

Prof. Dr. Egon Schütz

**AUFGABEN UND PROBLEME  
EINER  
PÄDAGOGISCHEN ANTHROPOLOGIE**

Vorlesung  
WS 1994/95

Pädagogisches Seminar  
Universität zu Köln  
Philosophische Fakultät

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

## **Inhalt:**

Vorbemerkung	3
Einführung	6
Erster Rückblick und Fortsetzung	15
Fraglichkeit und Bildsamkeit	18
Bildsamkeit des Menschen - Annäherungen Über Schiller	26
Selbstbildung - ein rettender Gedanke	34
Rückkehr der Selbstbildsamkeit im spekulativen Spiel der Versöhnung	48
Ausblick	60

## Vorbemerkung

Man kann sich zum Thema 'Anthropologie' (wie übrigens auch zum Thema 'Pädagogik') auf zweierlei Weise sich äußern: erstens als Berichterstatter der Forschungslage und zweitens als jemand, der das Stichwort Anthropologie als Aufgabe ansieht, sich in ein Nachdenken hineinzubringen, das ihn selbst angeht, in dem er selbst gefragt ist und Stimme hat. Im ersten Falle ist Anthropologie eine Referentenaufgabe, im zweiten Falle eine Denkaufgabe - oder: im ersten Falle zielt sie auf positive allgemeine Menschenkenntnis, im zweiten Falle auf Selbsterkenntnis.

Ich verstehe diese Vorlesung nicht primär als Berichterstattung über anthropologische Forschungslagen (die im übrigen nur von einem interdisziplinären Team zu leisten wäre), sondern ich verstehe diese Vorlesung als ein Experiment des Nachdenkens 'in eigener Sache' und 'auf eigenes Risiko'. Der Vorzug dieses Denkexperiments ist, daß es einen nicht unberührt lassen kann; der Nachteil ist, daß man ständig Gefahr läuft, sich selbst, seine Meinungen und Voreingenommenheiten zu wichtig zu nehmen. Mit anderen Worten: die beabsichtigte Intention eines 'beteiligten' Denkexperiments ist nicht leichter, sondern schwieriger als die reine Darstellungsabsicht von anthropologischen Erkenntnissen nach dem Motto, was man (der Pädagoge) zu seinem Erziehungsgeschäft über Menschen weiß oder wissen müßte. Sie ist schwieriger, weil sie zugleich den eigenen Einsatz fordert wie

eine skeptische Distanz zu seinen Einstellungen und Vormeinungen - also Nähe und Distanz.

Ich möchte Sie also nicht (nicht in erster Linie) mit anthropologischem Wissen ausstatten, nicht zu einer anthropologischen Professionalität verleiten, die es nur in sehr engen Grenzen gibt; ich möchte vielmehr zu anthropologischem Sehen und Denken anleiten, das ich für eine Grundqualifikation in jedem pädagogischen Handeln halte. Diese Qualifikation kann man auch (und besser) anthropologische Bildung nennen - Bildung, unter der man ja bekanntlich nicht das bloße Verfügen über Wissensbestände in Sachen Mensch, sondern das Vermögen des urteilsfähigen Umgangs mit ihnen versteht. Anthropologische Bildung - wie man sie etwa bei Pestalozzi oder Herder, bei Sokrates oder Montaigne findet - ist sicherlich rar geworden, und es drängt sich die Vermutung auf, daß das an der Explosion anthropologischer Professionalität liegen könnte.

Man hat in der Tat heute ein stupendes und kaum noch überschaubares anthropologisches Wissen über die Menschen, ihre Verhaltensweisen, Denk- und Sprachformen, ihre unterschiedlichen Kulturobjektivationen, ihre Ängste und Befangenheiten, ihre Reaktionsdispositionen, ihre Bewußtseins- und Gefühlszustände, ihre Frustrationen und Aggressivitäten, ihre Unterschiede und Zusammenhänge mit anderen Natur- und Lebewesen, ihre Sozialisationsformen und Wertkonstellationen usf. herausgebracht. Man hat dieses Wissen in Selbstbearbeitungen und

Fremdmanipulationen erfolgreich instrumentalisiert. Aber - um Rousseau zu zitieren - hat das nicht auch dazu geführt, daß wir uns in gewissem Sinne "gerade durch das Studium des Menschen außer Stande gesetzt (haben), ihn zu erkennen?" (2. Discours)

Angesichts dieser Drohung scheint es mir für den Pädagogen als 'Menschenfreund' besonders wichtig zu sein, nicht nur berufsrelevante anthropologische Wissensbestände zu kennen, sondern sich an die Grundfrage heranzuwagen, ob und in welcher Weise sich der Mensch überhaupt wissen und erkennen kann, und zwar ohne sich durch das, was er von sich weiß, zu verdecken und sich in seinem Wissen fremd zu werden.

Sie werden sicherlich bemerken: Anthropologie (und pädagogische zumal) ist keine leichte Kost für die 'Rezeption' und anthropologische Bildung ist etwas anderes als die summarische Kenntnis sogenannter 'anthropologischer Voraussetzungen pädagogischen Handelns'. Wenn Sie gleichwohl meine Überzeugung von der Wichtigkeit anthropologischen Nachdenkens als Kreisen um das Rätsel, das wir uns immer wieder sind, teilen, dann heiße ich Sie zu dieser 'Lehrveranstaltung', die eine gemeinsame Lernveranstaltung in eigener Sache sein soll, willkommen. Machen wir uns auf den Weg - er wird nicht leicht sein.

## **Einführung**

Das entscheidende Wort (Stichwort) ist: Anthropologie - mit besonderer Akzentuierung ihrer 'pädagogischen Relevanz' (pädagogische Anthropologie). Die Wortbildung Anthropologie ist vergleichbar mit Wortbildungen wie: Bio-logie, Geo-logie, Psycho-logie, Sozio-logie, Ethno-logie, Polito-logie usf. Als Gemeinsames dieser Wortverbindungen kann gelten: Sie bezeichnen (seit ihrer Entstehung und bis heute) im weitesten Sinne wissenschaftliche Disziplinen, in denen geforscht wird und die - z. B. an Hochschulen und im übrigen Schulwesen - gelehrt werden. Insofern implizieren sie Wissenschaft und Lehre - z. B. vom Leben (Biologie), von der Erde (Geologie), von der Seele (Psychologie), von den Gruppenphänomenen (Soziologie), von den Völkern (Ethnologie), von den Herrschafts- und Machtbeziehungen (Politologie).

Erwartet wird von diesen Disziplinen, daß sie durch Forschung und Lehre verlässliches Wissen über die jeweiligen Gegenstandsbereiche sowohl ermitteln wie vermitteln, und zwar entweder zu weiterem Erkenntnisfortschritt oder um aufgrund des verlässlichen Wissens besser handeln zu können, z. B. in bestimmten Berufen wie sozialen Berufen, Produktionsberufen, ökonomischen oder politischen Berufen, Heilberufen, Erziehungsberufen, usf. Die Verlässlichkeit des Wissens aus den Forschungsdisziplinen, den "-logien", soll dadurch gewährleistet

werden, daß man gewisse Prozeduren der Wissensgewinnung (sog. "Forschungsmethoden") festlegt (z. B. empirische oder interpretative - auch beide zusammen), von denen man begründet vermutet, daß sie zu gesicherten Ergebnissen führen, und die ihre Bedeutung unabhängig von den Personen, die sie handhaben, behaupten. Die Methoden sollen die bekannte 'Intersubjektivität', d. h. die allgemeine Geltung der Ergebnisse verbürgen und das Wissen in den Stand des objektiven wissenschaftlichen Wissens erheben.

Was von den anderen Disziplinen (Wissenschaften, Forschungsbereichen) erwartet wird, erwartet man offenbar auch von der Anthropologie. Die pädagogische Anthropologie - als Beispiel - soll erstens verlässliche Informationen über den sich entwickelnden Menschen liefern, Gesetzmäßigkeiten und Regelmäßigkeiten zeigen (man denke an Phasen- und Sozialisationstheorien), und sie soll zweitens als sog. 'Handlungswissen' den professionellen und natürlichen Erzieher in den Stand setzen, sich richtig (und das heißt meistens 'effektiv') zu verhalten. Insofern scheint weder die Anthropologie allgemein noch die pädagogische insbesondere einen Sonderstatus prekärer Art unter den wissenschaftlichen Disziplinen zu haben - und die Darstellung der Aufgaben und Probleme einer pädagogischen Anthropologie stünde vor keiner größeren Schwierigkeit als etwa die Darstellung der Aufgaben und Probleme der Psychologie, der Soziologie, der Biologie usf.

Verhält es sich aber wirklich so?

Man überlege: Gibt es eigentlich so trennscharfe Disziplingrenzen zwischen der Anthropologie als einer Wissenschaft und den damit verglichenen übrigen Wissenschaften (Soziologie, Psychologie, Biologie usf.)? Oder ist nicht die Anthropologie auf die Erkenntnisse der übrigen Wissenschaften - zumindest in der neuzeitlichen Forschungslage - in einem solchen Maße angewiesen, daß sie sich auf die Rolle eines Wissenschaftskordinators zurücknehmen muß? Ist Anthropologie vielleicht nur noch ein Sammeltitel, ein enzyklopädischer Begriff, der sich zwangsläufig darauf beschränken muß, Daten zu sammeln, zu bündeln oder in Sammelwerken nach unterschiedlichen Absichten und Hinsichten zu ordnen? Die Aufgaben der Anthropologie bestünden dann in einer Art Zulieferfunktion von professionell verwendbarem Wissen zu unterschiedlichen Zwecken, die als Selektionsprinzipien von außen gesetzt werden. Zum Beispiel: Welches anthropologische Wissen braucht der Lehrer, um in verschiedenen Lebensphasen effektiv zu unterrichten? Das wäre die Perspektive 'effektiver Unterricht'.

Ist die anscheinend naheliegende Preisgabe einer eigenen Fragestellung und die Instrumentalisierung 'der' Anthropologie im Dienste der anthropologischen Wissenschaften (die Auflösung 'der' Anthropologie in verschieden kombinierbaren Regionalanthropologien) schon ein Hindernis, von 'der' Anthropol-

gie zu reden wie von 'der' Biologie, Soziologie, Ethnologie, so ist ein anderes Hindernis, 'die' Anthropologie eindeutig, klar und allgemeingültig darzustellen, in Folgendem zu sehen: Alle anderen oben genannten Wissenschaften haben einen vergleichsweise eindeutigeren Gegenstand als 'die' Anthropologie. Unterstellt, der Mensch sei der Gegenstand der Anthropologie: Ist er dann in gleicher Weise Gegenstand der Anthropologie als Wissenschaft wie die Erde Gegenstand der Geologie oder wie psychische und soziale Leistungen Gegenstände von Psychologie und Soziologie sind? Gibt es das überhaupt - 'den' Menschen als identifizierbaren 'Gegenstand'? Oder ist der Mensch nur eine leere Abstraktion ohne sachliche Entsprechung, ein Oberbegriff, der nichts oder nicht mehr viel sagt? Wenn es aber den allgemeinen Menschen konkret (als erfahrbaren 'Gegenstand') gar nicht gibt, kann man dann noch sinnvoll für 'die' Anthropologie als 'der' Wissenschaft oder Lehre von 'dem' Menschen sprechen?

Mit diesem Zweifel am Gegenstand der Anthropologie noch nicht genug: angenommen, es gäbe so etwas wie den allgemeinen, den typischen Menschen (wie es die typische Tierart oder den typischen Baum gibt - in Gedanken) - wäre dann die Anthropologie nicht auch dadurch notorisch durch ihren Gegenstand verunsichert, daß dieser von dem Wissen, das er über sich hat, nicht unbetroffen bleibt, sondern sich verändert, und zwar permanent? Was wir vom Tier oder von der Pflanze wissen, rührt diese zumeist wenig. Was wir von uns wissen, läßt uns

aber nicht kalt. D. h. wir unterlaufen unsere eigene Gegenständlichkeit permanent durch das, was wir über uns als Gegenstände ausgemacht haben. Das gilt sowohl für die Erkenntnisse des Alltags wie für diejenigen der Wissenschaft. Wir setzen unser Wissen (Selbstwissen) strategisch um (z. B. durch die Pädagogik) und steigen nicht zweimal als dieselben aus dem Wissensfluß. Wissen wächst unseren Bedürfnissen nach und unsere Bedürfnisse wachsen mit dem Wissen - gleichgültig, ob dieses sich dem wissenschaftlichen oder dem 'wilden' Denken verdankt. Wenn überhaupt 'Gegenstände', so sind wir offenbar 'fluktuierende Gegenstände'.

Zur Unsicherheit des Gegenstandes 'der' Anthropologie als 'der' Wissenschaft von 'dem' Menschen gesellt sich noch eine weitere Unsicherheit. Diese bezieht sich auf die Methode der Menschenkenntnis - als Grundaufgabe der Anthropologie. Hier fragt sich - ähnlich wie beim 'Gegenstand' Mensch -: Gibt es überhaupt 'die' anthropologische Forschungsmethode, die sich als bestimmte klar von anderen wissenschaftlichen Forschungsmethoden unterscheidet? Oder finden sich nicht in anthropologischen Forschungen und Erkenntnissen - so möchte man sagen - "alle möglichen" Methoden, Verfahren, Untersuchungs- und Forschungsweisen zusammen? So (um einige Beispiele zu nennen) empirische Methoden (von der Feldforschung bis zu Laborexperimenten), statistische Methoden (etwa bei der Feststellung von Populationen, von signifikanten Verhaltensweisen, beim Versuch der Ermittlung von Anlage- und Umweltfaktoren).

ren), klassische hermeneutische Methoden (bei der Interpretation von Kulturrelikten vergangener Lebenswelten ebenso wie bei der Interpretation empirischer Befunde über bestimmte, besondere oder allgemeine menschliche Verhaltensweisen und ihre Ursprünge), kritisch-hermeneutische Methoden (so bei der Unterscheidung von menschlicher Wirklichkeit und ihrer ideologischen Deutung und Verbrämung), archäologische Methoden (so etwa Methoden der Datierung von Funden aus vergangenen schriftlosen, aber nicht zeichenlosen Kulturen), strukturalistische, der Linguistik verwandte Methoden, die die Funktion von Verwandtschaftssystemen oder von Mythen nicht von der Bedeutung, sondern von der Funktionalität her deuten - man denke an die strukturelle Anthropologie von Lévi-Strauss - schließlich dienen auch philosophische Methoden (wenn Philosophieren denn eine 'Methode' ist) der Formulierung und Gewinnung von anthropologischen Global- und Grundaussagen. Erinnerung sei hier an solche Wesensformeln wie 'animal rationale', 'homo faber', 'zoon logon echon', 'homo homini lupus' und viele andere mehr. Sie verdanken sich der sogenannten 'Spekulation', d. h. einem Versuch, zu Einsichten zu gelangen, die zwar empirisch gestützt, in ihrer allgemeinen Geltung aber nicht aus Erfahrungen abgeleitet werden.

Sieht man auf diesen knappen und keineswegs erschöpfenden Überblick über anthropologische Forschungsmethoden, die nicht nur nebeneinander vorkommen, sondern auch noch in Spannung zueinander treten können (Beispiel: die hermeneuti-

schen und die strukturalistischen Methoden - Lévi-Strauss, Ricoeur), dann kann man nur konstatieren: So wenig es 'den' einen festen, klaren Gegenstand der Anthropologie gibt, nämlich 'den' Menschen der Anthropologie, so wenig gibt es offenbar 'die' eine feste, klare Methode der Anthropologie. Ferner: So wie sich offenbar unter Forschungsbedingungen der Forschungsgegenstand Mensch in eine Vielzahl von Perspektiven zerlegt, aus denen er nicht einfach zur 'Ganzheit' zusammgebaut werden kann, ebenso springt 'die' vermeintliche Methode der Anthropologie in eine Vielzahl von methodischen Designs auseinander - wenn man genauer zusieht. Die Definition "Anthropologie ist die Wissenschaft von dem Menschen" und sie ist infolgedessen wie jede andere Wissenschaft durch einen (eindeutig) bestimmten Gegenstand sowie durch (eindeutig) bestimmbare Methoden charakterisiert - diese Definition ist offensichtlich nicht haltbar. Sie ist nicht haltbar, weil der Mensch ein 'fluktuierender Gegenstand' ist, den sein Wissen über sich in Permanenz ändert (man denke an die Abfolge der Formen - etwa von der 'imago dei' zum 'homo faber'), weil er aus seinem Wissen Konsequenzen zieht. Die Definition (Anthropologie = Wissenschaft vom Menschen) ist ferner nicht haltbar, weil es auch keine eindeutig bestimmten anthropologischen Methoden gibt, sondern im Laufe der Geschichte die anthropologischen Methoden als Zugangswege der Menschen zu sich selbst Wandlungen ausgesetzt sind - was immer sie veranlaßt haben mag.

Wenn aber beides, Gegenstand und Methode, unsicher oder zumindest wandelbar ist, dann stellen sich einige harte Fragen, nämlich: Ist 'die' Anthropologie überhaupt ein seriöser wissenschaftlicher Titel - alle Regionalanthropologien, auch die pädagogische, eingeschlossen? Oder: Ist Anthropologie ein leergelaufener Begriff, der am Anfang anthropologischen Denkens (vor allem an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert) vielleicht noch sinnvoll war, sich inzwischen aber in der Pluralität selbständiger und solider anthropologischer Wissenschaften (die er selbst initiierte) aufgelöst hat und nur noch ein Leerformeldasein führt? Oder - und das wäre eine etwas überraschende Wendung - enthält die 'Leerformelhaftigkeit' selbst eine anthropologische Aussage bzw. Grundeinsicht, nämlich die Grundeinsicht, daß der Mensch in allen seinen wissenschaftlichen Selbstbekümmernungen - und je mehr er diese betreibt, desto deutlicher - *verborgen bleibt*? Ist vielleicht das Versagen des Gegenstand-Methode-Denkens, des Forschens, Erklärens, Deutens, Definierens im Hinblick auf die 'Sache Mensch', auf eine tragfähige Wesensbestimmung nur ein Versagen in der Perspektive wissenschaftlicher Standards, nicht aber ein Versagen im Hinblick auf die Eröffnung von Grundfragen, die sich den wissenschaftlichen Standards (ohne diese zu diskriminieren) zur Beantwortung entziehen? Man denke an Pestalozzi, der sehr unbekümmert um Probleme, die sich für uns mit dem Wort (Titel, Begriff) Anthropologie wissens- und wissenschaftskritisch verbinden, fragte, was der Mensch in seinem Wesen sei. War dieses Fragen nur naiv, vorwissenschaftlich - oder war es Anlaß zu ei-

ner besonderen Art von 'Nachforschung', die sich auch da noch um Antwort bemühte, wo positive Wissenschaft nicht möglich und philosophische Theorien nicht überzeugend waren?

Wie immer es sich damit verhalten mag - wir halten fest: erstens, Wort und Begriff 'Anthropologie' sind prekär, d. h. sie schwanken zwischen Disziplinbezeichnung, Sammeltitle, Leerformel und Problemanzeige. Zweitens, die Absicht der Darstellung von Anthropologie - auch von pädagogischer Anthropologie - kann nicht verfahren wie die Darstellung einer beliebigen Wissenschaft (auflistende Angabe von Gegenständen, Methoden, eindeutig definierten Grundbegriffen, usf.), wenn sie etwas anderes sein will als ein zeitliches und sachliches Resümee von Wissensbruchstücken unterschiedlicher Herkunft. Drittens, der Gegenstand einer Anthropologie sind immer wir selbst. Der Kunstgriff unserer wissenschaftlichen Vergegenständlichung in Perspektiven entlastet nicht von der Notwendigkeit, unsere Anthropologien, und zwar historisch-gesellschaftlich und individuell, zu prüfen und zu leben. Denn Anthropologie ist - unterhalb und vor ihrer neuzeitlichen Betriebsform - das Experiment der Praxis folgenreicher Selbsterkenntnis, auf die der Mensch von Natur aus angewiesen ist, und sei es "nur", um zu überleben. Insofern ist Anthropologie (ob dieser Begriff verwendet wird oder nicht) ein Elementarphänomen: das Elementarphänomen der Selbstverständigung eines Naturwesens, das ohne Selbstvorhabe und Selbsterkenntnis zum Scheitern verurteilt

wäre. Die Disziplinierung der Anthropologie in Disziplinen kann das nur verdecken.

### **Erster Rückblick und Fortsetzung**

Anthropologie als Problemanzeige ist Ausdruck der Tatsache, daß der Mensch sich wissen muß, um sinnhaft und tathaft überleben zu können. Insofern gibt es kein Leben und Zusammenleben von Menschen ohne 'Anthropologie'. Das gilt ausnahmslos für alle Kulturen - für europäische Kulturen wie für Kulturen des "wilden Denkens".

Im europäischen Traditionsraum hat sich - schon in der Antike, besonders aber seit Beginn der Neuzeit - ein rationaler Stil anthropologischen Denkens durchgesetzt, der das Sich-selbst-Wissenmüssen als philosophisches Wissen, d. h. als Selbstausslegung im Zeichen der Vernunft und als methodisches Wissen, d. h. als Selbsterforschung nach methodologischen Prinzipien praktizierte.

Die Selbsterforschung nach methodischen wissenschaftlichen Prinzipien hat das Denkschema einer Anthropologie als Wissenschaft vom Menschen hervorgebracht. Gemäß diesem Schema, das mit der Subjekt-Objekt-Trennung und mit der Differenz

von Gegenstand und Methode operiert, hat sich eine Vielzahl von Teilanthropologien (biologische, medizinische, psychologische, soziologische, pädagogische) etabliert, die den Menschen unter unterschiedlichen Hinsichten erforschen und zu einer immensen Wissensakkumulation führten.

Das Folgeproblem, das sich aus dieser 'Verwissenschaftlichung' des Menschen in einer Mannigfaltigkeit von anthropologischen Teilanthropologien (also aus der Verwissenschaftlichung der Anthropologie) ergibt, stellt sich in folgenden Fragen: Ist der Mensch die Summe des positiven Wissens, das er in den Wissenschaften von sich selbst und über sich selbst besitzt? Oder zerstückelt sich die lebendige Ganzheit des existierenden Menschen in der Mannigfaltigkeit anthropologischer Forschungshinsichten, wenn man diese allein als zuverlässige Formen des Sichselbst-Wissens betrachtet?

Daß man den Menschen, wie er leibt und lebt, wie er wesenhaft (ursprünglich) ist, daß man den Menschen als Menschen nicht zu Gesicht bekommt, wenn man ihn ausschließlich als Gegenstand perspektivischer anthropologischer Forschungen in der Vielfalt anthropologischer Disziplinen betrachtet, haben wir in unserem ersten Versuch, Anthropologie als Wissenschaft zu bestimmen, erfahren. Die Frage "Was ist der Mensch als Mensch?" liegt nicht auf der gleichen Ebene wie die Frage "Wie ist der Mensch körperlich beschaffen?" oder wie die Frage "Wie verhält sich der Mensch als Rollenträger in einer Menschengemeinschaft?"

oder wie die Frage "Wie entwickelt der Mensch sein emotionales und kognitives Leistungsrepertoire?" oder wie die Frage "Wie ist der Mensch als Heranwachsender für pädagogische Interventionen aufgeschlossen?" Alle diese Wie-Fragen setzen den Menschen schon voraus - aber nicht als Gegenstand, sondern als jemanden, der sich zum Gegenstand machen kann, d. h. der von selbst kein Gegenstand unter Gegenständen und auch kein Ding unter Dingen ist. So kann man sagen: Der Mensch ist ein Un-Ding, das sich als Ding betrachten oder sich als Gegenstand untersuchen kann, ohne das eine (ein Ding) oder das andere (ein Gegenstand) zu sein. Eugen Fink nennt das die "Rätselhaftigkeit" des Daseins, Helmut Plessner nennt den Menschen daher den "homo absconditus".

Wenn der Mensch als Mensch ein fluktuierender, eigentlich grenzenloser Gegenstand (also kein Gegenstand) ist, ein Un-Ding, ein Rätsel oder etwas, das sich selbst zugleich selbstverständlich gegeben wie in seinem Wesen verborgen ist, dann ist das elementare Wissen, das er von sich selbst hat und haben muß, immer fraglich. So kann man sagen: Der Mensch ist 'existierende Fraglichkeit', die sich in keiner Wesensantwort und auch in keiner wissenschaftlichen Forschung beruhigt. Hierin unterscheidet er sich von den Göttern wie von den Tieren. Die Tiere brauchen nicht nach sich zu fragen (sie existieren fraglos), die Götter müssen nicht nach sich fragen - ihr Sein fällt mit ihrem Wissen zusammen (so jedenfalls in der menschlichen Vorstellung). Der Mensch aber muß nach sich fragen, weil

Überleben und Überlebenssinn davon abhängen. Die anthropologischen Antworten, die er auf die Wesensfrage nach sich selbst gibt, wandeln sich mit der Geschichte wie sie auch Geschichte formulieren.

### **Fraglichkeit und Bildsamkeit**

Wenn der anthropologische Grund-Satz gilt, der Mensch sei in seiner wesentlichen Verfassung (als Mensch) ein geschichtlich fluktuierender Gegenstand, ein Un-Ding, ein Rätsel, eine Selbstverborgenheit - kurzum, eine existierende Fraglichkeit mit notorisch unsicheren Antworten unterhalb des positiven Wissens, dann fragt sich, wie man diesen Grund-Satz objektiv evident machen kann und vor allem: Wie spiegelt er sich in einer pädagogischen Anthropologie?

Objektiv evident machen kann man den Grund-Satz von der offenen Selbstfraglichkeit als menschlicher Wesensverfassung durch den Hinweis auf die Mannigfaltigkeit der Kulturen, die eine enorme Plastizität menschlicher Welt- und Selbstaussagen bezeugen. Alle Kulturen sind in der Tiefe ihrer Sinn- und Zweckzusammenhänge Antwortexperimente auf die unhintergehbare Fragwürdigkeit menschlichen Daseins (und sie sind als solche gleichbedeutend). Zumindest im Rückblick und Umblick

gibt es nicht 'die' Kultur, und es wird sie auch nicht geben (z. B. als die eine Weltkultur) - es sei denn um den Preis einer Auslegungsdogmatik, die zugleich die Geschichte auszuschalten oder stillzulegen hätte.

Der Grund-Satz von der offenen Selbstfraglichkeit des Menschen spiegelt sich pädagogisch wider in dem zunächst unauffälligen Zentralbegriff der Bildsamkeit.

Dazu zunächst ein Zitat:

Herbart schreibt im § 1 seines "Umrisses pädagogischer Vorlesungen" von 1835: "Der Grundbegriff der Pädagogik ist die Bildsamkeit des Zöglings." Man könnte auch sagen: Der Grundbegriff einer pädagogischen Anthropologie ist die Bildsamkeit des Zöglings. Herbart interpretiert diesen Satz in der folgenden Anmerkung mit bemerkenswertem phänomenalem Umblick. Dabei geht es ihm um die Eingrenzung des Begriffs der Bildsamkeit auf den Menschen. Er erläutert: Bildsamkeit finde sich auch bei den "Elementen der Materie". Das heißt, auch der materielle Stoff ist bildsam, was sich bis hin zum "Stoffwechsel" zeige, dem "organische Leiber" unterliegen. Darüber hinaus lasse sich Bildsamkeit als "Bildsamkeit des Willens" auch bei Tieren in Ansätzen feststellen - man denke zur Verdeutlichung an Domestikation. Das Spezifikum menschlicher Bildsamkeit aber sei die "Bildsamkeit des Willens zur Sittlichkeit". Es bedarf keiner anstrengenden Reflexion darüber, was von Herbart unter

dem "Willen zur Sittlichkeit" und unter dessen spezifisch menschlicher "Bildsamkeit" verstanden wird. Der Wille zur Sittlichkeit ist ein Wille, der in ein normatives Selbstverhältnis tritt - unabhängig davon, was jeweils als Sittlichkeit gilt. Dieses normative Selbstverhältnis - wir würden sagen: die Selbstfraglichkeit, die auf eine Orientierungsantwort drängt - ist also bildsam im Sinne von formbar, nach Herbart im übrigen im Zusammenspiel von praktischer Philosophie (als Zielinstanz) und Psychologie (als Mittelinstanz).

Wenn hier nun gesagt wird, das Phänomen der Bildsamkeit (als pädagogisch-anthropologischer Grund-Satz formuliert) entspreche dem fundamentalanthropologischen Grund-Satz, der Mensch sei existierende Fraglichkeit, die sich in vorläufigen Sinn-Antworten erfülle, dann stellt sich die Frage: Ist nicht die pädagogische Bearbeitung der Bildsamkeit des sittlichen Willens, wenn sie ihm eine bestimmte Form gibt, eine Möglichkeit, die elementare Fraglichkeit aufzuheben? Könnte man nicht sagen: Die unterstellte Fraglichkeit gilt nur solange, als man die Bildsamkeit in definitiven Zielen sittlicher Erziehung noch nicht aus-gebildet hat? Ist nicht Bildung (Erziehung, Lernen) die Einlösung und Aufhebung der Bildsamkeit und damit auch der behaupteten notorischen Fragwürdigkeit des Menschen? Wenn das der Fall sein sollte, dann ließe sich der Grundsatz offener Selbstfraglichkeit als fundamentaler anthropologischer Grund-Satz nicht länger halten. Denn soll es sich um einen Grund-Satz handeln, der eine unabänderliche Befindlichkeit des Menschen

als Menschen ausdrückt, dann müßte er unter allen Bedingungen gelten.

Die Frage stellt sich also erneut: Wie 'entspricht' Bildsamkeit als Grundbegriff und Grundphänomen der pädagogischen Anthropologie dem fundamentalanthropologischen Grund-Satz der offenen Selbstfraglichkeit? Offenbar sind hier einige Vorüberlegungen erforderlich, die an Herbarts Feststellung anschließen und sie aufschließen können, an die Feststellung, die Bildsamkeit des Zöglings sei 'der Grundbegriff' der Pädagogik. Zunächst muß man sich vor Augen halten: Bildsamkeit ist kein eindeutiger Begriff - worauf Herbart schon in der beigezogenen Anmerkung zum ersten Paragraphen des "Umrisses" hinwies. Bildsamkeit kann von verschiedenen Bezugsphänomenen ausgesagt werden: von unbelebten wie von belebten und schließlich auch von bewußt erlebenden 'Dingen'. Meint Bildsamkeit (und davon darf man ausgehen) soviel wie Formbarkeit, dann ist das, was wir als 'toten Stoff' bezeichnen - der Stein, das Holz, das Metall - zweifellos 'bildsam'. Ein großer Teil der Kunst Dinge, mit denen wir uns umgeben und durch die wir unsere Welt eingerichtet haben, besteht aus in Arbeit geformtem Stoff, ist Materialisierung von Bedürfnissen, Vorstellungen und Wünschen in oder an einem Material, dessen eigene Form entweder gar nicht berücksichtigt wird oder nur soweit, wie diese Form mit unseren Formvorstellungen koinzidiert und sich in sie einfügen läßt. Von der Steinzeit bis zum Kunststoffzeitalter hat der Mensch - offenbar immer erfolgreicher, listiger und raffi-

nierter - es verstanden, primären und sekundären Naturmaterialien das Formgepräge seiner Absichten zu geben, sogenannten Stoff in das Material seiner Formen zu verwandeln. Das ist nichts anderes als das Bildsamkeitsphänomen im Spiegel der Technik. Technik setzt zu ihrer Möglichkeit formbares Material voraus und wo sich dieses nicht schlicht findet, hat Technik ihren zweckangemessenen Stoff (man denke an die 'Werkstoffe') aus vorgefundenen Basisstoffen selbst produziert - so die Metalle aus den Erzen, die künstlichen Stoffe aus neuarrangierten Molekülen in den Wunderküchen der Makromolekularchemie. Wenn man im Blick auf die Technikgeschichte und ihre Entwicklung durch wissenschaftliche Instrumentierung nicht mehr umstandslos mit der schlichten Vorstellung eines vorgefundenen toten Stoffs und ihm aufgezwungener menschlicher Form auskommt, weil längst nicht mehr nur am Material, sondern dieses selbst produziert wird (allerdings auch nicht aus dem 'Nichts'), so kann man doch festhalten: das Modell technischer Formeinprägung in ein bildsames Material - also das technische Stoff-Form-Modell - hat auch unter Liquidationsbedingungen von Stoff einerseits und Form andererseits noch eine aufschlüsselnde Relevanz für eine Grundweise der Erscheinung des Bildsamkeitsphänomens. Im übrigen ist das technische Stoff-Form-Denken und seine Praxis sicherlich auch eine sich durchhaltende Weise des produktiven Umgangs mit der Selbstfraglichkeit, die ja nicht nur ein geistiger Zustand ist, sondern die konkrete Nötigung darstellt, die Fraglichkeit des Überlebens zu sichern.

Von der stofflichen Bildsamkeit, mit der 'harte' Technik als notwendiger Voraussetzung operiert, ist dem Grade und nicht der Qualität nach jene Bildsamkeit zu unterscheiden, die dem Belebten zu eigen ist und die die Voraussetzung jener nachgiebigen, umlenkenden 'weichen' Technik ist, die man als Kultivierungs- und Domestikationstechnik beschreiben kann. Hier ist Lebendiges mit eigenen Strebungen bildsamer 'Stoff', auf den sich der Formwille richtet. Auch dieser Wille ist gestalterisch-produzierende Intention, aber er formt sich nicht von außen, sondern dadurch, daß er sich - zumindest auf seiner frühen, noch nicht hochtechnisierten Entwicklungsstufe - gleichsam in die Strebungen seines lebendigen Materials einschleicht und ihnen den Charakter des (in menschlichen Augen) Zufälligen nimmt. Von den frühesten Formen der Seßhaftigkeit in Verbindung mit Landnahme, die beide nur durch Umlenkungstechniken als Eingriffe in selbstformerische Naturvorgänge möglich waren, bis hin zu modernen gentechnischen Manipulationen spannt sich ein Bogen der technischen Nutzung naturimmanenter Bildsamkeit zu spezifisch menschlichen Zwecken, in dessen Verlauf sich allerdings die nachgehende 'weiche' Technik immer mehr verhärtete und den Charakter der Umlenkung zugunsten des gezielten Eingriffs in den Hintergrund treten ließ. Aus der umlenkenden Kultivierung wurde die eingreifende Materialisierung des Lebendigen, aus der Kultur die Industrie, aus der Naturgabe das Naturprodukt.

Die Interpretation der Bildsamkeit als Formbarkeit im Rahmen des technischen Stoff-Form-Denkens, und zwar im Hinblick auf die unbelebte wie auch auf die belebte wie auch auf die künstlich produzierte Natur, ist nur eine unter anderen Interpretationsmöglichkeiten. Eine weitere Erscheinung des Bildsamkeitsphänomens ist dessen ästhetische Fassung. Denkt man - zum Beispiel - an eine Plastik oder an ein Relief, so läßt sich auch hier sagen: Der Bildhauer oder der Holzschnitzer setzen die Bildsamkeit ihrer Materialien voraus - nicht aber im Sinne einer rein pragmatischen Zweckmäßigkeit, sondern als Stoff, an dem sie eine Idee, einen Gedanken zur Wahrnehmung bringen und festhalten können. Form ist hier die ins Material geprägte Gestalt, eine ins Material ein-gebildete Gestaltung, zu deren Ausführung es zwar der instrumentellen Techniken bedarf, die aber selbst (als Gestalt) nicht den Charakter eines technischen Gebildes, sondern eines über sich hinausweisenden Symbols hat. Stoff als materialisiertes Symbol und als Substrat des Kunstwerks ist eine sehr andere Manifestation von Bildsamkeit als im technischen Zugriff. Der Stoff wird hier gleichsam im Akt seiner künstlerischen Bearbeitung über seine eigene Stofflichkeit hinausgetrieben - nicht, um einem ihm fremden Zweck zu gehorchen, sondern dieser zu sein. Indem der Stoff zum Träger von symbolischen Bedeutungen wird, wird er selbst - in der künstlerischen Synthese mit der Form - bedeutend. Eine Plastik ist nicht Stoff + Form, sondern - durch den gelungenen künstlerischen Akt - beides zugleich und in eins. Das Prinzip der Ver-

wandlung ins Bild oder in das Symbol im ästhetischen Gebrauch der Bildsamkeit von Stoff oder Stoffen gilt selbst dann, wenn der bildsame Stoff faktisch gar nicht verwandelt wird, sondern durch Montage oder Collage in verfremdende Beziehungen gesetzt wird. Entscheidend ist allein, daß das künstlerische Material zum Zeichen, zum Symbol für etwas wird, das es nicht von sich her und selbst ist, das vielmehr an ihm als Sinnaufgabe erscheint. So könnte man auch sagen: Ästhetische Formung von Bildsamkeit, d. h. von bildsamen Materialien vielfacher Herkunft und Artung ist Sinngabe, Versinnbildlichung, und zwar im Unterschied zu ihrer Verwertung oder technisch-pragmatischen Nutzung. Das Prinzip ästhetischer Versinnbildlichung von Bildsamkeit, die sich im Gedicht auch auf das plastische Material der Sprache beziehen kann, gilt auch dann noch, wenn man in Formen der Gegenkunst durch Auflösung von Bildinhalten demonstrieren will, daß das sinnbildlich-bildliche symbolische Werk "am Ende" ist. Mit anderen Worten, die Destruktion der Sinnbildlichkeit bedarf selbst der Sinnbildlichkeit als des "Stoffes" ihres Erscheinenskönnens - wie der dadaistische Sprachgestus der für sinnvoll gehaltenen Sprache, um ihren Sinn in Frage stellen zu können. Immer schließt die ästhetische Formbarkeit eines Materials die Form seiner Deformation, die ästhetische Symbolisierung die Möglichkeit der Desymbolisierung des Symbolischen mit ein.

## **Bildsamkeit des Menschen - Annäherungen über Schiller**

Spricht man von der Bildsamkeit des Menschen, so scheint es einerseits selbstverständlich zu sein, was darunter zu verstehen sei. Andererseits - wie bei vielen Selbstverständlichkeiten, die dem Alltagsdenken keine Probleme bereiten - versteht es sich ganz und gar nicht 'von selbst', was Bildsamkeit in Bezug auf den Menschen bedeuten könne. Daß menschliche Bildsamkeit sich nicht nur von selbst versteht, läßt sich schon an einer einfachen Beobachtung belegen: an der Beobachtung, daß wir sehr schnell dazu neigen, das Phänomen menschlicher Bildsamkeit in Kategorien und Modellen auszulegen, die nicht dem menschlichen Selbstbezug entstammen, sondern dem Umgang mit Dingen abgelesen sind. Das heißt: wir denken uns die Bildsamkeit entweder als Einflußmöglichkeit im Sinne technischen Herstellens, das sich auf ein vorgegebenes Material bezieht, oder als Einflußmöglichkeit im Sinne einer nachgehenden, einer hegenden und pflegenden Kultivierungstechnik oder schließlich auch im Sinne einer Einflußmöglichkeit, die am ästhetischen Umgang mit bildsamen Materialien sich orientiert. Ist aber der Mensch - insbesondere der Zögling, an den Pädagogen zuerst denken - sich selbst als Material einer entsprechenden Erziehungs- und (wenn man das Wort nicht scheut) Bildungstechnik gegeben, so wie ihm der Naturstoff entweder als Material einer harten oder

weichen Technik gegeben ist? Ist etwa der Widerstand, den tote oder lebendige Natur dem technischen Zugriff trotz aller Plastizität leisten, ohne weiteres vergleichbar mit dem Widerstand, den eine nachwachsende Generation mit guten Gründen den Beeinflussungsambitionen der Erwachsenen entgegensetzt? Oder hat nicht, um bei diesem Vergleich zu bleiben, die Widerständigkeit zwischen den Generationen, die alles Tradieren anspannt (wiewohl jeder aus seiner eigenen Erfahrung weiß), eine ganz andere Bedeutung und Qualität als diejenige einer Materialsperigkeit von technisch oder ästhetisch zu bearbeitenden Stoffen? Wenn aber die Widerständigkeit in der menschlichen Bildsamkeit nicht in der bloßen Tendenz zur Beharrung auf einer gegebenen Eigenform (wie beim Stein) und auch nicht in der Tendenz einer Beharrung auf Entwicklung nach einem vorgegebenen Programm (wie beim Baum oder auch beim Tier) besteht, wenn also der Mensch nicht einfach ist, was er ist, und auch nicht schlicht das, wozu er sich entwickelt - worauf verweist dann der Sinn der Widerständigkeit? Oder: Was zeigt diese Widerständigkeit an? Offenbar zeigt sie an, daß der Einwirkung auf die Bildsamkeit von innen her Grenzen gesetzt werden (und sei es nur versuchsweise), die sich derselben Quelle verdanken, denen die Beeinflussungsabsichten entspringen, nämlich dem Willen oder, neutraler gesagt: der Intentionalität. Wo sich menschliches Handeln (des Politikers, des Gesetzgebers, des Pädagogen, des Geschäftsmannes, usf.) auf menschliche Bildsamkeit richtet, mit welcher Absicht und mit welchen Interessen auch immer, da trifft dieses Handeln stets auf seine eigene Mög-

lichkeit - im Anderen. Ich bin nicht der Andere, und der Andere ist nicht ich. Aber das Nicht-Ich des Anderen ist auch ein Ich mit eigener Zwecksetzung, Bestimmung und Intention. Davon zeugen Widerständigkeit und Zustimmung zugleich. Und deshalb steht menschliche Bildsamkeit nicht in der Weise "zur Verfügung" wie die Bildsamkeit toter oder lebendiger, natürlicher oder künstlicher Materialien dem technischen oder ästhetischen Formzugriff. In unübertrefflicher Weise hat Schiller im vierten seiner Briefe "Über die ästhetische Erziehung des Menschen" diesen Sachverhalt 1795 so gefaßt: Im Gegensatz zum "mechanischen" und zum "schönen" Künstler, die beide den Stoff ihrer Bearbeitung nicht respektierten, sei der "pädagogische und politische Künstler" zu sehen. Denn "hier kehrt der Zweck in den Stoff zurück ... Mit einer ganz anderen Achtung, als diejenige ist, die der schöne Künstler gegen seine Materie vorgibt, muß der Staatskünstler sich der seinigen nahen, und nicht bloß subjektiv und für einen täuschenden Effekt in den Sinnen, sondern objektiv und für das innere Wesen muß er ihrer Eigentümlichkeit und Persönlichkeit schonen." (Reclam S. 13)

Für Analyse und Verständnis menschlicher Bildsamkeit, dem substantiellen Korrelat der Fraglichkeit, lohnt es sich, Schillers Unterscheidung zwischen dem "technischen" (dem "mechanischen") Künstler sowie dem ästhetischen (dem "schönen") Künstler einerseits und dem pädagogischen und politischen Künstler andererseits nachzugehen. Zunächst muß man sich dar-

an erinnern, daß - in aristotelischer Tradition - als Künstler keineswegs nur angesehen wird, wer Kunstwerke im Sinne rein ästhetischer Gebilde schafft, also nicht nur der professionelle Künstler, dessen Kunstwerke Zeit und Museen ausstatten. Vielmehr hat für Schiller jedes menschliche werkhafte Tun in Übereinstimmung mit der griechischen POESIS-Vorstellung Kunstcharakter, gleichgültig, ob es sich um einen Brunnenbau, den Entwurf einer Gesetzgebung oder um die Schaffung einer dekorativen Statue handelt. Menschliches Produzieren hat also immer die Struktur der "Kunst", das heißt: es ist nicht einfacher Vollzug von Natur (wie der Nestbau des Vogels oder der Bienenstock), sondern es folgt einem bestimmenden Verhältnis zur Natur - sowohl zur menschlichen wie zur nichtmenschlichen Natur. Mit anderen Worten: Das bestimmende Merkmal jeglicher Kunst liegt in deren 'Künstlichkeit', in der Tatsache, daß sich der Mensch offenbar selbst bestimmen und selbstbestimmt zur Natur verhalten kann und muß. Kunst umfaßt insofern die gesamte Kultursphäre - oder: der Mensch lebt von Natur aus künstlich, lebt von seinen Künsten, ist von seiner Gattung her Künstler, ein Künstler, dessen Kunst darin besteht, die Lebens- und Überlebensmittel zu produzieren, deren er bedarf, um überhaupt leben zu können. In solcher universellen Perspektive ist das Künstlertum also durchaus kein Privileg, sondern Ausdruck der nackten Not und der Notwendigkeit, sein Leben durch adäquate Produktivität zu fristen.

Kunst wäre demnach in erster Linie die Fähigkeit, die menschliche und nichtmenschliche Welt mit Zweckmäßigkeiten zu überziehen, Zweckgebilde zu schaffen, in allen Lebensdimensionen - nicht nur in der ästhetischen - Zwecke als Maßstäbe des Handelns zu setzen und zu verfolgen. Selbst der Gedanke der Zwecklosigkeit ästhetischer Gebilde (in der Kunst der Neuzeit) verdankte sich einem Zweck: dem Zweck der Zwecklosigkeit, die der Erbauung am schönen Schein zu dienen hätte, und zwar durch das Spiel der Täuschungen. - Kunst als das notwendige Vermögen des Menschen, die Welt in seine Welt umzuwandeln und nach selbstgesetzten Zweckmaßen handelnd zu gestalten und zu ordnen, ein Vermögen, das immer Bildsamkeit voraussetzt, teilt sich nach Schiller in mechanische, ästhetische, pädagogische und politische Kunst. Dabei kann man die mechanische Kunst als jene technische Kunst betrachten, die sich der Natur in Arbeit und Bearbeitung bemächtigt - gewissermaßen die instrumentelle Kunst, die die Dinge mit nützlichen Zwecken überzieht; die ästhetische Kunst würde Ähnliches tun, wenngleich mit dem Zweck der Entlastung von Wirklichkeit im Schein des Schönen. Beide Kunstformen sind für Schiller auf letztlich unproblematische Weise zweckmäßig, und zwar deshalb, weil - jedenfalls in der Sicht Schillers - der Mensch darin nicht direkt betroffen wird, sondern nur Nutznießer der Gebilde ist, die er künstlich, wenn auch notwendig, produziert. Das ändert sich schlagartig in dem Augenblick, in dem sich die Kunst auf den Menschen selbst als Tätigkeitsfeld, Material oder Stoff richtet. Denn jetzt geht es nicht mehr um ein Verhältnis zu Sachen, sondern um ein Selbst-

verhältnis. Pädagogische und politische Kunst und die sie betreibenden Künstler sind Praxen und Praktiker eines menschlichen Selbstverhältnisses, das weder technisch noch ästhetisch begriffen werden darf, und zwar bei Strafe dann folgender Verdinglichung und Selbstentfremdung. Wenn Schiller - anscheinend nur feststellend - von der Menschenbildung und Staatsbildung sagt, "hier kehrt der Zweck in den Stoff zurück", dann ist das nur auf den ersten Blick eine bloße Feststellung. In Wahrheit ist das eine Aufforderung mit erheblichen Konsequenzen, nämlich jene Aufforderung, den Menschen als Selbstzweck zu begreifen.

Es legt sich nahe, hier einen Blick auf Kant zu werfen, mit dem sich Schiller vor der Abfassung der "Ästhetischen Briefe" intensiv beschäftigt hatte. Von Kant stammt die Forderung, der Mensch dürfe in Ansehung seiner freien moralischen Vernunftnatur niemals als bloßes Mittel, sondern müsse als Selbstzweck betrachtet und behandelt werden. Dementsprechend heißt es in der "Kritik der praktischen Vernunft": "In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit." - Die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen, verbunden mit dem Veto, ihn als "bloßes Mittel" zu gebrauchen, d. h. ihn zu instrumentalisieren, ist die entscheidende Übereinstimmung zwi-

schen Schiller und Kant. Wenn Schiller sagt, beim pädagogischen Künstler und beim Staatskünstler, also beim Handeln des Pädagogen und des Politikers, kehre "der Zweck in den Stoff zurück", dann ist das nichts anderes als ein Hinweis auf Kants Postulat grundsätzlicher Selbstzweckhaftigkeit des Menschen. Weil der Mensch sich Selbstzweck ist, und das bedeutet, weil er ein Wesen vernünftiger Selbstbestimmung ist (oder sein soll), können pädagogischer und Staatskünstler (besser: dürfen pädagogischer und Staatskünstler) ihn nicht zum bloßen Mitglied ihrer Absichten und Interessen machen, nicht so über ihn verfügen, wie der technische und der ästhetische Künstler über ihren 'Stoff' verfügen. Anders formuliert: Würden Pädagogen und Staatsmänner die Selbstzweckhaftigkeit ihrer Handlungsadressaten mißachten und ihnen ungefragt Zwecke aufzwingen, wie es beim Umgang mit Materialien in technischer und künstlerischer Perspektive der Fall ist, dann liefe das auf eine Entmündigung hinaus, schlimmstenfalls auf eine pädagogische und politische Versklavung, die die Selbstzweckhaftigkeit als Vermögen autonomer Zwecksetzung unterliefe und die Menschheit des Menschen als freie Vernunftpraxis verachtete. Bezieht man nun diese Schiller-Kant-Gedanken auf das Phänomen menschlicher Bildsamkeit, dann gerät man in ein Dilemma - jedenfalls anthropologisch gesehen. Wenn nämlich Bildsamkeit des Menschen, was Kant und Schiller nahelegen, prinzipiell Freiheit als mündige und autonome Zwecksetzung bedeutet und wenn der Respekt davor die oberste aller pädagogischen und politischen Handlungsmaximen ist - kann man dann überhaupt eine Verlet-

zung der Autonomie durch intentionales pädagogisches und politisches Handeln vermeiden? Ist nicht jede Einflußnahme auf 'Plastizität' als menschliche Bildsamkeit eo ipso eine Verletzung des Achtungsgebots und eben doch eine Instrumentalisierung? Gibt es überhaupt eine Alternative zwischen 'Repression', die die Selbstzweckhaftigkeit nicht achtet und dem laissez-faire, das Autonomie bedingungslos respektiert und schon den Gedanken an ein Gemeinwesen im Ansatz zunichte macht? Kant hatte lakonisch gefragt: "Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange?" (Pädagogik-Vorlesung) Man könnte auch fragen: Wie bilde ich die Zwecksetzung unter empirischen Bedingungen allgemeiner Verzweckung? Oder: Wie gehe ich - politisch und pädagogisch - mit der Bildsamkeit (des Heranwachsenden, des Volkes) um, ohne zu vernichten, was geformt werden soll? Oder auch anders: Wie verhalte ich mich im Hinblick auf den 'Stoff' menschlicher Bildsamkeit, ohne diesen Stoff in der ihm eigenen Würde und Autonomie zu verletzen? - Man hat den Eindruck: Hält man an der Idee freier Selbstzweckhaftigkeit des Menschen und seiner Bildung fest, dann führt kein Weg zur pädagogischen und politischen "Kunst"; hält man dagegen fest an der (anthropologischen) Notwendigkeit von Erziehung und Politik, dann stürzt das Ideal der Selbstzweckhaftigkeit unter abwekenden Zugriffen. Entweder, so hat es den Anschein, ist der Mensch frei, und man muß vor dieser Freiheit pädagogisch und politisch kapitulieren, oder er ist nicht frei. Dann aber bedürfte es keiner Skrupel, wollte man ihn technisch oder ästhetisch als formbaren Stoff behandeln. Tertium non datur. Oder doch?

## **Selbstbildung - ein rettender Gedanke?**

Der rettende Gedanke, der aus dem Dilemma der Alternative zwischen einer verplanten, abzweckenden Bildung nach äußeren Gesichtspunkten einerseits und einer völligen Enthaltensamkeit von allen pädagogischen und politischen Bildungsambitionen andererseits herausführen können soll, ist der Gedanke der *Selbstbildung*. Mit anderen Worten: Die Spannung zwischen Freiheit und Zwang, zwischen Stoff und Zweck, zwischen Zweck und Selbstzweck sowie zwischen Bildsamkeit und Bestimmung sollte im Prozeß der Selbstbildung 'vermittelt' werden. Dieser Gedanke oder diese Hoffnung soll - vor allem im Denkhorizont des Deutschen Idealismus und Neuhumanismus, in dem Schiller wie Kant sich vereint finden - gewissermaßen die Eigentümlichkeit einer pädagogischen und politischen Kunst als einer besonderen Kunst neben der technischen und ästhetischen etablieren und wohl auch rehabilitieren. Selbstbildung wäre der Königsweg des Umgangs der menschlichen Bildsamkeit mit sich selbst, und zwar jenseits oder unterhalb einer fremdgesteuerten, die Autonomie zerstörenden Bildungstechnik wie auch jenseits oder unterhalb einer puren Formungswillkür. Unter dem Leitgedanken der Selbstbildung ließe sich Schillers Formel von der "Rückkehr des Zwecks in den Stoff" so fassen, daß diese Rück-

kehr selbst das Erziehungs- und Bildungsgeschehen charakterisierte. Inwiefern? Insofern, als die Rückkehr keine Tatsache, sondern eine (sogar 'die') Aufgabe der pädagogischen und politischen Kunst darstellte.

Das ist zu erläutern, und zwar am Begriff und Phänomen der Selbstbildung. Zunächst, das Kompositum Selbstbildung führt zwei Phänomene in einen Bezugszusammenhang: das Phänomen des "Selbst" und das Phänomen der "Bildung". Der Bezugszusammenhang zwischen Selbst und Bildung kann aber auf zweierlei Weise ausgelegt und verstanden werden. Einmal kann das Selbst der Selbstbildung Subjekt der Bildung sein; dann ist es gleichsam der Autor, der Schöpfer, der Produzent seiner Bildung. Sodann kann das Selbst Objekt eines Bildungsprozesses sein, d. h. selbst in der Gestalt eines Ereignisses, eines Formungsprodukts des Bildungsvorganges gesehen werden. Es stellt sich also die Frage: Ist das Selbst Produzent (Subjekt, Autor) oder Produkt (Objekt, Form, Gestalt) der Bildung? Diese Frage ist nicht mit einem Entscheidungshieb zu beantworten. Denn sieht man einmal auf die Bildungswirklichkeit, in der Bildungsprozesse als lebendige Formungsprozesse - wie man sagt - 'ablaufen', dann findet man sowohl Selbstbildungsprozesse, die eher den Charakter des objektivierenden Gebildetwerdens eines Selbst haben, wie auch Selbstbildungsprozesse, die vor allem durch die subjektive Energie eines Sichbildenwollens initiiert werden. Deshalb muß man zunächst feststellen: Es gibt offenbar beides, nämlich ein Bildungsgeschehen durch vielerlei Um-

welteinflüsse, die das Selbst eines Menschen (seine 'Identität') objektiv formulieren, in denen die Selbstbildung also nicht selbst produziert ist, und es gibt ein Bildungsgeschehen, das sich der Eigeninitiative des Sich-Bildenden verdankt, in dem das Selbst - verstehbar als 'Ich' - sich selbst hervorbringt und formt. Das ist jedenfalls phänomenal evident.

Angesichts der Duplizität der beiden Verstehensmöglichkeiten von Selbstbildung (als *Selbstbildung* und als *Selbstbildung*) könnte man sich nun fragen, worin die 'eigentliche' Selbstbildung bestehe - in der Selbstautorschaft des Selbst oder in der Formierung des Selbst durch die objektiven Zeitmächte und Zeitgewalten. Diese Frage würde die Möglichkeit einer Wesensalternative unterstellen. Doch ist diese überhaupt gegeben - und ist sie notwendig? Kann man eine 'echte' Selbstbildung mit schnellem Blick und leichter Hand von einer 'falschen' unterscheiden? Das ist weder möglich noch notwendig, es ist sogar falsch, und zwar aus einem einfachen Grund: Kein Mensch existiert als reines Selbstverhältnis und kein Mensch kann sein Ich-Selbst aus sich selbst 'erschaffen'. Weil der Mensch welthaft lebt und über andere, über seine Ahnen und Eltern in die Welt, in der er sich selbst bildet, zurückgegründet ist, wird seine Selbstbildung niemals eine reine Selbst-Erschaffung sein. Wenn aber die Welthaftigkeit des Menschen, und zwar als endliche Verwiesenheit und Herkunft nicht in der Tat (vielleicht in Gedanken) abzuschütteln ist, dann ist die schlichte Alternative zwischen Selbstbildung als Selbstautorschaft und Selbstbildung als Bildung

und Geformtwerden durch Andere und anderes unhaltbar, d. h. dann hat Selbstbildung einen subjektiven und zugleich objektiven Akzent, dann ist der Mensch immer ein 'Subjekt-Objekt', darauf angelegt, den Riß in sich selbst zwischen objektiver und subjektiver, authentischer und erfahrener Selbstbildung zu vermitteln.

Zweifellos haben Kant und Schiller den Umgang mit der Bildsamkeit und den Lösungsweg der Selbstbildung auf eine abstrakte und erhellende Spitze getrieben - auf die Spitze einer Aporie. Streng gedacht müßte die Auslegung der Bildsamkeit als Freiheit und Vernunft zur Enthaltung von jedem direkten Bildungseinfluß führen. Wenn es das Wesen des Menschen ausmacht, unwiderruflich und achtungsgebietend unverletzbar Autonomie als Selbstbestimmung zu sein, dann muß jede - auch die wohlwollendste - Außeneinwirkung das menschliche Freiheitswesen verletzen, Fremdeinwirkung sein, also prinzipiell unzulässig. Und wenn der Vollzug des menschlichen Wesens im Zusammenspiel von Freiheit und Vernunft allein in der praktischen Selbstbestimmung besteht, dann muß jede bedingende Einwirkung auf diesen Vollzug ihn außer Kraft setzen. Dann wäre Erziehung - einfach gesagt - wenn auch möglich, nämlich als Konditionierung, letztlich unstatthaft. Diese Konsequenz ziehen, wenig anders zu erwarten, weder Kant noch Schiller. Auch sie können nicht die Augen davor verschließen, daß Erziehung - anthropologisch - notwendig ist. Das konstatiert Kant bekanntlich im ersten Satz der Pädagogik-Vorlesung, der mit apodikti-

scher Gewißheit feststellt: "Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß." Ebenso nimmt Schiller implizit an, daß der Mensch offenbar ohne Erziehung nicht Mensch werden kann, wenn er auf das besondere 'Materialverhältnis' der pädagogischen und politischen Kunst vordenkt. Gleichwohl stehen beide vor dem Problem, wie diese notwendige Erziehung - diese anthropologische Notwendigkeit der Erziehung - ohne Fremdbestimmung und Verfremdung des zu Erziehenden möglich sein soll. Und die Forderung nach Selbstbildung kann insofern keine einfache Lösung des Problems sein, als sie doch wieder die Frage aufwirft: wie bilde ich zur Selbstbildung? Wie bilde ich zur Selbstbildung oder wie erziehe ich zur Selbsterziehung, und zwar ohne daß die Intention in ihr Gegenteil umschlägt? Das Gegenteil wäre die Auslöschung des Selbst durch die Bildung zur Selbstbildung oder durch die Erziehung zur Selbsterziehung - konkreter: wäre die unfreiwillige Entmündigung durch die bestimmte Erziehung und Bildung zur Mündigkeit.

Alle diese sich aufdrängenden skeptischen Fragen, die dem entschieden und nicht beiläufig gedachten Grundphänomen der pädagogischen Anthropologie, dem Phänomen der Bildsamkeit angesichts der Vorbehalte hinsichtlich eines technischen oder künstlerischen Umgangs mit ihr entspringen, haben ihre tiefste Quelle in einer antinomischen anthropologischen Grundauslegung des Menschen. Gemäß dieser Grundauslegung, die Schiller und Kant entscheidend verbindet, ist der Mensch ein spannungs-

haftes Ensemble von Natur und Vernunftfreiheit. Das heißt: Er ist einerseits Natur und er ist andererseits Freiheit, einerseits bestimmt und andererseits selbstbestimmend. Dieses 'einerseits und andererseits' ist indes nicht ein 'sowohl als auch', sondern genau genommen ein 'Wesenswiderspruch'. Daß Natur und Vernunftfreiheit nicht a priori verzahnt im Menschen nebeneinander vorkommen, zeigt sich in Schillers „Ästhetischen Briefen“ an deren Problem. Das besteht bekanntlich in der Organisation eines Übergangs vom Naturstaat zum Vernunftstaat, der weder die Natur einer dogmatischen Vernunft opfert, noch die Vernunft einem Rückfall in eine krude und willkürliche Naturalität aussetzen will. Wie aber gelingt es ihm - und das wird die entscheidende zu untersuchende Frage sein -, die Antinomie zwischen Natur und Vernunft, zwischen autonomer Selbstbestimmung in Freiheit und heteronomem Bestimmtsein durch die Natur, zwischen den Naturgesetzen, die auch für den Menschen verbindlich sind, und den selbstgegebenen Gesetzen der freien Vernunft in einer ästhetischen Erziehung sui generis zu vermitteln? Das ist, nicht nur in klassischer und neuhumanistischer Sicht, das entscheidende Problem eines Umgangs mit Bildsamkeit, und zwar zwischen einem Naturdeterminismus und einem Dogmatismus der reinen Vernunft. Es ist das Problem der neuzeitlichen Pädagogik überhaupt, und zwar bis hin zum Streit, ob der Mensch, wie er faktisch existiert, allein ein Produkt von heteronomen Sozialisationsfaktoren und -agenturen sei oder ob erst endogene Faktoren nicht ableitbarer und nicht delegierbarer Selbsttätigkeit den eigentlichen Bildungsprozeß

ausmachen. Die Frage nach der Allmacht oder Ohnmacht von Erziehung und Bildung zwischen Gesellschaft und Individuum hat ihren exemplarischen Vorläufer in der Diskussion um die im Menschen aufbrechende Antinomie von Natur und Freiheit. Diese Antinomie ist das Herzstück des Bildsamkeitsproblems bis heute, und insofern weckt Schillers Lösungsversuch dieses Problems nicht nur ein antiquarisches, sondern ein höchst aktuelles Interesse.

Will man das Ideen- und Gedankenexperiment Schillers, in dem er die Vermittlung von Natur und Freiheit - dieser feindlichen Brüder in der Biographie wie in der Geschichte - zu denken versucht (darin den 'kunstvollen' Umgang mit der Bildsamkeit auslegend) nicht nur obenhin, sondern genauer verstehen, dann muß man den mühseligen Weg einer differenzierteren Interpretation beschreiten. Das Zeitmotiv seines Gedankengangs findet Schiller in der Anstößigkeit bestimmter gesellschaftlicher Erscheinungen, die er - in dem berühmten "sechsten Brief" - zu einer Zeitkritik zusammenfaßt, zu einem kritischen Zeitbild, das an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt und dessen offene und verdeckte Aktualität die Zeiten unmittelbarer Niederschrift weit überdauert hat. In diesem Zeitbild werden die Griechen und die Modernen verglichen und konfrontiert, und zwar unter dem Gesichtspunkt von Individualität und (Staats-) Totalität. - Man kann auch sagen: von Existenz und Ko-existenz. "Damals", so sagt Schiller, "bei jenem schönen Erwachen der Geisteskräfte, hatten die Sinne und der Geist noch kein streng geschiedenes

Wie also denkt sich Schiller jene "höhere Kunst" des pädagogischen und politischen Künstlers in seinem Sinne, die die verlorene Totalität und Vereinigung der Kräfte des individuellen Menschen wiederherstellen könnte? Der zeitkritisch konstatierte Antagonismus der Kräfte verbietet ihm, wie leicht nachzuvollziehen ist, sowohl die Annahme eines Primats der Sinnlichkeit wie auch die Annahme eines Primats der Vernunft. Das eine würde den Menschen in eine am Ende blinde Natur zurückführen, in eine Orthodoxie des gedankenlosen Empfindens; das andere, die Annahme des Primats der Vernunft, würde die Faktizität natürlicher Befindlichkeit überspringen und die Orthodoxie eines abstrakten gesetzgebenden Geistes etablieren, der zwar wahrheitsfähig, aber empirisch handlungsunfähig wäre. Gefordert ist jedoch eine "höhere Kunst", und diese kann nur eine Praxis sein. Es ist bekannt, über welches Phänomen Schiller die Vermittlung des Antagonismus zu bewerkstelligen sucht und auf welchem Wege. Das Phänomen ist die "Schönheit" und den Weg nennt er "transzendental". (vgl. Neunter Brief, S. 33; Zehnter Brief, S. 41)

Das Modell für die Explikation der Schönheit als dem gesuchten vermittelnden Phänomen zwischen Sinnlichkeit und Verstand (zwischen Natur- und Verstandesstaat) ist für Schiller (zunächst) die Kunst. Aber man ist gewarnt davor, die Aufhebung der Antagonismen der Kräfte schlicht von einer Ästhetisierung der Individuen, der Gesellschaft und der Natur zu erwarten oder zu

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

Eigentum; denn noch hatte kein Zwiespalt sie gereizt, mit einander feindselig abzuteilen und ihre Markung zu bestimmen." (Reclam, S. 18) Diese erinnernde Feststellung, die historisch die Problematik ihrer Richtigkeit aufwirft, hat - unterhalb ihrer historischen Intention und Problematik - den Charakter eines anthropologischen Statements. Gemäß diesem Statement besteht der Mensch aus Sinnlichkeit und Geist - genauer: aus der Kraft der Sinnlichkeit, in der die Natur sich bekundet, und aus der Kraft des Geistes, die dem Vermögen der Freiheit und der Vernunft eignet. Die Doppelung des Menschen in Sinnlichkeit und Geistigkeit ist also - darauf wäre zu achten - das entscheidende anthropologische Grundschema, das Schiller (man muß sagen: es unbesehen aus einer langen Denktradition aufnehmend) als dualistisches anthropologisches Grundmodell ansetzt. Der Vorzug des dualistischen Sinnlichkeit-Geistlichkeit-Schemas als explikative Struktur zeigt sich sofort. Denn die Strukturpolarität von Sinnlichkeit und Geistigkeit erlaubt es, Zeit und Geschichte kritisch zu rekonstruieren, und zwar als Variation der Dualität. Im Zuge dieser Rekonstruktion lassen sich die Griechen als diejenigen darstellen, in denen Geist und Sinnlichkeit, d. h. Vernunft und Natur, noch einträchtig miteinander verbunden und symbiotisch aufeinander bezogen waren, während die nachgriechische Entwicklungsgeschichte als Auseinandertreten der ursprünglichen Einheit von Geist und Sinnlichkeit in die Differenz demonstrierbar wird. Schillers dramatisch geübte Rhetorik versteht es, mit eindringlicher Plastizität zu schildern, was die Folge des zunehmenden Aufbruchs in die Differenz von Sinnlich-

keit und Geist, des Übergangs der Polarität in den Antagonismus der Kräfte, war bzw. was in der Folge nicht mehr war: "Die Poesie hatte noch nicht mit dem Witze gebuhlt und die Spekulation sich noch nicht durch Spitzfindigkeit geschändet." (Reclam., S. 18) Das bedeutet: Im Stand der Unschuld griechischen Lebens hatte der Stachel der Reflexion - immer vor dem Hintergrund dualistischer anthropologischer Schematisierung - noch nicht die Kräfte der Sinnlichkeit und des Geistes gegeneinander ausgespielt. Die Poesie war noch nicht durch die Ironie gebrochen, die Spekulation (als Widerspiegelung des Ganzen im Einen und umgekehrt) war noch nicht atomisiert in leere und haarspalterische Begrifflichkeiten. Beide, Poesie und Spekulation, waren vereint in Bezug auf eine Wahrheit und daher wechselseitig substituierbar und ohne jeden inneren und äußeren Widerspruch.

Genau diese Widersprüchlichkeit von Dichten und Denken, die für die Grundkräfte der Sinnlichkeit und der Vernunft stehen, sollte - immer im Sinne Schillers - zum geschichtlichen Schicksal der nachantiken europäischen Geschichte, insbesondere aber der bürgerlichen Gesellschaft werden. Hier zeigte sie sich in einer zunehmenden Diskrepanz zwischen dem Individuum und dem, was Schiller die "Totalität der Gattung" nennt. "Totalität der Gattung" ist bei Schiller der Name für die Einheit des Menschengeschlechts ebenso wie der Name für die historische Einheit einer bestimmten Gesellschaft, so auch für das, was Schiller das "gegenwärtige Geschlecht" seiner Zeit, nämlich des ausge-

henden 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts, nennt. Im Unterschied nun zum Verhältnis von Individuum und Gattung in der griechischen-europäischen Frühzeit hat sich dieses Verhältnis unter Bedingungen der Schillerschen Moderne in der Weise gewandelt, daß nicht mehr (wie bei den Griechen) das Individuum die Einheit seines historischen Geschlechts repräsentiert, wie auch nicht mehr das historische Geschlecht als Repräsentant der alle Menschen umfassenden Menschengattung gesehen werden kann; vielmehr ist die repräsentative Einheit von Individuum, historischem Geschlecht und Menschengattung so auseinandergetrieben, daß man - mit Schillers berühmten Worten - "von Individuum zu Individuum herumfragen muß, um die Totalität der Gattung (im Doppelsinne von historischer Gesellschaft und Menschengeschlecht - E. S.) zusammenzulesen". (Reclam, S. 19) "Zusammenlesen" heißt: man muß versuchen, die auseinandergefallenen Bruchstücke jener Einheit, die sich aber "Menschengeschlecht" nennt, sozusagen in einem mosaikartigen Paßbild zusammenzustellen - in der fragwürdigen Hoffnung, darin eine Einheit zu konstruieren, die es - im Modus der Repräsentanz und der selbstverständlichen Analogie von Individuum und Gemeinschaft - nicht mehr gibt. Daß es sie aber nicht mehr naturwüchsig, sondern nur noch in rekonstruierenden (also nicht abbildenden) "Bildern" gibt ("Bild" ist ein favorisiertes Wort Schillers in diesem Zusammenhang), ist unmittelbare Folge des Diffusionsschicksals, das die (europäische) Menschengattung als Auseinandertreten der ursprünglich miteinander vermittelten und aufeinander bezogenen sinnlichen und

Vernunft- bzw. Verstandeskräfte ereilt hat. Konkret bedeutet das Auseinanderdriften von Individualität und Menschengemeinschaft, daß das Individuum sich als vereinzelt Subject wiederfindet und zur "Einheit des Geschlechts" nur soviel beizutragen vermag, wie von ihm als bestimmte Rollenleistung abgerufen und erwartet wird. Damit ist jener Unterschied von Mensch und Bürger, von bloß subjektiver Befindlichkeit und objektivem Verhaltensrahmen der gesellschaftlichen 'Einheit' gesetzt, der bei Rousseau - vor Schiller - zum Denkeperiment einer natürlichen Erziehung in und gegen die Gesellschaft führte. Der entscheidende Differenzpunkt zwischen dem antiken und dem modernen Menschentum ist für Schiller also die Kräfteteilung und in eins damit der sich verstärkende Widerspruch zwischen individueller Ganzheit und gesellschaftlicher funktionaler Einheit, die sich nicht länger wechselseitig repräsentieren. Schiller, offenbar selbst bestürzt von seinem Vergleichs- und Rekonstruktionsergebnis, fragt im Hinblick auf seine Zeit an entscheidender Stelle: "Woher wohl dieses nachteilige Verhältnis der Individuen bei allem Vorteil für die Gattung? Warum qualifizierte sich der einzelne Grieche zum Repräsentanten seiner Zeit, und warum darf dies der einzelne Neuere nicht wagen?" Und Schiller gibt die Antwort, die seine anthropologische Vorentscheidung erwarten läßt: "Weil jenem (dem Griechen - E. S.) die alles vereinende Natur, diesem (dem Neueren - E. S.) der alles trennende Verstand seine Formen erteilten." (Reclam, S. 19)

Einheit der Natur und trennender Verstand, Harmonie der Kräfte und in ihr aufbrechender Antagonismus: es war nach Schillers Diagnose die in die Natur selbst fallende Entzweiung der Natur, die die Geschichte auf ihren problematischen Weg brachte. Denn wenn die Natur sich entzweien, also antagonistisch werden konnte, woanders als in ihr selbst hätte die Möglichkeit liegen können, einen Prozeß zu initiieren, der sich in der Partikularisierung und Selbstentfremdung des Menschen von und in der Natur niederschlagen sollte? Schiller stellt sich auch die Frage, woran es gelegen haben mochte, daß die Einheit von Individuum, Gemeinschaft und Natur, von den Griechen so überzeugend (jedenfalls im historischen Rückblick und auf der Basis der anthropologischen Vorentscheidung) vorgelebt, sich auflöste, was es gewesen sein mochte, das Verstand und Natur derart in Opposition brachte, daß sie als wechselseitige Verwundung auf Kosten funktional reduzierter Individualität und nur noch mechanisch operierender Gesamtheit in Erscheinung treten konnten. Seine Antwort ist ebenso eindeutig wie problematisch - auch für ihn. "Die Kultur selbst war es, welche der neuern Menschheit diese Wunde schlug." (Reclam, S. 19) Die Kultur selbst? Hier wird man 'anthropologisch' aufhorchen. In realistischer Sicht, die Schiller durchaus teilt (wie viele seiner prominenten Zeitgenossen), ist Kultur nicht einfach ein ästhetisches Beiwerk, sondern die Weise, wie der Mensch sich seine Welt notwendig und Notwendend schaffen muß, um unter seinen Naturbedingungen zu überleben. Also gehört Kultur (in welcher Form auch immer) zur Natur des Menschen. Sie ist

zwangsläufige Folge der Bildsamkeit, die er ergreifen muß, um dadurch bestehen zu können. Die Kultur soll aber die Wende veranlaßt haben, die zu jener Erscheinung modernen Menschentums geführt hat, die dieses so ungünstig im Vergleich mit dem griechischen abschneiden läßt. Führt also die zunehmende Kultivierung in nachantiker Geschichte zur Dekultivierung bei Individuen und ihrer Gemeinschaftlichkeit? Das ist nur möglich, wenn Kultur grundsätzlich *ambivalent* ist, wenn die Weise, in der in den historischen Kulturen von der inneren und äußeren Bildsamkeit, der Bildsamkeit der Dinge und der Selbstbildung des Menschen, die sich - selbstverständlich - auch über Dinge vermittelt, Gebrauch gemacht wird, wenn diese Gebrauchsweise nicht nur auf Vollendungen und Steigerungen zusteuert, sondern auch ihren Preis hat. Und genau so sieht es Schiller offenbar. Einerseits ist Kultur die "Wunde", die Natur und Verstand auseinanderklaffen läßt, ist sie der Rest in der Organizität des ehemals einen Körpers; andererseits - und deshalb kann die Erinnerung an die Griechen keine rückwärtsgewandte Utopie sein - ist die Wunden schlagende Kultivierung im Prozeß der Geschichte aber auch positiv zu veranschlagen. Schiller räumt ein, daß das Griechentum "unstreitig ein (nicht zu überbietendes - E. S.) Maximum" gewesen sei und „daß“, so wenig es auch den Individuen bei dieser Zerstückelung ihres Wesens (im Antagonismus der Sinnes- und Verstandeskräfte - E. S.) wohl werden kann, doch die Gattung auf keine andere Art hätte Fortschritte machen können." (Reclam, S. 23) Der Preis des Gattungsfortschritts ist die Zerstückelung der Individuen, der Preis des Kulturfort-

schritts, die Fragmentierung und Segmentierung des Kultivierten, der Preis der (neuen) Vernunftwahrheit die Rigidität der Verallgemeinerung, die die stille Einheit der Individualität überspringt.

Man hätte also nicht griechisch bleiben können, selbst wenn man es gewollt hätte, man hätte den Fortgang der Kultur von der Harmonie der Kräfte in ihrem Antagonismus nicht stoppen können, man hätte die Bewegung aus dem Innesein in der Wahrheit in die Strategien ihrer logischen und ontologischen Findung durch die philosophische Spekulation der Vernunft nicht verhindern können, selbst wenn man um deren nachteilige Folgen für die individuelle und gemeinschaftliche wie kosmische Einheit gewußt hätte, man hätte die Dialektik des Fortschritts - mit einem Wort - nicht vermeiden können. Die Rechnung des Kulturfortschritts geht zu Lasten des Individuums. Wäre das Individuum also notwendiges Opfer der Gattungskultur? Der individuelle Zweck notwendiges Opfer mechanisch-effektiver Totalität? Der Selbstzweck notwendiger Steigbügelhalter des "Weltzwecks"? Das reduzierte Subjekt notwendiger Beitrag zur Gattungswahrheit? Die individuelle und überindividuelle Teilung und Verteilung von Sinnlichkeit und Verstand notwendige Beschränkung zur Vollendung des Welt- und Natursinns? - Schillers große dramatische Erzählung scheint das für einen Augenblick lang am Ende des Sechsten Briefs nahelegen. Aber nur einen Moment lang, denn dann erfolgt in zögerndem Frageinsatz der unmißverständliche Zweifel, der auf eine Lö-

sungsperspektive hoffen läßt: "Kann aber wohl der Mensch dazu bestimmt sein, über irgend einem Zwecke sich selbst zu versäumen?" (Reclam, S. 26) Was sich hier als verhaltene Frage ankündigt, ist die Aussicht auf ein Fest der Versöhnung von Vernunft und Natur. Der Aussicht auf das Fest folgt das Argument in Form einer rhetorischen Frage: "Sollte uns die Natur durch ihre Zwecke eine Vollkommenheit rauben können, welche uns die Vernunft durch die ihrigen vorschreibt?" Dem Argument folgt der Schluß: "Es muß also falsch sein, daß die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität notwendig macht ...", und selbst wenn die natürliche Tendenz dahin ginge, so gebietet es gleichsam der Stolz der Vernunft, "diese Totalität in unserer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wieder herzustellen." (Reclam, S. 26)

### **Rückkehr der Selbstbildsamkeit im spekulativen Spiel der Versöhnung**

'Bildsamkeitstheoretisch' stellt sich Schillers Zeit- und Kulturkritik als Gewinn- und Verlustbilanz dar: Der Gewinn liegt auf der objektiven Seite des Gattungsfortschritts, der durch Kräfte- teilung und -verteilung die Kultur- und Erkenntnisgeschichte offensichtlich auf die Spur des Erfolgs gesetzt hat. Von der Gattungsnatur her betrachtet hat es noch keine Zeit gegeben, in

der sie ihre Bildsamkeit zu vergleichbaren Fortschritten genützt hätte. Die Gattungsgeschichte feiert unerkennbare Triumphe in ihren technischen und wissenschaftlichen Leistungen. Auf der subjektiven Seite des vereinzelt und parzellierten Individuums aber zeigt sich der Verlust - besonders im Vergleich mit den Griechen, wie Schiller sie geschichtsphilosophisch rekonstruierend erinnert. Die individuelle Bildsamkeit als Anspruch auf individuelle und repräsentative Totalität der Kräfte findet sich im Stich gelassen im Mechanismus des "Uhrwerks", das die neue objektive Totalität des gesellschaftlichen Ganzen darstellt. Für Schiller kann das nicht das letzte Wort zur Sache des "Menschen" sein, der für ihn immer primär Individuum ist. Die anthropologische Spannung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, die er mit der Übernahme von Grundentscheidungen hinsichtlich der menschlichen Natur aufgebaut und geschichtlich rekonstruiert hat, drängt zur Vermittlung, Synthese und Versöhnung. Das jedoch bereitet dem Dramatiker, der die Bühne mit lebendigen Menschen bevölkert und der sich in die Pflicht empirischer Demonstration nimmt, einige Schwierigkeiten. Die Zeitkritik des verletzten Menschen läßt sich weder mit gutgemeinten Ratschlägen aufheben, noch steht Schiller der Weg in eine Anthropologie offen, die sein eigenes Grundkonzept des Antagonismus von Natur und Geist als problematisch oder gar unzutreffend erweisen würde. Ein Wechsel in den anthropologischen Vorentscheidungen würde - das ist vor Augen zu halten - sowohl die Zeitkritik wie die Rückgewinnung des individuellen Bildsamkeitsphänomens zunichte machen.

erhoffen. Denn man muß sich daran erinnern, wie Schiller im Vierten Brief den ästhetischen Künstler (den "schönen Künstler") dadurch charakterisiert, daß er - ähnlich dem technischen Künstler - um seinen "Stoff" relativ unbekümmert seine Werke schaffe und vollbringe. Das Phänomen der Schönheit, das den Menschen und die Zeit mit sich selbst versöhnen soll, kann also in der Tat nicht als einfache Verlängerung der schönen Kunst in Pädagogik und Politik gedacht werden, denn dann würde der Weg der Einlösung jener Forderung, den Zweck in den Stoff zurückkehren zu lassen, abgeschnitten. Die dazu erwarteten pädagogischen und politischen Künstler würden am Ende genau das Gegenteil tun: sie würden den Menschen ästhetisch verstofflichen und damit die Autonomie ersticken. Schiller macht sich auch keine Illusionen darüber, daß der 'Kunstbetrieb', wie wir heute sagen würden, sich in der Geschichte keineswegs zur Verbesserung des Menschen und zur Veredlung der Menschheit empfohlen hatte, sondern vielfach Untergangssignal gewesen war - zuletzt so gedeutet von Rousseau in seinem preisgekrönten Ersten Diskurs mit der vernichtenden Eingebung von Vincennes, daß der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste keineswegs zur Hebung der Sitten, sondern zu deren Verfall beigetragen habe. Schiller ist Rousseauaner genug, um zu wissen, daß die Wirklichkeit der Künste und Künstler nur wenig von der Kraft zeigt, deren die pädagogische und politische Kunst bedürfte, um die auseinanderstrebenden Kräfte der Sinnlichkeit und des Verstandes in die gewünschte Einheit zu bringen. Besonders der Zehnte Brief ist hier eindeutig: "Wohin wir immer

in der vergangenen Welt unsere Augen richten, da finden wir, daß Geschmack und Freiheit einander fliehen und daß die Schönheit nur auf dem Untergang heroischer Tugenden ihre Herrschaft gründet." (Reclam, S. 40) - Also kann es die gegebene Kunst und die vorhandene Schönheit nicht sein, auf die man die Versöhnungshoffnung gründen könnte und die sich einer ästhetischen Erziehung unter kritisierten Verstreubungsbedingungen empfehlen dürften. Die Erfahrungen mit der Wirksamkeit von Schönheit und Geschmack sind negativ. Aber es gibt für Schiller, dem auf seine Weise gelehrigen Kant-Schüler, nicht nur die Erfahrung; es gibt auch die Vernunft. Und deren Schönheitsbegriff hat eine eigene Dignität und Kraft. Damit schlüpft Schiller endgültig (für den Essay) in die Rolle des Dichterphilosophen - das bedeutet: er begibt sich auf den "transzendentalen Weg", um auf ihm die Schönheit als "notwendige Bedingung der Menschheit" aufzuzeigen", wie es am Ende des Zehnten Briefes heißt. (Reclam, S. 41) Der Dichter und Zeitkritiker verläßt die Szene, der Philosoph und philosophische Anthropologe Schiller kehrt zurück.

Es reicht die Skizze, um sich Schillers "transzendentalen Weg" in die ästhetische Anthropologie als Bedingung der Möglichkeit der (Wieder-)Vereinigung von Sinnlichkeit und Verstand, von Individualität und Totalität vorzustellen. Wichtig aber erscheint es, vorweg zu bemerken: Der transzendente Weg ist zunächst ein reiner Gedankenweg. Er ist kein historisches Projekt, keine reale Utopie, die einen konkreten Wegeplan in die Zukunft ent-

wirft, dem man nur folgen müßte, um dem Dilemma, in das der Antagonismus der Kräfte geschichtlich geführt hatte, zuverlässig in der Neuvermittlung entkommen zu können. Daß es sich nicht um eine konkrete Wegbahnung, sondern um einen spekulativen Aufschwung in eine ebenso spekulative Anthropologie handelt, kann man schon Schillers eigener Feststellung in seinem Elftem Brief entnehmen, wenn es dort zu Anfang heißt, unter der Voraussetzung, man treibe "die Abstraktion so hoch, als sie immer kann", dann gelange man zu einem unhintergehbaren Punkt, an dem sich der Mensch in das unterscheide, was bleibe (nämlich seine "Person"), und in das, was sich ständig wechsele (nämlich sein "Zustand"). (Reclam, S. 41) Bemerkenswert an diesem Einstieg Schillers ist einmal die Abstraktheit des gesuchten Vermittlungskonzepts, die sich bewußt von der kritisierten historischen Zeitlage entfernt, die sie gleichsam einklammert, und es ist bemerkenswert, mit welcher offensichtlichen Gewißheit Schiller Bleibendes und Vergängliches am Menschen unterscheidet. In dieser Unterscheidung (gewonnen auf dem Wege reiner Gedankenabstraktion, aber darum - für Schiller - offenkundig nicht falsch) tritt das vertraute dualistische anthropologische Denken als Strukturmerkmal wieder deutlich hervor. Jetzt allerdings hat der Dualismus eine andere Qualität. Er spielt nicht mehr auf einer Ebene, auf der Ebene der Geschichte, sondern er spannt sich auf zwischen einer außerzeitlichen Ebene, der Ebene des "absoluten Subjekts" oder der "Person", und einer zeitlichen Ebene, auf der Entwicklung, Veränderung und Wechsel statthaben. Was Schiller mit dieser

transzendentalen Unterscheidung gewinnt, ist offenbar folgendes: Er kann an einer unvergänglichen Einheit der Person (als absolutes Subjekt) festhalten (die aller Bildung entzogen sein mußte) *und* er kann (so jedenfalls hat es den Anschein) den geschichtlichen Veränderungen, denen jeder Mensch als lebendige Existenz unterliegt, Rechnung tragen. Unbildsamkeit der Person als Freiheit und Bildsamkeit der Existenz als natürlicher und historischer Lebensvollzug würden sich - folgt man Schillers Abstraktions- und Denkschema - 'logisch' nicht ausschließen; sie würden sich so wenig ausschließen wie "Freiheit" und "Zeit". Wo aber Person (Freiheit) und Existenz auseinandergetreten sind, wird die Vollendung als Wiederherstellung der Einheit zumindest denkbar - so denkbar wie die Einheit der Blume im Wechsel ihrer Veränderungen, auf die sich Schiller als Beispiel bezieht (vgl. Reclam, S. 43). In Schillers Vergleich bleibend kann man sagen: So wenig wie das Aufblühen und Verwelken der Blume ein Einwand gegen die Idee des Blumenhaften (die 'Blumheit') ist, so wenig ist die empirische Verfassung und die empirisch-historische Mannigfaltigkeit der Menschen, ist die empirische Existenz ein zwingender und schlagender Einwand gegen die unwandelbare Idee und Einheit des Menschen als Person bzw. als Menschheit in ihrer Vollkommenheit. Bedenkt man Schillers Argumentation 'modelltheoretisch', d. h. fragt man nach dem Grundmodell, mit dem er im Elften Brief, ihm selbst unauffällig, operiert, so ist dieses Modell zweifellos das bekannte Substanz-Akzidenz-Modell klassischer Metaphysik, das die Dinge als in ihrem Wesen bleibend und in ihren Eigen-

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

schaften als veränderlich beschreibt. Problem ist ~~nur~~, ob dieses Modell, mit dem der Mensch die Dinge vorstellt, systematisiert und ordnet, auf ihn selbst - sofern er Ursprung dieses Modells ist - angewendet werden kann. Problem ist auch, ob nicht die Unterscheidung von Bleibendem und Veränderlichem, Wesen und Erscheinung, Ding an sich und Erscheinung usf. selbst eine geschichtliche Unterscheidung in der Zeit gegen die Zeit, aber nicht über diese hinausweisend ist. Kann nicht auch - gegen Schiller gefragt - das Wechselnde bleiben und das Bleibende wechseln? Kurz: hat die logische Voraussetzung des Unterscheidens von Bleibendem und Wechselndem einen ontologischen Grund? Oder ist sie nur die Unterscheidungsleistung eines Wesens, das etwas als konstant setzen muß, um sich Übersichten in der Mannigfaltigkeit der Eindrücke, die es sonst als Woge der Empfindung überschwemmen würde (Herder), wenigstens mit einiger Beständigkeit zu schaffen?

Schiller fragt danach nicht. Für ihn ist die Differenz zwischen (ideeller, unvergänglicher, 'bleibender') Person und empirischer, endlicher, wechselhafter, unterschiedlichen Bestimmungen ausgesetzter Existenz ebenso eine anthropologische Urgegebenheit wie es die Möglichkeit der Vermittlung einer anthropologischen Ur-Aufgabe ist. Der Mensch *ist* sinnlich-vernünftige Natur, Existenz *und* Person, zeitlichen *und* überzeitlichen Wesens. Er ist eingespannt zwischen den überzeitlichen Formen seiner Vernunft und der Materie als dem endlichen Stoff seiner Sinnlichkeit, zwischen der Absolutheit seines

Subjektseins und der Endlichkeit der Welt in ihren Erscheinungen - und zwar nicht nur in einer bestimmten historischen Lage, sondern grundsätzlich. So ist auch die Aufgabe der Spannungslösung eine anthropologisch-grundsätzliche. Für Schiller ergeben sich - seinem dualistischen Denkansatz entsprechend - damit zwei verschiedene und doch aufeinander verweisende, zunächst aber entgegengesetzte "Aufgaben". Die eine besteht darin, das beständige Ich zu materialisieren, die andere darin, die endliche Materie durch (vernünftige) Formung dem Zufall zu entreißen. Mit Schillers eigenen Worten: Der Mensch "soll alles Innere veräußern und alles Äußere formen." (Reclam, S. 45) Das jedoch ist, wie auch Schiller sieht, keineswegs reibungslos einzulösen - auch nicht in Gedanken. Es ist - zumindest in großen Zügen - bekannt, wie Schiller vorgeht, um die Entäußerung des Inneren mit der Formung des Äußeren verbinden zu können, und zwar so, daß kein Unterdrückungsverhältnis von Person (Freiheit) und sinnlicher Existenz (Empirie qua naturhafte Bedingtheit) entsteht. Zunächst rekurriert er auf das dualistische Schema von Sinnlichkeit und Verstand (Vernunft) und dynamisiert es dann im Sinne einer Vermögens- bzw. Trieblehre, die mit der Gesetzgebung der Sinnlichkeit wie mit einer Gesetzgebung der Vernunftfreiheit im Hinblick auf Welt als anthropologische Konstanten rechnet. Im Zuge dieser Dynamisierung (des schematischen Antagonismus von Sinnlichkeit und Vernunft) wird die Sinnlichkeit als "empfangendes Vermögen" und die Vernunft als "bestimmendes Vermögen" identifiziert (vgl. Reclam, Dreizehnter Brief, S. 51). Heißt das empfangende

Vermögen "Stofftrieb", so das bestimmende "Formtrieb". Beide Vermögen oder Triebe können Übergewichtig werden und damit der Mensch "seine Bestimmung" (nämlich die des vermittelnden Gleichgewichts - E. S.) "verfehlen". (Reclam, S. 52) Sollte die Übergewichtslage eintreten, und Schiller sieht das offenbar für seine Zeit gegeben im Hinblick auf den Stofftrieb der Sinnlichkeit, dann wird der Mensch nie er selbst sein oder er wird nur er selbst sein, dann wird er entweder nur Natur sein und deshalb nicht lebendiger Mensch, oder er wird nur Vernunft sein und eben deshalb auch nicht wirklicher Mensch. Sich selbst bis zur Unkenntlichkeit fremd oder sich selbst bis zur Unkenntlichkeit nahe - beides als Folge des Ungleichgewichts zwischen Sinnlichkeit und Vernunft - sind die extremen Alternativen, die Schiller in gleicher Weise als menschliches "Nullsein" einschätzt. (Reclam, S. 52)

Der doppelt möglichen Verheerung des Nullseins (entweder verliert sich der Mensch an die Zeit oder er verliert sich an die immer gleiche Vernunft) glaubt Schiller auf seinem transzendentalen Aufstiegsweg entkommen zu können durch die Forderung nach "Wechselwirkung" zwischen dem als Triebdifferenz identifizierten Realitäts-, Stoff- oder Sinnlichkeitstrieb einerseits und dem Vernunft-, Freiheits- und Formtrieb andererseits. "Wechselwirkung" wird verstanden als gegenseitige Triebbe-grenzung zur Abwehr des Nullwerdens, d. h. des Selbstbestimmungsverlusts. - Nun gibt es für Schiller ein Modell der gesuchten gleichgewichtigen Wechselwirkung. Dieses Modell ist

das künstlerische Spiel oder das Spiel der Kunst. In diesem Modell tritt das in der Kunst und als Kunstwerk symbolisierende Spiel gleichsam als bislang übersehene "dritte Kraft" bzw. als "dritter Trieb" hervor. Spiel darf dabei nicht allzu vordergründig als unernste und wirklichkeitsferne Technik der Entlastung von den Zwängen der Sinnlichkeit einerseits und von der abstrakten Gesetzgebung der Vernunft andererseits verstanden werden. Spiel ist kein Unernst freizeitlicher Beschäftigung, kein Ausweichen vor den empirischen Orthodoxien naturalen Lebens und vor den Orthodoxien der reinen Selbstverpflichtung in Gedanken (z. B. im kategorischen Imperativ). Vielmehr sind Spiel und Spieltrieb jene anthropologischen Urphänomene (und Urkonstanten), die gewissermaßen unterhalb der Forderungen von Sinnlichkeit und Vernunft ein reines und in diesem Sinne entlastetes Selbstverhältnis des Menschen im Medium des schönen Scheins und seiner authentischen Symbolik ermöglichen. Letztlich ist das Spiel mit und um die Schönheit der einzige Zwischenort, an dem Stofftrieb und Formtrieb, Gesetz und Bedürfnis, an dem die geprägte Gestalt und der Fluß des Lebens sich treffen können, ohne in einen Kampf um Vorrecht und Vorrangstellung zu geraten. Die antagonistischen Kräfte werden im Kunstspiel zu Partnern, sind gleichberechtigt beteiligt und verlieren doch nichts von ihrem Selbstanspruch. Der den anfänglichen Antagonismus aufhebende Zwischenort des Spiels aber gibt den Blick frei auf einen Menschen, auf die Idee einer Selbsterfahrung und Selbstbildung, in der das Selbst nicht mehr zerrissen ist durch die Funktionalisierungen pragmatischer Lebens-

welt und durch die Orthodoxien von Vernunftdiktaten, die sich in ihren Forderungen um lebensweltliche Bedingungen ihrer Einlösung nicht kümmern. Schiller spricht von einer "glücklichen Mitte" zwischen dem Gesetz und dem Bedürfnis (Fünfzehnter Brief, Reclam, S. 61), die das "Gemüt bei Anschauung des Schönen" einnehme. Damit ist auch der anthropologische Ort des Spiels angezeigt: das Gemüt. Das Gemüt (dieser häufig vorkommende Begriff der Klassik und der ihr folgenden Romantik), das anschaut, ohne wirken und ohne erkennen zu wollen, und dem im Unterschied zu allen Bestimmtheiten die Gestimmtheit eignet, steht im Wechselspiel und nicht in leidender oder tätiger Wechselwirkung mit der Welt. Es ist in der Tat 'entlastet' durch symbolische Selbst- und Weltvermittlung, und der Mensch kann darin die Vision seiner selbst finden, die ihn ungeteilt in Sinnlichkeit und Vernunftform vorstellt: die Vision seines freien Ganzseins. In diesem Sinne ist der meistzitierte Satz aus Schillers "Ästhetischen Briefen" zu verstehen, der Satz: "... der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt." (Reclam, S. 63) Das ist kein tatsachenbeschreibender Satz, sondern ein visionär-spekulativer Satz, dessen Sinn in einer idealen Selbstantizipation liegt, deren ziehende und erzieherische Wirksamkeit mit ihrer Idealität für Schiller aber nicht in Frage gestellt ist.

## Ausblick

Rückt man in sachlich und zeitlich gebotene Distanz zu Schillers Lösungsversuch anthropologischer Fraglichkeit und ihrer pädagogisch entsprechenden (Selbst-)Bildung als Vermittlung von Natur und Freiheit, Sinnlichkeit und Vernunft, historischer Empirie und a-historischer Vision, so läßt sich feststellen: Man kann am Beispiel Schillers und an seinem Konzept einer ästhetischen Erziehung studieren, wie die anthropologische Selbstfraglichkeit, die der Mensch unterhalb seiner wissenden Vergegenständlichung ist, in tiefsitzenden und weitreichenden Grundentscheidungen 'beantwortet' und zugleich neu artikuliert wird. In der Sicht dieser Beispielhaftigkeit, die immer damit rechnet, daß der Mensch sich in allen seinen Selbstentbergungen in gutem wie in schlechtem Sinne verborgen bleibt, daß er immer für eine neue Selbstüberraschung gut ist und daher durch die Zeiten hindurch gar nichts anderes als etwas Vergleichbares und Unvergleichbares, nie aber etwas Identisches sein kann - in der Sicht dieser Beispielhaftigkeit ist Schillers Antwortexperiment auf die Frage nach einer versöhnenden und ganzheitlichen Menschenbildung im Medium des schönen Scheins eine zugleich notwendige und problematische, in jedem Fall aber aufschlußreiche 'anthropologische Konstruktion'. Der Begriff 'anthropologische Konstruktion' soll nicht (mit negativer Konnotation) bedeuten, hier werde etwas bloß konstruiert, dem keine Wirklichkeit zukomme, das man sich also folgenlos ausdenkt. Der Begriff der anthropologischen Konstruktion soll nicht an-

zeigen, daß sich der Mensch wie ein technisches Bauwerk konstruieren und sich wie ein dingliches Kulturprodukt ins Werk setzen könne. Vielmehr meint anthropologische Konstruktion jenen Vorgang, den man als existentiellen Entwurf bezeichnen kann und der seinen Ursprung (im Unterschied zum Hausgrundriß) nicht nur im Kopf hat, sondern auch in tiefengeschichtlichen Fasern und Vorentschiedenheiten, die sich in Umbruchzeiten aus ihren Unter- und Hintergründen hervordrängen und zur Debatte stellen. Die anthropologische Konstruktion als Entwurf ist also beides: das bestimmte Bild einer Vision des Menschen von sich selbst, in dem er sich antizipiert, *und* die sich in die Dunkelheit der Herkunft aus dem Tageslicht der Antizipation zurückziehende Gewalt von Vorentscheidungen, die nicht zur beliebigen Disposition stehen.

Wie wenig wir in unseren anthropologischen Konstruktionen und Selbstentscheidungen über unsere Selbstbilder im präzisen Sinn des Wortes verfügen, wie sehr Entschiedenes in unsere Entscheidungen mit eingeht, das läßt sich an Schiller gerade aus der Perspektive des Rückblicks gut zeigen, wenn wir uns zu Schiller in gewisser Weise ähnlich verhalten wie er zu den Griechen. Die zeitliche Distanz zu seinem Menschen- und Menschheitsentwurf läßt mit größerer Schärfe, als sie Schiller selbst möglich war, die konstruktiven Annahmen, die Vorentschiedenheiten deutlich werden, die seinem Konzept einer ästhetischen Erziehung wie unbefragte und deshalb anscheinend fraglos geltende anthropologische Axiome zugrunde liegen. Vor

allem ist es das Axiom der Differenz von Sinnlichkeit und Vernunft, von Naturgeschichte und Menschengeschichte, von empirischer Welt und geistiger Welt, von Zeitlichkeit und Außerzeitlichkeit, von natürlichem Zwang und außernatürlicher und deshalb freier Vernunftgesetzgebung - vor allem sind es diese Axiome, die den Konstruktionsentwurf idealistischer Prägung bei Schiller und bei anderen tragen. Was aber, wenn diese vor-entschiedenen Vorentscheidungen, wenn die Selbstverständlichkeit der Grundaxiomatik, die die Konstruktion der Vermittlung der Differenzen im Spiel evoziert, als *eine* mögliche Annahme unter anderen durchsichtig wird? Was, wenn die Geschichte die Basis der anthropologischen und pädagogischen Konstruktionen, die sie beherrschen wollen, selbst in die Fragwürdigkeit zurückreißt? Was, wenn der Mensch sich in der Nachfolge Schillers gezwungen sieht, dessen Vision vom Ganzseinkönnen des Menschen und der Menschheit zu opfern, weil er findet, daß die Zwitterstellung zwischen Zeit und Außerzeitlichkeit, vor allem aber zwischen bloß leidender Sinnlichkeit und tätigem Verstand, nicht länger haltbare, zumindest aber problematisch gewordene anthropologische Grundaxiome sind? Nichts liegt heute anscheinend näher als der Einwand, die idealistische Differenzaxiomatik habe das 'wirkliche Leben' und die *conditio humana* in ihrer Eigentümlichkeit damit selbst verfehlt. Leben und menschliches Leben seien strukturidentisch und vielleicht noch nach Maßgabe eingesetzter Überlebensstrategien, nicht aber nach Maßgabe des Erhaltungsprinzips voneinander unterschieden. Die Vernunft des Menschen stehe nicht in zeitlosem Widerspruch zu dessen

Sinnlichkeit, sondern sei - unter Lebenserfolgsgesichtspunkten - nur deren Fortsetzung mit effizienteren und noch keineswegs ausgeschöpften Mitteln. Kurz, die anthropologische Basisaxiomatik, auf der das Gebäude der Vermittlungskonstruktion (nicht nur von Schiller, sondern auch etwa von Hegel und Marx) beruhe, müsse nicht nur revidiert, sondern als unhaltbare Grundentscheidung verworfen werden. Und: Waren es nicht schon Zeitgenossen von Schiller und Kant, - so Herder und Pestalozzi - die ein sachlich treffenderes Grundmodell von der Eigenlage des Menschen lieferten, von seiner ambivalenten Mängelwesenhaftigkeit, ein Modell, das sich mit geringerer spekulativer Beimischung auch pädagogisch bewähren ließ?

Indes, man entkommt der Not der vorentschiedenen Vorentscheidung, dem Sprung ins „Wagnis“ (Plessner), dem anthropologischen Entwurf aus der „Geworfenheit“ (Heidegger) nicht. Jede Anthropologie wie jede darauf fußende Bildungstheorie enthält in sich den Keim ihres Widerspruchs und ihrer Vergänglichkeit. Diejenigen, die - mit respektablen Gründen - Idealismuskritik am dualistischen Basisschema Schillers üben, können ihm nur eine andere Schematisierung entgegensetzen - nicht aber die Wahrheit schlechthin, die voraussetzen würde, daß sich der Mensch mit dem Auge eines Gottes betrachten könnte. Die Fragen: Wer hat recht? Wer hat unrecht? Wer sieht den Menschen richtig? Wer sieht ihn falsch? - diese Fragen sind zwar schnell gestellt, aber das gute Gewissen ihrer Beantwortbarkeit im Sinne endgültiger Klärung wird bald (wenn

nicht sofort) von Zweifeln angeagt, wenn man sich verdeutlicht, daß sie doch auch wiederum nur einer vorgängigen Selbstschematisierung entspringen, nämlich jener Selbstschematisierung, jenem 'Konstruktionsentwurf', der an positiven Wissenschaften modernen und neuzeitlichen Zuschnitts Maß nimmt.

'Richtig' und 'falsch', 'recht' und 'unrecht' sind Kategorien des logischen Urteilens. Sie entspringen menschlicher Vernunft, aber sie verlassen nicht ihren Kreis. Wenn es sich aber so verhält, daß unsere Denkkategorien - und die des neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses zumal - endliche menschliche Welt- und Selbstentwürfe sind, dann ist unabweisbar, daß sie immer schon präjudizieren, was sie objektiv beurteilen. Mit anderen Worten: Es besteht eine unhintergehbare Zirkularität zwischen unserem Vorverständnis und unserem wissenschaftlichen Verständnis von Mensch und Welt. Oder: Wir müssen Mensch und Welt jeweils schon auf eine bestimmte unbestimmte Weise verstanden haben, wenn wir sie ausdrücklich verstehen wollen. Wir sind immer schon *in* dem und *an* dem, was wir wissenschaftlich verstehen und erklären wollen. Was erscheint, erscheint nach Bedingungen unserer Vorentwürfe und niemals können wir uns unserer Vorentwürfe, unserer Vorkonstruktionen enthalten, wenn sich uns überhaupt etwas zeigen soll. Würden wir uns bemühen, auf Vorentscheidungen, Vorentwürfe und Vorkonstruktionen radikal zu verzichten, um uns und die Welt gleichsam vorurteilslos anzustarren, so zeigte sich uns überhaupt nichts als das blanke Nichts - wenn es sich denn 'zeigte'. Es kann

also überhaupt keine unbedingte Erkenntnis als menschliche Erkenntnis geben. In allen seinen Erkenntnisvollzügen ist der Mensch bedingend und bedingt. Das jedoch bringt ihn keineswegs den Status eines Herren der Welt und seiner selbst (wie es aufklärerischer Optimismus in seinen verschiedenen Anfängen glaubte). Der Mensch ist *nicht* das Maß *aller* Dinge, er ist nur das Maß *der* Dinge, die ihm gemäß seinen Vorentscheidungen und tiefengeschichtlichen Vorentschiedenheiten erscheinen. Und im Unterschied zur optimistischen Auslegung des Maßseins wird die realistische Auslegung dieses Maßseins die Herrschaftsansprüche zurücknehmen müssen, die sich an die unkritischen Gebärden universell adäquater Menschenvernunft hefteten. Die Zirkularität - die unhintergehbare Tatsache, daß sich der Mensch notwendig in allem voraussetzt, was er erkennt und tut, auch bei seinen Göttern -, diese Zirkularität, wenn sie denn ausgehalten und nicht wegrationalisiert wird, hat den Grundcharakter einer Mahnung: der Mahnung, daß in jedem konstruktiv entwerfenden Zugriff auf Mensch und Welt beides sich auch einer letzten Einsicht entzieht.

Vielleicht ist das auch das entscheidende Signum der Bildsamkeit, wenn sie nicht nur als Plastizität gedacht wird, die man nach Einflußfaktoren von Anlage und Umwelt im anhaltenden Streit zu berechnen trachtet. Der Mensch, einerseits darauf angewiesen, sich ein Bild von sich selbst zu machen, über sich 'im Bild zu sein', muß andererseits realisieren, daß doch jedes Bild eben nur ein Bild ist - etwas mit dem zwitterhaften Status des

Faktums *und* der in der Faktizität nicht aufgehenden, sondern irgendwie weiterweisenden 'Bedeutung', die nicht restlos im Bild einzufangen ist. Jedes bestimmte Bild, in dem wir die Bildsamkeit stellen und feststellen, jede bestimmte Konstruktion, in der wir uns anthropologisch und pädagogisch selbst konstruieren, jede Grundentscheidung über uns selbst - sei es im Mythos oder in den verschiedenen Wissensformen der Bemächtigung -, in der wir die Differenz zwischen uns und dem Seienden, das wir auch selbst sind, überbrücken, sind Ausschnitte aus einem Ganzen, das wir als Bestimmtes nicht einmal zu denken, geschweige denn festzustellen, sondern nur zu ahnen vermögen. Nimmt man das ernst, dann sind die Grenzen menschlicher Bildsamkeit ebensowenig präzise zu markieren wie die Grenzen der anthropologischen Konstrukte und Konstruktionen. Nur eines scheint gewiß, nämlich die Lage des Menschen als eines Grenzgängers, der hinter sich ein vergangenes Stück Heimat und vor sich ein Stück Niemandsland hat, in das er tastend seine Brückenköpfe schlägt. Das Niemandsland als die Fremde ist aber nicht nur 'draußen', vielmehr ist es auch 'drinnen': in der Unabsehbarkeit der Biographie und in der Unabsehbarkeit des Menschseins. Gerade in der pädagogischen Anthropologie, wenn sie einmal in der Emsigkeit ihres Forschens den Atem anhält und ebenso auf den Konstruktcharakter ihres Tuns wie auf dessen Zirkularität achtet, kann die mit dem Grenzgängertum des Menschen verbundene Unabsehbarkeit von Bildsamkeit und Bestimmung sehr deutlich werden - so wie in der Stille eines Waldes die Unabsehbarkeit von Raum und Zeit über dessen geogra-

phische Grenzen hinaus deutlich werden kann. Die Unabsehbarkeit von Bildsamkeit und Bestimmung aber wird in pädagogischer Anthropologie deutlich, wenn sie jenen Blick eines Kindes erblickt, der mit elementarer Naivität und Eindringlichkeit gleichsam durch den behenden Forschungsblick der Erwachsenen hindurch in ein ferneres Niemandsland streift, dessen Wegbahnungen am Ende kein Erwachsener antizipieren kann. In solchem Blick werden Bildsamkeit und Bestimmung fordernd reklamiert, und zwar um so fordernder, je unbewußter das Blicken ist. Im übrigen: die Kindheit - das wissen wir inzwischen aus sozialgeschichtlichen Untersuchungen etwa von Ariès und von Elias - ist nur ein sozialanthropologischer Konstruktionsentwurf, eine „Modellierung“ im Zivilisationsprozeß, wie Elias sagt. Das Kind als unvollkommenes Menschenwesen, das erst - mittels einer aufwendigen pädagogischen Apparatur - zum Vollmenschen gemacht werden muß und das den Hintergrund der seit dem 16. Jh. zahlreicher werdenden Bemerkungen bildet, nach denen der Mensch zum Menschen erst gebildet werden müsse - dieses aus historischer Notwendigkeit anthropologisch konstruierte 'Schonraumkind' wäre noch im Mittelalter und im Renaissance-Humanismus auf wenig Verständnis gestoßen. Man hätte sich darin nicht wiedererkannt unter Zeitbedingungen, die ein Moratorium der Kindheit und Jugend weder kannten noch brauchten. Erst mit der Heraufkunft des Subjektivismus neuzeitlicher Prägung und mit der Komplizierung des Lebensgefüges und der Lebensproduktion entstand eine Zwischen- und Vorbereitungsstrecke, die man anthropologisch als Kindheits-

phänomen mit allen pädagogischen Implikationen vorbereitenden Lebenslernens zu rekonstruieren hatte. Jetzt erst wurde eine Anthropologie des Kindes nötig und möglich, und jetzt erst mußte das Bild vom 'kleinen Erwachsenen' korrigiert und eine neue Axiomatik des Generationenverhältnisses vorausgesetzt werden. - Aber unterhalb dieser Verschiebungen in den Konstruktionen und Entwürfen, unterhalb der sozialhistorisch rekonstruierbaren Menschen- und Kindesbilder blieb doch als elementare Provokation bewahrt, was hier im Phänomen des Kinderblicks angezeigt werden sollte: der Fortriß in die Unabsehbarkeit der Zeit, die als verborgener Nerv von Bildsamkeit und Bestimmung beides wieder vor seinen anthropologischen Konstruktionen und Entwürfen reklamiert - als Niemandsland künftiger Grenzgänger.

Fazit: Die Probleme und Aufgaben einer Anthropologie allgemein und einer pädagogischen insbesondere werden sich immer wieder ändern - als konkrete Aufgaben, die sich aus der Zeit und mit der Zeit stellen. Der Wechsel der Bildungsideale und Menschenbilder spricht hier eine unüberhörbare Sprache. Aber dennoch kann man sagen: Es gibt etwas, das sich in diesen Änderungen durchhält. Wir nannten es anfänglich die Selbstfraglichkeit, der die Bildsamkeit pädagogisch korrespondiert. Beides, die Selbstfraglichkeit und Bildsamkeit, beruht auf der irreduziblen Fragmentarität, auf der Bruchstückhaftigkeit des Menschenwesens, das sich seine Ergänzungen in Projekten konstruiert, die gelebt werden wollen und müssen, ohne den Menschen

- solange es ihn gibt und noch geben wird - in der Vielfalt seines Erscheinenkönnens zu erschöpfen. Nicht festgestellt, auf Feststellungen angewiesen, bildsam, aber in keinen Gebilden sich endgültig auslegend, begrenzt, aber ohne definitiv bestimmbare Grenzen, fraglich und fragend zugleich - das ist offenbar die *conditio humana*, die 'Basisanthropologie' zu nennen man sich scheut, weil sie im Grunde viel zu wenig vom Menschen weiß. Wie immer man aber auch diese *conditio humana* benennen mag und welchen Erkenntnisrang man ihr zuteilen möchte - gewiß ist, daß von ihr her einsichtig wird, wie einerseits unsere anthropologischen Konstruktionsentwürfe notwendige Zurüstungen sind, wie sie aber andererseits den Charakter von endlichen Sinnhypothesen nicht verlieren. Wenn man das Bild nicht scheut: Unsere Gebilde sind instabile Selbstvoraussetzungen im Fließsand der Geschichte. Das kann uns Anthropologie als Problem (und nicht als Sammeltitel positiver Forschung) lehren. Das kann uns aber auch jedes Kind lehren, sofern wir es nicht nur als Gegenstand einer pädagogischen Anthropologie betrachten, sondern als lebendige selbstgewisse Bildsamkeit, die sich mit merkwürdigem Ernst die Welt spielend aneignet und die uns darin die Zirkularität unserer Welt- und Selbsterkenntnis, die uns Erwachsene logisch und mit ihrer Folge des Anthropomorphismus quält, von einer ganz unbekümmerten Seite zeigt. Sollte vielleicht, so fragt man sich, das Kind die bei Schiller vergessene Symbolgestalt sein, die wirklich und nicht nur spekulativ eine Ganzheit vorführen könnte - eine Ganzheit diesseits der Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, aber

schließlich doch darauf angelegt, den Antagonismus zu seinem Schicksal und dieses zur Quelle seiner Konstruktionen zu machen? Es war Nietzsche - der Anthropologe des Menschen als eines nicht festgestellten Tiers -, der im spielenden Kind die historisch und anthropologisch unbescholtene Quelle neuer Weltentwürfe entdeckte und der damit dem Gedanken einer Anthropologie vom Kinde aus philosophische Dignität und Unbeschwertheit zugleich verlieh. Vielleicht formulierte er damit tatsächlich die Aufgabe einer neuen Anthropologie, vielleicht die wiederum endliche Vision einer neuen Axiomatik, von der das Licht einer Heiterkeit ausgeht, die den Pessimismus der Wiederkehr des Gleichen, zu dem die Einsicht der sich ablösenden Selbst- und Weltkonstruktionen führen könnte, mit jener Heiterkeit durchsetzt, die bei Schiller nicht zu finden ist. Könnte die Anthropologie nicht am Ausgang der Epoche ihres schwerblütigen Wesens und ihrer Wissensbestimmungen auch zu einer „fröhlichen Wissenschaft“ werden, in der die Begrenzungen der Entwürfe, in der die Erfahrung der Endlichkeit, in der das Zusammenspiel der Auf- und Ablendungen gleichsam kreativ aufgenommen und das Grenzgängertum als verlockendes Abenteuer praktiziert wird?

Sicherlich ist auch das eine Vision, ein visionäres Konstrukt, mit dem man der Zirkularität des anthropologischen Denkens nicht entkommt. Aber anders als andere Konstruktionen hat sie keine Scheu vor dem Bekenntnis ihrer Herkunft aus dem Menschen selbst, so wie sie keine Scheu davor hat, die Welt im Symbol ei-

nes Spiegels zu denken, dessen Regeln man letztlich nicht kennt. So wird am Ende keine 'klar umrissene' anthropologische Aufgabe, wohl aber ein Votum deutlich: Wir müssen uns in der Anthropologie neu befragen, und zwar radikal neu. Was uns anthropologische Forschung als positives Wissen über uns, unsere Nachfolger und unser Verhältnis zu ihnen sagt, kann nur Material und Aufruf zu einer Besinnung sein, die unsere Fraglichkeit und Bildsamkeit annimmt und jenen Mut zu konstruktiver Vision hat, der den Widerspruch zur festgeschriebenen Wirklichkeit nicht meidet (so wenig wie es bei Schiller der Fall war). Die Anthropologie muß sich wieder mit der Utopie verbinden wie die Bildsamkeit mit dem Wagnis der Bildkonstruktion - allerdings immer eingedenk des unabwählbaren Sachverhalts der Hinfälligkeit unserer endlichen Axiomatiken, mit denen die Utopien und Bildkonstruktionen operieren. Zeitbedingten Anlaß, an die Entwurfskapazitäten anthropologischer Besinnung zu erinnern, gibt es genügend - ebenso wie es genügend zeitbedingten Anlaß gibt, an die Bescheidung zu erinnern, die sich aus der Einsicht in den zirkulären Konstruktcharakter aller anthropologischen Entwürfe ergibt. Werden die Entwürfe zu Dogmen und die Bildkonstruktionen der Bildsamkeit zu fraglos geltenden Leitbildern, dann endet der Mensch durch den Menschen.

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