch einen Hinweis auf Fakten, die sich allererst einer bestimmten Auslegung des Bewußtseins verdanken. Die Selbsterkenntnis des Bewußtseins, aber auch, wie wir andeuteten, solcher Grundphänomene wie Freiheit oder Geschichtlichkeit, ist eine Leistung primärer Daseinsauslegung, Leistung einer historisch nicht abreißen tiefen Hermeneutik, der das entspringt, was man mit einem philosophischen Fachwort als "Seinsverständnis" bezeichnet. Und so ist auch der Typus moderner anthropologischer Forschung von einem bestimmten "Seinsverständnis" getragen - auf eine Formel gebracht: Das Seiende (die Wirklichkeit) wird unter der primären

Perspektive zu berechnender Gegenständlichkeit beleuchtet. Anders formuliert: das Sein der Dinge besteht in ihrer Gegenständlichkeit für uns; die Dingerfahrung ist Gegenstandserfahrung. Gemäß dieser Vorentscheidung erscheint auch der Mensch als Forschungsgegenstand, als Sachverhalt, den es aus der Distanz zu untersuchen gilt, wenn man zu objektiven Aussagen gelangen will. Daß die gegenständliche Sicht auf die Dinge und Menschen und die Einschätzung des Bewußtseins als Instanz der Vergegenständlichung durchaus nicht die einzige Möglichkeit unseres Vorverständnisses ist, läßt sich aus der Geschichte der Naturwissenschaft selbst belegen, die erst in neuerer Zeit zu einer quantifizierenden Tatsachenwissenschaft wurde, indem sie den Schnitt zwischen Subjekt und Objekt vollzog. Damit wurde aus der betrachtenden Wissenschaft, die noch von einer ursprünglichen Einheit zwischen dem Wissenden und dem Gewußten, von einer ursprünglichen Sympathie von Welt und Wissen aus ging, eine Wissenschaft zugreifender und technische Zugriffe ermöglichender Art. Nicht mehr die Muße, sondern Auseinandersetzung und Bearbeitung wurde zum Kennzeichen des "wissenschaftlichen Seinsverständnisses" - und das selbstverständlich nicht folgenlos für den Menschen selbst, der in dem Maße, in dem er Natur (und Gesellschaft) zu Gegenständen und das heißt zu Widerständen seiner Erkenntnis- und Handlungsabsichten erhob, auch sich selbst vergegenständlichte und materialisierte. Über diese "Dialektik der Aufklärung" durch eine veränderte Grundinterpretation der Einstellung zur Welt ließe sich noch vieles ausführen. Bekannt ist, daß auch die Pädagogik - wenn auch sehr spät - auf ihrem Wege zu einer "modernen" Wissenschaft schließlich mit der problematischen Seite dieser Entwicklung konfrontiert wurde. Auch in ihr wurde nach anfänglicher Euphorie bewußt, daß die positivwissenschaftliche Bekümmernung um pädagogische Phänomene zu einer "Verdinglichung" führen kann, in der sich objektive menschliche Funktionsgerechtigkeit mit subjektiv erfahrener Sinnlosigkeit zu einer äußerst fragwürdigen Existenzform verbinden. Und gewiß bedarf es keiner umständlichen Argumentation, um in solcher Situation die Notwendigkeit jener Selbsterkenntnis nachdrücklich herauszustellen, die nachdenkend hinter die Wissenschaft zurückgreift, nicht um sie zu verachten, wohl aber, um das zu bedenken, was sich der Vergegenständlichung in Tatsachen entzieht und gleichwohl in ihnen zur Erscheinung kommt.

II

Wir fragen nach Strukturen menschlicher Daseinsauslegung in der Überzeugung, vor allem in ihnen einen fundamentalen anthropologischen Gehalt zu gewinnen, wenn es auch nur der Gehalt prinzipieller Fragestellungen ist, der die Zeiten miteinander verbindet. Unser thematisches Stichwort ist: Anthropologie in Absicht der Selbsterkenntnis. Das eigentümliche nun, das Selbsterkenntnis von Sacherkenntnis unterscheidet, ist, daß das Selbst, das erkannt werden soll, zugleich Objekt und Subjekt der Erkenntnis ist. Dieses "zugleich" macht schon die Trennung problematisch und läßt sie nur als eine vorläufige Charakteristik zu. Denn das "zugleich" meint - formal gesprochen - eine Beziehung der Wechselseitigkeit. Konkreter bedeutet das: das Selbst der Selbsterkenntnis bleibt nicht unbetroffen von den Erkenntnissen, die es "über sich" gewinnt oder gewinnen will. Wenn aber die Selbsterkenntnis auf das erkennende Selbst - es formend und verändernd - zurückwirkt, dann bleibt dieses Selbst im Prozeß der Selbsterkenntnis nicht dasselbe. Zur Verdeutlichung: Der Baum, den wir mit der Absicht des Erkenntnisgewinns über sein Wachstumsverhalten beobachten, bleibt unbetroffen von der Erkenntnis, die wir von ihm gewinnen. Wenn aus solcher Erkenntnis Konsequenzen folgen, dann nur durch uns und für uns. Anders, wenn es um uns selbst geht. Zwar können auch wir künstlich zwischen unserem Selbst als "Gegenstand" unserer Erkenntnis und den Folgerungen, die wir daraus ziehen, unterscheiden - und auf diese Weise verfährt die Wissenschaft zum größten Teil-, von "wahrer" Selbsterkenntnis sprechen wir erst dann, wenn mit dem Selbst dieser Erkenntnis etwas geschieht, vielleicht in der Weise des "du mußt dein Leben ändern". Klassische Beispiele für solche umstürzenden Weisen der Selbsterkenntnis sind das Damaskus-Erlebnis des späteren Apostels Paulus, in dem Saulus blitzartig vom Verfolger Christi zu dessen Nachfolger wird, oder jenes tragische Schicksal des Ödipus, der, im Willen, sich seiner Herkunft zu versichern, in eine furchtbare Täuschung gerät und schicksalhaft erkennen muß, wie seine Suche nach der "Identität" im genauen Sinne des Wortes zu einem mörderischen Unternehmen wird. Aber wir bedürfen nicht mehr dieser mythischen und religiösen Verdichtungen, um den Ereignis-Charakter elementarer Selbsterkenntnis zu studieren.

Jeder teilt in irgendeinem ganz persönlichen Beispiel die Erfahrung, daß es einem wie "Schuppen von den Augen fällt", daß eine grundsätzliche Einstellung zu sich selbst, ein "Selbstbild" plötzlich zu revidieren ist in einer Verfassung, die man heute "Identitätskrise" nennt. Aber Selbsterkenntnis ist nicht nur ein überraschendes existentielles Ereignis der Welt- und Selbster-schütterung. Sie ist auch, in unauffälligerer Form, ein Prozeß kontinuierlicher Besinnung, wenn man so will: eine lebenslängliche Aufgabe. Nur ist mit dieser Feststellung, die leicht die Zustimmung des Pädagogen und Menschenfreundes finden wird, noch wenig ausgemacht über die "sachliche" Problematik, die sich mit der Forderung der Selbsterkenntnis als Aufgabe der Selbstbesinnung verbindet. Im Ungefähren weiß zwar jeder, was damit gemeint ist, aber dieses Ungefähre ist zu wenig im Rahmen eines anthropologischen Gedankenganges, der die Spannung von Selbsterkenntnis und Selbstkenntnis zu einem Kernthema machen möchte.

Wir müssen also noch zugreifender und insistierender fragen, was denn dieses Selbst der Selbsterkenntnis sei, von dem wir meinen, daß ihm eine Anthropologie in orientierender Absicht nachfragen müsse. Wenn wir, wie dargelegt, ausschließen, man könne ihm nicht wie einem beliebigen Objekt beikommen; wenn wir ferner annahmen, daß das Verhältnis von Erkenntnis und Selbst ein Besonderes sei, sofern ihm eine bestimmte "Bewegung" eigne, und zwar eine Bewegung, von der weder das Selbst noch die Erkenntnis unberührt bleibe - müßte man dann nicht folgern, dieses Selbst sei entweder ein künstliches Objekt und dann könne man auch etwas "darüber" sagen, oder es sei, da ständig im Wandel, gar nichts Bestimmtes und infolgedessen auch nichts Bestimmbares, von dem man Kenntnis haben könne. Gibt es also nur die Alternative zwischen einem abstrakten Objekt oder einem dunklen Ereignis, in das man kein Licht bringen kann und für das man kein Licht schaffen kann? Diese Alternative scheint plausibel zu sein, aber sie ist doch nicht das letzte Wort. Denn zunächst einmal wissen wir - und zwar mit dem Wissen natürlicher Evidenz -, daß wir ein Selbst sind. Auch wenn unser Leben uns gelegentlich wie eine Addition von Brüchen und unzusammenhängenden Ereignisfragmenten

erscheint, auch wenn wir - zumeist rückblickend - feststellen müssen, daß so etwas wie eine sichere Kontinuität unseres Lebenszusammenhanges sich nicht ergibt und nicht erwarten läßt, so wissen wir doch auch, daß wir - und zwar unverwechselbar wir - es sind, die diese Lebenserfahrung von Diskontinuitäten und Zufällen machen. Wir erkennen uns immer wieder, auch wenn es immer wieder andere Konstellationen sind, in denen wir uns erkennen. Es gibt also ein "elementares Vertrautsein" mit uns selbst, das unser Leben nicht nur als abstrakte Vorstellung begleitet, das uns vielmehr unmittelbar gewiß ist. Solche unmittelbare Selbstgewißheit beruht auf einer permanenten und letztlich unvertretbaren "Zeugenschaft", auf einer Selbst-Erfahrung, die zwar technisch gestützt werden kann, die aber an keine Gruppe zu deligieren ist. Wir existieren also immer schon in einer Weise ursprünglichen Vertrautseins mit uns selbst, und ohne die Entwicklung dieses Vertrautseins hätten wir keine Möglichkeit "Ich" oder "Du" oder "Wir" zu sagen. Und das Selbst, das wir in vorwissenschaftlich-elementarer Weise sind, ist die lebendige Dynamik dieses unaustauschbaren Vertrautseins. Nun darf allerdings der Versuch, das Selbst als elementares Vertrautsein des je Einzelnen mit sich selbst zu "fassen" nicht dazu führen, dieses Vertrautsein - die natürlich-unmittelbare Evidenz dessen - sogleich im Sinne des "klaren Bewußthabens" zu interpretieren. Denn es gibt mannigfache Weisen, wie wir mit uns selbst vertraut sind und vertraut werden. Sie reichen von dumpfen Formen der Selbstwahrnehmung im Schmerz über den Bereich der Stimmungen, in denen wir uns irgendwie "angesprochen" fühlen, bis hin zu ausdrücklichen Selbstthematisierungen - etwa in Tagebüchern, Monologen oder auch Dialogen. Nur in den selteneren Fällen wird das elementare Vertrautsein mit uns selbst zum "Gegenstand" unserer Reflexion - meistens bleibt es in abgedunkelter Unauffälligkeit, verbirgt es die Geschäftigkeit des Tages.

Die These wäre also: Das Selbst, das wir je-eigens sind, entwickelt sich als elementares Vertrautsein mit dem Selbst in der Entfaltung einer Lebensgeschichte. Das Selbst ist die Lebensgeschichte, und es ist primär nicht das Abstraktum eines bloß formalen Ich. Ich selbst bin gleichsam meine Erfahrungen, meine

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

Freuden, Leiden, Bekümmernisse, Aufschwünge, Erfolge und Mißerfolge. Sie sind nicht etwas, was zu mir hinzukommt, keine Prädikate meiner Subjektivität, die vor ihnen besteht. Es sind aber m e i n e Erfahrungen, wenn sie auch vielfach mit anderen geteilt wurden. Dabei meldet "mein" keinen Besitzanspruch an, es besagt nur: diese Erfahrungen sind letztlich in einem unbezweifelbaren und unaustauschbaren Lebenskontext eingelagert, der ihnen die lebendige Farbe des Selbst verleiht, die in jedem anderen Selbst wieder anders schimmert. Niemand kann am Ende mein Vertrautsein mit mir selbst v o l l teilen. Jeder Versuch, das zu erreichen - sei es in Situationen des Glücks oder des Leides - führt in die Enttäuschung. Es bleibt immer ein Rest, eine Grenze des Nicht-Kommunizierbaren. Und diese Grenze ist oft der schmerzliche Preis, den wir für den Stolz unseres Selbst Bewußtseins zahlen.

Nun ließe sich einwenden: Unsere Bemühungen um einen Vorbegriff des Selbst, das sich in mannigfachen Abschattungen von Selbsterkenntnis aufbaut, ende in einem existentialistischen Einsamkeitskult.

Unsere erste Anfrage unter der Leitperspektive einer pädagogischen Anthropologie in orientierender Absicht gilt also Johann Gottfried Herder (1744 - 1803), jenem um fünf Jahre jüngeren Zeitgenossen Goethes, der vor allem als „Stürmer und Dränger“, als großer Anreger in die Denk- und Geistesgeschichte eingegangen ist. Der Lebensweg dieses Mannes hat nichts von der behäbigen Kontinuität, mit der stetige Biographien ihre Entwicklung und Entfaltung absolvieren, sondern er ist gekennzeichnet von leidenschaftlicher und rastloser Hingabe an wechselnde Themen und Probleme im Zuge unaufhörlicher Suche nach sinnhafter Selbstverständigung. In seiner Unrast, seiner Getriebenheit, die ihn nirgendwo wirklich daheim sein ließ - weder in Riga, noch in Straßburg, Bückeburg oder am Ende in Weimar - ist Herder eine sehr moderne Erscheinung des Menschen: der Typ des ruhelosen, der auf der Suche nach seiner Identität ist, des Immer-Engagierten, der der Bequemlichkeit und den Systemen mißtraut, weil sie ihm Stillstand und Absonderung von der Wirklichkeit geschichtlichen Lebens bedeuten. Zwar geht Herder in die strenge Schule Kants, beugt er sich lernend der kühlen Disziplin des Begriffs der kritischen Philosophie, aber nicht, um darin zu verharren und seine Sicherheit zu finden, sondern um am Ende gegen sie auf anderen und späteren Stadien seines Lebensweges zu rebellieren. Er ist Theologe, Literat, Schulmann, Forscher und Wissenschaftler, nicht jedoch indem er sich diesen Professionen nacheinander widmet. Vielmehr ist er alles zugleich. Und das baut Spannungen auf, nicht nur nach außen in literarischer Konkurrenz und Fehde, die ihm Gelegenheit bietet, sich durch Ironie und Sarkasmus Freunde und Feinde, Gönner und einflußreiche Gegner zu schaffen. Auch nach innen wird dieses Leben gespannt durch das Miteinander und Gegeneinander unterschiedlicher Interessen. Der Altertumsforscher Herder fordert gleichsam den Theologen heraus, die Perspektive der Menschengeschichte und der Schöpfungsgeschichte in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen, sich der Widersprüchlichkeit zu stellen, die immer aufzubrechen droht zwischen dem, was der Mensch von sich her weiß, und dem, was er seiner Weisheit

nicht verdankt, und das doch vernünftig geglaubt sein will. Der Sammler der literarischen Urkunden der Völker, der hochsensible literaturkundige Herder sieht sich konfrontiert mit der Frage nach dem Sinn der Universalgeschichte und er weigert sich, jenen Spekulationen zu folgen, die geeignet sind, die Vergangenheit nur in ihrer Bedeutung als Vorstufe des Fortschritts zu berechnen. Vehement wehrt er sich gegen das Urteil vom „dunklen“ Mittelalter, dem sich die Aufklärung soweit überlegen fühlt, und er wehrt sich gegen das Taxieren historischer Lebensgestalten, das in dem Maße, in dem es die eine emporhebt, die andere disqualifiziert. Er fragt mit deutlichem Nachdruck: „Machtsprüche des Lobes und des Tadels, die wir aus einem aufgefundenen Lieblingsvolke des Altertums, in das wir uns vergafften, auf alle Welt schütten - welches Rechtes seid ihr?“ (Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, S.605) Und die Antwort auf die Frage nach der Rechtmäßigkeit solcher Idealisierung geschichtlicher Epochen und Völker ist klar: Es gibt kein Recht zu solchen Machtsprüchen. Denn „jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt.“ (a.a.O. S.106) Hier wird Herders historischer Sinn ganz deutlich. Er opponiert gegen die Anmaßungen und Überheblichkeiten beckmesserischer Retrospektive. Und wir haben keine Schwierigkeit, für uns zu aktualisieren, welche Bedeutung dem Verlangen Herders nach Redlichkeit im Blick auf die Völker und Zeiten zukommt. Denn diese Bedeutung liegt ja keineswegs nur in der Reklamation historischer Objektivität, die sich der Urteile enthalten soll, um vorurteilsfrei an die historischen Fakten selbst heranzukommen. Vielmehr, die Bedeutung der Forderung nach einem Verständnis der Völker und Zeiten aus ihnen selbst heraus und unter Verzicht auf Ansprüche eines historischen Richteramtes liegt vor allem in einem ethischen Moment der Gerechtigkeit, das aus der vorbehaltlosen Annahme der Vielfältigkeit entspringt, in der menschliches Leben sich geschichtlich ausbreitet.

Auch darin ist Herder also „modern“ oder „neuzeitlich“: in der Entwicklung (und Forderung) des historischen Bewußtseins, das Geschichte nicht über den Leisten einer Idee schlagen will, das nach Objektivität ruft - und das doch nicht darauf verzichten will, sich im Umgang mit Geschichte über den Menschen zu belehren. Es klingt wie eine frühe Formulierung des Postulats der Ideologiekritik, wenn Herder schreibt: „Wer's bisher unternommen, den Fortgang der Jahrhunderte zu entwickeln, hat meistens die Lieblingsidee auf der Fahrt: Fortgang zu mehrerer Tugend und Glückseligkeit einzelner Menschen. Dazu hat man alsdann facta erhöht, oder erdichtet: gegenfacta verkleinert oder verschwiegen; ganze Seiten bedeckt; Wörter für Werke genommen, Aufklärung für Glückseligkeit, mehrere und feinere Ideen für Tugend - und so hat man von der allgemein-fortgehenden Verbesserung der Welt Romane gemacht - die keiner glaubte, wenigstens nicht der wahre Schüler der Geschichte und des menschlichen Herzens!“ (a.a.O. S.608) Ideologisch also wäre die Erinnerung an menschliche Geschichte, die sie als Fortschritt konstruierte und Fortschritt gleichsetzte mit einer Zunahme an Tugendhaftigkeit und Glück. Herder aber hält es für unzulässig, Aufklärung mit Glück zu verbinden und die diskursive Differenzierung von (ethischen) Ideen bereits als moralischen Fortschritt zu betrachten. Der Christ und Theologe gibt den Werken den Vorzug. Eben sie sprechen die Sprache des menschlichen Herzens, über die gewissermaßen die Zungenfertigkeit des Verstandes leicht hinwegreden kann. Kritisch betrachtet Herder aber nicht nur die keineswegs uneigennütigen Fortschrittsoptimisten unter den Geschichtsphilosophen, die ihre eigene „Entwicklungshöhe“ an der Vergangenheit demonstrieren und sie durch sie legitimieren wollen, kritisch, wenn auch vielleicht mit größerer Sympathie, werden auch die Kontrahenten der Optimisten, die „Skeptiker“ eingeschätzt. Sie sehen „Laster und Tugenden, wie Klimaten, wechseln, Vollkommenheiten, wie einen Frühling von Blättern, entstehen und untergehen, menschliche Sitten und Neigungen, wie Blätter des Schicksals, fliegen, sich umschlagen - kein Plan! kein Fortgang! ewige

Revolution - Weben und Aufreißen! - penelopische Arbeit." (a.a.O. S.608) Zwei Grundstellungen zur Geschichte - als dem elementaren Medium menschlicher Selbsterkenntnis - schälen sich heraus: die Grundstellung des Geschichtsoptimisten und Fortschrittsgläubigen, dem alle Geschichte nur seine eigene Vorgeschichte ist, und die Grundstellung des Geschichtsskeptikers, der nur schwerlich der Geschichte einen fortschreitenden Sinn zu unterstellen vermag, der vielmehr dort, wo andere die Bestimmung des Menschen in Höhe sich vollenden sehen, nur die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ erblickt, ein Aufgehen und Absterben, aber keine Aufschwünge, Steigerungen und Höherentwicklungen. Ist das Prinzip des Geschichtsoptimisten die in seinen Augen realistische Hoffnung auf Steigerung und Verbreitung menschlicher Tugend und menschlichen Glücks durch Aufklärung, so ist das Prinzip des Skeptikers der Zweifel. Herder: „... der neueste Modeton, insonderheit der französischen Philosophen, ist Zweifel." (a.a.O. S.608), wobei auf Voltaire und Diderot verwiesen wird, und die Konsequenz solcher zweifelhaften Betrachtung der Geschichte wäre: „man scheitert, oder was man von Moralität und Philosophie aus dem Schiffbruch rettet, ist kaum der Rede wert." (a.a.O. S.608 f.)

Für die Suche nach Archetypen anthropologischer Selbstverständigung sind diese frühen Ausführungen Herders zur „Philosophie der Geschichte“ (sie wurde als streitbare Schrift zehn Jahre vor dem ersten Teil der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ geschrieben) von einiger Bedeutung. Denn was hier in oft expressionistisch anmutender Sprache kritisch analysiert und vorgetragen wird, in einer Sprache, die dem Engagement ebenso adäquat ist wie der Intention, enthält in der Tat nicht nur zeitbedingte und zeitbegrenzte Anspielungen auf fragwürdige Formen des Umgangs mit Geschichte, sondern verweist weit über die Zeitumstände hinaus auf systematische Probleme geschichtlich vermittelter anthropologischer Selbsterkenntnis, die sich auch heute noch stellen, wenn man

in philosophisch-orientierender Reflexion einen Blick auf den Menschen, wie er in seinem Grunde ist, gewinnen will. Was Herder von seiner Philosophie der Geschichte erwartet, ist ein Beitrag „zur Bildung der Menschheit“, wie es in der Fortführung des Titels „Auch eine Philosophie der Geschichte“ heißt. Und es bedarf keiner mühsamen Strategien der Aktualisierung, um zu zeigen, daß Bildungstheorien auch heute noch aus dem Rückblick auf die Geschichte entwickelt werden. Das gilt für Wilhelm Flitner ebenso wie für Wolfgang Klafki, für Max Horkheimer ebenso wie für Jürgen Habermas, für Eugen Fink ebenso wie für Helmut Schelsky - um nur einige Namen zu nennen. Mit allen diesen Namen verbinden sich Rekonstruktionen der Geschichte, in der Hoffnung dadurch zu einem Urteil darüber gelangen zu können, ob und in welcher Weise Bildung möglicher oder noch möglich sei. Die Grundthese aller dieser „Bildungsdenker“ ist die Überzeugung, daß der Mensch sich geschichtlich verwirkliche, daß er im Spiegel der Geschichte sich selbst „erscheine“ und daß der Verzicht auf den Blick in die Geschichte - sei es in Absicht der Wiedererkennung oder der kritischen Distanzierung - durchaus unverzichtbar sei. Nur ein enger Begriff von Erfahrungswissenschaft und erfahrungswissenschaftlicher Pädagogik schließt die Besinnung auf die Geschichte in orientierender Absicht als „vor-wissenschaftliche“ Spekulation und damit den Bildungsbegriff selbst aus der wissenschaftlichen Pädagogik aus. - Was nun Herder als Protagonisten geschichtlicher Selbstbefragung in philosophisch-anthropologischer Absicht auszeichnet, ist die Tatsache, daß er einerseits darauf insistiert, Wesen und Bestimmung des Menschen seien nur aus der Geschichte zu begreifen, daß er andererseits aber auch jene methodischen Probleme historisch angeleiteter Selbsterkenntnis wenigstens andeutend vorwegnimmt, die dann in der Dilthey-Schule und im Historismus zur vollen Entfaltung kommen sollten. Im Hinblick auf das erste - daß Selbsterkenntnis des Menschen eine Frage philosophierenden Umgangs mit der Geschichte sei - muß betont werden, daß Herder sich damit gegen alle

Versuche wendet, die Bestimmung des Menschen allein aus dem Begriff zu deduzieren oder sie als Offenbarung schlicht anzunehmen. Die reine Zergliederung des Begriffs vom Menschen ist ihm insofern unrealistisch, als sie nur zu einer Anhäufung von leblosen Prädikaten führen kann; die schlichte Hinnahme einer über- und außermenschlichen Wesenoffenbarung hingegen widerstreitet offenbar dem Selbstanspruch der Vernunft, der sich einer Dogmatik nicht unbesehen beugen möchte. So bleibt für die realistische Form historisch vermittelter Selbsterkenntnis nur der mühsame Weg in die wirkliche Geschichte. Und daß dieser Weg nicht nur deshalb mühsam ist, weil er ein intensives Studium historischer Gegebenheiten erfordert, sondern auch deshalb, weil ohne Interpretation die Fakten sich zu einer Geschichte der Bildung der Menschheit nicht zusammenschließen, zeigt: der „Realismus“ in der Selbsterkenntnis, dem sich Herder verschreiben möchte, verheißt keine schnellen Antworten. Zwischen den Verlockungen des Optimismus und den ewigen Zweifeln des Pessimismus oder Skeptizismus muß sich eine realistische Philosophie der Geschichte der Menschheit gleichsam hindurchfragen. Ginge es nicht um eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, sondern nur um Geschichte als Gegenstand historischen Forschungswillens - Nietzsche würde hier von einer antiquarischen Geschichtsschreibung sprechen -, so könnten die Positionen des Optimismus oder des Skeptizismus unbeachtet, weil eigentlich nur störend, beiseite gehalten werden. Da aber die Philosophie der Geschichte die Reichweite historischer Faktenfeststellung am Ende übersteigen muß, wenn anders sie überhaupt orientieren soll, eröffnet sich die Möglichkeit konkurrierender Gesamtdeutungen, die sich schließlich gegenseitig relativieren und die Frage nach dem, wozu sich der Mensch bilde, bliebe so offen wie die Antworten darauf belanglos.

Der noch jugendliche Herder der Bückeburger Zeit hat das deutlich gespürt, und man fragt sich unwillkürlich, wie es ihm wohl

gelingen werde, zwischen Skylla und Charybdis von geschichtsphilosophischem Optimismus und Skeptizismus hindurchzusteuern und zu überzeugen. Anders gesagt: Wenn er dem Optimismus das Recht abspricht, die Menschen und Zeiten nach Belieben und selbstgewählten Gesichtspunkten zu taxieren, und wenn er im Skeptizismus nur den „neuesten Modeton“ des Zweifels hört - welche „Position“ könnte sich dann der Sache des Menschen und seiner Bildungsgeschichte als angemessener erweisen, ohne in die Apathie eines nur konstatierenden Relativismus zu verfallen? Der Ausweg in die wissenschaftliche Neutralität ist, wie gesagt versperrt, weil es um Selbsterkenntnis und mit ihr um die Intention der Bildung geht. Das Faktum der Wissenschaft kann in der Philosophie der Geschichte der Menschheit nicht ohne Deutung bleiben. Darin weiß sich Herder mit den Skeptikern und Optimisten einig. Doch welches ist die wahre Deutung (oder Bedeutung) der Geschichte jenseits von Optimismus und Pessimismus, von Aufklärung und Skeptizismus? Eine Deutung, die in gleicher Weise wahr und gerecht ist? - Herder setzt ein mit einer Frage: „Sollte es nicht offenbaren Fortgang und Entwicklung aber in einem höheren Sinne geben, als man's gewöhnet hat?“ (a.a.O. S.609) Schließt er sich - wenn man auf die Rhetorik dieser Frage achtet - nun doch den „Optimisten“ an? Der Eindruck wäre falsch. Herder setzt auf „Entwicklung“ und „Fortgang“ in einem anderen und höheren Sinne. Aber man wird enttäuscht, wenn man jetzt auf eine argumentative Explikation dessen hofft, was Entwicklung in einem höheren Sinne meint. Denn Herder greift zum Bild und zur Analogie, das heißt: er stellt sich gar nicht auf den Begründungsboden skeptisch oder optimistisch argumentierender Geschichtsphilosophen. Die Bilder, die er wählt, stammen aus drei Bereichen, nämlich aus dem Bereich des Anorganischen, des Organischen und des Menschlichen. Es sind die Bilder des wachsenden Flußes, der ins Meer führt, des wachsenden Baumes, der sich in seinen Teilen entfaltet, und des Menschen, dessen Leben sich durch die Lebensalter hindurch ständig wandelt, ohne seine Kontinuität im Wechsel zu verlieren. Nüchtern gesprochen handelt

es sich um drei Bewegungsmodelle, an denen Herder den historischen Sinn von Entwicklung abzulesen versucht: das Modell der mechanischen Flußbewegung, das Modell der vegetativen Wachstumsbewegung und das Modell der geistigen Lebensbewegung. Alle drei Modelle haben einen Entfaltungscharakter. Der Fluß entfaltet sich vom Rinnsal zum Strom, der Baum vom Sprößling zur vorprogrammierten Vollgestalt, das Kind vom menschlichen Naturwesen zum bewußt existierenden Selbstverhältnis. Aber enthalten, so muß man sich fragen, diese Bewegungsmodelle anderes als die augenscheinliche Tatsache einer aufeinander aufbauenden Fortschrittsbewegung? Sind die Modelle nicht einfach Bestätigungen des geschichtsphilosophischen Optimismus, in dem sie diesen nicht nur auf die Menschengeschichte beziehen, sondern auch noch an mechanischen und vegetativen Sachverhalten bestätigen? In der Sicht Herders nicht. Was er mit diesen Modellen mehr zeigen als argumentativ belegen will, ist einmal die These, daß in jeder Bewegung Bleibendes sei, und sodann die These, daß der Sinn einer Bewegung in jedem ihrer Momente und nicht erst in ihrer gesamten Bewegung liegt.

Das wird - folgt man Herders "Modell-Argumentation" - besonders deutlich im Wachstum des Baumes und in der Entwicklung des Menschen. In Herders eigener Darstellung: "...siehest du jenen wachsenden Baum! Jenen emporstrebenden Menschen! Er muß durch verschiedene Lebensalter hindurch... Zwischen jedem sind scheinbare Ruheplätze, Revolutionen! Veränderungen! Und dennoch hat jedes den Mittelpunkt seiner Glückseligkeit in sich selbst! Der Jüngling ist nicht glücklicher als das unschuldige, zufriedene Kind: noch der ruhige Greis unglücklicher, als der heftig strebende Mann." (a.a.O. S. 609) Was Herder offenbar zeigen und sagen will ist folgendes: Es gibt eine geschichtliche Entwicklung, aber es ist falsch, die Phasen und Träger dieser Entwicklung auf ein ihnen fremdes Entwicklungsziel zu verrechnen, sofern ein solches Entwicklungsziel im ganzen der Geschichte rational überhaupt nicht ausgemacht werden kann. Der Entwicklungsgedanke an ihm selbst ist nicht falsch, falsch ist nur die Absicht, ihm die Phasen, Individualitäten, Zeiten und Völker zu opfern. Falsch ist die Rekonstruktion der Geschichte von einem definitiven Endziel her, dem sich die geschichtlichen Momente zu beugen haben. Dabei würde der "Eigensinn" der biographischen oder historischen Lebenseinheiten "mediatisiert", man könnte auch sagen, verfremdet und entwertet. So hat die Geschichte, recht betrachtet, immer einen Doppelaspekt, den Aspekt der Eigenbedeutung des Moments und den Aspekt der Gesamtbedeutung aller geschichtlichen Momente, die für Herder in einem unergründlichen Verweisungszusammenhang stehen. Man könnte auch von einem dialektischen Verhältnis sprechen, in dem das Lebensmoment auf einen Gesamtzusammenhang hindeutet und der Gesamtzusammenhang auf das Recht der Momente. Die Momente stellen die Mikrooptik dar, die Idee der Gesamtheit wäre die Makrooptik, eine aber ohne die andere nicht denkbar. Und im Bezug auf diese Doppelohtik wären auch geschichtlicher Optimismus und geschichtlicher Skeptizismus einzuordnen. Der Optimismus wäre die einseitige Betonung der Makrooptik bei selbst gesetztem Ziel; der Skeptizismus beschränkte seinen Blick auf die zusammenhanglosen historischen Einzelercheinungen,

und erst die dialektische Verspannung von Einzelphänomenen und geschichtliche Bewegung böte das wahre Bild sowohl der biographischen wie der epochalen Entwicklung.

D e n n o c h ist die Geschichte für Herder - und damit resümiert er seine Einwände gegen die geschichtsphilosophischen Halbheiten - "Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden".

(a.a.O. S. 609) Nur muß sogleich hinzugefügt werden: diese Absicht ist nicht leicht zu sehen und nicht direkt zu erschließen, und sie darf vor allem nicht geschichtsphilosophisch im Sinne aufklärerischen Fortschrittsdenkens postuliert werden. Das einzige, woran wir diese leitende Absicht erkennen können, ist die Natur, "das redende Vorbild Gottes in allen Werken."

(a.a.O. S. 609) Was wir als "Analogie-oder Modell-Argumentation" bezeichnet haben, hat bei Herder seine erkenntnistheoretische Legitimation in einer t h e o l o g i s c h e n Prämisse, in der Geschaffenheit und Geschöpflichkeit alles Seienden. Letztlich operiert Herder also nicht geschichtsphilosophisch, sondern g e s c h i c h t s t h e o l o g i s c h. Die Einheit der Geschichte liegt für ihn begründet in der Vorsehung, die wir zwar nicht vorhersehen, aber einerseits im Glauben wissen und andererseits in Analogiebetrachtungen aufzeigen können. Jedenfalls der Entwicklungssinn der Geschichte liegt nicht in der Hand des Menschen, nicht in den Ideen, die er der Geschichte als ganzer voranzustellen bestrebt ist.

In methodischer Hinsicht wäre nun zu fragen, ob Herder sich noch auf einer Ebene mit seinen Gegnern - den Optimisten und Skeptikern - befindet, wenn er seine Entwicklungsphilosophie der Geschichte im Verfahren von Analogieverweisen exponiert. Er ersetzt die Geschichtshermeneutik durch eine Schöpfungshermeneutik. Oder, er versucht von einer Geschichtshermeneutik zur Schöpfungshermeneutik aufzusteigen. Wenn man indes die Grundüberzeugung nicht teilt, die Geschichte sei "Schauplatz der Gottheit, wengleich nur durch Öffnungen und Trümmern einzelner Szenen" (a.a.O. S. 609), dann wird die Stringenz der Herderschen

Modellargumentation fraglich. Nicht notwendigerweise fraglich wird aber die aufgedeckte Beziehung von Moment und Ganzheit, mit der für die Eigenbedeutung der geschichtlichen Phasen und der Lebensphasen votiert wird. Denn man kann auch argumentieren, daß die Unvorhersagbarkeit der Geschichte (wie die Unabsehbarkeit des Einzellebens) dazu zwingen, zumindest zurückhaltend in der Planung von Biographie und Geschichte zu sein, vor allem dann, wenn solche Planung sich des Willens der Betroffenen nicht versichern kann. Die anthropologische Bedeutung der Fundamenteinsicht in das Wesen menschlicher Geschichtlichkeit, die nicht mit definitiven Endzielen operiert, kann für die Pädagogik gar nicht überschätzt werden. Schleiermacher wies auf den für die Pädagogik so entscheidenden Widerspruch zwischen der Zukunftsbezogenheit der Erziehung und der Gegenwartsbezogenheit des Zöglings hin, die auch Herder in ihr Recht setzt. Und Schleiermacher formulierte: "Wir können nicht anders den Widerspruch aufheben als wenn wir nach ethischen Gesichtspunkten die Sache also entscheiden: die Lebenstätigkeit, die ihre Beziehung auf die Zukunft hat, muß zugleich auch ihre Befriedigung in der Gegenwart haben; so muß auch jeder pädagogische Moment, der als solcher seine Beziehung auf die Zukunft hat, zugleich auch Befriedigung für den Menschen sein, wie er gerade ist." (Einleitung in die Vorlesungen aus dem Jahre 1826, S. 49) In diesem "Vermittlungsvorschlag" Schleiermachers kommt zum Tragen, was in Herders früherer Geschichtsphilosophie wenn auch theologisch untermauert angelegt ist: die Gerechtigkeit gegenüber dem eigenen Sinn der historischen Epochen, Völker und Individuen ist die in die Vergangenheit gelegte Rücksicht, die der Pädagoge nach Schleiermacher gegenüber der Zukunft des Zöglings einzunehmen hat. Dem in die Vergangenheit gerichteten Taxieren unter Fortschrittsgesichtspunkten entspricht ein in die Zukunft gerichtetes Bestimmen unter übergreifenden "objektiven" Erziehungszielen.

Wir haben einen ersten Eindruck von Herders sich geschichtsphilosophisch entfaltende Anthropologie gewonnen. Im Rückblick: Für ihn ist die Frage nach dem Menschen, nach dem was er ist und

worauf es mit ihm hinaus soll, eine Frage nach der Geschichtsphilosophie in bildungstheoretischer Absicht. Damit teilt Herder ein Erkenntnisinteresse seiner (und schließlich auch unserer) Zeit. Einen bestimmten Akzent gewinnt Herders Rekonstruktionsversuch dadurch, daß er sich von der Position des Fortschrittsoptimismus und des Skeptizismus in gleicher Weise abzusetzen versucht. Die zentralen Einwände gegen den Geschichtsoptimismus sind dessen abqualifizierende Einseitigkeit und Egozentrik - gegen den Geschichtsskeptizismus dessen Atomisierung geschichtlicher Kontinuität in ein Spiel von Zufällen. Herder selbst ist <sup>s</sup>betrebt, den Momenten der menschlichen Geschichte gerecht zu werden, ohne den Gedanken einer Entwicklung im Sinne der Vorsehung aufzugeben. Dafür ist ihm die Interpretation der Geschichte als Schöpfungsgeschichte (die allerdings den letzten Zielgedanken Gottes verbirgt) die entscheidende Demonstrationsbasis. Denn sie erlaubt die Herstellung von Analogiebeziehungen, die einsichtig machen sollen, daß alles Seiende gleich nahe zu Gott und insofern aber auch im Fortgang miteinander gleichberechtigt verbunden ist.

### 3. Vorlesung

Herders früher Versuch einer "Philosophie der Geschichte der Menschheit" mit dem Ziel, durch eine solche Geschichtsphilosophie der Menschengattung zu ihrer Bildung beizutragen, zeigt in exemplarischen Zügen einen möglichen Weg und die Probleme geschichtlich, also im Medium der Geschichte operierender Selbsterkenntnis. Man muß sich das Eigentümliche geschichtlich sich vermittelnder Selbsterkenntnis dabei vergegenwärtigen: Selbsterkenntnis, die das Selbst des Menschen - seine "Menschheit" oder spezifische "Humanität" - in seiner geschichtlichen Entfaltung und als diese aufsuchen will, gewinnt ihren Anhalt und stand nicht in einer abstrakten begrifflichen Zergliederung des Begriffs Mensch. Sie sagt nicht in der Weise axiomatischer Setzung etwa der Mensch sei A ein Lebewesen, dem B als spezifisches Prädikat die Vernunft zukomme und daß daher C durch die Bezeichnung des "Animal Rationale" in seiner Gattungseigenschaft zureichend bestimmt wäre. Gegenüber solcher "definitorischen" und "apriorischen" Feststellung und Festlegung des menschlichen "Wesens", die gleichsam unbekümmert um die wirkliche Erscheinung des Menschen in den Individuen und Völkern, in den Kulturen und Epochen vorab bestimmt, was als spezifisch Menschliches zu gelten habe und was nicht, ist Herder offenbar skeptisch. Für ihn gibt es nicht erst einen Begriff des Menschen, dem man dann die historischen Erscheinungen des Menschlichen zu subsumieren hat, sondern einen zureichenden - den Menschen in seiner Wesenswirklichkeit erfassenden - Begriff kann es im Sinne Herders nur geben, wenn man sich der Mühe unterzieht, diesen Begriff aus der Geschichte zu entwickeln, ihn an der Geschichte abzulesen. Diejenigen, die einen Begriff des Menschen vor seiner Geschichte haben wollen, laufen immer Gefahr, am Abstraktum des vorgängig bestimmten Begriffs zu messen, was sich dem historischen Blick als konkrete Erscheinung bietet. Und wenn es nichts anderes wäre: in solchem Subsumtionsverfahren, das die konkrete Erscheinung nur

dem Begriffsraster unterstellt, um sie darin zu ordnen, nicht aber um den Begriffsraster an den Erscheinungen zu prüfen, verliert die Fülle historischen Lebens an Farbe und Gestalt. Das Begriffsschema tritt an die Stelle des Lebendigen, die statische Ordnung an die Stelle geschichtlicher Bewegung, und die Selbsterkenntnis wird zum Machtspruch, wo sie als Frage sich entfalten sollte. Es ist also das Verhältnis von Begriff und Geschichte, das von Herder nachdrücklich in Bewegung gesetzt und als aufsteigende Wechselwirkung interpretiert wird. Es gibt keinen zureichenden Begriff vom Menschen ohne einen zureichenden Begriff von seiner Geschichte und umgekehrt. Indem Herder aber das Verhältnis der Über- und Unterordnung von Begriff und Geschichte in ein Verhältnis der dynamischen Wechselwirkung auflöst - auf diese Weise elementar seinen historischen Sinn bekundend -, verflüssigt er auch den Begriff der Bildung selbst. Denn Geschichte ist jetzt nicht mehr, was sie auch sein könnte, ein Erinnerungsvorrat, über den man auf Abruf verfügt. Sie ist kein äußerer Bildungsinhalt, kein vorgegebener Stoff für bildenden Unterricht - vielmehr: Bildung ereignet sich als Geschichte, als "historische Produktion" je spezifischer Kultur unter verschiedenen und überdies wechselnden Bedingungen. Nur die Geschichte allein vermittelt, was es ~~ist~~ mit der Bildung eines Volkes oder eines Einzelnen auf sich hat. Eben weil der Mensch wesenhaft geschichtlich existiert. Und das bedeutet, so wenig es den abstrakten Begriff ~~d e s~~ Menschen als sinnvolle Orientierung für Humanität gibt, so wenig gibt es den Begriff ~~d e r~~ Bildung, der allen Bildungen geschichtlicher Zeiten adäquat sein könnte. Deshalb kann ein gebildetes Volk - wie etwa das Volk der Griechen - zwar beispielhaft für eine Vollendungsgestalt geschichtlicher Bildung sein. Doch der Beispielssinn wird zerstört, wenn man griechische Bildung zum absoluten Vorbild aller nachfolgenden Zeiten stilisiert. Denn dann würde man weder dem geschichtlichen Griechentum gerecht noch der geschichtlichen Selbstaufgegebenheit späterer Generationen, die ihre eigene Bildung unter den für sie zutreffenden Bedingungen und vom Standort ihrer Selbsterkenntnis

aus zu leisten haben. Herders Verdienst in seiner Reflexion auf die Stellung des Menschen in der Geschichte liegt nicht nur in seiner überzeugenden Entfaltung historischen Sinns, der den zurückliegenden Epochen - so auch dem Mittelalter - Gerechtigkeit angedeihen läßt. Sein Verdienst liegt auch darin, daß eben diese Gerechtigkeit gegenüber der Eigenbedeutung und dem "Eigen-Sinn" vergangener Gestalten geschichtlichen Menschentums auch eine Freisetzung gegenwärtiger und zukünftiger Zeiten für sich selbst impliziert. Allerdings, so haben wir gesehen, für Herder ist diese Freisetzung des Menschen zu sich selbst noch nicht eine radikale Selbstfreigabe. Der Mensch ist noch nicht im modernen Sinne der uneingeschränkte Produzent seiner selbst, der sich produziert, indem er seine "Lebensmittel" produziert - das Lebensmittel der Ideologien eingeschlossen - die sich in Verfallsgeschichten genau so überholen wie die materiellen Produkte des Verbrauchs. Herder sieht noch - besser: er ahnt noch - einen tieferen Sinn in der Geschichte als es derjenige sein kann, der sich nur menschlichen Entwürfen verdankt. Für ihn kann noch der Blick auf die Natur die Vernunft der Vorsehung deutlich werden lassen, die hintergründig alle Schöpfung in ihrem Sinne organisiert, auch wenn dieser Sinn sich nicht definitiv klären läßt. Schon die Tatsache, daß die Analogie - in unserem Beispiel: die Analogie zwischen mechanischer, organischer und bewußter Lebensbewegung - noch Beweischarakter hat (und nicht nur als heuristisches Prinzip <sup>wie</sup> im Mensch-Tier-Vergleich dazu dient, Differenzen aufzudecken), schon also die Tatsache der Beweiskraft von Analogieschlüssen, auf die Herder in seiner Kritik am Geschichtsoptimismus und Geschichtsskeptizismus zurückgreift, läßt die theologische Klammer erkennen, mit der er der Vereinzelung geschichtlicher Erscheinungen gegensteuert. Insofern ist auch menschliche Freiheit in der Geschichte und vor der Geschichte noch nicht in ähnlicher Weise radikal gedacht, wie es in nachfolgender Zeit der Fall sein sollte, etwa bei Friedrich Nietzsche. Noch ist der Mensch nur der "erste Freigelassene der Schöpfung" (Ideen, 4. Buch. S. 103), noch heißt es: "den sinnlichen Betrachter der Geschichte, der in

ihr Gott verlor und an der Vorsehung zu zweifeln anfing, geschah dies Unglück nur daher, weil er die Geschichte zu flach ansah, oder von der Vorsehung keinen rechten Begriff hatte." (Ideen, 15. Buch, S. 416). Das bedeutet: Das am Anfang aufgezeigte Bewegungsverhältnis von Begriff und Geschichte bei Herder macht noch Halt vor dem letzten Schritt seiner Auflösung in eine unendliche und nur noch zufällige Abfolge von Momenten, die nichts mehr als das Nichts miteinander verbindet. Die Selbsterkenntnis ist noch vermittelt durch die Gemeinsamkeit alles Seienden als in der Vorsehung aufgehobene Geschöpflichkeit. Zwar ist der Mensch der Freigelassene der Schöpfung, aber seine Freiheit, die auch den Irrtum und das Versagen einschließt, ist einbehalten und eingegrenzt in einen übermenschlichen Schöpfungssinn. Und es wird genau diese von Herder postulierte Transzendenz in der Geschichte sein, die Kant mit kühler Analytik und Zurückweisung in seiner Besprechung des ersten Teils der "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" kritisiert.

## II

Doch zunächst und vor diesem Hintergrund zu einigen Grundvorstellungen und Grundmotiven aus den "Ideen". Die Absicht, die Herder mit den "Ideen" verfolgt, wird von ihm selbst in einer Vorrede mit dem Datum "Weimar, den 23. April 1784" wie folgt beschrieben: "Schon in ziemlich frühen Jahren, da die Auen der Wissenschaft noch in alle dem Morgenschmuck vor mir lagen, von dem uns die Mittagssonne unseres Lebens so viel entzieht, kam mir oft der Gedanke ein: ob denn, da Alles in der Welt seine Philosophie und Wissenschaft habe, nicht auch das, was uns am nächsten angeht, die Geschichte der Menschheit im Ganzen und Großen eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte?" (a.a.O. S. 41) Herder will also eine Philosophie und Wissenschaft - wobei Philosophie "Besinnung" und Wissenschaft "Erkenntnis" meint - von der Gesamtgeschichte des Menschen, von der "Universalgeschichte" der Menschheit. Das Motiv aber, das ihn dazu drängt, eine solche Gesamtgeschichte in philosophischer

und wissenschaftlicher Form zu versuchen, ist keine akademische Neugier, kein ins Große strebender Ehrgeiz, sondern der Wunsch, Orientierung zu finden. Mit unseren eigenen Worten: Herder fragt nach dem Ganzen der Geschichte in der Absicht der Welt- und Selbsterkenntnis. Die Ideen als Geschichtsphilosophie sollen den Menschen mit sich selbst vermitteln. Wenn aber nach Orientierung gefragt wird, so ist eben diese Orientierung problematisch oder sie wurde problematisch.

Und es ist bekannt, wodurch die Problematisierung geschichtlichen Sinns ausgelöst wurde, nämlich - auch das haben wir uns bereits vergegenwärtigt - durch eine aufklärerische Einstellung zur Geschichte, die in dem Grade, in dem sie sich vom Gegenstand der Geschichte distanziert, auch die Frage aufwerfen muß, was den Sinn der Geschichte verbürge. So hängen das Aufkommen eines aufklärerischen Geschichtsbewußtseins (das Geschichte nicht mehr als selbstverständliches Medium des Lebens akzeptiert) und die Heraufkunft der Orientierungsfrage nach Sinn und Telos der Geschichte unmittelbar zusammen. Mit der Suche nach Anhalt und Orientierung wird der Neugier der Vernunft gleichsam heimgezahlt, daß sie im Sündenfall des Erkennenwollens einen Riß in die Selbstverständlichkeit der Vollzüge geschichtlichen Lebens brachte. Die verlorene Naivität münzt sich um in die Drohung der Orientierungslosigkeit. Geschichtliche Existenz wird für sich selbst fragwürdig. In dieser Situation fragt Herder insistierend nach einem Plan in der Geschichte. Aber was gibt ihm zumindest das Gefühl der Sicherheit, daß ein solcher Plan existiere? Letztlich gibt ihm diese Sicherheit sein Schöpfungsglaube. Aber Sicherheit gibt ihm auch die Provokation des Gedankens, daß, da alles in der Natur Gesetzmäßigkeit und Plan zeigt, nur der Mensch in seiner Geschichte planlos herumirren sollte. Andererseits, Herder ist Realist genug, als daß er nicht sähe, wie der Zweifel an einem Plan der Geschichte mehr Nahrung erhält - wenigstens im ersten Hinblick auf ihre Erscheinungen - als die Überzeugung, daß auch in der Geschichte eine Ordnung existiere und daß sich diese Ordnung auch zeige, wenn man sich nur das Ganze der Geschichte vergegenwärtige: „Der stolze Mensch wehret sich, sein Geschlecht als eine ... Brut der Erde und als einen Raub der alles-zerstörenden Verwesung zu betrachten; und dennoch dringen Geschichte und Erfahrung ihm nicht dieses Bild auf?“ (a.a.O. S.41)

Damit sind Motiv und Absicht deutlich: Das entscheidende Motiv, das Herder offenbar in seiner eigenen Biographie und historischen Erfahrung mit anderen teilt, ist die sich zunächst

nahelegende Überzeugung, daß ein übergreifender Sinn der Geschichte nicht auszumachen sei. Es ist das Motiv des sich zu späterer Zeit sehr viel deutlicher aufdrängenden geschichtlichen Nihilismus, der den Fortgang der Geschichte nur als sinnlose Negation ihrer Gestalten zu begreifen vermag. (Unter dem Namen „Geschichtsskeptizismus“ begegneten wir ihm bereits in der Bückeburger geschichtsphilosophischen Schrift). Die aus diesem Motiv sich formulierende Absicht ist die Überwindung des zerstörerischen Zweifels aus Einsicht in einen hintergründigen Schöpfungsplan, der am Ende die disparaten Zufälle faktischer Geschichte sinnhaft aufzuhellen vermag. Was Herder sich also mit den „Ideen“ zumutet, ist nichts Geringes, nämlich den vernünftigen und evidenten Nachweis, daß es einen Plan in der Geschichte gebe, dessen Kenntnis geeignet sei, die Verbindung von Historismus, Zweifel und Nihilismus als Perspektive kurz-sichtigen und nur verblendeten Menschentums zu entlarven. Die Idee der Humanität, das ist die These der breit angelegten Demonstration der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, obsiegt über die „Idee der Sinnlosigkeit“. Das aber soll der Rezipient des Buches nicht schlicht glauben. Es soll ihm augenscheinlich, also evident werden. Im Willen, nicht nur zu behaupten, vielmehr auch zu zeigen, daß sich in der Menschheitsgeschichte ein der Vernunft zugänglicher „Humanitätsplan“ verwirkliche, nutzt Herder die Möglichkeit einer auch heute durchaus noch verwendeten Strategie der Erkenntnis: den Tier-Mensch-Vergleich. Ziel dieser Vergleiche ist es, Gemeinsames und Unterscheidendes hervorzuheben, und es ist bekannt, daß die Durchführung solcher Vergleiche die Tendenz haben kann, entweder die Differenzen nur gering zu veranschlagen (dann erscheint der Mensch als ein besonders gut oder schlecht ausgestattetes Tier) oder sie als eine „Wesensdifferenz“ zu interpretieren (dann ist der Mensch vor allem „Geistwesen“, das - obgleich auch naturhaft existierend - sich doch qualitativ von allen Naturwesen unterscheidet.) Im ersten Fall vermindert der Vergleich den Abstand des Vergleichenen; im anderen Falle wird er verstärkt. Wir entnehmen dar-

aus nur, daß es offenbar schwierig (wenn nicht unmöglich) ist, zu einem „deutungsfreien“ Mensch-Tier-Vergleich zu gelangen. Darauf hebt auch Herder ab: „Man hat unserm Geschlecht (hier in der Bedeutung von „Gattung“) ein sehr unwahres Lob gemacht, wenn man behauptete, daß sich jede Kraft und Fähigkeit aller andern Geschlechter dem höchsten Grad nach in ihm finde.“ (a.a.O. S.98) Das wäre eine Grundinterpretation des Menschen im Mensch-Tier-Vergleich. Sie stilisiert den Menschen zum **v o l l e n d e t e n T i e r** und somit zum Zweck der Entwicklung des Lebendigen überhaupt. Die andere Grundinterpretation des Menschen als Resümee des Mensch-Tier-Vergleichs läßt ihn hingegen als **m i ß r a t e n e s T i e r** hervortreten. In Herders Worten: „Von der anderen Seite hat man ihn, ich will nicht sagen zum Tier erniedrigen, sondern ihm einen Charakter seines Geschlechts gar absprechen und ihn zu einem **a u s g e a r t e t e n T i e r** machen wollen, das, indem es höhern Vollkommenheiten nachgestrebt, ganz und gar die Eigenart seiner Gattung verloren.“ (a.a.O. S.98) Der Mensch also zwischen vollendetem Tier und mißbratenem Tier - für Herder eine falsche Alternative. Denn, und das ist der entscheidende Punkt, sei es in der Interpretation als vollendetes oder als mißbratenes Tier, in beiden Fällen wird der Mensch am Tier gemessen und es wird unterschlagen, sei es zur Erhebung oder zur Erniedrigung des Menschen, was das **E i g e n t ü m l i c h e** menschlicher Natur ausmacht, das er mit keinem Tier teilt. Es sei die „Wahrheit und Evidenz seiner Naturgeschichte“, das heißt seiner Geschichte als in der Natur und als Natur vorkommendes Lebewesen, daß der Menschengattung Eigentümliches zukomme, das sie mit keiner anderen Gattung des Lebendigen teilt. Und Herder schickt sich sogleich an, dieses Eigentümliche zu benennen. „Kein Tier frißt seinesgleichen aus Leckerei; kein Tier mordet sein Geschlecht auf den Befehl eines Dritten mit kaltem Blut. Kein Tier hat Sprache, wie der Mensch sie hat, noch weniger Schrift, Tradition, Religion, willkürliche Gesetze und Rechte. Kein Tier endlich hat auch nur die Bildung, die Kleidung, die Wohnung, die Künste, die unbestimmte Lebensart, die

ungebundenen Triebe, die flatterhaften Meinungen, womit sich beinahe jedes Individuum der Menschen auszeichnet." (a.a.O. S.98) Was Herder damit nennt (und daher die Ausführlichkeit des Zitats), ist ein Katalog von anthropologischen Grundbestimmungen, die aus der beachteten Differenz des Mensch-Tier-Vergleichs hervortreten. Und diese Grundbestimmungen sind uns durchaus vertraut, weil sie in der Geschichte anthropologischen Denkens nach Herder immer wieder auftauchen und sich bestätigen. Es sind die Genußfähigkeit, die in ihrer abartigen Form auch vor der eigenen Gattung nicht haltmacht; die Aggressivität, die sich nicht nur selbst motiviert, die sich vielmehr auch wecken und in Dienst nehmen läßt, und zwar in makabren Formen des Gehorsams; es ist die Sprache, welche das Signalinventar tierischer Kommunikation durch ihre Eignung zur Symbolisierung und abstrakten Vergegenwärtigung weit übertrifft; es ist die Schrift, die als künstliches und beständiges Inventar von Zeichen Dokumentation und objektivierte Tradition ermöglicht; es ist die Religion als bewußtes Verhältnis zur alle Welten und Zeiten übersteigenden Transzendenz; es ist das positive Recht und das positive Gesetz, in denen sich Lebensverbände und Kulturen das Zusammenleben in bestimmten Formengliedern und sanktionieren; es ist die Bildung als persönliche und institutionalisierte Gestaltung eines Lebens und einer Kultur; es sind die Techniken, mit denen sich der Mensch in der Natur - sich kleidend und Wohnung schaffend - einrichtet; es sind die Künste, in denen sich der Mensch imaginativ seine Welt verdichtet; es sind die offenen Lebensformen der Geselligkeit, durch die sich menschliches Leben konventionelle Gestalt gibt, die Offenheit der Triebe, die nach Sitte und Institutionalisierung verlangt; und es sind schließlich die höchst subjektiven Überzeugungen und Meinungen, in der sich individueller Geist eine flüchtige Kontur verleiht. Alle diese Grundzüge machen den unverwechselbaren Gattungscharakter des Menschen aus, der ihn vom Gattungscharakter anderer Lebewesen unterscheidet. Und man kommt nicht umhin, Herder in dieser nur additiven Charakteristik menschlicher Gattungseigenart eine hohe phänomenale Dichte zu bescheinigen.

Die Grundbestimmungen, in denen Herder die Differenz zwischen Menschheit und Tierheit charakterisiert, sind insgesamt erweiterungsfähig und wohl auch präzisierbar. Sie treffen aber im Grunde einen bis auf unsere Zeiten dauernden Konsens. Doch wenn es nicht nur darum geht, die menschliche Gattung in ihrer Eigenart zu beschreiben, sondern über eine Beschreibung hinaus die normative Dimension der Sinnhaftigkeit im Sinne tieferer Selbsterkenntnis zu gewinnen, dann kann man es nicht bei der Feststellung bewenden lassen, der Mensch sei ein Wesen der Sprache, der Religion, des Rechts, der Bildung, der Sittlichkeit, der Geselligkeit und so fort. Als elementare anthropologische Grundbestimmungen sagen diese Wesenszüge noch nichts darüber aus, wie sie zu entfalten sind, welche Sollensbestimmungen diesen Seinsbestimmungen vorgegeben sind. Der Katalog der Grundbestimmungen oder Grundcharakteristika des Menschen ist eine synchrone Bestandsaufnahme von anthropologischen „Konstanten“, die prinzipiell an jeder Kultur abgelesen werden könnten. Herder aber will nicht nur eine Bestandsaufnahme abgehobener allgemeinemenschlicher Strukturen, sondern er sucht nach der geschichtlichen Entfaltung dieser Bestimmungen, nach ihrer inneren Teleologie. Anders formuliert, daß der Mensch über Sprache verfügt, daß er sich in Brauchtum, Sitte und Recht sein Zusammenleben institutionalisiert, daß er sich in Überzeugungen und Meinungen auslebt - das alles beantwortet noch nicht die entscheidende Frage, wozu, zu welchem (End-) Zweck diese Grundcharakteristika der Menschheit zukommen. Es wird also unterstellt, daß die Grundcharakteristika des Menschen, die ihn vom Tier unterscheidet, nicht auch bereits darüber Auskunft gibt, wie diese menschlichen Eigenarten und Vermögen insgesamt sinnhaft zu interpretieren seien. Die Frage nach der Sinnhaftigkeit taucht für Herder erst dann auf, wenn man die geschichtliche Betrachtungsweise in die anthropologische Strukturanalyse einbezieht, wenn man Mensch und Welt nicht nur in ihrem Sein, sondern in ihrem Geschichtlich-Sein betrachtet. Am Ende also und abstrakt formuliert ist es die Zeitperspektive, die die anthropologischen Strukturen und Grundbestimmungen dynamisiert. Oder

aus anderem Blickwinkel: die anthropologische Grundcharakteristik des Menschen, die ihn als unvergleichlich aus dem Mensch-Tier-Vergleich hervorgehen läßt, ist nur ein abstrakter Zusammenhang von Momenten jenseits der Wirklichkeit geschichtlichen Lebens und es kommt darauf an, sie im großen Kontext der Geschichte zu verlebendigen, wenn sie nicht als pure Feststellungen einer positivistischen Anthropologie sinnlos werden sollen. Hier zeigt es sich wieder: Herder glaubt nicht an die Möglichkeit, allein aus dem Begriff des Menschen seine Bestimmung „deduzieren“ zu können, und zwar auch dann nicht, wenn dieser Begriff durch zutreffende Beobachtung entfaltet und in seinen Grundelementen ausgewiesen ist. Und was Herder schließlich daran hindert, die Sollens-Auflage des menschlichen Gattungslebens aus den im Begriff versammelten Daseinsmerkmalen ungeschichtlich abzuleiten, ist die Tatsache, daß alles, was der Mensch als seine besondere Ausstattung in die Geschichte mitbringt und durch die Geschichte entfaltet, zutiefst ambivalent ist. Konkreter, wenn der Mensch der Sprache mächtig ist und sie als Teilnahme praktiziert, so kann diese Teilnahme auch den Charakter einer sprachlichen Vortäuschung und Überlistung haben; oder wenn der Mensch über die Fähigkeit verfügt, seine Selbsterhaltung im Genuß zu sublimieren, so kann eben diese Sublimierung - wie Herder selbst feststellt - vor der Existenz des anderen unter Umständen nicht haltmachen. Das aber zeigt erst die Geschichte und nicht schon die abstrakte Bestimmung des Menschen in phänomenaler Differenz zum Tier.

Was wir als Problem der geschichtlichen Dynamisierung des Katalogs der anthropologischen Grundcharakteristika bezeichneten, gewinnt Kontur im vierten und fünften Buch der „Ideen“. Auffällig ist hier vorab die Verwendung des Begriffs „Organisation“. So heißt es, der Mensch sei „zur Vernunftfähigkeit organisiert“, „zu feineren Sinnen, zu Kunst und zur Sprache organisiert“, „zu feineren Trieben, mithin zur Freiheit organisiert“, „zur Ausbreitung über die Erde organisiert“. Es heißt allerdings auch: der Mensch sei zur „Humanität“ und Religion gebildet, wie er auch „zur Hoffnung der Unsterblichkeit gebildet“ sei. Die

Verwendung des Begriffs „Organisation“ ist nicht zufällig. Sie deutet einmal darauf hin, daß Herder eine Vergleichsbrücke zur Naturorganisation schlägt, und sie bedeutet ferner, daß das, wozu der Mensch organisiert ist, nicht bereits mit seiner Existenz gesetzt ist, sondern durch die Nutzung seiner Ausstattung erworben sein will. Organisation verweist auf „Organon“, im ursprünglichen Sinne auf „Werkzeug“ und „Organ“. In diesem Sinne wäre Organisation die Ausstattung mit Organen (der Natur) oder Werkzeugen (des Menschen), die ihren Sinn erst dadurch erhalten, daß sie auf etwas anderes, das sie nicht selbst sind, angelegt oder für etwas anderes brauchbar sind. Ein weiteres Moment, auf das Organisation hinweist, sofern sie Ausstattung mit Organen und Werkzeugen bedeutet, ist ein für die Organisation verantwortlicher „Urheber“. Das wäre bei Herder die Natur, gelegentlich als „Mutter Natur“ apostrophiert. Wir entnehmen der Rede Herders vom Organisiert-Sein des Menschen zu Vernunft, Sprache, Kunst, Freiheit usf. vor allem den doppelten Hinweis, daß der Mensch über eine organologische Naturbasis für seine spezifisch menschlichen Qualitäten verfügt und daß er nur durch eine besondere Leistung dahin gelangen kann, das, wozu er ausgestattet ist, nämlich Freiheit, Sprache usf. zu erreichen. Wenn es sich aber so verhält, daß der Mensch nur „virtuell“ - der Möglichkeit seiner Naturausstattung mit besonderen „Organen“ nach frei, vernünftig oder sprachlich existiert, dann gelangt das Element der Geschichte wesentlich in die Bestimmungen selbst hinein.

#### 4. Vorlesung

Wir stehen im Gang unserer Überlegung zum Problem der Anthropologie bei Herder an einer entscheidenden Stelle. Die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ sollen die These einlösen, daß der Mensch zur Entwicklung von Humanität angelegt sei und daß insofern die Geschichte der Menschheit „im Ganzen und Großen“ einen sinnvollen Entwicklungsduktus zeige - auch wenn dieser nicht in rationaler Konstruktion vorweggenommen werden kann. Es ist das Erregende an der Intention der „Ideen“, daß sie ohne Spekulation und Metaphysik auskommen will. Das heißt: die dort vorgetragenen Ideen sollen sich auf naturhistorische und humanhistorische Erfahrungen gründen. Herder hat viel an eigenen und fremden Beobachtungen zusammengetragen, um seine These von der grundsätzlichen Sinnhaftigkeit geschichtlichen Lebens zu bewähren. Wir können das Material im einzelnen nicht prüfen und gewichten. Das ist aber auch nicht entscheidend. Wir sind interessiert vor allem am „Stil“ einer Argumentation, die sich in der Spannung zwischen historischer Einzelbeobachtung (die Naturhistorie eingeschlossen) und der Ambition einer „Philosophie und Wissenschaft“ der Gesamtgeschichte der Menschheit befindet. Daß sich unser Interesse auf diese Argumentationsproblematik vorzüglich richtet, hat seinen Grund in eigener Betroffenheit. Denn auch zweihundert Jahre nach Herders Bemühung, den Verlauf der Geschichte als sinnfällig erscheinen zu lassen, ist das Problem dieser Bemühung aktuell geblieben. Wie Herder, so können auch wir nicht umhin, die Geschichtlichkeit unseres Existierens als Grundverfassung unseres Daseins anzuerkennen. Wie er, so haben auch wir die Ambivalenz des entwickelten historischen Sinns zu ertragen, die darin besteht, positiv um die historische Bedingtheit der Erscheinungen zu wissen und - negativ - diese Bedingtheit als Verunsicherung, Relativierung, als Negativität erfahren zu müssen. Wie er, so zögern auch wir, den Fortschrittsoptimismus zu teilen, der am Ende nur eine verkappete Form des Elends des Historismus ist, weil er permanent Gegenwart einer (vermeintlich) besseren Zukunft opfert. Wie Herder, so sind auch wir auf der Suche nach sinnverbürgenden Zie-

len, nach einer Gesamtinterpretation der Geschichte, die auch den Moment ehrt, ohne in seiner Augenblicklichkeit unterzugehen. Wie er, sind auch wir im Grunde irritiert durch die Doppelsinnigkeit unserer „Naturfreiheit“, die uns einerseits zum Vorzug der Selbstbestimmung aufruft, die uns aber andererseits in immer neue Sinn-Experimente zum Teil mit tödlichem Ausgang stürzt. Schließlich: Wie Herder, so versuchen auch wir, positives Wissen über uns selbst als Naturwesen mit einer evidenten Aussicht auf die Klammer eines „Wozu?“ zu verbinden. Und gerade im Hinblick auf diese Sinnklammer bauen sich in unserer Zeit Gefahren auf, die auch Herder schon kannte, die er aber noch in einem „Weltbild“ glaubte auffangen zu können: die Gefahr nämlich, die Selbstbestimmung in ideologischen Dogmen zu ersticken oder in scheinbar objektiven Sachverhalten abdanken zu lassen. Mehr als zu jeder anderen Zeit ist das Selbst unserer Selbsterkenntnis verunsichert und dazu geneigt, aus solcher Verunsicherung heraus bereitwillig Interpretationsangebote - zum Beispiel aus den Massenmedien - anzunehmen, die allerdings nur scheinbar die gesicherte Identität vermitteln, in Wirklichkeit aber deren Abdankung betreiben, und zwar in fremdbestimmten Schablonen mit wechselndem Marktwert. - Das Wort Humanität, um dessen geschichtliche Beglaubigung Herders Anthropologie kreist, hat für uns vielfach den Charakter einer Worthülse angenommen, und so ist uns noch wenig gesagt, wenn wir solche Forderungen wie diejenige nach „mehr Humanität“, nach Humanisierung des Arbeitsplatzes, der Schule usw. hören. Aber hier kann uns der Rückblick tatsächlich helfen, zumindest dazu, einmal ein Bild von der gedanklichen Anstrengung zu bekommen, die erforderlich ist, um die Worthülse in einen gedankenreichen Begriff zu verwandeln. Denn Herders umfangreiches Werk der „Ideen“ ist nichts anderes als die Bemühung, dem Wort Humanität Substanz zu geben. Humanität ist für Herder das Thema der Selbsterkenntnis.

## II

Wie also sucht Herder das Wort Humanität evident zu bestimmen, wobei auch in diesem Wort eine Doppeldeutigkeit schwingt, denn es bezeichnet einmal die „Eigentümlichkeit“ des Lebewesens Mensch (im Unterschied zu reinen Naturwesen) und es bezeichnet ein Telos, eine Norm. Humanität im ersten Sinne wäre der Inbegriff der bereits angezeigten anthropologischen Grundbestimmungen. Im zweiten Sinne wäre Humanität der Sinn der Menschheitsgeschichte im einzelnen und im ganzen. Herder ist nun bestrebt, beide Begriffe zusammenzuschließen. Dieses Zusammenschließen geschieht über den Weg der Nachzeichnung menschlicher Entwicklungsgeschichte. Auch hier kann die umfängliche Darstellung Herders nicht im einzelnen gezeichnet werden. Es mag daher zunächst der Hinweis genügen: Für Herder tritt der Mensch in seine eigene (Humanitäts-) Geschichte mit dem „aufrechten Gang“. Es heißt: „Der aufrechte Gang des Menschen ist ihm einzig natürlich; ja er ist die Organisation zum ganzen Beruf seiner Gattung und sein unterscheidender Charakter.“ (a. a. O. S. 100) Es überrascht sicherlich, daß Herder den aufrechten Gang des Menschen als sein wesentliches Unterscheidungsmerkmal ansieht, dem noch eine höhere Bedeutung zugemessen wird als den anthropologischen Grundqualitäten von Sprache, Vernunft, Kunst, Sitte. Aber man muß die Hervorhebung des aufrechten Gangs aus der Bemühung verstehen, in der natürlichen Erscheinung des Menschen bereits eine Differenz zu anderen Naturerscheinungen auszumachen, die offensichtlich und ohne metaphysische Interpretation überzeugend ist. Der aufrechte Gang, der die spezifische Gestalt des Menschen ausmachen soll, ist nach Herder seine augenscheinliche Ablösung von der Unmittelbarkeit zur Erde und damit eine immense Erweiterung des Gesichtsfelds- und Hörfeldes sowie die Freisetzung der Hand zum Universalinstrument. Doch Herder sieht den aufrechten Gang nicht nur als physisch-morphologisches Differenzierungsmerkmal (das wäre nur seine „pragmatische“ Bedeutung), sondern er betrachtet ihn auch als Symbol: „Mütterlich bot sie (die Natur) ihrem letzten künstlichen Geschöpf die Hand und sprach: ‚Steh auf von der Erde! Dir selbst überlassen, wärest du Tier wie andre Tiere;

aber durch meine besondere Huld und Liebe gehe aufrecht und werde der Gott der Tiere.'" (a.a.O. S.100 f.) Der aufrechte Gang hebt den Menschen über die Tiere hinaus, faktisch wie vor allem auch in übertragener Bedeutung, und Herder, im Bestreben, die faktische Besonderheit des Menschen an seiner Physis zu verdeutlichen, unternimmt im vierten Buch alle Anstrengung, aus dem Naturprinzip des aufrechten Ganges die Entwicklung des Menschen zu Vernunft und Freiheit begreiflich zu machen. Die hervorragende Stellung des Hauptes beim aufrecht stehenden Menschen bedeutet ihm die Ablösung von der Priorität der niederen Sinne des Geruchs und des Geschmacks, die Verlagerung des Akzentes auf die Sinnlichkeit der fernen Sinne und die Ausformung des Kopfes als Organ des Denkens und der Ideenbildung. Der aufrechte Gang bedeutet also für Herder eine Befreiung der Sinne und eine qualitative Veränderung ihrer Bedeutung. Im Vergleich mit Tieren könnte man aber durchaus das Zurücktreten des Geruchs- und Geschmackssinnes beim Menschen als eine erhebliche Leistungsminderung und Abstumpfung einschätzen, und die Erweiterung des Gesichtskreises erreicht durch die Aufrichtung des Menschen keineswegs die Reichweite und die Genauigkeit optischer Wahrnehmung etwa von Vögeln. Wenn also Herder eine (natur-) notwendige Verbindung zwischen menschlicher Vernunftentwicklung und Lage des Hauptes meint herstellen zu können, so ergeben sich doch einige Zweifel an der Stringenz seiner Schlüsse vom Naturbefund des aufrechten Ganges auf die zwangsläufige Entwicklung der Vernunft. Einleuchtender ist hingegen der Gedanke einer Verbindung zwischen aufrechtem Gang und Universalisierung der Hand zum vielfältig einsetzbaren Werkzeug: „Durch die Bildung zum aufrechten Gange bekam der Mensch freie und künstliche Hände, Werkzeuge der feinsten Hantierungen und eines immerwährenden Tastens nach neuen klaren Ideen.“ (a.a.O. S.114) In dieser Beobachtung Herders ist eine anthropologische Grundperspektive dargelegt, die weit über seine Zeit hinaus wirken sollte. Es ist die Grundperspektive, die den Menschen als handelndes Lebewesen interpretiert. Von unserer Zeit her betrachtet, drängt sich eine deutliche Verbindung zu Arnold Gehlens Anthropologie auf. Und so überrascht es nicht, wenn Arnold Geh-

len sich in seinem anthropologischen Grundwerk „Der Mensch“ (Studienausgabe Frankfurt am Main 1974) mehrfach auf Herder bezieht - so in einem Kapitel mit dem Titel „Tier und Umwelt. Herder als Vorgänger.“ (a.a.O. S.73 ff.) Abschließend und würdigend heißt es am Ende dieses Kapitels: „Herder hatte das geleistet, was jede philosophische Anthropologie, auch die, welche einen theologischen Begriff vom Menschen voraussetzt, zu leisten verpflichtet ist: die Intelligenz des Menschen im Zusammenhang mit seiner biologischen Situation, seiner Wahrnehmungs-, Handlungs- und Bedürfnisstruktur zu sehen ...“ (a.a.O. S.84) Und es ist sicherlich hohes Lob und zutreffende Erkenntnis, wenn Gehlen fortfährt: „Die philosophische Anthropologie hat seit Herder keinen Schritt vorwärts getan, und es ist im Schema dieselbe Auffassung, die ich mit den Mitteln moderner Wissenschaft entwickeln will. Sie braucht keinen Schritt vorwärts zu tun, denn dies ist die Wahrheit.“ (a.a.O. S.84) Was ist die Wahrheit? Um es noch einmal hervorzuheben: daß - nach Gehlen - eine philosophische Anthropologie, das heißt eine Anthropologie, die auf fundamentale Selbsterkenntnis des Menschen zielt, die naturhaften Sachverhalte des menschlichen Daseins nicht überspringen oder ausklammern darf, wenn das Selbstverständnis des Menschen nicht verschoben werden soll. Insbesondere aber, wenn die Kategorie der Handlung zur entscheidenden und unterscheidenden Grundkategorie menschlicher Lebensvollzüge werden soll, läßt sich von den biologischen Voraussetzungen und der biologischen Bedeutung naturhafter Leiblichkeit des Menschen nicht absehen. Diese Kategorie der Handlung sieht Gehlen bei Herder vorbereitet, wenn auch noch nicht nach neuzeitlichen Maßstäben wissenschaftlich begründet.

Handlungsfähigkeit als Besonderheit menschlicher Gattung spielt bei Herder in der Tat eine bedeutende Rolle. Herder sagt: „-welch Tier hat das vielarmige Werkzeug der Kunst, was er in seinem Arm, in seiner Hand, in der Geschlankigkeit seines Leibes, in allen seinen Kräften besitzt? Kunst ist das stärkste Gewehr, und e r i s t g a n z K u n s t , ganz und gar organisierte Waffe.“ (a.a.O.

S. 115) Man muß genau lesen, um die entscheidende Aussage dieses Satzes zu gewinnen. Da ist die Rede von dem „vielarmigen Werkzeug der Kunst“. Dieses vielarmige Werkzeug ist nichts anderes als der menschliche Leib, der selbst eine Art „Universalorgan“ darstellt. Kunst, so heißt es weiter, sei das stärkste „Gewehr“. Folgt man dem alten Sinn des Wortes, so umfaßt „Gewehr“ alles, dessen sich der Mensch bedient, um sich negativer Bedingungen seines Lebens zu erwehren. Dazu gehören also nicht nur die Waffen im engeren Sinne, sondern jedes Instrument, das lebensdienlich ist: das Bearbeitungswerkzeug ebenso wie das Kriegswerkzeug, wie aber auch das kultische Werkzeug für die symbolische Handlung. Wenn allerdings Kunst als „Gewehr“ im vielfältigen Sinne seiner möglichen Erscheinungen zur Grundeigenschaft menschlicher Natur erhoben wird, wenn Herder vom Menschen sagt, er sei „ganz Kunst“, so ist damit offensichtlich nicht nur gemeint, daß der Mensch - anders als das Tier - auch über Kunstfertigkeiten verfüge. Vielmehr erscheint der Mensch überhaupt als Wesen der Kunst, wobei sich im elementaren (und nicht etwa nur ästhetischen) Phänomen der Kunst Können und Wissen (die spätantiken Begriffe lauten: scientia und ars) vereinigen. Die Nähe des Herderschen Begriffs von Kunst zum Begriff des Handelns (Praxis) leuchtet unmittelbar ein, und daher ist es nicht verfehlt, Herders These über den Menschen, nach der er „ganz Kunst“ sei, mit Gehlens Grundthese gleichzusetzen, die in Kürze formuliert lautet: „Der Mensch ist das handelnde Wesen.“ (Gehlen a.a.O. S.32)

Herders anthropologische Grundeinsicht in den „Kunstcharakter“ des Menschen erhält auch Profil und Differenzierung, wenn er phänomenal aufschlußreiche Hinweise darauf gibt, woraus die spezifisch menschlichen Kunstleistungen (heute würde man sagen: Handlungskompetenzen) sich ergeben. Denn die verschiedenen Kunstfertigkeiten, in denen sich das Kunstwesen des Menschen faktisch und geschichtlich realisiert, sind weder angeborene (denn dann wären sie Instinkt-Schemata) noch sind sie vorprogrammierte Eigenschaften, die sich in Reifeschüben allmählich

ausprägen. Herders Überzeugung ist: sie werden gelernt - nicht aber nur von jemandem, der bereits über sie verfügt, sondern sie sind in ihrem Ursprung Lernergebnisse aus Notsituationen. Die Kunsttätigkeiten des Menschen insgesamt sind gelernte Antworten auf prekäre Lebenssituationen, die dadurch entstehen, daß der Mensch nicht in eine bestimmte Umwelt fest eingefügt ist, sondern sich seine Umwelt allererst als spezifische Umwelt künstlich schaffen muß. Der Mensch ist also von Natur aus ein Kunstwesen, und er ist deshalb ein Kunstwesen, weil das Bewußtsein von Nöten, die er abwehren muß, zum Standard seiner Existenz gehört. Die These, der Mensch sei ganz und gar Kunst, korrespondiert mit der These, daß er ganz und gar ein nothhaft existierendes Wesen ist. Erst jetzt wird ganz verständlich, was Herder meint, wenn er sagt: „Mit dem aufrechten Gang wurde der Mensch ein Kunstgeschöpf, denn durch ihn, die erste und schwerste Kunst, die ein Mensch lernet, wird er eingeweiht, alle zu lernen und gleichsam eine lebendige Kunst zu werden.“ (a.a.O. S.114) Der aufrechte Gang - das Sich-Aufrichten - ist für Herder die Ur-handlung des Menschen, in der er sich elementar als Kunstgeschöpf konstituiert, um fortan sein Wesen als Kunst zu praktizieren. Die Urhandlung des Sich-Aufrichtens ist die gattungsgeschichtliche und biographische Selbststiftung des Menschen als Mensch. Sie hat die symbolische Qualität des Ausgangs aus dem Paradies, der zugleich Freiheit und Not bedeutet. Wenn auch Herders physiologische und morphologische Konstruktionen der Konsequenzen, die sich aus der Aufgerichtetheit des Menschen ergeben (Hirnverlagerung, Schädelbildung usf.), unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten nicht überzeugen mögen - der Signal- und Symbolwert ist durchaus beträchtlich, und zwar vor allem als Akzentuierung des elementaren Sachverhalts, daß der Mensch darauf angelegt sei, „lebendige Kunst“ zu sein, d.h. sich im bewußten Handeln mit der Erde zu verbinden, von der er sich durch den aufrechten Gang nicht nur tatsächlich, sondern auch im übertragenen Sinne erhoben hat.

Die zentrale Stellung des Phänomens der „Kunst“ im menschlichen Lebenszusammenhang wird gewissermaßen noch zementiert durch die Bestimmung der Sinne und Organe als „Kunstwerkzeuge“. Denn die Qualität als Kunstwerkzeuge meint ja nicht etwa nur, daß sie künstlich hergestellt seien, sondern sie sind Kunstwerkzeuge, sofern menschliches Leben überhaupt und substantiell Kunst ist. Auch ein Tier benutzt Werkzeuge, aber es sind keine Kunstwerkzeuge, weil ein Tier sein Leben nicht als Kunst, nicht als Praxis lebt. Im Grunde sind es gar keine Werkzeuge, sondern lediglich „Mittel“, die sich für einen vorbewußten Zweck einstellen. Nur der Mensch hat Kunstwerkzeuge - und allen voran das Kunstwerkzeug seines Leibes selbst, dessen Gebrauch er allerdings erst lernen oder in Notsituationen lernend entdecken muß. Im Hinblick darauf läßt sich sagen: Die Entdeckung des Leibes als des primären menschlichen Weltorgans ist - aus Herders Sicht - ein entscheidendes Element jeglicher Selbsterkenntnis. Der besondere Werkzeugcharakter des Leibes für die Kunst des Lebens gehört zum basalen Vollzug des Selbstseins, das ohne die Erfahrungen leibhaft handelnder Welt- und Selbstzuwendung gar nicht dazu gelangen könnte, sich selbst zum (abstrakten) Thema zu werden. Erst in diesem Zusammenhang wird auch vollends deutlich, was Herder meinte, wenn es heißt: „Nicht durch angeborne Fähigkeiten und Künste (wird der Mensch zum Menschen); denn alle Kunstfertigkeiten der Tiere sind Folgen gröberer Reize; und wären diese von Kindheit an herrschend da, so bliebe der Mensch ein Tier, so würde er, da er schon alles kann, ehe ers lernte, nichts Menschliches lernen. Entweder mußte ihm also die Vernunft als Instinkt angeboren werden, welches sogleich als Widerspruch erhellen wird, oder er mußte, wie es jetzt ist, schwach auf die Welt kommen, um Vernunft zu lernen.“ (a.a.O. S.118) Das heißt doch: Die Instinktreduktion des Menschen - Ausdruck seiner allgemeinen Not- und Mängelsituation - zwingt ihn, praktische Vernunft zu entwickeln. Die Entwicklung der Vernunft ist eine Antwort auf die Notlage des Menschen. Vernunft ist ein Kunstorgan, das er sich entwickeln mußte, damit seine leiblich-seelische Organisation in permanenten Bedrängnissen nicht zerstört werde. Die Vernunft des Menschen ist ein Instinkt seiner

spezifischen Leiblichkeit - wenn man so will ein „Instinkt-ersatz“. Aber, und das ist die entscheidende Weiterung, indem der Mensch biographisch und gattungsgeschichtlich Vernunft notwendigerweise lernt (oder er geht unter), lernt er mit ihr und durch sie die Lebensweise, die ihm eigen ist. Und diese nennt Herder Humanität. Herder hat also durchaus einen instrumentellen Begriff der Vernunft und einen instrumentellen Begriff ihrer Entwicklung. Vernunft und menschliche Naturorganisation sind ihm wesentlich nicht im Sinne einer Zwei-Welten-Theorie getrennt. Vielmehr ist ihm die Vernunft ursprünglich ein Organ des Leibes, geeignet zu seiner Selbsterhaltung durch „lebendige Kunst“. Anders gesagt: Der Mensch hätte nie Vernunft entwickelt, wenn seine Naturorganisation es nicht erfordert hätte. Indem er sie aber entwickelte, eröffnet er sich die Chance seiner spezifischen Lebensweise, der Humanität.

### III

Herders naturgeschichtliche Rekonstruktion der Humanität führt zu einer spezifischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit („Menschheit“ ist zu verstehen als Unterschied zur „Tierheit“). Diese Entwicklungsgeschichte beginnt mit dem Erlernen des aufrechten Ganges, der im sachlichen wie im übertragenen Sinne eine Befreiung von der Unmittelbarkeit der Erde darstellt. Mit der Aufrichtung des Menschen wird die Hand frei. Die Arme dienen nicht mehr (allein) der Fortbewegung. Sie werden unspezifisch und damit universell verwendbar, gewinnen selbst Werkzeug- und Kunstcharakter. Die leiblichen Voraussetzungen der Handlungsfähigkeit sind geschaffen. Damit entsteht aber nicht nur eine „neue Eigenschaft“ des Gattungswesens Mensch.

Vielmehr ergibt sich ein qualitativer Sprung. Die natürlich ausgewachsenen Kunstfähigkeiten des homo erectus ermöglichen und begründen den "Kunstcharakter des Menschen" überhaupt. Die Erhaltung und Ausbreitung seines Daseins wird ihm zum in Permanenz aufgetragenen Kunstwerk, in dem er sich und seine Welt schafft. Das geschieht allerdings nicht aus "freien Stücken", sondern als notwendige Antwort auf eine besondere exponierte und - im wahren Sinne des Wortes - "bedenkliche" Lebenssituation. Die Grundcharakteristik der menschlichen Lebenssituation ist deren Nothaftigkeit - das Resultat mangelhafter Einpassung in eine spezifische natürliche Umwelt. Im Hinblick auf diese Grundcharakteristik erscheint die Vernunft als entwicklungsgeschichtlich erworbenes Instrument und nicht als a priori vorhandene Ausstattung. Vernunft ist der aus der Natur geborene eigene "Instinkt" des Menschen - und eben deshalb kein Instinkt, sondern Werkzeug der Lebensführung unter Bedingungen des Instinktmanuels. In dieser Blickbahn, in der Blickbahn naturgeschichtlicher Entstehung und Bedeutung, könnte man sagen: Herder erklärt das Phänomen der Vernunft biologistisch. Unter der Voraussetzung, daß Vernunft ein Grundelement von Humanität darstellt, hätte eine ausschließliche Interpretation der Vernunft im Sinne eines Ersatzmechanismus für Instinktverkümmern (Vernunft als "Instinktprothese") die Folge, daß auch Humanität nicht anders denn als Inbegriff besonderer biologischer Merkmale des Lebewesens Mensch zu begreifen wäre. Herder jedoch, obgleich die naturhaft instrumentelle Bedeutung betont wird, bleibt bei ihrer biologischen Funktion und Erklärung nicht stehen. Er wehrt sich gegen deren biologistische Verkürzung. Zwar sei Vernunft "ein Name, der in den neuern Schriften so oft als ein angeborenes Automat gebraucht wird und als solches nichts als Mißdeutung giebet", aber, so kann man in seinem Sinne fortfahren, Vernunft ist gerade dadurch Vernunft, daß sie nicht automatisch, sondern "reflexiv" operiert. Das heißt: Vernunft steht in einem ausdrücklichen Verhältnis zu sich selbst und eben dieser Sachverhalt unterscheidet jede ihrer Leistungen (die instrumentellen Leistungen eingeschlossen) grundsätzlich von allen biologischen Instinktmechanismen. Die Position Herders zum Vernunftthema wird ganz deutlich, wenn man auf den Zusammenhang,

in den Vernunft und Sprache gebracht werden, achtet. Denn ohne Sprache ist für ihn die Vernunft gleichsam hilflos. Es heißt bei Herder: "Indessen wären alle diese Kunstwerkzeuge, Gehirn, Sinne und Hand auch in der aufrechten Gestalt unwirksam geblieben, wenn uns der Schöpfer nicht eine Triebfeder gegeben hätte, die sie alle in Bewegung setzte; es war d a s g ö t t l i c h e G e s c h e n k d e r R e d e. Nur durch die Rede wird die schlummernde Vernunft erweckt, oder vielmehr die nackte Fähigkeit, die durch sich selbst ewig tot geblieben wäre, wird durch die Sprache lebendige Kraft und Wirkung. Nur durch die Rede wird Auge und Ohr, ja das Gefühl aller Sinne eins und vereinigt sich durch sie zum schaffenden Gedanken, dem das Kunstwerk der Hände und anderer Glieder nur gehorcht." (a.a.O. S. 115). Das heißt zunächst einmal: Vernunft ohne Sprache ist ohnmächtig, so wie es bedeutet, daß Sprache Vernunft hervorbringe in der Weise, daß sie zur Wirkung, zur Entfaltung gelange. Aber worin besteht nun bei Herder das Eigentümliche der Sprache? In einer groben Anzeige läßt sich sagen, Sprache könne zweierlei bedeuten. Einmal meint Sprache ein Inventar von Bezeichnungen mitsamt den Regeln ihrer Verknüpfung. Das wäre Sprache in der Bedeutung eines "Ausdrucksmittels", das man zur Verfügung hat, um damit seine Gedanken akustisch oder im Falle dokumentierender Schrift auch optisch zu äußern. Der Aspekt, der damit hervortritt, ist der instrumentelle Aspekt der Sprache. Eine andere und hintergründigere Bedeutung erhält Sprache (und Sprechen), wenn sie nicht als zweckrationales Äußerungsmittel, sondern als vermittelndes "Medium" betrachtet wird, in das der einzelne Mensch immer schon eingetaucht ist, bevor er in subjektiv gesteuerten Sprechaktionen Bestimmtes und Konkretes aussagt. Sie ist eine fundamentale Weltsicht, eine allem individuellen Sprechen vorausliegende Seinserfahrung. Im Hinblick auf diesen urtümlichen Sinn der Sprache formulierte Heidegger das bekannte Diktum von der Sprache als dem "Haus des Seins".

Wie also faßt Herder die Sprache - als "Ausdrucksmittel" oder als vorgängige "Weltsicht", in der uns jeweils zugesprochen ist, was wir aussagen können? Offensichtlich sieht Herder beide Aspekte. Wenn er sagt, Gott habe den Menschen die "Kunst gelehrt, Ideen in Tönen zu prägen" (a.a.O. S. 117) und wenn er fortfährt, er habe ihn gelehrt "Gestalten durch Laute zu bezeichnen und die Erde zu beherrschen durch das Wort seines Mundes" (a.a.O. S. 117), dann tritt damit der Mittel-Charakter der Sprache in den Vordergrund. Sprache dient zur "Äußerung" der Ideen, zur ordnenden Bezeichnung der Dinge und damit zur Verfügung über sie nach Maßgabe menschlicher Intentionen. Wenn es aber heißt: "Nur durch die Rede wird Auge und Ohr, ja das Gefühl aller Sinne eins und vereinigt sich dadurch zum schaffenden Gedanken", (a.a.O. S. 115), dann wird offenbar auf eine andere als die nur instrumentelle Leistung zum Zwecke ordnender Bezeichnung abgehoben. Sprache erscheint als synthetisierende Kraft. Das heißt: menschliche Sprache besitzt nicht nur die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen mit wechselnden Lautzeichen. Das ergäbe eine unüberschaubare Vielfalt von Zeichen. Vielmehr, Sprache schließt das Vielfältige der Eindrücke zu symbolischen Einheiten zusammen. Das geschieht in der Weise der Bildung von Ideen. Ideen - ursprünglich: "Bilder", "Ur-Bilder", "Anblicke" - sind im Medium der Sprache erzeugte Grundformen der Dinge, und sie sind immer mehr als die Abbilder sinnlicher Erscheinungen. Sie sind deren Urbilder, die uns das Einzelne als Bestimmtes wiedererkennen lassen. Die synthetisierende Kraft der Sprache besteht also in ihrer urbildlichen Durchdringung der über die Sinne vermittelten Erscheinungswelt. Sprache stiftet über den unmittelbaren Anblick hinaus eine symbolische Welt des Urbildlichen, indem sie nicht nur bezeichnet und bedeutet, sondern *d e u t e t*. Als sprachliche Welt ist die Welt immer eine gedeutete, das heißt: nie eine nur akustisch oder semiotisch abgespiegelte. Mit anderen Worten: Die synthetisierende Kraft der Sprache zeigt sich in der Errichtung einer sprachlichen "Weltordnung", im Entwurf "bedeutungsgeladener" Sprachspiele. Wenn aber tatsächlich Sprache nicht nur ein gegenüber

den Sachen neutrales Bezeichnungsinstrument, sondern vorgängig eine bestimmte Weltdeutung ist, dann ist Sprache, so muß man folgern, nicht nur ein Mittel des Denkens, sondern sie denkt selbst. Herder sagt, durch gesprochene Sprache (Rede) vereinige sich akustischer und optischer Empfindungseindruck zum "schaffenden Gedanken". Vielleicht zutreffender müßte man sagen, die Rede sei der schaffende Gedanke, der die Sinneseindrücke zu Ideen vereinige. Und solche Vereinigung hat immer schon stattgefunden, wenn der einzelne Sprecher sich in eine Sprache einübt oder wenn er eine Sprache praktiziert. Nur in einer idealtypischen Konstruktion - in einem Gedankenexperiment - kann man sich die Ur-Situation eines ersten Sprechers (oder erster Sprecher) in einer absolut deutungsfreien Erfahrungswelt vorstellen. Die geschichtliche Lebenswelt und Lebenswirklichkeit kennt Sprechen immer nur auf dem Boden und vor dem Hintergrund bereits sprachlich ausgelegter, in Ideen verdichteter Welterfahrung.

Wir halten zunächst fest: Herder versucht die Eigentümlichkeit des Menschen - und das meint: seine Humanität - im Rahmen seiner natürlichen Entwicklungsgeschichte zu bestimmen. Führendes Symbol (und Faktum) für die Besonderheit der Menschengattung wird ihm der "aufrechte Gang", die Lösung von der unmittelbaren Fixiertheit auf die Erde. Heute würde man sagen: Herder deutet die Entwicklungsgeschichte des Lebewesens Mensch als Bewegung zum Selbstbewußtsein der Existenz - der Mensch existiert nicht nur, er weiß auch, daß er existiert. Aber dieses Wissen ist nicht nur ein reiner Bewußtseinstatbestand. Es ist vor allem ein Tatbestand der Vergegenständlichung von Selbst und Welt durch andere. Dazu sind die menschlichen Sinne eingerichtet und dazu ist sein Leib aufgerichtet. Das entscheidende Wort, das den biologisch-pragmatischen Sinn von Handeln bezeichnet, ist: Kunst. Der Mensch sei ganz Kunst, sagt Herder. Das kann man interpretieren als: der Mensch sei ganz Werkzeug seines Handelns. In der<sup>n</sup>Abhandlung vom Ursprung der Sprache" (die bekannte Preisschrift aus dem Jahre 1772, die den Preis der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin erhielt), heißt

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

es ganz prägnant, "Nicht mehr eine unfehlbare Maschine in den Händen der Natur wird er (der Mensch) sich selbst Zweck und Ziel der Bearbeitung." (Philosophische Bibliothek Meiner, Nr. 248, S. 20). Das bedeutet, daß der Mensch nicht über irgendwelche Kunstfähigkeiten verfüge, die man auch beim Tier beobachten kann (Nestbau, Sammlung von Vorräten), sondern daß er sein Wesen als Kunst hervorbringen und erhalten muß. Er ist nicht ein Naturwesen mit Kunstfähigkeiten, sondern "ganz und gar" Kunstwesen, Wesen der Handlung. Das ist beileibe nicht nur ein Vorzug, sondern sinnhafte Antwort ("Reaktion") auf die natürliche Offenheit des Lebens, die immer auch seine Gefährdung darstellt. Die Grundintention menschlicher Kunsthandlungen liegt in der Abwendung lebensmäßiger Notlagen, die sich aus der "Freigelassenheit" des Menschen ergeben, die immer ein Stück Naturverlassenheit ist. Deshalb kann Gehlen mit Recht auf Herders Erkenntnis von der Mangelhaftigkeit menschlichen Lebens abheben. In diesem Zusammenhang gewinnt die Vernunft ihre spezifisch anthropologische Färbung. Denn Vernunft ist nicht ein kosmologischer Befund, der auch im Menschen aufbricht, keine endliche Teilhaberschaft am NOUS. Vernunft ist eine gattungsgeschichtlich gelernte Qualität, ein durch Erfahrung geschliffenes Instrument der Lebensbewältigung unter biologisch exponierten Bedingungen. Vernunft steuert die Sinne und Organe unter Zwecksetzungen der Selbsterhaltung und des Überlebens. Das zumindest ist ihre empirische und historische Seite. Dennoch ist Vernunft nicht nur "instrumentell", hat sie nicht nur die Bedeutung einer universalen Instinktprothese. Im Verbund mit der Sprache erhebt sich die Vernunft gleichsam über ihren pragmatischen und Instinkte ersetzenden Status, und sie erhebt sich aus ihrer Befangenheit in situativen Problemlagen. Sie wird frei, sich selbst zu reflektieren, im zutreffenden Wort Gestalt anzunehmen. Die Sprache ist gewissermaßen der Leib der Vernunft, ihre Selbstinkarnation, ihre lebendige Wachheit. In der Sprache und durch die Sprache erfüllt sich die Leistungsfähigkeit der Vernunft als Symbolisierung (das heißt als Abstraktion von der konkreten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen mit der Möglichkeit, sie zu

ordnen), als Verdichtung (das heißt als Konzentration der "Besonnenheit" auf wesentliche und differenzierende Merkmale), als Synthetisierung (das heißt als urteilende Verbindung von Worten zu Aussagen). In der Sprache und durch die Sprache ver selbständigt sich die Vernunft gegen den unmittelbaren Zudrang der Notsituationen, indem sie sich in die Welt der Ideen und Bedeutungen erhebt. Somit wird in Vernunft und Sprache Freiheit praktisch, nämlich als Befreiung durch kognitive Abstraktion und sprachlich-symbolische Ideenschöpfung. Es wird deutlich, auf welche Weise sich Humanität als Norm der Entwicklung von Vernunft, Sprache und Freiheit entbinden kann. Die Schwierigkeit allerdings, die bei Herder immer wieder auftritt -, liegt darin, daß bei seiner Bemühung um eine naturhistorische Erklärung von Vernunft, Sprache und Freiheit zwei Ebenen miteinander vermengt werden: die historisch-empirische Ebene und die Ebene philosophisch-transzendentaler Bedeutung. Anders gesagt: die biologisch-pragmatische Ebene instrumenteller Deutung der anthropologischen Grundphänomene und die grundsätzliche Ebene ihrer prinzipiellen Bedeutung. Einerseits - als Beispiel - ist Sprache Instrument der Bezeichnung, andererseits ist sie synthetisierende Kraft. Es fragt sich, wie hängen diese Ebenen zusammen, wenn sie nicht nur verschiedene Funktionen darstellen.

5. Vorlesung

Wir haben einen "Eindruck" von Herders philosophischer Anthropologie gewonnen und müssen versuchen, ihn zu bewerten, zu differenzieren - vielleicht zu korrigieren. Wir kennen die Motive, warum und in welcher Weise Herder nach einer wissenschaftlichen Philosophie der Geschichte der Menschheit im "Ganzen und Großen" fragt, vor allem das Motiv, evident zu machen, daß es einen geheimen Plan der historischen Entwicklung der Menschengattung gibt, von dem man, obgleich er Geheimnis ist, etwas wissen kann. Die Methode Herders, die er als nicht-spekulativ und nicht-metaphysisch begreifen möchte, ist der Vergleich, der die besondere "Organisation" des Menschen ans Licht heben soll, und zwar ohne ihn zu diskriminieren (das mißratene Tier) oder ohne ihn zu überhöhen ("das vollendete Tier"). Schon der Gedanke gemeinsamer Geschöpflichkeit, so kann man vermuten, hindert Herder daran - jedenfalls im Grunde - eine Wertung zu treffen. Das Programmwort, dem Herder seine Untersuchungen in den Ideen unterstellt, ist das Wort "Humanität". Dieses bezeichnet einmal den Sachverhalt des Menschlichen im Unterschied zum Tierischen und ist insofern "deskriptiv" und es bezeichnet zum anderen eine Entwicklungstendenz, die es zu verwirklichen gilt. Und insofern ist es "normativ", und zwar im Sinne einer durch die Natur angelegten Norm. Herder ist nun bestrebt, die Verschwommenheit des Begriffs, die auch seiner Zeit nicht fremd war, durch fragende Hinwendung auf die Geschichte aufzufangen. Humanität, so meint er, sei der Zweck der Menschheit: "Wenn wir nun in der ganzen Schöpfung jede Sache nur durch das, was sie ist und wie sie wirkt, kennen: so ist uns der Zweck des Menschengeschlechts auf der Erde durch seine Natur und Geschichte, wie durch die hellste Demonstration gegeben." (Ideen, S. 398) Menschliche Geschichte also als Medium der Selbsterkenntnis der "Menschheit". - auch das ein sehr moderner Standpunkt, selbst dann, wenn man in der Geschichte nicht nur Humanität, sondern auch und vor allem vielleicht Bestialität entdeckt. - "Humanität" ist also Herders anthropologische Grundbestimmung. Aber er bleibt nicht bei ihrer Behauptung; er sucht ihren Beleg. Den Beleg findet er in den Bahnen menschlicher Naturorganisation - genauer: spezifisch menschlicher Grundanlagen und Grundaufgaben, die aus der Besonderheit menschlichen Naturdaseins verständlich werden. Zu diesen Grundanlagen,

die keine Naturprogramme sind, gehören Handeln, Vernunft, Sprache, Freiheit. Weil sie aber Naturangelegenheiten, "Organisationen" sind, unterliegen sie der Notwendigkeit ausdrücklicher Entwicklung. Diese Entwicklung vollzieht sich prinzipiell als "Lernen". Lernen bedeutet aber dabei nicht einfach die Übernahme von traditionell bewährten Erfahrungen - also nicht nur "rezeptives Lernen" -, Lernen bedeutet "Erfahrung machen" in vitalen Not-situationen, die menschliches Leben mangels instinktiver Sicherung prekär werden lassen. Lernen vollzieht sich - in elementaren Perspektiven - als Handeln und im Handeln. Die elementare Verbindung von Handelnmüssen und Lernen erschließt die anthropologische Grundbedeutung des Lernens gleichsam als "Überlebensstrategie". Lernt der Mensch keine Vernunft (als Instrument der Selbsterhaltung), verfehlt er nicht nur seine Humanität, sondern er verliert seine nackte Existenz. Hier ist Herder durchaus überzeugend. Man erinnere sich an Gehlens Laudatio oder an den reflektierten Pragmatismus John Deweys. Doch die biologische Erläuterung von Vernunft (als Instinktprothese), von Freiheit (als Instinktfreiheit), von Sprache (als Ordnungs- und Entlastungsmittel), von Leiblichkeit (als Gesamtwerkzeug) ist gewissermaßen nicht das "letzte Wort" zu diesen menschlichen Grundphänomenen. In der Perspektive der Naturgeschichte des Menschengeschlechts zeigen sich zwar die Selbsterhaltungsfunktionen von Vernunft, Freiheit, Sprache und Leiblichkeit. Es zeigt sich deren strategischer Wert für das "kunstvolle" Überleben unter schwierigen Bedingungen. Aber diese pragmatische Seite der Grundphänomene wird überboten durch die Kraft der Idealisierung im Sinne der Distanzierung, der Symbolisierung und der Synthetisierung der Erscheinungen nach Gesetzen. Die von Herder nicht immer klar unterschiedene Doppelwertigkeit der Grundphänomene - sie sind einmal Instrumente einer von Natur aus fragilen Lebensposition und sie sind Medien einer weit über biologische Selbsterhaltung hinausreichenden "kulturellen" Selbstverwirklichung - läßt sich an Herders Sprach- und Vernunftphilosophie studieren. Sprache und Vernunft - und beide im Wechselbezug - haben einerseits biologische Stützfunktionen, indem sie notwendendes Handeln ermöglichen, und kulturspezifische Funktionen, indem sie die Kraft der Ideenbildung gleichsam gegen die natürliche Umwelt ausspielen und sie damit transzendieren.

Man kann es auch so formulieren: Vernunft und Sprache dienen einerseits der S i c h e r u n g naturhafter Humanität (der Sicherung vitalen Gattungslebens) und sie dienen der "Beförderung der H u m a n i t ä t", das heißt der Steigerung kulturhafter Lebensprägung durch ideal antizipierte Lebensentwürfe, etwa unter den Leitideen von Billigkeit und Gerechtigkeit. Da diese Ideen keine Naturvorhaben sind, verdanken sie sich der Kraft der Idealisierung. Der Doppelsinn der Grundphänomene in ihrer pragmatischen und ideenschöpferischen Bedeutung ist prinzipiell angelegt in der von Herder entdeckten "Mängelstruktur" menschlichen Daseins. Denn was einerseits als Mangel zu verbuchen ist, nämlich die geringe Naturvorsorge für den Menschen, bedeutet andererseits die Chance der - wenn auch risikohaften - Selbstbestimmung und Selbstauprägung nach Maßgabe vernünftiger Ideen. Weil die Instinktposition des Menschen nur gering ist, muß er, wie Plessner sagt, sein Leben "führen". Weil er aber sein Leben führen muß, kann er es auch Ideen unterstellen, die seiner eigenen freien Intention entspringen. Und hier spielt die Sprache eine besondere Rolle. Denn sie ist das menschliche "Organ" der Bestimmung der Dinge und des Menschen selbst. Ihr Bestimmen ist ein Namengebendes, durch Herstellung von Beziehung urteilendes und taxierendes Be-deuten. Das sprachliche Deuten und Bedeuten durch Ideen ist die anfängliche Stiftung von Kultur überhaupt. In diesem Sinne sagt Herder: "Von der Sprache also fängt seine (des Menschen) Vernunft und Kultur an; denn nur durch sie beherrscht er auch sich selbst und wird des Nachsinnens und Wählens, dazu er durch seine Organisation nur fähig war, mächtig." (Ideen S. 117).

Wir müssen diesen Satz noch etwas genauer bedenken. Er enthält mehrere Thesen. Zunächst die These, daß mit der Sprache menschliche Kultur beginne. Diese These ist nicht überraschend. Sie gehört zumindest zum traditionellen Inventar anthropologischer Selbstbesinnung und sie setzt sich bis in kommunikationstheoretische Erwägungen fort. Nachdenklicher stimmt die zweite These, nach

der mit Sprache Herrschaft in Zusammenhang gebracht werden. Mit der Sprache und durch die Sprache beherrsche der Mensch die Erde und sich selbst. Was ist damit gemeint? Wie ist hier "Herrschaft" zu verstehen? Zunächst, Herrschaft ist hier nicht eine politische Kategorie, sondern eine anthropologische, das heißt: es ist eine Kategorie, die prinzipiell die Weise menschlichen Lebens und Überlebens charakterisieren soll. Der Begriff Herrschaft geht damit zusammen mit dem Begriff der Vernunft, mit vernünftiger Bestimmung und Selbstbestimmung. Um das Phänomen der Herrschaft bei Herder angemessen zu verstehen, muß man also nicht eine erläuternde Beziehung zwischen Herrschaft und Macht ansetzen, sondern zwischen Herrschaft und Besonnenheit oder Selbstreflexion. Herrschaft im Sinne der Bemächtigung von Dingen und der Übermächtigung von Menschen, also im Sinne einer vitalen Ausbreitung des Machtwillens, kann jeder Mensch gleichsam "vor-reflexiv" ausüben. Selbst ein Tier ist im vitalistischen Sinne herrschaftsfähig, wenn das Kennzeichen von Herrschaft die triebhafte Selbstdurchsetzung des eigenen Lebensanspruchs ist oder die Selbsterhaltung durch Flucht vor dem "anerkannt Stärkeren". Herrschaftsverhältnisse als Abhängigkeitsverhältnisse gibt es in jedem Rudel. Aber die naturhaften und in objektiven Verhaltensprogrammen vorgeprägten Abhängigkeiten erklären - für Herder - nicht Herrschaft als h u m a n e s Grundphänomen. Als solches konstituiert sie sich erst, wenn auf dem Grunde der Weltoffenheit, der Nicht-Festgelegtheit in biologischen Verhaltensmustern der Mensch alle Grenzen tierischer Umwelten überschreitet. Dann nämlich wird Herrschaft zu einem S e l b s t v e r h ä l t - n i s d e r F r e i h e i t und ist nicht länger ein Mechanismus von vorprogrammierten Abhängigkeiten. Die Besonderheit menschlicher Herrschaft liegt also in ihrer konstitutiven Beziehung zur Vernünftigkeit. Das Tier praktiziert - aus unserer Sicht - Herrschaft und Gewalt auf dem Grunde seiner besonderen Trieb- und Instinktstruktur, für die es nicht verantwortlich ist. Der Mensch indes muß, soll er nicht in die Bewußtlosigkeit

biologisch disponierter Abhängigkeiten und Gewaltverhältnisse zurücksinken, soziale Abhängigkeiten als Problem praktischer Vernunft annehmen. Herrschaft ist für ihn eine Frage der Besonnenheit, ein Begriff, in dem Herder a l l e Möglichkeiten der Vernunftäußerung zusammenschließt. Besonders deutlich wird das Eigentümliche des Humanphänomens Herrschaft an dem Sachverhalt der Selbstbeherrschung. Es scheint in der Tat dem Menschen vorbehalten zu sein, sich selbst beherrschen zu können und zu müssen. Aber was ist "Selbstbeherrschung"? Gemeinhin wird darunter die Tugend (Tüchtigkeit) verstanden, einen spontanen Reaktionsantrieb (z.B. spontan aufkommenden Zorn, Aggressivität) zu unterbrechen. Selbstbeherrschung bedeutet dann so viel wie Selbstkontrolle, die abbremsende Umwandlung eines Reaktionsantriebs in eine Handlungsdisposition, die auch in einem Handlungsverzicht bestehen kann. Der Bedeutung von Selbstbeherrschung im Sinne von Selbstkontrolle schließt sich die Interpretation von Selbstbeherrschung als einer grundsätzlich moralischen Forderung an: Selbstbeherrschung gilt als eine ethisch geforderte Voraussetzung, die menschliches Zusammenleben aus Achtung vor dem anderen überhaupt möglich macht. (Heute hat die Forderung nach Selbstbeherrschung gelegentlich Kritik erfahren. Sie wurde, im Zuge einer Anwendung psychoanalytischer Denkmodelle, als Selbstunterdrückung interpretiert, die am Ende Gewaltpotentiale erzeuge). Für Herder ist Selbstbeherrschung - Herrschaft über sich selbst und durch sich selbst - vor allem derjenige anthropologische Grundbefund, an dem sich exemplarisch die Ausdrücklichkeit menschlichen Selbstseins darlegen läßt. Selbstbeherrschung ist für ihn vorzüglich Selbstreflexion in praktischer (und theoretischer) Absicht. Sie ist eines der wesentlichen Momente, durch die sich tierisches Leben und menschliche Existenz voneinander unterscheidet. Ein Tier kann und muß sich nicht selbst beherrschen - dem Menschen aber ist Selbstbeherrschung nicht nur moralische Pflicht, sondern existentielle Notwendigkeit. "Existentielle Notwendigkeit" - inwiefern? Insofern als diese Selbstbeherrschung das menschliche Selbst allererst hervorbringt. Herder sagt in der "Abhandlung

über den Ursprung der Sprache": "wenn tierische Sinnlichkeit und Eingeschlossenheit auf einen Punkt wegfielen (gemeint ist die Aufhebung tierischer Umweltbegrenzung): so wurde (entstand) ein ander Geschöpf, dessen positive Kraft sich in größerem Raume (also weltweit), nach feinerer Organisation, heller (deutlicher) äußerte; das abgetrennt und frei nicht bloß erkennt, will und wirkt, sondern auch weiß, daß es erkenne, wolle und wirke. Dies Geschöpf ist der Mensch und diese ganze Disposition seiner Natur wollen wir ... Besonnenheit nennen." (a.a.O. S. 22)

Die besondere Naturorganisation des Menschen entläßt ihn zur Besonnenheit. Besonnenheit aber ist nichts anderes als das Um-sich-selbst-Wissen - so aber, daß dieses Selbst, um das die Besonnenheit weiß, von ihr selbst nicht unbetroffen bleibt. Denn Erkennen, Wollen und Handeln werden unter der Führung der Besonnenheit zu positiven Kräften der Selbstkonstitution. Das bedeutet für die Frage nach der Selbstbeherrschung: Selbstbeherrschung ist der besonnene Umgang mit den positiven Vitalkräften, und zwar unter der Zielvorgabe, Humanität zu entwickeln. Die Möglichkeit der Selbstbeherrschung ist daher nicht nur eine Begrenzung der vitalen Kräfte und Antriebe. Sie hat nicht nur einen negativen Sinn der Vermeidung, sondern auch den positiven Sinn der freien Bestimmung dessen, was der Mensch sein soll und wozu er sich zu bilden habe. Deshalb ist es unzulänglich, Selbstbeherrschung (bei Herder, aber auch gegenwärtig) nur als eine moralische Kategorie zu betrachten. Selbstbeherrschung ist immer auch positive Selbstformung.

## II

Herders These, der Mensch beherrsche durch die Sprache auch sich selbst und deshalb beginne alle Kultur mit der Findung oder Erfindung der Sprache, muß in der Tat eingehender bedacht werden, wenn sie nicht schlicht als anthropologischer Gemeinplatz aufgenommen sein soll. Wir wissen jetzt genau, was mit Selbst-

beherrschung gemeint ist, nämlich nicht nur eine moralische Einschränkung des natürlichen Egoismus der Selbsterhaltung, sondern ein Kulturprogramm der Selbstbildung, der "Selbst-Stiftung" durch den Akt der Reflexion, der die Unmittelbarkeit des Bei-sich-selbst-Seins aufbricht, indem er nicht nur zu den Dingen Distanz erzeugt, sondern auch zur fragilen Existenz des Ich. So gehen Sprache und Reflexion zusammen, bilden sie als Einheit von Vernunft und deutender Besinnung ein Element des Selbstverständnisses, das sich gerade nicht als pragmatische Herrschaft über Sachen, sondern als geistiges Verfügen über sich selbst bewährt. Und der Zusammenhang von Sprache und Bildung, der den Pädagogen besonders interessiert, ist gerade deshalb von einschneidender Intensität, weil die Sprache die Bedingung der Möglichkeit jenes ausdrücklichen Selbstverhältnisses ist, das sich als Bildung im Sinne der Selbstbeherrschung entfaltet. Man kann deshalb - von Herder her - argumentieren: Sprachliche Bildung ist kein Sonderfall oder ein Teilbereich von Bildung, sondern Bildung ist überhaupt nur sprachlich möglich, weil es außerhalb der Sprache kein reflektiertes Selbstverhältnis gibt. Entweder ist also Bildung sprachlich - oder sie ist nicht Bildung. Es ist daher, in dieser Herderschen Denkbahn, ziemlich müßig zu fragen, durch welche Sprache der Mensch gebildet werde und durch welche nicht. Müßig deshalb, weil es für die Ermöglichung von Bildung nicht auf eine bestimmte Sprache ankommt, sondern auf die Realisierung von Sprachlichkeit überhaupt. Jede Sprache, so müßte man sagen, ist eine Praxis der Distanzierung und Reflexion - eine Aufforderung zur "Besonnenheit" und in diesem Verständnis Herrschaft und Selbstbeherrschung.

Nun bleibt aber immer noch die Frage zu erörtern, inwiefern der Mensch nur durch die Sprache - durch sie alleine-Kultur gewinne, Herrschaft also im aufgezeigten Sinne über sich selbst und über die Dinge. Wenn Herrschaft die ausdrückliche Selbststiftung menschlichen Lebens meint, welchen grundlegenden Anteil hat daran die Sprache? Ist sie mehr als Ausdruck, Mitteilung, Zwischenmenschlichkeit etablierendes Medium? Um hier eine Antwort zu finden, muß man sich einigen Grundgedanken der Sprachphilosophie

Herders zuwenden. Diese finden sich ebenso in Herders "Abhandlung über den Ursprung der Sprache" aus dem Jahre 1771 (eine Antwort auf die Frage der Berliner Akademie, ob die Menschen, ihren natürlichen Fähigkeiten überlassen, die Sprache hätten erfinden können und durch welche Mittel sie diese Erfindung hätten machen können) wie auch in den "Ideen" - hier im 9. Buch in den Abschnitten über die Sprache als "sonderbares Mittel zur Bildung des Menschen" (a.a.O. S. 203<sup>210</sup> ff.) - und über den Zusammenhang von Sprache und Erfindung der Wissenschaften und Künste. (a.a.O. S. 236) Der Zeitraum, der zwischen der Erscheinung der Abhandlung (1771) und der Abfassung des zweiten Teils der Ideen (1784) liegt, gibt - unter anderen Belegen - einen deutlichen Hinweis darauf, daß Herder sich mit dem Thema einer Philosophie der Sprache lange, intensiv und aus verschiedenen Anlässen beschäftigte. Wenn wir uns hier auf einige Grundgedanken konzentrieren, so ist das, vor diesem Hintergrund, notwendigerweise eine Einschränkung, d.h.: es geht nicht um eine Darlegung der gesamten Sprachphilosophie Herders in ihrer Entwicklung und in ihrem systematischen Gehalt, sondern um *e x e m p l a r i s c h e* Erläuterung seiner Gedanken zur "Funktion" der Sprache unter dem Gesichtspunkt ihrer kulturstiftenden Bedeutung. Es geht um die Frage, inwiefern erst die Sprachlichkeit menschlicher Existenz menschliche Welt als Kultur innerhalb der Natur ermöglicht. Das aber ist ein Thema der Philosophie der Sprache auf der Suche nach ihrer fundamentalanthropologischen Bedeutung. - Sucht man nun nach einem ersten Vorbegriff, der den Charakter der Sprachtheorie Herders in der Andeutung zu umreißen vermag, so ist es der Begriff der *M e r k m a l s t h e o r i e*. Das gilt es zu erläutern. Herder sagt in der "Abhandlung": "Der Mensch beweist Reflexion, wenn die Kraft seiner Seele so frei wirkt, daß sie in dem ganzen Ocean von Empfindungen, der sie durch alle Sinne durchrauscht, eine Welle, wenn ich so sagen darf, absondern, sie anhalten, die Aufmerksamkeit auf sie richten und sich bewußt sein kann, daß sie aufmerke. Er beweist Reflexion, wenn er aus dem ganzen schwebenden Traum der Bilder, die seine

Seele vorbeistreichen, sich in ein Moment des Wachens sammeln, auf einem Bilde freiwillig verweilen, es in helle, ruhigere Obacht nehmen und sich Merkmale absondern kann, daß dies der Gegenstand und kein anderer sei. Er beweist also Reflexion, wenn er nicht bloß alle Eigenschaften lebhaft oder klar erkennen, sondern eine odere mehrere als unterscheidende Eigenschaften bei sich anerkennen kann: der erste Aktus dieser Anerkenntnis gibt deutlichen Begriff; es ist das erste Urteil der Seele ..." (a.a.O. S.24 )

Was hier beschrieben wird, ist die Genesis eines Wortes, der Urakt einer Namengebung. Aber wie vollzieht sich diese Genesis? Am Anfang, so ist zu sagen, steht eine unüberschaubare Empfindungsmannigfaltigkeit. Der Mensch ist in sie distanzlos eingelassen. In diesem Sinne spricht Herder vom "Ocean der Empfindungen", der die menschliche Seele (das Ingesamt der Empfindungen und Wahrnehmungen) unablässig "durchrauscht". Die Erscheinungen gewinnen kein festes Profil, sie gehen als chaotische Bilderflut ineinander über, laufen vor dem Geiste und in ihm ab wie eine letztlich sinnlose Folge von Bildern auf einem Filmstreifen. Der menschliche Geist (Seele) wird überschwemmt von einer Woge von Eindrücken, und das Bild vom Ozean, in dem wir keinen einzelnen Tropfen und keine einzelne Welle ausmachen, ist hier durchaus zutreffend. In diese chaotisch-orientierungslose Erscheinungsflut, die sich den verschiedenen Sinnen und allen gemeinsam aufdrängt, fällt aber - auf einer zweiten Stufe - die ordnende Kraft des reflexiven Geistes. Von ihr sagt Herder, daß sie "absondere", "anhalte", "aufmerke". Die seelischen Kräfte, die von den Erscheinungen überbortet wurden, werden gewissermaßen gegen sie aktiv: sie halten deren Bewegung an, sondern sie voneinander, beginnen eine Welt des Bemerkten und Merkbaren einzurichten. Das "Merken" ist also die ursprüngliche Leistung der Reflexion und man geht nicht fehl, wenn man hier das "Merken" in seinem ursprünglichen Sinn als "achthabendes Bezeichnen" aufnimmt. Die Einstellung des "Merkens", und zwar im Sinne des "achthabenden Bezeichnens", überwindet die Verfallenheit an den Strom der Erscheinungen, indem sie diese feststellt in

einem Akt des wachen Fixierens. Damit ist bereits eine dritte Leistung des menschlichen Geistes - nach dem Ur-Akt des rein empfindungsmäßigen und letztlich unterschiedslosen Wahrnehmens und nach dem Folgeakt des distanzierenden Fest-Stellens - angezeigt: der Akt der unterscheidenden Differenzierung. Diese führt nicht nur zur Fest-Stellung der flüchtigen Erscheinungen in die Form der Gegenständlichkeit überhaupt, jetzt werden vielmehr bestimmte Gegenstände so bemerkt, daß sie unverwechselbar werden. Anders gesagt: das Vielerlei der Eigenschaften von Gegenständen wird auf das hin beachtet, was sich als spezifische Eigenschaft für einen spezifischen Gegenstand herausstellt. Jetzt erst entsteht ein deutlicher Begriff von einer Sache, und Herder kennzeichnet diesen deutlichen Begriff als "Urteil der Seele". Die Bewegung, die Herder hier skizziert als Genesis der Sprache aus dem Urakt der Reflexion, könnte man als Prozeß der sprachlichen Objektivierung der Erscheinungswelt bezeichnen, als einen dreiphasigen Prozeß, der mit der Einheit von Empfindung (Existenz) und Erscheinung beginnt, der sich fortsetzt mit der Stilllegung der Erscheinungswelt durch generell distanzierendes Aufmerken, indem sich die Gefühlseinheit von menschlichem Ich und der Erscheinung der Welt auflöst, und der schließlich endet mit der unterscheidenden Festlegung einzelner Gegenstände durch spezifische Merkmalsbestimmungen, und zwar in der heraushebenden Zuweisung unterscheidender Eigenschaften, die ihrerseits mit künstlichen Zeichen (z.B. Worten) versehen werden. Am Ende steht also das sprachlich fixierte Merkmal, das die Bedeutung der Gegenstände subjektiv und objektiv verbürgen soll; am Ende steht die sprachlich artikulierte Welt bemerkter Gegenstände.

Diese knappe Rekonstruktion der Genesis der Sprache bei Herder hat eine gewisse Evidenz für sich. Das Erlernen einer Sprache, woran man hier denken kann, vollzieht sich ja in der Tat sowohl als ein zunehmend differenzierendes Aufmerken auf den Zusammenhang und den Unterschied von Erscheinungen, wie es auch ein Prozeß

zunehmender Abstraktion von empfindungsmäßigem Zudrang der Dinge ist. Aber es bleiben doch einige Nachfragen. Vor allem die Frage, was mit den "Eigenschaften" gemeint ist, die als "Merkmale" oder "unterscheidende Eigenschaften" den schwebenden Traum der Bilder in klare Anblicke der Gegenstände verwandeln sollen. Was sind diese Eigenschaften? Sind es Merkmale, die den Dingen "an sich" zukommen und die wir in sprachlicher Reflexion nur anerkennen, indem wir sie hervorheben oder eigens herausstellen? Oder sind diese Eigenschaften durch uns gesetzte Bedeutungen, die wir zu einem Erscheinungsbild versammeln, das nur für uns relevant ist, das uns aber keine Wahrheit über Gegenstände "an ihnen selbst" vermittelt? (Wäre überdies nicht auch zu bedenken, ob die Unterscheidung von Gegenständen und Eigenschaften, von Objekten und Prädikaten nur auf dem Boden einer bestimmten Grammatik - auf dem Boden der Regeln eines bestimmten Sprachstils - zulässig und daher nicht ohne weiteres zu verallgemeinern ist?)

Die schwierige Frage nach der Genesis von zuweisbaren oder ablesbaren Eigenschaften, das Problem, wie Sprache überhaupt Dinge betreffen kann, wird von Herder an mehreren Stellen seines Werks zumindest implizit aufgenommen. Ein entscheidendes Motiv für die Genesis von Merkmalen (welche die Vernunft voraussetzen muß, um überhaupt "arbeiten" zu können) ist die **E r f a h r u n g**, die sich im Umgang mit Dingen und Menschen einstellt. Es heißt: "Je mehr er (der Mensch) nun Erfahrungen sammelt, verschiedene Dinge von verschiedenen Seiten kennen lernt, desto reicher wird seine Sprache. Je öfter er diese Erfahrungen sieht, und die Merkmale bei sich wiederholt, desto fester und geläufiger wird seine Sprache. Je mehr er unterscheidet und untereinander ordnet, desto ordentlicher wird seine Sprache. Dies Jahre durch, in einem muntern Leben, in steten Abwechslungen, in beständigem Kampf mit Schwierigkeiten und Notdurft, mit beständiger Neuheit der Gegenstände fortgesetzt: ist der Anfang zur Sprache unbeträchtlich?" (Abhandlung, S. 62) Demnach stünde Sprache in einer urtümlichen und mehrfachen Beziehung zur Erfahrung. Urtümlich und ursprünglich

wäre diese Beziehung insofern, als ohne Erfahrung mit Phänomenen (Gegenständen) beim Menschen überhaupt keine Sprachbildung (Sprachentstehung) denkbar ist; mehrfach ist die Erfahrungsverflochtenheit der Sprache insofern, als eine Abhängigkeit angesetzt wird zwischen der Quantität von Erfahrungen und dem (offenbar semantischen) Reichtum der Sprache, zwischen der Häufigkeit identischer Erfahrungen und der "Festigkeit", gemeint ist wohl die Eindeutigkeit der Sprache, und zwischen der Notwendigkeit, Erfahrungen durch Differenzierung und Subsumtion zu verallgemeinern, und der analytischen Kraft der Sprache, mit der sie Ordnung in den Strom der Erscheinungen bringt. Die sprachliche Merkmalsbildung ist also eine direkte Funktion von Erfahrungen und wiederholten Erfahrungen. Das bedeutet im Hinblick auf unsere Frage nach der Genesis, nach dem "Woher" der Eigenschaften: Eigenschaften existieren nicht als fertige Prädikate in einem apriorischen sprachlichen Bewußtsein, sondern Eigenschaften - Prädikate, Merkmale der Dinge - werden in sinnlichem Umgang mit ihnen entdeckt. Sie gehen aus spezifischen Erfahrungen als markante Auffälligkeiten hervor. Sprache als spezifische Merkmalsbildung gründet in der sinnlichen Umgangserfahrung. Und wie gelangen wir zu solchen Umgangserfahrungen? Auch hier enthält sich Herder nicht der Hinweise. Denn er spricht von "steten Abwechslungen", von "beständigem Kampf mit Schwierigkeiten", von der "Notdurft", also den Bedürfnissen, die den Bezug des Menschen zu den Erscheinungen in Bewegung halten. Das heißt, die Erfahrungen, die uns mit der Welt vermitteln und in denen sich bestimmte Eigenschaften an Sachen und Sachverhalten zeigen, ergeben sich entweder aus der Bewegtheit der Erscheinungen selbst, in denen sie immer wieder mit anderen Bildern vor unsere Augen treten, oder sie ergeben sich aus dem Kampf um Selbsterhaltung unter widrigen Bedingungen der Natur oder sie ergeben sich aus dem bewegten "System unserer Bedürfnisse", das uns permanent vor neue Aufgaben eines befriedigenden Umgangs mit der "Welt" stellt.

Wenn diese Interpretation das Deutungskonto der Aussagen Herders

nicht überzieht, dann zeichnet sich auch eine bestimmte Antwort auf die zuvor gestellte Frage nach der Triftigkeit von Merkmalen ab. Wir fragten, ob diese Merkmale den Dingen "an sich" zukämen oder ob sie aus einem nur für uns bestehenden "Merkmalsfundus" herausgeholt und gleichsam nach Belieben zugewiesen würden. In Herders Logik einer sprachlichen Generierung von Merkmalen aus zufälligen oder gezielten Umgangserfahrungen könnte man weder sagen, daß die Merkmale (Eigenschaften) objektiv den bezeichneten Erscheinungen anhaften, noch ließe sich die Auffassung vertreten, sie seien nur subjektive, mithin willkürliche Markierungen und Etiketten. Vielmehr, Eigenschaften und signifikante Merkmale "ergeben" und konstituieren sich im sinnlichen und abzweckenden Zusammentreffen von Mensch, Natur und Welt. Sie sind Vermittlungen von Erfahrungen, die sowohl etwas von der Sache wie auch vom Menschen "zeigen". Und infolgedessen muß man auf die zugrundeliegenden Erfahrungen zurückgehen, wenn man als Außenstehender oder Beobachter einer fremden Sprache etwas von dem Sinn der Merkmale wissen will, die in ihr bevorzugt verwendet werden. Denn "an sich" gibt es weder Erscheinungen (Objekte) noch Merkmale (signifikante Eigenschaften, Prädikate). An sich gibt es nur eine zweite Welt der Wechselbeziehungen, die in bezeichnenden und bezeichneten Merkmalen festhält, was der Vollzug der Erfahrungen im Umgang mit den Erscheinungen bemerkt. Für die Sprache bedeutet das: sie ist als Organisation von Merkmalen keineswegs in irgendeiner Weise abbildend, sondern sie ist **K r a f t** und **W e r k**, Produzent und Produkt. Und sofern sie bemerkend ist, ist sie auch beurteilend. Sie beurteilt das Erscheinende nach seinen Auffälligkeiten, allerdings nicht in passiver Hin-nahme, sondern in erfahrungsgelitetem Aufmerken. Nichts anderes als dieser Sachverhalt liegt Herders Feststellung in den "Ideen" zugrunde, sie lautet: "Der Mensch, der von den Tieren ein Merkmal der Benennung faßte, hatte damit auch den Grund gelegt, die zähmbaren Tiere zu bezähmen, die nutzbaren sich nutzbar zu machen und überhaupt alles in der Natur für sich zu über-nehmen."

Diese Kopie wird für ein rein persönliches Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.  
© Egon Schütz

denn bei jeder dieser Zueignungen tat er eigentlich nichts, als das Merkmal eines zählbaren, nützlichen, sich anzueignenden Wesens (zu)bemerken und dies durch die Sprache oder Probe (zu) bezeichnen." (a.a.O. S. 36)

Hier wird die eigentümliche "Werktätigkeit" der Sprache ganz deutlich. Jede Benennung (Generierung von Merkmalen) ist, mit Herders eigenem Wort, ein Akt der "Zueignung". Zueignen meint jedoch nicht dasselbe wie Aneignen, denn Zueignung läßt dem, was man zueignet oder sich zueignet noch einen eigenen Wert. Die sprachliche Zueignung der Dinge im Bemerkens von Merkmalen durch den Menschen bedeutet ihre Erschließung aus dem menschlichen Horizont. Allerdings ist auch in der Zueignung das Interesse ausgepannt, das Interesse der Nutzbarkeit. Sprachliche Zueignung durch Benennung ist also keine interessenlose Zueignung. Das meint Herder, wenn er darauf abhebt, daß die sprachliche Zueignung der Natur so etwas wie der Ur-Akt ihrer Eroberung ist. Eroberung ist jedoch nicht gleichzusetzen mit Ausbeutung, sondern mit tätiger Entdeckung. In der Entdeckung bleibt das Wechselspiel zwischen Sache und Merkmal noch erhalten - in der positiven Materialisierung der Sachen geht es verloren. - Nimmt man also die verschiedenen Äußerungen Herders zu seiner Merkmalstheorie der Sprache zusammen, so wäre zu sagen: Herder tendiert zu einer *p r a g m a t i s c h e n* Betrachtung der Sprache und des Sprachursprungs. Das heißt: Sprache wird als jenes Werk des Menschen verstanden, in dem er eine eigene und variable "Merk-Welt" aufbaut. In idealtypischer Rekonstruktion geschieht dieser Aufbau als Abdämmung gegen die Überflutung durch einen Wirbel der Erscheinungen, im einzelnen als Feststellung bestimmter Gegenstände im Unterschied zu anderen. Formal vollzieht sich dieses Feststellen als selektive Prädikation, als Heraushebung von Eigenschaften, die im Zuge absichtlicher oder unabsichtlicher Erfahrungen (Begegnungen) sich als merkmalsträchtig erweisen. Der primäre Grund der Unterscheidung von Eigenschaften sind aber nicht irgendwelche intellektuellen Ambitionen im Hinblick

auf eine verfügbare Systematik - der anfängliche und eigentliche Grund der Unterscheidung liegt im ständigen Kampf mit Schwierigkeiten der Lebensfristung unter dem Vorzeichen der Selbsterhaltung. Das ist zumindest eine Grundperspektive, deren Bedeutung evident wird, wenn man sich klar macht, daß der Mensch - was Herder genau gesehen hat - nicht von Natur aus (wie das Tier) über eine bestimmte "Merkwelt" verfügt und daß er sich infolgedessen eine bestimmte kulturspezifische Merkwelt sprachlich abstecken muß. Erst solches sprachliche Abstecken errichtet eine je-eigene (im biographischen wie im nationalen Sinne) menschliche Umwelt. Deren Charakteristik ist die Wiedererkennbarkeit - als künstlicher Ersatz gleichsam für die Stabilität naturhaft vorgegebener Merkwelten bei Tieren. Die Sprache ist faktisch die kulturelle "Einhausung" des Menschen in für ihn unbehauster Natur. Entsprechend heißt es bei Herder: "So kam er (der Mensch) auf den Weg aller Künste durch nichts als die innere Genesis eines abgesonderten Merkmals und durch Festhalten desselben in einer Tat oder sonst einem Zeichen, kurz durch Sprache." (Ideen, S.236) Erläuternd formuliert bedeutet das: Die elementare Voraussetzung jeglicher Kunst - und Kunst meint bei Herder zunächst nichts anderes als technisches und strategisches Handelnkönnen - ist die sprachliche Sicherung eines Bedeutungshorizontes durch Festlegung und Anerkennung von Merkmalen. Erst innerhalb einer solchen überschaubar gewordenen "menschlichen Merkwelt" kann der Mensch sinnvoll handeln. Merkmalsbildung ist also eine elementare menschliche Weltschöpfung und eben nicht nur die Technik einer äußerlichen Bezeichnung. Denn nur durch die Schaffung und Anerkennung von Merkmalen gewinnt der Mensch anfänglichen Stand im chaotischen Fluß ihn überschwemmender Ereignisse und Erscheinungen. Und erst wenn dieser notwendige Stand auf einer elementaren Stufe der Welterfahrung erreicht ist, kann sich darüber die abstrakte Welt der Wissenschaften und des philosophischen Denkens etablieren. Dazu Herder: "Durch sie (die Sprache) und durch sie allein ward Wahrnehmung, Anerkennung, Zurückerinnerung, Besitznehmung, eine Kette der Gedanken möglich, und so wurden mit der Zeit die Wissenschaften und Künste geboren, Töchter der

bezeichnenden Vernunft und einer Nachahmung mit Absicht." (Ideen, S. 236) Das bedeutet: wissenschaftliche und künstlerische Merkmalsbildung - Begriffsbildung im strengeren Sinne analysierenden Verstandes und die künstlerische Darstellung von Ideen und Gedanken - setzen ein Fundament von Leistungen voraus, das sie nicht selbst errichten, nämlich die elementaren Formen des Wahrnehmens, des Wiedererkennens, der sinnhaften Zueignung einer durch menschliche Erfahrung interpretierten Deutungswelt. Anders gesagt: Sprache muß bereits am Werk gewesen sein, bevor wissenschaftliche Kalkülsprache oder künstlerische Formsprache ihre eigenen Sprachwelten einrichten können.

## 6. Vorlesung

Herders Sprachphilosophie ist die Bemühung um evidente Herleitung der Sprache aus der Naturverfassung des Menschen. Die Entstehung der Sprache ist für ihn also weder ein metaphysisches Geheimnis, noch verdankt sich Sprache einer supranaturalen göttlichen Inspiration. "Schon als Tier hat der Mensch Sprache" (Abhandlung, S. 3), so heißt es in der "Abhandlung über den Ursprung der Sprache" und damit ist gemeint: der Mensch existiert nicht erst als Tier und gewinnt dann, durch übermenschliche Stiftung der Sprache, menschliche Züge. Vielmehr, die Sprache kommt dem Menschen bereits im ersten Augenblick seiner Entstehung als Naturwesen zu. Sicherlich nicht in ihrer Vollgestalt als entwickeltes und reflektiertes Sprachsystem, wohl aber in anfänglichen Zügen ihrer eigentlichen Leistung als aufmerkendes Be-merken der Dinge unter dem Einfluß ihrer sinnlichen Vorstellung und mit dem Ziel, sie zum Gegenstand möglichen Wahrnehmens, Erinnerns und Handelns zu machen. Hätte der Mensch Sprache nicht entwickelt, wäre es ihm nicht gelungen, die Unendlichkeit der Eindrücke seiner Sinne

in Merkmale zu bannen und zu überschaubaren "Welt-Bildern" zu verdichten, er hätte als "instinktloses und elendes Geschöpf", das er ist, nicht überlebt und wäre unfähig gewesen, jene abstrakten Gedankenwelten zu erzeugen, die als Philosophie, Kunst und Wissenschaft sein spätes Selbstbewußtsein und Selbstwertgefühl ausmachen. Sprache mußte also erfunden werden: "Das instinktlose, elende Geschöpf, das so verlassen aus den Händen der Natur kam, war auch vom ersten Augenblick an das freitätige, vernünftige Geschöpf, das sich selbst helfen sollte und nicht anders, als konnte. Alle Mängel und Bedürfnisse, als Tier, waren dringende Anlässe, sich mit allen Kräften als Mensch zu zeigen...", so heißt es in der Abhandlung (a.a.O. S. 57). Und die Sprache ist nichts anderes als die erste und grundlegende Form der "Selbsthilfe", die es erlaubt, aus den Bedürfnissen heraus und ihnen gemäß die Erscheinungen zu artikulieren, ihre Wirkung positiv oder negativ festzustellen und das so Festgestellte für sich und für andere zu erinnern. Worte sind da nichts anderes als Merkmale des Bemerkenswerten, als symbolisierte und austauschbare Umgangserfahrungen. Erst eine nachkommende Zeit kann dann auf der Basis urtümlicher sprachlicher Welt-Bestimmung und anfänglichen worthaften Bemerkens den Horizont abstrakter Begrifflichkeit entfalten und Sprache selbst noch einmal zum Gegenstand des Nachdenkens erheben. Der prinzipiell nachdenkliche Charakter wissenschaftlicher und philosophischer Begriffsbildung ist gegenüber elementaren, die Welt ursprünglich entdeckenden und auf Grunderfahrungen beziehenden Merkmalsbildungen immer ein "metasprachliches" Unternehmen. Und das bedeutet, Sprache als lebendiges, geschaffenes Apriori menschlicher Existenz - geschaffen aus der Not, sich eine Welt artikulieren zu müssen, um leben zu können - Sprache als das elementare Apriori "natürlicher" Weltstiftung ist etwas anderes als Sprache im Sinne des formalen Apriori grammatisch festgelegter Stilregeln des philosophischen und wissenschaftlichen Argumentierens. Der anfänglich sprechende Mensch, der sich seine "seelischen Merkworte" bildet, um sich in den Erscheinungen zurechtzufinden, hat noch

kein System der Begriffe und kein System der Regeln ihrer Verknüpfung; ihn treibt nur der Wunsch, Herr der Eindrücke zu werden, die ihn in seiner Weltoffenheit irritierend bestimmen. Er entfaltet die positive Kraft seiner Sinne, um durch Merkmalsbildung ein faßliches Bild seiner Erfahrungen zu prägen. Für ihn gilt der Satz: "Im ganzen Universum gleichsam allein, an nichts geheftet und für alles da, durch nichts gesichert und durch sich selbst noch minder, muß der Mensch entweder unterliegen oder über alles herrschen, mit dem Plan einer Weisheit, dessen kein Tier fähig ist, von allem deutlichen Besitz nehmen, oder umkommen!" Und die Alternative zwischen Untergehen und Überleben fortgeführt heißt dann: "Sei nichts oder Monarch der Schöpfung durch Verstand! Zertrümmere oder schaffe dir Sprache!" (Abhandlung, a.a.O. S. 63)

So ist die Sprache, in ihrer elementaren Bedeutung, anfängliche und radikal notwendige "Welt-Bildung". Und das gar nicht in einem verschwommenen oder hochgezogenen Sinne, sondern durchaus "pragmatisch" als künstliche Einrichtung einer menschlichen "Merkwelt", die es erlaubt, Erfahrungen zu orten und zu orientieren. Und hier ist Verstand am Werke, der die Objekte nach Vorstellungen ortet, sie mit Erfahrungssignaturen versieht und dadurch "disponibel" macht. Verstand ist also nicht abtrennbar von der Sprache, sondern er ist der Nerv sprachlichen Handelns, sofern er unterscheidet. Er ist nicht ein nachträgliches Vermögen, sondern eine in der Sprache bereits wirksame Kraft, die den Menschen vor dem Chaos rettet. Verstand beweist der Mensch also bereits in einer magischen Weltauslegung und nicht erst in ihrer wissenschaftlichen und philosophischen späten Interpretation. Denn auch magische Weltauslegung, die noch nicht im strengen Sinne sprachlich objektiviert, sucht auf ihre Weise Herr der Dinge zu werden, indem sie sie beschwört. Diese Weltauslegung versucht Herder zu charakterisieren, wenn er schreibt: "Denn was war diese (die) erste Sprache (anderes) als eine Sammlung von Elementen der Poesie? Nachahmung der tönenden, handelnden, sich regenden Natur! (...) Die Natursprache aller Geschöpfe vom Verstande (!)

in Laute gedichtet, in Bilder von Handlung, Leidenschaft und lebender Einwirkung!" (Abhandlung, a.a.O. S. 36)

Das ist die bekannte These, daß die Urform menschlicher Sprache die Sprache der Poesie und des Gesangs gewesen sei. Allerdings meint Herder damit nicht, der anfänglich sprechende Mensch sei Dichter oder Poet im neuzeitlichen Sinne gewesen. Denn auch für den frühen Menschen und gerade für ihn mußte die Sprache "Existenzmittel" - Mittel des Überlebens und der Besitznahme - sein. Doch hatte die poetisch-magische Weise des Sprechens eine zugleich größere und irritierendere Nähe zu den Erscheinungen und Kräften. Sie war mimetisch stärker in sie verflochten als spätere sprachliche Formulierungen der Welt aus der Distanz begrifflicher Abstraktion. Jede Sprache ist Welt-Stiftung, Welt-Erfahrung und Welt-Ordnung. Aber die Sprachen unterscheiden sich nach dem Grade der Abstraktion und der Effektivität unter dem Vorzeichen des Überlebens. Und in dieser Differenz sieht Herder ein ambivalentes Phänomen der "Progression", des Fortschritts. - Wir müssen also jetzt zwei Perspektiven unterscheiden: die Perspektive der systematischen Bedeutung der Sprache und die Perspektive ihrer geschichtlichen Entwicklung. Die anthropologisch-systematische Bedeutung jeder Sprache liegt in der erst durch sie ermöglichten Welt- und Selbstbeherrschung, in dem, was wir als Stiftung einer sprachlichen Merkwelt im Sinne lebensnotwendiger Voraussetzung menschlicher Existenz bezeichnen. Die Deutung und Bewertung der geschichtlichen Entwicklung von Sprache (n) kann zwar - nach Herder - davon ausgehen, daß sie durch die Zunahme von Abstraktheit und Regelmäßigkeit bestimmt ist (was auch bereits angedeutet wurde) - doch damit stellt sich das Problem, ob sich diese Entwicklung nicht auch gegen den ursprünglichen Sprachsinne wenden und ihn verkehren kann. Das ist eine Frage, die wiederum deutliche Aktualität besitzt und die insbesondere den Sprachdidaktiker unter den Pädagogen betrifft.

II

Zunächst aber zur Frage der geschichtlichen Entwicklung von Sprache, wie sie sich Herder in Grundzügen darstellt. Wir wissen jetzt, wie aus immanenter Perspektive der Sprachphilosophie Herders Sprache hat entstehen müssen und können, nämlich als primäre Ermöglichung menschlicher Umwelt unter Bedingungen von Weltoffenheit, zu der sich der Mensch im Entwurf sprachlich artikulierter Deutungswelten ausdrücklich verhält. Sprachlichkeit ist diejenige schöpferische Kraft, der sich menschliche Umwelten verdanken (und zwar in wesenhafter Differenz zu tierischen Umwelten) und ohne deren Beitrag und Voraussetzung ein Überleben des Naturwesens schlechterdings unmöglich wäre. Wenn das aber für alle menschlichen Sprachwelten gilt und wenn ferner eine Vielzahl sprachlich artikulierter Umwelten auch in geschichtlicher Tiefe auszumachen ist, dann stellt sich notwendig die Frage, wie die Entwicklung und Differenzierung sprachlicher Umwelten vorzustellen und zu begreifen ist - und darüber hinaus: wie man diese Entwicklung zu bewerten hat. Dazu gibt Herder einige Erläuterungen im zweiten Teil der "Abhandlung über den Ursprung der Sprache". Dort werden "Naturgesetze" zu der Frage formuliert: "Auf welchem Wege der Mensch sich am füglichsten hat Sprache erfinden können und müssen." (S. 56 ff.) Befaßt sich also der erste Teil der Abhandlung mit der Frage, ob die Menschen "ihren Naturfähigkeiten überlassen" überhaupt gemeint ist: ohne Hilfe von außen haben erfinden können, und wurde diese Frage dort durch die Entwicklung der Merkzeichen-theorie positiv beantwortet, so geht es im zweiten Teil der Abhandlung um die Methode der Spracherfindung und des Spracherwerbs. Anders gesagt: Wird im ersten Teil der "Abhandlung über den Ursprung der Sprache" Sprache im Sinne von Sprachlichkeit als anthropologisch erklärbares Grundphänomen naturhaft möglicher und menschlich notwendiger "Welt-Bildung" vorgestellt, so enthält der zweite Teil Überlegungen zum Sprachphänomen aus kulturgeschichtlicher, sprachgeschichtlicher und vor allem auch pädagogischer Entwicklungsoptik. Hier geht es vor allem um den "Weg der Sprachen" unter Berücksichtigung familialer, nationaler und supranationaler Perspektiven der Vergesellschaftung. Es ist allerdings auch hier zu bemerken, daß es Herders "engagierter" und assoziierender Denkweise nicht entspricht, die sich abzeichnende

Systematik der beiden Fragestellungen streng durchzuhalten. Hier wie in anderen Schriften ist Herder offenbar bestrebt, seine eigene "emotive" Sprachkunst und sprachliche Sensibilität nicht den Ambitionen einer "kalten Philosophie" zu opfern, die er immer im Verdacht hat, zugunsten von "Systemchen" (Abhandlung, S. 73) schrumpfen zu lassen, was die Phänomene selbst als Fülle zeigen.

Es geht also um Entwicklungsbedingungen der Sprache - oder besser: der Sprachlichkeit. Dazu formuliert Herder als zweites Naturgesetz: "Der Mensch ist in seiner Bestimmung ein Geschöpf der Herde, der Gesellschaft: die Fortbildung einer Sprache wird ihm also natürlich, wesentlich, notwendig." (Abhandlung, S.67) Hier wird ein fundamentaler Zusammenhang benannt, der Zusammenhang zwischen Sprachentwicklung und gesellschaftlicher Verfassung des Menschen. Aber inwiefern ist der Mensch ein "Geschöpf" der "Herde", der "Gesellschaft" - und inwiefern steht nicht nur der Spracherwerb, sondern auch die Sprachentwicklung im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Geschöpflichkeit des Menschen? Geschöpf der "Herde" bzw. der "Gesellschaft" ist der Mensch für Herder zunächst in einem ganz elementaren Sinne, nämlich als Sproß und Abkömmling einer Geschlechtereinung. Faktische menschliche Existenz verdankt sich einem Akt der Zeugung. Zeugung, so kann man sagen, ist jener Urakt menschlicher Vergesellschaftung, der jedem Einzelleben naturnotwendig vorausgeht. Allerdings hat es mit der Zeugung des Menschen durch den Menschen eine besondere Bewandnis. Sie ist die Erzeugung eines Geschöpfes von extremer Hilflosigkeit. So sagt Herder, das "menschliche Junge" sei ... "das schwächste und hilfloseste Geschöpf unter allen Tieren, wenn nicht mütterliche Brüste da wären, ihn zu nähren und väterliche Kniee entgegenkämen, ihn als Sohn aufzunehmen." (Abhandlung, S.67) Löst man die Bilder in Aussagen auf, dann bedeutet der Satz: Die außerordentliche Hilflosigkeit des Menschenkindes (im Unterschied zum jungen Tier) begründet einerseits eine extreme Abhängigkeit (in der Sprache der Humanbiologie: die Situation des sekundären Nest-

hockers). Andererseits erzwingt eben diese Abhängigkeit human-spezifische Sozialformen der Vergemeinschaftung, die ausdrückliche Elternschaft, die Herder in der elementaren Familie institutionalisiert sieht. Man kann also sagen: Das Kind ist nicht nur Geschöpf der Gesellschaft als Sproß der Geschlechter-einung, sondern die besondere Weise menschlicher Nachkommenschaft erfordert oder produziert selbst "Gesellschaft" als Einrichtung von Lebensverbänden mit bestimmter Stabilität und bestimmter generativer Artikulation. Das Phänomen der Zeugung ist zunächst ein allgemeines Naturphänomen. Menschliche Zeugung hat aber darin ihr Spezifikum, daß sie eine ausdrückliche Bekümmernis um die Nachkommenschaft erfordert, wenn diese überleben und leben soll. So ist der Mensch in durchaus anderer Weise Geschöpf der "Herde" als das Tier Geschöpf seines Rudels und menschliche Gesellschaft etwas durchaus anderes als das tierische Rudel. Denn das tierische Rudel ist kein Produkt ausdrücklicher Vergesellschaftung. Genau das aber ist die menschliche Gesellschaft und zwar bereits auf der Stufe der Ur-Familie oder des Stammesverbandes. Tierische Zeugung und menschliche Elternschaft sind also nicht nur morphologisch unterschiedliche "Sozialformen des natürlichen Geschlechts-triebes"; sie sind vielmehr wesentlich dadurch unterschieden, daß sich mit menschlicher Elternschaft und angesichts der Hilflosigkeit der Nachkommen die Aufgabe und das Problem der Stiftung der Gesellschaft, also der Stiftung spezifischer und überdauernder Formen der Koexistenz nachdrücklich stellt. In solcher Betrachtung, die Herder nahelegt, ist menschliche Sozialität in den vielfältigen Formen ihrer inneren und äußeren Differenzierung weder Einlösung von Naturvorgaben noch übermenschliche Setzung. Die Institutionen der Sozialität sind vielmehr menschliche "Erfindungen", genauer: "Antworten" auf die prekäre Naturorganisation menschlicher Nachkommenschaft, deren Frühgeburtcharakter ohne besondere sozial definierte Hilfestellung einem Todesurteil für die Gattung gleichkäme.

Der Mensch ist demnach Schöpfer und Geschöpf der Gesellschaft, und zwar nicht aus reiner Willkür, sondern aus wesenhafter Not. Aber inwiefern bedeutet die Vergesellschaftung des Menschen, die für Herder im Grundphänomen der Familie gleichsam ihren originärsten Ausdruck gewinnt, eine "natürliche", "wesentliche" und "notwendige" Fortbildung der Sprache? Hätte Herder nicht die Vergesellschaftung am Eltern-Kind-Verhältnis exponiert, so könnte man vermuten, es sei der "freie gesellige Verkehr" selbst, der im Austausch der Merkwelten die Sprache anreichere. Aber auf diese Weise möglicher Sprachfortbildung kommt es Herder hier offenbar nicht an. Wie also kann sich Sprache durch die Zuwendung zum sprachlosen Kind fortbilden? Müßte man nicht annehmen, daß in der Zuwendung zum Kinde nur sehr reduzierte Weisen des Sprechens geboten sind, solche nämlich, die der kindlichen Erlebnis-Artikulationskraft zugänglich sind? Das ist jedoch nicht der elaborierte Status einer entwickelten Erwachsenensprache. Wenn Herder solchen Bedenken zum Trotz die naturnotwendige Entwicklung der Sprache an die gegenüber dem Kind wahrgenommene **E l t e r n s c h a f t** bindet, an die Intim-Institution der Familie, so deshalb, weil er in ihr die wesentliche Grundform allen Erziehens und Unterrichtens sieht. Seine entscheidenden Argumente faßt Herder in Fragen: "Wieviel Ordnung und Ausbildung bekommt die Sprache also schon eben damit, daß sie väterliche Lehre wird? Wer lernt nicht, indem er lehrt? Wer versichert sich nicht seiner Ideen, wer mustert nicht seine Worte, indem er sie ändern mitteilt, und sie so oft von den Lippen des Unmündigen stammeln hört?" (Abhandlung, S. 74) Und das Ergebnis dieser fragenden Exposition lautet dann: "Hier also gewinnt schon die Sprache eine Form der Kunst, der Methode. Hier wurde die erste Grammatik, die ein Abdruck der menschlichen Seele und ihrer natürlichen Logik war, schon durch eine scharf prüfenden Zensur berichtigt..." (Abhandlung, S. 74)

Bedenkt man diese Sätze, dann mindert sich die Überraschung, die sich einstellen kann angesichts der Feststellung, daß Herder

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

in der ursprünglichen Eltern-Kind-Beziehung den geschichtlichen Motor der Sprachentwicklung und -fortbildung sieht und überraschenderweise nicht (oder nicht primär) im ausgeprägten Sprachverhalten der Erwachsenen untereinander. Es wird deutlicher, warum nicht Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie - deren Bedeutung von Herder nur zögernd anerkannt wird - als elementare Medien der Fortbildung von Sprachlichkeit angesehen werden. Der Grund liegt in Herders Einschätzung elementarer Familiarität als dem ursprünglichen Lebensboden aller Zwischenmenschlichkeit. Die familiäre Zeugungs- und Aufzuchtgemeinschaft ist nicht nur der Ort organisierter Reproduktion des Gattungswesens Mensch auf künstlicher Stufe, sondern sie ist auch der Ort "natürlicher" und "konkreter" Selbstreflexion. Was aber meint "natürliche" oder "elementare" Selbstreflexion? Sie bezeichnet nichts anderes als den Sachverhalt der Erziehung. Erziehung ist die notwendige Vermittlung von Erfahrung an die nachwachsende Generation angesichts deren besonderer Hilflosigkeit. Indem jedoch die Eltern auf die Hilflosigkeit ihrer Nachgeborenen gezielt reagieren müssen, werden ihre eigenen Erfahrungen, mögen sie noch so unauffällig erworben sein, zum "Gegenstand" pädagogischen Bedenkens. Die Notwendigkeit der Erziehung impliziert also - und darauf hebt Herder ab - die **V e r g e g e n w ä r t i g u n g** von Lebenserfahrung, und zwar selbst dann, wenn diese Vergegenwärtigung nicht in der Weise rationaler Verständigung im modernen Sinne sich vollzieht. Eltern blicken sich in ihren Kindern gewissermaßen selbst an, indem sie in den Kindern auf sich zurück und über sich hinaussehen. Diese Struktur des Selbstanblicks, die immer auch Rechenschaftslegung bedeutet, ist das Elementarphänomen der Selbsterkenntnis in einer unaufhebbaren Situation der Erziehung. Der Gedanke, den Herder in die Fragefassung des bekannten Diktums vom Lernen durch Lehren faßt, in die Frage "wer lernt nicht, indem er lehrt?", ist weit mehr als eine bekannte Formel für eine ebenso bekannte Alltagserfahrung, denn darin kommt jener fundamentalanthropologische Sachverhalt zur Sprache, der den Ursprung der Selbsterkenntnis

in der Selbstvergegenwärtigung im anderen unter Einsicht in die Endlichkeit des Menschen meint. Daß wir etwas lernen, indem wir lehren, bedeutet nicht nur den einfachen Sachverhalt einer speziellen Anreicherung von Wissen und Erfahrung zum Zwecke ihrer didaktisierten Vermittlung - es bedeutet in einem tieferen Sinne, daß wir die entscheidenden Fragen nach uns selbst überhaupt nur unter der Herausforderung des Erziehungsgeschäfts stellen können und müssen. Wie gesagt: die Notwendigkeit zu erziehen konfrontiert uns mit uns selbst nicht nur in der Rolle des Erziehers, sondern in der Weise endlich verfaßten Menschentums, das im Anblick der nachwachsenden Generation seine Endlichkeit "lernt". So wäre der Verzicht auf Erziehung nicht nur eine biologisch verantwortungslose Einstellung gegenüber der Hilflosigkeit der Nachkommenschaft; es wäre auch ein Akt der Selbstblendung durch Verzicht auf sinnhafte und wesentliche Selbstvergegenwärtigung.

Erziehung ist notwendige Tradierung im Horizont der Endlichkeit. Und Tradierung ist nicht nur gedankenlose Weitergabe; sie ist Weitergabe im Modus der Reflexion. Diese aber ist, in der ursprünglichen Weise ihres Vollzugs, keine abstrakte und folgenlose Selbstbespiegelung des Bewußtseins, sondern eine notwendige Praxis des Aufmerkens auf Erfahrung und Vollzug des Lebens selbst. Und insofern bedeutet Elternschaft nicht nur ein soziologisch analysierbares Rollenphänomen, sondern sie ist wesentliche und grundlegende menschliche Selbsterfahrung. Wenn der symbolische Interaktionismus betont, der Mensch komme zu sich selbst nur, indem er sich vom anderen her sehe, so könnte sich diese Theorie der Identitätsgenese in der Tat auf Herder stützen. Nur, Herder geht über den Rahmen des symbolischen Interaktionismus hinaus (oder er schränkt ihn - je nach Sichtweise - ein), wenn er das entscheidende Verhältnis zum anderen im Intimverband der Familie aufsucht und die Provokation zur Selbstbesinnung gerade im Verhältnis zum unmündigen anderen sieht, der noch nicht im Vollsinn des Wortes "Interaktionspartner" ist, nämlich im Verhältnis zum Heranwachsenden. Was Herder in dieser Akzentuierung ins Spiel bringt, wenn auch kaum ausdrücklich vermerkt, das ist

die Dimension der Zeit, der Lebensgeschichtlichkeit.  
Erst vor ihrem Hintergrund wird Vergesellschaftung als diachrones Phänomen deutlich und das Faktum der Tradition formuliert sich zur Aufgabe der Tradierung, die nichts anderes meint als ein In-Rechnung-Stellen der Endlichkeit menschlichen Daseins, die sich in der Erziehung praktisch als Vorsorge auslegt. Gewiß, es gibt verschiedene Interpretationen der Geschichtlichkeit selbst (zyklisch, fortschreitend). Aber selbst wenn die Geschichte nur als ewige Wiederkehr des Gleichen, also als in sich zurückkehrende Wiederholung in varianter Strukturen und ihrer Aufeinanderfolge gesehen wird - selbst unter Bedingungen einer "geschlossenen" und auf Konstanz der Traditionen abzielenden Geschichtsauffassung, bleibt doch die Notwendigkeit, in der Elternschaft Geschichtlichkeit überhaupt zu thematisieren, das heißt: sich dem Faktum eigener Endlichkeit vorsorgend und im Blick auf die nachfolgende Generation pädagogisch einzustellen. Der ontologische Sinn der Erziehung ist durch die Zeitlichkeit menschlicher Existenz verbürgt, wie immer auch geschichtliche Lebensdeutungen sich im einzelnen darstellen mögen. Und es ist dieser ontologische Sinn, der das Erziehungsphänomen in den Rang grundsätzlicher Selbstvergegenwärtigung erhebt. Götter brauchen nicht zu erziehen, weil sie keine Gegenwart, keine Vergangenheit und am Ende keine ins Dunkle gehende Zukunft haben. Der Mensch aber muß erziehen, weil er in die Geschichte gestellt, weil er sich als Geschichte aufgegeben ist. Er muß sich an andere weitergeben, so wie er sich von anderen her empfangen hat. Und das unterscheidet ihn nicht nur von den Göttern, sondern auch von den Tieren: "Jeder Vogel bringt die Geschicklichkeit, Nester zu bauen, aus seinem Ei und nimmt sie auch, ohne sie fortzupflanzen, in sein Grab; die Natur unterrichtet für ihn. Alles bleibt also einzeln, das unmittelbare Werk der Natur, und so wird keine Progression der Seele des Geschlechts ... wie es die Natur am Menschen wollte. Den band sie also durch Not und einen zuvorkommenden Elterntrieb...

zusammen, und so wurde ein Band des Unterrichts und der Erziehung ihm wesentlich." (Abhandlung, S. 69)  
Gewiß, Herder spricht hier nur von der defizitären biologischen Verfassung, die den Menschen zwingt, sich selbst zu unterrichten, und die ihn mit der "Progression der Seele" entlohne. Doch eben diese "Progression der Seele" durch menschliche Selbstunterrichtung und Selbsterziehung ist nichts anderes als die Erschließung geschichtlicher Weltoffenheit. Wenn man so will: Die biologische Funktion von Erziehung und Unterricht, die Sicherung gegen nothafte Weltausgesetztheit, ist noch nicht die ganze Wahrheit über die Bedeutung von Unterricht und Erziehung. Erst wenn man die lebenssichernde und lebenserhaltende Funktion der Erziehung im Zusammenhang mit der Weise sieht, wie sie den Menschen für sich geschichtlich "aufschließt", wie sie Weltoffenheit nicht nur als schlechte Angepaßtheit (im Vergleich mit tierischen Organisationsformen des Lebens) vorstellt, sondern sie auch als geschichtliche Offenheit zur Erfahrung bringt - erst in der Zusammenschau von Funktion u n d Sinn (Zweck und Bedeutung) von Erziehung eröffnet sich der Ausblick auf unsere wesentliche Befindlichkeit.

### III

Als "Ergebnisse" unserer Anfrage zur Sprachentwicklung bei Herder könnte man festhalten: Das ursprüngliche Motiv zur Sprachentwicklung - und hiermit ist nicht gemeint: die Entstehung der Sprache - wird in der naturnotwendigen Vergesellschaftung des Menschen gesehen. Die elementare Grundform menschlicher Vergesellschaftung ist für Herder die Familie als natürliche und intime Zeugungs- und Aufzuchtgemeinschaft, zu welcher der Mensch "organisiert" ist. Das Charakteristikum der Familie ist die "Elternschaft". Sie bezeichnet den Aufbau einer spezifisch menschlichen Beziehung zur Nachkommenschaft. Die Praxis der Elternschaft unter dem Vorzeichen einer Antwort

auf die naturhafte Hilflosigkeit des jungen Menschenwesens ist Pflege, Erziehung und Unterricht, und zwar mit dem Ziel lebensnotwendiger Einweisung in gemeinschaftliche Erfahrung-, Handlungs- und Orientierungsmuster. Das ist aber gleichsam nur die eine, der Situation der Heranwachsenden entsprechende Seite der Elternschaft. Denn im Hinblick auf die Eltern selbst bedeutet die Wahrnehmung der Elternschaft einen ursprünglichen Akt der Selbstvergegenwärtigung im Einblick in die Endlichkeit allen Menschentums. Der grundlegend geschichtliche Charakter menschlicher Existenz wird durch Akte der Erziehung als Sinnphänomen menschlichen Daseins urtümlich provoziert. Insofern ist alle Erziehung immer auch Selbsterziehung im Sinne von Selbsterkenntnis durch den heranwachsenden anderen. Nur wenn die Aufgabe der Erziehung funktionalisiert wird, wenn man ihre Lösung allein professionellen Erziehern - "pädagogischen Fachleuten" - überläßt, verblaßt die elementare Sinn- und Selbstprovokation, die Elternschaft auch zu einer Sinnfigur für die natürlichen Erzieher werden läßt. In dieser Perspektive kann die Auflösung der Familie bzw. die Übernahme pädagogischer Grundaufgaben durch professionelle Erzieher auch zu einer weitreichenden Verdünnung originärer Selbst-Erfahrung werden. Erwachsene, die nicht mehr veranlaßt sind, mit den Augen der Kinder sich selbst und ihre Welt zu sehen, haben sicherlich ein anderes Zukunftsverständnis als diejenigen, die in angenommener Elternschaft sich der Forderung stellen, über ihre eigene Zeit hinaus eine Zukunft zu denken, die nicht mehr "ihre" ist, die sie aber gleichwohl mit zu verantworten haben.

Selbstvergegenwärtigung in der Erziehung der nachfolgenden Generation - die anfängliche und elementare Form der Selbsterkenntnis - ist für Herder auch eine entscheidende Struktur in der Sprachentwicklung. Denn <sup>in</sup> der Optik der Sprachentwicklung ist Elternschaft bei Herder jene ursprüngliche, selbstvergegenwärtigende Kommunikation, die Sprache als Sprache und im Sprechen zum Bewußtsein bringt. Das heißt: die sprachliche Vermittlung erfahrungsbedingter und erfahrungsangereicherter Merk-

Welten fordert heraus zur sprachlichen Rechenschaftslegung und zu dem in der Sprache Be-Merkten. Soll Sprache vermittelt werden, so verläßt in dieser Intention der Sprachumgang das Medium des Selbstverständlichen. Er wird reflexiv in der Absicht der Formalisierung und Vereinfachung. Anders formuliert: Sprachliche Vermittlung von Sprache erzwingt die Reflexion auf die Struktur der Sprache, auf ihre Leistungen und Grenzen, Genauigkeiten und Ungenauigkeiten, selbst auf die bestimmten Vorurteilelemente, nämlich dann, wenn sich der Erzieher über die Einschätzungen und Wertungen Klarheit verschafft, die vielfach unbewußt in jeder Sprachpraxis anzutreffen sind. Analytisch kann man also zwischen einem reflexiven und einem präreflexiven Sprachgebrauch unterscheiden. Bei Herder allerdings liegt der entscheidende Grund zu einem reflexiven (wenn auch noch nicht wissenschaftlichen) Sprachgebrauch in der elementaren Beziehung der Elternschaft. Elternschaft ist das lebendige Reflexionsverhältnis, die aus dem endlichen Leben selbst hervorgehende Ur-Reflexivität - eine Reflexionsweise, die vergegenwärtigt, wenn sie auch noch nicht vergegenständlicht. Was aber wird im Medium der Ur-Reflexivität - der verantworteten Hinneigung zum heranwachsenden Anderen vergegenwärtigt, wenn es sich um Sprache handelt? Vergegenwärtigt wird eine historisch entwickelte Merkwelt, die sie bestimmende Erfahrungsauslegung und Lebensdeutung. Vergegenwärtigt wird die Sinn-Tradition, und zwar - sofern es sich um die Familie handelt - in lebendigem Bezug zu den Sachen, die in die Interessen- und Erfahrungswelt des Kindes treten. Es ist der wesentliche Bezug von Leben, Sprache und Gemeinschaft, den Herder nicht nur konstatiert, sondern den er, in Kritik des schulmäßigen Spracherwerbs, offensichtlich auch fordert. Darauf verweist zumindest eine Feststellung wie die folgende: "Je lebendiger eine Sprache, je näher sie ihrem Ursprunge und also auch in Zeiten der Jugend und des Wachstums ist, desto veränderlicher. Ist sie nur in Büchern da, wo sie nach Regeln gelernt, nur in Wissenschaften und nicht im lebendigen Umgange gebraucht wird, wo sie ihre bestimmte Zahl von Gegenständen und von Anwendungen hat, wo also ihr Wörterbuch geschlossen,

ihre Grammatik geregelt, ihre Sphäre fixiert ist - eine solche Sprache kann noch eher im Merklichen unverändert bleiben, und doch auch da nur im Merklichen (in ihrer lernbaren, abstrakten Form)." (Abhandlung, S. 76) Es gibt also eine Erstarrung der Sprache. Sie würde dort einsetzen, wo sie nur noch über Dokumentationen nach Regeln gelernt und nicht mehr im lebendigen Gemeinschaftsbezug praktiziert wird - in einem Gemeinschaftsbezug, der immer den Charakter eines sprachlich vermittelten und Sprache vermittelnden Erfahrungsaustausches hat. Und Herder greift modernen Sprachstiltheorien vor, wenn er sagt: "...sie (die Sprache) muß sich verändern in jeder neuen Welt, die man sieht, in jeder Methode, nach der man denkt und fortdenkt." (Abhandlung, S. 76) Das bedeutet, es gibt so viele sprachliche Merkwelten, wie es lebensmäßige Herausforderungen gibt. Und der Rang einer Sprache bemißt sich an ihrer Plastizität und nicht an ihrer - in Terminologie und Kalkül - festgelegten Gebrauchsform. Es ist offensichtlich, daß Herders "Sprachvitalismus" eine Spitze gegen die philosophische und dogmatische Systematisierung der Sprache enthält. Sie ist für ihn nur eine Metareflexion, die die Fortbildung des Sprachlebens in elementaren Formen der Gemeinschaftlichkeit letztlich nur wenig befördert.

Ist die Entwicklung der Sprache durch ihre Vergegenwärtigung im Elementarbezug der Elternschaft deren ursprüngliches und anfängliches Motiv, so bleibt jedoch Herder dabei nicht stehen. Die familiale Sprachentwicklung kann schließlich nicht die Entstehung verschiedener Sprachen erklären, die den Charakter von deutlich begrenzten Nationalsprachen haben. Wie also lassen sich diese Sprachverschiedenheiten und verschiedenen Sprachen erklären? Sie sind für Herder das Ergebnis von Zwist und Feindschaft, von Antagonismen unter den Nationalitäten. Um diese These deutlich zu verstehen - die These von der Entstehung der Sprachverschiedenheit im Sinne einer Differenzierung in verschiedenen Sprachspielen auf dem Grunde urtümlicher Antagonismen -, ist es notwendig, jene Leistung der Sprache in den Blick zu bringen, die man heute als die symbolische soziale Identitäts-

bildung bezeichnen würde. Gemeint ist, Sprache konstituiert nicht nur kunsthafte Merk-Welten als notwendige Reduktion der Weltoffenheit, sondern die Konstitution dieser Merk-Welten ist zugleich die Grundlegung der individuellen und kollektiven Identität derjenigen, die sich in die Anerkennung und Tradition dieser Merk-Welten teilen. Kürzer gesagt: Sprache begründet nicht nur eine gegenständliche Umwelt, vielmehr auch eine soziale Identität, ein Wir-Bewußtsein. Und so wie der Angehörige einer bestimmten Sprachgemeinschaft seine Umwelt im Sinne ihrer spezifischen Interpretation jeweils wiedererkennt, so erkennt er auch sich selbst in denjenigen wieder, die seine Artikulation der Welt im historischen Kontext teilen. Soziale Identität ist wesentlich sprachlich vermittelt und sprachlich gesichert. Das gilt ebenso für die familiäre wie für die nationale Identität. Ihnen kommt, wie Herder sagt, jeweils eine bestimmte "Denkart" (Abhandlung, S. 87) zu. Identität nun, als lehrhafte Vermittlung oder unmittelbare Praxis einer Denkart, hat einen Doppelaspekt: sie schließt zusammen und sie schließt aus, begründet Selbstsein und Anderssein, sprachliche Einheit und Vielheit. Wie ist das zu verstehen? Herder bezieht sich hier offenbar auf das Phänomen eines Schematismus, der heute als Freund-Feind-Schematismus sozialpsychologisch diskutiert wird. Gemeint ist das Prinzip einer ausschließenden Wechselseitigkeit, die Tatsache, daß Gruppenkohäsionen sich in dem Maße stabilisieren, indem die Gruppen ihr Selbstbild gegen Fremdbilder abzusetzen vermögen. Formaler ausgedrückt, jede Identität (als lebendige und geschichtliche Identität) setzt in ihrer Selbstbewußtheit etwas voraus, mit dem sie nicht identisch ist, wenngleich auch eine Art- und Wesensverwandtschaft gegeben sein muß, damit ein bewußtes Nicht-Identifizieren überhaupt möglich ist. Im Sinne lebensnotwendiger Identitätsbildung ist also der andere nicht nur ein gleichgültiges "Alter ego", sondern ein Alter ego, das auf der Suche der eigenen Identität positiv oder negativ besetzt wird. Das gilt ebenso für den einzelnen anderen wie für das Kollektiv (die Gruppe) der anderen.

Treffen diese Überlegungen zu, dann gibt es keine Identität ohne Gegensatz - und keinen Gegensatz ohne Identität. Man kann auch sagen: jeder Akt der Identifizierung (Identifikation) schließt Akte der Unterscheidung und Entgegensetzungen ein. Darauf bezieht sich Herder, wenn er nach den "Triebfedern" fragt, die "die die Verschiedenheit der Sprache unter den nahen Völkern sehr natürlich veranlassen müssen". (Abhandlung, S. 77) Und führt aus: Verschiedene "Stämme" mit je eigener "Familiendenkart" (und das heißt: mit je eigenen sprachlich artikulierten und tradierten Merkwelten) mußten zwangsläufig miteinander in "Zwist" geraten. "Nicht bloß, daß ähnliche Bedürfnisse sie bald in einen Streit... des Hungers und Durstes verwickeln ... ein viel heißerer Funke glimmt ihr Feuer an - Eifersucht, Gefühl der Ehre, Stolz auf ihr Geschlecht und ihren Vorzug." (Abhandlung, S. 78 ff.) Zweifach sind also die "natürlichen" Gründe sprachlicher Differenzierungen. Sie liegen einmal auf der Ebene der Bedürfniskonkurrenz, dem Streit aus Prinzipien der Selbsterhaltung, und sie liegen - nach Herder sogar mehr noch - auf der Ebene emotiven Selbstbewußtseins, nämlich als Eifersucht, Ehre, Stolz und Selbstwert-bzw. Überlegenheitsempfinden. Und es ist vor allem diese zweite Ebene, auf der sich eine kollektive Identität ausprägt. Und hier geht es auch nicht um die Durchsetzung elementarer Lebensbedürfnisse, sondern um Ausbildung, Tradierung und Erhaltung von Selbst- und Weltbildern, von kulturellen Signaturen - oder in Herders eigenen Worten: von "Denkarten" -, deren Existenz und Fortbildung an Sprache gebunden ist. Wer nicht an einem Identität verbürgenden Selbstbewußtsein und Unterscheidung ermöglichenden Selbst- und Weltbild partizipiert, gilt als Fremdling oder sogar als Barbar. Und dieser ist vor allem durch eine andere Sprache stigmatisiert, "da Sprache eigentlich Merkwort des Geschlechts, Band der Familie, Werkzeug des Unterrichts, Heldengesang von den Taten der Väter und die Stimme derselben aus ihren Gräbern war." (Abhandlung, S. 79) Das aber bedeutet, Sprache ist nicht nur ein Ensemble von Merkworten, mit denen eine eigentümliche menschliche Kulturumwelt bezeichnet wird, sondern sie ist als "Familiensprache" oder "Nationalsprache" selbst und insgesamt ein Identität markierendes Merkmal, das Unterscheidungen trifft und Unterschiede festhält,

und zwar nicht nur ad hoc, vielmehr als Tradition im gesprochenen oder aufgezeichneten Wort. Die Heldengesänge (Herder denkt hier wohl an Homer wie an Ossian) sind sprachliche Stiftungen eines geschichtlichen Zusammenhanges ebenso wie die aus ferner Vergangenheit überkommenen Sentenzen und Sprüche, in denen festgehalten wird, was rechtens und gut sei, was als Brauch und Sitte in Geltung ist. Jedoch, diese sprachlich und als Sprache vermittelten "Identifikationsmuster" gewinnen nur dadurch ihr eigenes Profil, daß sie sich im Widerstreit mit fremden Identifikationsmustern befinden. Und so wird der Widerstreit, der Antagonismus zum geschichtlichen Motiv der Fremd- und Selbstidentifikation. Er wirkt gleichsam wie eine List der Vernunft, die sich des Streites bedient, um innere Stabilität und äußere Entwicklung zu gewährleisten. Durch die streitbare Suche nach kultureller (und individueller) Identität konnte die Sprache "unmöglich einerlei bleiben, und so schuf dasselbe Familiengefühl, das eine Sprache gebildet hatte, da es Nationalhaß wurde, oft Verschiedenheit, völlige Verschiedenheit der Sprache." (Abhandlung, S. 79)

Das ist in Herders Ausführungen zunächst eine historische Feststellung, hat aber eine systematische Bedeutung. Es ist also zu resümieren: Die geschichtliche Entwicklung und Differenzierung der Sprache verdankt sich zwei Bewegungsmomenten. Sie verdankt sich der Intimität der Elternschaft und der antagonistischen Fixierung von Identitäten im Aufbau eigenständiger Traditionen. Der Antagonismus unterschiedlicher Sprachwelten wird bei Herder also durchaus positiv eingeschätzt: "Eine einzelne, abgetrennte Familie (und sie kann hier auch als Vorbild für Nationen gelten), denkt man, wird ihre Sprache bei Bequemlichkeit und Muße mehr ausbilden können als bei Zerstreuungen, Krieg gegen einen anderen Stamm, und so weiter; allein nichts weniger. Je mehr sie gegen andre gekehrt ist, desto stärker wird sie in sich zusammengedrängt, desto mehr setzt sie sich auf ihrer Wurzel fest, macht die Taten ihrer Vorfahren zu Liedern, zu Aufrufungen, zu ewigen Denkmälern, erhält dieses Sprachdenken um desto reiner und patriotischer - die Fortbildung der Sprache als Mundart der Völker geht desto

stärker fort; darum hat die Natur diese Fortbildung gewählt." (Abhandlung, S. 84) - Herders Legitimation des Sprachfamiliaris- und Sprachpatriotismus als Entwicklungsmotiv für Sprachlichkeit überhaupt ist uns heute Anlaß zur Skepsis. Denn was Herder als Entfaltung traditionsbildender Kraft im Antagonismus der Stämme und Nationen schätzt, scheint einer durch Erfahrung skeptisch gewordenen Nachwelt allzu leicht in die Rechtfertigung jeglicher Ideologie umzuschlagen, wenn sie nur die innere Stabilität von Familien oder ethnischen Gruppen sichert. Ehre, Stolz, Überlegenheits- und Selbstwertempfindungen gegenüber dem Fremden, wenn nicht Barbarischen, haben in ihrer Verhärtung als Motive eines blinden und intransigenten Chauvinismus gewaltiges Unheil angerichtet - so in sattsam bekannten Profilierungen gegenüber unterstelltem Untermenschentum. Doch es hieße Herder falsch verstehen, wollte man ihn zum Protagonisten einer Einteilung der Völker nach Barbaren und Fortgeschrittenen stempeln. Nichts lag weniger im Sinn seines historischen Gerechtigkeitsempfindens. Und wenn er auf die Traditionen stiftende und Identität heraustreibende Wirkung des Antagonismus der Stämme und Kulturen hinweist, so ist das weder eine sprachästhetische Legitimation von Kriegen noch eine Herausforderung zur kollektiven Vorurteilsbildung. Denn Herder votiert ja nicht für national oder familial abgekapselte und in ihrer eigenen Tradition dumpf verharrende Identitäten. Sie würden seinem historisch-dynamisierenden Blick gar nicht entsprechen. Ihm kommt es vielmehr darauf an, den Mechanismus sprachlich vermittelter Identitätsbildung im Spiel der Antagonismen vorurteilslos aufzudecken, um andererseits darauf hinzuweisen, daß es überhaupt keinen Grund gäbe, bei Einsicht in diesen Mechanismus, den subjektiven oder kollektiven Überlegenheitsgefühlen zu trauen. Im Gegenteil, er spottet über "das Geschrei anderer Völker auf solche (die noch wenig mechanische Künste entwickelt haben) als auf dumme und unmenschliche Barbaren", und zwar angesichts der Tatsache, "da wir alle doch vor weniger Zeit eben dieselben Barbaren waren und diese (unsere) Kenntnisse nur von andern Völkern bekamen." (Abhandlung, S. 84) Die Verspottung einfacher Völker und Sprachen

käme also einer Selbstverspottung gleich, und die Unterstellung von Dummheit wäre nur der Beweis eigener Dummheit. Aber inwiefern? Insofern als Identität nie eine reine Selbst-Stiftung ist und Entwicklung nie allein ein eigenes Verdienst. Konkreter: die Unterscheidung vom anderen setzt immer auch den anderen in seiner Andersheit voraus. Es ist nur die Frage, ob man diese Andersheit des anderen als Voraussetzung des Selbstseins auch in der Unterscheidung positiv anerkennt, oder ob man sie allein als negativ verzerrte Folie zur Besspiegelung eigener Eitelkeit ansetzt. Wird die Eitelkeit zum Führer, so kann es zu keiner wahren Identitätsbildung kommen, denn die wahrgenommene Differenz ist dann das Produkt einer Täuschung, die die Selbsttäuschung miteinschließt. Die Negation des anderen auf der Suche nach eigener Identität muß also nicht seine Disqualifikation, seine Abwertung bedeuten. Sie kann und muß auch seine Anerkennung sein. Dieser positive Sinn identitätsbildender Verneinung wird leider nur selten durchschaut - mit dem Ergebnis, daß das Sich-Unterscheiden in der Ideologie chauvinistisch und in der Praxis bis zur Liquidation gewaltsam wird. Auf dieser Spur befindet sich Herder nicht, wenn er den Streit für die Entwicklung der Sprache, der Kultur, der familialen und nationalen Identitäten in Anspruch nimmt. Ihm ist der Fremde nicht der disqualifizierte andere, wie er auch nicht die frühgeschichtlichen Kulturen als durch die aufgeklärten Zeiten disqualifiziert betrachtet. So wenig das römische Imperium ohne die Vorgängerschaft mesopotamischer, ägyptischer, phönizischer und griechischer Kultur denkbar ist, so wenig sind die sogenannten aufgeklärten Zeitalter ohne die Vorläufer der einfachen Kulturen denkbar, und seine Zeitkritik (in "Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit") macht deutlich, wie ihm die mechanistische Spätkultur der Aufklärung keineswegs als die endgültige Realisierung der Idee der Humanität erscheint, sondern nur als deren kraftlose Hohlform.

Mit welchem Argument indes wehrt sich Herder gegen den möglichen Verdacht, zum blinden Sprachpatrioten und Verherrlicher diskriminierender Identifikationsstrategien zu werden? Wie entkommt er

einem bornierten Sprachtraditionalismus, wenn er sich gezwungen sieht, die Entwicklung von Sprachen a u c h von der Suche nach stabiler Identität in Konflikten abhängig zu machen? Sein wichtiges Argument verbirgt sich in dem unscheinbaren Satz: "Die Natur (hat) eine neue Kette geknüpft, die Überlieferung von Volk zu Volk. So haben sich Künste, Wissenschaften, Kultur und Sprache in einer großen Progression Nationen hinab verfeinert..." (Abhandlung, S. 84) Damit tritt ein neues Prinzip hervor: das Prinzip der interkulturellen Überlieferung. Es gibt also zwei Prinzipien kultureller Überlieferung: die intrakulturelle und die interkulturelle Überlieferung. Die Gleichwertigkeit beider Prinzipien schützt gleichsam vor der Versteinerung geschichtlicher Identitäten und Traditionen. Gäbe es nur eine Überlieferung in traditioneller Selbstverschlossenheit, so wäre letztlich keine Entwicklung denkbar, sondern nur monotone Repetition. Der Kontakt zwischen den Völkern aber - sei es in historischer Rückblende über Dokumentation oder durch Handel und Verkehr - bricht die Selbstverschlossenheit auf, kontrastiert die eigene mit anderen Denk- und Erfahrungsweisen, läßt Selbstverständliches im Spiegel anderer Merkwelten "kritisierbar" werden und setzt auch geistige Konkurrenz frei. Das ist sicherlich auch eine Belastung angestammten Identitätsbewußtseins, aber vor allem ein notwendiger Brückenschlag, der "Progression" erlaubt. Tradition als interkulturelle Überlieferung - Herder nennt sie eine "neue Kette der Natur" - ist also das Phänomen und Argument, das Herders These von der Entwicklung der Sprachen durch Identität profilierenden "Streit" (Antagonismus) modifiziert und von dem Vorwurf der Legitimationsbeschaffung für blinde nationale und familiale Borniertheiten befreit. Allerdings, man muß die Gleichwertigkeit interkultureller u n d intrakultureller Überlieferung für eine "aufgeklärte" Identitätsbildung unterstreichen. Die Utopie einer einsprachigen Weltkultur liegt nicht im Horizont und auch nicht in der Intention Herders. Es wäre für ihn eine Egalisierung, in der für ihn alles Identische in Ermangelung eines anderen, von dem her es mit sich identisch ist, unterginge. So käme alles darauf an,

eine Balance herzustellen zwischen dem eingelebten Überlieferungs-  
zusammenhang und jener Überlieferung von "Volk zu Volk", die  
das Fremde als eigene oder zukünftige Chance vorstellt. Der  
Aufruf zur Toleranz wäre damit mitgesetzt.

Abschließende Bemerkung.

Unser Exkurs zum Thema "Anthropologie - als Problem" und am  
Beispiel einiger Grundmotive aus dem philosophisch-anthropolo-  
gischen Denken Johann Gottfried Herders hat sicherlich subjektiv  
und objektiv nicht alle Erwartungen erfüllt, die sich mit einer  
g r u n d l e g e n d e n Einführung in anthropologisches  
Denken verbinden. Man wird sich vielleicht fragen, wo denn nun  
das "Ergebnis" der gedanklichen Bemühungen liege, ob in der Tat  
die Hoffnung auf "mehr" Selbsterkenntnis sich erfüllt habe und  
wie diese pädagogisch zu "verwenden" sei. Dazu ist zu sagen:  
Ergebnisse im Sinne "sicherer Wissensbestände" lagen nicht in  
der Absicht der hier entwickelten Besinnung und sie konnten gar  
nicht beabsichtigt werden, weil Anthropologie als Selbstbe-  
sinnung (und nicht als Wissenschaft) die Intention verfolgt,  
gleichsam h i n t e r Daten, Fakten und Ergebnisse zurückzu-  
fragen und ihren verschatteten Sinn gegenwärtig zu machen.  
Gerade das zuletzt angesprochene Phänomen der "Elternschaft"  
vermag das zu verdeutlichen. Die Hilflosigkeit des Kindes ist  
ein viel beschriebenes und vielfach erforschtes anthropologisches  
Datum ("Ergebnis"). Wie aber an diesem Datum mehr als nur die  
pragmatische Notwendigkeit von Erziehung, nämlich die sinnhafte  
Selbstvergegenwärtigung des Menschen in der Geschichtlichkeit  
seiner Existenz zwischen Geburt und Tod aufbricht, d a s  
zu erweisen ist ein Problem einer philosophischen Reflexion,  
die ein Datum nicht einfach hinnimmt, sondern es auf seine  
humane Bewandtnis hin interpretiert. Auch die Identitätsbildung  
durch Identifikation und Unterscheidung ist zunächst ein er-  
fahrungsmäßig und forschungsmäßig bewegtes Datum. Ob aber diese

Identitätsbildung den Konflikt institutionalisiert oder vorweist auf eine mitmenschliche Verfassung in der Tradition zwischen den Völkern, das ist eine Frage der sinnhaften Auslegung dieses Datums. Gewiß, solche Interpretationen und Auslegungen von Daten haben n i c h t die Sicherheit "objektiver Erkenntnisse". Doch besteht gerade darin ihr spezifisch menschlicher Rang. Eine interpretationslose anthropologische Datenhuberei wäre gleichzusetzen mit dem Verzicht auf die Frage nach den S i n n i m p l i k a t i o n e n. Und so könnte in der Tat die Anthropologie zur Selbstabdankung des Menschen führen, sofern er gar nicht mehr als Zentrum der ihn selbst betreffenden Fragen erscheint. Doch darauf wurde schon hingewiesen.

Und was die Hoffnung auf "Erweiterung" der Selbsterkenntnis betrifft: Auch wenn sie nicht meßbar ist und nur im "Dialog der Betroffenen" ausgewiesen werden kann - dieser konnte sich durchaus in dem Umfang erfüllen, der durch die Bereitschaft bestimmt ist, seine Seh- und Erfahrungsgewohnheiten im Umgang mit einer lebendigen und originären Denkergestalt der Vergangenheit zu vergegenwärtigen und zu prüfen. Herder, so hat sich gezeigt, ist durchaus ein "moderner" Denker, und zwar auch darin, daß er seine anthropologischen Fragen "existenziell", getrieben vom Wetterleuchten einer umfassenden Orientierungsnot, angeht. Nicht von ungefähr berufen sich anthropologische Denker vom Range Plessners oder Gehlens auf Herder. Aber es bedarf nicht erst des Ausweises solcher Vorbilder, um die Bedeutung Herders für die Strategien der Selbsterkenntnis modernen Menschentums zu ermessen. Die Rigorosität seines Versuchs, den Menschen durch sich selbst in seiner Geschichtlichkeit zu erklären und zu verstehen, provoziert in j e d e m Besinnung, der sich ihr aussetzt. Man bleibt einfach nicht unberührt von der ihn permanent umtreibenden Frage, ob Menschengeschichte nur ein Stück Naturgeschichte mit anderen Mitteln sei, oder ob sich über den Naturprinzipien der S e l b s t e r h a l t u n g

eine ebenso unvergleichliche wie risikohafte Welt der Selbstgestaltung erhebt. Genau hier entstehen auch u n s e r e Kernfragen der Selbsterkenntnis. Und selbst wenn sich unsere Hoffnung auf "mehr" Selbsterkenntnis durch Herder nicht erfüllt haben sollten: wir können unsere Fragen jetzt g e n a u e r und d i f f e r e n z i e r t e r stellen.

Schließlich die Fragen der "Pädagogischen Verwertung".

Es ist überhaupt nicht sinnvoll, vielleicht sogar lächerlich, nach der "Verwendung von Selbsterkenntnis" zu fragen. Denn Selbsterkenntnis ist kein Erkenntnisbesitz. Sie ist unauflösbare Einheit von Wissen, Leben und Handeln. Sie ist der mit sich selbst rückgekoppelte Prozeß des Lebens, wenn es Anspruch auf Humanität erhebt. Und damit i s t Selbsterkenntnis im höchsten Sinne "pädagogisch". Nur wer diesen Zusammenhang n i c h t einsieht, kann sich die Frage nach der "Verwendung" stellen. Wenn es aber zutrifft, daß Selbsterkenntnis die intensivste Form pädagogischen Umgangs ist, dann kann sie gerade den Pädagogen nicht erspart werden. In der rigorosen Frage nach sich selbst gewinnt er die lebendige Legitimation seines Handelns, der gegenüber alle anderen Legitimationen grundsätzlich s e k u n d ä r sind. Diese Feststellung mag in der Zeit positivwissenschaftlicher Begründung von Pädagogik befremdlich, vielleicht sogar überholt klingen. Aber man sollte vorsichtig sein. Seit Nietzsches 'Unzeitgemäße Betrachtungen' dokumentierten, was im Grunde immer schon bekannt war, daß nämlich das Unzeitgemäße durchaus das Zeitgemäße sein kann, muß man sich darauf einstellen, daß sich das scheinbar Überholte und Exotische als die wahrhafte Entsprechung zu den Problemen erweist, die sich am Ende mit den üblichen Mitteln nicht lösen lassen. Wenn hier also für die Notwendigkeit einer persönlichen, ja existenziellen Legitimation pädagogischen Handelns plädiert wurde und wenn die gesamte Bemühung um "Anthropologie als Problem" sich in diesem Sinne verstand, dann geschah das durchaus im Bewußtsein des Unzeitgemäßen, das dieser Bemühung anhaften mußte. Es geschah in der Überzeugung, daß eine Pädagogik der Humanität in der Tat

von einer Lehrer-B i l d u n g abhängt, die den Pädagogen der eigenen Fraglichkeit aussetzt und die ihn erst dadurch zum wahrhaften Lehrer "qualifiziert".

## Anhang

Wie Herder den Zusammenhang von Sprachlichkeit und Reflexivität im einzelnen sieht, sei noch an einigen Gedanken aus der Preisschrift über den "Ursprung der Sprache" erläutert. Dort heißt es, der Mensch "beweist Reflexion, wenn er aus dem ganzen schwebenden Traum der Bilder, die seine Sinne vorbeistreichen, sich in ein Moment des Wachens sammeln, auf einem Bilde freiwillig verweilen, es in helle, ruhigere Obacht nehmen und sich Merkmale absondern kann, daß dies der Gegenstand und kein anderer sei." (a.a.O., S.24)

Übersetzt man in eine weniger metaphorische Sprache, so bedeutet das, daß Reflexion dann bewiesen wird, wenn der strömenden Mannigfaltigkeit sinnlicher Eindrücke (Bilder) durch einen Akt des Bestimmens Einhalt geboten wird, wenn sich die Vernunft auf einen fest umrissenen Gegenstand konzentriert. Reflexion wäre also analytische Konzentration und insofern ein bildliches "Verweilen bei". Diese Konzentration auf eine Erscheinung, so jedenfalls sieht es Herder, bedeutet die Festlegung von Merkmalen - oder besser: das Aufmerksamwerden auf auffällige Merkmale. Mit "Merkmal" sind augenfällige Eigenschaften gemeint. Auffällige Eigenschaften sind nicht etwa alle Eigenschaften eines Gegenstandes (Bildes, Erscheinung), die klar und deutlich gesehen werden, sondern nur die unterscheidenden Eigenschaften. Die Anerkennung dieser Eigenschaften führt zum Begriff. Noch einmal im Zitat: "Er (der Mensch) beweist also Reflexion, wenn er nicht bloß alle Eigenschaften (eines bestimmten Bildes, auf das er sich konzentriert) lebhaft oder klar erkennen, sondern eine oder mehrere Eigenschaften bei sich anerkennen kann: der erste Actus dieser Anerkennung gibt deutlichen Begriff; es ist das erste Urteil der Seele..." (a.a.O.S.24)

Festzuhalten wäre: Herder erklärt die Genesis der Sprache - und die Genesis einer Sache ist für ihn die Bestimmung ihres Wesens - als bewußte Merkmalsanerkennung, die dadurch möglich wird, daß sich menschliches Bewußtsein in reflexive Distanz zu den Erscheinungen begibt. Die bewußte Aussetzung von "Begierde und Genuß" wird zur Voraussetzung der Bestimmung einer Erscheinung als bestimmter Erscheinung. Also erst die stillgelegte Intentionalität - wie immer sie auch begründet sei, sinnlich oder pragmatisch - führt zur Analyse der unterscheidenden Eigenschaften.

**Sprachgebung als reflektierte Merkmalserhebung ist also ein**

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.

Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Ergebnis betrachtender Einstellung. In ihr tritt gleichsam von selbst das "Wesensmerkmal" - Herder nennt es das "Merkwort" - hervor.

Herders Merkzeichen-Theorie zu erklärende Genesis der Sprache (sie wendet sich gegen Theorien der Spracherklärung durch Nachahmung von akustischen Phänomenen in der Natur, durch Konvention, durch Organbeschaffenheit, durch supranaturale Stiftung,) fordert sicherlich zu einer Reihe von Einwänden heraus. Man fragt sich, ob nicht schon Sprache vorausgesetzt werden muß, damit Eigenschaften überhaupt voneinander unterscheidbar sind. Es fragt sich ferner, ob die Bilder, die vorintentional in das betrachtende Bewußtsein fallen sollen, nicht durch die Struktur eben dieses Bewußtseins bereits vorgeprägt sind - zum Beispiel so, daß Erscheinungen insgesamt als Zusammensetzungen von Substanz und Akzidenzien gedacht sind. - Aber hier kam es darauf an, einen Einblick in Herders Vorstellungen von der Kraft der Reflexion als Sprache zu gewinnen und zu begründen. Warum - in Herders Sicht - Kultur und Bildung allererst mit Sprache und Reflexion beginnen. Und hier ist zu sagen: erst die betrachtende Distanz, und zwar als Distanz zu den Dingen und zu sich selbst - heute würde man sagen: die symbolisch erzeugte Mittelbarkeit des Fremden und des Eigenen -, läßt die Aufgegebenheit der Dinge und die Selbstaufgegebenheit des Menschen als solche kenntlich werden. Unabhängig davon, ob nun die Reflexion die Erscheinungen in anerkannten Merkzeichen widerspiegelt versammelt oder ob sie nach ihren Grundsätzen die Erscheinungen konstituiert, - in jedem Falle ist Reflexion das Aufbrechen von Unmittelbarkeit und die ausdrückliche Herausforderung, sich allererst zu eigen zu machen, was man nur scheinbar schon besitzt. Und Sprache als institutionalisierte und symbolisierte Instanz der Reflexion ist immer ein Mittleres zwischen dem Menschen und der Welt, etwas, das nach beiden Seiten offen und problematisch ist. Denn sie kann ebenso die Welt als ihren unausschöpflichen Horizont verdecken, wenn sie zum beliebigen Instrument technischer Bezeichnung wird - wie sie es auch vermag, den Einzelnen zu überwältigen, indem sie sich ihm entzieht. Jedenfalls, in schwieriger Balancé zwischen Instrument und Weltorgan bleibt die Sprache wohl etwas, über das der

Mensch nie ganz verfügt, wenn auch immer wieder die Rede davon ist, daß der Mensch über "Sprache verfüge".

Herder, so hat es den Anschein, neigt mit seiner Merkwort-Theorie zu einer Deutung der Sprache im Sinne ihres instrumentellen Gebrauchs. Sprache ist ihm eine Summe von "Merkworten", von bestimmenden Namen, die als "Erinnerungszeichen" den Verlust der Erscheinungen durch Prädikation (von Eigenschaften) ordnen. Und dennoch ist diese pragmatische Erklärung der Genesis von Sprache wiederum nicht ganz einleuchtend. Denn Herder spricht ja auch davon, daß die Merkmalsbestimmung nicht einfach ein Akt der "Zuweisung" sei, sondern ein Akt der "Anerkennung". Anerkannt aber kann nur etwas werden, was von ihm selbst her einen "Anspruch" stellt. Anerkennung ist also ein Akt der "Entsprechung" und nicht einfach ein Diktat. Wenn Reflexion im Medium der Sprache bestimmte Merkmale als differenzierend anerkennt, dann muß auch von der Sache her, über die reflektiert wird, ein Merkmal auf Anerkennung dringen. Mit anderen Worten: die "Idee", von der Herder sagt, daß sie im Namen ein "deutlich gefaßtes Zeichen" erhalte, ist nicht einfach ein Produkt der Benennung, sondern eine benannte "seelische Wahrnehmung". Das aber würde in der Tat bedeuten: Die Erfindung der Sprache ist für Herder zumindest nicht allein die Erfindung eines Bezeichnungsinstrumentes zur Ordnung der Erscheinung. Sie ist auch die Auffindung von Unterscheidungen gemäß dem Anspruch der Sachen selbst. Deshalb wird man auch bei Herder von einer Sensibilität für den Doppelsinn der Sprache als Instrument und Weltorgan sprechen können.

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

© Egon Schütz