G R U N D P H Ä N O M E N E

EINER ELEMENTAREN ANTHROPOLOGIE

Vorlesung WS 1979/80

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

© Egon Schütz

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

E. Schütz

Das Thema "Grundphänomene der Pädagogischen Anthropologie" gibt z u d e n k e n , wenn man es nicht mit Erwartungen verknüpft, die terminologische Routine mit dem Begriff Anthropologie verbindet. Im Rahmen solcher terminologischen Gewohnheiten wird man weder dem Wort "Anthropologie" (als Bezeichnung einer Forschungsdisziplin) noch dem Wort "Grundphänomene" (als Benennung von allgemeinen Erscheinungen, die sich im menschlichen Leben und interkulturell aufzeigen lassen) eine besondere, problematisierende Aufmerksamkeit zuwenden. Lehrpläne und Prüfungsordnungen sprechen etwa im Hinblick auf Pädagogik von der notwendigen Kenntnis "anthropologischer Voraussetzungen" des Unterrichts und der Erziehung, und es gibt einschlägige Literatur, in der die Ergebnisse anthropologischer Forschung gespeichert und unter der Perspektive pädagogischer Handlungsabsichten geordnet sind. Und so scheint tatsächlich ein Titel wie "Pädagogische Anthropologie" keine Verstehensschwierigkeiten zu bereiten, jedenfalls nicht für den pädagogischen Fachmann und den professionellen Erzieher. Er verweist auf einen Codex von berufsnotwendigen Informationen, vielleicht auch auf Forschungsdesiderate der Erziehungswissenschaft und ihrer Nachbardisziplinen, kaum aber auf eine P r o b l e m a t i k , von der wir sagten, daß sie "zu denken gebe", und zwar in dem Sinne, daß der Gegenstand - oder die Gegenstände - der Pädagogischen Anthropologie als solche und in ihrer S u b s t a n z fraglich wären. Betrachten wir die anthropologischen Forschungsergebnisse, die uns Kulturanthropologie, Medizin, Biologie, Soziologie, Psychologie und andere zum Thema "Mensch" oder zum Thema "Der Mensch unter der Optik der Erziehungsbedürftigkeit und der Erziehungsfähigkeit" liefern, so ist dieses (durchaus aufschlußreiche) Wissen kaum tangiert von der Frage, was denn dieser Gegenstand "Mensch" (oder: "menschliches Verhalten"), der objektiv beforscht wird, "eigentlich" und "an ihm selbst" sei. Eine solche Frage mag man für "unwissenschaftlich" halten und daher für vor-wissenschaftlich, bestenfalls für weltanschaulich-philosophisch oder theologisch. Man kann die Frage nach dem, was der Mensch "eigentlich" sei, auch als überholtes Problem und insofern als eine falsche Fragestellung ansehen, die sich einer Zeit verdankt, in der sich die Wissenschaft allgemein und die Wissenschaft vom Menschen insbesondere noch nicht aus den Ketten der

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

Spekulation gelöst und ihre eigene Forschungsdignität erfolgreich unter Beweis gestellt hatte. Mit der Etablierung der Wissenschaften jedoch in neuzeitlichem Sinne, so könnte argumentiert werden, haben sich derartige "Totalfragen" nach dem "Wesen" des Menschen, nach seiner "Eigentlichkeit" wie Dämmerungsnebel vor der Sonne aufgelöst. Und was jetzt erscheint, ist nicht mehr der Mensch als "Wesen", sondern als T a t s a c h e u n t e r T a t s a c h e n - oder als Gegenstand unter Gegenständen - jedenfalls als eine "faktische Erscheinung", die als "gegebene" perspektivisch zu beobachten, zu analysieren und in Gesetzeshypothesen zu prädizieren ist.

Die wissenschaftliche Selbstbeforschung des Menschen durch den Menschen also, so hat es den Anschein, ist gegenüber der "Spekulation auf seine Wesentlichkeit" und "Eigentlichkeit" ein Erkenntnisfortschritt. Ihr haben wir etwa zu verdanken, daß wir mehr wissen über die Formen des Lernens, über die sozialisierenden Einflußfaktoren der Entwicklung, über Reifungs- und Prägungsprozesse, über die Genesis kognitiver Strukturen, über die funktionale Bedeutung des Spiels, über Aggressionen auslösende Mechanismen usf. Und es wäre in der Tat verwegen, wollten wir auf diese fast beliebig zu erweiternden Resultate der Selbstbeforschung in vergegenständlichender Einstellung nostalgisch verzichten. Der Verzicht könnte lebensgefährlich werden, weil Wissenschaft im Modus der Forschung zu unseren qualifiziertesten Überlebensinstrumenten gehört. Und nicht nur das. Im näheren Umkreis anthropologischer Forschung stellt sich im Vergleich der Daten, als Beispiel: im Vergleich der Daten über unterschiedliche Verhaltens- und Normensysteme menschlicher Kulturen, auch ein Ethos der Zurückhaltung ein, wenn es darum geht, Entwicklungshöhen zu bestimmen. Der relativierende Effekt des Vergleichens ist immer auch die Aufforderung zur Relativierung desjenigen, der solche Vergleiche in der Absicht der Selbsteinschätzung und Selbstbewertung betreibt. Weder das "europäische Menschentum" noch die "großen Industrienationen" lassen sich schlicht als Gipfel der gattungsgeschichtlichen Entwicklung behaupten, wenn erst einmal durch anthropologische Forschung das Verständnis für alternative Kulturen geweckt und deren eigener Sinn eingesehen ist. Das sollte indes nur ein notwendiger Hinweis darauf sein, daß auch positive anthropologische Tatsachenforschung im Zuge ihrer Rückwirkung auf das Bewußtsein Einstellungsveränderungen bewirken kann, die nicht einfach aus den Tatsachen,

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

sondern aus dem U m g a n g mit ihnen entspringen.

Jedenfalls, der Mensch als Gegenstand anthropologischer Tatsachenforschung scheint das Feld der Anthropologie restlos zu bestimmen und in Spezialfragen der Forschung ist offenbar die Totalfrage nach dem Was-sein, Eigentlich-sein und Wesentlich-sein des Menschen aufgelöst. Aus der Perspektive wissenschaftlich instrumentierten Überlebens ist diese Entwicklung ebenso "historisch" wie "gesellschaftlich" notwendig. Und wenn man hinzunimmt, daß, wie dargelegt, Tatsachen auch Einstellungen im Sinne von praktischen Aufklärungserfolgen verändern können - im erwogenen Zusammenhang als Toleranzeffekt der Relativierung unserer Selbsteinschätzung durch interkulturellen Normvergleich -, wenn also der Umgang mit den Daten positiver Selbsterforschung auch "humanisieren" kann, dann ist es allem Anschein nach müßig, dem Begriff und Phänomen der Anthropologie den Charakter einer P r o v o k a t i o n z u m N a c h d e n k e n zuzuschreiben. Es ist sinnvoll und ausreichend, Anthropologie als Bezeichnung eines differenzierten Forschungsfeldes aufzufassen und, in der Konsequenz, vernünftig, positiv-anthropologische Forschung zu betreiben im Hinblick auf den Doppelwert ihrer Ergebnisse als lebensnotwendige Informationen und lebensfördernde Aufklärung. Die Frage nach dem "Wesen" des Menschen wäre in der Tat theoretisch und praktisch (also als Erkenntnisproblem und als Problem der Handlungsorientierung) durch "Überholung" erledigt, obsolet geworden, wie man heute sagt.

Und doch ist diese Annahme voreilig - um nicht zu sagen: blind. Warum? Zunächst deshalb, weil der Mensch als "Tatsache", als "Objekt" der Selbstbeforschung in einer eigentümlichen aber erfahrbaren Weise rudimentär erscheint. Anders gewendet: Das gesamte Fachwissen und Faktenwissen, das wir von uns haben, mit dem wir uns selbst erklären und statistisch eingeschränkt prognostizieren (möglicherweise auch planen), also das gesamte Tatsachenwissen über uns als Tatsachen bleibt defizitär im Hinblick auf unsere eigene Selbsterfahrung. Das, was wir selbst existierend sind, die innere Erfahrung der Aufgegebenheit unseres Daseins, ist, wenn überhaupt, nur begrenzt "objektivierbar". Nehmen wir das Beispiel der Selbsterforschung unseres Lernens. Wir haben eine große Vielfalt wissenschaftlich bewährter, also intersubjektiv überprüfter und überprüfbarer Erkenntnisse über den allgemeinen Ablauf und Aufbau höherer und

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

niederer Lernprozesse. Und dennoch erreicht die Summe dieser generalisierbaren Kenntnisse und Erkenntnisse zum Phänomen Lernen nicht die substantielle Dimension oder die elementare Lebensbedeutsamkeit, die das Lernen für den je Einzelnen im Kontext seiner Biographie hat. Die "ältere Pädagogik" und man könnte hinzufügen: die vorwissenschaftliche Anthropologie, die sich gelegentlich in alltäglichen und dichterischen Sentenzen formulierte, hat das sehr gut gewußt und bekanntlich (mit Goethe) in den Satz gefaßt: "Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen." (Faust im Gespräch mit Wagner). Anknüpfend an den werkimmanenten Zusammenhang dieses Satzes könnte man sagen: die von Wagner bezeugte (und vom Autor ironisierte) "Lernfähigkeit" und "Lernbereitschaft" hat jenes Eigentümliche des "aneignenden" Lernens noch nicht erfaßt, das das leidenschaftliche Wissenwollen des Faust antreibt und - das ist entscheidend - dessen Existenz risikohaft spannt. Wagner imitiert seinen Meister und bleibt zwangsläufig an der Oberfläche des von ihm karikierten Bildungsbürgertums, weil er den Schritt vom sachadäquaten Lernverhalten zur Unteilbarkeit und Unmittelbarkeit e x i s t e n t i e l l e r Lernerfahrung weder kennt noch nachzuvollziehen mag: eben den Schritt zum elementaren Lernsinn der "Weltaneignung" in Fortsetzung des Vätererbes.

Es geht hier nur um ein Beispiel, das vielleicht ein wenig zu erhellen vermag, inwiefern die Selbstbegegnung des Menschen als Tatsache unter Tatsachen rudimentär und defizitär bleibt. Die Außenperspektive des Wagner, auf die Gelehrsamkeit und Gebildetheit des Faust gerichtet, erfaßt nur den abstrakten und generalisierbaren Typus eines eindrucksvollen Wissenschaftlers im alten Sinne des Wortes (also noch nicht den Typus eines modernen Forschers) und ihm bleibt das "Wesen" leidenschaftlichen und zugleich gefährlichen Lernens verborgen, weil er den Schritt von offensichtlichen Tatsachen und Bildungsgegenständen zum höchst eigenen "Erwerb" nicht nachvollziehen kann. Er sieht - wie auch heute viele eilige Rezipienten von Lehr- und Lernforschungen und anthropologisch verkürzten Patenterklärungen des Elementarphänomens Lernen - nicht, daß die formale und gefügige Imitation abgeschauten Gelehrsamkeitsverhaltens, daß die bloße Nachahmung der objektiven Erscheinung keinen wesentlichen Zugang eröffnet. Er sieht nicht,

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

daß Lernen unterhalb seiner Tatsachenerscheinung und objektiven Rekonstruktion auch und sogar wesenhaft eine höchst einsame und nur aus solcher durchstandenen Einsamkeit heraus dialogfähige Prozedur der W e l t a u s e i n a n d e r s e t z u n g und W e l t v e r s t ä n d i g u n g ist. Eine Anthropologie des "Lerners" ist wohl noch nicht geschrieben, aber es ist auch nicht unsachlich zu vermuten, daß eine solche Anthropologie, wenn sie den Weg von der positiven Tatsache "Lernen" zur elementaren Erfahrung des e x i s t e n t i e l l e n Lernphänomens nehmen will, sich auf die Strukturen der inneren und substantiellen Erfahrung des Weltbezugs von Lernen einlassen müßte. Der Satz jedenfalls, daß der Mensch wesenhaft Lernender sei, überholt als P r o b l e m die wissenschaftlichen Tatsachenfeststellungen über das L e r n v e r h a l t e n .

Wir sagten, die Besinnung auf die Grundphänomene einer Pädagogischen Anthropologie "gebe zu denken" - zu denken im Sinne eines Aufmerksamwerdens auf verdeckte Strukturen menschlichen Daseins, die sich einem vergegenständlichenden Zugriff nicht ohne weiteres fügen. Wenn schon nicht von einer empirisch zu überprüfenden H y p o t h e s e , so ließen wir uns doch von einer grundsätzlichen V e r m u t u n g leiten, von der Vermutung, daß der Mensch in tatsachenhafter Selbsterforschung in einer bestimmten Weise "vorgestellt" und "vorausgesetzt" werde, und zwar derart, daß er als beforschbarer Gegenstand unter anderen (auch nichtmenschlichen) Gegenständen erscheine. Was also den Denkanstoß zur Besinnung auf das von uns gesuchte "Eigentliche" und "Wesentliche" des Menschen außerhalb oder unterhalb anthropologischer Forschung gibt, ist ein gewisses vitales Mißtrauen in die Reichweite eben dieser Forschung. Zwar läßt sich leicht nachweisen, wie es auch hier geschah, daß anthropologische Forschung, wie sie uns etwa in pädagogischen Sammelwerken vorgestellt wird, nicht nur eine i n s t r u m e n t e l l e (unser Handeln zweckrational disponierende) Bedeutung habe, sondern darüber hinaus auch eine "aufklärende" Funktion, die Vorurteile und Eitelkeiten entlarvt. Aber dennoch, diese Aufklärung gerät offenbar an bestimmte Grenzen. Sie bleibt an der Oberfläche ohne deshalb oberflächlich zu sein. Und sie ist auch nicht falsch, wenn man sie an den methodischen Maßstäben und Zielen mißt, denen sie sich verdankt. Jedoch ihre "Reichweite in die Tiefe" bricht offenbar irgendwo ab.

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.

Wir versuchten unser Unbehagen am Phänomen des Lernens etwas deutlicher zu artikulieren. Gewiß, die objektive und objektivierende Erforschung der Lernprozesse kann pädagogisches Handeln effizient machen und rational aufklären - aber, und das war die skeptische Frage aus dem Empfinden des Unbehagens: Erreicht diese Forschung auch den e l e m e n t a r e n Lernsinn oder qualifiziert sie sich wissenschaftlich gerade dadurch, daß sie diese Sinnfrage als "relativ beliebig interpretierbar" ausblendet? Das könnte etwa mit dem Hinweis geschehen, daß über den Sinn des Lernens überhaupt nichts "Allgemeines" auszumachen sei, weil er durch den historischen und jeweils spezifischen sozial-kulturellen Situationszuschnitt variabel geprägt sei. Über ihn könne man also bestenfalls in historischen Analysen "annähernd objektiv" befinden, ihn möglicherweise auch durch Exploration und Rekonstruktion einer subjektiven Lerngeschichte feststellen. Und so wäre dann der anthropologische Lernsinn wiederum ein besonderer Gegenstand, der Gegenstand historischer und biographischer Forschung, und daher auch nicht durch eine "Totalfrage" zu erreichen, wenn überhaupt sinnvoll gefragt werden soll. Zur empirischen und formalen Erklärung von Lernprozessen gesellte sich am Ende die historisch-hermeneutische und im Verein, so könnte man annehmen, erschlössen sie das Grundphänomen menschlichen Lernens sowohl von seiner "inhaltlichen" wie von seiner "prozessualen" Seite. Es bestünde kein Grund mehr, die Frage nach dem eigentlichen und elementaren Lernsinn gegen die positive Lernforschung "auszuspielen" in der Absicht, deren Reichweite zu bemängeln.

Wir nehmen diese Einwände ernst und bleiben dennoch skeptisch. Aus verschiedenen Gründen. Vor allem deshalb, weil auch die wissenschaftlich objektivierende Erforschung des historischen und biographischen Lernsinns im Prinzip den Standards folgt, denen sich auch die objektiven Recherchen von Lernprozessen unterstellen. Das bedeutet aber, daß die Sinnthematik schließlich ebenfalls zu einer Frage der "Daten" und "Gegebenheiten", also zu einer T a t s a c h e n f r a g e (und nicht zu einer Frage elementarer menschlicher Selbst- und Welterfahrung) wird. Das wäre vor allem ein wissenschaftstheoretischer Vorbehalt, aber eben nicht nur ein solcher, sondern auch ein anthropologischer, sofern gegen die Tatsachenoptik die Ursprünglichkeit elementarer Lernerfahrung im Existenzvollzug reklamiert wird, die ihren "allgemeinen" Ausdruck möglicherweise in philosophischer Besinnung ebenso wie im künstlerischen Werk findet. Wir müssen uns

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.

jedoch selbstkritisch fragen, ob der elementare und nicht der "jeweils-historische" oder "jeweils-individuelle" Sinn von Lernen, auf welchem hier insistiert wird, mehr ist als ein zufälliger Ausdruck des Unbehagens. Was also könnte Lernen in jenem elementaren Sinne sein, den positive Wissenschaft nicht erreicht, von dem sie jedoch selbst gleichwohl ein deutlicher Ausdruck ist? Liegt dieser Sinn in den sogenannten "Bildungsgütern" oder in den Lerninhalten, die man didaktisch aus dem historischen Kontext einer Lebenssituation nach unterschiedlichen (und umstrittenen) Entscheidungsverfahren herauspräpariert und curricular anordnet? Ist der anthropologisch-elementare Lernsinn dasjenige, was in Lernzielen vorformuliert, wissenschaftlich begutachtet, politisch lizenziert und administrativ verordnet wird? Gewiß, wenn wir unbefangen auf unsere "Lerntätigkeiten" blicken, die Formen veranstalteter Lehre in Schulen und Hochschulen betrachten, so spricht der Augenschein tatsächlich dafür, daß der jeweilige Lernsinn aufgehoben sei in den "Gütern", "Inhalten" oder "Zielen" und daß er bestimmt werde durch den "Kampf der geistigen Mächte", den Weniger seiner Lehrplantheorie zugrunde legte oder, nachdem dieses Modell nun neueren wissenschaftlichen Ansprüchen nicht mehr zu genügen scheint, durch Curriculum-Kommissionen, die ihre Entscheidungsverfahren wissenschaftlich zu rationalisieren suchen. Indes, wir fragen ja nicht nach dem Sinn von G e l e r n t e m , sondern wir fragen nach der elementaren Bedeutung des Lernens. Und ist diese schon bezeichnet, wenn man von den Bildungsgütern, Bildungsinhalten oder Bildungsgehalten oder von den Lerninhalten und Lernzielen fixiert ist? Muß man sich nicht kritisch fragen, ob nicht gerade in der Fasziniertheit durch diesen disponiblen "Inhaltsaspekt" von Lernen dieses selbst in seiner elementaren anthropologischen Bedeutung gar nicht in den Blick kommt? Wenn Lernen immer nur Lernen v o n etwas Bestimmtem ist und der Lernsinn in etwas auf diese oder andere Weise Bestimmtem gesucht wird - erscheint dann Lernen anders denn als Instrument der Inhaltsaneignung? Wenn es sich aber so verhalten sollte, dann wäre es entweder überhaupt müßig, nach dem "eigentlichen" Lernsinn vor der jeweils positiven Bestimmung der Inhalte zu fragen, oder wir müßten uns entschließen, die methodische Bestimmung des Lernens zum naturgegebenen aber effizient organisierten Transportmittel von für wichtig gehaltenen Inhalten tatsächlich als eine perspektivische Verkürzung des Grundphänomens zu betrachten. Doch wiederum

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.

müssen wir uns selbstkritisch fragen, ob wir das Konto vernünftiger Skepsis nicht überziehen, wenn wir darauf insisitieren, daß der basale anthropologische Lernsinn nicht in dem jeweil Zu-Lernenden zu entdecken sei, sondern daß gerade dieses uns den Blick auf unsere "Totalfrage" nach der eigentlichen Bedeutung des Lernens verstelle. Wir brauchen jedoch die Legitimation unserer Skepsis gar nicht umständlich herzuholen. Denn es ist leicht einzusehen, daß wir auch dann noch (in naiver Einstellung) Lernen für "notwendig", "sinnvoll" und dem Menschen "unerläßlich" halten, wenn die positiv bestimmten und curricular vorfabrizierten Inhalte oder Lernintentionen uns unsinnig, fragwürdig oder obsolet erscheinen. Überspitzt: Das Lernen wird nicht selbst dadurch unsinnig, daß man uns zumutet, Unsinniges oder subjektiv und objektiv Bedeutungsloses zu lernen. Im Gegenteil, gerade das heute verbreitete Gefühl, einem zunehmend sinnloser werdenden "Lernstreß" ausgesetzt zu sein (ein Gefühl, das sich letztlich weder mit Karriere-Prognosen noch mit Berechtigungen oder anderen öffentlichen und privaten Belehrungen beschwichtigen läßt) - gerade das Gefühl zunehmender Sinnlosigkeit des Lernens bei gleichzeitiger quantitativer Steigerung von Zu-Lernendem wirft uns nachdrücklich auf die Frage nach dem eigentlichen und elementaren Lernsinn zurück. Unsere skeptische These, nach welcher der "wesentliche" oder "eigentliche", jedenfalls der elementare menschliche Lernsinn sich trotz aller theoretischen und praktischen Anstrengungen um Lerninhalte und Lernziele darin nicht nur nicht offenbare, sondern sogar entziehe, diese These ist in der Tat kein Produkt originalitätssüchtiger akademischer Phantasie, vielmehr formulierbare und teilbare Erfahrung dieser Generation von Lehrenden und Lernenden.

Sowohl die Besinnung wie die unmittelbaren Erfahrungen, sofern sie nicht nur Ausgeburten müßiger Theorie, sondern Notsignale sind, verweisen auf die Notwendigkeit, den elementaren Lersninn zu bedenken. Die Tatsachen erforschende Wissenschaft wie die "konkrete Praxis" setzen ihn, zum großen Teil unbedacht, immer schon voraus. Sie setzen ihn auch unbedacht voraus, wenn sie auf die "gesicherten anthropologischen Befunde" der "Lernbedürftigkeit" oder "Lernfähigkeit" des Menschen, des jungen Menschen insbesondere, verweisen. Dieses Verweisen auf die Voraussetzungen ist nicht ihr Bedenken, so wenig wie das Verweisen auf die Bildungsgüter und Lernziele den

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

Horizont bedenkt, aus dem diese sich als sinnvoll oder sinnlos begreifen lassen. In den alltäglichen Argumentationsformeln - etwa in der Formel wir lernten für das Leben oder in deren wissenschaftlicher Version, Lernen sei "Ausstattung zum Verhalten in der Welt" (Robinson) - wird jeweils der hier angefragte Lernsinn vorausgesetzt, als selbstverständlich unterstellt, aber nicht eigens befragt. Die Legitimation solcher selbstverständlichen Voraussetzungen mag zum Teil in jener pragmatischen Perspektive liegen, die mit dem Zweck das Verfahren rechtfertigt. Nur, der grundsätzliche Verzicht auf den elementaren Sinn von Lernen, vielleicht noch mit der Behauptung, dieses sei eine sinnlose und überholte Frage, rächt sich in einer Hypertrophie organisierter Lernveranstaltungen, die nichts anderes ist als eine besondere Form der Selbstabdankung des Menschen vor seinem wissenschaftsstrategisch objektivierten Bewußtsein. Daß dann der Schritt zur Selbstmanipulation nicht mehr groß ist, läßt sich einsehen.

So gibt es mehrere Motive, die darauf drängen, als selbstverständlich angesehene oder vorausgesetzte anthropologische Grundphänomene ausdrücklich zu bedenken und, auch auf die Gefahr hin, bei solchem Unternehmen als unwissenschaftlich oder vorwissenschaftlich zu gelten, substantiell zu reklamieren. Das menschliche Grundphänomen Lernen, das hier im Sinne eines ebenso aktuellen wie exemplarischen Beispiels angesprochen wurde, läßt einige dieser Motive deutlich werden. So das Motiv einer Grundorientierung, die es erlaubt, die notwendige perspektivische Verdünnung und Abstraktion unserer elementaren Lebens- und Welterfahrungen als solche zu durchschauen. Die Inkongruenz zwischen der Positivität unseres Wissens und der Elementarität unserer Erfahrung wird zum Stachel einer anthropologischen Besinnung, die nicht der wissenschaftlichen Selbstbeforschung Konkurrenz macht, sondern nachdenklich zurückzugehen versucht auf Lebensstrukturen und Lebensdimensionen, die unser Dasein zugleich vorwissenschaftlich und fundamental bestimmen. Anthropologie also nicht als Selbsterforschung, sondern als Selbsterkenntnis bestimmt die Suche nach Grundphänomenen und Grundbedeutungen. Die aufklärende B e s i n n u n g ist etwas anderes als die aufklärende B e f o r s c h u n g . Auch das mag schon deutlich geworden sein am Beispiel des Lernens. Aber wir stehen hier noch ganz am Anfang unseres Denkversuchs. Noch haben wir kaum mehr als eine formulierbare Skepsis, die sich aus Gefühlen des

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

Unbehagens speist und der sicherlich nicht Genüge getan wird, wenn sie sich in den Einheitsrock von pseudokritischen Patentvokabeln kleidet. Wir müssen diese Skepsis vielmehr als Herausforderung zu einem Nachdenken annehmen, das nicht schon vorgedacht ist, das sich aber auch nicht als Puzzlespiel versteht, in dem vorhandene Theoreme nur neu arrangiert werden. Eine Pädagogische Anthropologie der Grundphänomene menschlicher Existenz im Sinne ihrer Selbstbefragung und nicht ihrer Selbstbeforschung bietet keine Lerninhalte, ja, sie kann nicht einmal Lernziele formulieren. Sie ist eine Weise des Sich-auf-sich-selbst-Einlassens, die demjenigen abenteuerlich erscheinen muß, der die Berechtigung von Aussagen an das Prinzip der formellen Intersubjektivität knüpft. Ihm aber sei entgegengehalten, daß es auch eine Intersubjektivität elementarer Lebensphänomene und ihnen entsprechender Erfahrungen gibt, die im Gespräch, das wir sind, zur Sprache kommen können. Auch in einem solchen Gespräch wird gelernt, allerdings nicht nach der Art der Sophisten, sondern eher nach der Art des Sokrates.

Versuchen wir ein erstes Resümee unserer "Eindrücke" zum Thema, so wäre zu sagen: Der Titel "Anthropologie" (und damit auch Pädagogische Anthropologie) ist nicht nur ein Terminus zur Bezeichnung von wissenschaftlichen Disziplinen, die sich unter verschiedenen Blickwinkeln mit dem Menschen als Forschungsgegenstand beschäftigen. Vielmehr, jenseits seiner Funktion als übergreifender Ordnungsbegriff bezeichnet er eine tiefgehende Problematik, die Problematik menschlicher Selbsterkenntnis und Selbsterfahrung im Ganzen von Dasein und Welt. Mit dieser Problematik greift Anthropologie über die gegenständliche Selbsterforschung des Menschen hinaus und eröffnet die Frage nach dem, was der Mensch "wesenhaft" und "eigentlich" sei. Anthropologie wird zum Vollzug eines eigentümlichen Denkens und Bedenkens, das sich in vorliegenden Forschungsergebnissen nicht beruhigt, sondern das, in der Überzeugung, daß die Addition positiven Wissens über den Menschen nicht zu einem abschließenden Einblick in seine Wesenhaftigkeit führt, radikaler und totaler zu fragen beginnt. Die Radikalität dieses anthropologischen Fragens und Denkens bedarf eines eigenen Vorgehens. Wir nannten dieses Vorgehen, im Unterschied zur gegenständlichen wissenschaftlichen Forschung, "Besinnung" (mit diesem Wort an Heidegger anknüpfend). Besinnung als Vorgehen ist nicht lässige Besinnlichkeit, kein Ausspannen, sondern eine Anspannung, eine erhöhte Aufmerksamkeit

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.

auf elementare Sinn-Phänomene, die nicht in Tatsachen aufgehen, wohl aber Ermöglichungen und Voraussetzungen von Tatsachen sind. Derart treibt die Besinnung, die erhöhte Aufmerksamkeit auf unser alltägliches und wissenschaftliches Verständnis von Lernen die Frage nach dem fundamentalen anthropologischen Sinn von Lernen hervor, eine Frage, die weder beantwortet ist in den Lerntheorien noch in den Theorien über die Entstehung von Lehrplänen und Curriculumkonstruktionen. Erst wenn Lernen als existentielles und elementares Welt- und Selbstverhältnis in der Besinnung aufscheint, gewinnen wir den Boden einer wesenhaften Lernbestimmung. Das bedeutet nicht, daß wir jetzt besser wüßten, wie wir uns als Lernende optimal zu verhalten haben. Wie denn überhaupt der Versuch einer anthropologischen Grundbesinnung auf elementare Phänomene unserer Lebenswelt sich nicht strategisch bewerten läßt. Gleichwohl ist eine solche Besinnung notwendig. Es sei denn, wir verzichteten endgültig darauf zu fragen, woran wir mit uns selbst sind und woher uns ein solches Fragen zukommt.

Grundphänomene der anthropologischen Besinnung gehen uns erst im radikalisierten Fragen auf, in einer Fragwürdigkeit, in der wir uns gleichsam selbst als Rätsel überraschen. Es mag sein, daß unsere Zeit, die sich in jeder Hinsicht vor Überraschungen zu sichern sucht und die sich bemüht, plötzlich aufbrechenden Fragwürdigkeiten zuvorzukommen, indem sie auch das Fragen planmäßig zu organisieren versucht - es mag sein, daß diese Zeit im allgemeinen Bewußtsein nur wenig Spielraum gibt für ein Nachdenken, das sich nicht nur machbaren und vorhersehbaren Erfahrungen verpflichtet, sondern das mit der Frage nach den Grundphänomenen des Daseins auch die Bereitschaft bezeugt, sich von diesen selbst in Frage stellen zu lassen.
Und doch kommt es gerade auf diese Bereitschaft an. Wir sind nicht nur Fragende, wir sind auch für uns in Frage gestellt. Und in einem tiefen Sinne ist Lernen das Auf-uns-selbst-Kommen als Fraglichstes unter allem Fraglichen. Die Dinge, die wir nicht selbst sind, sind in ihrem Vorkommen durch unser Fragen nicht betroffen. Wir aber existieren nicht nur als Fragende sondern als Fragliches. Anders als den Dingen ist unsere Existenz gegenüber den Fragen nach ihr nicht gleichgültig, sondern sie vollzieht sich als ein Anfragen und Rückfragen. Und es scheint heute mehr denn je notwendig zu sein, daß wir uns auf unsere wesenhafte Fraglichkeit besinnen, auch und besonders in der Bekümmerung um eine Pädagogische Anthropologie, wenn wir nicht in der Tat dazu gelangen sollen, uns in unserem Wissen endgültig zu vergessen.

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.

Grundphänomene II. Vorlesung

Unser Interesse gilt den Grundphänomenen einer e l e m e n t a r e n Anthropologie, und zwar in der Absicht, durch den Aufweis und die Durchsprache solcher Grundphänomene auch das pädagogisch-anthropologische Nachdenken über den Menschen und seine Bestimmtheit tiefer zu begründen als es unserer positiven Selbst e r f o r s c h u n g in der Optik der anthropologischen Wissenschaften möglich ist. Die uns führende Grundthese meint, daß der Mensch sich in seiner "Eigentlichkeit", in seinem "Wesen" in den objektivistischen Aussagen der Wissenschaft - weder in einer einzelnen Disziplin noch in der Integration aller anthropologischen Forschungsdisziplinen - nicht erreicht. Die Addition alles Wissens über uns, so vermuteten wir, führt nicht zu seiner wesenhaften Selbsterkenntnis, sondern bleibt dem Perspektivismus und den methodischen Vorentscheidungen verhaftet, die die Wissenschaften leiten. Gemäß diesen Perspektiven und Vorentscheidungen erscheinen wir als "Sachen unter Dachen", als dinghaft Seiendes unter anderem dinghaft Seiendem, ausgestattet mit besonderen und allgemeinen Attributen und Verhaltensweisen - erscheinen wir als Lebewesen unter Lebewesen, die durch spezifische Gattungseigenarten von anderen Lebensgattungen und deren Eigenarten sich "graduell" oder auch "kategorial" unterscheiden. Und wir entdecken in der Tat in solchem Unterscheiden und Vergleichen wichtige Grundzüge unseres Erscheinens, gewinnen eine Vielzahl von Tatsachenkenntnissen ü b e r uns selbst, die wir auch a u f uns selbst als Tatsachen anzuwenden vermögen. Die Notwendigkeit wissenschaftlicher und wissender Selbstvergegenständlichung sei unbestritten - unbestritten erscheint uns aber auch, daß unsere Selbstbeobachtung und Selbstbeforschung als Sachen unter Sachen oder als Objekte unter Objekten nicht die "ganze Weisheit" über den Menschen ausmacht. Unbestritten erscheint uns ferner, daß in dem Augenblick, in dem wir uns des Spezifischen unseres Umgangs mit uns selbst im Sinne von "Sachen" oder "Objekten" nicht mehr bewußt sind, in dem wir also die Perspektive für das Ganze setzen, die Gefahr einer s u b s t a n t i e l l e n Selbstvergessenheit oder "Selbstentfremdung" sich einstellt. Wird diese Gefahr aktuell, dann schlägt die objektivierende Perspektive in einen entmenschlichenden Objektivismus um. Die Spannung zwischen dem wesentlichen Interesse an uns und dem positiv-wissenschaftlichen Interesse an uns als "Tatsachen" ebnet sich ein in der Überzeugung, daß wir uns in "realistischer" Einstellung überhaupt nicht anders denn als spezielle Objekte unter

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

unter anderen speziellen Objekten zu begreifen haben. Dann aber wird der rechnend-rationale Geist positiver Wissenschaft zu einer problematischen Ideologie, in deren Gefolge eben nicht nur unsere Selbst vorstellung als Sachen dominiert, sondern auch unser Selbst u m - g a n g dem Modell der Behandlung von Sachen folgt, das heißt: dem zweckrationalen Arrangement von Sachen und Sachverhalten in der Verfolgung von Zielen, die ihnen äußerlich bleiben. Das zur Bezeichnung dieser Erscheinung verwendbare Wort ist "Selbst-Manipulation".

Nun könnte eingewendet werden, das hier bekundete Interesse an einer "elementaren" Anthropologie und die in diesem Interesse vorgetragene Skepsis gegenüber der Reichweite positiver anthropologischer Forschung hätten ihr Motiv schließlich in nichts anderem als in einem uneinsichtig-moralischen Vorbehalt hinsichtlich der wissenschaftliche Verallgemeinerung des Menschen. Und letzten Endes handele es es sich bei diesem moralischen Vorbehalt nur um den säkularisierten Nachhall einer ursprünglich religiösen These, die den Menschen als Ziel der Schöpfung und insofern als unvergleichlich mit anderen Geschöpfen zu begreifen lehre. Massiver formuliert: es sei nichts anderes als eine die "Sonderstellung" des Menschen reklamierende Eitelkeit, die sich in die These verschanze, nach der die gegenständliche Betrachtung des Menschen als eines Objektes unter anderen Objekten die wesenhafte Eigentümlichkeit menschlichen Daseins ausblende. Und so verlarve sich in der Frage nach einer elementaren Anthropologie nur eine irrationale Verletzlichkeit, die das unterstellte Unvergleichliche des Menschen nicht in Vergleichen mit anderen Lebewesen entthront sehen möchte. - Einwände dieser Art mögen nicht unberechtigt sein und die in ihnen enthaltene Forderung nach einer ernüchternden Befreiung von verkappten Idealbildern heilsam und notwendig. Und es wäre tatsächlich eine schwache Basis, auf der unser "Nachdenken" operierte, wenn es seine Skepsis nur apologetisch begründen könnte und Kulturkritik des wissenschaftlichen Zeitalters aus verletzter Eitelkeit betriebe. Doch davon ist die wirkliche Anstrengung des Begreifens frei. Sie ist sogar noch weniger anfällig gegen Eitelkeiten als (unter Umständen) erfolgsverblendete Wissenschaft, die nicht mehr die Frage ihrer Voraussetzungen und Grenzen stellt und die sich von überzogenen Erwartungen schmeicheln läßt. Gerade indem wir n i c h t unsere Skepsis gegenüber der Reichweite objektivistischer Kategorien in "Sachen Mensch" als besseres W i s s e n, sondern als anderes (irritierteres) F r a -

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.

g e n versuchten zu exponieren, also gerade indem wir darauf hingewiesen haben, daß uns das fundamentale F r a g l i c h s e i n des Menschen und nicht der die Dinge in Fragen "stellende" Mensch interessiere, haben wir das mögliche Mißverständnis bereits abgewehrt, es solle hier aus s i c h e r e m Wissen eine "Wesensanthropologie" vorgetragen werden, die den wissenschaftlichen Anthropologien kraft "höherer Einsicht" oder gar "höherer Eingebung" schlicht überlegen sei. Im Gegenteil, die nachdenkliche Besinnung auf elementare anthropologische Grundphänomene ist in ihren "positiven" Wissenschancen den wissenschaftlich forschenden Verfahren sicherlich unterlegen - sofern man es überhaupt für sinnvoll erachtet, hier unter dem Gesichtspunkt des "Wissens-Ausstoßes" zu vergleichen.

Es ist einzig unsere Intention in der wesenhaften Rückfrage nach dem Menschen - vielleicht ist es besser zu sagen: in der wesenhaften Rückerinnerung an ihn -, uns nicht in fixierten Bildern und das bedeutet: auch nicht in den theoretischen Bildern der Wissenschaft zu verlieren. Und daß es sich dabei nicht um ein suspektes moralisierendes Unternehmen handelt, kann schon dem Hinweis entnommen werden, daß wird das Fraglichsein des Menschen als g e d a n k l i c h e s Problem der Aufdeckung elementarer Voraussetzungen betrachten, die positive Aussagen allererst ermöglichen. Wir folgen also keinem Appell, sondern einem Problem. In dieser Blickbahn hatten wir uns anfänglich dem Grundphänomen des L e r n e n s zugewendet. Lernen, so vergegenwärtigten wir uns, setzt in seinem faktischen Realisierungen und als Thema wissenschaftlich-theoretischer Überlegungen immer schon eine elementare Sinnhaftigkeit von Lernen voraus. Jeder Pädagoge und Erziehungswissenschaftler versteht sich ursprünglich und anfänglich schon auf das Lernen, ehe er sich ausdrücklich wissend, forschend und handelnd auf Lehr- und Lernprozesse bezieht. Der allem faktischen Lernen vorausgesetzte Lernsinn ist indes nicht nur in einem z e i t l i c h e n Sinne vorausgesetzt, sondern in einem Sinne, den wir hier als "elementar" oder "fundamental" bezeichneten. In dieser Weise wurde uns die Frage nach dem elementaren Lernsinn zu einem exemplarischen Beispiel für die Grundintention einer elementaren Anthropologie, nämlich sich zu den verdeckten, zumindest wenig bedachten Voraussetzungen "durchzufragen", die jeweils schon im Spiel sind, bevor wir - auf ihrem Grunde - praktisch operieren oder theoretisch analysieren. Elementare Anthropologie wäre also n a c h d e n k l i c h e V o r a u s s e t z u n g s e r k u n d u n g . Allerdings müssen wir uns zu ihrer Entfaltung auf das Wort "Voraussetzung" besinnen.

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

II

Achtet man auf den alltäglichen Sprachumgang, so bereiten Phänomen und Begriff der Voraussetzung offenbar keine besonderen Schwierigkeiten für das Verstehen und für die Verständigung. Wir sprechen sehr geläufig von den "Voraussetzungen" einer Sache, eines Sachverhaltes, einer allgemeinen oder einer spezifischen menschlichen Erscheinung. Wir kennen eine Mannigfaltigkeit von Voraussetzungen, von denen wir sagen, daß sie "erfüllt" sein müßten, damit dieses oder jenes möglich sei oder damit wir diese oder jene Leistung zu vollbringen vermögen. Derart sind uns Voraussetzungen als Bedingungen bekannt - etwa die Bodenbeschaffenheit als Bedingung für das Wachstum, die erreichte Entwicklungsstufe eines Kindes als Bedingung zur Bewältigung bestimmter Lernaufgaben oder die Verfügung über Fähigkeiten, Fertigkeiten und Kenntnisse als Bedingung zur erfolgreichen Lösung bestimmter Probleme. In solchen Zusammenhängen sprechen wir von "sachlichen" oder "persönlichen" Voraussetzungen, die vorhanden oder geschaffen sein müssen, damit dieses oder jenes geschehen oder ins Werk gesetzt werden kann. Und insgesamt erscheinen uns die Vorgänge in der Natur ebenso wie die Vorgänge in der Geschichte nie als voraussetzungslos, das heißt: als bedingungslos. Nichts, sagen wir, was in der endlichen Welt geschehe, sei ohne Voraussetzung. Es gebe keine Erscheinung, deren Erscheinen nicht an "interne" oder "externe" Bedingungen geknüpft sei - gleichgültig ob es sich um Erscheinungen in der Natur oder in der Geschichte handele.

Schon in solchen Redeweisen und alltäglichen Überlegungen wird deutlich, daß wir zwar mit e i n e m Wort operieren, wenn wir von "Voraussetungen" sprechen, aber offensichtlich nicht nur mit e i n e r Bedeutung. Der Gedanke an die sachlichen Voraussetzungen gesunden und fruchtbaren Wachstums in der Natur verbindet sich mit anderen Vorstellungen zum Charakter von Voraussetzungen als der Gedanke an die historischen Voraussetzungen einer Revolution. Und beide Arten von Voraussetzungen sind wiederum nicht identisch mit jenem Verständnis von Voraussetzung, das sich in dem Grund-Satz ausspricht, nichts sei ohne Voraussetzung, oder positiv gewendet: alles, was erscheine, sei bedingt. Wir müssen unsere Bemühungen um Klärung also noch weiter treiben. Was, so wäre etwa zu fragen, macht die Differenz zwischen dem Typus der natürlichen und dem Typus der historischen Voraussetzungen aus und wie sind diese ihrerseits zu unterscheiden von Voraussetzungen, die wir in Grund-Sätzen formulieren? Hier ließe sich sagen: Bei den natürlichen und historischen Voraussetzungen gehe es um empirische, also der konkreten Erfahrung

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.

offene und durch konkrete Erfahrungen bestätigte Voraussetzungen. Grundsätze von der Art des Satzes "Nichts ist ohne Voraussetzung" müßten hingegen als "kategoriale" Voraussetzungen eingestuft werden, das heißt: als Voraussetzungen, die alle einzelnen und empirischen Voraussetzungen überfliegen und ebenso fundamentale wie allgemeine Gültigkeit haben. Aber haben wir mit solchen "Erläuterungen" schon Wesentliches begriffen oder haben wir nur eine Einteilung angewendet, die der traditionellen philosophischen Diktion entstammt und in vorgegebener Verwendung kaum mehr bedeutet als ein Ordnungsschema? Wäre für uns mit derartigen Einteilungen überhaupt etwas am offensichtlich mehrdeutigen Phänomen der Voraussetzung substantiell faßbar? Wohl kaum. Was also meint "Voraussetzung" und "Voraussetzen", wenn wir es nicht bei ihrer Klassifikation bewenden lassen wollen, und zwar in der Überzeugung, daß die klassifikatorische Unterscheidung von Voraussetzungen "empirischen" oder "kategorialen" Typs uns wenig von dem Phänomen verrät, das klassifiziert wird? - Wir fragen naiver und zugleich zudringlicher: Woher kommen die Voraussetzungen, die wir "benennen", "ansetzen" oder "erwarten"? Wer "nennt", "setzt", "bewirkt" oder "schafft" empirische oder kategoriale Voraussetzungen? Wer oder was setzt das voraus, was mit dem Wort Voraussetzung "festgestellt" wird? Oder ist diese Frage gar nicht zulässig, weil sie irrtümlicherweise davon ausgeht, daß Voraussetzungen immer durch ein Subjekt gesetzt werden , wir uns aber sehr schnell davon überzeugen können, daß nicht alle von uns registrierten Voraussetzungen auf einen "Autor" verweisen?

Eine nicht nur vordergründige Selbsterfahrung unseres Lebens macht es sinnvoll, zwischen Voraussetzungen zu unterscheiden, die wir "schaffen" oder "machen" und solchen, denen wir "unterliegen". Voraussetzungen beziehen sich allgemein auf uns,aber nicht in gleicher Weise. Und vor allem: Sie stehen uns auch nicht in gleicher Weise zur Verfügung. Betrachten wir unsere Leiblichkeit als Voraussetzung unseres Handelnkönnens, so ist diese uns sicherlich anders vorausgesetzt als die Qualifikationen, die wir erworben haben, die wir vergessen, erweitern und verändern können und mit deren Hilfe wir konkrete Handlungssituationen "bewältigen". Das Leib-Haben ist eine andere Besitz- und Verfügungsstruktur als das "Haben" von gelernten Fähigkeiten und Fertigkeiten. Bestimmte Fähigkeiten und Fertigkeiten etwa sind Voraussetzungen, über die Heranwachsende noch nicht verfügen. Doch sie können diese bestimmten Voraussetzungen, so sagen wir, "schaffen", indem sie sie lernen. Was indes nicht durch Lernen erwerbbar ist, das ist unsere Leiblichkeit, die endliche Grund-

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.

voraussetzung unseres endlichen Handlungsvermögens. Leiblichkeit ist nach allem Dafürhalten eine unverfügbare Naturvoraussetzung und wir könnten infolgedessen zwischen unserem Leib als unverfügbarer Naturvoraussetzung unseres Lebens und den Fähigkeiten und Fertigkeiten als disponiblen Voraussetzungen unseres Handelns differenzieren. Aber haben wir damit tatsächlich schon mehr erreicht als eine terminologische Differenzierung - ähnlich der Differenzierung zwischen empirischen und kategorialen Voraussetzungen? Jedoch, selbst wenn man den Gewinn dieses Gedankengangs zunächst gering veranschlagt: Die Frage nach der möglichen Autorschaft von Voraussetzunger hat uns immerhin dahin geführt, Voraussetzungen weder als schlichte "Gegebenheiten" noch ausschließlich als "Produkte" menschlichen Handelns und Vorstellens zu begreifen. Sie hat uns - gleichsam unter der Hand - dazu gebracht, n a c h u n s s e l b s t als Voraussetzung zu fragen und zwar in der Doppelperspektive von "Voraussetzer den" und selbst in bestimmter Weise "Vorausgesetzten". Und so baut sich eine Spannung auf zwischen den Voraussetzungen, die wir machen und jenen, die wir existierend "vollziehen".

Es ließe sich nun einwenden, mit dem Rückbezug des Phänomens der Voraussetzung auf den Menschen und mit der Frage nach seiner möglichen Autorschaft an Voraussetzungen sei keine "umwerfende" Erkenntnis gewonnen, sondern damit werde nur bereits Bekanntes formuliert: daß wir nämlich über bestimmte Voraussetzungen unseres Lebens verfügen und über andere nicht. Es sei bekannt, daß wir nicht über unsere Hautfarbe, Augenfarbe, unsere Geschlechtszugehörigkeit verfügten, so wenig wie über unsere Geburt. Sofern sie jeweils "Lebensvoraussetzungen" seien (oder Rahmenbedingungen unserer faktischen Existenz), könnten sie als solche "objektiv" benannt und ebenso "objektiv" von disponierbaren Lebensbedingungen abgehoben werden. Das erscheint einleuchtend, ist aber kurzsichtig. Denn was hier als "Unverfügbares" unter den Lebensvoraussetzungen genannt wurde, ist überhaupt noch nicht begriffen, wenn wir es nur unter der Optik der Disponierbarkeit bestimmen. Konkreter: Wir wissen substantiell noch nichts von unserer Leiblichkeit, wenn wir sie lediglich als Naturvoraussetzung unseres Handelnkönnens fassen - so wenig wir "Wesenhaftes" vom Lernen wissen, wenn wir es nur als Naturanlage zur Verhaltensänderung begreifen. Was wir noch nicht wissen ist, wie wir jeweils vorausgesetzt s i n d. Wir haben die Unverfügbarkeit bestimmt Voraussetzungen nur im Gebrauch von Modellen entdeckt - im Gebrauch des Modells der werktätigen Veränderung und der Änderung von Verhaltensweisen. So aber erscheinen die unverfügbaren Voraussetzungen

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.

nur im Schatten dieser Modelle, nicht jedoch in ihrem eigentümlichen Sinn.

III

Wir sagten, die Phänomene einer elementaren Anthropologie werden thematisch in nachdenklicher Voraussetzungserkundung. Unser Versuch zur Klärung dessen, was mit "Voraussetzung" gemeint sein könne, zeigte unterschiedliche Bedeutungszusammenhänge, in denen dieses Wort auftaucht. Eine nur klassifikatorische Einteilung nach empirischen und kategorialen Gesichtspunkten schafft zwar eine gewisse Übersicht, doch sie leistet offenbar wenig für das hier führende Interesse an der Art und Weise, in der der Mensch selbst und für sich selbst vorausgesetzt ist. Es sollen ja nicht "alle möglichen" Voraussetzungen studiert und aufgelistet werden, sondern es geht um diejenigen Voraussetzungen, die in der Blickbahn einer elementaren Anthropologie liegen, das heißt: in der Blickbahn grundsätzlichen Fragens nach uns selbst. Grundsätzlich aber fragen wir nach uns selbst, indem wir zu erkunden suchen, was unsere spezifische Seinsweise als Menschen ausmacht, wie wir uns "gegeben" sind, "bevor" wir uns als etwas "Gegebenes" (Objektives) betrachten. Das Problem unserer Selbstgegebenheit - nicht zu verwechseln mit den Fragen unserer Selbst-V o r gegebenheit in positiver Forschung - zeigt sich in der Erörterung der Struktur von Voraussetzungen in einer bestimmten Doppelung. Diese Doppelung im Phänomen der Voraussetzung läßt sich fassen in der Unterscheidung von Existenz- und Lebensvoraussetzungen, über die wir mehr oder weniger verfügen, und von Voraussetzungen, an die unser Leben und Existieren unverfügbar gebunden ist. Das Verfügen über Voraussetzungen faßten wir als ihr Schaffen, Erwerben, Verändern - also aus dem Horizont zielbewußten Handelns und seiner Mittel. Unverfügbare Voraussetzungen (hier wurde auf das Phänomen der Leiblichkeit verwiesen) entziehen sich unserem direkt-verfügenden Zugriff und bestimmten gleichwohl Leben und Existenz. Es bedarf wohl jetzt keines ausdrücklichen Hinweises mehr, daß die Besinnung auf unverfügbare Voraussetzungen, sofern sie menschlicher Existenz als solcher zukommen sollen, n i c h t auch jene faktischen Zwänge meint, die dem Einzelnen durch seine historische und gesellschaftliche "Lage" auferlegt sind und gegen die er als Einzelne zumeist wenig vermag. Mit einem fragwürdigen, aber zur Verdeutlichung vielleicht statthaften Begriff könnten man die unverfügbaren Voraussetzungen als "anthropologische Konstanten" bezeichnen. Wir ziehen den Begriff der Voraussetzung vor, weil er weniger ideologisch aufgeheizt ist und insofern vielleicht die Sach-

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

lichkeit unserer Erkundung fördert.

In unserer tastenden Durchsprache möglicher Strukturen von Voraussetzungen sind wir auf eine augenfällige Dialektik gestoßen: Die Frage nach der Verfügung bringt Unverfügbares zum Vorschein; das Interesse an der Schaffung von Voraussetzungen eröffnet den Blick auf bestimmte Strukturen unseres Vorausgesetztseins. Und dieses Vorausgesetztsein kennzeichnet den Übergang in die Dimension einer elementaren Anthropologie. An diesem Übergang stellen sich die Fragen: Wie sind wir, die wir sehr erfolgreich in der Beobachtung und Schaffung von Voraussetzungen sind, selbst vorausgesetzt? Was haben wir als elementare Sinn-Voraussetzungen unseres Lebens zu bedenken, vielleicht zu erinnern oder zu berücksichtigen, wenn wir uns abstoßen von den konkreten Randbedingungen unseres Hier- und Jetztseins? - Betrachten wir den Baum, der im Keimling vorausgesetzt ist, so fällt auf, daß sein Sein mit seinem Vorausgesetztsein zusammenstimmt. Die Wachstumshafte Entwicklung des Baumes ist der definitive Vollzug des vorausgesetzten Naturprogramms. Er realisiert in seinem Sein sein Vorausgesetztsein, und zwar mit nicht irritierbarer Sicherheit. Für den Baum selbst ist die Frage nach dem Verhältnis von Wirklichsein und Vorausgesetztsein überhaupt keine Frage und noch weniger ein Problem. Nur wir unterscheiden zwischen den äußeren und inneren Bedingungen seines Wachstums, zwischen dem unentwickelten Gestaltprogramm und der vollendeten Gestalt. Vergleichen wir nun die Art und Weise, in welcher der Baum sein Vorausgesetztsein im Keimling "erfüllt" mit der Art und Weise, in der wir uns erfüllen oder verfehlen, so können wir uns nicht in der Überzeugung wiegen, daß auch wir in unserem Dasein ein vorausgesetztes Naturprogramm nur ratifizieren. Denn wir sind Fremdlinge in der Natur und gleichwohl naturhaft. Wir sind das lebende Paradox, zugleich Natur und nicht Natur zu sein; sind diejenigen, die Voraussetzungen kennen, schaffen und wissen, u n d wir sind vorausgesetzt als diejenigen, die sich selbst voraussetzen müssen. Das ist jetzt allerdings keine einfache empirische Aussage mehr, sondern eine Aussage, die eine wesenhafte Eigentümlichkeit unserer Seinsweise nennt. Daß wir uns vorausgesetzt sind, als diejenigen, die sich voraussetzen müssen, bedeutet indes nicht, wir seien, wie die Gottheit, die sich aus sich selbst zu schaffen vermag, voraussetzungslos. Denn wir leben durchaus auch unter der Voraussetzung von Naturwesen, sind auf Nahrung angewiesen, auf Schlaf, Atem, geschlechtliche Vereinigung - und doch schlägt die eigentümlich "offene" Art unseres wesenhaften Vorausgesetztseins auf alle diese Voraussetzungen durch. Konkret sprechen wir in

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

diesem Zusammenhang von "kulturelle Überformung" und verstehen darunter einerseits, daß wir auf die zu erfüllenden Voraussetzungen unserer Natur nicht blind und uns dem Zufall überlassend reagieren, sondern daß wir uns vorsorgend einrüsten in Lebensgebilde, die uns Sicherheit verschaffen - und andererseits verstehen wir unter kultureller Überformung eine bewertende Rangordnung, in die wir die Naturvoraussetzungen unserer Existenz einbringen, eine kulturspezifische Taxonomie, die sich gleichsam zwischen die naturhaften Voraussetzungen unseres Lebens und ihre Erfüllung schiebt.

Alle diese Formen des Umgangs aber - des Umgangs mit unseren Naturvoraussetzungen in kultivierender Absicht - sind begründet in der einmaligen Weise unseres Vorausgesetztseins als Wesen, die sich nicht nur verhalten, die sich vielmehr in ihrem Verhalten zu sich selbst verhalten. Dieses, daß wir ein existierender Selbst- und Weltverhältnis sind (ein "Seiendes, das sich in seinem Sein zu sich selbst verhält und zu solchem, das es nicht ist"), ist die wesentliche anthropologische Grundbestimmung oder Grundvoraussetzung, nach der wir von Anfang an fragten. Und damit ist auch das entscheidende Unverfügbare benannt: Unsere Existenz als sich fragend einrichtendes Welt- und Selbstverhältnis. Unser wesenhaftes Vorausgesetztsein ist ein "Ausgesetztsein" in das Risiko eigener Existenz, wobei dieses Risiko unabwählbar ist. Der Mensch als ein in die Welt und unter die Dinge "Ausgesetzter": das bedeutet keinen Heroismus und es bedeutet vor allem auch keine anthropologische Egozentrik. Denn das Selbst- und Weltverhältnis, als das wir uns vorausgesetzt sind, ist kein Sturz in die Leere ; Ausgesetztheit ist nicht identisch mit beziehungsloser Ungeborgenheit. Vielmehr unser Ausgesetztsein als Vorausgesetztsein meint ein Leben in der Mannigfaltigkeit von Verhältnisbezügen und Bewandtniszusammenhängen - es meint Aussetzung und Bergung zugleich, aber nicht eines ohne das andere.- In der routinierten Praxis unserer alltäglichen Beschäftigungen, im Umtrieb der eingespielten Verrichtungen, im etablierten Rhythmus der Geschäftigkeiten, der Tages- und Wochenabläufe, in die wir unser Leben und Zusammenleben eingesponnen haben, mag die Eigentümlichkeit unseres Vorausgesetztseins "in die Welt und unter die Dinge" kaum auftauchen und über lange Lebensstrecken auch vergessen werden. Es bleibt dennoch unser hintergründiges und untergründiges "Daseinsschicksal". Gerade weil wir unsere notwendigen Verhaltensweisen zumeist gekonnt beherrschen, weil sie in übernommenen, bewährten und habitualisierten Lebensmustern durch Erfolg fixiert und durch Satzungen institutionalisiert sind, erkennen wir nur selten den eigentlichen Grund ihrer

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.

Herkunft und Notwendigkeit - ihren Grund und Hervorgang im Ausgesetzt sein, das wir uns nicht wählen, das wir vielmehr sind. Nur wenig Aufmerksamkeit verwenden wir auf die Durchleuchtung unserer existenzialen Verfassung, auf die Frage, was alle unsere abrufbaren und emsig installierten Verhaltensweisen letztlich "durchstimmt" und "durchmächtigt". Wir zitieren zwar versiert bekannte anthropologische Grundvokabeln wie "Instinktreduziertheit", "Weltoffenheit", "exzentrische Positionalität", bezeichnen uns sachverständig und wiederu im Zitat als "Freigelassene der Schöpfung", als "Mängelwesen" oder als permanent "sich entlastendes System". Aber diese Vokabeln bleiben häufig unbedacht, werden nur als geläufige Attribute verwendet zur Bezeichnung dessen, was wir selbst unter anderem sind. Doch es ist wenig begriffen von unserer "Weltoffenheit", wenn wir nicht darüber nachdenken, was denn diese Welt sei, für die wir offen sind; wie auch wenig begriffen ist, wenn wir unsere "Freigelassenheit" betonen und sie nur als Ausfall eines spezifischen Naturprogramms fassen, das wir dann synthetisch und nach unserem Geschmack entwickeln. Aber auch wenn wir unser Vorausgesetztsein als Ausgesetztsein zu uns selbst und in die Welt nur anfänglich in den Blick bekommen und die Rede vom existierenden Selbst- und Weltverhältnis als "anthropologische Aussage" zum geläufigen Etikett ummünzen, haben wir noch wenig gewonnen. Denn was heißt "Selbstverhältnis" und was meint "existierendes" Selbstverhältnis? Was wäre unter der Welt zu verstehen, zu der wir uns "verhalten" sollen und für die wir "offen" sind? Und vorausgesetzt, es gelänge uns, dieses Verständnis nicht nur zu formulieren, sondern auch zu leisten - in welchem Zusammenhang stehen Welt- und Selbstverständnis? Was ist unser "Selbst" für unser Verstehen? Liegt es ihm voraus oder baut es sich als Verstehen auf? Was schließlich bedeutet unser Ausgesetztsein n i c h t nur im Vergleich zu Naturgeschöpfen, in welchem wir es zwar anfänglich bemerken, der uns jedoch nicht dieses Ausgesetztsein von innen, von unserer "Selbstzeugenschaft" her erschließt?

So braut sich eine große Anzahl von Fragen zusammen, die uns - um im Bilde zu bleiben - den Blick auf unser wesenhaftes Vorausgesetztsein zunächst mehr verdüstern als klären. Und alle diese Fragen werden möglicherweise in ihrer Dringlichkeit noch übertroffen durch die Frage nach der pädagogischen, nach der lebenspraktischen Relevanz derartiger "Erkundungen" des Vorausgesetztseins von Selbst und Welt. Geht es da vielleicht nicht doch nur um ein akademisches Aufstöbern von Folgenlosigkeiten, ja geradezu um ein "archetypisches" Beispiel für "praxisferne Theorie"? Gegen diesen begreiflichen Ver-

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

dacht kann hier nur - im Sinne eines "Gegen-Verdachts" - eingewendet werden: Das keineswegs nur bedauerte, sondern gelegentlich auch willkommene Auseinandertreten von Theorie und Praxis ist nicht Ursache, sondern - zumindest zu einem Teil - auch Folge unserer Selbstvergessenheit in Theorie und Praxis. In Abwandlung eines bekannten Kantischen Wortes kann man sagen: Praxis ohne Theorie ist blind - Theorie ohne Praxis ist leer. Man wird indes hinzufügen müssen: Sollen Blindheit der Praxis und Leere der wissenschaftlichen Theorie vermieden werden, so müssen sie durch den Menschen und zum Menschen hin vermittelt werden. Er ist der Ursprung von beidem, von Theorie und Praxis, doch er durchschaut sich als dieser Ursprung erst, wenn er seine eigene Erscheinung als bloße Tatsache der Theorie ebenso hinter sich läßt wie seine Praxis als bloßen Ausdruck seines singulären Willens. Wir müssen "elementar" und das heißt: nach uns selbst grundlegend und v o r der Differenz von Theorie und Praxis fragen, um beides substantiell und nicht nur unter flüchtigen pragmatischen Gesichtspunkten vermitteln zu können. Und insofern ist die Erkundung der Art und Weise, in der der Mensch sich selbst vorausgesetzt ist - die Leitfrage der elementaren Anthropologie - gar nicht mit dem umläufigen Theorie-Praxis-Verständnis zu prüfen. Sie ist ihrerseits jedoch geeignet, dieses Verständnis kritisch zu mustern. Und wenn damit auch die Dringlichkeit einer elementaren Anthropologie unter der Optik des zerstrittenen Theorie-Praxis-Verhältnisses sich erweist, so wird auch der praktische Pädagoge sich ihrer Fragestellung nicht entziehen können.

Es wird sehr viel über "kommunikative Didaktik" und gemeinschaftliches Lernen unter dem Titel "Soziales Lernen" gesprochen. Wo aber könnte der wirkliche Sinn solchen Lernens zugleich anfänglicher und grundlegender erfüllt werden als in der Intention einer elementaren Erkundung unserer selbst - einer Erkundung, die sich im Horizont einer ebenso elementaren Selbstzeugenschaft des Lebens - unseres Lebens vor seiner versteinernerten Objektivierung in die Funktionen der "Theoretiker" und "Praktiker" - vollzieht? Und so versuchen wir auch nicht, einen "theoretischen" Beitrag zur praktischen Pädagogik zu leisten, sondern auf den Grund aller Pädagogik zurückzufragen - dabei in höchstem Maße selbst lernend. Wenn dieser Versuch den Vorwurf der "Autodidaktik" hervorrufen sollte so kann der jetzt verständlichere Hinweis genügen, daß der Mensch dort, wo er sich radikal fragend auf sich selbst bezieht, immer Autodidakt ist. Denn Autodidaktik ist, wesentlich begriffen, nicht stümperhaftes - weil mangelhaft organisiertes - Lernen, sie ist

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

Lernen in Kenntnis der Weltausgesetztheit des Menschentums: sie ist Lernen in der nie vollendeten Bemühung um Selbsterkenntnis.

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.

Wir faßten Aufgabe und Problem einer elementaren Anthropologie als nachdenkliche Voraussetzungserkundung unserer selbst. Durch das Adjektiv "nachdenklich" sollte gekennzeichnet werden, daß wir uns hier einer Methode der Selbstbesinnung verpflichtet sehen, die sich nicht auf die methodologischen Standards der Wissenschaften festlegt, sondern jenem Philosophieren aus der Betroffenheit entspricht, das grundsätzlich jedem zugängig ist, der freiwillig oder unfreiwillig wie man sagt "sich seine Gedanken über sich selbst macht". Solche Besinnung ist also nicht das Vorrecht "berufsmäßiger Denker" (vorausgesetzt, daß sich Denken überhaupt zu einem Beruf machen läßt), und sie fügt sich auch wenig einer "Veranstaltung" zum Zwecke der Belehrung. Wenn sie dennoch einen "esoterischen" oder "exotischen", jedenfalls einen ungewöhnlichen Charakter hat, so liegt es an der Art und Weise, wie wir uns im Alltag unserer Geschichte eingerichtet haben: An den Selbstverständlichkeiten unserer Umgangs-, Verhaltens- und Wahrnehmungsregeln ebenso wie an den Selbstverständlichkeiten unserer öffentlichen Forschungspraxis, die im Erfolg und Gelingen uns dazu verleitet, ihr a l l e unsere Probleme und Fragen als Aufgaben zur Lösung anzutragen. Derartig wissenschaftlich instrumentiert ermüdet unsere Sensibilität für die Fraglichkeiten unserer Existenz, die wir nicht den Wissenschaften überantworten können. Aber es zeigen sich nicht nur Ermüdungserscheinungen. Was wohl noch bedenklicher und bedrohlicher ist, das ist der Erwartungsoptimismus, den wir in die Leistungsfähigkeit positiver Forschung investieren. Das heißt: Wissenschaft erscheint uns schließlich nicht nur als ein effektives rationales Element des Wissens und der Bewerkstelligung, sondern sie verleitet auch (und das sicherlich nicht nur mit dem Beifall ihrer ernsthaften Repräsentanten) zur rationalisierenden Verdrängung von Erfahrungen, die sich wesenhaft nicht an die Kette der Kausalität oder an die Zügel der Motivation nehmen lassen. Hierzu - zu diesen Erfahrungen - könnte man jene Lernsituationen rechnen, die sich aus Konflikten, positiven oder negativen Überraschungen, aus Bestürzungen, urplötzlich auftretenden Selbstzweifeln, an den Bruchstellen der biographischen Kontinuität "ergeben". Sie rationalisieren zu wollen, über sie verfügen zu wollen (sei es auch nur in der Weise ihrer Ausschließung) ist ebenso verlockend wie unangemessen. Und doch, lassen wir uns auf eine Selbstprüfung unserer

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.

Erwartungen ein, so sind wir offenbar eher dazu bereit, derartige unverfügbare Erfahrungen in ihrer Bedeutung zu verharmlosen oder als "irrational" abzuweisen, als daß es uns daran gelegen wäre, sie als Herausforderung zur Besinnung auf unser Verständnis von effektvoller Rationalität anzunehmen. Und selbstverständlich muß auch hinzugefügt werden, daß das Objektivitätsideal, dem wir uns in der Verallgemeinerung unserer Subjektivität verpflichtet haben, uns nicht nur wissenschaftstheoretisch, sondern auch als öffentliches Bewußtsein zu Exzessen selbstverleugnender Rationalisierung verführt.

Das sind objektive Schwierigkeiten, auf die wir stoßen - vor allem bei uns selbst. Es ist allerdings schon einiges erreicht, wenn sie als Schwierigkeiten überhaupt erkannt werden. Noch herrscht, etwa in didaktischen Fragen, die Auffassung vor, man entspreche unserem Zeitalter (und damit den in dieses Zeitalter hineinwachsenden Generationen) am besten, wenn man sein Augenmerk auf die Fachwissenschaften richtet und diese, elementar vereinfacht und entwicklungspsychologisch zubereitet, unterrichtlich vermittle. Noch suchen wir die Kriterien des Umgangs mit Wissenschaft zumeist allein in den Wissenschaften selbst und nicht in einer elementaren Besinnung auf die Lebenswelt, in der Wissenschaft vorkommt, ohne sie "abzudecken". Noch betrachten wir Didaktik nach ihrer inhaltlichen und methodischen Seite primär wiederum als ein wissenschaftliches Problem, versuchen wir, ihr Ansehen und Nutzen zu verleihen, indem wir sie ebenfalls als wissenschaftlich erweisen. Noch sind wir fasziniert von den neuen Möglichkeiten, die uns der Verbund der Erziehungswissenschaften zur Disposition unseres Unterrichtens nach maßgeschneiderten Zielen eröffnen. Noch sehen wir in der Pädagogisierung mehr das Problem einer Humanisierung der pädagogischen Verkehrsformen als einer Rehabilitierung der pädagogischen Besinnung; noch besteht die Tendenz, unter dem Motto Pädagogisierung sich mehr affektiv und alternativ gegen die Wissenschaften zu wenden als darunter die Bereitschaft zu bekunden, Wissenschaft und elementare Lebenswelt in den Spannungszusammenhang eines Gedankens zu bringen. Hier, im Horizont dieser Tendenzen versuchen wir anzusetzen - in der Überzeugung, daß das notwendige Fragen nach uns selbst, nach den eigentümlichen Voraussetzungen unserer Existenz, seine "pädagogische Relevanz" nicht zu jedem Satz hinzufügen muß, weder zur Verdeutlichung seiner "kritischen Funktionen" noch zur

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.

Legitimation seines Inhalts oder besser: seiner Erfahrungen. Die Legitimation unseres Vorgehens liegt in unserer gemeinsamen Betroffenheit, sowohl durch die fraglichen Zeittendenzen wie, und das ist entscheidender, durch jene Grundstruktur unserer Existenz, die wir (nach der phänomenalen Musterung von Voraussetzungen) als unser "Ausgesetztsein in die Welt und unter die Dinge" bezeichneten. Wenn anders es überhaupt sinnvoll ist, nach Grundlagen der Pädagogik zu suchen, die sich in jedem unterrichtlichen und erzieherischen Handeln "niedershlagen", dann in der Explikation unseres Ausgesetztseins in die Welt, von der man seit Robinsohn in curricularer Beflissenheit viel redet und wenig mehr denkt. Dieses aber, unser Ausgesetztsein, das zugleich Einsamkeit und Bergung meint, ist, wie gesagt, näher zu bedenken. Es kann aber nur bedacht werden, wenn wir uns unserem objektivistischen Selbstzugriff entziehen, das heißt: wenn wir uns fragen, wie wir uns aufgegeben sind und nicht, wie wir uns gegeben sind. Erst wenn wir uns verstehend auf diese Frage einlassen besteht eine Chance, Didaktik anders denn als optimale Unterrichtsorganisation, Pädagogisierung anders denn als wissenschaftlichen Streit um Wissenschaften oder als politisch zu verantwortendes Meinen und Lernen anders denn als mehr oder weniger verfügbare Verhaltensänderung zu begreifen. Was aber heißt "anders"? Anders fragen heißt: aus der "Erlebniszeugenschaft" fragen. Und was ist mit "Erlebniszeugenschaft" gemeint? Inwiefern ist sie einem radikalisierten Fragen nach uns selbst angemessener als die objektiven Verfahren unserer Selbstbeobachtung?

II

In der existentialanalytischen Anthropologie Eugen Finks nimmt das Phänomen der Erlebniszeugenschaft eine zentrale Stellung ein. Wir können uns seinen Rang zunächst am besten verdeutlichen, wenn wir uns vor Augen führen, was auf der Ebene der wissenschaftlichen Reflexion dem Prinzip und Primat dieser Selbstzeugenschaft entspricht. Es wäre das Prinzip der Intersubjektivität. Intersubjektivität ist uns bekannt als universelles Prüfungskriterium für objektive Aussagen über Sachen und Sachverhalte, das bedeutet: gemäß der Basiskonvention, die sich als Prinzip der Intersubjektivität formuliert, gelten nur solche Aussagen als "objektiv", die potentiell von jedem Menschen bei Anwendung gleicher methodischer Verfahren und unter Voraussetzung gleicher Randbedingungen nachgeprüft werden

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

können. Derart gefaßt gilt Intersubjektivität als wissenschaftliches Wahrheitskriterium. Und man fragt sich zunächst, ob das Wort "Selbstzeugenschaft" oder "Erlebniszeugenschaft" überhaupt etwas anderes sei und meine als eine "verdeutschende" Umschrift des Gebots und des Inhalts der die Wissenschaften begründenden Intersubjektivität. Letztlich, so wäre zu argumentieren, wolle auch eine philosophische "Elementaranthropologie" der menschlichen Grundphänomene Wahrheit und Wahrheiten über den Menschen ans Licht bringen und dieses erklärtermaßen nicht in einsamer Setzung und unkritischer Besserwisserei, sondern auf dem Grunde möglicher Zustimmung aller Betroffenen. So weit so gut - nur: die Zustimmung als Überprüfung einer Aussage nach vorab festgelegten methodologischen Standards ist etwas anderes als die Zustimmung aus dem unmittelbaren Lebensvollzug der Mitmenschlichkeit. Das Prinzip der Intersubjektivität hat immer schon den Menschen in bestimmter Weise "definiert", also begrenzend vorausgesetzt, etwa als beobachtendes und vergleichendes, sich an Regelungen bindendes "Prüfsubjekt". In dieser Voraussetzung ist schon ausgemacht (unter forschungspraktischen Gesichtspunkten), was der Mensch als Wissender sei und woran er sich als Wissender zu binden habe. Anders gesagt: die Frage nach dem Menschen muß schon in bestimmter Weise beantwortet sein, wenn Wissenschaft als Forschung praktisch werden soll. Das Prinzip der Intersubjektivität ist zwangsläufig mit einem "Menschenbild" , einer bestimmten Auslegung von Rationalität (als methodisch geregelter Aussagenprüfung) verbunden. Doch solche Selbstfestlegung, die sich durchaus praktisch bewähren kann, verschließt gerade den Blick auf das die Wissenschaft leistende Subjekt, nach dem die elementare Anthropologie fragt. Unter dem Primat der Intersubjektivität erscheinen wir als lebendige Subjekte nur im Schatten der Objekte, über die wir in formalisierten Aussagen befinden. Wir sind uns nur so weit interessant, wie es die Rolle der "Wissenschaft Treibenden" vorschreibt. Und in dieser Rolle fragen wir nicht, was wir, die Wissenschaft Treibenden "vor", "außerhalb" und "unterhalb" dieser Rolle sind. Es war dieser Sachverhalt, der in unsere Äußerungen über das Unbehagen an unserer Selbstbeforschung einging und unsere Skepsis über das Vorherrschen der Tatsachenoptik begründete.

Es ist nun die Vorentscheidung über den Menschen als "allgemeines Prüfungssubjekt", die mit dem Prinzip der Intersubjektivität

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.

gesetzt ist, der sich das Prinzip der Selbstzeugenschaft nicht beugt. Selbst- oder Erlebniszeugenschaft setzt demnach nicht innerhalb der Vorgabe ein, die Erkenntnis als rationale Subjekt-Objekt-Beziehung grundsätzlich definiert, sondern sie reklamiert eine Selbstsicht auf den Menschen, wie er gleichsam vor seiner Selbstdefinition als Erkenntnissubjekt, das sich auf Erkenntnisobjekte bezieht, erscheint. Es ist die dabei leitende Überzeugung, daß sich der Mensch in dem, was er eigentlich und wesentlich sei, durch seine "Selbstobjektivierung" nicht oder nur unzureichend zugängig sei. Selbstzeugenschaft bezieht sich also entscheidend nicht auf die Objektivität des Wissens, sondern auf die Subjektivität, die "Verfassung" des Wissenden selbst. Und sie impliziert, daß es menschliche Wissensformen und Wissensweisen gebe, die sich dem wissenschaftlichen Wissen entziehen, ohne dadurch disqualifiziert zu sein. Mehr noch: Erlebniszeugenschaft im Sinne eines "methodischen" Prinzips der Selbstbesinnung begründet das Prinzip der Intersubjektivität - oder: erst wenn wir wissen, wie wir uns selbst als Wissende anfänglich eröffnet sind, können wir den Stellenwert sowohl der Subjekt-Objekt-Beziehung wie der daraus entspringenden "objektiven" Erkenntnisse zureichend taxieren. Der Rekurs auf die "Erlebniszeugenschaft" ist also alles andere als ein romantischer Rückzug vor den Idealen der Objektivität,"Erleben"hier nicht ein Begriff, den wir mit einem "alternativen Geistesleben" zu verbinden hätten. Vielmehr: Erlebniszeugenschaft ist die anfängliche und alle Wissenschaft erst begründende Weise des Bei-uns-selbst-seins. So sind wir auch hier bereits davor gewarnt, die Erlebniszeugenschaft, auf die Fink als fundamentale Form unserer Selbsterfahrung abhebt, im Sinne einer alternativen "Methode" zu vorhandenen wissenschaftlichen Methoden zu begreifen, etwa als eine Methode, die das Erleben an die Stelle der Beobachtung setzt und die mit dem "Kult der Innerlichkeit" dem "Kult der Tatsachen" zu begegnen sucht.

Erlebniszeugenschaft ist in der philosophischen Anthropologie Eugen Finks der ausgewiesene Titel für das, was wir gemeinhin unser"Selbstverständnis" und unsere "Selbstverständigung" nennen. Sie ist für Fink unmittelbar mit dem menschlichen Dasein, mit unserem Existieren als Menschen verbunden. Um den Stellenwert dieser Erlebniszeugenschaft nicht mehr nur in Abgrenzung von den Prinzipien der Wissenschaften und in ihrem Schatten voll einschätzen zu können, müssen wir uns noch genauer den Vor-Überlegungen zuwenden,

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

die Fink der eigentlichen Analyse der Grundphänomene des menschlichen Daseins vorausschickt. Insgesamt kreisen diese Vor-Überlegungen um das Grundproblem, wie der Mensch für sich selbst in der Welt erschlossen sei - in unserer Formulierung: wie sein Ausgesetztsein in die Welt und unter die Dinge für ihn selbst zugängig sei. Das ist nur auf den ersten Blick eine "methodische" Frage. In Wirklichkeit greift sie hinter alle im üblichen Sinne methodischen Fragen zurück, weil die Unterscheidung von Methode und Gegenstand, wie wir gesehen haben, den Menschen immer schon als denjenigen voraussetzt, der diese Unterscheidung trifft. Fragen wir aber radikal nach uns selbst, so können wir nicht mehr von einer Unterscheidung ausgehen, die uns selbst gleichsam als bekannt voraussetzt. Methode und Gegenstand fallen jetzt also zusammen oder, in anderer Perspektive, die Unterscheidung von Methode und Gegenstand wird zurückgenommen in ihren Ursprung als Frage nach uns selbst. Die Frage nach uns selbst (vor aller Gegebenheit und allen Gegebenheiten) ist in Finks Terminologie, die sich Heidegger verpflichtet weiß, die Frage nach dem menschlichen "Dasein". Von ihm wird gesagt: "Das menschliche Dasein ist sich das am meisten Bekannte; weil wir es von innen erleben und unser Verstehen vom Dasein zum Dasein gehört, kann es nie eine Sache an sich sein und folglich auch nie im strengen Sinne ein "Gegenstand" für uns werden; das Daseinsverstehen, in welchem wir faktisch existieren, ist eine umfassende und durchgängige Selbstinterpretation des Menschseins." (S. 25 f.) Fink selbst nennt diese drei Grundaussagen über das "Wesen menschlichen Daseins "drei Formeln", womit gemeint ist, daß wir noch wenig wissen, wenn wir es bei diesen Formeln - in der Meinung uns verstanden zu haben, bewenden lassen.

Bedenken wir also den Gehalt dieser Formeln, in denen sich die philosophische Anthropologie Eugen Finks konzentriert und in deren Durchsprache die differenzierte Charakteristik der Erlebniszeugenschaft an Halt gewinnt. Die erste Formel enthält eine These zum Bekanntheitsgrad menschlichen Daseins. Sie besagt, der Mensch sei sich in seinem Dasein am meisten bekannt. Nun kann diese These zunächst einmal überraschen und mit guten Gründen zu der Gegen-These herausfordern, das menschliche Dasein sei nicht das uns Bekannteste, sondern das Unbekannteste. Denn, so sagt unsere Alltagsklugheit, am wenigsten sei der Mensch vor Überraschungen durch den Menschen, ja sogar vor Überraschungen durch sich selbst sicher. Wenn wir uns aber

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.

tatsächlich so gut bekannt seien, wie es die These unterstellle, dann müßten derartige Überraschungen ausgeschlossen sein - Überraschungen also, die dadurch entstehen, daß wir uns weniger als die Dinge und andere Lebewesen voraussehen und in den Griff bekommen können. Indes, diese Einwände verlieren an argumentativer Kraft, wenn man die Bekanntheit nicht einfach als eine wissensmäßige Bekanntheit faßt, sondern in ihr eine Wesensvertrautheit angesprochen sieht, die wir mit keinem anderen Wesen teilen und kein anderes Wesen mit uns.
Und in der Tat: Folgt man Finks Ausführungen zur These über unsere Selbstbekanntheit, so wird bald deutlich, daß mit der Struktur der Bekanntheit nicht die besonders hervorstechende Summe quantitativen Wissens gemeint ist, sondern die besondere Qualität unseres Vertrautseins mit uns selbst. Sie wird von Fink radikal erläutert in einer Abwägung der Möglichkeiten, welche die Gottheit hat, die Selbstvertrautheit des Menschen zu teilen. Das Dasein Gottes, so wird dargelegt, ist letztlich ebenso entfernt vom menschlichen Dasein wie menschliches Dasein von ihm. "Gott", hier verstanden als "Modell" einer völlig selbstdurchsichtigen und weltdurchsichtigen Daseinsform, könne alles über den Menschen und sich selbst wissen, sein Selbstvertrautsein sei von absoluter Transparenz und es gebe nichts, was ihm wissensmäßig nicht zugängig sei. Doch dieser "allwissende" und "allmächtige" Gott erreiche insofern die Selbstbekanntheit des Menschen nicht, als er - als Gott - die innere Erfahrung des menschlichen Daseins nicht machen könne, auch dann nicht, wenn er Menschengestalt annehme. Denn selbst in dieser Gestalt sei er noch der Gott, dem weder sein eigenes noch das Dasein des Menschen W i s s e n s r ä t s e l sei. Damit gewinnen wir noch einen differenzierenden Aspekt der These von unserer höchsten Selbstbekanntheit: Diese bedeutet nicht, daß uns an uns selbst nichts rätselhaft sei. Im Gegenteil, die Rätselhaftigkeit unseres Daseins, die uns zu Entscheidungen auch bei unzureichendem Wissen zwingt, gehört zu unserer Selbstbekanntheit. Gerade sie unterscheidet uns vom Dasein der Gottheit und ermöglicht dieser nur den Außenaspekt unseres Lebens. Der Theologe mag dieser Entgegensetzung von menschlichem und göttlichem Dasein vielleicht nicht zustimmen und die bekannten Worte des Gottessohnes am Kreuz, den Ausruf "Mein Gott, warum hast du mich verlassen" als Hinweis darauf nehmen, daß Gott der restlosen Teilhabe am menschlichen Dasein fähig sei. Fink argumentiert

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.

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.

hier aus der Erfahrung des Denkens, das sich bewußt nur auf seine endlichen Möglichkeiten stellt, und darin ist die Argumentation nachvollziehbar.

Ist der Gott die übermenschliche Gestalt, in deren Abhebung die These von der inneren, erlebnismäßigen Selbstbekanntheit menschlichen Daseins Profil gewinnt, so sind es andererseits die außermenschlichen D i n g e und L e b e w e s e n , die die Eigentümlichkeit unserer erlebnismäßigen Bekanntheit hervortreten lassen. Diese Dinge und Lebewesen sind wesentlich "an sich" oder vollziehen, wie wir sagten, ihr Leben als entwicklungsmäßige Ratifizierung ihres Vorausgesetztseins. Bei Tieren mag man darüber streiten, wie weit sie über Selbstwahrnehmung, Intellektualität, Zeitempfinden und Handlungsfähigkeit verfügen - in Finks Sicht trennt uns von ihnen die problematische Struktur unserer Selbstbekanntheit. So wenig wir das Leben der Tiere und das Vorhandensein der Dinge von innen her zu erleben vermögen (sofern es überhaupt sinnvoll ist, von der "Innerlichkeit" des Baumes, des Steines oder des Tieres zu reden), so wenig können sich die Dinge und Lebewesen unserer Außenwelt für uns eröffnen. Die spezifische Form unserer Selbstbekanntheit zieht also sowohl zu den übermenschlichen wie zu den außermenschlichen Wesenheiten eine unübersteigbare Grenze - unübersteigbar für beide Seiten. Der Mensch ist dem Gott fern, aber der Gott ist auch, gemessen am Maße der inneren Selbstbekanntheit, dem Menschen fern. In Abwandlung gilt Gleiches für die Dinge, Pflanzen und Tiere. "Erlebniszeugen unseres eigenen Daseins" sind wir nur für uns selbst. Das hat für Fink allerdings nicht die Konsequenz, daß uns unsere Selbstbekanntheit gewissermaßen aus dem Zusammenhang der Dinge und dem Horizont der Welt ausschlösse. Wir sind nicht in uns selbst umweltlos und weltlos verriegelt. Die entscheidende Konsequenz ist nur, daß wir unsere Selbsterkenntnis weder am Vorbild unserer Ding- und Sachbeziehungen orientieren können, noch die Möglichkeit haben, uns in der Hoffnung zu wiegen, die Selbsttransparenz der Gottheit in Fragen unserer Selbsterkenntnis zu erreichen. Zu den Dingen sind wir w i s s e n d und zur Gottheit g l a u b e n d eröffnet, aber beide Offenheiten eröffnen uns denkend nicht von innen her, lösen uns nicht das spannungshafte Paradox unserer rätselhaften Bekanntheit.

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

© Egon Schütz

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

Damit wird auch bereits der Inhalt der zweiten These ein Stück weit deutlicher. Dort wird unsere Selbstbekanntheit als V e r s t e h e n ausgelegt mit der Folgerung, das Verstehen von Dasein könne nicht gegenständliches Verstehen sein. Auch hier kann der "unbefangene Rezipient" zunächst stutzen. Denn kennen wir nicht das Verstehen durchaus als eine objektive Methode, die uns historische Sachverhalte - wir sprechen hier von "Objektivationen" - durchaus gegenständlich erschließt? Können wir nicht eine ganze Reihe von "Gegenständen" aufzählen, die wir hermeneutisch-verstehend und auf diese Weise sachlich befragen? Warum sollte das Verstehen von Dasein nicht gegenständlich verfahren dürfen? Ist denn methodisches Verstehen überhaupt etwas anderes als "disziplinierte" Selbstzeugenschaft? Wissenschaftstheoretisch mögen diese Fragen berechtigt sein - besinnungstheoretisch erweisen sie sich als unzureichend. Denn Verstehen als wissenschaftliche Methode ist etwas anderes als Verstehen im ursprünglichen Sinne der Selbstverständigung. Es ist ein reduziertes Verstehen, das seinen eigenen Grund nicht durchschaut. Man kann auch sagen: es ist ein abgeleitetes Verstehen, das sich als historisches Verstehen durchaus bewähren mag, aber unzulänglich ist, wenn es um unser wesentliches Selbstverstehen als Dasein geht. Inwiefern? Insofern als, für Fink, unser Dasein weder den Charakter einer "Sache" noch den Charakter einer "Objektivation" hat. Dasein ist nur als sein Vollzug. Ihm entspringen Sachen und Objektivationen, aber es ist über diese selbst nicht "sachhaft" oder "objektiv" zu machen. Fink sagt, das Verstehen von Dasein gehört zum Dasein. Dieser Satz ist nur richtig zu begreifen, wenn man nicht erst das Dasein "setzt" und dann das Verstehen als seine Erkundung darauf bezieht. Vielmehr: Dasein ist Verstehen und Verstehen ist Dasein. Insofern ist Verstehen nicht eine Methode unter anderen, sondern Daseinsvollzug. Und so ist auch die Frage nach dem richtigen oder falschen Verstehen, die mit unserem methodologischen Verstehensbegriff verbunden ist, hier gar nicht angebracht. Wir können - der Deutlichkeit halber - unterscheiden zwischen einem k o n sti t u t i v e n Verstehen, das dem menschlichen Dasein als solchem zukommt (und ihm von keiner Instanz abgenommen werden kann) und einem m e t h o d o l o g i s c h e n Verstehen , das grundsätzlich nachträglich ist, weil es die konstitutiven Verstehensakte als "gegenstandsstiftend" voraussetzen muß. Doch das methodische Verstehen unterscheidet sich nicht nur durch seine Nachträglichkeit

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.

vom konstitutiven Verstehen, sondern es unterscheidet sich auch durch seine Begrenzung auf rationale Akte. Denn das dem Dasein nach Fink ursprünglich zukommende, es als menschliche Seinsweise charakterisierende Verstehen bekundet sich in allen Akten der Sinngebung - in den ästhetischen ebenso wie in den theoretischen, in den politischen ebenso wie in den ökonomischen.

Fink radikalisiert den uns bekannten und vertrauten Verstehensbegriff, der immer auf etwas Zu-Verstehendes gerichtet ist, indem er das Verstehen zu seinem eigenen Thema macht. Es geht dann nicht mehr darum, etwas zu verstehen, sondern das Verstehen zu verstehen, also um einen elementaren Begriff des Verstehens. Den aber gewinnt er nicht durch eine metatheoretische Reflexion, sondern im anthropologischen Rückgang auf das menschliche Dasein und seine eigene Selbsteröffnetheit. Das fundamentale Verstehen in der Selbsteröffnetheit ist gründend, nicht aber im Sinne eines vorgängigen Bewußtseinsaktes - das fundamentale Verstehen ist keine transzendentale Selbstdurchklärung der Vernunft, sondern es ist die besondere Art des Bei-sich-selbst-seins des Menschen, die auch und gerade dann, wenn wir uns rätselhaft und unerklärlich werden, sich vollzieht. Um diese besondere Struktur des von uns als "konstitutiv","elementar" oder "fundamental" bezeichneten Verstehens noch deutlicher zu machen und es gegen sich einschleichende Assoziationen unserer alltäglichen und wissenschaftlichen Sprache abzuheben, läßt sich auch sagen, daß das Verstehen, auf das Fink abhebt, nicht das Sich-über-etwas-verständigen-Wollen meint, sondern auf ein unhintergehbares Verständigt s e i n zielt. Hierzu ein Zitat: "Um etwa die übermenschliche Stiftung der Ehe (wie sie im Mythos ausgelegt ist - E.S.) verstehen zu können, muß sich zuvor schon der Mensch verhalten zu Geschlecht und Liebe; um die Institution des Eigentums begreifen zu können, muß er vorgängig offen sein für Selbstheit und Freiheit; um die Einrichtung des Staates, das Recht überhaupt aufzufassen, mußte er bereits um Herrschaft und Knechtschaft, um das Geheimnis des Tötens, um Krieg und Macht wissen - und schließlich um überhaupt für die Begegnung mit den Göttern aufgeschlossen zu sein ... müßte der Mensch aufgetan sein für die Allheit ... ergriffen den bestirnten Himmel über sich und die lautlose Stille in seiner Seele vernommen haben ... in der spielenden Darstellung seines eigenen Lebens, das Wunder und Rätsel seines Lebens erlebt haben..."(S.51 ff.). Befragt man diese Manifestation eines leidenschaftlichen Denkens

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.

nüchtern (aber nicht etwa ernüchtert) auf seine Hinweise zum elementaren Verstehen der zweiten These, so wird jetzt deutlicher, was V e r s t ä n d i g t s e i n meint: Das Verstehen der Ehe als göttliche Fügung im Mythos kann - nach Fink - seinerseits gar nicht verstanden werden, wenn man nicht das "Ur-Erlebnis" der Geschlechterneigung voraussetzt, das allererst Anfrage nach dem Sinn der Ehe provoziert. Aus dem elementaren Erlebnis der Liebe "ergibt" sich gleichsam die bewußte Nachfrage nach ihrem Sinn, ihrer angemessenen Interpretation. Aus der "Ur-Erfahrung" des Selbstseins, seines Schutzes und seiner Sicherung im Eigentum erhebt sich die Frage nach dem Sinn von Eigentum. Das positive Bewußtsein des Rechtes und des Staates entzündet sich am elementaren Erleben von Macht und Übermächtigung, Krieg und Tod. Und schließlich:Das verstehen-wollende Fragen nach dem Sinn von Allheit und Einzelnheit, von Vereinzelung und Weltganzheit ist für Fink undenkbar ohne das "vorgängige" Erleben fundamentaler Zweifel und Bestürzungen, Täuschungen und Enttäuschungen, Begrenzungen und Entgrenzungen. Das Zitat nennt eine Reihe von Bewußtseinsleistungen: "verstehen", "begreifen", "auffassen", "wissen". Sie sind alle zu fassen als Modalitäten des bewußten, des "methodischen" Verstehens. Doch alle diese "rationalen" Bemühungen um Sinn und Erkenntnis sind im Zuge der vorgetragenen Argumentation nur denkbar im Horizont eines ursprünglicheren Verstehens, das Fink als elementare Offenheit für L i e b e , A r b e i t , H e r r s c h a f t und K u l t faßt. (Das ist nur ein erster Hinweis auf die koexistentiale "Verfassung" von Dasein). Nur weil wir immer schon als "Erlebniszeugen" in der Weise elementarer Erfahrung "wissen", ohne es "genau zu wissen", was Liebe, Arbeit, Herrschaft und Weltganzheit sind, können wir methodologisch-verstehend und interpretierend nach der Bedeutung von Institutionen fragen; nur weil unser Miteinandersein schon "erlebnishaft" durchstimmt ist von elementaren mitmenschlichen Sinnbahnen, können wir uns ausdrücklich auf so etwas wie "Sinn" beziehen. Das füreinander und für die Welt Eröffnet-sein ist die unabdingbare Voraussetzung aller "faktischen" Verstehens- und Wissensprozesse.

Enthält der erste Teil der zweiten These Finks, die hier erläuterte "Formel", das Verstehen von Dasein gehöre zum Dasein (wir müssen hinzufügen: n u r zum Dasein), so enthält der zweite Teil die

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

Folgerung: Dasein sei "nie eine Sache an sich" und könne auch nie im strengen Sinne ein "Gegenstand" werden. Inwiefern folgt aus der Zugehörigkeit des Verstehens zum Dasein die Unzulässigkeit der Sachoptik und der Gegenstandsoptik im Hinblick auf menschliches Dasein? Die Antwort ist jetzt unschwer zu geben. Die Sachoptik verbietet sich, weil Dasein wesentlich nicht "an sich" ist wie der Baum oder der Fels, sondern "für sich", wobei dieses"für sich"als Verstehen des elementaren Erlebens angesetzt wird. Würde man ungeachtet der elementaren Daseinsverfassung als Verstehen dieses als Sache behandeln, so müßte man sich entweder aus der Daseinsverfassung herauskatapultieren können oder aber man müßte diese vergessen, also in einem bestimmten Sinne "unmenschlich" werden. Eine Sachoptik auf den Menschen käme entweder den Göttern zu oder denjenigen, die, wohl unwissend, sich den Göttern gleichsetzten und keine Probleme mit Rätseln mehr hätten. - Wenn Fink als zweite Folgerung feststellt, Dasein könne auch nie im "strengen Sinne" Gegenstand werden, so ist auch das jetzt "verständlich". Weil nämlich gegenständlich forschendes Verhalten nur ein abgeleiteter Modus des elementaren Verstehens ist, weil es gegründet ist in der Ursprünglichkeit erlebnishaften Verständigtseins, kann es nicht seinerseits auf das zurückgelegt werden, worin es gründet. Sicherlich wird nicht ausgeschlossen, daß es eine sinnvolle und sachhaltige Wissenschaft vom Menschen gibt - nur: diese sachhaltige Wissenschaft überzieht dann ihre Möglichkeiten, wenn sie sich als menschliche Auskunftinstanz monopolisiert oder wenn sie sich anheischig macht, die Frage nach dem, was der Mensch in seinem Grunde sei, beantworten zu können. Eine für uns wichtige Frage, die allerdings hier noch offen ist, ist die Frage, wie denn nun die Beziehung zwischen Wissenschaft und Dasein angegangen werden müsse.

III

Unsere eigene Exposition einer elementaren Rückfrage nach dem Menschen, der sich in seiner eigenen Verwissenschaftlichung aus dem Blick zu verlieren droht, führte uns zur Frage nach dem Verständnis menschlichen Daseins bei Eugen Fink. Die auf "Wesenhaftes" gerichtete Voraussetzungserkundung hatte sich bei uns zu dem Problem verdichtet, wie der Mensch sein Ausgesetztsein in die Welt und unter die Dinge als seine elementare Grundbefindlichkeit begreifen könne. Daß dieses nicht (zumindest nicht ohne Vorklärung) über positivwissenschaftliche Forschung möglich sei, erschien uns insofern

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.

gewiß, als diese Forschung den Menschen immer schon als formalisiertes Subjekt und zugleich als Gegenstand voraussetzt, ohne nach seiner inneren Verfassung zu fragen. So kommt es darauf an, die Außenoptik der Wissenschaft zu durchbrechen oder sie "einzuklammern", um den eigentlichen Horizont unseres Selbstverständnisses zu gewinnen. Diesen Weg beschreitet Fink in seiner Daseinsanalyse. Die Absicht der Daseinsanalyse trifft sich also mit unserer Bemühung um eine elementare, vor-positive Anthropologie. Daher kann das Denken Eugen Finks für uns in einem guten Sinne beispielhaft und aufschlußreich sein - weil es uns auf einen Weg bringt, den wir suchen, wobei noch nicht ausgemacht ist, wohin dieser Weg letztlich führt. Aufschlußreich sind die Vor-Überlegungen zur Analyse der "Grundphänomene menschlichen Daseins" dadurch, daß sie uns zum Phänomen der "Erlebniszeugenschaft" des Daseins führen, das die Grundweise menschlicher Selbsterfahrung vor aller wissenschaftlichen Selbstbeforschung nennt und zeigt. Und im Aufweis dieser Erlebniszeugenschaft werden wir, die Nachdenkenden und Mitdenkenden, selbst zu Erlebniszeugen, zu Erlebniszeugen eines elementaren Selbstverständigungsprozesses, der uns denkerisch vor uns selbst bringt. In der Erlebniszeugenschaft entdecken wir den Horizont eines Verstehens und Verständigtseins, auf dessen Grunde sich alle unsere rationalen Akte des Begreifens aufbauen. In ihr sind wir für uns selbst je schon eröffnet, und zwar ohne den Rätsel- und Fragecharakter des Daseins zu verlieren. Der Gedanke elementarer Selbstzeugenschaft im Selbst- und Welterlebnis führt also nicht zu einer absoluten Deutung menschlichen Daseins in erkenntnistheoretischer Selbsthelle, sondern er erschließt uns - und nur uns - als die Erlebenden und Deutenden ihres Geschicks. In diesem Grundzug wären wir einmalig in allem welthaft Vorkommenden. So einmalig, daß daran nicht einmal die Götter partizipieren können. Und hier beginnen wir zurückzufragen. Führt die Daseinsanalyse aus der Erlebniszeugenschaft unserer selbst nicht vielleicht doch in einen weltlosen Zustand? Sind wir, am Ende gleich weit entfernt von Dingen und Göttern, über die Daseinsanalyse nicht auf dem Weg in eine totale Einsamkeit, in der wir nur noch unsere eigene Stimme hören?

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.

Grundphänomene IV. Vorlesung

Die zweite daseinsanalytische "Formel" Eugen Finks behauptet, Dasein könne nie eine Sache an sich sein und "folglich auch nie im strengen Sinne ein Gegenstand für uns". (S. 36) Wir sind dieser Behauptung mitdenkend nachgegangen, haben den Gedankengang ihrer elementaranthropologischen Begründung verfolgt. "Sache an sich" kann Dasein nicht sein, weil es ein Verstehensverhältnis ist, das als Voraussetzung der Unterscheidung von Menschen und Sachen eingesehen werden muß und damit selbst dieser Unterscheidung nicht unterstellt werden kann. Gegenstand für uns"im strengen Sinne" kann Dasein nicht sein, weil es nicht die Struktur einer an sich seienden Sache, sondern die Struktur der Selbstverständigung im verstehenden Vollzug rätselhafter Selbstbekanntheit hat. Dasein ist nicht "an sich", sondern "für sich". Gegenständlichkeit bedeutet aber immer, so wird man sagen müssen, Gegenständlichkeit als Sachlichkeit. Gegenstände verdanken sich also einer "Versachlichung". Diese wird dort gestützt, wo die Gegenstände an ihnen selbst "Sachcharakter" haben. Sie wird problematisch, wenn sie Phänomene nicht an sich, sondern für sich sind, das bedeutet: beim Menschen. - Wir haben in dieser Exposition Finks eine philosophische "Bestätigung" für unser unfänglich geäußertes Unbehagen an positiver Anthropologie erfahren, an einer Anthropologie, die sich nur der wissenschaftlichen Selbstbeforschung des Menschen durch den Menschen verdanken möchte. Der Weg der Daseinsanalytik eröffnet uns den Weg der Besinnung auf eine elementare Anthropologie im Rückgang auf die eigentümliche Selbstgegebenheit des Menschen, von uns gefaßt als Ausgesetztheit "in die Welt und unter die Dinge", von Fink gedeutet als elementares Verstehen in der "Erlebniszeugenschaft". Der Weg des Mitdenkens mit der Daseinsanalyse unterstützt und fördert also unsere Intention, die Selbst- und Weltausgesetztheit des Menschen wesenhaft zu bedenken. Wir müssen uns dabei allerdings vor Augen halten, daß unsere Absicht, den Menschen und das heißt: uns selbst in der vor-wissenschaftlichen Befindlichkeit, mithin unverstellt von wissenschaftlichen und ideologischen Theoremen, in den Blick zu bekommen, nur ein erster Schritt - wenn auch ein entscheidender Schritt in die Richtung unserer "praktischen" Selbstverständigung ist. Die vor-wissenschaftliche Anfrage nach uns selbst, die Aufdeckung der "Strukturen" und "Bahnen" unserer Erlebniszeugenschaft im anfänglichen Bei-uns-selbst-sein, klammert zwar zunächst unser Gegenständlichsein in den Wissenschaften aus, aber in der Hoffnung, eben diese Vergegenständlichung anders und womöglich tiefer begreifen zu können.

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

Und die Hoffnung reicht noch weiter, nämlich nicht nur bis zur Aufdeckung verborgener "Lebensursprünge" von Wissenschaft und Vergegenständlichung, sondern bis hin zu einer Orientierung für den Umgang mit Verfahren und Ergebnissen Wissenschaftlicher Selbstbeforschung. Anders formuliert: Die elementaranthropologische Kritik der Wissenschaft und ihrer Verallgemeinerung des Subjekts zur Prüfungsinstanz von objektiven Aussagen bleibt folgenlos (und addiert sich zu anderen zeitgenössischen Kritiken), wenn wir uns im Laufe unseres Nachdenkens nicht auch der Frage stellen, wie denn nun die "Vergegenständlichungen", die wir in Bemühung um Objektivität permanent wahrnehmen, "lebensweltlich relevant" sind. Ist, so werden wir uns fragen müssen, auf den Menschen bezogene Wissenschaft schlicht im "Irrtum" über ihre "Sache" und insofern keiner weiteren Beachtung würdig? Oder werden wir sie nur dann zu kritisieren haben, wenn sie sich als Erkenntniszugang monopolisiert? Schärfer gefaßt: Führen sie Einsichten in eine elementare Anthropologie zu einem Wissenschaftsverbot in Sachen Mensch? Oder geben sie uns die Möglichkeit, fundamentaler zu begreifen, was wir tun, wenn wir positiv-wissenschaftlich fragend auf uns selbst kommen? Und - das wäre eine weitere dringliche Frage - ist ein solches Begreifen geeignet, uns in unserem Handeln (nicht zuletzt in unserem pädagogischen Handeln) zu orientieren? Oder könnte es nur den Charakter einer "Aufklärung" haben, die es schließlich jedem überlassen muß, für sich daraus Konsequenzen zu ziehen? - Wir können diese Fragen hier zunächst nur aufwerfen - nicht, um die Vorbehalte gegenüber der Gegenstandsoptik auf uns selbst zurückzunehmen. Diese Vorbehalte bleiben weiterhin der Nerv unserer Besinnung. Doch sollte nicht der Eindruck entstehen, als wollten wir unsere Skepsis gegenüber den positiven Wissenschaften nur dadurch ins Recht setzen, daß wir bei ihrer Ausklammerung verbleiben. Abgesehen von der Unfruchtbarkeit eines derartigen Vorgehens müßte es sich auch noch den Vorwurf zuziehen, die affektive Wissenschaftsscheu anzustacheln, die nur allzu häufig an die Stelle der Argumente und Bemühungen um Einsicht die schiere Denkverweigerung setzt und damit die Kritik ebenso denunziert wie das Kritisierte. Im Gegensatz dazu ist es nicht die Absicht der hier versuchten Besinnung, durch den Appell den Gedanken zu ersetzen und durch die Beschwörung von Worten den zureichenden Begriff.

Noch wissen wir nicht im einzelnen, wie wir aus der elementaren Besinnung auf uns selbst zur Wissenschaft von uns selbst zurückkehren. Aber wir können an dieser Stelle und vorab - für einen Augenblick unseren Dialog anhaltend - d r e i Möglichkeiten der Artikulation

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

des Verhältnisses von elementarer Anthropologie und positiver Wissenschaft vom Menschen "antizipieren". Im ersten Falle wäre es ein Verhältnis der A u s s c h l i e ß u n g , genauer: die "Ergebnisse" elementarer Selbstbesinnung stünden in keinem sinnvollen oder gar sachlichen Zusammenhang mit den Ergebnissen wissenschaftlicher Selbsterforschung. Dann wäre eine doppelte Konsequenz denkbar. Entweder die Konsequenz der Gleichgültigkeit, das bedeutet: es würde konstatiert, daß man, an verschiedenen Ufern desselben Flusses stehend, sich nichts zu sagen habe. Oder - eine zweite Konsequenz -: Man würde sich in einen Kampf um Interpretationsmonopole einlassen. Jetzt kennzeichnete nicht Gleichgültigkeit die Beziehung zwischen wissenschaftlicher und vor-wissenschaftlicher Anthropologie, sondern polarisierende Orthodoxie. Anders als gleichgültig oder um den Primat streitend gestaltet sich das Verhältnis zwischen elementarer und wissenschaftlicher Anthropologie, wenn man es als ein F u n d i e r u n g s v e r h a l t n i s begreift. Hier käme der elementaren Anthropologie die Aufgabe zu, die - wie man sagt - "Bedingung der Möglichkeit" einer Wissenschaft vom Menschen freizulegen. Es wäre die Aufgabe einer Fundierung dieser Wissenschaft aus der Optik der Wissenschaftlichkeit selbst. Die entscheidende Frage wäre: Wie ist wissenschaftliche Selbsterkenntnis möglich? Oder: Welches sind die Prinzipien, die unsere wissenschaftliche Selbsterkenntnis bestimmen müssen? Das sind erkenntnistheoretische Fragestellungen, deren Bearbeitung etwa dazu führen kann, eine "Kritik der historischen Vernunft" zu fordern, in der Überzeugung, daß der "Gegenstand Mensch" eine besondere Zugangsweise erzwinge - eben diejenige der geisteswissenschaftlichen und hermeneutischen Analyse von "Objektivationen". Wie gesagt: Die Anthropologie wird hier zur Erkenntnistheorie, zur Erkenntnistheorie einer besonderen "Art von Seiendem". Sie würde die Erkenntnistheorie von Seiendem anderer Art, von der Natur, ergänzen. Jedenfalls, der Zusammenhang von elementarer Anthropologie und positiver Wissenschaft vom Menschen in solchem Fundierungsbezug ist deutlich: Wissenschaft vom Menschen wird unter dem Gesichtspunkt der Angemessenheit für ihren Gegenstand begründet - und dieser, der Gegenstand, wird unter dem Gesichtspunkt seiner Erkennbarkeit exploriert. Damit sind aber auch schon bestimmte Einschränkungen des Fundierunsbezugs zwischen elementarer Anthropologie und positiver menschlicher Selbsterforschung angezeigt. Denn die Frage nach der Fundierung rückt die Thematik der Erkennbarkeit in den Vordergrund, nicht aber die Thematik der Existenz, des ursprünglichen Bei-sich-selbst-seins. Mit anderen Worten: Die erkenntnistheoretische Thematik

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.

dominiert. Und wenn auch hier zwar nach dem "Eigensein" des Menschen gefragt wird, so doch allein in der Absicht, die Prinzipien zu formulieren, der sich menschliche Erkenntnis vom Menschen verpflichten muß, um ihrem Gegenstand adäquat zu sein. Die Berechtigung solcher Thematisierung ist nicht abzuweisen, so wenig wie die Möglichkeit einer Wissenschaftskritik, die darin liegt. Jedoch eine elementare Anthropologie, die radikal nach dem Menschen fragt, will auch hinter seine erkenntnistheoretische Thematisierung noch zurückgehen. Sie möchte zum "Menschen selbst" vordringen. Damit setzt sie sich nicht nur ab von der Perspektive der Gegenständlichkeit. Sie setzt sich auch ab von der Befragung des Menschen als eines spezifischen Erkenntnisobjekts. Im Sinne dieser "Grundtendenz" einer elementaren Anthropologie waren wir bestrebt, ihr Ziel in der entschiedenen Frage nach dem "Subjekt" anzuzeigen. Das bedeutet: Elementare Anthropologie in unserem Verständnis ist subjektiv, doch nicht subjektivistisch. Sie operiert unter der Generalthese, daß Wissenschaft zwar eine eigentümliche menschliche Leistung sei, aber als solche weder die einzige noch ausschließlich diejenige, in der wir uns sinnhaft selbst begegnen. Wenn diese Generalthese sich als berechtigt erweist - was sich in weiterer Besinnung zeigen müßte -, dann sind mehrere Folgen für unseren Umgang mit Wissenschaft möglich. So etwa die Folge einer Ergänzung unserer wissenschaftlichen Selbstbefragung durch Formen der Selbstbegegnung, in denen wir auch voneinander wissen und erfahren, ohne daß dieses Wissen sich an wissenschaftlichen Standards messen und bewerten ließe. Als Beispiel: Unser Wissen von der Natur, wie wir sie in ihren Rythmen erleben, wie sie in den Werken der Kunst, der Malerei, der Dichtung, der Musik zum Ausdruck kommt, wie sie uns gelegentlich faszinierend einstimmt, so daß wir uns darüber vergessen - dieses, wie wir sagen, "höchst subjektive Wissen" von der Natur, zu der wir in einem gebrochenen Verhältnis stehen als "lebendiges Naturparadox", ist tatsächlich kein wissenschaftliches Wissen, und gleichwohl ist es nicht nur ein Wissen das jeder als "Privatsache" nur für sich hat. Schon das Faktum, daß wir ein solches Wissen teilen und mit-teilen können, hindert uns daran, es als bloß subjektiv und daher objektiv belanglos zu bezeichnen. Gewiß, es ist nicht die Natur, wie sie sich im Experiment zeigt, nicht die unter der Absicht von Prognose und Verwendung vor den Richterstuhl unserer Vernunft zitierte Natur. Es ist die aus dem Erleben vernommene Natur, die auch in uns selbst schwingt und die uns in glücklichen Momenten befeuert, in unglücklichen schweigen oder verzweifeln läßt. - Doch hier geht es nur um ein Beispiel, das uns verdeutlichen kann, wie die Fragen einer elementaren Anthropologi

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.

- in diesem Falle die Frage nach dem elementaren Verhältnis von Mensch und Natur in vor-wissenschaftlicher Erlebniszeugenschaft - die wissenschaftliche Optik "ergänzen". Nicht etwa, indem auf der Ebene wissenschaftlicher Befragung etwas hinzugefügt würde, sondern durch den Aufweis - und jetzt ist das Wort richtig zu bedenken - "vor-wisssenschaftlicher" Erfahrungen und Verstehensvollzüge, die nicht in "intersubjektiv überprüfbaren" Aussagen aufgehen und die dennoch "Allgemeingut" sind.Soll also der Sachverhalt der Ergänzung von elementarer Anthropologie und Wissenschaft noch präziser angezeigt werden, so müßte man von einem s p a n n u n g s h a f t e n Ergänzungsverhältnis sprechen. Es ist deshalb spannungshaft, weil eine grundsätzliche Gegenwendigkeit besteht zwischen der "Außenoptik" rationaler Wissenschaftsverfahren und der "Binnenoptik" elementarer Erlebnisse, durch die wir immer schon in die Natur und die Geschichte "eingestimmt" sind. Diese Gegenwendigkeit hält uns gleichsam in Atem, weil sie nicht einfach eine Sache von Methoden und methodischen Vorentscheidungen ist und auch nicht eine Frage von relativ willkürlich beziehbaren "Positionen", über die man streiten kann. Vielmehr: Wir existieren als Spannung von wissenschaftlicher Selbstvergegenwärtigung und elementarer Erlebniszeugenschaft. Deutlicher: Unsere Verfremdung in die Wissenschaft, die Art und Weise, wie wir i n ihr von uns selbst abstrahieren ist offensichtlich unabdingbar für eine "menschengemäße" Einrichtung der Welt - unabdingbar (wiederum unter dem Blickwinkel des "Menschengemäßen") ist aber auch das Zurückfinden aus diesem Fremdwerden zu uns selbst. Die spannungshafte "Ergänzung" von elementarer Anthropologie und positiver Wissenschaft hat ihren Ursprung in unserem Dasein selbst, in einer unauflösbaren Dialektik von erlebnishafter Selbstzeugenschaft und vergegenwärtigender Selbstreflexion als die wir existieren. Damit wird noch einmal einsichtig, daß es uns nicht darauf ankommen kann, elementare anthropologische Voraussetzungserkundung in affektive Wissenschaftskritik umzumünzen, vielmehr darauf, durch sie an das zu erinnern, was in der Außenoptik vergegenständlichender Selbstreflexion (und damit in allen Theoremen, die vom Primat des zergliedernden Bewußtseins ausgehen) n i c h t aufleuchtet Elementare Anthropologie erinnert an den g a n z e n Menschen, an die Totalität nicht nur der Gesellschaft, sondern des Daseins. Und so formuliert sie in der Tat ein anthropologisches Memorandum, und zwar als Freisetzung der verdeckten Spannung von Selbstzeugenschaft und Selbstvergegenwärtigung. Insbesondere in unserer Zeit gibt uns dieses Memorandum zu bedenken, daß Selbsterkenntnis und Selbstreflexi

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

nicht identisch seien und daß die Annahme ihrer Austauschbarkeit auf uns in der Weise der Vereinseitigung zurückschlagen müsse.

Gerade die Pädagogik des letzten Jahrzehnts, die sich mit Vehemenz der Objektivierung von Erziehungs- und Unterrichtsprozessen - nicht nur aus wissenschaftlichem, vielmehr auch aus politischem Antrieb - verschrieben hatte, muß allmählich erkennen, daß sie dabei einen Weg der Emigration aus den Strukturen unmittelbarer Erlebniszeugenschaft einschlug und damit der Lebenswelt fremd wurde, der sie doch dienen wollte. Und gerade in ihr ist zu beobachten, wie die einseitige Auflösung der "Lebensdialektik" von erlebnishafter Selbstzeugenschaft und wissenschaftlicher Selbstobjektivierung (abzulesen an den dominierenden Begriffsbildungen) zu einer mehr und mehr abstrakten "Schulwelt" führte, in der kein Spielraum mehr bleibt für die Wirkmächtigkeit elementarer Erfahrungen - seien es nun die Erfahrunge der Schüler, der Lehrer oder ihre gemeinsamen Erfahrungen. Die geheime Hoffnung auf Omnipotenz, die in der Trennung von Zielen und Inhalten zum Ausdruck kommt, erlaubte keine Besinnung auf gründende Strukturen des Daseins, sofern diese nicht vorausgesetzten Zielen einfach dienstbar gemacht werden können. Zum zentralen Problem wurde nicht die "instrumentelle Vernunft" selbst, wohl aber ihr Sieg im öffentlichen Bewußtsein. Darin liegt die entscheidende zeitgenössische Herausforderung zum hier versuchten Gang einer Besinnung auf die "Elementaria" unseres Selbstseins. Daher gilt die Kritik nicht nur oder primär dem faktischen Wissenschaftsbetrieb, sie gilt vor allem der Ideologisierung des positiven wissenschaftlichen Bewußtseins zum universellen Medium individueller und gesellschaftlicher Selbstverständigung. Diese Ideologisierung findet ihrer Niederschlag nicht nur in allgemeinen Erwartungen, von denen schon die Rede war; sie findet ihn auch in gezielten Vorgaben an Ausbildungsinstitutionen, die sich nur noch sollen legitimieren können, wenn sie meßbare Erfolge vorweisen - meßbar am Maßstab einer funktional definierten Ausbildungsrelevanz. So kann auch positive Wissenschaft selbst zum Opfer von Forderungen werden, die sie nicht erfüllen kann, zum Opfer einer hemmungslosen Instrumentalisierung, die ihr eigener Geist nicht mehr beherrscht. Das nicht nur aus eigenem Verschulden, aber a u c h aus eigenem Verschulden, weil sie sich nur allzu bereitwillig gegen das Denken sperrt, das sie zwar möglicherweise begrenzt und relativiert, das sie indes auch mit Argumenten versieht, die der Ideologisierung in unzumutbaren Erwartungen Widerstand leisten könnten.

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

II

Der Exkurs zum Thema des Verhältnisses von elementarer Anthropologie und positiver Wissenschaft kann unsere Bemühungen um den Nachvollzug der Daseinsanalytik Eugen Finks nur verstärken. Denn anders als zur Zeit der ersten Niederschrift der Analyse - im Sommersemester 1955 - müssen uns die vorgelegten Gedanken in einer Situation extremer Betroffenheit durch notwendige Rückfragen nach uns selbst heute nachhaltig berühren. Schien diese Daseinsanalytik zur Zeit ihrer Abfassung in erziehungswissenschaftlicher Sicht nur noch den Stellenwert eines möglichen Epilogs "philosophischer Pädagogik" zu haben angesichts der rasanten Entwicklung empirisch-analytischer Erziehungsforschung, so könnte jetzt eine Lage eingetreten sein, in der sich dieser Epilog unter der Hand in einen Prolog verwandelt - in den Prolog zu einer Neubesinnung auf uns selbst vor dem Hintergrund ernüchternder geschichtlicher Erfahrungen mit den Ergebnissen unserer Selbstobjektivierung auch in der Pädagogik. In dieser Weise motiviert versuchen wir in insistierendem Nachdenken nach uns selbst zu fragen und einen unverfälschten - jedenfalls unvoreingenommenen - Blick auf unser Dasein wie es an ihm selbst ist zu gewinnen. Und das nicht nur aus theoretischem oder analytischem Interesse, sondern aus Interesse an einer Grundorientierung, von der wir meinen,sie sei allem menschlichen Handeln unverzichtbar. Die Kardinalfrage dieser Orientierung ist ebenso alt wie einfach. Sie lautet: Wer und was ist der Mensch. Die Entfaltung dieser Frage ist das denkbar Schwierigste. Zwar sind wir uns selbst das "Bekannteste", aber auch, wie wir erfahren haben, das Rätselhafteste. Unsere Distanz zur Selbsgewißheit des Gottes ist ebenso unermeßlich wie unsere Distanz zum Inneren der Dinge und Lebewesen, die wir nicht sind. Das bewußtlose Ding ist sich nicht einmal rätselhaft, und die Gottheit ist sich kein Rätsel. In ihr fallen Existenz und Selbstbewußtsein, Sein und Geistigkeit zusammen. Unauflösbares Rätsel sind nur wir uns - nicht, wenn wir uns von außen befragen, wohl aber von innen.

Wenn wir uns jedoch in dieser Weise wesenhaft Rätsel sind (und nicht nur in vorläufiger Ermanglung besseren Wissens), wenn wir unserer Rätselhaftigkeit auch nicht dadurch entkommen, daß wir uns "versachlichen" und als Gegenstände befragen - wie gehen wir dann mit unserer Rätselhaftigkeit um? Finks Antwort liegt in der dritten "Formel": "das Dasein verstehen, in welchem wir faktisch existieren, ist eine umfassende und durchgängige Selbstinterpretation des Menschseins." (S. 36) Auch diese Formel enthält vertraute Begriffselemente. So den Begriff der "Interpretation", bekannt als Verfahrensindex der Geisteswissenschaften, als das Verfahren der "Hermeneutik".

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.

Dort meint Interpretation die Praxis und das Ergebnis des Verstehensprozesses - vor allem aber jene "Praxis", in der wir uns deutend, auslegend und übersetzend auf Objektivationen des geschichtlichen Menschengeistes beziehen in der Absicht, ein zureichendes Verständnis der jeweiligen "Sache" zu gewinnen. Zureichend erscheint uns dieses Verständnis dann, wenn sich die interpretierte Sache mit unserer Verstehenshypothese zur Deckung bringen läßt, wenn sich unser Vor-Verständnis an der zu verstehenden Sache bewährt, und zwar nicht nur für den einzelnen Interpreten, sondern auch für andere - zumeist Zeitgenossen -, die das Vorverständnis und den Interpretationsgang nachvollziehen. Dieser methodisch-praktische Sinn von Interpretation wird von Fink durchaus aufgenommen, aber er wird auch zugleich erweitert. Die Notwendigkeit der Erweiterung leuchtet uns ein, wenn wir uns die Frage vorlegen, welches denn der "Text" oder die "Objektivation" sei, auf die wir uns auslegend beziehen, wenn wir vom Dasein in seiner urssprünglichen Selbstbekanntheit handeln wollen. Zwar können wir sagen, Dasein als menschlich-geschichtliches Leben manifestiere sich immer in spezifischen "Erscheinungen", zeige sich in dem, was wir die "Kulturgebilde" nennen, und insofern sei ein Verstehen dieser Kulturgebilde mit den methodischen Mitteln der Interpretation durchaus eine Weise, sich mit dem Dasein zu befassen. Doch müssen wir in solcher Argumentation zugleich anerkennen, daß eine Interpretation der geschichtlichen Erscheinungen oder "Manifestationen" von Dasein eben dieses Dasein, das zur Erscheinung kommt oder sich manifestiert, voraussetzen muß. Und dieser Hinweis auf das Vorausgesetztsein von Dasein hat zur Folge, daß wir uns korrigieren müssen in der Meinung, mit dem Interpretieren der "kulturellen Manifestationen" von Dasein, dieses bereit selbst interpretier zu haben. Die Praxis der Interpretation im Sinne der hermeneutischen Wissenschaftstradition - bewährt in der Auslegung von juristischen, theologischen oder philologischen Texten und nach Dilthey erweitert zur geschichtlichen Auslegung der Wirklichkeit des Menschentums überhaupt - ist gegenüber dem Anspruch einer grundlegenden und auf diese Weise "vor-wissenschaftlichen" Daseinsanalyse offenbar in der gleichen Situation wie andere positiv-wissenschaftliche Methoden auch: Sie setzt immer schon "Objekte", in diesem Falle "Objektivationen" voraus, das heißt: sie analysiert "gegenständlich" und insofern nicht grundlegend. Nun deuteten wir schon an, daß Fink in der Explikation seiner dritten Formel, die Daseinsverstehen als Selbstinterpretation faßt, durchaus vom methodologischen Sinn des Interpretationsbegriffs ausgehe. Bedeutet das, daß er an dieser Stelle, seiner eigenen Vor-

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.

behalte gegen die Reichweite wissenschaftlich-objektivierender Verfahren bei der Entfaltung der Daseinsthematik n i c h t eingedenk, nun doch Zuflucht zu einer "bewährten Methode" nimmt? Das ist keineswegs der Fall. Denn die These, der Mensch interpretiere sein Dasein umfassend und durchgängig, meint nicht, daß er sich objektiv-deutend zu ihm verhalte. Dasein ist an ihm selbst kein vorgegebener Text, den man n a c h t r ä g l i c h auf seinen Sinn hin zu interpretieren hätte, sondern es ist ursprünglich und wesenhaft Interpretation wie es anfänglich und ursprünglich Verstehen ist. Was ist damit vermeint? Es ist damit gemeint, daß sich menschliches Dasein sich substantiell interpretierend faßt. Interpretierend bezieht es sich auf sich selbst nicht als Partitur oder Programm, aus dem sein Sinn herauszulesen und ausdrücklich zu machen wäre - etwa als Naturvorschrift oder als übermenschliches "Gesetz". Vielmehr: Interpretation ist anfänglich und nicht abgeleitet auf Dasein bezogen die E r z e u g u n g von Sinn, ist tastender und experimentierender Sinn-Entwurf. Hier zeigt sich wieder, wie schon beim Verstehen, die anthropologische Radikalität dieses daseinsanalytischen Ansatzes. Weil der Mensch im Denken Finks in einem eigentümlichen und mit keinem anderen Wesen teilbaren Sinn-Raum steht, ist er auf universelle Akte des Auslegens und Deutens angewiesen. Nur er selbst und niemand anderer für ihn schafft und legitimiert die Sinnhaftigkeit des Daseins. Es gibt keine außermenschliche und übermenschliche Institution, an die wir die Sinn-Problematik unseres Daseins "delegieren" könnten. Und jede uns "angebotene" übermenschliche Deutung ist immer noch auf unsere Entscheidung für sie angewiesen, um für uns verbindlich werden zu können. - Indes, ist das nicht Hybris? Erscheint der Mensch hier nicht mit der Kompetenz eines absoluten Selbst-Schöpfertums, als ein "entfesselter" Prometheus? Ist die Sinnstiftung als Selbst-Schöpfung in undelegierbarer Autorschaft nicht die Vollendung eines anthropozentrischen "Willens zur Macht" - eines menschlichen Willens zu sich selbst, der letztlich keine Begrenzungen mehr kennt, auch nicht die Begrenzung durch eigene Gebilde? Führt uns dieses Denken nicht in einen Selbstschöpfungsmythos, dem wir weder aus innerer Erlebniszeugenschaft noch aus äußerer Erfahrung zustimmen können? Und würde nicht gerade dieser Selbstschöpfungsmythos eines anthropozentrisch fixierten Denkens das hervorragende Alibi für eine unbegrenzte Selbst-Manipulation auch in der Pädagogik abgeben?

Ohne Zweifel, diese Fragen drängen sich auf, wenn gesagt wird, Dasein verstehe sich als sinnhafte S e l b s t interpretation und nur als solche. Doch es wäre dem behutsamen Denken Eugen Finks äußerst un-

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.

angemessen, wollte man es vorschnell einem nihilistisch angetönten Optimismus-Vorwurf aussetzen. Denn nicht der grenzenlose Wille zur Macht ist das "ontologische" Motiv, das dieses Denken bewegt, fundamentale "Daseinspraxis" als Selbstinterpretation zu deuten. Nicht ein überzogener Aufklärungsanspruch, der die Eitelkeit menschlicher Vernunft zum Inquisitionsforum des Kosmos machen möchte, gibt den Ausschlag für die Reklamation des Menschen in Sachen "Mensch und Welt". Vielmehr: Die bedingungslose Annahme der Endlichkeit und Rätselhaftigkeit menschlicher Daseinsverfassung ist der Ursprung der These von der grundsätzlichen Selbstinterpretiertheit und Selbstinterpretation unserer Existenz. Nicht, weil wir uns selbst nicht mehr Rätsel sind oder sein wollen, müssen wir das Experiment der Selbstauslegung ohne verbindlich vorgegebenen Text auf uns nehmen, sondern wir sind deshalb in dieses Experiment versetzt, weil wir überhaupt nicht anders denn als "verrätselt" existieren. Es gibt also kein größeres Mißverständnis als die Vermutung oder den Verdacht, die als wesenhaft unterstellte Selbstinterpretation des Daseins sei eine "Spätfolge" der Aufklärung und des Nihilismus und letztlich eine Kombination von beidem. Es ist nicht Hochmut, der aus der Erfahrung dieses Denkens spricht, sondern jene Zurückhaltung und Bescheidung, die sich immer einstellt, wo wirkliches Erstaunen und betroffene Aufrichtigkeit das Nachdenken bestimmen, nicht jedoch besserwisserische Selbstdenkerei. Und so wird auch die Rätselhaftigkeit des Daseins in der Tat nicht postuliert, um an ihr das Messer des Verstandes zu wetzen. Sie wird überhaupt nicht postuliert, vielmehr in selbstoffener Erlebniszeugenschaft beispielhaft erfahren.

III

Ist es nicht für unsere gegenwärtige Lage bezeichnend, daß wir nur wenig von der hintergründigen Rätselhaftigkeit unseres Lebens hören? Anstelle von Rätseln sprechen wir lieber von "Informationsmängeln". Informationsmängel werden vielfach konstatiert,und immer neue und effizientere Apparaturen werden entwickelt, um die Inflation der Informationen zu kanalisieren und das Bewußtsein, selbst begriffen als "datenverarbeitender Informationsspeicher", jeweils auf den neusten Stand zu bringen. Wahrscheinlich gehören wir, quantitativ betrachtet, zur bestinformiertesten aller Menschheitsgenerationen und sind doch, so haben wir das Empfinden, über uns selbst weniger informiert, als wir es glauben möchten. Jedenfalls ist uns eine "elementare anthropologische Grundbefindlichkeit" wie diejenige der Rätselhaftigkeit ein wenig vertrautes Phänomen. Wenn wir diesem Wort überhaupt einen zeitgemäßen und nicht nur "nostalgischen" Sinn ab-

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.

gewinnen konnen, so liegt er offenbar tatsächlich auf der Linie eines Informationsmangels, der bei entsprechender Vorkehrung zu beheben sein müßte. Im übrigen ziehen wir dem Begriff des Rätsels den Begriff des "Problems" vor - wahrscheinlich auch deshalb, weil er auf die Fähigkeit und Fertigkeit des Problemlösens verweist und diese können wir offenbar lernen und schulen. Und so werden uns Rätsel als letztlich unauflösbare, wenn auch nicht unverstehbare Grundprobleme immer fremder.

Im Versuch, anfänglich die "eigenartige" Fragestellung einer "elementaren" Anthropologie zu umreißen, stellten wir in heuristischer Absicht die Frage nach dem elementaren Lernsinn. Wir haben sie nicht beantwortet - mit guten Gründen, denn wir waren für eine Antwort noch gar nicht ausreichend vorbereitet. Wir hatten uns nur bis zu der Einsicht vorgefragt, daß der elementare Sinn des Lernens nicht einfach an den vorgegebenen Zielen und Inhalten abzulesen sei, weil er darin je schon vorausgesetzt werde. Aus unseren ersten Erfahrungen in einer nachdenklichen Erkundung unserer selbst und im Dialog mit dem existenzialanalytischen Denken Eugen Finks können wir jetzt vielleicht etwas mehr über den angefragten elementaren Lernsinn ausmachen. Ein entscheidender Hinweis jedenfalls kommt aus der Einsicht in die Verspannung von "Selbstinterpretation" und "Rätselhaftigkeit". Inwiefern? Insofern als Lernen, der Verspannung entsprechend, in seinem Grunde als das Experiment der Selbstinterpretation, der Selbst Deutung angesichts der Rätselhaftigkeit von Leben und Welt erscheint. In elementaranthropologischer Perspektive wäre Lernen ein Antworten auf unsere Situation der Ausgesetztheit - weniger ein Aneignen von "Wissen", "Fähigkeiten" und "Fertigkeiten" als ein Sich-Öffnen für unser Fraglichsein und für die Deutungen, die ihm in Tradition und Geschichte zukommen. Das verschlissene Wort vom "Lernen des Lernens" gewinnt dann einen wenig gehörten "Hinter-Sinn": es würde nicht mehr die beflissene Einübung in Lerntechniken meinen, sondern den Rückgang in die wesenhafte Lernsituation fordern, in der wir uns für uns selbst als sinnbekümmerte Existenz erschließen, in der wir uns als "umfassende und durchgängige Selbstinterpretation" e r f a h r e n . "Umfassend", weil wir immer auf ein "Ganzes" vor-denken, und "durchgängig", weil wir in eigener Sache nie in die Verstehenshelle von "Gottheiten" aufsteigen. So läßt auch eine vorläufige daseinsanalytische Besinnung auf das Lernphänomen erkennen, daß das Daseinsfaktum der Selbstinterpretation keine Herausforderung zu anthropozentrischem Hochmut darstellt, sondern den praktischen Vollzug e n d l i c h e r Selbsterkenntnis unter Einsicht in die G r e n -

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.

z e n unserer Selbstautorschaft meint. Nicht der entfesselte Prometheus ist das zutreffende mythische Bild für unsere Lage, wie sie im Denken Eugen Finks zum Aufschein gebracht wird, sondern der Mythos des Ödipus, der in seinem Dasein, so zeigt das großartig verdichtete Bild, erkennend wird, indem er an seiner Erkenntnis scheitert. In ihm wird die Rätselhaftigkeit anschaulich und für uns faßbar. Denn das mythische Hochbild umreißt nichts anderes als den von jedem nachvollziehbaren, weil in der einen oder anderen Weise immer schon erfahrenen Sachverhalt, daß erst der wirkliche Irrtum sehend macht - sehend sowohl für das Wißbare wie auch für das Nicht-Wißbare. Und ist es so abwegig, in dieser unauflösbaren Dialektik von Selbstinterpretation und Rätselhaftigkeit auch einen für unsere Zeit noch gültigen Hinweis auf den elementaren Sinn von Lernen zu vernehmen?

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

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

Grundphänomene

V. Vorlesung

Die nachdenkliche Voraussetzungserkundung unserer selbst als Thema einer elementaren Anthropologie hat im existentialanalytischen Denken Eugen Finks Bestärkung und Unterstützung erfahren. Die Besinnung auf den Inhalt der "drei Formeln" - auf Selbstbekanntheit, Verstehen und Interpretation als Grundweisen des Bei-sich-selbstseins von Dasein - findet in der "Selbstinterpretation" ihre äußerste Zuspitzung und Provokation. Es ist eine Zuspitzung, weil wir im "Selbst" der Interpretation radikal auf uns zurückgeworfen und für uns selbst in Verantwortung genommen werden; es ist eine Provokation, weil anscheinend nichts als wir selbst zu unserer Bestimmung zurückbleibt und damit der Eindruck entsteht, als werde unser Dasein bodenlos. Schrumpft, so fragen wir uns, die Welt nicht auf den Zufall unserer Interpretation zusammen? Gewinnt sie nicht den Charakter einer Tabula rasa, in die wir nach Belieben einritzen können, was wir für richtig und unrichtig erachten? Wir faßten diesen Eindruck in das Wort "Selbstschöpfungsmythos" - und mußten ihn zugleich abweisen unter dem Vorblick auf die Rätselhaftigkeit von Dasein, die Fink immer wieder betont. Selbstinterpretation und Rätselhaftigkeit sind nicht voneinander zu trennen. Denn Selbstinterpretation ist Antwort auf Rätselhaftigkeit, ist Sinnexperiment angesichts der Unergründbarkeit von Ich und Welt. Wären wir nicht von Rätseln umstellt und in Rätsel versetzt, so bedürfte es keiner experimentierenden Selbstinterpretation. Wir könnten uns auf vorhandenes oder zu erwerbendes Wissen verlassen, wenn es darum ginge, Dunkelheiten aufzuhellen und Probleme zuverlässig zu lösen. Wir hätten dann gewissermaßen die Chance, uns selbst restlos zu objektivieren. Zumindest wäre es sinnvoll, unser wissendes Selbstverhältnis der regulativen Idee völliger Selbstobjektivierung zu unterstellen. Auch als Noch-nicht-Wissende wären wir Wissende, hätten Wissensausstände, aber keine Rätselhaftigkeiten, die unser Dasein riskant anspannen. - Indes, wenn die Rätselhaftigkeit nicht nur spekulative Geheimniskrämerei sein soll, um Irrationalismen ein Alibi zu verschaffen, wenn sie nicht vergleichbar sein soll mit dem, was wir noch nicht wissen - wie kann dann, in der Sprache der Phänomenologen gesprochen, diese Rätselhaftigkeit "phänomenal" ausgewiesen werden? Konkreter: Gibt es Phänomene - Erfahrungen in unserer gemeinsamen Selbstzeugenschaft -, die auf eine wesenhafte Rätselhaftigkeit von

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

Dasein und Welt verweisen? Oder hält die These von der Rätselhaftigkeit einer "phänomenalen Konkretion" nicht stand? Suchen wir nach einer Antwort für diese Fragen, so kann das nur auf dem Wege einer Selbstprüfung unserer Lebensvollzüge geschehen. Und hier ist es gar nicht erforderlich, daß man gleich an das Rätselhafteste des für uns Rätselhaften erinnert, an den Tod, um sich zu vergegenwärtigen, daß unser faktischer Lebensvollzug immer schon mit Rätselhaftigkeiten durchsetzt ist, wenn wir sie auch häufig nicht registrieren. Es genügt, sich solche Situationen ins Gedächtnis zu rufen, in denen wir vor schwierige, vielleicht unser individuelles oder gemeinschaftliches Leben über weite Strecken bestimmende E n t s c h e i d u n g e n gestellt sind. Immer gehen in solche Entscheidungen Entschlüsse ein, die nur unzureichend prognostisch gesichert sind; immer sind Entscheidungen "prinzipieller" und "weitreichender" Art von nicht völlig absehbaren Konsequenzen. Selten nur haben wir bei solchen Entscheidungen einen genau abschätzbaren Umkreis von Möglichkeiten und einen zuverlässigen Maßstab der Wahl. Wie es denn überhaupt sinnvoll ist, zwischen Entscheidungen und Wahlen unter vorgegebenen und abschätzbaren Möglichkeiten zu trennen. Wirkliche Entscheidungen sind immer risikohaft - auch wenn es nicht "um Leben oder Tod", um "Krieg oder Frieden", um "Sein oder Nichtsein" geht. Auch Entscheidungen für einen Partner, einen Freund, einen Lehrer sind letztlich von unabsehbarer Konsequenz und im Guten wie im Bösen nicht revidierbar. Gleiches gilt für fundamentale politische Entscheidungen, wie sie etwa in die Formulierungen einer Verfassung eingehen und zum Grundbestandteil der Selbstinterpretation eines politischen Systems werden. Gewiß, solche Entscheidungen lassen sich durch andere und spätere überholen, doch nie unter Rückkehr in die vergangene Entscheidungssituation. Wir können tatsächlich unser Leben niemals noch einmal von vorn beginnen, wie es uns denn auch nicht anders als auf höchst spekulative und kaum überzeugende Weise möglich ist, unseren individuellen oder gattungsgeschichtlichen Anfang so zu erinnern, wie er sich tatsächlich abgespielt hat. Anders gesagt: Unsere Entscheidungen treffen wir einerseits vor einem sich mehr und mehr verdunkelnden Horizont der Vergangenheit und andererseits vor einem in die Ferne verdämmernden Zukunftshorizont, in den wir uns nicht mit der Sicherheit von Naturwesen hineinprojizieren können. Wenn jedoch diese Überlegungen zur Entscheidungsthematik zutreffen, dann können wir mit Recht sagen: Die Rätselhaftigkeit, auf die wir in Selbstinterpretationen antworten, ohne sie in unseren Antworten auflösen

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

zu können, sei keine Spekulation, kein angestrengter Tiefsinn, sondern sie sei eine in der Erlebniszeugenschaft "ausweisbare" Befindlichkeit unseres Daseins, auf die wir im Umgang mit Entscheidungen stoßen. Und wir können jetzt noch mehr sagen: Unsere Rätselhaftigkeit steht in wesentlichem Zusammenhang mit unserer Zeiterfahrung. Es ist allerdings nicht die objektive Zeit messender Chronologie, die uns vor Daseins- und Welträtsel bringt, es ist vielmehr die subjektive Zeit, die uns unsere Endlichkeit in Vor- und Rückerinnerungen als wissensmäßig uneinholbare "Dämmerungshorizonte" des Lebens vorstellt. Der Zeitcharakter unseres Daseins hindert uns daran, wissend bis zur völligen Selbstdurchsichtigkeit über uns hinauszugehen. Das ist aber nicht nur eine theoretische Einsicht, es ist vor allem eine bezeugbare Erfahrung im Phänomen echter Entscheidungen. Und solche Entscheidungen sind nichts anderes als auffällige Modalitäten unserer Selbstinterpretation. Nur weil wir den doppelten Horizontcharakter des Entscheidungsphänomens zumeist nicht bedenken, hat es für uns eine technische Unauffälligkeit erlangt, die den elementaren Zusammenhang von Entscheidung und Rätsel kaum mehr erkennen läßt. Wir kennen - so in der Curriculumtheorie - die Bemühungen um Rationalisierung von Entscheidungsprozessen. Solche Bemühungen leben aus der Überzeugung, daß eine pragmatische Theorie der Entscheidung uns mit einem verläßlichen Inventar von Entscheidungstechnologien versehen werde, mit dem mehr Präzision, mehr Transparenz und mehr Rationalität zu gewinnen sei. Diese Legitimation von Entscheidungen durch die genannten Kriterien hat sicherlich ihre Berechtigung, aber sie lenkt auch ab von der elementar-anthropologischen Legitimation von Entscheidungen als Selbstinterpretationen des Daseins im Angesicht seiner Rätselhaftigkeit. Ist diese aber eingesehen, werden wir nachdenklich und vielleicht auch kritisch gegenüber einer Verkürzung von Entscheidungen auf technische Fragen ihrer Durchführung. Wir werden zumindest an das erinnert, was auf der Stufe elementarer Besinnung "Entscheidung" bedeutet, nämlich nicht ein Befinden über Sachen und Sachverhalte nach vorgegebenen Standards und Verfahren, sondern eine Selbstinterpretation des endlichen Daseins angesichts seiner Endlichkeit. Diese ist es, die uns "verrätselt",und sie ist weder durch Präzisierungen noch durch Rationalisierungen in ihrer Wirkungsweise transparent zu machen. Und wir sollten auch hier, beim Phänomen der Entscheidung, auf die spannungshafte Bezogenheit von

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

elementar-anthropologischer Analyse und positiver Theorie und Praxis achten. Nur allzu leicht vergessen wir den urtümlichen Zusammenhang zwischen unseren faktischen Entscheidungsprozessen, den sie erklärenden und deutenden Theorien und unserem wesenhaften Ausgesetztsein in die Welt und unter die Dinge, das sich in Entscheidungsphänomenen interpretierend artikuliert. Und dieses Vergessen rächt sich in spezifischen Formen der Selbstentfremdung so in der Blindheit gegenüber den Grenzen technologischer Disposition von Entscheidungen, das heißt aber: gegenüber den Grenzen unseres Selbstschöpfertums. Positiv indes bedeutet Einsicht in diese Grenzen auch Zurückhaltung gegenüber denjenigen,"für die" oder "über die" oder "mit denen" entschieden wird. Letztlich kann man niemandem seine wirklichen Entscheidungen abnehmen, so wenig wie diese zu delegieren sind. Das gilt für ein Volk wie für einen Einzelnen. Wer sich dazu verstehen möchte, handelt in jedem Falle gewaltsam, indem er seine Selbstinterpretation dogmatisiert. Die soziale Konsequenz der Rätselhaftigkeit des Daseins ist jedoch nicht das Dogma, sondern die Beratung.

II

Wir haben den Hinweis auf das Phänomen der Entscheidung im Sinne einer "phänomenalen Rechtfertigung" der These von der Rätselhaftigkeit des Daseins angesetzt, in der Überzeugung, eine solche Rechtfertigung sei notwendig, um dem Vorwurf einer irrationalistischen Geheimniskrämerei zu entgehen. Der Hinweis enthält zugleich eine Konkretisierung dessen, was unter Selbstinterpretation zu verstehen sei. Damit ist aber dieser Begriff noch nicht ausreichend entfaltet. Immer noch kann der Eindruck entstehen, als meine Selbstinterpretation einen "rein geistigen" Selbstbezug, etwas "Müßiges", "Nachträgliches" oder gar "Zusätzliches" und "Literarisches". Das würde der Deutung Eugen Finks nicht gerecht. Er sagt: "Das menschliche Dasein g e s c h i e h t als Auslegung, als unaufhörliche Deutung der Lebensrätsel und der Welträtsel. Dieses Geschehen hat viele Formen und Gestalten, viele Masken und Instrumente - es vollzieht sich nicht bloß in Worten, in Lehren, oft viel eindrücklicher und gewaltsamer in Handlungen, Entscheidungen, in Sitten und Gebräuchen, in Moralen und Gesetzgebungen, in der Ausprägung von Institutionen, in der Gründung von Städten und Staaten." (S. 91) Diese Ausdehnung - um nicht zu sagen "Überdehnung" - des Begriffs ist

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

zunächst überraschend. Ist uns zwar die Verbindung von Auslegung und Rätselhaftigkeit,von Leben und Welt nach vorangehendem Bedenken einsichtiger, so scheint jetzt doch der uns vertraute Begriff von Interpretation eine Universalisierung zu erfahren, die wir zumindest nicht ohne weiteres nachvollziehen können. Wir müssen also zurückfragen: Was meint Auslegung über die sprachliche Auslegung in "Worten" und "Lehren" hinaus? Inwiefern sind auch Handlungen, Entscheidungen, Sitten, Gebräuche, Moralen, Gesetzgebungen, ja sogar die Gründung von Städten und Staaten "Auslegungen"? Was wird in diesen "Formen und Gestalten" interpretiert und wie? Unterstellen wir mit Fink, daß Handlungen Auslegungen seien - was bedeutet dann Auslegung im Modus der H a n d l u n g ? Offenbar dieses: Handeln ist, seinem elementaren Wortsinne nach, ein bewerkstelligendes Tun, das heißt: ein Tun, in dem wir uns als Tätige auf unsere Umwelt und Mitwelt beziehen, in der Absicht, sie zu formen und zu gestalten, ihr ein Gepräge zu geben, das unseren Bedürfnissen, Meinungen, Vorstellungen, Einschätzungen und Idealen entspricht. Handeln ist also niemals ein einfaches Reagieren auf etwas - auf einen zufälligen Reiz, sondern Handeln ist ein Eingehen und Antworten, ein Stellungnehmen. Stellungnahme indes meint nicht nur die verbale Bekundung einer Position im Meinungsstreit, sondern auch jenes Bewerkstelligen, in dem wir etwas gemäß unseren Absichten verändern und hervorbringen. So verdanken sich die Zwischenwelten unserem Handeln, also die spezifischen Kulturumwelten, in die wir uns einrüsten und die zugleich Kultur und Natur sind. Das Eigentümliche der Handlung, daß sie nämlich Ausdruck und Vollzug unseres Ausgesetztseins in die Welt und unter die Dinge ist und insofern grundsätzlich eine existentiale Freiheitspraxis, beachten wir zumeist nur wenig. Die Fertigkeit, mit der wir die meisten unserer Handlungen vollziehen, verstellt uns den Blick darauf, wie wir im Handeln wesentlich für uns selbst und für die Welt exponiert sind. Wir fassen Handeln als eine Verbindung von Wollen und Können, als eine trainierbare Naturanlage und übersehen dabei die elementare Sinnhaftigkeit des Handelns als o f f e n e B e g e g n u n g , das heißt: als eine Begegnung, die uns nicht nur zeigt, was etwas ist und wie es ist, sondern die uns auch erkennen läßt, was etwas nicht ist. Das mag man für eine Banalität halten und mit dem Hinweis kommentieren, in aller bestimmten Begegnung wisse man immer auch schon notwendigerweise um das, was das Bestimmte dieser Begegnung n i c h t sei. Je-Bestimmtes lasse

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

sich immer nur im Unterschied von Je-Anderem als solches erkennen. Aber dieser Hinweis auf die L o g i k d e s U n t e r s c h e i d e n s erschließt uns noch nicht den spezifischen Sinn unseres Unterscheidens in Handlungen. Hier geht es nicht um die Festlegung von Bestimmtheiten, sondern um die Erschließung von Offenheiten für unsere Intentionen. Im Handeln gehen wir immer über das hinaus, was etwas von sich her ist. Anders gesagt: Im Handeln konfrontieren wir W i r k l i c h s e i n mit M ö g l i c h s e i n , "transzendieren" wir das Wirkliche im Vorgriff auf von uns antizipierte Möglichkeiten. Diese sind für uns jedoch wiederum nicht nur etwas Vorgegebenes, sind keine Vorstellungen, die nur von außen auf die Ebene unseres Bewußtseins drängen, sondern im Handeln sind wir (auch) Urheber von Möglichkeiten. Der Stein, in den der Bildhauer seinen Formgedanken prägt, enthält "als solcher" nicht auch den Formgedanken der künstlerischen Imagination. Dieser wird ihm gleichsam aufgezwungen und er wird in seinem Sein durch die Form - im Sinne einer Gestaltveränderung - "negiert". Ebenso läßt sich auch an Grundformen technischen Handelns das Spannungsverhältnis von materialer und formaler Beschaffenheit als "Wirklichkeit des Stoffes" und transzendierendem Vorgriff auf die verändernde und negierende "Werkidee" studieren. Das Metall enthält an ihm selbst nicht die Möglichkeit, die in der Idee der Waffe vorgestellt wird. Diese "entspringt" nicht aus der Betrachtung des Metalls, sondern aus der Negation seiner natürlichen Formgestalt in einer "Idee". Sicherlich gibt es Möglichkeitsentwürfe, die sehr nahe am Material liegen, auf das sie sich beziehen und andere, in denen das Wirkliche, auf das sie sich beziehen, fast nicht mehr zu erkennen ist. Das bedeutet: Offenbar ist die Macht der Negation, die im menschlichen Handeln liegt, gar nicht a priori abzuschätzen. Und gerade das gegenwärtige Zeitalter zeigt in den hochentwickelten Industrienationen eine Inflation der technischen Handlungsmöglichkeiten, die immer mehr dazu drängt, nicht mehr die Chancen von Möglichkeiten an der widerstrebenden Wirklichkeit zu messen, sondern dem naturhaft Wirklichen selbst eine Chance gegenüber der l i q u i d a t o r i s c h e n Gewalt unserer sich übertrumpfenden Handlungsmöglichkeiten zu geben. Und das nicht nur aus Pietät, sondern aus Einsicht in die Gefahr der Selbstliquidation im orientierungslosen Rausch der Selbstmächtigkeit. In die philosophische Begriffssprache übersetzend können wir resümieren: Handelnd verhält sich Dasein

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

nicht nur zu solchem was ist, sondern auch zu solchem, was nicht oder noch nicht ist. Oder: Sein und Nichts spannen gleichermaßen unser Handeln,und Handeln ist wesentlich auch eine "Via negativa" des Daseins in der Welt. In tathaften Begegnungen verletzen wir zumeist dasjenige, dem wir begegnen, indem wir es mit Maßnahmen unseres Willens übermächtigen. Doch ist uns diese Negativität des Handelns gegenüber dem "Seienden" insofern nicht erspart, als ein Verzicht auf die Transzendenz des Handelns nur im Verzicht auf uns selbst eingelöst werden könnte, im Verzicht auf das Dasein, das wir sind. Diese Einsicht ist aber nicht neu, sie ist nicht erst provoziert durch die sich aufdrängende Gefahr der Selbstliquidation in technischer Verfügung - sie stand vielmehr schon Pate bei der "Geburt der antiken Tragödie", die im schuldlosen Schuldigwerden die dramatische Verfassung handelnden Daseins auf die Bühne brachte.

Selbstinterpretation als verfügendes und bewerkstelligendes Handeln - also Selbstinterpretation im Modus des durch den Willen gesteuerten Produzierens - übersteigt als elementare Daseinsaktivität alles nachträgliche Interpretieren. Hier geht es nicht darum, den Sinn des Wirklichen zu erfassen, sondern Wirkliches in Sinngestalten einzufangen und zu "stellen", die wir im Vorgriff auf Mögliches allererst entwickeln. Von dieser Art sind alle produktiven Arbeitshandlungen. Sie zeigen uns als endliche Schöpfer, deren Werke schon in ihrem Entwurf den geschichtlichen Charakter annehmen, der das Dasein bestimmt. Kein Mensch vermag sich durch sein werkhaftes Tun gegen die Zeit zu versichern. Sie, die Zeit, der Horizont seines Handelns, ist durch dieses selbst nicht zu übersteigen. Und mag uns auch der Wille, "Ewiges" zu schaffen, immer wieder zu geistigen Höchstleistungen anstacheln - er ist bestenfalls eine fruchtbare Täuschung. Doch wäre Resignation angesichts unserer unüberholbaren geschichtlichen Begrenztheit eine schlimmere Täuschung, denn resignierend fallen wir aus dem Dasein heraus, werden uns fremder als wir es sind, wenn wir uns als die "Herren der Zeit" betrachten. Die Annahme unserer selbst in dem, was wir elementar sind, ist immer auch die Annahme unseres Handelnkönnens und Handelnmüssens, ist in der Tat Selbstinterpretation als Vollzug der Arbeit, die sich nicht nur nachgängig anbindet an das, was ist, sondern auch Wirkliches in selbstproduzierten Möglichkeiten "verfremdet". Doch

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

sind nicht alle unsere Handlungen produktive Selbstinterpretationen nach dem Modell des Herstellens. Es ist schon fraglich, ob die künstlerische "Handlung" als der Arbeitshandlung vergleichbar angesetzt und interpretiert werden kann. Sicherlich erreicht der Umgang mit Möglichem in der Kunst eine Freiheit und Intensität, die die handwerklichen Tätigkeiten übersteigt, und doch sind in allem künstlerisch-produktiven Spiel mit Formen, Farben, Worten, Tönen eigentümlich strenge "Spielregeln", bei denen es uns schwerfällt, sie ebenfalls nur als "selbstentworfene" Möglichkeiten zu fassen. Es könnte sein, daß im künstlerischen Handeln eine durchaus andere Vermittlung von Wirklichkeit und Möglichkeit sich ereignet, als wir sie im technischen Produzieren praktizieren. Schenkt man Dichtern wie Benn und Rilke Glauben, so ist die Form eines Gedichtes nicht einfach Produkt einer schlichten Sprachhandlung, in der das "Subjekt" sich artikuliert, also nicht einfach eine zur Kommunikation über ein Thema angewählte Textsorte, sie wird vielmehr erfahren als Ergebnis eines "Diktats" (Rilke) oder als Antwort auf ein "fernbestimmtes Du-mußt" (Benn). Folgt man diesen "Erfahrungen", so wäre das Selbst der Selbstinterpretation bei künstlerischen Handlungen kein egologisches Selbst, das seine Intentionen einer vorgegebenen Wirklichkeit aufprägt, sondern es wäre ein vermitteltes Selbst, durch das hindurch sich anderes, Hintergründiges zur Sprache bringt, in diesem Falle das alltägliche Sprachmaterial negierend, in dem die eingeschliffenen Bedeutungen aufgebrochen und überstiegen werden. Wir hätten es hier also mit einer anderen Urheberschaft zu tun als bei rein technischen Gebilden.

Wir können die Differenz zwischen technischer und ästhetischer Produktion (die Frage ihres Zusammenhangs, ihrer Ergänzung und ihres Widerspruchs) hier nicht weiter verfolgen. Im Zuge unserer Explikation von Selbstinterpretation als Handlung kommt es nur darauf an, phänomenal zu unterscheidende "Handlungsmodalitäten" gegen ein eindimensionales Verständnis von Handeln vorsorglich ins Spiel zu bringen. Gerade weil der Handlungsbegriff gegenwärtig einem hohen Verschleiß ausgesetzt ist, ist es erforderlich,(auch um Finks Gleichung von Selbstinterpretation und Handlung angemessen und nicht voreilig zu verstehen) sich auf die elementare Bedeutung von Handeln zu besinnen und auf ebenso elementare Handlungsbahnen (oder Handlungsmodalitäten) vorzudenken, durch deren Aufweis die These von der

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

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.

Identität von Handlung und Selbstinterpretation grundlegend differenziert wird. Der entscheidende Hinweis der explizierenden Besinnung erscheint im Blick auf die wesenhafte Ambivalenz des Handelns. Sie meint die Vergegenwärtigung des Sachverhaltes, daß sich der Mensch dort, wo er ursprünglich handelt (und nicht nur routiniert reagiert) immer auf einer Grenze zwischen Wirklichem und Möglichem, zwischen Sein und Nichtsein sich bewegt, daß alle Positivität handelnden Hervorbringens auch in einer Verneinung von Vorhandenem oder Vorgefundenem ihr Gegenbild hat, daß dem Grundzug handelnder Produktivität immer auch auch ein Grundzug der Liquidation eignet, der, in ruhigen Zeiten kaum vernehmlich, in Zeiten geschichtlicher Umbrüche gewalthaft an den Tag dringt. Und es ist wichtig, sich vor Augen zu halten, daß diese Ambivalenz des Handelns am Ende auch auf seine Produkte zurückschlägt und sie langsam oder überraschend zerstört. Nichts anderes meint Fink, wenn er von der "umfassenden" und "durchgängigen" Selbstinterpretation des Daseins spricht. Denn "durchgängig" heißt: die Selbstinterpretation des Daseins kommt an kein Ende, sie ist nicht aufgehoben in einem Hintersinn der Geschichte, der gleichsam für sich die Rätselhaftigkeit des Daseins gelöst hätte. Gäbe es nicht die Ambivalenz aller Daseinshandlungen, so wäre eine Akkumulation unserer "Herrschaftsansprüche" in der geschichtlichen Wirklichkeit derart denkbar, daß diese am Ende ganz in unsere Verfügung überginge. Es wäre eine Entwicklung vorstellbar, die uns zu unbestrittenen Herren der Erde und unserer Geschichte machte. Wir hätten eine Chance, unser Dasein endgültig zu interpretieren und die Legitimation, die endgültige Interpretation für absolut verbindlich zu erklären, das heißt: wir wären die geschichtlich gewordenen Götter - wenn das nicht überhaupt ein Un-Gedanke ist. In der elementaren Ambivalenz des Handelns stehend und nicht bereit, sie illusionistisch zu verdrängen oder zu verheimlichen, haben wir als geschichtliche Subjekte keine Möglichkeit, uns durch Handeln von der Ambivalenz des Handelns zu entlasten. Wir mögen in unserem Geschick, Natur und Geschichte nach unseren Vorstellungen umzuformen, bis zu dem Punkte vordringen, an dem wir nur noch den Gestalten unseres Willens begegnen - selbst in einer derart "vermenschlichten" Welt würde die Negativität des Handelns noch die Dinge und uns selbst "bewegen", indem sie beides überholt. Denn wir sind nicht nur die selbsternannten Autoren unserer Handlungen, verfügen nicht nur über Handelnkönnen, sondern sind auch zum Handeln

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.

verfügt. Oder - in Erinnerung an eine andere Formulierung -: Wir sind zum Handeln bestimmt, bevor wir handelnd bestimmen. Mit den Modellmetaphern Finks verdeutlicht: Weder die nicht-menschlichen Dinge noch die Götter handeln, denn die Götter haben keine Geschichte, zu der sie sich handelnd verhalten müssen, und die Dinge sind jeweils schon in ihrer Geschichte vermittelt. Dasein aber ist in der Weise der Aufgegebenheit in die Zeit handelnd eingestellt, ohne Zeit und Aufgegebenheit handelnd abwählen zu können. Die Städte, die wir errichten und zerstören, die Staaten, in denen wir unser Zusammenleben ordnen, die wir verteidigen und aufgeben, die angestammten Sitten und moralischen Konventionen, in denen wir unser Leben führen und bestimmen, die Institutionen, in denen wir unsere Erfahrungen objektivieren und sie in Frage stellen - alle diese "Gebilde" sind nicht nur "Rahmenbedingungen" unseres Handelns, sondern sie sind auch Ausdruck des elementaren Handelnmüssens, sind "Ergebnisse" unserer Lebensnot, die darin besteht, nicht nur zu sein, sondern vor allem aufgegeben zu sein, ohne daß wir mit dieser Aufgegebenheit je fertig würden. Wie schon gesagt: Jedes unserer Gebilde trägt den Stempel seines Autors, jedes unserer Handlungsprodukte teilt mit uns den Charakter der Vorläufigkeit, in jeder Tat steckt auch schon ihre Negation, in jeder Setzung ihre Aufhebung. Handelnd sind wir nicht nur unser Freund, sondern auch unser Gegner. Diese Selbstgegnerschaft ist keine willkürliche Fehde oder angezettelte Feindschaft. Sie ist der "Urcharakter des Handelns", über den wir handelnd nichts vermögen. Aber es wäre fatal, wollte man aus dieser Selbstgegnerschaft (vielleicht ist dieses Wort sogar ein wenig irreführend) eine Rechtfertigung der Gewalt und des übermächtigenden Konfliktes ableiten. Im Gegenteil: der Einblick in die Ambivalenz alles Handelns bedeutet, daß niemand endgültig ins Recht gesetzt werden kann - weder durch seine Siege noch durch seine Niederlagen.

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.

I

Wir halten fest: Selbstinterpretation, Rätselhaftigkeit und Handeln als Handelnkönnen und Handelnmüssen stehen in einem durchgehenden und wesenhaften Zusammenhang. Daß Selbstinterpretation nie an ein Ende kommt - weder in der individuellen Lebensgeschichte noch in der Menschengattung -, daß sie so lange währt, wie Leben dauert, erklärt sich als Grundzug aus unserer rätselhaften Bekanntheit und derjenigen der Welt. Wir konnten am Phänomen der Entscheidung, der wahren, riskanten und in die Zukunft vorgreifenden Entscheidung, demonstrieren, daß diese Rätselhaftigkeit keine Erfindung spekulierender Philosophen ist, sondern eine Eigenart faktisch gelebter Existenz. Diese sucht sich selbst in Entwürfen zu vergewissern, zu stabilisieren und zu ordnen, indem sie permanent an einer eigenen "Daseinswelt" baut, und sie findet doch nie ein festes Gehäuse. Es ist der Zeitcharakter der gelebten und nicht der metrisch instrumentalisierten Zeit, der unsere Entscheidungen und Entwürfe zugleich provoziert und sie in Frage stellt. In der Unabsehbarkeit der erinnerten und der antizipierten Geschichte wird die Rätselhaftigkeit hautnah erfahren als Zeitstrom, dessen Anfang und Ende wir nicht kennen. Und hier liegt das elementare anthropologische Motiv für die Vollzüge unserer Selbstinterpretationen in basalen Kommunikationen, die nicht im Konsens die Wahrheit finden oder bestimmen, sondern die im Konsens auf die Wahrheit a n t w o r t e n . Und vielleicht ist dies der Unterschied zwischen einer Konsensus-Theorie der Wahrheit und einer d i a l o g i s c h e n Entsprechung gegenüber der Wahrheit als Rätselhaftigkeit. Der Rückgang auf die elementare anthropologische Befindlichkeit des Daseins entdeckt gleichsam, daß die wesenhafte Wahrheit über uns selbst nicht in den objektiven Aussagen liegt, die unserer Selbstbetrachtung als Tatsachen folgen. Diese "Wahrheit" von objektiven Aussagen ist nur wie ein Schatten im Vergleich zur Wahrheit unserer Rätselhaftigkeit. Und diese, die Wahrheit unserer Rätselhaftigkeit, liegt weit unter den methodologischen Figuren, die unser intersubjektives Reden und Wissen von uns selbst bestimmen. Sie hat überdies die seltsame Verfassung, eine Wahrheit darzustellen, die wir gar nicht auseinanderlegen, in ihrem Inhalt vorstellen und zum Axiom erheben können, von dem sich logisch andere Wahrheiten ableiten ließen. Mit anderen Worten:

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

Es ist eine Wahrheit, die uns gar nicht zur Verfügung steht, schon aufgrund ihrer paradoxen Struktur, eine Wahrheit zu sein, über die wir nichts Genaues wissen und die wir dennoch fast tagtäglich erfahren. Es ist unsere Wahrheit und doch nicht unsere Wahrheit - oder anders gesagt: es ist Wahrheit und doch Rätsel. Jedenfalls wird unsere traditionelle Vorstellung, daß Wahrheit das Ergebnis richtiger Aussagen über demonstrierbare Sachverhalte sei, durch die Wahrheit der Rätselhaftigkeit des Daseins zutiefst in Frage gestellt. Die Einsicht oder besser: die Erfahrung der Wahrheit unserer Rätselhaftigkeit liegt irgendwie unerreichbar vor dem Plural unserer vielfältigen Wahrheitsaussagen über uns und über die Dinge. Und, wie gesagt, das Verhältnis zwischen unseren Wahrheiten und der rätselhaften Wahrheit unseres Daseins ist - in der Optik dieser Daseinsanalyse - günstigstenfalls ein Verhältnis der spannungshaften Entsprechung, das heißt: der experimentierenden Antwort auf die letztlich undurchdringliche Situation unseres Weltaufenthalts. Man kann sich die Konsequenz des zunächst unauffälligen Gedankens der fundamentalen Bestimmung von Dasein als Rätselhaftigkeit gar nicht radikal genug vorstellen. Wenn Rätselhaftigkeit die elementare Wahrheit "über" uns selbst ist, dann gibt es kein fundamentum inconcussum, auf dem wir sicher unser Wissen und unsere Wissenschaften aufbauen können, keine ewige Wahrheit, die den Maßstab abzugeben vermag für alles, was auf der Bühne endlichen Lebens inszeniert wird. Dann bewegen wir uns selbst dort, wo wir die Wissenschaften zu einer einmaligen Blüte entfaltet haben, noch in einem Labyrinth ohne Ariadnefaden. Und dennoch können wir nicht sagen: Es gibt keine Wahrheit. Es gibt sie - nur ist sie uns nicht verfügbar, nicht einmal in einem Ideal. Und wenn wir kommunikativ über Wahrheiten für uns verhandeln, so sind diese notwendige prothetische Selbstinterpretationen, vorausgesetzt, sie durchschauen sich in ihrem Gegründetsein im Daseinsrätsel. Wird dieser Grund oder "Abgrund" jedoch verdeckt, entweder in der Überzeugung, daß es Letztgewißheiten gäbe oder in der Überzeugung, daß die formelle Intersubjektivität der eigentliche Wahrheitsgrund sei, - wird also die Rätselhaftigkeit unserer Daseinsverfassung verdrängt, dann entstehen gewaltanfällige Dogmen, die ihre Wahrheitsansprüche nicht mehr als begrenzte Antworten und Entsprechungen zur elementaren Rätselverfassung "relativieren". Mit anderen Worten: Im Horizont der hier entfalteten Daseinsanalytik ist jede besinnungslose

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.

Verselbständigung von Wissenschaft, gleich welchen Typs, eine schlechte Verabsolutierung. Erst wenn ihr grundsätzlicher Antwortcharakter auf die elementare Rätselstruktur des Daseins eingesehen wird, wenn sie sich als e i n Modus der unabschließbaren Selbstinterpretation begreift, erreicht sie ihre wirkliche, "lebensmäßige" Bedeutung, ihre wesenhafte Selbsterkenntnis.

Ähnliches gilt auch für unser Handeln. Der moderne Positivismus des Handelns kommt mit der positiven Wissenschaft darin überein, daß er das Machen und Bewerkstelligen nicht als Modus der Selbstinterpretation begreift und auf der Ebene des Handelns die grundsätzliche Begrenzung nicht erkennt, die alle Selbstinterpretationen markiert. Es ist nicht zufällig, wenn die eigentliche Philosophie des Handelns, der Pragmatismus, sich nicht an einer elementaren Anthropologie orientiert, sondern - so bei Dewey - an biologischen Evolutionstheorien. Positivismus des Handelns ist nichts anderes als die selbstbewerkstelligte Evolution des Menschen, die sich aus den Gesetzen der Natur den Optimismus ihrer endlichen Chancen borgt. Was dann allerdings nicht mehr in den Blick kommt, das ist die wesenhafte experimentelle Struktur menschlichen Handelns, die Ambivalenz des Umgangs mit Wirklichem und Möglichem. Oder anders: Handeln begreift sich nicht als eine fragile Entsprechung gegenüber unserem verrätselten Offensein für die Welt und die Dinge. Und so durchschaut es nicht in der Inflationierung des Machens und im Rausch produzierter Möglichkeiten, wie die ihm eigene Negativität es immer wieder in Frage und zur Debatte stellt. Und schließlich wird die handlungsmäßige Deformation der Dinge und Menschen zum Material von Möglichkeiten universal und als Triumph gefeiert, nicht jedoch als Aufhebung der Handlungs a m b i v a l e n z zugunsten des Momentes ihrer Negativität eingesehen. Das Handeln verabsolutiert sich gegen das Dasein gleichsam in der Anmaßung, es selbst "machen" und seine Rätselhaftigkeit im P r o d u k t aufheben zu können. Ein derartiger Positivismus des Handelns, der das Dasein zum Produkt macht, ist bodenlos und selbstzerstörerisch - ebenso wie ein Positivismus der Wissenschaft, der das Leben und das Dasein nur noch als Gegenstand zuläßt und seine Wahrheit zum Dogma macht.

Gegenwärtig wird viel zum Thema "Handeln" und "Solidarisches Handeln" geschrieben. Aber nur selten trifft man auf den Versuch einer

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.

elementar-anthropologischen Sinnklärung des Handlungsbegriffs. Zumeist begnügt man sich mit Anleihen bei Gehlen und operiert mit der Sinnfigur der "Entlastung". Diese zeigt aber nur die eine, die pragmatische Seite des "erfolgskontrollierten" Handelns - zumindest in der verkürzten Rezeption. Worauf es indes ankommt, auch und gerade für den theoretischen und praktischen Pädagogen, das ist die Rückgewinnung der elementaren Bedeutsamkeit von Handeln, die weit über den Sinn von "Machen" hinausgeht. Insbesondere die Besinnung auf das labile Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit oder von Produktion und Produkt, also die Besinnung auf Positivität u n d Negativität des Handelns könnte zu einer notwendigen Korrektur pädagogischer Euphorien führen und Bescheidungen begründen, die nichts mit Resignation zu tun haben. Wirkliche Handlungskompetenz ist nicht nur ein geschicktes Spiel mit Möglichkeiten, nicht ein Machen-können, sondern vor allem die Einsicht, daß wir auch dann noch, wenn auch in einem ganz anderen Sinne, "erfolgreich" handeln, wenn wir s c h e i t e r n. Denn in solchem "existentiellen" Scheitern geht uns auf, sofern wir nicht verblendet sind, daß wir in der Tat nicht einfach die "Selbstschöpfer" unseres Daseins, die absoluten "Herren der Welt" sind, die sich nur noch gegenseitig durch ihre subjektive und objektive Macht begrenzen. Das ist ein anderes Gesicht der Rätselhaftigkeit: die Erfahrung, daß wir auch handelnd nur a n t w o r t e n, nicht aber d i k t i e r e n können. Wir neigen dazu, auch im "pädagogischen Geschäft", den Mißerfolg unserer Handlungen nur noch auf der Minus-Seite unserer Erfahrungen zu verbuchen und unterschätzen dabei die Tatsache, daß uns jeder Mißerfolg auch etwas von der Wirklichkeit z e i g t, auf die wir uns handelnd beziehen. Nur auf die Durchsetzung von uns antizipierter Möglichkeiten erpicht, verlieren wir nur allzu leicht die Geduld in der Erfahrung des Scheiterns - und könnten doch, in der Verweigerung der Dinge und Menschen gegenüber unserem Handeln einen entscheidenden Hinweis gewinnen: den Hinweis, daß zum wahrhaft menschlichen Handeln die G e l a s s e n h e i t gehört, auch die Gelassenheit gegenüber uns selbst und unseren Intentionen.

II

Die Grundbestimmung des Daseins als Selbstinterpretation zieht mitdenkende Neugier aus dem Interesse an einer elementaren Anthropologie vor allem unter dem Aspekt der "Interpretation" an. Hier müssen

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

die methodologischen Aspekte erweitert, müssen die Züge nicht nur der sprachlichen, sondern auch der tathaften Selbstinterpretation herausgestellt werden. So findet das Phänomen der Handlung eine besondere Akzentuierung, die unseren vertrauten Umgang mit dem Wort und der Sache zugleich verfremdet und vertieft, indem sie den Positivismus des Handelns aufdeckt und unsere alltägliche Selbstzuversicht, die freien Herren des Handelns zu sein, in Frage stellt. Die Analyse tathafter Selbstinterpretation aus den Erfahrungen des Transzendierens, des Scheiterns, der Negativität und Positivität unseres absichtlichen Tuns dringt jedenfalls auf die Zurücknahme unserer Hoffnungen auf uneingeschränkte Selbst- und Weltherrschaft, darauf, daß wir vielleicht doch einmal im von uns definierten Sinne die "Herren der Schöpfung" sein könnten. Die Rätselhaftigkeit der Welt bewährt sich auch gegenüber unseren tathaften Interpretationen - nämlich im Aufweis ihrer "Nichtigkeit", gemessen an der "Totalität der Geschichte", die ihrerseits als unerschöpfliche Möglichkeit immer schon die Möglichkeiten überholt hat, in deren Antizipation wir das Wirkliche mit unseren Zwecken und Absichten "überholen".

Der interessierte Blick auf den Grundzug der Interpretation als universelle Daseinspraxis kann unsere Aufmerksamkeit ablenken von dem "Selbst", das diese Interpretation leistet. Mehr unterschwellig als explizit haben wir im Mitgang mit der Daseinsanalyse Eugen Finks dieses Selbst immer als "Wir" oder "Ich" gedacht. Doch wir müssen auch hier noch genauer fragen: Was oder wer ist dieses Selbst, das in verschiedenen sprachlichen und tathaften Modalitäten "interpretiert"? Haben wir von ihm schon ein zureichendes Verständnis, wenn wir es gewissermaßen als eine "Leerstelle" verstehen, in die wir jeden beliebigen Einzelmenschen, jede historische Gruppe, jedes geschichtliche Volk einsetzen können? Ist dieses Selbst ein formaler Subsumtionsbegriff, der weiter nichts anzeigt, als daß zu jeder "Interpretationshandlung" ein Subjekt hinzugedacht werden müsse? Wenn wir so argumentieren wollten, bewegten wir uns in jener "Außenoptik" auf uns selbst, die gerade nicht aus der Erlebniszeugenschaft, sondern aus einer Art objektiven Wissens spräche, das mit dem allgemeinen Subjekt operiert. Im Sinne unserer elementar-anthropologischen Skepsis gegenüber der Reichweite positiven und abstrakten Selbstwissens, wenn es um "Wesenseinsichten" geht, müssen wir uns aber auch hier eine vorschnelle Antwort mit vertrauten Denkfiguren verbieten. Das Selbst der Selbstinterpretation ist also zunächst

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

noch ein dunkler Fleck im Horizont unserer Besinnung. Aber ist das nicht eine künstliche Bescheidenheit? Müssen wir nicht sagen: Unsere ganze Bekümmerung um die Daseinsanalyse war ja nichts anderes als eine Explikation unserer "Selbstheit"? Können wir nicht formulieren: Wir sind selbst, indem wir uns geistig und tathaft interpretierend zur Welt, zu den Dingen und den Menschen verhalten? Das ist gewiß richtig, aber noch nicht ausreichend. Denn auch wenn die Interpretationen die wesenhaften Leistungen des Selbst sind, so steht immer noch die Frage aus, als "was" und "wie" sich das Selbst in diesen Leistungen "erlebt", "erfährt", "konstituiert" oder "denkt". Ist das Selbst das Ich in der Weise seiner reflexiven Selbstvergegenwärtigung, also das Ich-Selbst des Bewußtseins? Ist es das, was man zu einem Leben "hinzukonstruieren" muß, um sich seine eigene Identität im Wandel erklären zu können? Ist es das Ergebnis einer Widerstandserfahrung, die den handelnden Menschen begrenzend auf sich selbst zurückwirft? Oder ist es der vom Einzelnen angenommene Spiegel seiner selbst in seiner Umgebung - also das "Gruppenbild des Ich", mit dem sich das einzelne Leben allmählich identifiziert? Könnte man vielleicht ein Kontinuum konstruieren, auf dem sich die Definition des Selbst abzeichnen ließe zwischen den Polen des Reflexes und der Reflexion? Selbstdefinition also zwischen Ich-Reflex und Ich-Reflexion oder allmähliche Steigerung vom Ich-Reflex zur Ich-Reflexion, vom unausdrücklichen zum ausdrücklichen Selbst-Verhältnis? - Offensichtlich gibt eine Reihe eindrucksvoller Versuche, die Entstehung und Form des Selbst zu bestimmen. Es sind vor allem psychologische, soziologische, philosphisch-erkenntnistheoretische Bemühungen zur Bestimmung des Selbstseins und des Selbstwerdens. Sie haben alle eine berechtigte Perspektivik. Doch auch hier stellt sich wieder die Frage, ob die Addition der Perspektiven und Erklärungen oder die Addition der je-spezifischen Erkenntnisse nahe genug an das elementare Gesamtphänomen des "Selbst" heranführt. Das Selbst als formales Ich der Erkenntnis, das in jeder These und Hypothese zum Ausdruck kommt, ist ein anderes Selbst als dasjenige, das sich in der Interaktion mit Mitmenschen und Gruppen "spiegelnd" aufbaut. Und dieses ist wiederum anders als das psychologisch erinnerte und rekonstruierte Selbst, das, durch bestimmte endogene Entwicklungsschübe gesteuert, allmählich hervortritt. Können, so ist noch einmal zu fragen, diese verschiedenen Konzepte des Selbst in einer Gesamttheorie des Selbst so vermittelt werden, daß wir uns theoretisch

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.

völlig durchsichtig sind und alle theoretischen und perspektivischen Kontroversen hinfällig wären? Oder gilt beim Thema "Selbst" in verschärftem Maße die These von der Unzulänglichkeit objektivierender Kategorien? Erweist sich hier vielleicht besonders ausdrucksvoll die Rechtmäßigkeit eines "Bilderverbots", also der Aufforderung, sich kein Bild von sich selbst zu machen, weil kein Bild von uns selbst (also auch kein theoretisches "Bild") dem entspricht, was wir selbst s i n d ? Aber dann wäre noch weiter zu fragen: Enthält nicht auch dieses Bilderverbot ein Bild - das Bild unserer Unerschöpflichkeit - und woher hätten wir dieses einzusehen?

Wenig nur scheint interessanter zu sein, verwirrender und umstrittener als das Selbst, das wir selbst sind. Und besonders in jüngster Zeit zeigt sich ein überaus starkes theoretisches und praktisches Interesse an der "Bestimmung" des Selbst. Dieses Engagement erklärt sich nicht nur aus einem Selbstzündungseffekt wissenschaftlicher Theorien, sondern auch und vor allem aus der menschlichen Lage in einer geschichtlichen Situation, in der das Selbstseinkönnen des Einzelnen immer mehr eingeschränkt wird durch anonyme Superstrukturen differenziert regulierten Zusammenlebens. Und es ist sicherlich nicht falsch, ein wesentliches Motiv wissenschaftlicher Erforschung von Selbst-Bildungsprozessen im Unbehagen an "kollektivierenden" Zeiterscheinungen zu sehen. Diese kollektivierenden Zeiterscheinungen können ebenso als sanfte Gewalt öffentlicher Fürsorge auftreten wie als brutale Lebensdiktatur. Und das Bestreben, der Ich-schwächenden Gewalt in der Reklamation des Selbstseins zu entgehen, ist nicht nur "human verständlich", sondern eine krisenhafte Herausforderung an alle, auch an diejenigen, die in scheinbarer oder vorgeschützter Selbst-Sicherheit die Selbst-Reklamationen "wohlwollend" registrieren. Doch die Suche nach einem neuen "Selbst-Verständnis" ist sicherlich schwieriger und geschichtlich dornenreicher, als es der Hoffnung recht sein kann. Jedenfalls, das Angebot an neuen "Selbst-Bildern", das inflatorisch von Sekten und Sektierern angeboten wird, kann nur ein Indiz für die Selbst-Krise sein, nicht aber für ihre Überwindung. Und wenn nicht vieles täuscht, dann ist die Krise des Selbst auch in wissenschaftlichen "Selbst-Bildern" nicht zu beheben, sofern sich Wissenschaften überhaupt und ihrem eigenen Verständnis gemäß als Produzenten von Selbst-Bildern begreifen lassen. (Was sie allerdings nicht vor "ideologischem Transfer" schützt.) Eine

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.

ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Wissenschaft und Selbst-Krise muß indes die hier wiederholt gestellte Frage aufwerfen, ob nicht positive Wissenschaft im Zuge der für sie notwendigen Formalisierung des lebendigen Subjekts (zum statistischen Datum oder zur Prüfungsinstanz) zu jener Selbst-Vergessenheit beigetragen habe, die letztlich das entscheidende Motiv dieser Bemühung um eine elementare Anthropologie ist.

Nun haben wir allerdings nicht nur wissenschaftliche oder - am anderen Ende der Skala - ideologisch-naive Konzepte von Selbstheit, nicht nur wissenschaftliche Selbst-Theorien und suggestive Heilsangebote in schlecht-utopischen Selbstbildern, vielmehr es gibt auch durch die Tradition vermittelte, durchaus ehrwürdige Auslegungen des Selbst, die den Standard von hohen "Leitbildern" haben. Zu diesen Hochbildern des Selbst gehört das Bild des Selbst als P e r s o n . Daß gerade in der gegenwärtigen Selbst-Krise auf das personale Selbstbild politisch und pädagogisch zurückgegriffen wird, ist zunächst einmal als eine Anzeige des drohend empfundenen Selbst-Verlusts zu werten. Es wäre allerdings äußerst fatal, wenn der Rekurs auf die Personalität des Menschen nur als Beschwörung der Tradition betrieben würde. Denn solche Beschwörung unter Verzicht auf elementare Besinnung würde nur das praktizieren, wogegen sie sich richtet: eine technologische Bewirtschaftung des Bewußtseinslebens mit vorgefertigten Patentbildern, die zur Zeit ihrer Entstehung keineswegs diese Funktion hatten. Will man also das Leitbild der Person und die Praxis der Personalität nicht als Patentrezept für die zeitgenössische Selbstkrise anbieten, wird man sich auf eben diejenigen Fragen einlassen müssen, die nur scheinbar schon beantwortet sind: Vor allem auf die Frage, was und wie jenes Selbst "an ihm selbst" sei, von dem wir meinen, daß es im "Bild der Person" theoretisch und praktisch gedacht werden müsse. Wir gehen also nicht aus von einer personalen Anthropologie (sie enthält für uns zu viele unaufgehellte Vorentscheidungen), sondern wir fragen nach einer elementar-anthropologischen Bestimmung der Personalität im Sinne einer Explikation des Selbstseins.

III

Dazu müssen wir noch einmal und vertiefend auf die umlaufenden Selbst-Deutungen eingehen, die für uns eine gewisse historische Verbindlichkeit erreicht haben, auch wenn sie durchaus nicht einhellig,

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

sondern letztlich kontrovers sind. Beobachten wir die geistige Szene dieser Deutungen, so fällt eine Tendenz auf, die man als "Bestimmung durch Polarisierung" bezeichnen kann. So ist eine bekannte Entgegensetzung diejenige zwischen autonomem Selbst und heteronomem Selbst. Das autonome Selbst wäre bestrebt, sich in seiner eigenen Gestalt einer individuellen Gesetzgebung zu verdanken (etwa im Bereich der Moralität und des Gewissens); das heteronome Selbst müßte als eine fremdgesetzliche, möglicherweise durch Unmündigkeit verursachte Selbst-Fremdheit erscheinen - jedenfalls als ein "uneigentliches"Selbst, das entweder sich selbst aus eigenem Verschulden noch nicht ergriffen hat oder das durch äußeren Zwang daran gehindert wurde, sich aus sich selbst als Selbst zu bestimmen. Es ist bekannt, daß der Gedanke der Selbst-Autonomie und der entwicklungskonformen Aufhebung der Selbst-Heteronomie seine wirkungsgeschichtlich weittragende Ausprägung in der Aufklärung fand und den generellen Anspruch der Selbstmächtigkeit menschlicher Vernunft formuliert. - Ein anderes Gegensatzpaar, das im Rahmen der Frage nach der Bestimmung des Selbstseins diskutiert wird, ist der Gegensatz zwischen dem kollektiven und dem individuellen Selbst. Hier geht es weniger um die Frage der sittlichen und praktischen Selbstbestimmung als vielmehr um den Zusammenhang und die Differenz zwischen dem individuellen und kollektiven Selbstbild und um das Problem der Vermittlung oder der Dominanz dieser Selbstbilder. Ist, so wird etwa gefragt, das individuelle Selbst nur ein abgeleiteter Repräsentant des Wir-Selbst einer Gruppe oder eines Lebenszusammenhangs - oder ist das kollektive Selbst, gelegentlich bezeichnet als "Wir-Bewußtsein", ein Aggregat von individuellen Selbstheiten, die sich, unter teilweisem Verzicht auf ihre Autonomie, zu diesem Aggregat zusammenschließen? Diese Frage wird bekanntlich sehr unterschiedlich beantwortet. Aufkommen konnte sie jedoch erst in dem geschichtlichen Augenblick, in dem die traditionell geschlossenen Sinn-Deutungen zerbrachen, das heißt: in der geschichtlichen Stunde, in der sich das Problem der Vergesellschaftung (und damit auch das Problem der Individualisierung i n den Gesellschaften und Kulturen) ausdrücklich stellte. Gegenwärtig wird die Polarität von individuellem Selbst und kollektivem Selbst häufig als Übergang interpretiert. Das bedeutet: Es wird der Standpunkt bezogen, wir befänden uns in einer historischen Bewegung, die, zum Teil krisenhaft, aus einer Individual-Kultur in eine Kollektiv-Kultur

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.

umbreche und ein Teil der Identitätskrisen (also der Krisen des individuellen Selbst) sei darauf zurückzuführen, daß wir unser Selbstsein nur noch in Begriffen dächten, die, der Vergangenheit angehörend, zur Wirklichkeit unserer hoch-interdependenten Vergemeinschaftung nicht mehr stimmten. Es wäre also notwendig, unsere Begriffe und Vorstellungen zu revidieren, in denen wir unser Selbstsein auslegen, und zwar in Berücksichtigung eines "Kollektiv-Konzepts", das nur auf den Begriff bringe, was faktisch sei: die Selbstwerdung als kollektive Leistung der Gesamtgesellschaft. - Und in diesem Zusammenhang wird auch noch eine andere Polarisierung von Selbst-Deutungen diskutiert, diejenige von privatem und öffentlichem Selbst. Dieser Gegensatz, ursprünglich ein Erbe des Liberalismus und seiner Unterscheidung zwischen dem Menschen und dem Bürger, Ausdruck der Hoffnung, daß durch die Minimierung des Staates und Maximierung freier individueller Konkurrenz sich individuelles und gemeinschaftliches Leben progressiv humanisieren werde, wird heute teilweise als bedenkliche Dichotomie zweier unvermittelter Existenzformen betrachtet. Bedenklich deshalb, weil damit eine Spaltung des Selbstseins festgeschrieben werde derart, daß die Selbst-Verwirklichung als eine rein private Angelegenheit erscheine, die man sich zwangsläufig durch öffentliche Anpassung erkaufen müsse. Das habe zur Folge eine Angewöhnung und Eingewöhnung von öffentlichen Rollenmasken, die das öffentliche Leben zunehmend abstrakt und letztlich unmenschlich machten. Gegen diese Dichotomisierung des Selbstseins in private und öffentliche Rollengehalte werden Vermittlungsbemühungen ins Spiel gebracht, indem man etwa die Genesis des Selbst als Aufgabe, Annahme und Vollzug von Interaktionen zugleich analysiert und empfiehlt. Hier geht es um Konzepte, die Selbst-Verwirklichung als Vergemeinschaftung zu beschreiben suchen, und zwar in der Absicht, die Isolierung des Selbst zu durchbrechen und die Polarisierungen aufzuheben. Neben dem Konzept der Interaktion sind dies die Konzepte einer dialektischen Beziehung zwischen "Ich" und "Wir" und einer dialogischen Vermittlung von "Ich" und "Du".

Betrachtet man nun aus einer gewissen Distanz die sehr fragmentarisch beschriebenen Polaritäten und Vermittlungsanstrengungen, so lassen sich darin d r e i verschiedene Selbst-Bilder ausmachen, die man auch als "Persönlichkeitstheorien" oder Grundvorstellungen

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.

von Personalität bezeichnen kann. So entspricht der Entgegensetzung von autonomer und heteronomer Selbstheit die Grundvorstellung, daß Personalität als autarke Individualität zu begreifen sei, das bedeutet: der Mensch ist umso mehr Person, je mehr es ihm gelingt, sich in sich selbst zu gründen und die äußere Welt nur als ein Mittel seiner Selbstdarstellung zu begreifen. Die Entgegensetzung von individuellem und kollektivem Selbst, die den Akzent auf die Kollektivität des Menschentums legt, verbindet sich mit einem Persönlichkeitsbild der individuellen Repräsentanz des Kollektivs. Damit ist gemeint: Der individuelle Einzelne gewinnt seine Personalität in dem Maße, in dem er sich als gegründet und getragen durch überindividuelle, gesellschaftliche Strukturen erfährt. Personalität ist nichts anderes als die Erscheinung des kollektiven Geistes im Einzelnen, ist nicht die Darstellung individueller Selbstheit in der Umwelt, sondern Darstellung der Umwelt im Einzelnen. Gleichsam zwischen der autarken und kollektiven Fassung personaler Selbstheit liegt jene Persönlichkeitslehre, die Personalität als Balance von sozialer und individueller Identität beschreibt. Hier wird die Polarität nicht aufgelöst, sondern in der Identitätsleistung des Einzelnen in der Schwebe gehalten. Man könnte daher sagen: Selbstheit ist sowohl Darstellung des Einzelnen in seiner sozialen Umwelt wie auch die Darstellung des Wir-Bewußtseins dieser Umwelt im Einzelleben. Es sind also drei Konzepte von Personalität, in denen sich grundsätzlich die Diskussion der Personalität in der Neuzeit bewegt: das Konzept der A u t a r k i e (es wäre vor allem die Leitvorstellung des bürgerlichen Liberalismus); das Konzept der (unbewußten oder bewußten) R e p r ä s e n t a n z (es wäre insbesondere und am deutlichsten in programmatischen Äußerungen zur sozialistischen Persönlichkeit zu fassen) und das Konzept der B a l a n c e oder der I n t e g r a t i o n , das vor allem Theorien der "demokratischen Persönlichkeit" in offenen Gesellschaften entspräche und dort seinen Ausdruck fände.

Sieht man auf diese Vergegenwärtigung der in unserer Zeit bevorzugten "Selbst-Bilder" und Persönlichkeitstheorien zurück, so ist mehreres bemerkenswert. Zunächst, es gibt keine von allen geteilte Grundvorstellung von Personalität. Die Selbst-Bilder, auf welche sich die Persönlichkeitstheorien beziehen, sind nicht nur verschieden, sondern auch kontrovers. Daher kann auch die bloße pädagogische

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.

oder politische Deklamation des Begriffs auf sehr unterschiedliche Resonanz stoßen und sie bleibt so lange unklar und verwirrend, als man darauf verzichtet, das Konzept zu erläutern, das mit diesem Begriff verbunden sein soll. Ferner: Die Konzepte der Autarkie, der Repräsentanz und der Interpretation haben - bei aller inhaltichen und ideologisch ausgemünzten Divergenz ander Oberfläche - etwas Gemeinsames. Sie setzen (im systematischen Grundriß der Fragestellung) alle an bei der Frage, wie das Selbst unter "Selbsten" vorkomme - genauer: die Frage nach dem Selbst erscheint immer schon in der Auslegungsbahn der Vergemeinschaftung. Anders gesagt: Es wird grundsätzlich nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft gefragt, wenn die Leitvorstellung von Personalität definiert werden soll. Und in den Antowrten steht dann entweder das Individuum im Vordergrund (Primat der Autarkie v o r der Heteronomie der Gesellschaft) oder die Gesellschaft (Primat des Kollektivs und Person als "Repräsentant") - oder es wird der Versuch einer Vermittlung unternommen, in der Individuum und Gesellschaft zu ihrem Recht kommen sollen. Nun muß man sehen, daß die Bestimmung von Personalität aus der Verhältnisbeziehung von Individuum und Gruppe (oder von Einzelheit und gesellschaftlicher Allgemeinheit) nicht nur historisch sondern auch systematisch berechtigt ist. Doch man muß auch sehen, daß in diese Blickbahn eine Vorentscheidung eingeht: die Vorentscheidung, daß Personalität ein Problem des Subjekts sei, und zwar so, daß das Subjekt sich in seinem Selbstsein ausschließlich selbst zugrunde liege. Aber widerspricht das nicht dem soeben langwierig entfalteten Zusammenhang von Individualität und Gesellschaft? Müssen wir nicht sagen, gerade die Bestimmung von Personalität in der Verhältnisbeziehung von Individualität und Sozialität zeige doch, daß Personalität nicht nur eine Sache des Subjekts, sondern auch sogar vor allem ein (objektives) Gepräge der Gesellschaft sei? Selbstsein als subjektive Selbststiftung werde doch kritisiert durch die Einbeziehung des "gesellschaftlichen Bedingungsrahmens". Also könne man nicht von einer durchgängigen Vorentscheidung zugunsten einer Bestimmung von Personalität aus dem Horizont des Subjekts sprechen. - Dennoch halten wir mit Gründen an der These über die Vorentscheidung zugunsten des subjektivistischen Charakters auch der kollektiven Persönlichkeitstheorien fest. Denn was ist die Gesellschaft anders als ein "Groß-Subjekt"? Besser: Hebt der Hinweis auf "die Gesellschaft" die Annahme auf, daß wir uns in unserem Selbstsein selbst und nur selbst zugrunde liegen? Ist das Phänomen

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

der Gesellschaftlichkeit tatsächlich ein Einwand gegen die Autarkie-Annahme oder bedeutet es wesentlich eine Erweiterung des Autarkie-Postulats auf ein "Gesamtsubjekt", das den Anspruch des Postulats nicht etwa bricht, sondern verstärkt? Weiter: Sind die sogenannten "objektiven" Strukturen unseres gesellschaftlich vermittelten Lebenszusammenhangs "an ihnen selbst" objektiv - oder sind sie nur objektiv im Sinne eines verallgemeinerten Subjekts, das als "objektives Subjekt" den Charakter der Subjektivität nicht abstreift? - Vielleicht genügen schon diese Fragen, um das Problem herauszustellen, das man als Phänomen der "universalen Subjektivität" bezeichnen kann. Wir gehen gemeinhin sehr sicher mit der Unterscheidung zwischen einer "subjektiven" Verfassung der "Person" und einer "objektiven" Verfassung der Gesellschaft um. Und wir meinen, wir könnten einer subjektivistischen Verkürzung unseres Person- und Selbstseins schon dadurch entkommen, daß wir auf die objektiven gesellschaftlichen Zusammenhänge verweisen. Wir beruhigen uns gewissermaßen in der Überzeugung, uns schon als Realisten ausgewiesen zu haben, wenn wir unser Selbstsein im Sinne des Integrations- oder des Repräsentationskonzepts eingeschränkt und korrigiert haben. Und so ist uns der Gedanke fremd, daß wir möglicherweise durch die Einbeziehung der Gesellschaft in unsere Persönlichkeitskonzepte keineswegs den Subjektivismus brechen, den wir in der liberalistischen Variante des Persönlichkeitskonzepts als Ideologie des Besitzbürgertums attackieren. Wie, so müssen wir uns fragen, unterscheidet sich denn - der Struktur und dem Duktus nach - der Anspruch auf autarke individuelle Selbst-Verfügung von der kollektiven Selbst-Verfügung? Tatsächlich durch einen geringeren Grad an subjektivistischem Idealismus? Oder nur durch eine größere Unauffälligkeit eines bodenlos gewordenen Anspruchs? Oder - noch eine andere Frage -: Bedeutet die Aufhebung des individualistischen Personalitätskonzepts in einer "objektiven" Theorie der Gesellschaft nicht, zumindest der Tendenz nach, auch eine Wiederholung dieses Konzepts auf höherer Ebene?

Wir fragten nach dem Selbst der Selbstinterpretation und sind in ein Gestrüpp von Selbstauslegungen, Selbst-Bildern, Persönlichkeitstheorien und gesellschaftlichen Bedingungsrahmen gelangt, das nur schwer zu durchforsten ist. Und doch kristallisiert sich allmählich ein Grundproblem heraus. Man kann es, zugleich nüchtern

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

und abstrakt, als Problem der Auslegung unseres Selbstseins, als Subjektivität bezeichnen. Diese Auslegung, so unsere These, wird auch nicht gebrochen durch die Berücksichtigung des "Gesamtsubjekts Gesellschaft". Aber man muß auch hinzufügen: Der Versuch, unser krisenhaft empfundenes Selbstsein dadurch zu stabilisieren, daß man sich "entschlossen" vom Gesellschaftssubjekt abwendet und zur Autarkie des Individualsubjekts zurückkehrt - dieser Versuch kann auch nicht eine wirkliche "Lösung" bringen. Wir müssen uns vielmehr fragen, ob es nicht erforderlich ist - in kritischer Sichtung des universalen Subjektivismus - auf abgedrängte Phänomene zurückzukommen, die unser Miteinandersein v o r jeder faktischen gesellschaftlichen Verfassung aber gleichwohl gemeinschaftstiftend bestimmen und prägen. Im Zuge solcher Rück-Besinnung, die eine Grund-Besinnung wäre, könnte sich zeigen, daß Personalität keineswegs n u r den Sinn einer individuellen oder kollektiven Selbst-Darstellung hat, sondern daß Personalität immer auch, wesenhaft bedacht, den Hinweis auf etwas meint, das sich durch unser Selbstsein hindurch zur Sprache bringt. Der frühe Nietzsche wußte davon, wenn er die "Geburt der Tragödie" beschrieb, und es wußten davon sensible Künstler wie Paul Klee, der für sich formulierte: "Diesseitig bin ich gar nicht faßbar, denn ich wohne gerad so gut bei den Toten wie bei den Ungeborenen, etwas näher der Schöpfung als üblich und noch lange nicht nahe genug."

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.

E. Schütz

VII. Vorlesung

I

Die grobe Musterung gegenwärtiger und aus der jüngeren Tradition überkommener Selbst-Bilder und Persönlichkeitskonzepte ist offenbar wenig geeignet, und ein Selbst-Bild vorzustellen, das es uns ermöglichte, die tief empfundene Selbst- und Identitätskrise unserer Zeit in einer neuen Selbst-Zuversicht aufzuheben. Und die schlichte Beschwörung "personaler Orientierung" verhallt als hilfloser Appell auf der politischen und pädagogischen Szene, wenn es nicht gelingt, die "Sache der Person" tiefer und radikaler zu bedenken als es in Tagesparolen und emsiger konzeptueller Geschäftigkeit geschieht. - Wir haben versucht, aufzuzeigen, in welcher Problematik die Konzeptionen von Personalität - als "Autarkie", "Repräsentanz" oder "Balance" - zusammenlaufen: In der Problematik der Bestimmung von Personalität als Subjektivität. Der Grundzug dieser Problematik, die "reine" Selbst-Stiftung des Selbst durch den Menschen, gilt nicht nur für das Individuum als "Mikro-Subjekt", sondern auch für das "Makro-Subjekt" swe Gesellschaft - auch wenn häufig angenommen wird, daß der Rückbezug von Selbst-Bildungsprozessen auf das Gesamtsubjekt der Gesellschaft den spätbürgerlichen Subjektivismus aufheben müsse, der im Autarkie-Konzept der Person seine "bildungsideologische Ausprägung" finde. Gegen diese Annahme ist einzuwenden, daß eine Ego-Zentrik substantiell nicht schon durch eine soziozentrische Betrachtungsweise aufgelöst wird. Die Verallgemeinerung des "individuellen" zum "gesamtgesellschaftlichen" Subjekt bedeutet in der Tendenz nur die Steigerung der "Individual-Monade" zur "Gesellschafts-Monade", das heißt: sie bedeutet nicht notwendig einen Bruch mit dem Solipsismus und der Anthropozentrik, die dem Autarkie-Ideal des Neuhumanismus und des Liberalismus angelastet wird. In "seiner" Gesellschaft begegnet der Mensch immer nur sich selbst; es sei denn, diese Gesellschaft verstehe sich als getragen von einem überindividuellen und auf diese Weise "objektiven" Geiste. Aber mit der fundamentalen Selbstkrise ist eben auch dieser "objektive Geist", die "Weltvernunft" Hegels, welche die endlichen Erscheinungen auf sich verpflichtete, fraglich geworden. Und es ist sicherlich nicht falsch, die These zu vertreten, die Selbst-Krise des modernen Menschentums sei Ausdruck und Folge des Zusammenbruchs metaphysischer Geschichtskonstruktionen und, mit Nietzsche formuliert, die Vernunft habe aus Gründen der Wahrhaftigke am Ende einsehen müssen, daß sie sich in universalgeschichtlichen Deutungen nur selbst objektiviert habe, sich adrin aber nicht selbst objektiv "gegeben" sei. Diese Einsicht bedeutet zwangsläufig den Sturz des Menschen in sich selbst, bedeutet eine Entfesselung seiner

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

Subjektivität - dann jedenfalls, wenn an der uneingeschränkten Autorität erkennender Vernunft festgehalten wird. Fassen wir also zusammen: Die "sich selbst herstellende" Gesellschaft ist die Verallgemeinerung des sich selbst begründenden Subjekts, der gesellschaftliche Ausdruck der Anthropozentrik. Und diese, die Anthropozentrik, ist wiederum nicht einfach die willkürliche Anmaßung absoluter Selbst-Autorschaft des Menschen, sondern geschichtliches Schicksal der nach-metaphysischen Epoche. Problematisch wird es allerdings, wenn, in Verkennung der "geistesgeschichtlichen" Situation, der auf sich selbst geworfene Mensch sich selbst zum "ens metaphysicum" erhebt und seine Subjektivität zum "Ursprung der Welt" macht. Dann muß einmal der Götzendämmerung die Menschendämmerung folgen.

Die Bestimmung der Personalität als Subjektivität, das vorherrschende Modell unserer Selbst-Bilder, läßt sich in wichtigen anthropologischen Grundzügen konkretisieren und vertiefen. Zum Grundbestand anthropologischer Kategorien gehören bekanntlich die Kategorien der Vernunft, der Sprache, der Leiblichkeit, der Freiheit und der Sterblichkeit. Wie also zeigt sich, so fragen wir, die Vernunft als kategoriale Bestimmung des Menschlichen im Horizont der Subjektivität? Wie wird sie hier gefaßt als "Kennzeichen" unseres eigentümlichen Daseins? Offensichtlich in der Perspektive eines V e r m ö g e n s. Das heißt: Vernunft erscheint als eine Grundausstattung, mit welcher und durch welche der Mensch etwas "vermag". Etwas vermögen bedeutet: Zu etwas "imstande sein". Und wozu wäre der Mensch kraft seiner Vernunftausstattung "imstande"? Augenscheinlich dazu, sich in der Welt nach Maßgabe seiner Vernünftigkeit "einzurichten". So betrachtet ist die Vernunft des Menschen ein "instrumentelles O r g a n ", das es ihm erlaubt, sein Leben zweckmäßig zu "führen" - auch und vor allem in eine Situation, in welcher der Mensch von der Natur aus wenig Vor-Sorge für sich selbst und sein Leben getroffen sieht. Der Ausfall der Naturprogrammatik und der umfassenden Instinkt-Leitung erhebt unsere Vernunft in den Rang eines Selbst-Steuerungsorgans. Sie wird zum "Instinktersatz" des Mängelwesens, das sich in seinen selbstentworfenen Ideen ersatzweise antizipiert. Das Entscheidende an dieser Fassung des Vernunftbegriffs wäre also die Tatsache, daß sie grundsätzlich dazu tendiert, einmal die Vernunft nur als eine menschliche Spezialausstattung zu betrachten, und ferner, den Sinn dieser Spezialausstattung in ihrer Funktion für das Überleben zu sehen. Vernunft ist demnach das Vermögen einer zweckrationalen Lebenspraxis. Ihre Zweckrationalität erweist sie in der Geschicklichkeit jenes Handelns, das den Überlebenszweck optimal realisiert. Horkheimer hat für die Typik

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

dieses Vernunftverständnisses den Begriff der i n s t r u m e n t e l l e n Vernunft geprägt und sie als eine neuzeitliche Erscheinung analysiert, der er entgegenhält: "Als die Idee der Vernunf konzipiert wurde, sollte sie mehr zustande bringen, als bloß das Verhältnis von Mitteln und Zwecken zu regeln; sie wurde als das Instrument betrachtet, die Zwecke zu verstehen, sie z u b e s t i m m e n. (S. 126) Horkheimer reklamiert mit diesem Zitat eine doppelte Instrumentalität der Vernunft. Einerseits ist die Vernunft dasjenige Instrument, das uns die Mittel - die Techniken und Strategien - finden läßt, m i t denen wir vorhandene oder vorgegebene Ziele erreichen können; andererseits w a r Vernunft das Instrument der Zielvernahme und der Zielbestimmung selbst. Man kann daher zwischen einer zweck- und mittelrationalen und einer zielrationalen Vernunft unterscheiden. Und wenn Horkheimer die Instrumentalisierung der Vernunft kritisiert, so kritisiert er den Typus der mittel- und zweckrationale Vernunft, der insofern ein Instrument der Anpassung ist, als er die zu verfolgenden Ziele n i c h t als Probleme des Verstehens oder der Bestimmung aufgreift. Anders formuliert: Der zweckrationalen und in dieser Weise "instrumentellen" Vernunft ist es gleichgültig, w e l c h e n Zielen oder Zwecken sie dient und ob diese ansich vernünftig und irrational sind. Sie sucht ihre Bewährung allein in ihrem Dienstcharakter, im formalen Erfolg der Zweckerreichung und der Zielverwirklichung. Abgeblendet wird dabei gegen den n o r m a t i v e n und k r i t i s c h e n Sinn der Vernunft, der i n h a l t l i c h die Beziehung zwischen Menschen und zwischen dem Menschen und der Natur "definiert".

Es geht uns um die subjektivistische Interpretation der Vernunft und um die Frage, wie diese auf das "Selbst-Bild" der Personalität zurückschlägt. Wenn sich auch Horkheimer diese Frage nicht ausdrücklich stellt, so ist seine Analyse des instrumentellen Charakters neuzeitlicher Vernunft-gebärde dafür doch sehr aufschlußreich. Auf der Ebene der Person bedeutet die Instrumentalisierung der Vernunft (im Sinne vorwaltender Zweckrationalität) zugleich die Exposition des Individuums unter dem Gesichtspunkt der Anpassung und seine Vereinsamung. Beides geht Hand in Hand. Wenn der normativ verbindliche und verbindende allgemeine Vernunftsinn - Horkheimer spricht hier erinnernd von der "objektiven" Vernunft - wegfällt, atomisiert sich das menschliche Zusammenleben und das Leben mit der Natur. Was übrig bleibt ist das Subjekt-Atom, das ohne eine andere Sinnfigur des Lebens nur noch um das Überleben kämpft, das Subjekt, das unteilbar aber auch ohne Mitteilung ist und nur noch im Mechanismus sozialer

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

und politische Konkurrenzen ein formales und abstraktes Selbst verteidigt. Der historische Weg, auf dem die objektive, die sinnverstehende und sinngebende Vernunft ihre dialektische Selbstpreisgabe betreibt, wird von Horkheimer eindrucksvoll beschrieben: "Die Philosophen der Aufklärung griffen die Religion im Namen der Vernunft an; letzten Endes war das, was sie zur Strecke brachten, nicht die Kirche, sondern die Metaphysik und der objektive Begriff der Vernunft selbst, die Quelle der Macht ihrer eigenen Anstrengungen. Schließlich wurde die Vernunft als ein Organ zum erfassen der wahren Natur der Dinge und zur Festlegung der leitenden Prinzipien unseres Lebens für veraltet angesehen." (S. 132 f) Und Horkheimer resümiert:"Vernunft hat sich selbst als Medium ethischer, moralischer und religiöse Einsicht liquidiert." (S. 133) Soweit die Nachzeichnung der Destruktion objektiver Vernunft in der "Dialektik der Aufklärung". Bedeutet sie indes ein "letztes Wort"? Hierzu ist zu bedenken: Horkheimers Kritik der instrumentellen und subjektivistischen Vernunft verdankt sich selbst einer Vernunfttätigkeit, die sich offenbar der dialektischen Selbstliquidation der objektiven Vernunft in der subjektiven Vernunft n i c h t beugt. Was also als historisch-faktisches Geschehen dargestellt wird, verdankt sich einer Vernunfterkenntnis, in der die Vernunft nicht der instrumentellen Verkümmerung anheimgefallen ist. Zumindest der Anspruch der Aussagen Horkheimers geht weit über deren Bedeutung als bloß subjektive Aussagen hinaus. Er dürfte es nicht, wenn Subjektivierung und Instrumentierung der Vernunft unausweichlich wären. Das bedeutet aber: Es gibt auch heute, im Zeitalter der instrumentellen Vernunft, nicht nur die subjektive Vernunft der Zweckrationalität, sondern in der Analyse ihrer Typologie und Praxis, ausgelöst durch ein tiefsitzendes Unbehagen und eine alternative Erinnerung, z e i g t sich ein anderer Anspruch: der Anspruch einer Vernunft, die nicht Mittel berechnet und die sich nicht an das ebenso einsame wie formalisierte Individuum bindet, sondern die die Menschen immer noch auf bestimmte Weise "objektiv" miteinander vermittelt. Man kann diese Vernunft, über die Horkheimer nichts weiter aussagt, als " u n b e r e c h e n b a r e " Vernunft bezeichnen oder als d i a l o g i s c h e Vernunft. Aber was meint "unberechenbare" oder "dialogische" Vernunft? Ist sie nur eine Verneinung des Vernunftsubjektivismus, dessen negativer Schatten gleichsam? Gewiß nicht Die substantielle oder dialogische Vernunft ist vielmehr eine Grunderfahrung: die Erfahrung desjenigen, der sich denkend und nachdenklich auf etwas einlassen kann, ohne egozentrische Angst vor dem Verlust des subjektiven Profils. In solchem Sich-Einlassen auf die

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

Dinge und Menschen (Horkheimer spricht gelegentlich von der "Hingabe" das nicht geprägt ist vom monomanen Willen der Selbst-Behauptung und Selbst-Durchsetzung, wird die Vernunft nicht zum Instrument der Beeinflussung, der Bewerkstelligung und Verfügung, sondern zu einem O r g a n d e s V e r n e h m e n s, das selbst-los genug ist, hören und erfahren zu können, bevor es sich selbst vernehmlich macht. Die dialogische Vernunft der Hingabe ist indes keine Preisgabe des Selbstseins, sondern sie liegt diesem wesenhaft voraus, ist seine Bedingung. Nur weil wir daran gewöhnt sind, in der Vernunft die Waffe unserer Selbst-Behauptung zu sehen, nur weil wir bewußt oder unbewußt dazu erzogen wurden, unser Vernünftigsein in Kategorien des subjektiven Erfolgs zu beweisen, erscheint uns Vernunft grundsätzlich als ein Mittel der Distanzierung, der Unterscheidung und der verfügenden Trennung und das heißt: sie erscheint nicht als das Verbindende und Verbindliche, nicht als der "Rätsel-Sinn", der uns miteinander in Anspruch genommen hat, bevor wir beginnen, uns mit Worten und Taten voneinander zu unterscheiden. Mit unserer ausschließlichen Inanspruchnahme der Vernunft als eines subjektiven instrumentellen Vermögens der Selbst-Erhaltung und der Selbst-Darstellung haben wir vergessen, daß wir immer schon von der Frage nach der Vernünftigkeit des Ganzen und Einzelnen in Anspruch genommen sind, ehe wir beginnen, mit den M i t t e l n unserer Vernunft unsere Ansprüche anzumelden. Unsere nur-subjektive Bedürftigkeit, die sich unserer je-eigenen Vernunft bedient und die wir mit unseren Vernunftmitteln unvernünftig inflationiert haben, hat inzwischen die ganze Welt zum Gegenstand unserer Vor-Urteile gemacht, hat die Natur zum Werkstoff materialisiert und die Mitmenschen mit den groben Kategorien der "Verbündeten" und "Gegner" typisiert. Durchgängige Materialisierung der Natur und abstrakte Typisierung des Menschen sind Folgen der subjektivistischen Interpretation von Personalität und Vernünftigkeit. Aber es sind keine unwiderrufbaren Folgen, weil sich in der Besinnung zeigt (und dieses Sich-Zeigen ist im Sinne einer ganz elementaren E r f a h r u n g von Vernunft zu begreifen), daß Vernunft nicht nur der Instinktersatz der Menschengattung ist, vielmehr auch und wesentlich das Offensein oder besser: die Eröffnetheit des Daseins für das, was Dinge und "Andere" an ihnen selbst, also v o r ihrer Bewirtschaftung und Verfügung durch unsere je-eigenen Intentionen sind. Nur weil uns eine jüngere Denk- und Erfahrungstradition dazu verführt, das Vernünftigsein entweder als ich-zentrierte Erkenntnis oder als ich-zentriertes Handeln zu begreifen, sind wir unempfindlich geworden für die sublimeren Weisen des Vernehmens der

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

Vernunft. Und mit unserer Selbst-Behauptung als Ursprünge der Erkenntnis und als Disponenten der Welt sind wir in eine Lage geraten, in der wir nur noch auf uns selbst reagieren, weil wir nichts anderer mehr als uns selbst begegnen - und das auch nur in abstrakter und lebloser Form. Denn der universale Narzismus unserer Selbst-Bespiegelung führt uns in eine resonanzlose Leere, in der wir uns von allen elementaren Prozessen der Selbstverständigung abschneiden. Das amputierte Selbst, ohne Zugang zu anderen "Selbsten", und reduziert auf formale Sender- und Empfängerfunktionen, hört schließlich nur noch sein Echo und vernimmt keine wirklichen Antworten mehr.

Doch offenbar gibt es eine "Selbsttätigkeit der Erinnerung", die uns in äußersten Notlagen (und vielfach nur dann) das bereitwillig Vergessene zum Vorschein bringt: eben in unserer Situation die Ego-Zentr unserer Ansprüche und die Reduzierung der Vernunft auf die Strategien unseres Erkennens und Wissens. Derartig an andere Erfahrungen erinnert wird uns unsere Anthropozentrik bedenklich, und wir beginnen zu empfinden, daß unsere Personalität auf Sand gebaut ist, wenn wir diese nur uns selbst verdanken wollen. Die Schattenseiten unserer Autonomie-Ansprüche werden uns deutlich und der Vereinsamungseffekt unserer Emanzipation von der Rätselhaftigkeit der Welt und des Daseins. Und schließlich begreifen wir auch, daß die gekonnten Strategien der Vergesellschaftung uns nicht den Boden zurückgeben, den wir mit den radikalen Ansprüchen auf unseren Selbst-Besitz verlassen habe Die geschichtliche Erinnerung, wie sie Horkheimer vorträgt und in der der historische Zusammenhang der Instrumentalisierung der Vernunft und des individualistischen Abstraktwerdens der Person nachgezeichnet wird, kann uns den aufklärerischen Glauben an die objektive Vernunft nicht wiedergeben. Aber die im Denken Horkheimers selbst zur Sprache kommende Vernunft ist nicht eine historische Gestalt, wie wir uns vergegenwärtigt haben, sondern eine "perennierende Instanz", die sich uns mit diesem Denken aufgibt. Es ist die Vernunft der Hingabe, wie wir sagten, die Vernunft des Hörens und des Vernehmens, die Vernunft der Annahme und nicht der bloßen Verfügung. Und Personalität die beginnt, sich im M e d i u m dieser Vernunft zu begreifen, hat ihren stiftenden Grundakt nicht in der Selbst-Bestimmung, sondern in der Selbst-Hingabe an Sachen und Menschen. Hier ist das lebendige Paradigma die Uneingennützigkeit jener Liebe, die sich nicht nur in den Asketen des Denkens und in den Heiligen des Glaubens "personifiziert", sondern auch in den sensiblen Sprechern künstlerischer Welterfahrung./ Doch es ist gar nicht erforderlich, sich zur Demonstration auf große Vorbilder zu beziehen. Der gewöhnliche Alltag schon

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.

versetzt uns, wenn wir nicht völlig subjektivistisch verkerkert sind in Situationen, in denen wir, wie wir gemeinhin sagen, "außer uns" sind, ohne daß damit eine Erfahrung der Selbst-Entfremdung und Fremdbestimmung verbunden wäre und ohne daß wir diese Situationen als irrational bezeichnen müßten. Es sind Erfahrungen der Freude, der Trauer, des betroffenen Schweigens, der heiter-lärmenden Begegnung, der spielerischen Selbstverwandlung und Hingerissenheit, des spontanen selbstlosen Einstehens für andere und vieles mehr. Auf den ersten Blick hat das mit Vernunft anscheinend nur wenig zu tun, sondern mehr mit "Stimmungen". Und doch gibt es eine ursprüngliche "Vernunft der Stimmungen", selbst wenn es nur ihr Sinn wäre, an der Sicherheit unseres Selbst-Besitzes und der Reichweite unserer je-eigenen Vernünftigkeit Zweifel aufkommen zu lassen. Im allgemeinen sind wir skeptisch gegenüber Stimmungen und betrachten sie als Widersacher der Vernunft, als Verführungen in Situationen, in denen wir "nicht ganz bei uns selbst sind". Unter den Vorzeichen subjektiver Selbstbestimmung ist das sicherlich richtig. Aber es könnte sein, daß in den Stimmungen, die uns für Menschen und Dinge - unseren Willen zumeist überspielend - freisetzen, sich nur eine andere Vernunft anmeldet als diejenige, auf die wir Anspruch erheben. Ist denn, so können wir uns fragen, eine Stimmung wie Trauer und Freude unvernünftig, wenn wir darin auf die Endlichkeit und auf die Tiefe eines Augenblicks, der uns der Endlichkeit entreißt, verwiesen werden?

II

Betrachten wir den "sachlichen" und "systematischen" Gehalt unserer Besinnung auf die Problematik subjektivistischer Interpretation von Personalität, so läßt sich sagen, daß in der Auseinandersetzung mit dem ego-zentrischen Personbegriff oder mit einem anthropozentrischen Selbst-Bild sich einige Hinweise ergeben haben auf ein m e d i a l e s Verständnis von Personalität. Mediales Verständnis von Personalität bedeutet gleichsam eine "Umkehr" in der Sichtweise auf unser Selbstsein. Im Horizont dieser Sichtweise faßt sich das Selbst nicht mehr - jedenfalls nicht mehr ausschließlich - als "Produkt" einer autonomen Selbst-Begründung, sondern es akzeptiert Heteronomien, ohne sich dadurch in seinem Selbstsein verletzt zu sehen. Es befreundet sich mit dem Gedanken einer möglichen Vernünftigkeit der Dinge und der Welt, deren Relevanz sich nicht oder nicht ohne weiteres in subjektiven oder intersubjektiven Meßwerten fassen und dadurch legitimieren läßt. Hält sich das z e n t r i s c h e Verständnis von Personalität an geläufige Begriffe wie Selbst-Bestimmung, Selbst-Setzung oder Selbst-"Definition" und bevorzugt damit den P r o d u k t c h a -

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.

r a k t e r von Identität, so ließe sich für das mediale Verständnis sagen, daß dieses sich zutreffender gefaßt sieht in Kategorien wie Selbst-Freigabe, Selbst-Findung und Selbst-Hingabe. Dann jedoch tritt nicht der Produktcharakter, sondern der E r e i g n i s - c h a r a k t e r von Identität in den Vordergrund. Schwierigkeiten, dem medialen Verständnis von Personalität in unserer Zeit Chancen zu eröffnen, sind mehrfach begründet. Sie sind vor allem begründet in einem einseitig-rationalistischen Habitus unseres Selbst-Umgangs, der alle nicht-objektivistischen Zugänge zum Selbstsein als irrational und der Rationalität bedürftig abfiltert. Und sie sind begründet in einer insbesondere politisch motivierten Furcht vor Fremd-Bestimmung. Die politische Form der Fremdbestimmung ist aber nur e i n e (für uns negative Weise) des Fremdbestimmtseins. Andere Formen des Fremdbestimmtseins, die sich unter Berücksichtigung der Sache nicht als politische Phänomene interpretieren lassen, werden zum Teil verdeckt durch die Dominanz der politischen Betrachtungsweise. (Das bekannteste Beispiel dafür ist die kategoriale und nicht nur marginale Interpretation der pädagogischen "Fremdbestimmung" des Heranwachsenden durch seine Erzieher am Modell des politischen Herrschaftsverhältnisses.) Jedenfalls, die schiere Entgegensetzung von Fremdbestimmung und Selbst-Bestimmung im Zuge ihrer dominant politischen Interpretation hat nicht nur zu einer äußeren Reduzierung der phänomenalen Vielfältigkeit des Verhältnisses von Selbstheit und Fremdheit geführt. Sie hat sich vor allem auch normativ und diskriminierend ausgewirkt auf alle Fremdbestimmungen, die in ihrer Substanz nicht als Entfremdungen erfahren werden. Eine Reihe zwischenmenschlicher Grundbeziehungen - sei es in der Familie, in der Freundschaft, in der Partnerschaft - wurden durch die machtmäßige Auslegung jeder Fremdbestimmung unter dem Anspruch von Ideologiekritik ideologisch abgefälscht: mit dem Erfolg, daß jetzt ein zwangshaft institutionalisiertes Mißtrauen dazu neigt, in jeder Hingabe an Menschen und Dinge eine Niederlage der Autonomie zu sehen. So konnte auch der ursprünglich sinnvolle Gedanke der Emanzipation durch seine Universalisierung in ein Mißtrauen umschlagen, das bekanntlich nicht befreit, sondern unglücklich macht.

Das mediale Verständnis von Personalität hält daran fest (oder besinnt sich darauf zurück), daß es Beziehungen zwischen Menschen und Menschen und zwischen Menschen und der Natur gibt, die äußerlich den Charakter von Fremdbestimmungen haben mögen, die aber innerlich gar nicht in dieser Weise erfahren werden; jedenfalls nicht von Menschen, die empfindlich sind für die Abstraktheit und Begrenztheit

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.

des subjektivistischen Konzepts sich ausschließlich selbst bestimmender Personalität und Sozialität. Die sogenannten "prägenden Erlebnisse", die wir in Begegnungen mit für uns bedeutenden Mitmenschen haben - sei es Albert Einstein oder Mutter Theresa oder der Nachbar -, diese Erlebnisse sind der Form nach und mit den Folgen, die sie für unsere Biographie haben, durchaus Fremdbestimmungen, manchmal sogar von "überwältigender" Art. Aber zu welchen Verzerrunge und Verdünnungen unseres Selbstseins würde es führen, wollten wir gegen derartige Erlebnisse unsere Autonomie behaupten. Die bloße Vorstellung ersetzt hier schon das Argument. Aber - und das ist entscheidender - :Worin liegt das Beispielhafte dieser Vorbilder? Es liegt in ihrem Verzicht auf zentrische Personalität, im Verzicht auf die Dogmatik berechnender Eigen-Vernunft. Ähnliches finden wir auch in der Begegnung mit Arbeiten von Künstlern, die uns eine "Welt aufgehen lassen" oder einfach "zeigen", so wie wir sie noch nie gesehen haben, wie sie aber durchaus "sichtbar" ist. Auch hier werden wir - formal beschrieben - Opfer von Fremdbestimmungen, vor allem wenn wir von der Person des Künstlers her "rechnen". Nur: wir empfinden diese Fremdbestimmung keineswegs als "Gewalt", obwohl wir "überwältigt" werden. Doch worin ist letztlich unsere Annahme dieser Fremdbestimmungen begründet? In einer latenten Unmündigkeit und Ich-Schwäche? Oder darin, daß wir nicht nur "arbeitsteilig", vielmehr auch "erlebnisteilig" leben müssen? Indes, ist der Künstler nur ein "Erlebnis-Experte", der Denker ein "Bewußtseins-Experte", die hilfreiche Nonne eine "Caritas-Expertin"? Und identifizieren wir uns, indem wir uns von ihnen "beeindrucken" lassen, nur mit ihren Leistungen, weil wir sie nicht erbringen können. Die Möglichkeit einer derartigen "Rezeption" im Sinne einer selbst angewählten Bildungsausstattung ist nicht von der Hand zu weisen. Sie würde sich allerdings nur vereinbaren lassen mit einem zentrischen Verständnis von Personalität. Wo wir jedoch wirklich und radikal von beispielsträchtigen Erfahrungen mit Dingen und Mitmenschen "angegangen" werden, und zwar so, daß unser Selbstsein dramatisch dazu herausgefordert wird, aus sich selbst herauszugehen, da müssen wir die Ich-Zentrik aufgeben. Nicht aber, weil wir uns dem Anderen in seiner Individualität unterordnen müssen, sondern weil uns in ihm die Gemeinsamkeit einer Erlebniszeugenschaft aufleuchtet, von der wir immer schon "durchstimmt" sind.

III

Personalität als Subjektivität und Personalität als Erlebniszeugenschaft bringen eine hohe Spannung in unser alltägliches Dasein.

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

Diese wird deutlich, wenn wir resümierend und in Stichworten noch einmal die Differenzen aufzeigen zwischen einer subjektivistischen oder zentrischen Interpretation von personaler Existenz und ihrer medialen Auslegung aufzeigen. Die subjektiv-zentrische Interpretation von Dasein ist orientiert an dem Gedanken der individuellen und sozialen Autonomie des Menschen. Sie setzt zunächst den Akzent auf Unterscheidung und Unterschiedensein und fragt d a n a c h , wie und unter welchen Gesichtspunkten eine Vermittlung möglich und notwendig sei - einer Vermittlung der Individuen, der Gruppen, der Gesellschaft oder der politischen Systeme. Auf persönlicher Ebene führt das in die Einsamkeit des monadischen Ich, zum Abstraktwerden des Anderen, der Dinge und der Welt. Der Objektivierung der Dingwelt und Mitwelt korrespondiert der Aufbau einer ego-zentrischen Innerlichkeit, deren hermetische Verschlossenheit den B e s i t z des Selbst garantieren soll. Im Gegensatz zum subjektivistischen Sich-Einigeln innerhalb der Mitwelt und Umwelt, das sich nach außen vor allem in Bedürfnissen und Ansprüchen artikuliert, fordert das m e d i a l e Verständnis von Personalität die Selbst-Freigabe der Person im Hinblick auf den anerkannten Selbst-Stand umweltlicher Dinge und Menschen. Nicht das starre Bei-sich-Verharren, nicht die hermetische Innerlichkeit, sondern das Außer-sich-sein-können in sachlicher und mitmenschlicher Hingabe erscheint als stiftender Grundakt der Person, das heißt: Personalität wird gewonnen in der Annahme des Eröffnetseins für Andere und anderes als wir selbst sind. Person ist weniger Produkt als vielmehr Ereignis in einer Mannigfaltigkeit von Erlebnisbezügen, über die wir im einzelnen nicht verfügen. - Die zentrische Auffassung von Personalität, so sahen wir, verbindet sich mit Grundzügen einer subjektivistischen Interpretation von Vernunft. Charakteristika dieser Vernunft - wir nahmen hier die Analyse Horkheimers in Anspruch - sind: ihre Formalisierung zum Instrument und der Wegfall substantieller Orientierungen. Im einzelnen erweist sie sich als monologisch und positionell, das heißt: sie ist angeleitet von der Intention der Durchsetzung und insofern wesentlich rechnend, feststellend und projektierend. Sie erfüllt operative Funktionen innerhalb einer grundsätzlichen Zweck-Mittel-Relation und wird ihrerseits gesteuert vom Mechanismus individueller und sozialer Konkurrenzen. Im Unterschied dazu stellt sich das mediale Vernunftverständnis primär nicht auf den instrumentellen, den rechnenden und feststellenden Gebrauch der Vernunft ein. Es begreift vielmehr Vernunft als ein W e l t o r g a n , als Möglichkeit des Vernehmenkönnens in der Gelassenheit. Zielt die instrumentelle Vernunft auf die Selbst_behaup-

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.

tung in der Auseinandersetzung, so sucht die mediale Vernunft den Dialog mit den Menschen und die Begegnung mit den Dingen. Das bedeutet: der medialen Vernunft kommt es weniger auf die diskursive Erkenntnis von Gegenständen an, sondern mehr auf die Freisetzung von Erfahrungen, in denen beispielhaft Existenz als eigene und andere deutlich wird. Und insofern steht ihre Praxis im Zeichen der Gelassenheit, also in einer Einstellung, in der die existentielle Mehrwertigkeit von Erfahrungen mit Dingen und Mitmenschen aufleuchten kann, weil sie nicht abgedrängt wird durch wechselseitige Besitz- und Herrschaftsansprüche oder durch die ihnen folgenden Kategorien der Selbst- und Fremdbestimmung, die eine Alternative darstellen sollen. Wir waren bestrebt, das Eigentümliche der medial-eröffnenden Vernunft im Hinweis auf die "Vernunft der Stimmungen" zu verdeutlichen, die strukturierend in das Geschehen des Selbstseins eingreifen, ohne vorab oder nachträglich "berechnet" werden zu können. Und hier verbindet sich die mediale Vernunft mit dem Verstehen der Rätselhaftigkeit, von der wir sagen können, daß sie die Wahrheit der Lebensgrundstimmung angesichts der Übermächtigkeit des Ganzen sei.

Am Ende also erscheint das Problem der Personalität in einer spezifischen Doppelung: als Problem der Selbst-Bestimmung und als Problem der Selbst-Gestimmtheit. Streift man die Hypertrophien des Subjektivismus der absoluten Selbst-Setzung des Subjekts ab, so zeigt sich Personalität als Aufgabe einer elementaren anthropologischen Vermittlung zwischen dem Prinzip der Individuation und dem Vergemeinschaftetsein in fundamentaler Erlebniszeugenschaft. Das heißt ganz konkret: Wir kommen immer nur zu uns selbst durch das, was wir nicht selbst sind oder auf dem G r u n d e dessen, was wir nicht selbst sind. Zu unserer Selbst-Bestimmung gehört die Selbst-Überwindung; zu unserem Selbst-Stand die Selbst-Preisgabe in der Gelassenheit. Und die selbst-gründende Selbst-Überwindung hat viele Züge. Zu ihr gehört die liebende Hingabe an den anderen ebenso wie der Verzicht auf Selbst-Ausdruck oder zwangshafte Originalität im denkenden und handelnden Umgang mit den Dingen. Solcher Verzicht ist nicht Passivität, sondern höchste "Leistung". Und er ist auch nicht unkritisch, im Gegenteil: er entlarvt unsere notorische Selbstüberschätzung auch in sublimeren Formen der Herrschaft. Und vielleicht ist die heute denkbar höchste Form humaner "Emanzipation" die Emanzipation von unserer Selbst-Besessenheit, die uns welt-los macht. In diesem Sinne "emanzipiert" auch der Verzicht auf Formen und Ziele einer autoritativen Lehre, die nur belehren will und die schließlich selbst noch über "lehrreiche Erfahrungen" vorab verfügen möchte. - Es können hier nicht alle Konsequenzen einer elementaranthropologischen Begründung von Personalitä

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen. Zitation nur unter Einverständnis des Erich-Fromm-Instituts Tübingen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

in der Spannung zwischen Welt- und Selbst-Gestimmtheit und Welt- und Selbst-Bestimmung aufgezeigt werden. Aber vielleicht ist doch so viel deutlich geworden: Die Bewährung der Analyse von zentrischer und medialer Personalität in der Kritik des vorherrschenden Subjektivismus stellt sich a u c h als eine Aufgabe der Neubesinnung auf den Sinn des Lehrertums. Wo der Person des Lehrers mit wissenschaftlichen oder bürokratischen Argumenten seine Selbst- und Erlebniszeugenschaft in der Lehre verweigert wird, hat man jedenfalls von de wesentlichen Implikationen der Personalität noch wenig verstanden - oder man ist selbst dem Ungeist zentrischer Subjektivität erlegen, dem man vielleicht opponieren wollte, allerdings mit einer personalen Pädagogik ohne substantielles Verständnis von Personalität. Und so rächt sich verkümmertes Denken im institutionalisierten Mißtrauen der Praxis. Es bleibt nur der vage Appell an den "guten Willen", der noch nie die harte Arbeit des Begreifens hat ersetzen können.

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.

E. Schütz

Grundphänomene VIII. Vorlesung

I

Unsere ersten Schritte im Fragebereich einer elementaren Anthropologie und damit war immer gemeint einer nicht-positiven, nicht wissenschaftlich vergegenständlichenden Anthropologie haben eine Vielzahl von Schwierigkeiten und Hindernissen erfahren. Die sicherlich größte Schwierigkeit liegt in der Zumutung eines Um-Denkens, einer Veränderung der Erwartungshaltungen und eines Verzichts auf Argumentationsstile, an die wir gewöhnt sind. Schon die Einrichtung einer wissenschaftlichen Hochschule - als institutionalisierte Form wissenschaftlicher Lehre und Forschung - kann ungewollt ein Hindernis sein für ein wissenschaftsskeptisches "Denkverfahren", das sich den etablierten Methoden wissenschaftlichen Vorgehens zumindest für eine Weile zu entziehen sucht. Wir haben dennoch das Risiko eines derartigen Versuchs auf uns genommen und damit sicherlich eine Reihe von Verständigungsproblemen erzeugt. Schon die Entgegensetzung von positivem Selbstwissen einerseits und Erlebniszeugenschaft andererseits ist nicht leicht "einzusehen" und noch weniger leicht mit einem sinnvollen Wahrheitsanspruch zu verbinden. Denn selbstverständlich sind wir zunächst geneigt, der Erlebniszeugenschaft nur einen s u b j e k t i v e n Rang zuzugestehen, der sich eben nicht mit dem Anspruch auf Objektivität verbinden läßt. Zeugen von Erlebnissen sind wir offenbar nur im Bereich der privaten und zufälligen Lebensphänomene. Objektivität aber verlangt nicht den Erlebniszeugen, der von seinen "höchsteigenen" Erlebnissen Zeugnis ablegt. Vielmehr: Objektivität verlangt gerade das Absehen von unseren subjektiv getönten Erlebnissen, unsere Selbstneutralisierung zum Zwecke der höheren Allgemeinheit intersubjektiven Wissens. Erlebnisse scheinen zwar mitteilbar, jedoch nicht teilbar zu sein. Sie sind Inhalte wechselnder psychologischer Zustände und müssen, um wissenschaftlich behandelt werden zu können, erst in D a t e n übersetzt werden. Oder anders formuliert: Erst die theoretische Strukturierung und Erklärung von Erlebnisausdrücken macht sie zu Gegenständen wissenschaftlicher Forschung - nicht aber zur Prüfungsinstanz wissenschaftlicher Aussagen. Sie müssen erst theoretisch ins Positive gewendet werden, wenn sie überhaupt im Horizont der Wissenschaft auftauchen sollen.

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.

W i r sahen indes: Erlebniszeugenschaft als vor-wissenschaftliche, anthropologische und philosophische B e s i n n u n g tritt gar nicht in Konkurrenz zu wissenschaftlichen Methodologien. Sie meint keine Sonder-Methode, sondern einen Befund oder eine Befindlichkeit, und zwar die Befindlichkeit des menschlichen Daseins, das sich nicht dann und wann über Erlebnis-Ausdrücke (Objektivationen) bezeugt, das vielmehr immer als sich erlebendes Selbstverhältnis existiert. Zwar sind Ausdrücke wie "erleben" und "verstehen" gleichsam durch die Methodik der Hermeneutik okkupiert. Doch der philosophische Begriff des sich selbst verstehenden D a s e i n s , das sich darin von allen anderen "Dingen" unterscheidet, ist kein methodologischer Terminus. Er bezeichnet die praktische Vollzugsform von Existenz, das grundlegende In-der-Welt-sein des Menschen, das Objektivationen und Erlebnisausdrücke allererst ermöglicht und sich nicht etwa ihrer Nachkonstruktion verdankt. Und insofern ist Erlebniszeugenschaft keineswegs etwas Nur-Subjektives. Erst auf dem Grunde der Erlebniszeugenschaft als fundamentale Verfassung menschlichen Daseins gibt es je-eigene Erlebnisse und deren Bekundungen und gibt es ein methodologisches Verstehen. Und insofern ist "Erlebniszeugenschaft" kein psychologischer Begriff, sondern ein o n t o l o g i s c h e r Begriff, das heißt: ein Begriff, der auf die wesenhafte Seinsweise des Menschen zielt. Doch "wesenhaft" bedeutet hier nicht, wie das vulgärphilosophische Bewußtsein unterstellt, etwas Metaphysisches oder Statisches. Vielmehr, Erlebniszeugenschaft verweist auf etwas G e s c h e h e n d e s , Sich-Ereignendes. Dasein ist der Vorgang des Erlebens in der rätselhaften Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Welt. Es ist nicht in sich beruhende Substanz, statischer Grund, auf den sich die Dinge hinordnen und von dem her sie sich bestimmen lassen, sondern es ist bewegt, schicksalhaft durchmächtigt, indem es i n der Welt auf- und untergeht.

II

Wir gewinnen einen noch tieferen Zugang zur kategorialen Bedeutung von Erlebniszeugenschaft, wenn wir uns vor Augen führen, in welchem Verhältnis zu unseren geläufigen Z e i t v o r s t e l l u n g e n dieser Begriff steht. Es gehört zu unserem geistesgeschichtlichen Gedankenerbe, Zeit und Ewigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit miteinander zu vergleichen und gegeneinander zu konfrontieren. Das

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.

bedeutet: wir betrachten Zeit, Endlichkeit und Geschichtlichkeit als etwas, das nur dem Vergänglichen zukommt, und meinen, daß "hinter" allem Vergänglichen etwas Unvergängliches stehe, das über-zeitlich in sich beruht und beharrt. Die D i n g e sind in der Zeit, wir sind in der Zeit - die Götter, die Ideen, das Ewige sind außer der Zeit. Diese metaphysische Denkfigur der Konfrontation von Binnenzeitlichem und Außerzeitlichem ist tief in unser Bewußtsein versenkt und philosophisch immer wieder bekräftigt worden. Anders wiederum hat Kant Räumlichkeit und Zeitlichkeit als kategoriale Formen der menschlichen Anschauung bestimmt. Raum und Zeit sind für ihn gleichsam angeborene Horizonte unseres Bewußtseins, über die wir nicht hinauszukommen vermögen. Das heißt: sie sind keine Charaktere der Dinge selbst und der Welt. Sie sind nur Wahrnehmungs- und Bewußtseinsauflagen, unter deren Bedingung für uns etwas wahrnehmbar und erkennbar wird. Ganz anders indes nehmen sich Räumlichkeit und vor allem Zeitlichkeit in substantieller Erlebniszeugenschaft aus. Hier ist Zeit primär nicht eine menschliche Wahrnehmungs- und Erkenntnisbedingung, sondern Offenheit für das Endlichsein - mit Heidegger gesprochen -, die Erfahrung des Verzeitigtseins unserer Existenz. So aber wird die Zeit anders thematisch denn lediglich als Bedingung von Erkennen. Aber inwiefern "anders"? Insofern als Dasein als Erlebniszeuge seiner Endlichkeit - wiederum mit Heidegger gesprochen - als "Sorge" gestimmt wird. Unsere erste und primäre Erfahrung mit dem Zeitcharakter unserer selbst ist also nicht, daß wir die Zeit als einschränkende Bedingung unseres Erkennens erleben. Vielmehr, das thematische Innewerden der Zeit als Endlichkeit geschieht als Einstimmung in die Sorge. Das mag in manchen Ohren wie ein philosophisches Geraune klingen, wie eine spätbürgerliche Stimmungsmache, in der das fin de siècle abwirtschaftet. Doch dieser Verdacht, es handele sich um einen Ausdruck narzistischer Kränkung, wenn die Primärerfahrung der Zeit als Einstimmung in die Sorge behauptet werde, ist unbegründet. Denn wir brauchen gar keine große Philosophie zu bemühen, um die Berechtigung der elementaren Interpretation der Zeitlichkeit unseres Daseins einzusehen. Schon unsere alltägliche Erfahrung mit uns selbst liefert dem philosophischen Theorem die Evidenz. Was anders als die Sorge für die Zukunft der heranwachsenden Generation bestimmt und durchstimmt denn jedes pädagogische Handeln? Wie anders denn als als "sorgend" verhalten wir uns schließlich

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

zu unserer eigenen Zukunft, wenn wir über sie entscheiden, sie handelnd in bestimmten Gestalten antizipieren? Und sorgend, vor-sorgend und für-sorgend gehen wir keineswegs nur mit uns selbst um. Auch die nichtmenschlichen Dinge sind Gegenstände und Horizonte unserer elementaren Sorge. Selbst die Industrien, die Verkehrswege, die politischen Programme, die sozialen Informations- und Steuerungsapparaturen und schließlich auch die Wissenschaften sind "Ausdruck" der elementaren Evidenz unseres verzeitlichten und sich besorgenden Daseins.

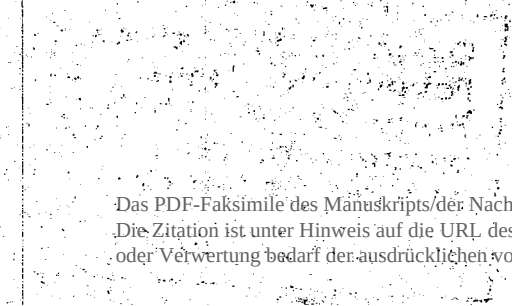
Es geht uns um die kategoriale Bestimmung von Erlebniszeugenschaft, um den Aufweis, daß damit nicht schlicht gemeint sei, wir hätten irgendwelche psychischen Erlebnisse und könnten diese auch bezeugen. Gewiß, solche partikularen Erlebnisse haben wir auch, wie wir auch "dann und wann" in fröhliche oder traurige Stimmungen versetzt werden, die einen Teil unseres je-eigenen inneren Lebens ausmachen. Jedoch das psychologisch erfaßbare, deutbare Phänomen empirischer Erlebnisse trifft nicht das G r u n d p h ä n o m e n des Erlebnisses in der Erlebniszeugenschaft, nicht deren kategorialen Sinn. Ihm haben wir uns genähert, indem wir uns auf die Zeitlichkeit des Daseins zu besinnen versuchten. Hier spielt uns die jüngere Tradition den Gedanken zu, daß Zeitlichkeit für uns vor allem als e r k e n n t n i s t h e o r e t i s c h e s Problem thematisch werde, nämlich als Zeitlichkeit und Überholbarkeit unserer Einsichten - Erscheinungen, mit denen jede Wissenschaft rechnen muß. So, um nur ein Beispiel zu nennen, ist der vorsichtige Begriff der "Gesetzeshypothese" (im Unterschied zum ein für allemal gültigen "Gesetz") im kritischen Rationalismus letztlich begründet in der Ansehung der Tatsache, daß es keinem Menschen möglich sei, alle Erscheinungen vergangener und zukünftiger Zeiten zu antizipieren. Und auch das Prinzip der "Falsifikation" bedeutet das Eingeständnis begrenzender Zeitlichkeit in Sachen der Erkenntnis. Doch diese theoretische Evidenz des Zeitphänomens erscheint u n s nur als ein relativ später Modus ihrer Wahrnehmung. Anders formuliert: Bevor wir Zeit als Erkenntnisbedingung thematisieren, haben wir sie daseinsmäßig je schon bezeugt und verstanden in unseren Handlungen. Der t h e o r é t i s c h e n Evidenz der Zeit liegt also ihre e l e m e n t a r e Evidenz voraus. Und diese bestimmt (oder "stimmt") unsere Existenz als Sorge. Dabei meint

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

Sorge den handelnden "Umgang" mit der Zeit oder die handelnde Realisierung der Zeitlichkeit von Dasein. Und hier wird die Zeit u r s p r ü n g l i c h und nicht n a c h t r ä g l i c h evident: als etwas, das wir immer schon bezeugen, wenn wir, wie man sagt, unsere Existenz und Ko-Existenz "entwerfen". Handelnd sind wir je schon an die Zeit erinnert, selbst dann, wenn wir sie nicht ausdrücklich als "geschichtlichen Raum" unserer Vor- und Rückerinnerung begreifen. Aber damit wird deutlich, daß wir Erlebniszeugen der Zeit nicht sind, so wie wir etwa Zeugen einer Denkmalsenthüllung, einer Auseinandersetzung oder einer Naturkatastrophe werden, sondern Erlebniszeugen der Zeit sind wir immer schon sofern wir e x i s t i e r e n .

Dies zu erkennen erfordert einen radikalen Durchbruch durch unsere alltäglichen Thematisierungen der Zeit, das heißt: Wir müssen uns lösen von der Vorstellung, Zeit sei vor allem ein m e t r i s c h e s I n s t r u m e n t der Gliederung, ein Instrument, mit dem wir die Ereignisse unter dem Gesichtspunkt des Vorhergehenden und Nachfolgenden ordnen. Ja, wir müssen uns auch lösen von der vorwaltenden Optik, Zeit sei etwas, das uns in mehr oder weniger begrenztem Umfange zur Verfügung stehe, etwas, das wir disponieren können. Die Alltagssprache und die Alltagsvorstellungen, die mit dem Zeit-Maß und dem Zeit-Raum operieren (und operieren müssen) haben gegen die elementare Zeitevidenz abgeblendet - dagegen, daß wir zwar mit Zeiteinheiten und in Zeiteinheiten messen, aber nur, weil wir selbst schon wesenhaft v e r z e i t i g t sind; oder dagegen, daß wir zwar mit uns zur Verfügung stehenden "Zeiten" rechnen, aber nur weil wir je schon zeithaft verfügt sind. Jedenfalls, als begrenzende Bedingung unseres Erkennens, als Instrument unseres Ordnens in Sukzessionen, als "Zeit-Raum" unserer Vor- und Rückerinnerungen ist uns Zeit und ist uns der Umgang mit ihr geläufig. Hier erscheint sie durchgängig als einschränkend und eingeschränkt. Das bedeutet, sie erscheint n e g a t i v oder n e g i e r e n d , selbst wenn wir uns ihrer Negativität nicht permanent vergegenwärtigen. Vergegenwärtigen wir sie uns, so fassen wir den Grundzug der Zeit als "Enden", eben als Grenze, an der etwas, das ist, aufhört zu sein. So enden die Lebensbewegungen des Lebendigen wenn, wie wir sagen, ihre Zeit abgelaufen ist, wenn sie sich erfüllt haben. Es enden aber nicht nur die Dinge,

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.



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

sondern es enden auch die Ereignisse: die Stilepochen, die Wirtschaftsepochen, die Herrschaftsepochen, die Kulturen. Sie enden, indem sie aufhören zu sein - oder sie enden, indem sie sich verwandeln, ineinander übergehen. Und so ist das "Enden" durchaus z w i e s p ä l t i g . Denn es gibt offenbar ein Enden im Sinne eines endgültigen Aufhörens und Zerfallens. Und es gibt ein Enden als Übergang und Gestaltwandel. Auf unser eigenes Leben bezogen: Es endet die Phase der Kindheit im Übergang zum Jugendalter; es endet das Jugendalter im Übergang zum Alter des Erwachsenen und es endet das Erwachsenenalter im Lebensende. Hier hätten wir also beides: das Enden als Übergehen in anderes - in eine andere Phase, Gestalt, Aufgabe - und das Enden als "Übergang" ins Nicht-mehr-sein. Was wir als Negativität der Zeit empfinden, daß sie in allem Anfang, den wir haben oder machen, als das Enden dieses Anfangs hineinsteht, diese Negativität ist ein Grundelement unseres zeithaften Gestimmtseins. Und in ihr bekundet sich unsere elementare Zeiterfahrung als Endenmüssen alles Endlichen. Die Zeit wird uns zur Bedrohung alles Beständigen oder alles dessen, das Bestand haben soll durch das Nichtige. Indes, der Doppelcharakter "zeitbedingten" Endens als "Übergang" oder "Aufhören" sollte uns davor bewahren, unser Zeiterlebnis vom Enden her, und zwar vom übergangslosen Enden her, zu artikulieren. Wohl ist das übergangslose Enden eine erregende, provozierende und zumeist auch ängstigende Form unserer Selbstgewißheit. Aber wir versinken eben nicht einfach in Apathie angesichts dieser "Tatsache". Das ist im Grunde genommen erstaunlich - jedoch nur, wenn man vom "Einzelschicksal" her denkt. Gäbe es nur einen einzigen Menschen und stünde dieser ohne Beziehung zur Natur und zu den Sphären einer menschlichen Tradition, so wäre sein Enden (vorausgesetzt, er könnte es sich überhaupt vorstellen) ein Ver-Enden. Eine solche Situation können wir allerdings nur in Gedanken vorstellen. Denn in Wirklichkeit ist uns das Enden der Dinge und der Menschen nicht ein totales Herausfallen aus der Welt, sondern es ist einbezogen und eingehalten in die Traditionen geschichtlichen Menschentums in den Rhythmus der Natur und in die Welt.

Sofern wir als Naturwesen in der Natur leben, erfahren die zeitliche Gestimmtheit unseres Daseins als handelnde und erlebende Teilhaberschaft an ihrer R h y t h m i k . Die großen Zyklen der

Diese Kopie wird nur zur rein persön
lichen Information überlassen. Jed
Form der Vervielfältigung oder Ve
wertung bedarf der ausdrücklichen vo
herigen Genehmigung des Urheber
© Egon Schütz

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

Jahreszeiten, deren Darstellung die Künstler immer wieder herausgefordert hat, sind uns dauernd gegenwärtig. Frühjahr, Sommer, Herbst und Winter sind nicht einfach willkürliche Einteilungen, die wir durch V e r w e n d u n g zeitlicher Ordnungsschemata getroffen haben, sondern diese wechselnden Epochen eines Jahres sind innerstes Erfahrungsgut, sind Weisen, wie die Zeithaftigkeit der Dinge uns selbst offenbar wird. Eingelassen in den Ablauf dieser Jahreszyklen und zugleich ausgestattet mit der Möglichkeit ihrer Wahrnehmung entwickeln wir heranwachsend ein Verständnis für umfassende Bewegungen des Auf- und Untergangs, für Veränderungen, an denen wir als Urheber nicht beteiligt sind, in die wir aber selbst eingelassen sind. Die Erfahrung der Naturrhythmik ist die Erfahrung universell verzeitigten Lebens, Erfahrung der Tatsache, daß nicht nur w i r in die Zeit eingehalten und von ihr durchstimmt sind, daß Zeit nicht nur enschlichem Dasein anhaftet, sondern daß sie gleichsam als "kosmische Instanz" alle innerweltlichen Dinge durchmächtigt und in Beziehung setzt. Die elementare Erfahrung der Zeithaftigkeit alles Erscheinens und aller Erscheinungen ist wohl primär gar nicht an unsere Selbsterfahrung als Sterbliche und Sterbende geknüpft. Sie geht uns vielmehr auf, längst bevor unser eigenes Enden für uns thematisch wird. Zwar gibt es philosophische Theorien, welche das ursprüngliche Zeitverhältnis des Menschen aus seinem Tod und nur aus ihm hervorgehen lassen wollen. Man sagt, daß der Mensch aus seinem gedanklichen Vorgriff auf seinen Eigen-Tod, sein je-eigenes Enden, der Zeithaftigkeit und Endlichkeit seines Lebens innewerde. Aber liegt in solchem Vorgriff auf das eigene Enden tatsächlich die erste und elementare Zeiterfahrung - oder hat diese nicht ihren Ursprung und Anfang in unserer Teilhaberschaft und Zeugenschaft an der Naturrhythmik, in der der Auf- und Untergang der Dinge z y k l i s c h wiederkehrt? Daß wir heute die Zeitthematik vor allem mit der Thematik unseres Lebens und Sterbens verbinden, daß wir sie ablösen von der kosmischen Rhythmik, hat bestimmte Voraussetzungen und Konsequenzen. Zu den Voraussetzungen der Zentrierung des Zeitthemas auf das Anfangen und Enden menschlicher Existenz gehört sicherlich die Betonung unserer Subjektivität, unseres Selbstseins "in Einsamkeit und Freiheit" gegenüber allem, was wir nicht sind - also vorzüglich gegenüber der Natur und den Naturdingen. Es gehört dazu eine eigentümliche Entgegensetzung von Mensch und Welt, einfach gesagt: eine A n t h r o p o z e n t r i k , die sich nicht damit begnügen möchte, daß die

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

Natur im Menschen "ein Auge aufschlägt". Sie möchte mehr. Sie möchte sich gegen den eigenen Naturursprung behaupten, möchte nicht nur eine menschliche Naturherrschaft, sondern eine Weltherrschaft. Die Konsequenz - oder zumindest e i n e Konsequenz - ist eine Verschärfung der subjektiven Zeitthematik, die Tendenz, Zeit nur noch als menschliche Eigen-Zeit, Anfang und Ende nur noch als tragisches Menschenschicksal zu erfahren und nur noch den Menschentod als elementare Stiftung des Zeitbewußtseins zuzulassen. Aus der bewußtlosen Gefangenschaft der Natur entlassen wähnten wir, zu ihrem Herrscher werden zu können. Und wir sind es auch zum Teil in eindrucksvoller Weise geworden. Aber wir haben dafür auch gezahlt. Das läßt sich an der anthropozentrischen Thematisierung der Zeit aufweisen. Doch die Einsamkeit des menschlichen Zeitbewußtseins, die Vorstellung der Hinfälligkeit unserer Werke und unserer Taten ist nicht unversöhnbar, wenn das Wort gilt, das unser Ausgesetztsein "in die Welt und unter die Dinge" nicht nur E i n s a m k e i t sondern auch B e r g u n g meint. Zwar werden wir in realistischer Selbsteinschätzung nie davon absehen können, daß sich mit dem Faktum unseres Selbstbewußtseins das Bewußtsein einer je-eigenen Zeit und damit eines je-eigenen Endens verbindet. Doch können wir vermeiden, zu Introvertierten unseres je-eigenen Bewußtseins zu werden, indem wir uns eröffnen für die Erlebniszeugenschaft der Dinge, die wir nicht sind, und der Welt, die uns und die Dinge umgreift. Die bereits angesprochene Erfahrung der Rhythmik des Naturkosmos und der uns einbeziehenden Jahres-Gezeiten kann uns lösen vom Hinstarren auf uns selbst, von unserer Selbst-Befangenheit in Sachen Zeiterfahrung.

Ähnliches vermag auch der bewußte Anblick unserer geschichtlichen Erinnerung. Geschichtliche Erinnerung meint allerdings keine Historiographie, nicht das Auflisten biographischer und historischer Tatsachen, sondern geschichtliche Erinnerung meint das Innewerden von M e n s c h h e i t s e r f a h r u n g e n und Traditionsbeständen, in denen wir uns selbst wiedererkennen können. Denn Geschichte ist ja nicht nur das Vergangene, das Abgelegte und Abgelebte, sie ist auch das "wirkungsgeschichtlich" uns Bedingende und Tragende. Zwar scheint uns die gegenwärtig bevorzugte Optik der V e r ä n d e r u n g die Geschichte nur als eine S u k z e s s i o n mehr oder weniger unwiederholbarer Ereignisse vorzustellen oder als ein Museum, das dazu dienen kann, unser Selbstwertgefühl mit der Elle des Fortschritts zu steigern. Doch eine

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.

derartige Chronologisierung der Geschichte im Dienste der Fortschrittsmessung drängt uns ab von der Erfahrung, daß der Umgang mit Erinnerungen nicht nur eine Ereignissequenz zerstückt, sondern auch versammelt. Damit kommt indes eine ganz andere Zeiterfahrung zum Vorschein. Trennen wir nämlich zwischen einer h i s t o r i s i e r e n d e n Erinnerung und einer v e r s a m m e l n d e n Erinnerung, so artikulieren sich schon in solcher Trennung zwei unterschiedliche Erfahrungen der Zeit als Erfahrungen der Geschichte und der Geschichtlichkeit des Daseins. Die historisierende Erinnerung läßt die Zeit als neutrale Ordnungsfolie erscheinen, als eine - letztlich unendliche - Datenlinie, auf der die historischen Ereignisse (aber auch die biographischen) abgetragen werden können. In der Erfahrung der Geschichtlichkeit geht die historisierende Anordnung geschichtlicher Daten im Sinne einer V e r g l e i c h g ü l t i g u n g ein. Das heißt: die Ereignisse sind als vergangene gleich gültig und - wenn überhaupt - nur von geringer Pelevanz für das Geschehen von Gegenwart und Zukunft. Die Zeit erscheint als das, was alles gegeneinander gleich gültig macht. Sie teilt und zerteilt und wird zur Quelle eines a-historischen Fatalismus oder, wie gesagt wird, zu einer Quelle des "historischen Elends", das im Wissen um die Geschichte die Kraft verliert, geschichtlich zu existieren. Anders die versammelnde Erinnerung. Auch sie ist nicht ohne Kenntnis der Fakten und Daten der Geschichte. Diese sind aber nur in gewisser Weise das "Material" ihrer Tätigkeit. Und diese besteht darin, die immanente Transzendenz des Menschen aufzuspüren. Das bedeutet: Die Sukzession der historischen Ereignisse wird auf die Frage nach dem was der Mensch sei, hin versammelt. Hier gilt der (bereits einmal erwähnte) Grundsatz, der geschichtliche Mensch sei immer derselbe und immer ein anderer. Und die immanente Transzendenz der Geschichte qua registrierter Historie besteht dann darin, daß jedes historische Menschentum über sich selbst auf den Menschen oder die Frage nach ihm hinausweist. Die in die Frage nach d e m Menschen versammelnde historische Erinnerung ist, terminologisch formuliert, nicht "sequentiell", vielmehr "strukturell". Damit wird aber die Zeiterfahrung eine ganz andere. Allgemein gesagt: Zeit ist nicht mehr vorzüglich eine trennende und vergleichgültigende Ordnungsinstanz, sondern sie ist das Medium der Verbindung, der Einung. Zwar tauchen in ihr Epochen auf und vergehen, ereignen sich in ihrem Horizont Anfangen und Enden. Aber dieses wäre nur der

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

e i n e , der Oberflächenaspekt ihrer Erfahrung. Der andere, tiefer liegende, die Praxis versammelnder Erinnerung begründende, wäre der Aspekt, daß sie alles Zeithafte auch substantiell miteinander vermittelt, ihm K o n t i n u i t ä t und B e z i e h u n g gibt. So läßt sich eine synthetisierende und differenzierende Kraft (und Erfahrung) der Zeit ausmachen, wenn man nicht von dem modernen Dogma ausgeht, nach welchem die geschichtliche Wirkung der Zeit in einer unaufhörlichen Abtrennung des Vergangenen vom Gegenwärtigen und in einer dissoziierenden Vergleichgültigung der jeweiligen Ereignisse gegeneinander besteht. Und auch bei der Frage nach der elementaren Erfahrung der Zeit im Verhältnis zur Geschichte kann man fragen (wie beim Problem der elementaren Erfahrung der Zeit im Verhältnis zur Natur), aus welchen Gründen der disjunktive, der vergleichgültigende Aspekt gegenwärtig so stark hervortritt. Warum müssen wir feststellen, daß unsere Erfahrung der Geschichte überaus stark geprägt ist von dem historisierenden Gedächtnis und nicht von der versammelnden Erinnerung? Ist es nicht auch hier angebracht zu vermuten, daß die Anthropozentrik eines positivistischen Zeitgebrauchs das größte Hindernis auf dem Wege einer Erinnerung an das versammelnde Wesen der Zeit ist?

III

Wir fragen im Rahmen elementarer anthropologischer Selbsterkundung und Selbstbesinnung eine der schwierigsten und erregendsten Fragen des Menschentums: die Frage nach der Zeit, nach der Art und Weise, wie wir sie in unvoreingenommener und unverstellter Erlebniszeugenschaft erfahren. Wir fragen nach ihrer e l e m e n t a r e n E v i d e n z und sehen uns dabei vor die größte Schwierigkeit gestellt, gerade weil wir immer schon irgendwie mit handlichen Zeitvorstellungen umgehen. Wir haben darauf hingewiesen, wie sich uns Zeit zumeist "darstellt", nämlich als abgesteckter Zeit-Raum, als Zeit-Linie, als Zeit-Maß, als Instrument chronologischer Fixierung, als die Zeit unseres Lebens, einer Epoche, einer Gesellschaft. Wir zweifelten, daß in solchen geläufigen Zeitbegriffen Zeit als Grundphänomen elementarer Erlebniszeugenschaft zum Vorschein komme. Hier erscheint Zeit nur wie eine neutrale Folie, wie ein Film, auf dem sich die Ereignisse abbilden. - Näher an die elementare Zeiterfahrung führt uns der Gedanke heran, daß Zeit offenbar nicht

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.

nur ein angeborener Horizont unseres Bewußtseins sei, eine Wahrnehmungs- und Handlungsbedingung, die wir wie eine Lichtaura mit uns herumtragen und in der für uns die Dinge in ihrer Bewegung sichtbar werden. Wir brachten Zeit mit Endlichkeit in Verbindung, fragten nach ihr als einer Macht, die alles "enden" läßt. In dieser Blickbahn erhielt die Zeit eine Eigen-Mächtigkeit. Anders gesagt, nicht wir sind die geschickten Disponenten der Zeit, diejenigen, die über sie verfügen und die sich in ihr einrichten, sondern Zeit erscheint uns als Schicksal unseres Endens, gegen das wir ohnmächtig sind. So ist sie wie ein unsichtbares Gefängnis, das wir nie verlassen, auch wenn wir uns mit unseren Erinnerungen an das Frühere und Spätere darüber hinauserheben. Diese negative Erfahrung der Eigenmächtigkeit der Zeit hat existentielle Theoreme des "Existentialismus", der Trotz-Haltung oder des stoischen Fatalismus in der Geschichte unseres Denkens provoziert. Als Verdammte der Zeit, so scheint es, können wir uns nur in das Schicksal f ü g e n oder in den Haltungen des Trotzes oder der Ergebenheit darauf w a r t e n, daß auch unsere Verurteilung zur Endlichkeit irgendwann vollstreckt wird. W i r fragten, ob der Hinblick auf die negative Mächtigkeit der Zeit nicht auch so etwas wie ein a n t h r o p o l o g i s c h e s V o r u r t e i l enthalte, genauer: ob uns Zeit immer nur als Enden und vor allem als u n s e r Enden begegne, ob sie tatsächlich nur den Charakter des "letzten Wortes" habe, ob sie nur das Vereinzelnde, das Trennende sei, die vorläufige oder endgültige Grenze. Zweifel kamen uns deshalb, weil wir sowohl im Hinblick auf die N a t u r wie im Hinblick auf die G e s c h i c h t e auch einen anderen "Grundcharakter" der Zeit erfahren können, nämlich den Charakter des Bergenden und Verbindenden. Die Gezeiten der Natur sind uns nicht nur äußerlich, sondern ihre Rhythmik geht durch uns hindurch. Der Wechsel der Generationen ist selbst ein Naturereignis. Das bedeutet, wir sind keineswegs nur Zuschauer dessen, was in der Natur vorgeht, und wir sind auch nicht, wie häufig gesagt wird, durch unser Bewußtsein völlig aus der Natur herausgesetzt, vielmehr sind wir auch als Wissende noch Naturwesen und sind immer noch Teilhaber ihrer zyklischen Bewegungen. Und wir erfahren auch die Zeit in der Macht und Gestalt solcher zyklischen Bewegungen, wenn wir dafür nur bewußt und offen leben. Und der universelle zyklische Bewegungscharakter der Natur, der nur Übergänge kennt und nicht ein totales Enden, gibt

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

uns jedenfalls die "Gelegenheit" einer a n d e r e n Zeiterfahrung als es diejenige der linearen, permanent abstückenden Bewegung ist, die nicht das Enden in den Anfang "vermittelt", sondern alles Anfangen gleichsam vergessend nur auf das Enden fixiert ist. Eine derartig lineare, nur in Überholungen denkende Zeitdeutung spricht vor allem aus Theoremen des H i s t o r i s m u s der die Ereignisse in ihrer endlosen Sukzession voneinander trennt und gegeneinander gleich-gültig macht. Dieser Historismus ist aber eine sehr junge Erscheinung. Er tritt auf im Gefolge der revolutionären Verselbständigung des Ich gegen "seine" Welt, im Gefolge der Selbstautorisierung menschlicher Vernunft gegen Mythos und Dogma. Man kann sich daher zu Recht fragen, ob der mit der Aufklärung einsetzende Historismus - im Horizont unserer Problemstellung: die lineare Deutung der Zeit als unendliche geschichtliche Sukzession - das einzige dem Denken zulässige Zeitverständnis darstellt oder ob nicht ein derartiges Zeitverständnis gebunden ist an eine auf den Menschen zentrierte Weltinterpretation. Setzen wir dieser anthropozentrischen Interpretation unseres Weltaufenthalts eine k o s m o z e n t r i s c h e gegenüber, so fordert letztere nicht ein lineares, sondern ein mehr oder weniger zyklisches Zeitverständnis und eine zyklische Zeiterfahrung. In ihr hat der Tod einen anderen "Stellenwert": er verweist auf den Anfang zurück. Er ist Rückkehr in den Anfang oder Untergang im Anfang. Das kosmozentrische Zeitverständnis legt gewissermaßen in Bewegung und Gegenbewegung unsere lineare Konstruktion der Zeit still. Es versammelt, wie wir am Phänomen der Geschichte zu erläutern versuchten, die Ereignisse auf das ihnen gemeinsame und stellt sie nicht gleichgültig nebeneinander. Das kosmozentrische, zyklische Zeiterleben als Erfahrung der versammelnden und nicht der trennenden Geschichte ist durchaus kein Archaismus oder Primitivismus, wie man meinen möchte. Denn wie anders ist das "Geheimnis unserer Identität" zu begreifen, wenn nicht als eine Versammlung unserer biographischen Daten in synchroner Erinnerung und nicht in diachronem Gedächtnis? Unsere Vergangenheit macht unsere Identität aus (wie unsere Zukunft, der sie sich vermittelt), aber nicht als historisch aufgelöste Sukzession der biographischen Ereignisse, vielmehr als durch die Zeit selbst vermittelte Gleichzeitigkeit. Das erinnernde Versammeln ist nicht nur ein "Aus-der-Zeit-Herausfallen". Es ist das Innewerden des Einheit stiftenden Charakters der Zeit unterhalb der Abstückungen und Vereinzelungen auf der linearen Strecke, mit der unser Bewußtsein mißt.

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.

E. Schütz

Grundphänomene IX. Vorlesung

I

In der Besinnung auf elementare Phänomene des Menschentums haben wir uns der Zeitthematik genähert. Wir haben uns vergegenwärtigt, daß wir in mancherlei Weise mit der Zeit umgehen, zumeist ohne sie eigens zu bedenken. Gerade weil sie uns aber gegenwärtig ist - als vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zeit - fällt sie uns in der Betriebsamkeit des Alltags wenig auf, es sei denn, daß sie uns fehle. Aber in Wirklichkeit fehlt uns die Zeit nie. Wenn wir meinen, keine Zeit zu haben, so ist das, wörtlich genommen, nur eine unbesonnene Rede. Unbesonnen deshalb, weil wir unterstellen, Zeit sei etwas Verfügbares, etwas Quantifizierbares, etwas von dem man ein "Mehr" oder "Weniger" haben könne. Tatsächlich aber ist Zeit kein L e b e n s m a t e r i a l , keine verteilbare "Zeitmasse". Wir haben kein Eigentum an der Zeit. Was wir als "unsere" Zeit behaupten, sind nur Einteilungen, Aufgliederungen, Artikulationen, in denen wir uns ausdrücklich auf die Zeit beziehen. Zeit selbst kommt offensichtlich nicht in "Stücken" vor. Sie schwingt sich gewissermaßen über alle unsere Einteilungen hinweg, läßt sich letztlich nicht durch uns begrenzen, wenn sie es auch ermöglicht, Grenzen zu ziehen, Intervalle auszumessen und sie als eine unendliche Bewegung zu denken. Derart haben wir uns in der Zeit eingerichtet, haben sie in unseren Vorstellungen metrifiziert, in Zeit-Räumen verräumlicht und scheinbar überschaubar gemacht, indem wir sie in gleichförmigen Bewegungen berechneten - in den Schwingungen des Pendels ebenso wie in den Schwingungen von Kristallen, in denen wir Gestirnsbewegungen "einfingen". Das metrische und instrumentelle Verhältnis zur Zeit und zu unserem Verzeitigtsein ist die übliche Form unseres Zeitumgangs und auch diejenige, die uns am wenigsten Kopfzerbrechen macht. So können wir "unsere" Zeiten miteinander vergleichen, aufeinander abstimmen und den Eindruck gewinnen, doch in gewisser Weise die "Herren der Zeit" zu sein, die sich allerdings auch gegenseitig die Zeit wegnehmen können. Doch nach unserem ersten Versuch über die Zeit sehen wir es jetzt vielleicht ein wenig anders. Zeit ist möglicherweise zu allerletzt, sofern grundsätzlich nach ihr gefragt wird, eine "Sache" des Habens oder Nicht-Habens. Sie ist ein Zug der Grundverfassung unseres Daseins, einer Verfassung, die dieses sich selbst nicht gibt oder auswählt, sondern die ihm je schon, sofern es überhaupt

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

ist, eignet. Und es ist das Verdienst der Daseinsanalyse, auf die Grundverfassung des Verzeitigtseins nachdenklich aufmerksam gemacht zu haben. Gewiß hat sich nachdenkliche Besinnung nicht nur in dieser Philosophie der Zeitthematik gestellt. Es gibt in der Tat keine menschliche Selbstbesinnung von Rang, die gegen das Zeitthema abblenden könnte. Aber wir müssen doch auch sehen, daß - wohl im Zuge der Aufklärung - eine b e s t i m m t e Form des Zeit-Bedenkens sich durchsetzte. Man könnte diese Form als Trend bezeichnen, als Trend zur Subjektivierung der Zeiterfahrung, in dessen Verlauf sich Zeit als Horizont des menschlichen Handelns und Bewußtseins mehr oder weniger durchsetzte. Und durchgesetzt hat sich damit auch das Grundmodell der L i n e a r i s i e r u n g der Zeit als ihr unendliches Fortschreiten durch die Menschengeschichte und die Geschichte der Natur. Nennen wir das die Vorstellung der offenen "progredierenden" Zeitbewegung, so ist der Verdacht nicht unbegründet, daß sich auch darin ein aufklärerischer Fortschrittsoptimismus bezeugt: die Hoffnung auf die Selbst-Steigerung des Menschen in der Zukunft und für alle Zukunft. Zunächst vom Wort her hat Heideggers Interpretation der Zeiterfahrung als Grundbestimmung der "Sorge" einen anderen, dunkleren und weniger optimistischen Akzent gesetzt. Das menschliche Selbstverhältnis als im Vorlaufen in den Tod aufkommende Sorge reimt sich schlecht zu dem Gedanken permanenter Selbstüberbietung im Verlauf von Biographie und Geschichte.

Doch der Hinweis auf die elementare Zeiterfahrung als Sorge (etwa im Unterschied zu ihrer Interpretation im "Prinzip Hoffnung") sollte uns nur beispielhaft den Blick öffnen für die Unzulänglichkeit unserer alltäglichen Meinungen zum Thema Zeit. Er sollte auch zeigen, daß Zeiterfahrung nicht nur eine Angelegenheit der E r k e n n t n i s t h e o r i e ist. In ihr ist nicht die Rede vom Anfangen und Enden, taucht nicht der Schicksalscharakter der Zeit auf, der im elementaren Zeiterleben durchaus gegenwärtig ist. Dieses elementare Erleben der Zeit suchten wir ein wenig zu durchdringen. Allerdings auch in der Überzeugung, daß sich die Zeithaftigkeit unseres Daseins nicht n u r über die Antizipation des Todes über die Wahrnehmung des Eigen-Todes oder des Fremd-Todes erschließt. Zunächst tastend und wenig ausdrücklich wehrten wir uns gegen die These, daß der Grundcharakter der Zeit nur vom absoluten Enden her zureichend bedacht, wenn auch nicht wirklich begriffen

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

und erfahren werden könne. Die Fixierung auf das je-eigene Enden schien uns nicht nur das Anfangen in gewisser Weise zu übersehen, es schien uns auch noch im Banne einer linearen Zeitvorstellung zu stehen, noch den Gedanken des Fortschritts (in der makabren Gestalt eines "Fortschritts zum Tode") verpflichtet zu sein. Müssen wir uns nicht tatsächlich fragen, das ist ein weiterführender Gedanke, ob nicht die Erfahrung der Zeit aus dem Vorblick auf den Tod nur eine Umkehr der Interpretation der Zeit aus einem aufklärerisch gewendeten Prinzip Hoffnung ist? Man kann es auch so ausdrücken: Der Fortschrittsglaube bindet sich an die Akzentuierung des Anfangens in der Zeit - die Resignation an die Akzentuierung des Endens. Beide Interpretationen aber binden sich an den Progressus der Zeit, in einem Falle an den Progressus in sich überbietender Existenz, im andern Falle an den Progressus ins Nichts des je-eigenen Seins. "Vergißt" man hier das Anfangen, so dort das Enden. Tatsächlich aber spricht sich uns Zeit in beidem zu: im Anfangen und Enden - oder sie spricht uns in beidem an. Sie "erscheint" als Übergang des Anfangs in das Enden und des Endens in den Anfang. Es wäre also zu einfach, wollte man das Aufgehen der Zeit entweder nur dem auf den Anfang gerichteten G e d ä c h t n i s oder der in die Zukunft ausgreifenden Antizipation zuschlagen und damit kulturelle oder individuelle Grundeinstellungen verbinden, etwa als erinnernde Einstellung der Konservativität und als zukunftsfrohe Einstellung der Progressivität. Sicherlich gibt es solche Einstellungen (und auch deren Vermittlungen im Sinne eines "sowohl ... als auch"), aber sie können sich nicht durch das "Wesen der Zeit" selbst legitimieren.

Wir waren vor allem bestrebt, das lineare Modell der addierenden und dissoziierenden Zeitvorstellung allmählich kritisch zu befragen. Kritisch befragen hieß: Ausschau halten nach "alternativen" Zeiterfahrungen mit elementarer, im fundierenden Sinne "erlebnismäßiger" Evidenz. Wir erblickten solche Zeiterfahrungen, die uns primär nicht linear erscheinen, in der Rhythmik der Natur und in der erinnernden Versammlung der Geschichte auf die Dinge und vor allem auf den Menschen. Darin entdeckten wir eine s y n t h e t i s i e r e n d e Kraft der Zeit. Was wir etwa in den Jahresdatierungen vor- und zurückberechnen, also in einer von uns entworfenen Zeitordnung untergliedern und metrisch festhalten, hat an ihm selbst keinen chronologischen Charakter. Anders verdeutlicht:

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.

Auch wenn wir über Zahlen als Instrumente der Zeit-Messung nicht verfügen, kennen wir durchaus eine intensive Erfahrung der Jahreszeiten. Es sind die sich wiederholenden Ereignisse der Natur, der, wie wir sagen, Aufbruch des Lebens im Frühling, die Steigerung der Fruchtbarkeit im Sommer, ihre Vollendung im Herbst und die Stille im Winter. Die elementare Erfahrung dieser Naturrhythmik ist nicht identisch mit dem sukzessiven Durchlaufen von Zeitstrecken. Das ist sie nur als chronologisch "reflektierte" Erfahrung. Etwas anderes bestimmt und durchstimmt die Erfahrung der Jahreszeiten, nämlich die Zeugenschaft an elementaren Lebensbewegungen, die sich nicht überholen, sondern die sich - wenn hier überhaupt ein Zeit-Bild zutrifft - "wiederholen". Das heißt: die Jahreszeiten folgen nicht einfach aufeinander, sondern sie kommen durch Übergänge hindurch immer wieder auf sich selbst zurück. In jedem Frühling bereitet sich ein neuer Frühling vor, in jedem Sommer ein neuer Sommer. Auch wenn die endlichen Naturdinge a l s e i n z e l n e nicht wiederkehren, wenn sie endgültigen Auf- und Untergang haben im Keimen, Blühen und Verdorren oder in elementarischer Prägung und langdauerndem Zerfall wie der Stein - der Lebensrhythmus der Natur selbst ist "seit unvordenklichen Zeiten" ungebrochen. In ihm, so kann man sagen, versöhnen sich Auf- und Untergang, vermittelt sich das Einzelleben mit den Bewegungen, dem "Rhythmus" des Kosmos selbst. Die je-eigene Zeit, die wir den Dingen zuschreiben und die wir für uns (wenn auch nie endgültig) wissen, wird gleichsam zurückgenommen in die "Zeit der Welt" selbst, die wir durch die Gestirnsumläufe festhalten. Um den Gegensatz von je-eigener Zeiterfahrung und über den Naturrhythmus vermittelte Zeiterfahrung zu kennzeichnen, sprachen wir von einer anthropozentrischen und einer kosmozentrischen Thematisierung der Zeit.

Der Gegensatz zwischen anthropozentrischer und kosmozentrischer Zeiterfahrung schien uns aber nicht nur in unserer Begegnung mit dem elementaren Lebensrhythmus der Natur, mit dem vereinzelnden Hervorbringen und dem zurücknehmenden Versammeln der Naturdinge "aufweisbar" zu sein. Er läßt sich vielmehr auch in einer Doppelung unseres Verhältnisses zur Geschichte ausmachen. Diese These überrascht zunächst. Sie überrascht aber nur deshalb, weil wir durch den Einfluß des historisierenden Denkens und der historisierenden Wahrnehmung von Geschichte daran gewöhnt sind, Geschichte als 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.

infinites oder (je nach philosophischer Position) als ein teleologisches Fortschreiten zu betrachten, in dem sich, wie man sagt, die Ereignisse kausal oder motivierend aneinanderreihen. Auch hier kommt das lineare Zeitmodell zum Vorschein. Geschichte ist die Zeitenfolge in einem Progressus. Unsere Geschichte die Zeitenfolge in einem Progressus, an dem wir auf die Zukunft hin steuernd teilhaben und den wir antizipierend entwerfen. Auf der Ebene "normalen" Zeiterlebens, auch das haben wir uns verdeutlicht, wird die Zeit als abstückende und relativierende "Zeitinstanz" erfahren. Und wenn dieses Empfinden sich - etwa durch den raschen Wechsel von Ereignissen - verstärkt, entsteht der Eindruck, daß die fortschreitende Zeit die Ereignisse gegeneinander vergleichgültigt. Wir können von einem makulaturisierenden Effekt sprechen oder von einem liquidatorischen Grundzug. Die E r i n n e r u n g hat dann nur noch den Stellenwert eines registrierenden Gedächtnisses, das in dem Maße objektiv ist, in dem es (mit Gadamer zu sprechen) die Wirkungsgeschichte außer Kraft setzt oder außer Kraft zu setzen vermeint. So wird die Zeitenlinie schließlich zu einer unendlichen Zahl von Zeitpunkten, die eben nicht mehr miteinander gemeinsam haben als das Faktum, solche Punkte zu sein. Im Gegenzug gegen die punktualisierende und vergleichgültigende Erfahrung der Geschichte aus dem linearen und dissoziierenden Zeitverständnis "erinnerten" wir an eine andere Zeiteinstellung auf die Geschichte. Wir faßten sie als die Zeiterfahrung versammelnder Erinnerung. Sie ist nicht einfach nur retrospektiv. Denn das ist das registrierende Gedächtnis auch. Sie hat vielmehr die Struktur einer "Vergleichzeitigung" dessen, was das Gedächtnis sukzessiv auseinanderlegt. Doch was heißt Vergleichzeitigung? Kann man überhaupt zeitlich - oder besser - historisch Auseinanderliegendes vergleichzeitigen, ohne der Wahrheit Gewalt anzutun? Wir müßten die Gegenfrage stellen, nämlich: ist denn die lebendige Wahrheit der Ereignisse in gemeinschaftlicher Geschichte und individueller Biographie an die Logik des dissoziierenden Zeitfortschritts gebunden oder gibt es nicht auch eine berechtigte L o g i k d e r V e r g l e i c h z e i t i g u n g , die durch das versammelnde Wesen der Zeit als Erinnerung nicht nur legitimiert, sondern sogar gefordert wird? Wir sind der Meinung, es gebe diese eigene Logik der Erinnerung und sie lasse sich auch phänomenal fassen. Mehr noch: man kann nachweisen, daß es - nicht nur im Raum der Geschichte -

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

Erscheinungen gibt, die wir überhaupt nur als solche erfassen können, wenn wir vom Zeitverständnis als abstückendes, vereinzelndes Fortschreiten absehen. Offensichtlich muß die M u s i k zu diesen Phänomenen gerechnet werden. Unter der vorwaltenden Perspektive der Linearität der Zeit ist ein musikalisches Thema oder ein ganzes Musikstück nichts anderes als eine Folge von Tönen mit bestimmter Tonhöhe und bestimmter Tondauer. In unserer musikalischen Erfahrung jedoch registrieren wir nicht einen Prozeß der Aneinanderreihung einzelner Töne, die sukzessiv aufeinander folgen, sondern in synthetisierender Vor- und Rückerinnerung gewinnt die faktische Tonfolge die "Gestalt" einer Melodie.Es ist eigentlich überflüssig zu sagen, daß wir niemals eine Melodie hören würden, wenn wir eine Tonfolge (die selbstverständlich keine beliebige ist) nur als ein sich-überholendes Fortschreiten von Einzeltönen wahrnehmen könnten. Die Melodie ist ein "Produkt" einer versammelnden Tonerinnerung, der man zwar äußerlich einen Anfang und ein Ende zuschreiben kann, in der sich jedoch - in der eigentlichen musikalischen Erfahrung - der chronologische Anfang und das chronologische Ende gewissermaßen wechselseitig aufheben, nämlich im "musikalischen Eindruck", der nicht die Tonfolge registriert, sondern sie zur Einheit einer "Tongestalt" versammelt. Das aber ist das Wesen der Zeit als Erinnerung: die synthetisierende Kraft, welche die reine Folge transzendiert und zur "Hörgestalt" zusammenschließt. Wichtig ist dabei hervorzuheben: die Einheitsstiftung dieser Erinnerung beruht offensichtlich nicht auf der Synchronisation zweier in der Richtung entgegengesetzter Prozesse auf der Zeitlinie. Sie beruht nicht darauf, daß man erst eine Tonfolge einzelner Töne hört und sie sich dann noch einmal ins Gedächtnis ruft, um in solchem Rückruf die Melodie zu konstruieren. Vielmehr ist die versammelnde Erinnerung (zumindest im Normalfall musikalischer Erfahrung) gleichsam mit dem ersten Ton am Werk. Sie synthetisiert also nicht erst, was bereits und vorgängig auseinandergelegt ist, sondern wenn solches Auseinanderlegen einer Tonfolge (etwa in analytischer Absicht zum Zwecke der Objektivierung) überhaupt stattthat, dann nur im Anschluß an die in ursprünglicher Erinnerung gestiftete Gestalt des musikalischen Eindrucks.

Hier sollte keine Musikästhetik versucht werden. Es ging um den (in der Ausführung sicherlich unzureichenden) Versuch, das Einheit stiftende Wesen der Zeit als Erinnerung am Beispiel der Musikerfahrung ein wenig zu verdeutlichen. Jedenfalls ist am Beispiel der

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

Musik aufzuweisen, daß es eine eigentümliche Logik (oder auch "Vernunft") der Erinnerung gibt, die einer anderen als der linearen Zeiterfahrung "gehorcht". Ihr Sinn, so meinen wir, besteht in der Stiftung einer Einheit, in diesem Falle in der Stiftung einer Einheit aus einer "objektiven" Vielheit von Tönen. Und hier käme wohl niemand auf den Gedanken, den Grund dieser Einheit in einer wahrheitsverletzenden Schönfärberei der Erinnerung zu erblicken. Dieser Vorwurf wird indes erhoben, wenn es um geschichtliche oder biographische Erinnerung geht. Hier wird dem zeitlich versammelnden Wesen der Erinnerung häufig bewußte oder unbewußte Selbsttäuschung unterstellt, ein subjektives Einfärben der Ereignisse, das den aufzuweisenden Fakten nicht standhalten könne. Dabei ist indes wiederum zu fragen, ob man die "Logik der Erinnerung" und die "Logik des positiv registrierenden Gedächtnisses" überblenden könne in der Absicht, die Inhalte der Erinnerung - die bedeutende und sinnhafte Synchronisation der Ereignisse aus der Betroffenheit - an den Fakten des Gedächtnisses zu messen. Eine bekannte Form der "Objektivierung der Erinnerung" - und hier meinen wir immer unter unserer Fragestellung das versammelnde Wesen der Zeit - ist das E p o s , der biographische oder geschichtliche Roman. Darin werden bekanntlich biographische oder historische Ereignisse nicht nur aktualisiert und einem (sonst uninteressierten) Publikum "näher gebracht", sondern die eigentlich epische Leistung des Künstlers besteht in einer imaginativen Zusammenschau und Vergegenwärtigung des Vergangenen, in seiner deutenden Durchdringung, die es erlaubt, über historische Distanzen hinweg, sich in eine "Situation" oder in eine "Person" zu versetzen. Das historische Epos in seinen mannigfaltigen Formen ist also nicht schlicht eine "Veranschaulichung" oder eine Re-Aktualisierung, sondern hier spielt die Erinnerung als sprachliche Vergegenwärtigung, und zwar in gewisser Weise der Linearität historischer Sequenzen und ihrem chronologischen Unterteilungen in "Näheres" und "Ferneres" spottend. Das Vergegenwärtigte ist nicht re-aktualisierte Vergangenheit, sondern Vergangenheit als Gegenwart, derart, daß beides "ineins" geht. Vergegenwärtigen als "In-die-Erinnerung-rufen" ist im Grunde auf der Zeit-Strecke gar nicht zu fassen. Denn auf dieser rechnet und unterteilt nur die Positivität des Gedächtnisses. Die Erinnerung aber synchronisiert, stimmt ab, holt Vergangenes nicht herauf, sondern hält es gegenwärtig. Gerade diese "Funktion" haben die großen Epen gehabt:

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

die Funktion des erinnernden Gegenwärtighaltens Gemeinschaft stiftender Erfahrungen. Sie waren, ein wenig metaphorisch ausgedrückt, die ausgezeichneten Lebensmelodien geschichtlicher Völker, nüchtern formuliert: die sprachlichen Bürgen ihrer Identität.

Uns interessieren elementare Alternativen zur linearen Zeiterfahrung oder phänomenale Hinweise auf das, was wir als kosmozentrisches Zeitverständnis im Gegensatz zum anthropozentrischen bezeichneten. Die Einheit stiftende Rhythmik der Natur, der wir nicht nur außer uns begegnen, die versammelnde Erinnerung in der Erfahrung einer Melodie, der a-historische Zeitsinn epischer Vergegenwärtigung - diese Phänomene zeigen zumindest eines: menschliches Dasein ist nicht nur bestimmt durch den chronologischen Zeitsinn des historischen Gedächtnisses, sondern wesentlich auch durch den synthetisierenden Zeitsinn der Erinnerung. Man kann auch formulieren: Der Mensch lebt nicht nur i n seiner Geschichte, sondern er i s t immer das G a n z e seiner Geschichte. Auch wenn er sich dieses "Ganze" nicht vorstellend zu objektivieren vermag. Und die menschliche Geschichte, sei es die Geschichte eines Einzelnen oder eines historischen Volkes, ist ihrerseits wieder zurückgestellt in die Geschichte der N a t u r, der E r d e, der W e l t. Letztlich wissen wir gar nicht, welche Erinnerungen an die Geschichte von Natur, Erde und Welt sich alle in uns versammeln, welche Traditionen (im weitesten Sinne) durch uns hindurchlaufen, deren wir uns gar nicht versichern können. Jedenfalls ist das Phänomen der Tradition viel zu knapp eingeschätzt, wenn wir sie nur als Produkt unserer je-eigenen Erinnerung betrachten, wie auch die Zeit zu knapp eingeschätzt ist, wenn wir sie nur als "objektive" oder "positive", jedenfalls als Zeit unserer Verfügung betrachten. Daß wir die Zeit an uns binden, sie nur als ein unendliches Fortschreiten von Anfang zu Anfang und von Ende zu Ende sehen, verstellt uns in "Sachen Tradition" die Frage nach dem, was uns gleichsam unterhalb der Ereignislinie unserer historischen Fakten "trägt", an welche Thematisierung der Zeit - im Sinne der Vergegenwärtigung - wir durch die historische Erinnerung hindurch erinnert werden: an die Zeit der Welt selbst, die alle unsere Zeiten in sich beschließt und aus sich entläßt. In einer nicht fahrlässigen Weise spekulativ an sie zu erinnern, ist sicherlich auch der Vollzug von Erlebniszeugenschaft.

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.

Resümieren wir vorsichtig unseren Versuch über die Zeit, so ist vielleicht deutlich geworden, daß die wesentliche oder ausschließliche Erfahrung der Zeit aus dem Verhältnis zum Enden -die These, Zeit gehe auf in der Vergegenwärtigung des je-eigenen Todes der Mannigfaltigkeit unserer Zeitbezüge und den verschiedenen Weisen unseres Verzeitigtseins - wohl kaum entspricht. Zeit begegnet uns nicht nur und nicht erst in der Antizipation des je-eigenen Endens. Früher als diese "Selbst-Antizipation ins Nichts", als die negative Intention auf unser eigenes Nichtsein, ist die Zeit als versammelnde Erinnerung unserer Identität. Aber diese Identität ist unzureichend begriffen, wenn wir sie nur als unser Identischsein mit uns selbst begreifen. Wir sind auch, so paradox es klingen mag, identisch mit dem, was wir n i c h t sind - mit der Natur, der Erde und der Welt. Und das, was unsere Identität mit diesen nichtidentischen "Phänomenen" stiftet, ist die Zeit selbst. Nicht als Makel oder Hinfälligkeit, sondern als Versammlung des Einzelnen in das Ganze. Dieser b e r g e n d e Sinn der Zeit wird vergessen oder in blassen Ritualen standardisiert, wenn wir nicht aus der Gefangenschaft unserer anthropozentrischen Zeitvorstellungen herausstreten, wenn wir nur auf uns selbst starren und aus unserer Zeit eine Über-Zeit konstruieren, die wir mit dem Namen "Ewigkeit" belegen.

II

Gibt uns unser nachdenklicher Versuch über elementare Zeitæugenschaft H i n w e i s e auf Grundorientierungen der P ä d a g o g i k und innerhalb der Pädagogik? Einige Hinweise gewiß, wenn wir auch nicht erwarten dürfen, schon aus Gründen des experimentellen Charakters unserer "Gedanken zur Zeit", ein neues System pädagogischen Handelns und pädagogischen Denkens zu begründen. Eine revolutionäre Pädagogik im üblichen Sinne liegt weder in der Intention noch in der Möglichkeit einer Besinnung auf elementare anthropologische Strukturen unseres Daseins. Es fehlt einfach die Gewißheit des Aufbruchs zu neuen Ufern, wenn die Überzeugung leitend wird, daß die Historisierung der Zeiterfahrung möglicherweise selbst nur ein historisches Ereignis ist, das den Zusammenhang von Mensch, Zeit und Welt perspektivisch und, wie wir meinen, anthropozentrisch interpretiert. Jedenfalls ist die Rückbesinnung a u f u n s in unseren Grundbezügen auf Natur, Erde und Welt und auf

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

die Frage, wie Zeit uns zugleich in diese Dimensionen des Daseins aussetzt und vermittelt, kein Anlaß zu lautstarker Polemik. Doch wäre diese Rückbesinnung auch falsch verstanden, wenn man sie nur als besinnliche pädagogische Ersatztheologie betrachtete, in die man sich flüchten kann, wenn einem die konkreten pädagogischen Aufgaben, die Handlungskonzepte und Handlungstheorien über den Kopf wachsen. Die Frage nach einer elementaren Anthropologie stellt sich auch für den Pädagogen, wir betonten es am Anfang, nicht zufällig. Sie stellt sich vielmehr als Notwendigkeit in einer Zeit, in der sich die Menschen nicht mehr unbesehen auf die Entfaltung und Lösung ihrer Probleme allein im Horizont wissenschaftlicher Selbstvergegenwärtigung verlassen können. Das weiß niemand besser als die "Leute vom Fach". Und insofern ist auch unsere Rückbesinnung auf die Zeit nicht zufällig und das heißt: nicht ohne Skepsis gegenüber einer Pädagogik, in der offensichtlich das Zeit-Bild der P r o g r e s s i o n vorherrscht. Nicht, daß wir darauf "regressiv" antworten wollten, doch scheint uns die Linearisierung unserer Existenz in internalisierter Konkurrenz nicht nur mit den anderen, sondern auch mit uns selbst zumindest "eindimensional" zu sein. Wir können auch einen Schritt weitergehen. Die "Progressionspädagogik" enthält den Keim einer elementaren Selbstentfremdung durch Fetischisierung des Anfangs und der Zukunft: das Leben des Einzelnen, des Heranwachsenden wird zum Mittel einer Zukunft, von der, wie Rousseau einmal sagte, man nie wisse, ob er sie erreiche. Rousseau formulierte das allerdings auf das scheinbare Recht des Erwachsenen auf die Zukunft der Nachfolger hin. Der Erwachsene hatte für ihn seine Zukunft erreicht. Heute hat sich das insofern geändert, als auch der Erwachsene seiner eigenen Zukunft nur noch in ständig sich überbietenden Progressionsidealen nachjagt - in der Tat: bis zur Besinnungslosigkeit. Daß dabei Lebensgeschichten schließlich nur noch den Wert von Vergangenheitsmakulatur haben, liegt auf der Hand. Wir meinen, daß die anthropozentrische Zeitinterpretation und die ihr folgende Progressionspädagogik - vorsichtig formuliert - nicht nur eine Korrektur finden könne, sondern finden müsse in Überlegungen zu einem, wie wir es nannten, kosmozentrischen Zeitbegriff. In ihm faßten wir das Wesen der versammelnden Zeit. Sie ist nicht einfach ein spekulatives Gegen-Bild der sukzessiven Zeitwahrnehmung, sondern eine schlicht erfahrbare Wahrheit: die Wahrheit der Erinnerungssynthese. In

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

Schlagworte übersetzt ließe sich also von einer "Pädagogik der Erinnerung" sprechen, an die gegen die reine Pädagogik der Progression selbst zu erinnern wäre. Wir sind jetzt, im Rückblick auf unsere Bemühungen um die Strukturen der Zeit als Erinnerung, davor gefeit, die Option für eine Pädagogik der Erinnerung als konservative Umkehrung der Progression zu betrachten. Es gibt auch eine Vor-Erinnerung, wie sich am Beispiel der Musik zeigen läßt, am Beispiel einer Melodie, in der jeder einzelne Ton nicht nur den voraufgegangenen, sondern auch den nachfolgenden "erinnert", ohne ihn definitiv vorwegzunehmen. Das bedeutet, auch die Pädagogik der Erinnerung hat einen Begriff von der Zukunft. Doch sie formuliert ihn nicht, indem sie ihn einfach s e t z t , sondern indem sie ihn vermittelnd erschließt. Anders gesagt: Die Vor-Erinnerung ist keine reine Antizipation aus dem Nichts, sondern sie hat immer die mögliche Ganzheit im Blick: die dynamische Ganzheit einer Identität ebenso wie die Ganzheit der Naturrhythmik oder die Ganzheit des Universums. Wenn dieses aber das "Wesen" der erinnernden Zeit ist, müßte sich dann nicht die Pädagogik vor allem als "Stiftung" von Vor- und Rückerinnerungen begreifen, jedenfalls grundsätzlich und unabhängig davon, was sie jeweils als lebensnotwendige Qualifikationen zu vermitteln hat? "Stiftung" ist vielleicht ein zu großartiges Wort. Es reicht der nüchternere Begriff der "Ermöglichung". Was aber soll ermöglicht werden? Wie würde eine Didaktik der Erinnerung aussehen? Sie könnte gewiß nicht mit operationalisierten Lernzielen arbeiten, sondern ihr Inhalt wären Probleme, Fragen, wenn man so will: die Weckung von Antwortbereitschaften durch beispielhaftes Fragen. Vielleicht durch ein solches Fragen und fragendes Exponieren, wie wir es hier versuchten. Doch wir müssen sehen, solches Fragen ist letztlich nicht an die Person des Einzelnen gebunden, sondern - in der Substanz begriffen - die Realisierung unseres A n g e f r a g t s e i n s aus den Traditionen der Natur, der Erde, der Welt, auf die wir uns nicht nur kognitiv beziehen, in die wir vielmehr je schon eingelassen sind. Sich-erinnerndes Fragen in diesem Sinne ist immer schon über denjenigen hinaus, der fragt und über seine je-eigene Zeit. Es führt in die Zeit der Natur, der Erde und der Welt. Und in ihm "ereignet" sich in der Tat eine Versammlung in die erlebte Einheit eines Ganzen, auch eines Ganzen der Zeit. Die Pädagogik sollte nicht auf diese Erfahrungen verzichten wollen, vor allem aber sollte sie sie nicht ausblenden durch methodologische oder curriculare Vorentscheidungen, und zwar in einer Situation, in der wir angesichts mannigfacher Weltprobleme das Problem der Welt kaum noch zu sehen vermögen.

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.

E. Schütz X. Vorlesung

Grundphänomene

I

Auf der Suche nach Strukturen und Begriffen einer elementaren Anthropologie, die für unser Verstehen und Handeln orientierend sein können, haben wir uns um eine nähere Bestimmung der Erlebniszeugenschaft bemüht, die der existentialanalytische Ausgangspunkt unserer Besinnung war. Die E v i d e n z dieser Erlebniszeugenschaft ist keine w i s s e n s c h a f t l i c h e Evidenz gemäß dem formalen Prinzip der Intersubjektivität. Erlebniszeugen unseres Daseins in der Welt sind wir nicht erst, wenn wir uns o b j e k t i v i e r e n d zu uns selbst verhalten, also nicht erst in einem methodischen Selbstzugriff, sondern Erlebniszeugen sind wir immer schon, sofern wir unserer selbst als "Daseiende" innewerden. "Unserer selbst innewerden" ist nicht dasselbe wie uns selbst betrachten oder "über uns selbst zu reden" oder "uns selbst vorstellen". Das Inne-Werden hat den zurückhaltenderen Charakter der Selbst b e s i n n u n g , des staunenden Achtens auf das, was sich uns (auch an uns selbst) "zeigt", wenn wir uns gewissermaßen herausfallen lassen aus den Selbstverständlichkeiten unserer Denk- und Handlungsgewohnheiten, aus den Sorglosigkeiten unseres alltäglichen Begriffsgebrauchs. Das Inne-Werden in der B e s i n n u n g beginnt also nicht mit Definitionen und "Basisentscheidungen". Es beginnt mit einer ziemlich radikalen (und daher verwirrenden) Ausklammerung dessen, was wir jeweils schon für richtig halten - wenn man so will: mit einem Selbst v e r z i c h t . Wenn aber die Selbstbesinnung mit einem Selbstverzicht beginnen soll, hat sie dann überhaupt einen Gegenstand? Einen im vertrauten oder methodologischen Sinne "gegebenen" Gegenstand sicherlich nicht. Das haben wir uns schon verdeutlicht. Doch gleichwohl hat die Selbstbesinnung ein T h e m a : die Frage nach dem ursprünglichen Bezug von Dasein und Welt. Dieses Thema ist indes nicht einfach "erfunden", "aufgefunden" oder ausdrücklich "gestellt". Es ist vielmehr in uns angelegt. Wir sind, sofern wir sind, dafür aufgeschlossen. Unser Leben ist in seinem Grunde immer der Versuch einer Bewältigung dieses Themas. Es gibt uns zu denken. Und indem wir darüber nachdenken, machen

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.

wir unsere Existenz grundsätzlich - eben "elementar" - thematisch. In unserem Versuch über die Zeit, über elementare Formen der Zeiterfahrung (wie auch in unserem Versuch über Selbstsein und Personalität) hat sich vielleicht zeigen lassen, welchen Weg die Besinnung einschlagen muß, um das Thema zu gewinnen, das wir als existierender Weltbezug s i n d . Es ist der mühevolle Weg des Ausräumens von Vor-Urteilen - sei es über den instrumentellen oder metrischen Charakter der Zeit oder über den subjektiven Charakter von Personalität. Das gravierendste und viele andere begründende Vor-Urteil schien uns der grundsätzliche Zug zur A n t h r o p o z e n t r i k zu sein, das heißt: zur Deutung unseres Weltbezugs aus der je-eigenen Intention unseres Bewußtseins und unseres Handelns. Die Fragestellung einer elementaren Anthropologie erschien uns zunehmend als Frage nach einer nicht-anthropozentrischen Anthropologie, weil die Vor-Einstellung der Anthropozentrik den Blick von uns ablenkt in unserer Verfassung als B ü r g e r d e r E r d e u n d d e r W e l t . Bürger sein heißt: etwas verbürgen. Bürger der Welt sein meint: die Welt als Welt und nicht nur als unsere Wirklichkeit verbürgen. Wir verbürgen aber die Welt, die in uns aufgeht, nicht, wenn wir sie nur als ideelles oder materielles P r o d u k t unserer Intentionen begreifen. In dieser Einstellung verbürgen wir nur uns selbst und verschließen uns dem, was uns zugleich aussetzt und trägt. Vor allem im Aufweis zweier Grundphänomene versuchten wir auf die vor-intentionale Welterfahrung hinzuweisen: in dem, was wir die "vernehmende Vernunft" in der Struktur "medialer Personalität"nannten und im Bemühen um den versammelnden Zeitsinn der Erinnerung. Sowohl die vernehmende Vernunft wie die Erinnerung lassen aufscheinen, was sich nicht einfach unserem Hervorbringen verdankt. Fassen wir es in Stichworte, so können wir jetzt sagen: Elementare Anthropologie ist die Bemühung um das Erscheinen-lassen und nicht um das Erscheinen-machen von solchen Grundphänomenen, in denen Dasein und Welt miteinander vermittelt sind, bevor Subjekt und Objekt auseinandertreten. Oder anders: Elementare Anthropologie handelt vom Verständigtsein von Mensch und Welt, das allem Sich-verständigen ü b e r die Welt und die Dinge vorausliegt. Die entscheidende Frage lautet: Wie sind wir in die Welt und unter die Dinge versetzt, ehe wir uns in ausdrücklicher oder unausdrücklicher Intentionalität auf sie beziehen? Und die Evidenz unserer

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.

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.

Antworten gewinnen wir nur aus der Unmittelbarkeit unserer Erlebniszeugenschaft. Diese mag schwächer sein als die argumentierende Intersubjektivität, wenn es um die Demonstrierbarkeit der Einsichten geht. Sie ist stärker, wenn uns an existentiell folgenreicher Selbsterkenntnis gelegen ist.

II

Wir bedachten unsere Erlebniszeugenschaft aus der Thematisierung unserer P a r t i z i p a t i o n an der Zeit. Wir werden sie auch bedenken müssen in der Besinnung auf die R ä u m l i c h k e i t von Welt und Dasein. Ähnlich wie von der Zeit können wir auch vom Raume sagen, daß er zunächst nichts sonderlich Auffälliges sei. Wie mit der Zeit, so gehen wir auch mit dem Phänomen des Raumes täglich und sicher um. Und bestünde zwischen unserem U m g a n g mit dem Raum und der E r f a h r u n g von Räumlichkeit kein tiefreichender Unterschied, so könnte sich die Frage nach dem Raum in Aufweisungen von Selbstverständlichkeiten bald erledigen. Wir gehen jedoch davon aus, daß unser alltäglicher Umgang mit Raum und Räumlichkeiten uns nicht auch schon den Sinn von Raumhaftem erschließt - so wenig wie unser messender und quantifizierender Umgang mit der Zeit uns zugleich den e l e m e n t a r e n Sinn der Zeit als versammelnde Erinnerung aufdeckt. Wie aber gehen wir in Verfolgung unserer täglichen Geschäfte mit Raum und Räumen um? Achtet man auf die Sprache, den Seismographen unserer unbewußten und unterbewußten Vorstellungen, so zeigt sich, daß das Wort "Raum" sehr unterschiedliche Wortverbindungen eingeht. So sprechen wir etwa von dem Natur-Raum und meinen den Raum, in dem die Natur, relativ unbeeinflußt von unseren Absichten, sich entfaltet. Im Gegensatz zum Natur-Raum erscheint uns der Siedlungs-Raum als ein von uns in Besitz und Anspruch genommener Kultur-Raum, den wir der Natur, in Wahrung unserer Interessen, abgetrotzt haben. Der Kultur-Raum ist unser höchst eigener Lebensraum. Er ist besetzt mit Objektivationen unserer Handlungen und Intentionen, ist der Raum der menschlichen Umwelt, die sich ausgrenzt und abgrenzt gegen eine Natur-Umwelt, die "von sich aus" nicht auf den Menschen zugeschnitten ist. Gewiß, die Grenze zwischen dem menschlichen Lebensraum und dem Natur-Raum ist fließend. Unser Lebens- und Kulturraum ist nicht

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

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.
© Egon Schütz

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

a u ß e r h a l b der Natur, aber er ist immer in gewissem Maße g e g e n sie artikuliert und behauptet, wenn er auch als Kulturraum innerhalb der umfassenderen Natur der Erde vorkommt. Die Wortverbindungen Natur-Raum und Kultur-Raum - teils als konkrete geographische Bestimmungen, teils als Bestimmungen von Einflußsphären - sind indes weder die einzigen noch die gebräuchlichsten Verwendungen des Wortes. Häufiger sprechen wir sicherlich von Räumen innerhalb des umfassenderen Kultur-Raumes: von unseren Wohn-Räumen, Arbeits-Räumen, Begegnungs-Räumen, in denen sich unser Leben zumeist abspielt. Solche Räume bezeichnen wechselnde Aufenthalte, sind Orts-Räume, an denen wir uns zu bestimmten Zeiten und mit bestimmten Absichten aufhalten. Es sind unsere engeren Raum-Umgebungen, zwischen denen wiederum größere oder kleinere Räume liegen, die wir aber weniger als Orte unseres Aufenthalts fassen, sondern vielmehr als D i s t a n z e n , die wir überwinden müssen, wenn wir uns von einem Raum-Aufenthalt zum anderen bewegen. Das ist bereits ein Hinweis darauf, daß wir Räume durchaus nicht "einsinnig" erleben. Offensichtlich ist der Raum als Ort unseres Aufenthalts etwas anderes als der Raum, den wir als Distanz zwischen Aufenthaltsorten "er-fahren". Der distanzierende Raum ist uns zumeist f r e m d e r und ä u ß e r l i c h e r als der Raum, in dem wir, wie wir sagen, daheim sind. Er ist die "Fremde" zwischen unseren Eigen-Räumen. Die unterschiedliche Erfahrung von distanzierendem, entfernendem Raum und beheimatendem Eigen-Raum gewinnt eine eigentümliche Brechung in dem Gedanken der B i n n e n r ä u m l i c h k e i t u n s e r e s e i g e n e n K ö r p e r s . Menschen, Steine, belebte Naturdinge sind insgesamt Körperdinge. Sie teilen die "Eigenschaft" der Raumhaftigkeit eines jeden Dinges, nämlich räumlich zu s e i n . Doch im Unterschied zu den Naturdingen wissen wir nicht nur um die Räumlichkeit unserer Körper, sondern wir können uns in unseren eigenen Körper in gewisser Weise erlebend hineinversetzen - oder besser: wir sind mit unserer Körper-Räumlichkeit von innen her vertraut. Sie ist für uns nicht nur ein äußeres Datum. Wir halten uns immer schon in uns selbst auf, aber nicht wie eine Flüssigkeit im Gefäß, das ihr fremd ist, sondern in einer ursprünglicheren Identität von Raum und Inhalt. Das Modell von Raum und Inhalt, nennen wir es das "Gefäß-Modell" der Raumvorstellung, trennt nur nachträglich und abstrakt, was im Raumerleben der eigenen Leiblichkeit von uns als eines erfahren wird.

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

Doch sehen wir von der Binnenerfahrung der Räumlichkeit als Leiblichkeit einmal ab und gehen zurück zum Verhältnis von Raum als Aufenthalts-Ort und als Distanz zwischen unseren Aufenthalts-Orten, so können wir das Ineinander dieser beiden grundlegenden Raum-Erfahrungen als fundamentale Raum-Artikulation des Daseins bezeichnen. Raum-Artikulation wäre derjenige Begriff, der unser gelebtes Verhältnis zur Räumlichkeit anzeigt. Mehr noch: Raum-Artikulation wäre eine Grundweise unserer Erlebniszeugenschaft in der Welt und unter den Dingen. Doch was heißt in diesem Zusammenhang "Artikulation"? Artikulation bedeutet soviel wie "Gliederung", "Verschränkung". Und in welcher Form gliedern und verschränken wir Räume? Offenbar in mehrfacher Weise. Abstrakt und geometrisch gliedern wir Raum in Zahlenbezügen und Dimensionen. Wir bestimmen ihn als Ausgedehntsein von idealen Körperformen, sprechen, so in der Physik, vom Raumfeld, das wir mit dem Maß von Geschwindigkeiten durchmessen und vermessen. Doch der mathematische, geometrische, physikalische Raum ist - als abstrakter Raum des Messens und der Konstruktion - nicht der elementare Raum unserer Erfahrung, der uns zuerst und v o r seiner Thematisierung in theoretisch-formaler Wissenschaft anspricht. Nicht geometrische oder mathematische Gliederungen von Räumlichkeit verweisen auf den elementaren Raum-Sinn und seine Artikulation in Orten und Distanzen, sondern die Erfahrungen von N ä h e u n d F e r n e , von Behaustheit und Unbehaustheit, von Heimat und Fremde. In solchen Erfahrungen zeigt sich sinnhaftes Verstehen von Räumlichkeit als V e r s t e h e n i h r e s g e g e n w e n d i g e n D o p p e l s i n n s . Wir sind, sofern wir existieren, immer an einem "Ort". Aber das An-einem-Ort-sein ist uns primär nicht eine neutrale metrische Bestimmung im Koordinatensystem der Erde. Gewiß, aus der Perspektive metrisch geordneter, in einem unsichtbaren Netz von Linien definierter Räumlichkeit ist unser An-einem-Ort-sein auch eine "Position", die wir angeben können. Jedoch, der positionale Raum-Ort (oder der Orts-Raum) stiftet nicht unsere ursprüngliche Beziehung zur Räumlichkeit, kennzeichnet nicht unsere lebensmäßige Raum-Stimmung. Sie erst macht den positionalen Ort zu einem Ort unseres Aufenthalts, indem sie in Nähe und Ferne gliedert. Aber was heißt Raum-Artikulation als Gliederung in Nähe und Ferne oder, wie wir anfangs sagten, in Ort und Distanz? Es ist sicherlich keine Gliederung im Sinne einer An-Ordnung neutraler Raum-Abstückungen innerhalb eines unendlich gedachten

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.

Universal-Raums. Es ist keine Gliederung durch schematische Grenzziehungen oder durch das gedachte Aneinandergrenzen von Körperdingen in bestimmter zahlenmäßiger Reihung. Betrachten wir normalerweise eine Grenze als gedachte Linie, an der etwas aufhört und etwas anderes anfängt, jedenfalls als etwas Trennendes, so gliedert sich die elementare Raum-Artikulation von Nähe und Ferne, Aufenthalt und Fremde nicht im Sinne deutlich ausschließender Grenzziehungen. Der Aufenthalts-Ort, an dem wir heimisch sind oder heimisch werden, erreicht seine Qualität nicht dadurch, daß die Fremde etwas ganz anderes ist, vielmehr dadurch, daß wir ihn in der Fremde entstehen lassen. Weder löst der heimische Aufenthaltsort die Fremde auf, noch grenzt er sie als ein schlichtweg anderes aus. Und auch der Gegensatz gilt: Es gibt für den Menschen als "Bewohner der Erde" (und als Erlebniszeugen des Raumes in Nähe und Ferne) keine absolute Fremde, die alle Nähe aus sich ausschlösse. Jede Nähe ist bestimmt von Ferne und jede Ferne von Nähe.

Blicken wir auf unsere ersten Schritte zur Vergegenwärtigung elementarer Raumerfahrung zurück, so ist zu sagen: Die Besinnung auf primäre Sinn-Strukturen elementaren Raum-Verstehens läßt erkennen, daß in den Worten "Nähe" und "Ferne", die wir im Alltag zumeist abzweckend zu einer - ziemlich ungenauen - Bestimmung von Raum-Distanzen und deren Relationen verwenden, offensichtlich mehr liegt, als ihre geläufige Verwendung verrät. Dieses "Mehr" entgeht uns allerdings, wenn wir Nähe und Ferne nur als Maß-Begriffe hören, als unpräzise Alltagsmaße, die nicht mit exakten Raum-Messungen und Raum-Bestimmungen in der Mathematik, der Geometrie oder der Physik konkurrieren können. Erst wenn wir Nähe und Ferne als Sinn-Strukturen unseres raumhaften In-der-Welt-seins bedenken, als Grundartikulationen unseres Daseins, die v o r aller positiven Definition von Räumlichkeit liegen, erschließen sie sich als Verweisungszusammenhang von V e r s c h l o s s e n h e i t u n d A u f g e s c h l o s s e n h e i t , von befremdender Ausgesetztheit und beheimatender Bergung. Indes, ist die These, das Wesen der Räumlichkeit werde "erfahren" oder "zeige" sich als Ineinander von vertrauter Nähe und verstörender Fremde, nicht wieder einmal eine "kontrafaktische Spekulation", die versucht, den Menschen ungeschichtlich zu machen, weil sie seinen geschichtlichen Anblick

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

nicht erträgt? Sind, so ließe sich weiter fragen, die G r u n d - w o r t e "Nähe" und "Ferne" nicht längst durch die globale Repräsentanz der Erde in den Massenmedien einfach überholt? Ist uns denn überhaupt noch etwas "fremd", was sich auf der Erde abspielt, in einem Zeitalter, in dem wir unseren Globus als ganzen vom Mond aus betrachten können? Die Einwände sind nicht leichtzunehmen. Vor allem aber deshalb nicht, weil die scheinbare Aufhebung der elementaren Differenz von Nähe und Ferne - im hier verstandenen Sinne als Sinn-Dimensionen räumlichen Daseins - eine Selbstentfremdung einleiten könnte, die bei weitem übertrifft, was unter diesem Stichwort gesellschaftstheoretisch abgehandelt wird. Denn was wäre die Aufhebung unserer elementaren Raumerfahrung in den Grundphänomenen der Nähe und Ferne anders, denn ein Sturz in die Leere, in der sich die Welt selbst entzieht? Das ist jedoch nur möglich in einer völligen Verblendung gegenüber der Grunderfahrung, daß die Räumlichkeit unseres Daseins i m m e r ein Problem der Vermittlung und des Vermitteltseins von Nähe und Ferne ist. Kein Geringerer als Pestalozzi hat den einfachen (aber deshalb noch keineswegs leichten) Gedanken des "Ausgangs von den nähesten Verhältnissen" zum Prinzip des pädagogischen Handelns erhoben. Wenn man aus diesem Prinzip in falscher Heimattümelei eine sentimentale Strategie der Didaktik ableitete (vorzüglich für die Armenschule und die Schule des Volkes), so geschah das in gründlicher Verkennung der Substanz dieses Prinzips. Wir versuchten, diese Substanz von der elementaren Räumlichkeit des Daseins her zu begreifen als den bewegten Zusammenhang von Bergung und Aussetzung. B e i d e s erst - Nähe und Ferne, Heimat und Ausgesetztsein - gliedert unseren Lebenszyklus. Und dieser Lebenszyklus setzt immer ein in einer bestimmten Interpretation von Räumlichkeit nach ihren Dimensionen von Nähe und Ferne. Doch diese Dimensionen selbst sind nicht das Ergebnis von Interpretationen. Sie ermöglichen sie allererst. Sie gehören, wenn man so will, zu unserer "ontologischen" Verfassung.

Wo aber finden wir Interpretationen unserer Räumlichkeit aus jenem elementaren Wissen um Nähe und Ferne, das beim Kinde ebenso vorhanden ist wie beim Erwachsenen? Wir finden sie in vielen menschlichen Handlungen, exemplarisch sicherlich in der b i l d e n d e n K u n s t und in der B a u k u n s t . Vor allem die Baukunst und hier insbesondere die sakrale Baukunst ist Ausdruck unseres

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.

Verhältnisses zu Nähe und Ferne. Sei es der griechische Tempel, die christliche Kirche oder die pagane Kultstätte, in allen diesen Kultbauten artikuliert sich Nähe und Ferne, Anwesenheit und Abwesenheit der Götter und der magischen Mächte. Das bedeutet: Die Kultstätte ist nicht einfach ein umbauter Raum zum Z w e c k e der Versammlung, der Andacht, des Opfers, des Gebets, sondern der Raum ist selbst ein Sinnbild, eine Sinngestalt der Vermittlung von H i m m e l u n d E r d e . Doch woran wird das erkennbar? Woran lesen wir die Bedeutungen ab, in denen vergangene und gegenwärtige Generationen und Zeiten eine sinnbildliche Beziehung zwischen Nähe und Ferne, endlicher Heimat und kosmischer Fremde stiften? Wir lesen sie ab an der Gliederung der Wände, an der Gestalt der Wandöffnungen, an der Form der Säulen und Pfeiler, an den besonderen Wölbungen und Bogen, an dem Gesamteindruck eines Bauwerks, den wir als seine spezifische Architektur bestimmen. Kulträume sind in besonderer, nicht alltäglicher Weise gegliederte Räume. Sie haben einen sakralen Bezirk um den Altar oder den Opferstein und einen profanen Bezirk als Aufenthalt für die Kultgemeinde. Doch nicht diese Raum-Gliederung macht das sinnbildlich Entscheidende der Aufteilung aus, sondern die Verteilung von Licht und Dunkel, von Grund und Höhe, von Schwere Und Aufhebung. Betrachten wir nur die Wirkung von Fenstern in Bauwerken unterschiedlicher Epochen: das hoch aufschießende, in zugespitzten Bogen weiterweisende g o t i s c h e Fenster vermittelt den Kultraum in den lichthaften All-Raum. Wände, Pfeiler, Bögen ziehen den Betrachter, der Weisung der Fenster gleichsam folgend, aus den Abschattungen ins Licht. Das gotische Turmwerk ist zum Teil nur noch ein "Wandgerippe", eine Auflösung des umschließenden Gemäuers. Das Nahe löst sich auf in die Ferne wie das Dunkel ins Licht. Alles vereinigt sich in dem Hinweis auf das Oben, die Höhe, die Helle. Anders das r o m a n i s c h e Bauwerk. Hier brechen die Bögen nicht auf in einer Spitze. Sie runden sich gegen die Übermacht des All-Raums. Der tragende Charakter der Wände ist betont. Das Bauwerk duckt sich schwerer an die Erde. Das Licht scheint gedämpfter, abgefangener. Der "Eindruck" ist irdischer, wehrhafter, mehr die Dämmerung betonend als den offen flutenden Lichtschein. Mit einem Wort: Man spürt mehr die E r d e als den H i m m e l . Aber beide elementaren Räume sind gegenwärtig: der Licht-Raum des Alls und der verschlossene Raum der

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

Erde. Sie sind gegenwärtig in der Artikulation einer Auslegung, eines "Lebensgefühls", das sich gleichsam schützt gegen die Übermächtigkeit des Lichts und gegen den Sog des Dunkels, indem es beides vermittelt im b e w o h n t e n Raum.

III

Unsere Besinnung auf die elementare Erlebniszeugenschaft an Raum und Räumlichkeit, so scheint es, führt in eine ästhetisierende Esoterik. Jedenfalls ist die Deutung unseres elementaren Raumbezugs aus der Grundartikulation der Räumlichkeit in Nähe und Ferne in dem hier explizierten Sinne eine Provokation für unser alltägliches Raumbewußtsein. Könnte man die Raumbestimmung in Nähe und Ferne als gebräuchliche und unpräzise Raumangabe noch hinnehmen, so springt deren nachfolgende Auslegung in Licht und Dunkel, Schwere und Aufhebung offenbar spekulativ über die Grenzen dessen hinweg, was in "realistischer Einstellung" nachvollziehbar ist. Schon die Annahme eines eigentümlichen und nicht etwa von uns "gesetzten" oder "definierten" Raumsinns beleidigt den gesunden Menschenverstand, für den Raum und Räumlichkeit - abgelöst von allen raumhaften Dingen - nur eine abstrakte Vorstellung ist. "Raum an sich" ist für ihn bestenfalls ein riesiger Behälter, der seinen Sinn erst durch die darin eingeräumten Inhalte erhält und, von ihnen abgesehen, nur Leere bedeutet. Wir haben bewußt dieses Gefäß-Modell gar nicht erst in die Besinnung auf Raum und Räumlichkeit einbezogen, weil es uns als ein Vor-Urteil erschien, das die Frage nicht zuläßt, wie uns das Phänomen des Räumlichen wirklich begegnet, das heißt: vor aller modellhaften Interpretation. Wir fragten nach unseren wesenhaften Bezügen zur Räumlichkeit und dafür zutreffenden Begriffen, wir fragten nach der Raumhaftigkeit unseres "Welt-Aufenthalts". Diese erschien uns nicht als Problem einer p o s i t i o n e l l e n oder m e t r i s c h e n Ortsbestimmung, sondern wies darüber hinaus. Am Leitfaden der Frage, was Nähe und Ferne als existentiale Grundstimmungen unserer Raumerfahrung "anzeigen" (und eben nicht als metrische Alltagsangaben), entdeckten wir, wie Räumlichkeit als Beheimatung und Fremde unser Leben urtümlich anspannt und zur Vermittlung drängt. Nähe und Ferne als Beheimatung und Fremde wären wiederum keine geographischen Angaben, sondern phänomenale Hinweise auf unser

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.

Beheimatetsein und Fremdsein in der Räumlichkeit der Welt selbst. Auf sie verstehen wir uns immer schon, bevor wir in unseren alltäglichen Bewandtniszusammenhängen mit Raum und Räum umgehen. Wir suchten dieses Verhältnis genauer zu begreifen, indem wir uns an Sakralbauten erinnerten, in denen sich mit besonderer Ausdrücklichkeit das Raumverhältnis des Daseins ausspricht. In ihnen läßt sich erfahren und zeigen, wie in der Vermittlung von Licht und Dunkel, von Verweisung auf die Schwere der Erde und ihre Aufhebung in der Verweisung auf den All-Raum der erbaute Kunst-Raum aus den Grundcharakteren des Räumlichen lebt, in dem er sie ausdrücklich vermittelt. Das bedeutet: das sakrale Bauwerk (und das profane Gebäude) sind nicht einfach in eine neutrale Raumsphäre eingeräumt, sondern sie sind a r t i k u l i e r t e A n t w o r t e n auf den Raumsinn von Erde und Welt, auf ihre Gegenwendigkeit und ihr Zusammenstreben. Sie sind Objektivationen unserer Erlebniszeugenschaft als räumlich existierende Menschen. Unsere Existenz "geschieht" als ein Be-Wohnen der Erde, gleichsam zwischen Licht und Dunkel und Schwere und Aufhebung. Es ist der bergend-aussetzende Charakter des Räumlichen, der unser Wohnen bestimmt, und Bergung und Aussetzung sind die elementaren Grundcharaktere der Räumlichkeit von Dasein vor allen positiv-fixierenden Raumbestimmungen.

In der Tat: Unser ursprüngliches, elementares Raum-Verstehen ereignet sich nicht in abstrakter Raum-Aufteilung oder in theoretischer Raum-Vermessung oder in geometrischer Konstruktion idealer Räumlichkeiten. Es ereignet sich im Besiedeln, im Wohnen. Wohnraum - nicht im pragmatischen oder ökonomischen Sinne - ist der Raum unseres vermittelnden Aufenthalts in Nähe und Ferne oder "unter dem Himmel" und "auf der Erde". Aber wir müssen dieses Vermitteln richtig begreifen. Es bedeutet nicht, daß wir irgendwo im Mittelpunkt z w i s c h e n Nähe und Ferne uns aufhalten, ist also nicht ein "Zwischen" innerhalb metrischer Distanzen, ist keine Ortsbestimmung innerhalb eines Koordinatensystems, in dem Nähe und Ferne zusammenstoßen. Das w o h n h a f t e Vermitteln von Nähe und Ferne meint vielmehr ein Sich-Einrichten in den Sinnbezügen der Räumlichkeit, auf die wir als Licht und Dunkel oder Schwere und Aufhebung "treffen". So erfahren sind Licht und Dunkel nicht als Gegenstände im Raum, wie wir von den Dingen sagen, daß sie im Raume seien. Vielmehr, Licht und Dunkel sind Erscheinungen

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.

des Raumes selbst. Das gleiche gilt für Schwere und Aufhebung. Die dunkle Schwere der Erde, wie sie uns unmittelbar spürbar und anschaulich wird in den Weitblicken langgestreckter und klarer Sommerabende, wenn sich die Berge an die Erde ducken - diese bergende Schwere der Nacht, in welche sich die einzelnen Dinge des Tages versammeln, ist nicht etwas, das i m "Raum einer Landschaft" wie besondere Dinge und Gegenstände vorfindet, sondern sie ist die Erscheinungsweise des Räumlichen selbst. Raum zeigt sich als diese Schwere der Dinge, die in ihnen sind. Wenn wir solche Erfahrungen beschreiben, sprechen wir gern von einem Raum-Erlebnis und wollen damit zum Ausdruck bringen, daß das, was uns in solchem Erleben "anspricht", nicht die eingeräumten Dinge sind, sondern der Raum selbst. Er spricht als das in die Schwere Versammelnde und er spricht als das die Schwere Überwindende in den Morgendämmerungen, die mit dem aufsteigenden Tag die Dinge wieder in ihr je-eigenes Profil setzen, sie auf-und herausheben. Licht und Dunkel, Schwere und Aufhebung sind unmittelbare Weisen, in denen uns Nähe und Ferne als Grunddimensionen von Räumlichkeit aufgehen. Und der Umgang mit diesen elementaren Erscheinungsweisen von Raum ist keineswegs nur eine Sache zufälliger und entlastender Naturstimmungen. Jede Bautätigkeit drückt ein Verhältnis zum Raum als Licht und Dunkel und als Schwere und Aufhebung aus. Ist dieses an den Sakralbauten besonders deutlich, so gilt es doch auch (wenngleich zumeist unbewußt) für jeden Profanbau. Denn was ist eine statische Überlegung in ihrem Grunde anderes als ein Umgang mit der Raum-Schwere der Erde, die im Gewölbe zugleich bestätigt und aufgehoben wird? Was ist die bauliche Festlegung der Lichtverhältnisse in Räumen anderes als eine bestimmte Vermittlung der Licht- und Dunkelcharaktere des Räumlichen selbst? Das Zelt des Nomaden wie der Kunstbau der Hochindustrie kommen darin überein, daß sie sich in ein bestimmtes Verhältnis zu Licht und Dunkel, zu Schwere und Aufhebung setzen. Jeder Wohnraum hat diesen Grundcharakter des Räumlichen an sich, ist als bestimmter und gestalteter Raum von den Grundmomenten aller Räumlichkeit artikuliert. Und insofern ist Wohnen - in seiner elementaren Bedeutung - nicht einfach das Schaffen von Räumen, sondern ein Sich-Einrichten in Raum und Räumlichkeit, ein ausdrückliches Sich-Verhalten zu Nähe und Ferne, zu Licht und Dunkel, zu Schwere und Aufhebung.

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.

Vielleicht kann dieser Rückblick z e i g e n , wenn auch nicht b e w e i s e n, daß der Vorwurf der Spekulation und des Unrealistischen nicht zutrifft. Denn wir haben in "Sachen Raum" keine freischwebenden Behauptungen aufgestellt (und auch keine Hypothesen) - wir haben uns nur erinnert an verdeckte Weisen, wie wir daseinsmäßig Räumlichkeit erfahren und in Bauwerken bekunden. Daß wir zumeist nicht bedenken, wie uns Räumlichkeit anspricht, ist sicherlich auch begründet im Vorwalten einer technologisch-funktionalen Perspektive in unserem Umgang mit Raum und Räumen. Und: wie Zeitlichkeit beziehen wir auch Räumlichkeit vorwiegend in unser Haben-Denken ein und tendieren dazu, Raum okkupierend zu vergegenständlichen. Das bedeutet, wir betrachten Raum vor allem als das P r o d u k t unseres Bauens, unseres Raum-Greifens und Raum-Nehmens. Was wir bemüht waren als "elementaren Raumsinn" zu fassen, schließen wir mehr und mehr aus unserem Bauen aus oder, so kann man auch sagen, die überwiegend technische Bewirtschaftung läßt kaum mehr den Eigen-Sinn des Raumes, die fordernde und schützende Spannung von Nähe und Ferne in uns aufgehen. Mit unseren disponierten Räumen schatten wir uns vom Raum ab, vermauern wir uns gegen seine wesenhafte Erfahrung. Wir formulieren Fenster als Lichtschächte oder als Tagesbeleuchtung und sehen sie kaum mehr als Vermittlungen von Licht und Dunkel, Schwere und Aufhebung. Es wird kaum mehr spürbar, daß wir mit unseren Räumen im Raume leben und wohnen, besonders nicht in unseren Städten, die mehr und mehr den Naturraum in sich verleugnen und die keine Raumperspektive mehr haben, wenn man darunter die Vermittlungen begreift, die in unserer Besinnung auf Raum und Räumlichkeit in den Vordergrund traten.
Es sind insbesondere die Prinzipien der Funktionalität und der Zweckmäßigkeit, die unser Raum-Denken leiten. Gewiß, jede Zeit interpretiert in ihrer Raumgestaltung (so konnten wir andeutend zeigen) ihr geschichtliches Verhältnis zur Räumlichkeit. Jede Zeit hat auch ihre bestimmte Raum-Ökonomie. Aber, so wird man fragen müssen, sind unsere allmählich absolut herrschenden Prinzipien der formalen Ökonomie, der Funktionalität und der Zweckmäßigkeit nicht doch von ganz anderer Art als die Bau-Stile der Vergangenheit? Anders insofern, als sie kein artikuliertes Verhältnis (nicht einmal mehr indirekt) zu Erde und Welt darstellen, sondern nur noch ein Selbstverhältnis in Besitz- und Verfügungsansprüchen? Und läßt sich nicht eine Parallelität aufweisen zwischen unserer anthropozentrischen

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.

Zeitinterpretation und unserer ebenso anthropozentrischen Auslegung von Raum? Mehr noch: Ist die Vermutung unzulässig, daß der schleichende Verlust des Raumes als vermittelnder Sinndimension dazu beiträgt, die Linearität des historisierenden Zeitumgangs hervorzutreiben? Jedenfalls, wie sich in der elementaren Erfahrung der Zeit als erinnernde Versammlung Anfang und Ende zusammenschließen, so schließen sich auch in der wirklichen Vermittlung unseres Wohnens das Nahe und Entfernte zusammen, weil d e r Raum eben nicht nur eine ins Unendliche fortlaufende Addition von Einzelräumen ist, die wir wahrnehmend und handelnd ausgrenzen.

P e stalozzi, an den wir in diesem Zusammenhang schon einmal erinnerten, hat in seiner für moderne Ohren mühseligen und dadurch zugleich überzeugender Sprache nicht nur das didaktische "Raum-Prinzip" des "Ausgangs von den nähesten Verhältnissen" formuliert. Er sprach auch von der "Wohnstube" als dem Lebensraum seiner, wie wir heute sagen würden, "Sozialpädagogik". Dieses Wort klingt sentimental, vielleicht sogar nostalgisch. Wir sollten uns nicht daran stören, sondern auf den gemeinten Sinn achten. Und gemeint war: menschliches Zusammenleben gründet wesentlich im Miteinander-Wohnen. Die G e m e i n s a m k e i t des Raumes ist letztlich unverzichtbar für das, was heute allzu schillernd als "soziales Lernen" bezeichnet wird. Wir können jetzt, nach unseren Bemühungen um Sinn-Strukturen elementarer Raumerfahrung, deutlicher erkennen, warum die Gemeinsamkeit des Wohnens in der "Wohnstube Pestalozzis" so entscheidend ist. Nicht nur, weil darin eine höhere Kontakt- und Interaktionsdichte gefordert wird, sondern weil Raum, deutlicher noch als die Zeit, Menschen miteinander vermittelt. Und das auch wiederum nicht deshalb, weil das Im-Raume-zusammen-leben Regeln erfordert, auf die man sich einigen muß, sondern weil es an die fundamentalen Dimensionen der Räumlichkeit von Dasein erinnert: an Erde und Welt als die wesenhaften Horizonte unserer Vergemeinschaftung. Es ist das Im-Raume-sein und das In-der-Zeit-sein, das uns sinnhaft vergemeinschaftet, noch ehe wir unser gemeinschaftliches Leben positiv verfassen. Die Lehre vom Raume ist also eine fundamentale Soziallehre, unsere Besinnung auf die Räumlichkeit von Dasein keine abstrakte, gesellschaftsblinde Spielerei, sondern Rückgang auf eine wesentliche Weise des Vergemeinschaftetseins, in der Sozialität ursprünglich gestiftet ist.

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

Grundphänomene

I

Wir kommen zum Ende unserer Bemühungen um Grundstrukturen einer elementaren Anthropologie. Das E s s a y i s t i s c h e dieser Bemühungen ist mehrfach begründet. Einmal darin, daß wir auf geläufige methodische Standards verzichteten, auf die sich positive Wissenschaften stützen und die ihre Systematik und Einheit ausmachen. Wir verzichteten darauf in der Überzeugung, wesentliches Fragen nach uns selbst könne nicht von einer wissenschaftlich vor-definierten Subjektivität ausgehen, sondern müsse das Prinzip der Vor-Urteilsfreiheit auch noch gegen wissenschaftliche Selbst-Definitionen durchhalten. Weil wir uns in den Wissenschaften jeweils schon als in der einen oder anderen Perspektive "objektiv Gegebenes" voraussetzen (und voraussetzen müssen), gerät unsere u r s p r ü n g l i c h e Selbst-Gegebenheit zwangsläufig aus dem Blick. Wollen wir also die positive Selbstzuwendung durchbrechen, müssen wir h i n t e r die Evidenz wissenschaftlicher Aussagen zurück und uns der Evidenz elementarer Erfahrungen gewissermaßen "überlassen". Die methodisch angelegte und organisierte Erfahrung wird aufgelöst in einer Erfahrungsbereitschaft, in der wir nicht mehr kommunizieren als unbetroffene Prüfer hypothetischer Aussagen, vielmehr als existentiell betroffene Erlebniszeugen von Phänomenen, die sich uns zeigen. Nicht also das B e w e i s e n im herkömmlichen Sinne personunabhängiger Prüfung ist das "Verfahren" einer vor-wissenschaftlichen anthropologischen Besinnung, sondern das d i a l o g i s c h e Z e i g e n erfahrener Phänomene im Aufgang von Natur, Erde und Welt in uns. Solches Zeigen ist keine Demonstration von Tatsachen, über deren Kenntnis der eine verfügt und der andere nicht, ist kein belehrendes Reden, sondern ein betroffenes Sprechen. Und darin herrscht nicht das formale "Wir" der Forschergemeinschaft - es herrscht darin das "Wir" der Erlebniszeugenschaft, des Nachvollzugs und der existentiellen Bestätigung. Diese ist indes nicht nur die Bestätigung höchst privaten Meinens (wie man aus wissenschaftlicher Sicht annehmen könnte), sondern sie ist rückgegründet in gemeinsamen Betroffenheiten, über die nicht erst im wissenschaftlichen Konsens entschieden wird. Wir sind, so haben wir uns zeigend vergewissert,

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.

gemeinsam betroffen von der Rätselhaftigkeit der Welt, von dem "Befund", daß unser Dasein in der Welt und unter den Dingen uns einerseits das Vertrauteste und andererseits das Rätselhafteste ist. Und wenn wir das "nachvollziehen", so liegt ein entscheidender Grund für das Essayistische unserer Bemühungen um eine elementare Anthropologie auch darin, daß wir zu keiner e n d g ü l t i g e n Aufklärung über uns selbst gelangen können, weil dazu die Auflösung der Rätselhaftigkeit unseres Angegangenseins und Angefragtseins aus dem Horizont des Ganzen erforderlich wäre. Wir haben uns vergegenwärtigt, inwiefern die Rätselhaftigkeit unseres Daseins in der Welt, die uns fundamental vergemeinschaftet, nicht ein Ausdruck spekulativer Romantik sei, sondern phänomenal aufweisbar ist, weil sie unser Handeln durchkreuzt und durchstimmt. Den wichtigen Hinweis erhielten wir vom Phänomen der E n t s c h e i d u n g : Der in grundsätzliche Entscheidungen eingehende Wille sieht sich immer gefährdet von den vielfachen Gestalten des Unverfügbaren. Es ist nicht nur der fremde Wille, der unsere Entschlüsse fragwürdig macht. Es ist vor allem der "Widerstand" der Welt und der Dinge selbst, gegen den wir forschend und verfügenwollend vorgehen. Doch nur wenn wir mit dem Maß unserer Absichten messen, wird uns die rätselhafte Widerständigkeit der Welt zum Motiv des Versagens und des Fatalismus. Entlastet vom Erfolgszwang eröffnet uns unser Scheitern auch einen Blick auf den bergenden Charakter des Verbergens. Das Grundverhältnis von Aussetzung und Bergung entwickelte sich zum führenden Thema unserer Besinnung. Es wurde mehr und mehr deutlich, wie wir heute dazu tendieren, diese fundamentalen Welt-Charaktere unseres Daseins in organisierter Selbst-Disposition zu verdrängen, indem wir unseren Weltbezug in Formeln vergegenständlichter Wirklichkeit formulieren. Rätselhaftigkeiten sind uns Anathema, mit dem Bannfluch des Irrationalen belegte thematische Tabus. Wir konnten auf einige Folgen hinweisen: auf die Verkapselung in uns selbst, auf die bodenlos werdende Subjektivität, auf die Einsamkeit der zentrischen Personalität, auf die Egalisierung der Geschichte in der Historie und die Materialisierung der Natur zum Stoff unserer Absichten, auf die Unbehaustheit unseres Wohnens, auf die angstvolle Grundgestimmtheit unserer ins Enden sich verflüchtigenden Existenz.

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

II

Das Grundthema der elementaren Anthropologie ist der W e l t - b e z u g d e s M e n s c h e n .Wie ein beharrlicher Schatten heftete sich der Weltbegriff an die Grundphänomene, auf die wir uns besannen. An die Phänomene der Personalität, der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit. Doch wie ist diese Welt zu denken, die in unseren Gedanken in so eigentümlich insistierender Weise präsent war? Was ist die Welt, auf die wir uns immer schon beziehen und die uns je schon umfängt, wenn wir unsere Intentionen wissend und handelnd verfolgen? Im anthropologischen Denken wird vielfach übereinstimmend von der W e l t - O f f e n h e i t des Menschen gesprochen. Sie erscheint als die besondere Charakteristik desjenigen Lebewesens, das nicht auf eine bestimmte Umwelt programmiert ist, das sich vielmehr seine Umwelt schafft. Weltoffenheit meint dann ein Verhältnis zu selbst ergriffenen und selbst konzipierten Möglichkeiten. Ist also Welt dasjenige, das wir in der Verwirklichung von Möglichkeiten b e w i r k e n - das würde bedeuten: unsere Wirklichkeit? Sicherlich ist das eine häufig anzutreffende Weise, den Weltbegriff zu definieren und das Weltverständnis auszulegen. Welt zerlegt sich dann in verschiedene Umwelten, in verschiedene geschichtliche Kulturumwelten und in die je-eigene Welt des einzelnen. Die Kulturumwelten sind vergleichbar mit den Naturumwelten der Tiere und Pflanzen und sie übertreffen diese durch eine Fülle von Variationen ebenso wie durch die Traditions- und Willenstypik, die sie als menschliche Wirklichkeiten auszeichnen. Aber ist "Welt" tatsächlich nur das Ensemble aller Umwelten, der menschlichen und der tierischen? Ist sie der Inbegriff aller Wirklichkeiten f ü r u n s und für die nicht-menschlichen Lebewesen? Und ist das Verhältnis von Welt-Offenheit und Welt-Verschlossenheit so zu verstehen, daß etwa den Tieren, sofern sie schon ihre je-spezifische Umwelt haben, ihre Welt verschlossen ist, während sie uns, als Schöpfer unserer Umwelten, eröffnet ist? Ohne Zweifel läßt sich Welt als artspezifische Umwelt von Lebewesen beschreiben und es läßt sich auch dartun, wie Welt als spezifische Wirklichkeit für bestimmte Lebewesen funktional oder dysfunktional ist. So wäre die Welt als Kulturwirklichkeit funktional für ein Lebewesen, das wenig festgelegt ist auf Reiz-Reaktionsmuster angeborener Art, und die

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

Welt als Naturwirklichkeit mit ihrem gesetzhaften Gepräge wäre funktional für ein Lebewesen, dessen fixiertes Verhaltensprogramm auf eine festliegende Ordnung seiner Umwelt angewiesen ist. Aber erschöpft die arteigene Umweltwirklichkeit und ihre Darstellung das Problem der Welt? Geht nicht vielmehr in die Darstellung der Welt als Wirklichkeit, als "Lebenswirklichkeit" ein Vorverständnis ein, das, wenn es verallgemeinert wird, sich reduzierend auf das Weltverständnis auswirkt? Dieses Vorverständnis wäre bezeichnet mit der Bestimmung der Welt als Schauplatz unseres Reagierens und Handelns zum Zwecke des Überlebens. Zu diesem Vorverständnis ist viel Bemerkenswertes gedacht und geschrieben worden. Und tatsächlich erfordert die Pragmatik unserer Lebensführung eine Verwirklichung der Welt in der Gestalt der Einrichtung unserer eigenen Umwelt. Doch ist die pragmatische Verwirklichung der Welt als Umwelt die einzige Weise, in der uns die Welt angeht? Gibt es Welt nur als "Material" oder "Horizont" unserer Ver-Wirklichungen? Man kann weiter fragen: Was besagt überhaupt die Rede von der G e g e b e n h e i t im Hinblick auf die W e l t ? Üblicherweise meinen wir mit Gegebenheit etwas "Vorliegendes" oder "Vorhandenes". Der Stein, außerhalb unserer Intentionen, ist etwas Gegebenes im Sinne des Vorliegenden. Wird er zum Stoff unserer Absichten, so betrachten wir ihn als etwas Vorhandenes, m i t dem wir oder a n dem wir etwas bewerkstelligen können. Gegebenes als Vorliegendes oder Vorhandenes artikuliert sich für uns je nach Nähe und Ferne zu unseren Absichten (Intentionen) und ist entweder Gleichgültiges, das wir konstatieren, oder Brauchbares, das wir verwenden. Alles f ü r u n s Wirkliche hat offenbar an sich zunächst den Charakter des Vorliegenden oder Vorhandenen, sei es als technisches Kunstprodukt, als Naturprodukt oder als Kulturprodukt. Die gegebene Wirklichkeit in der Perspektive unseres Konstatierens oder Bewerkstelligens, unseres Feststellens oder Herstellens erscheint uns so selbstverständlich, daß wir ohne weiteres auch die Welt unter die Gegebenheiten einreihen und sie - je nach dem Modus unserer Absichten - als etwas schlicht Vorliegendes oder als etwas für unsere Zwecke Vorhandenes betrachten. Die Differenz in den Gegebenheitsweisen liegt dann nur in der Absicht oder in der Absichtslosigkeit unserer Betrachtung. So ist die Welt im ethischen Genuß der Natur anscheinend absichtslos wahrgenommener Gegenstand,

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.

in arbeitshafter Zuwendung zu den Dingen offenbar etwas zweckmäßig Gegebenes. In beiden Fällen erscheint sie als Gegebenheit im Sinne von "O b j e k t", "S a c h e", "D i n g".

Hier indes muß unsere Besinnung ansetzen, bei der Frage nach der u r s p r ü n g l i c h e n Gegebenheit der Welt. Genauer: Ist die Welt gegeben im Sinne eines "Objekts", im Sinne einer "Sache" oder im Sinne eines "Dinges"? Oder treffen alle diese uns geläufigen Formen von Gegebenheit auf die Welt nicht zu, sondern nur auf B i n n e n w e l t l i c h es? Wir versuchen einen kurzen Gang der Prüfung. Objekte sind uns vor allem Erscheinungen, sofern sie Gegebenheiten für unsere E r k e n n t n i s sind. Objekte setzen erkennende Subjekte voraus und umgekehrt. Und die Vielfältigkeit der Erscheinungen kann uns nur deshalb zu einer Vielfältigkeit von Objekten werden, weil wir zu ihnen eine Wissenschaft ermöglichende D i s t a n z einzunehmen vermögen. Die Vor-Gabe von Erscheinungen als Objekte ist gebunden an die Setzung einer distanzierenden Differenz - der Differenz von Erkenntnisobjekt und Erkenntnissubjekt. Wie immer man sich auch das Zustandekommen dieser Differenz erläutern mag - als geistige Ur-Handlung der Trennung von Ich und Nicht-Ich im reinen Bewußtsein oder als Folge der Auseinandersetzung von Mensch und Wirklichkeit im Prozeß listiger Arbeit - immer kommt es zu einem Schisma von Subjektivität und Objektivität, von menschlicher Intention und "ihrem" Gegenstand. Objekte als Gegenstände verdanken sich also einer V e r - G e g e n s t ä n d l i c h u n g von Erscheinungen unter der Perspektive ihrer Erkennbarkeit oder Brauchbarkeit. Es ist nur die Frage, ob das Weltproblem dadurch exponiert oder gar "gelöst" werden kann, daß wir "die Welt" als Gegenstand denken, etwa als Gegenstand aller Gegenstände oder G e s a m t o b j e k t aller denkbaren Objekte. Bei strenger Durchführung des Gedankens ergeben sich offenbar Schwierigkeiten. Zwar können wir theoretisch-spekulativ die Welt als umfassenden Gegenstand denken, doch die Welt als "Gesamtobjekt" bleibt dann im Grunde ein leeres Gedankending, das selbst weder wirklicher Gegenstand noch wirkliche Erscheinung zu sein vermag. Welt als Gesamtobjekt wäre ein reines Gedankenkonstrukt, praktisch der Grenzfall einer Gegenständlichkeit, den wir annehmen müssen, wenn es nicht nur je-einzelne Gegenstände für uns geben soll, sondern wenn alles, was überhaupt nur ist, und schließlich das "Alles" selbst

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

gegenständlich im Sinne von objekthaft zu fassen wäre. Jedoch die Vorstellung der Welt am Leitfaden der als Objekt bestimmten Erscheinung führt nicht nur zur Konstruktion eines allein im Gedanken existierenden formalen Universalobjekts, sondern sie führt auch - und das ist noch be-denklicher - zu einer kognitiven Emigration des Menschen aus der Welt heraus. Denn die Bestimmung der Welt im Sinne eines Gesamtobjekts bedeutet zugleich ihre Behauptung als das gänzlich Andere im Vergleich zum Subjekt. Die menschliche Subjektivität wird zwangsläufig in dem Maße w e l t f r e m d , in dem sich die Welt auf die Seite des Objekthaften zurückzieht oder dahin zurückgedrängt wird. Der Mensch müßte am Ende tatsächlich seinen Standort außerhalb der Welt finden, von dem aus sie ihm als Universalobjekt zugängig wäre. Anders gesagt: die Objektivierung der Welt im Zuge ihrer vergegenständlichenden Vorstellung durch das erkennende Bewußtsein vertreibt den Menschen aus der Welt - und man weiß nicht wohin, wenn nicht in eine kognitive Einsamkeit. Es ist die kognitive Einsamkeit des r e i n e n S u b j e k t s , das weder Atem noch Leben besitzt.

Der Verdünnung der Welt zum reinen Grenzobjekt des Gedankens auf dem Grunde der Logik der Subjekt-Objektdichotomie scheint die Bestimmung der Welt als T a t s a c h e zu entgehen. Denn wird nicht schon im Begriff der Tatsache und des Tatsächlichen auf der Konkretheit insistiert? Und sind nicht Tatsachen jeder spekulativen Formalisierung abhold? Doch bedenken wir den Sachverhalt genauer. Tatsachen, das bedeutet uns schon das Wort, sind Sachen, die sich unserem Tun verdanken. Tatsachen kommen nicht einfach vor, sondern sie werden durch uns konstituiert. Derartige Konstituierungen von Tatsachen ereignen sich ebenso in den Wissenschaften wie in den Techniken. Wenn wir aber in den Wissenschaften Tatsachen f o r m a l i s i e r e n oder in den Techniken Tatsachen s c h a f f e n , so sind offenbar auch Tatsachen bestimmt durch ein ausdrückliches Setzungsverhältnis. Auch wenn dieses nicht spekulativ als absolute Setzung des Nicht-Ich durch das Ich bestimmt wird, sondern pragmatisch als Setzung bestimmter Sachen und Sachverhalte in den Rang von Tatsachen sich vollzieht, so bleibt doch der U r s p r u n g s g e d a n k e erhalten. Das heißt: Der Mensch, der Tatsachen positiv anerkennt oder produzierend schafft, bleibt als Subjekt - als Autor - den Tatsachen vorausgesetzt. Anders gewendet: Es gibt keine Tatsachen, die nicht

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.

Tatsachen f ü r u n s oder d u r c h u n s sind. Erst im ausdrücklichen Bezug auf uns - und nur in solchem ausdrücklichen Bezug - entstehen Tatsachen. Es gibt keine Tatsache "an und für sich". Wenn das aber zutrifft, dann zeigt sich durchaus eine Strukturgleichheit zwischen der Gegenständlichkeit unseres Erkennens und den Tatsachen unseres Wissens und Handelns. Setzen die Objekte, so können wir sagen, die Subjekte voraus, so die Tatsachen die "Täter". Die Subjekt-Objektdichotomie wiederholt sich gewissermaßen auf der Ebene unseres konkreten wissenden und produzierenden Verhaltens. Damit ist dann aber auch schon etwas über die Bemühung gesagt, die W e l t a l s T a t s a c h e zu begreifen oder als "umfassende" Tatsache. Es würde bedeuten, daß wir - wiederum in subjektiver Grundstellung - die Welt gleichsam aus uns hervorgehen lassen, sie durch unsere Intention und Akklamation in den Rang einer "obersten Tatsache" erheben. Und das würde bedeuten, daß wir uns in der obersten Tatsache der Welt nur in unserer wissenden oder handelnden Autorschaft bestätigen - selbst dann noch, wenn wir uns selbst als Tatsache der obersten Tatsache begreifen. Das Verständnis der Welt als Gesamtobjekt oder als oberste Tatsache kommt in dem Grundzug einer vorgängigen Verfremdung überein. Gemeint ist der Grundzug, daß wir uns als "Subjekte" oder "Autoren" in gewisser Weise aus der Welt heraushalten müssen, um sie in grundsätzlicher Differenz zu uns selbst als Gegenstand oder Tatsache bestimmen zu können. Dieses Sich-heraushalten ist allerdings nur möglich in einem geistigen oder handelnd-experimentellen K u n s t a k t , der in der Befolgung zum Teil berechtigter Zwecke das In-der-Welt-sein einklammert.

Es bleibt noch zu fragen, ob nicht die Gegebenheitsweise der Welt als "Ding" uns einen zureichenderen Begriff der Welt "vermittelt", als es über ihre Konzeption im Sinne eines Gesamtobjekts oder einer obersten Tatsache möglich ist. Doch was bedeutet "Ding"? Grob könnte man unterscheiden zwischen den Dingen "an ihnen selbst", den Objekten "für uns" und den Tatsachen "durch uns". Dann wären Dinge Vorhandenes im Modus der absoluten Gleichgültigkeit. Was uns der Zufall gleichsam in den Weg streute und was keine irgendwie geartete Aufmerksamkeit auf sich zöge, hätte den Charakter des Dinges. Dinge wären das an sich gleichgültige Material, wären eigenschaftslose Gegebenheiten, die erst

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.

durch unser erkennendes oder handelndes Bemerken zu Objekten oder Tatsachen würden. Mit einem philosophischen Kunstwort bezeichnet, wären Dinge r e i n e s S e i e n d e s, dem kein anderes Prädikat zukäme als das allgemeinste Prädikat, daß sie nämlich s i n d . Doch die Bestimmung des Dinghaften im Sinne des abstrakten, vorprädikativen und gleichgültigen Vorhandenseins steht selbst noch im Zuge der Auslegung unseres Wirklichkeitsverhältnisses in der Subjekt-Objektbeziehung. Inwiefern? Insofern als die Dinge gewissermaßen das letzte sind, was von den Objekten und Tatsachen bleibt, wenn wir alle unsere Intentionen von ihnen abziehen. Ein Ding wäre etwas, das uns nichts angeht, aber gleichwohl "ist" - nur ist und mehr nicht. Wollte man in der Bahn solcher Dingvorstellung die Welt fassen, so trüge sie den Charakter eines gleichgültigen "Über-Dings", wäre die allgemeinste und nichtssagendste Voraussetzung unserer Wirklichkeit aus Gegenständen und Tatsachen. - Doch wir sollten nicht so schnell bereit sein, dem Verständnis des Dinghaften als dem Material von Objekten und Tatsachen oder als der abstrakten und prädikatslosen Voraussetzung unserer Wirklichkeit im Sinne des gleichgültig Seienden zu folgen. Zwar kann man alles und jedes als "Ding" bezeichnen und das Wort als allgemeinsten Oberbegriff verwenden, doch muß man sich vor Augen halten, daß eine derartige Verwendung eine Einebnung der Bedeutungsgeschichte im Sinne unseres abzweckenden Gebrauchs darstellt. Heidegger hat darauf hingewiesen (in einem Vortrag mit dem Titel "Das Ding" aus dem Jahre 1950), daß das althochdeutsche Wort "thing" oder "dinc" dem lateinischen Wort "res" entsprochen habe. "Res" aber ist nicht eine Sache von höchster und gleichgültigster Allgemeinheit, sondern etwas, das den Menschen a n g e h t . Entsprechend das althochdeutsche Wort "thing" (noch bekannt in der Wortfügung Thing-Stätte): es meint die Versammlung "zur Verhandlung einer in Rede stehenden Angelegenheit". Die auf dem "Thing" verhandelten "Dinge" haben den doppelten Grundzug, daß sie die Menschen angehen, ihnen von hoher Bedeutung sind, und daß sie sie - gemäß ihrer Bedeutung - an einem ausgezeichneten Ort, der Thing-Stätte, v e r s a m m e l n . Im Gegensatz zum Leer-Begriff als "reinem Seiendem" und nichts als Seiendem (der metaphysische Begriff des ens qua ens) ist also die alte Wortbedeutung von Ding zu verstehen als das V e r s a m m e l n d e durch allgemeine B e t r o f f e n h e i t . Nun mag der versammelnde Charakter von Dingen

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

noch einleuchten, wenn es sich um "menschliche Dinge", etwa um Rechts-Dinge handelt, um Angelegenheiten, die wir vorbringen mit dem Hinweis " tua res agitur". Wie aber können uns nicht-menschliche Dinge "angehen", sofern sie nicht den Charakter von "Objekten" oder "Tatsachen" haben? Gibt es ein "Angehen" oder "Betreffen" von Dingen, das sich nicht unseren Intentionen verdankt?

Wir wiesen schon einmal, in der Diskussion der instrumentellen Vernunft, auf die Vernunft der Stimmungen hin. Wir meinten, Stimmungen hätten eine eigene Dignität und Wahrheit, seien ein elementarer Bezug zu Menschen, zu den Dingen und der Welt, der nicht einfach als psychisches Phänomen des privaten Gefühlsklangs oder subjektiv-irrationaler Erregung interpretiert werden könne. Stimmungen der Nähe und Ferne, so könnten wir in Anlehnung an unseren Versuch über den Raum sagen, sind offenbar keine sentimentalen und subjektiven Täuschungen über den Raum, sondern Grundweisen der Erfahrung des Raumes selbst, der sich sonst in der formalen Ausgedehntheit der Raumdinge verbirgt, wenn wir diese als vereinzelte unterscheiden. Hier haben wir zumindest einen Hinweis darauf, daß es ein Angehen und Betreffen gibt, das nicht durch wissensmäßige oder zweckmäßige Auflagen unserer Intentionen entsteht, sondern originär ist und uns überrascht. Stimmungen sind so etwas wie das Gegenteil von Be-Stimmungen und liegen diesen nicht logisch, wohl aber daseinsmäßig voraus. Man kann noch weiter gehen: Stimmungen sind nicht die Art und Weise, wie wir u n s etwas zeigen (das wären Bestimmungen im Sinne von Objektivität und Tatsachenhaftigkeit), sondern Bezüge, in denen sich uns etwas als das, was es von sich her ist, zeigt, ohne sich in die Gestalten präziser Vorstellungen aufzulösen. Dieses, daß wir das, was sich uns in Stimmungen zeigt, nicht einfach in fixierenden Umrissen und Begriffen vergegenständlichen können, daß unsere alltäglich eingeübten Sprachspiele vor dem Ansturm des Sich-selbst-Zeigenden versagen, veranlaßt uns häufig zu einer entschiedenen Abwehr von Stimmungen, die durch ihre Irritationen Angst auslösen. Ob es das überwältigende Naturschauspiel ist oder die dunkle Faszination einer meditativen Gestimmtheit im Betroffensein von Unausdenkbarkeiten wie All und Tod oder die leidenschaftliche Gestimmtheit der Neigung (nach Platon der Eros auch des Denkens) - immer sind wir überrascht durch etwas,

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.

das sich uns in unvorhersehbarer Weise zeigt: durch die Eigenmacht der Natur, die sich unserer Verfügung entzieht, durch das Unfaßbare, das unseren Begriffen spottet, oder durch den Mitmenschen, der in unser Leben "einbricht" und uns von Grund auf ändert. Das alles geht uns auf rätselhafte Weise an und selbst die Nüchternheit des Denkens, das hat Nietzsche dargetan, ist in Wahrheit angetrieben von einer leidenschaftlichen Betroffenheit, und das Denken erliegt, wo es erfolgreich ist, dem Reiz der unbekannten Weiten des Ungedachten.

Wir fragten, ob es ein Angegangenwerden oder Betroffenwerden von Dingen gibt. Diese Frage läßt sich bejahen, wenn wir auf die ursprüngliche Bedeutung von "Ding" als etwas Versammelndes achten. Dinge v e r s a m m e l n nicht nur unsere Intentionen, indem sie als Objekte oder Tatsachen erscheinen, indem sie sich als Substrate unserem Willen beugen, vielmehr: Dinge versammeln uns auch in Bezügen der Gestimmtheit, die wir zum Teil als "ästhetische Wahrnehmung" deklarieren. Und dieses doppelte Versammeln und doppelte Zeigen läßt an den Dingen die Welt aufscheinen. Wir erinnern uns an Eugen Finks Wort von der Rätselhaftigkeit der Welt, die unser Verstehenkönnen zugleich herausfordert und begrenzt. Was anders als die Rätselhaftigkeit erfahren wir phänomenal, wenn wir auf die doppelte Versammlung in den Bezügen der Intention und der Gestimmtheit bei den Dingen achten. Die Intentionalität, in der wir u n s die Dinge als Gegenstände zeigen (den Baum als Holz, den Stein als Material, den Menschen als Mitarbeiter oder Arbeitskraft) ist immer eine perspektivische Verkürzung gegenüber der Gestimmtheit, in der sich uns die Dinge überraschend, betreffend und angehend auftun. Nur wenn wir in einer Raserei des Verfügenwollens den Doppelsinn der Dinge (und mit ihnen den Doppelsinn der menschlichen Dinge) verdrängen und zerstören, wenn wir sie nur noch zu Reflexen unseres universalen Bemächtigungswillens verkümmern lassen, entgeht uns der W e l t c h a r a k t e r der Dinge und unseres Daseins selbst. Aber was meint jetzt der "Weltcharakter der Dinge"? Wir fragten, ob die Welt ein Objekt sei oder eine Tatsache. Wir verneinten die Frage, und die Antwort auf die Frage, ob die Welt ein Ding sei, steht noch aus. Wir müssen sagen: d i e W e l t i s t k e i n D i n g - weder im Sinne eines leeren Seienden noch im Sinne des uns in doppelter Weise angehenden und versammelnden

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Notizen 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.

Dinges. Und dennoch ist die Beziehung zwischen Welt und Ding a n d e r s als zwischen Welt und Objekt oder Welt und Tatsachen. Objekte und Tatsachen verweisen nur auf uns selbst, das An-sich, das wir ihnen unterstellen, das wir denknotwendig voraussetzen, ist nichts anderes als ein leeres Substrat. Und die Welt, von daher gedacht, ist das leerste aller leeren Substrate. Einen anderen Sinn jedoch gewinnt Welt, wenn wir Dinge nicht nur als mögliche Gegenstände traktieren, sondern wenn uns das Eigentümliche ihres Versammelns aufgeht, wenn wir das Angehenlassen in elementaren Bezügen der Gestimmtheit nicht intentional ausschließen, vielmehr "sein lassen". Die Dinge sind dann Z e u g e n des für uns in elementarer Erlebniszeugenschaft nachvollziehbaren W e l t - E r e i g n i s s e s in Aufhellung und Verbergung. Welt erscheint in den Dingen und an ihnen. Sie versammelt uns in ihnen und auf sie hin, eröffnet und verschließt sich gleicherweise. Jetzt wird auch unsere Formel vom Ausgesetztsein der Menschen "in die Welt und unter die Dinge" deutlicher. Daß wir "unter den Dingen" sind, meint nicht unser Vorkommen unter anderem Vorkommenden. Es meint N a c h b a r s c h a f t und Angewiesenheit. Leben in der Nachbarschaft der Dinge bedeutet Wohnen im gemeinsamen Z e i t r a u m d e r W e l t. Reduziert allein auf Objekte und Tatsachen fallen Dinge und Menschen gleicherweise aus der Welt heraus, und eine selbstgewollte Unheimlichkeit breitet sich aus. Wo wir aber den Doppelcharakter des sich-zeigenden und zeigenden Versammelns im achtsamen Umgang mit den Dingen ursprünglich erfahren, sehen wir uns und die Dinge in gleicher Weise durchstimmt von Nähe und Ferne, Licht und Dunkel, Schwere und Aufhebung. Die Dinge sind nicht die Welt, aber sie lassen sie uns "ahnen", indem sie sich eröffnen und verschließen, indem sie sich unserem Gebrauch stellen und sich ihm entziehen, indem sie sich unseren Systematisierungen beugen und ihrer spotten. Sie sind Objekte und Sachen und sie sind G e h e i m n i s . Sie fügen sich unseren kausalen Erklärungen und sind selbst "ohne Warum". Der Stein ist nicht für den Menschen da und er ist nicht einmal für sich selbst da. Darin liegt seine Undurchdringlichkeit. Und diese teilt er mit der Welt oder er teilt darin deren Undurchdringlichkeit mit. Und auf sie hin versammelt er uns, wenn wir uns fragen, warum der Stein sei und nicht etwa nicht sei.

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.

Wir kommen in unserer Schlußfrage nach dem, was die Welt sei, offenbar nicht "weiter". Wir können sie nicht vorzeigen, nicht als Gegebenheit darstellen und haben gesagt - durchaus in begrifflicher Verlegenheit -, daß sie sich an den Dingen "zeige", wenn sie uns in ihnen versammelt. Aber was heißt: sie zeige sich? Kann sie sich überhaupt zeigen in der Weise, daß sie uns ihren Anblick bietet? Wir werden der Welt selbst nicht ansichtig. Offenbar stellt sie sich nirgendwo als sie selbst vor. Wir erfahren nur etwas von ihrem Wesen oder - wie wir sagten - "Ereignis", in den kleinen Dingen ebenso wie im Universum. Gewiß liegt in solchem Versuch, Welt als versammelndes Ereignis zu begreifen und nicht etwa als Gesamtobjekt, oberste Tatsache oder überdimensionales Ding, nicht nur die Herausforderung, etwas Unvorstellbares vorzustellen, sondern mehr noch die Aufforderung, mit allen gewohnten Vorstellungen zu brechen, die uns von der traditionellen Metaphysik historisch überspielt wurden. Die Differenz zwischen dem Weltlichen und Überweltlichen trägt nicht mehr, beruhigende Klarheiten und Distinktionen werden brüchig, wenn die Welt nicht mehr irgend etwas Seiendes ist, sondern das rätselhafte Problem des Seins selbst, in das unser Dasein hineinverflochten ist. Auch können wir die Götter dann nicht mehr in einer "Hinterwelt" beheimaten, von der her wir sie zu uns sprechen lassen. Auch solche scheinbar sicheren Einteilungen wie Zeit und Ewigkeit, Raum und Unendlichkeit, sind keine soliden Bewußtseinskoordinate mehr, wenn Welt als Zeit versammelt und als Raum vermittelt, nicht aber selbst zeitlich oder räumlich ist. Dennoch: dieses rätselhafte Ereignis, das wir Welt nennen, ist uns nicht fremder als jede metaphysische Konstruktion. Es ist uns sogar näher, wenn wir nur zu achten und zu hören vermögen. W i r s i n d g a r n i c h t w e l t l i c h g e n u g, das ist unser Problem und nicht etwa, daß wir zu weltlich wären. Wir versuchen die Welt zu begreifen, ohne sie uns angehen zu lassen. Wir zerreden sie, bevor sie uns betrifft. Wir glauben die Götter zu ehren, indem wir sie in Überwelten ansiedeln und sie nicht unter uns sein lassen, weil wir die Welt zum Gefäß unserer Vorstellungen machen. Anstatt jene Achtsamkeit aufzubringen, die man auch "Frömmigkeit" nennen könnte, die auch noch einen Sinn für das Numinose der Welt hat, verfügen wir die Welt allein zu unserem Schauplatz.

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

Die Frage nach der Welt führt uns in die Rätselhaftigkeit ihres Aufscheinens in uns und an den Dingen. Und der anthropologische Grundbegriff der Welt-Offenheit kommt erst dort in seine wesenhafte Bedeutungsfülle, wo er Welt nicht nur als unsere Umwelt, als Gegenstand oder Gesamt-Tatsache vorstellt, sondern wo er zu einer radikalen Blickwendung auffordert und die rätselhafte Offenheit der Welt für uns zum Problem macht. Daß wir für das Ereignis der Welt je schon eröffnet sind, ehe wir unsere Umwelten etablieren, und daß wir unter die Dinge versammelt sind, ehe wir sie mit unseren positiven Intentionen des Wissens und Handelns überziehen, das macht das elementare Verständnis unserer Weltoffenheit aus. Und wenn eine pädagogische Anthropologie sich zur Weltoffenheit im hier angezeigten Sinne versteht, dann wird der Erzieher, der auf ihrem Boden handelt, auch das Erscheinen der Welt an den Dingen zu zeigen versuchen. Er wird sich dabei auf sich selbst berufen müssen und auf diejenigen, die sich auf die Deutung der Welt als rätselhaft versammelndes Ereignis verstehen: auf die Dramatiker, die Dichter, die Maler, die Musiker, die Philosophen - auf die Nachdenklichen, die, wie wir sagten, nicht nur Probleme haben, sondern auch Rätsel kennen. In der Behutsamkeit des Zeigens und nicht in der Aufdringlichkeit des Demonstrierens gründet das Vertrauen, das den wirklichen Lehrer auszeichnet. Leider findet sich solche Behutsamkeit wenig in unserer rasch zugreifenden Zeit und in der ihr entsprechenden Pädagogik. Man spricht zwar davon, daß es notwendig sei, die nachwachsende Generation zum "Welt-Verständis" zu "qualifizieren". Doch wenn man nach der Bedeutung dieser handlichen Curriculum-Vokabel fragt, stellt sich Enttäuschung ein. Sie ist nichts anderes als eine Lehrformel, die nichts mehr von dem verrät, was das Wort als abgründiges Problem anzeigt. Und wo zu eiligen Operationalisierungen gegriffen wird, da fehlt gerade die Behutsamkeit der Besinnung, die unsere eigenen Versuche zur elementaren Erfahrung von S e l b s t , Z e i t , R a u m u n d W e l t so tastend und schwerfällig machte. Es könnte aber sein, daß die Form der experimentierenden Besinnung mit geringer Ergebnisdichte (gemessen an positiven Standards) sich am Ende tragfähiger erweist als es die belehrenden Nomenklaturen und angedienten Strategien pädagogischen Handelns heute sind. Es war jedenfalls hier die entschiedene

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.

Absicht, nicht zu belehren, und zwar in der Überzeugung, daß man ü b e r das, was den Menschen in seinen elementaren Bezügen zur Welt "angeht", nicht lehren könne, ohne es zu verfehlen. In der Besinnung auf das, was uns trägt und aussetzt, sind wir alle Autodidakten. Hier ist jeder für sich in Anspruch und in Verantwortung genommen. Und nur unter dieser Voraussetzung verstanden sich die vorgebrachten Gedanken als ein Dialog-Angebot jenseits aller Rechthaberei. Der Satz des Anfangs gilt auch am Ende. Es gab nichts zu vermitteln, und über die Sinnfälligkeit des Gesagten muß jeder für sich entscheiden.

D[illegible] persönlichen Info[illegible]. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

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