

Prof. Dr. Egon Schütz

**Bildung, Selbsterkenntnis, Urteilskraft -  
Überholte pädagogische Kategorien?**

Vorlesung

WS 1996/97

Pädagogisches Seminar  
Universität zu Köln  
Philosophische Fakultät

**Inhalt:**

**Seite:**

*„Denn mir scheint, die ersten Lehren ... müssen jene sein, die ... ihn  
lehren, sich selbst zu erkennen und gut zu sterben und gut zu leben.“  
(Montaigne)<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Montaigne: Über die Erziehung der Kinder, I, 26; Klinkhards Pädagogische Quellentexte, Hilbrien 1969, S. 22)

## Vorbemerkung

Dieser Gedankengang soll ausschließlich davon handeln, ob Selbsterkenntnis und Urteilskraft noch pädagogisch relevante Begriffe seien oder ob sie im Fluß der Zeit und Zeiten mit dem sog. 'Untergang des Subjekts' eigentlich keinen Gegenstand mehr haben und insofern nur noch humanistisch-idealistische historische Reminiszenzen darstellen - Reminiszenzen, die zwar das Interesse einer Archäologie der Vergangenheit noch wecken könnten, die aber in einer Archäologie der Gegenwart keinen Anhalt mehr finden. Das Problem sollte die Frage sein: Gibt es noch so etwas wie Selbsterkenntnis? Gibt es noch eine sinnvolle Forderung nach ihr, wenn das Selbst zerbrechlich geworden ist, wenn Authentizität und Originalität, die man einst mit der Zumutung 'selbst' und kein anderer zu sein verband, in tiefste Fragwürdigkeit abgestürzt ist, wenn von vielen - wohl noch nicht von allen - Seiten betont und beteuert wird, daß das Selbst, das jemand ist oder sein sollte, nur ein wandernder Schnittpunkt wechselnder Einflüsse sei? Hat sich das Selbst nicht in der Tat als eine Bestandsillusion erwiesen, die den Kern ihres Untergangs deshalb in sich trug, weil das Ich, das seiner im Ich-Selbst ansichtig wird, erkennen mußte, welchen unverfügbaren Konditionen von Sprache, Kultur, Gesellschaft es von Anfang an ausgesetzt ist? Weniges nur wurde offenbar am Ausgang dieses Jahrhunderts so zweifelhaft wie die Originalität des Selbstseins, der Selbsthaftigkeit, und vielfach erscheint dessen Reklamation nur noch wie eine Forderung nach 'Besitzstandswahrung', die ein deutliches Signal für Unbeweglichkeit im Angesicht drängender und bedrohender Veränderung ist.

In der Pädagogik ist Selbsterkenntnis kaum noch en vogue. Das hat mehrere Gründe von durchaus beachtlichem Gewicht. Da ist einmal der Verdacht, daß die Forderung, sich selbst zu erkennen und aus dieser 'Erkenntnis' für das Miteinander selbstverantwortlich Konsequenzen zu ziehen, einem Rückfall in die Ideologie der Autonomie gleichkomme. Das Konzept der Autonomie der Freiheit, die zugleich Aufgabe und Last der Individualität war, so wird argumentiert, habe den Einsichten nicht standhalten können, die Psychologie und Soziologie - getrennt und im Verein - über die Bedingtheit von Wachstums- und Entwicklungsprozessen gewonnen hätten. Die positive Sozialisationsforschung habe effektiv evident machen können, daß Individual- und Sozialcharakter in einer so engen Verflechtung miteinander stünden, daß von einer Souveränität individueller Existenz und individuellen Bewußtseins nicht mehr die Rede sein könne - es sei denn im Rahmen einer Spekulation, die

tatsachenblind unhaltbare Utopien aus sich herauspinnt. Wenn Selbsterkenntnis überhaupt noch ein sinnvolles 'Projekt' sein könne, dann nur unter Einbeziehung vieler Erkenntnisse, die sich gerade nicht dem individuellen Willen zum Wissen verdanken, sondern den Strategien intersubjektiver Forschung, deren Ergebnisse allgemein und deshalb verlässlich seien. Das System Wissenschaft, so könnte man zugespitzt formulieren, habe das subjektive System Selbsterkenntnis überflügelt und soweit reduziert, daß dessen Laienhaftigkeit keinen objektiven Anspruch auf eigene Dignität mehr erheben könne. Selbsterkenntnis im Sinne einer Erkenntnis auf eigenes Risiko und mit je-eigenen Konsequenzen sei unter den Vorzeichen neuzeitlicher Wissenschaftssystematik bestenfalls nur eine in der Absicht zu honorierende Autodidaktik - schlimmstenfalls ein Rückzug in unkontrollierte Privatideologien mit sektiererischen Selbstbehauptungsfolgen. Die Pädagogik aber nehme ihre praktische Verantwortung gerade dann wahr, wenn sie nicht zur Selbsterkenntnis provoziere, sondern wenn sie ihren Adressaten deutlich mache, wieviel Egoismus und schlecht verborgene Anthropozentrik in dieser alten Forderung liege. Auf diese Weise würden die Adressaten (die Zöglinge, die Heranwachsenden) zu jener 'kritischen Reflexion' veranlaßt, die ihnen vor Augen führe, daß die individuelle Selbstheit nicht das Maß aller Dinge sei. Und sie würden so viel Abstand von sich gewinnen, wie er erforderlich ist, um sozial kompetent den gesellschaftlichen Anforderungen zu genügen. Nicht Selbsterkenntnis könne das eigentliche Ziel der Erziehung sein, sondern die systematische Erkenntnis des Sozialraumes, der - historisch unterschiedlich - das Schema der Selbstheit konstituiere. Die Pädagogik jedenfalls könne nicht länger 'individualistisch' sein, auch nicht 'dyadisch', sondern sie müsse sich grundsätzlich in Theorie und Praxis als soziale Handlung begreifen, und zwar aus dem Grund, weil der Horizont der Mündigkeit sozial sei. Darauf habe die alte Forderung nach Selbsterkenntnis entschieden zu wenig geachtet - nicht zuletzt aber deshalb, weil sie Selbstheit als wandelbares historisches Sozialschema nicht kannte, weil sie nicht berücksichtigte, daß - zugespitzt formuliert - Selbstheit sich einer sozialen Lizenz verdankt, und nicht etwa irreduzibler Ursprung aller Sozialität ist.

Was in den manchmal sehr einfältigen und manchmal sehr nachdenklichen Nachrufen auf den Untergang des Selbstseins in globalisierenden Analysen vielfach übersehen wird, ist der Zusammenhang von Selbstsein, Selbsterkenntnis und Urteilskraft. Während man sich schnell des Beifalls versichern kann, wenn man das 'Ende des Subjekts' konstatiert, würde man wahrscheinlich auf erheblichen Widerstand stoßen, wollte man im gleichen

Atemzuge den fälligen und überfälligen Untergang der Urteilskraft behaupten. Die Empfindlichkeiten sind nirgends größer. Das aber nicht nur deshalb, weil die Eitelkeit sich sperrt, die sich Urteilskraft als Kraft zu eigenem Urteil nicht abhandeln lassen möchte, sondern auch aus einem zunächst eher schlicht erscheinenden Grund. Wenn man nämlich das Ende des Selbstseins (und damit der Selbsterkenntnis) 'ansagt', also behauptet, dann geschieht das sowohl in Anspruchnahme von Urteilskraft (wenn es sich nicht um eine 'wilde These' handeln soll) sowie in Unterstellung von Urteilskraft bei denjenigen, denen man seine End-These vorstellt. Mindestens bis zu einem gewissen Grade muß man das (urteilende) Subjekt rehabilitieren, damit es sich seinen Untergang selbst besiegele - oder ihm widersprechen. So steht man vor der Merkwürdigkeit, daß - zunächst rein formal - das Selbstsein im Sinne von urteilender Subjektivität zum Zwecke seiner historischen Abdankung vorausgesetzt und im Zuge seiner Abschaffung im Urteil über Zeit und Zeiten als Wahrheitsforum weiterfunktionierend zugestanden werden muß. Es ist zumindest paradox: Einerseits soll das Selbstsein eine obsolet gewordene Illusion sein - andererseits kann es nicht nur Illusion sein, wenn die Entdeckung der Illusion von dem abhängig ist, was Illusion sein soll, nämlich die Selbsthaftigkeit argumentierender Subjekte. Will man aus diesem Dilemma herauskommen, so eröffnen sich - jedenfalls auf den ersten Blick - anscheinend nur zwei Wege: entweder man erklärt die These vom Ende des Selbstseins und der Selbsterkenntnis aufgrund des Widerspruchs, daß sie dieses zugleich bestreitet *und* unterstellt, selbst zu einer Illusion, oder man bestreitet die Wahrheitsfähigkeit je-eigener Urteilskraft und deklariert alle Ambitionen intersubjektiver Wahrheitsprüfung zur Befestigung von Meinungen, in denen sich die Vernunft verstreut und die Richtigkeit, das Zutreffen oder Nicht-Zutreffen von Thesen zu einer reinen Macht- und Durchsetzungsfrage wird - nach dem Motto: alles kann richtig sein, aber nichts ist von ihm selbst her richtig.

Man kann nun das wissenschaftslogische Argument - nach dem Motto: die Selbsthaftigkeit des je-eigenen Daseins kann man nicht bestreiten, ohne sie zugleich zu unterstellen - für eine formalistische Spitzfindigkeit halten. Man kann sagen: Die Rede von der gleichzeitigen Abdankung und Bekräftigung des Selbstseins in der These vom Ende des Subjekts werde nur dann paradox und widersprüchlich, wenn man einer Wahrheitstheorie folge, die die Konstitution und Geltung von Wahrheiten vom Prinzip intersubjektiver Übereinstimmung abhängig mache - also von einem Konsens der Wissenschaftler und Gelehrten oder möglichst aller. Nur auf der Basis einer solchen Wahrheitstheorie, die

Wahrheit als Produkt von möglicher oder faktischer Thesen begreife, könne man mit der Zirkularität von Selbstsetzung und Selbstdurchstreichung argumentieren. Es gebe aber nicht nur Wahrheit durch Zustimmung, sondern auch Wahrheit durch Selbstevidenz einer Sache oder eines Sachverhalts. Ein mathematischer Satz verdanke seine Wahrheit keiner Zu- oder Übereinstimmung, sondern er gelte aufgrund seiner jederzeit beweisbaren oder demonstrierbaren Selbstevidenz. Wenn beispielsweise Pythagoras behaupte, im rechtwinkligen Dreieck seien die Flächeninhalte der Quadrate über den Katheten gleich dem Flächeninhalt des Quadrats über der Hypotenuse, so gelte die Wahrheit dieses Satzes auch dann, wenn niemand ihm beipflichten und selbst Pythagoras ihn in Zweifel ziehen würde. Also sei es zumindest bei mathematischen Sätzen, Behauptungen oder Thesen unstatthaft, über ihre Triftigkeit nach Maßgabe einer Konsenstheorie der Wahrheit befinden zu wollen. Im übrigen gebe es auch Glaubenssätze vom Rang eines Dogmas, denen man nur beipflichten oder nicht beipflichten könne, deren Geltung (Wahrheit) indes von keiner subjektiven Beipflichtung abhängig sei, sondern von ihrer Geoffenbarkeit.

Diese knappen Hinweise mögen ausreichen, um anzuerkennen, daß es in der Tat Wahrheitskonzepte gibt, die Wahrheit unabhängig von der Selbstheit denken, denen jedenfalls nicht umstandslos unterstellt werden kann, daß sie durch Intersubjektivität verifiziert oder falsifiziert werden, in denen also nicht einmal die 'Subjektivität der Intersubjektivität' eine wahrheitsentscheidende Rolle spiele. Das Ich-selbst des Pythagoras ist zwar eine Voraussetzung dafür, daß der nach ihm benannte Lehrsatz aufgefunden wurde, aber dieser Lehrsatz bestünde auch, wenn niemand ihn aufgefunden, wenn niemand ihn ins menschliche Bewußtsein gezogen hätte. Ähnlich verhält es sich anscheinend auch mit dem Lehrgehalt der Dogmen. Sie bedürfen - nach religiöser Wahrheitsvorstellung - zwar eines Propheten, Sprechers oder „Mittlers“ (Schleiermacher), doch sind diese Vermittlergestalten im kultischen Selbstverständnis von Geheimlehren gleichsam 'entselbstete' Medien und Zeugen ihrer Botschaft und nicht deren Produzenten oder gar Prüfer. Mit anderen Worten: Der Zusammenhang von Selbsthaftigkeit, individueller Urteilskraft und Wahrheit (das wäre eine erste Einsicht) ist gar nicht so einfach und linear, wie es Argumente und Thesen, die den Untergang des Subjekts als autonomes Selbstverhältnis postulieren, suggerieren. Es gibt offenbar mehrfache Untergänge der selbsthaften Subjektivität: den Untergang des Subjekts als wissenschaftshistorisches Denkschema; den Untergang des Subjekts als Vergleichültigung denkender Individualität vor den

überzeitlichen Geltungen mathematischer Wahrheiten und Ideen, und den Untergang des Subjekts in der unendlichen Differenz zwischen der menschlichen Wahrheit und der geoffenbarten transzendenten Glaubenswahrheit, die menschliche Wahrheit in ihre zeitlichen Grenzen weist und ihr den Ort von bloßen Wahrscheinlichkeiten zuweist, die mit Vorsicht zu behaupten sind. Nur, das ist die Frage, handelt es sich in allen diesen Verhältnissen tatsächlich um Untergänge des Selbstseins oder findet sich dieses immer nur je-anders wieder? - Nämlich im Falle der Wissenschaft in der Rolle des Prüfungssubjekts, im Falle mathematischer Ideen und Wahrheiten in der Rolle des Entdeckers (und nicht des Erfinders), im Falle der Glaubenswahrheiten in der Rolle des Zeugen (man denke etwa an die Apologie des Montaigne), der sich in seiner Endlichkeit bezeugt, indem er den unendlichen Schöpfer zu denken oder den Spruch der Götter zu verbreiten sucht. Und so wäre Selbsterkenntnis - mindestens - ein dreifach dimensioniertes 'Thema': sie wäre ein Thema objektivierender Wissenschaft (wie beispielsweise der Psychologie und Soziologie); sie wäre ein Thema der reinen Wissenschaften und der Logik; und sie wäre ein Thema des Verhältnisses zum Numinosen, in dem das Ich-selbst aus sich heraus und in ein ganz anderes springt, mag dieses auch den Namen Schicksal, Gott, Vorsehung oder Nirwana tragen. In allen Bezügen, die hier genannt wurden, kommt das Ich-selbst in einer ganz eigentümlichen Brechung zum Vorschein und ist dennoch nicht nur die Summe der Gebrochenheiten, sondern *lebendig existierende Frage*. Als diese Frage - und nicht etwa als substantielle und zweifelsfreie 'Identität' - muß sich die Selbsthaftigkeit durchhalten, auch wenn sie das Schema der Subjektivität abwirft, als diese Frage muß sich die Existenz erhalten, auch wenn sie scheinbar völlig gleichgültig wird gegenüber mathematischen Formen, Strukturen und Ideen, als diese Frage, diese Selbstanfrage, muß sich die Selbsthaftigkeit behaupten, auch wenn sie angesichts des Unvergänglichen oder Unendlichen zu einem infinitesimalen Moment oder Punkt gerinnt. Nur ein Wesen, das selbsthaft in offen fragendem Selbstbezug existiert, das dieser Selbstbezug *ist*, kann überhaupt das Phänomen der Wahrheit oder der Täuschung kennen. Insofern ist die irreduzible Selbstheit jedes einzelnen Menschen alles andere als bequem, wie denn auch die Selbsterkenntnis nach einem eindrucksvollen Wort Kants keine Himmelfahrt, sondern eine „Höllenfahrt“ ist. Die je-eigene Existenz, die in der Frage und in die Frage aufbricht, die sich in das Fragen geworfen sieht, wenn sie es nicht vorzieht, die Augen zu schließen - die tatsächlich unverwechselbare Existenz (nicht Individualität) bleibt das - vielleicht unzugängliche - 'Unumgängliche', auch und gerade inmitten der Abgesänge, die man zu ihrer Beerdigung anstimmt. Die

Frage „Wer bin ich?“, diese unbequemste aller Fragen, diese Frage, die sich vor allen begütigenden Antworten und Zusprüchen ausschweigt - diese Frage wird nicht verstummen, nicht vor den Wissenschaften, nicht vor den unwandelbaren Ideen, nicht vor den Göttern und dem Schicksal, nicht vor dem Aufgang und Untergang des Lebens. Und wer der historischen Bekräftigung bedarf, der möge sich an so unterschiedliche Geister wie Pascal, Montaigne oder Pestalozzi erinnern, die im Aufriß der Frage „Wer bin ich?“ ihre Existenz zu bewahren und bewähren suchten, und zwar bevor sie diese irgendwelchen Experten preisgaben.

## II.

Wir können vorläufig und anfänglich resümieren: Das Selbst der genuinen Selbsterkenntnis ist nicht der ruhige Gegenstand, den geduldige Selbstbeforschung Schicht um Schicht abträgt, um durch die Hüllen hindurch einen verlässlichen Kern oder ein unbeugsames Bewegungsgesetz zu entdecken. Es ist nicht im reinen Äther der Selbstreflexion, die sich von der Empirie absetzt, um das transzendente Ich zu entdecken, das alle Vorstellungen begleiten können muß, um sie als ‘meine’ zu synthetisieren. Es ist nicht das Ich-selbst der unverbrüchlichen Gewißheit, nicht jenes Ich, von dem der sonst so unpathetische Kant mit deutlichem Pathos im ersten Paragraphen seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ sagt: „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle anderen auf Erden lebenden Wesen.“ Und er folgert: „Dadurch ist er eine Person, das ist ein von Sachen, wie es die vernunftlosen Tiere sind, ... durch Rang und Würde ganz unterschiedliches Wesen ...“. Das Ich der Selbsterkenntnis zählt nicht die Triumphe der Selbstkenntnis in objektiver oder selbstreflexiver Einstellung, addiert sie nicht zum Erfolg einer empirischen oder transzendentalen Selbstvergewisserung der Vernunft oder des Verstandes - vor allem: das Ich der genuinen Selbsterkenntnis ‘hat’ sich als *Frage*, als Selbstoffenheit, an deren Rändern die Behauptungen der Identität, der personalen wie der sozialen Identität überraschend - verhängnisvoll oder glücklich - ins Wanken geraten oder gar aufgebrochen werden. Selbsterkenntnis zieht gleichsam den Reiß, die Differenz, in der der Mensch gemeinhin zur Welt und zu sich selbst steht, in ihn

hinein. Eine Paradoxie tut sich auf: Ich bin nicht mehr Ich-Selbst, aber gerade dadurch bin ich 'mehr' als ich selbst es jemals vordem war.

Das Schwierige an der Selbsterkenntnis ist deren Widerfahrnischarakter - die Sicherheiten, die sie sprengt und die sie zugleich voraussetzt. Das transzendente Ich widerfährt sich nicht; es wird gedacht, gesetzt aus dem Bewußtsein heraus, daß es Einheit braucht. Es ist ein Ich ohne Gesicht und deshalb ein Ich für alle Gesichter. Das empirische Ich wird definiert durch viele Strategien des Zugreifens. Ich bin dieses bestimmte Ich, dieser Leib, diese Innerlichkeit, ich bin der Ich-Spieler, der Rollen lernt, verkörpert, der den Vorbehalt seines Selbstseins nicht preisgibt - jenen Vorbehalt, der sich an den Namen hängt, der Unvertretbarkeit, Unwiederholbarkeit bedeuten *soll*. Das synthetische Ich wie das empirische Ich beharren auf Identität und insistieren auf Priorität. Ganz anders das Ich, das 'einem' widerfährt.

Für dieses Ich, das gleichsam durch die Ohnmacht zu sich selbst kommt - man könnte es das Ich der Konfrontation nennen, einer Konfrontation, die aus Zweifel, Verzweiflung, Bestürzung hervorgeht, aber auch aus der glücklichen Bewältigung selbstsicherer Identität - für dieses Ich aus Konfrontation, Riß und Bruch, die unvorhersehbar sind, gibt es in der Tat das aufschlußreiche Paradigma von Damaskus, das nicht zufällig seinen Weg aus neutestamentlicher Lehre in den sparsamen Schatz der großen interpretativen Metaphern des Menschseins gefunden hat. Das ursprüngliche Damaskus-Ereignis ist in seinen knappen Zügen schnell berichtet und erinnert. Saulus war der gebildete Sohn eines in Tarsus lebenden strengen Pharisäers mit römischem Bürgerrecht. Er spricht und schreibt Griechisch, sucht weitere Ausbildung in Jerusalem, gerät in den Kreis fanatischer Christenverfolger und zeichnet sich als erfolgreicher Christenjäger aus. Der Ruhm seines Erfolgs bringt ihm, vielversprechend für ihn selbst und für seine Auftraggeber, auch auf den Weg nach Damaskus, um dort mit den Abtrünnigen und Widersachern der orthodoxen Lehre abzurechnen - zu einer Art Strafexpedition. Auf dem Weg nach Damaskus geschieht jenes Unvorhersehbare, das der Lukas-Bericht der Apostelgeschichte mit dürren und knappen Worten so darstellt: in der Nähe von Damaskus „umleuchtete ihn plötzlich ein Licht vom Himmel“. Saulus „fiel auf die Erde“ und „vernahm eine Stimme“, die sich als die des verfolgten Christus zu erkennen gibt. Die Stimme befiehlt ihm - obgleich blind - den Weg fortzusetzen, um in Damaskus im mehrfachen Sinne wieder sehend zu werden - jetzt allerdings als Bruder der von ihm Verfolgten. Der Weg wird später mit der Enthauptung des nunmehr verfolgten Verfolgers nach umfangreicher

Missionstätigkeit enden. Die Einfachheit der Botschaft der Damaskus-Szene erlaubt eine Aufschlüsselung des Selbsterkenntnisphänomens in offenbar entscheidenden Grundzügen seiner eigentümlichen Dramatik. Man denke sich die Sicherheit eines jungen Menschen, den Herkunft, Überzeugung, Erfolg und Geschick, den Familie, Tradition und frühes Ansehen in seine Identität - der individuellen wie der sozialen - gebracht und ihn befestigt haben. Saulus hätte wohl kaum Schwierigkeiten gehabt, über sein innerlich wie äußerlich befestigtes Ich Auskunft zu geben. Er war in vielerlei Hinsicht sehend, vor allem auch im Hinblick auf das Gerechte seines Tuns: der Verfolgung irrliehrender Minderheiten. Dieses selbstsichere, selbstgerechte und wohl auch selbstgefällige Sehen, das weder das Sehen noch das Gesehene einem Zweifel aussetzte, erwies sich aber im Schocklicht des Damaskus-Ereignisses als ungeheuerliche Blindheit. An Platons Höhlengleichnis erinnernd könnte man sagen: Saulus war ein Sehender der Höhle, jemand, der die Schatten für ebenso wirklich hielt wie seine eigene schattenhafte Existenz - und er hatte mit sich selbst, mit seiner Identität so wenig Probleme wie der Höhlenbewohner mit den vermeintlich klaren Schatten oder mit den vermeintlich wirklichen Dingen, die diese Schatten warfen. Seine Welt war eine klar identifizierte. Doch dann kam dieser Weg nach Damaskus, der abrupt alles ins Unbekannte riß, ein Weg, der nicht nur in der Einklammerung, sondern in der Durchstreichung, Auflösung, in der Liquidation alles dessen endete, was als wahr und deshalb als sicher gegolten hatte. Nicht einmal der Orientierungssinn, der Hauptsinn des Identifizierens, das Sehen, wollte sich länger als gefügig erweisen. Er wurde in der Überhelligkeit blind, wie Saulus für sich blind wurde und sich als Paulus erst neu sehen, also entdecken mußte. Hier stellt sich noch einmal eine Parallele zu Platons Lichtphilosophie her: Auch der Befreite der Höhle nach der Umkehrung der Seele muß erst wieder sehend werden, bevor sein Auge des Anblicks der höchsten Idee mächtig wird.

Die Lichtmetaphorik des plötzlichen Sich-anders-Erscheinens, der ungeahnten Umkehr, des unvorhergesehenen Neuanfangs, des Einbruchs in eine Unverlässlichkeit des Ich-Selbst - die Lichtmetaphorik dieser Selbsterkenntnis, die mehr Ereignis als Wille ist, hat eine lange, mehr als zweitausendjährige Tradition. Sie reicht von der platonischen Ideenmetaphysik bis zu Nietzsches Mittagsstunde ohne Schatten - bis zum „hohen Mittag“ ohne Vergangenheit, weil diese unvordenklich wurde, und ohne Zukunft, weil diese unausdenkbar wird, wenn sie sich den Perspektiven des Vergangenen entzieht. Damit ist das Wiedererkennen ausgesetzt. Dieses, das Aussetzen des Wiedererkennens durch den zerrissenen oder abgerissenen Leitfaden einer sich durchhaltenden

Identität, unterscheidet die radikale, an den Ichwurzeln grabende Selbsterkenntnis von aller Erkenntnis, in der das Ich sich thematisch auf sich selbst bezieht, in der es sich schon als ein Selbst voraussetzt. Saulus hatte nichts mehr mit Paulus zu tun, die Selbsterkenntnis von Damaskus hatte alle Brücken des Wiedererkennens abgebrochen. Der Freie bei Platon im Licht der höchsten Ideen hat nichts mehr gemein mit dem Gefangenen der Höhle, und er wird sich - rückkehrend - den ehemaligen Mitgefangenen kaum verständlich machen können. Nietzsches Mensch des „hohen Mittags“ wird sich nicht mehr als das ehemalige Lasttier wiedererkennen, das geduldig die Traditionen auf sich genommen hatte, und er wird sich auch nicht mehr wiedererkennen in dem Löwen, der diese Last zerriß. Der neue Mensch des „hohen Mittags“ ist Kind: ein spielendes Kind im Spiel der Welt, Inkarnation einer fröhlichen Wissenschaft, die die alten Fäden der Geschichte zerriß, um eine neue Geschichte zu weben.

In der Selbsterkenntnis fällt im Lichte der drei Beispiele das Selbst gleichsam durch sich hindurch. Aber sollte man nicht glauben, daß die großen dramatischen Gestalten - der Paulus der Apostelgeschichte, der Philosophenherrscher des Höhlengleichnisses, der neue kindliche Mensch Nietzsches - nur hochstilisierte Paradigmen seltener menschlicher Übergröße sind, daß sie am Ende nichts mit der Wirklichkeit zu tun haben, in der sich menschliches Leben zumeist unauffällig vollzieht? Andererseits verrät uns die Sprache, die uns Wendungen zuspiziert wie: „Ich erkenne mich selbst nicht wieder“, oder: „Er ist nicht mehr wiederzuerkennen“. Oder was zeigt sich, wenn wir sagen: „Ich bin außer mir“? Sind das nur Exaltiertheiten, vorübergehende psychische Destabilisierungen? Exzentrische Zustände, die mit einigem Geschick wieder ‘ins Lot’ zu bringen sind? Jedoch, hätte Paulus wieder zum Saulus werden können? Nietzsches weltspielendes Kind wieder zum geduligen Lasttier der Tradition? Der Freie des Ideenblicks wieder zum Gefangenen der Höhle? Kehrt man vom Außersichsein zum Beisichselbstsein so wieder zurück, als hätte es dieses Außersichsein gar nicht gegeben? Wohl kaum. Die Rückkehr in die alte Identität ist so wenig möglich wie die bruchfreie Wiedererkennung. Sie ist so wenig möglich wie die Erfüllung, die wortwörtliche Erfüllung jenes Zurück-zur-Natur, das Rousseau in seiner retrospektiven Vision eines Naturmenschentums seinen ironischen Gegnern - dem Anschein nach - zugespielt hatte. Die Irreversibilität des Selbst der Selbsterkenntnis gehört ganz wesentlich zum Kern ihrer Erfahrung. Und sie ist gemeint, wenn die Maler des Damaskus-Ereignisses - vor allem Michelangelo und Caravaggio - den blendenden Blitz auf dem Gesicht des Apostels als

Schrecken und Erschrecken aufleuchten lassen. Aus diesem Erschrecken im Erblinden gibt es keine Rückkehr in die biographische oder historische Vormaligkeit, und sei die Sehnsucht danach, die Sehnsucht nach der Wiederübereinstimmung mit dem alten Selbst, noch so ausgeprägt und friedensversprechend. Unterhalb der großen Deutungsgestalten hat jeder schon erfahren, daß unwiederbringlich ist, was - im Guten wie im Bösen - *vor* einer blitzhaft zugemuteten Erkenntnis lag. Man sieht nicht nur die Welt mit anderen Augen, wenn man einmal gezwungen war, einen 'Schicksalsschlag' hinzunehmen, sondern man wird in anderer Weise auf sich selbst hin sehend. Man sieht in beiderlei Hinsicht, was man niemals zuvor gesehen hatte, weil alles Sehen in ein neues Licht getaucht ist. Die Dramatik der Selbsterkenntnis, die - wie gesagt - sich von aller anderen Erkenntnis, in der sich das Ich zum Thema wird, dadurch unterscheidet, daß sie nicht einfach veranstaltet, gemacht, erhoben, erzwungen, eingeräumt werden kann - diese Dramatik folgt in distanzierter Optik offenbar einem Drei-Stadien-Gesetz. Am Beginn liegt das Stadium vertrauter Selbstsicherheit; jener Selbstsicherheit, die man vielfach als willkommene Qualifikation des 'Auftretens' feiert. Man weiß, wer und was man ist, kennt seinen Wert durch soziale Bestätigungen und Prämien, ist sich seiner selbst, seiner Sache und seiner Erfolge gewiß. Auskenntnis bei den Anderen und Selbstkenntnis halten sich die Waage; der Gleichgewichtszustand von Ich und Welt ist durch Gewohnheit und Routine gesichert. Man ist bei Sinnen und bei sich. Das Ich des Nominativ ist in Übereinstimmung mit dem Ich des Akkusativ, mit dem fraglosen Ich-Selbst. Nichts weist darauf hin, daß das der erste Akt eines irritierenden, ja 'umwerfenden' Dramas sein könnte. Das Leben funktioniert in den Leitplanken der Systeme. Ein Abgleich zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit ist kaum notwendig. Rechenschaft ist weder gefragt noch gewünscht. Doch dann geschieht - im zweiten Akt, im zweiten Stadium - Unvorhergesehenes und Unvorhersehbares. Das Ich wird aus seiner Selbstübereinstimmung herausgeschleudert. In die Übereinstimmung fährt gleichsam der Blitz der Trennung. Das Ich wird sich selbst problematisch, sogar rätselhaft. Es weiß nicht mehr, jedenfalls nicht mehr zuverlässig, wer und was es ist. Es wird sich fremd in seinem alten Anblick, schließlich blind. Es ist nicht mehr selbstsicher, sondern außer sich und sucht doch - vergebens - die verlorene Übereinstimmung, das Glück des Beisichseins wiederzufinden. Die dabei vorwaltende Strategie ist die auf Kontinuität abzielende Rekonstruktion erinnelter Lebensgeschichte. Man sucht nach Übereinstimmung, nach unbemerkten Vorankündigungen; man setzt auf geheime Kausalitäten, auf verdeckte Motive, deren Aufdeckung hätte zeigen können, daß es 'ja so kommen mußte'. Man will die Kontingenz nicht wahrhaben, sondern setzt auf

ein Telos, das Sinn in das Unsinnige des Außersichseins bringen könnte - statt den Sinn gerade im Außersichsein zu suchen. Die Offenheit der Nicht-Übereinstimmung erscheint als ein Skandal der Anormalität des Normwidrigen, in dem die Norm zur Attraktion wird, weil sie durch die aus den Fugen geratene Übereinstimmung des Ich mit seinem Selbst und der Welt anscheinend wieder verbürgen könnte. Aber eben diese Renovierung zur Normalität will und kann nicht gelingen, wenn das alte Gebäude des Ich bis in seine Fundamente hinein vom Blitz der Differenz, der irreversiblen Unterschiedenheit getroffen ist. In der Tat: Im Außersichsein widerfährt sich das Ich als ein anderes - so anders, daß es an der Kontinuität der Identität nicht nur zweifelt, sondern verzweifelt - oder auch beglückt ist. Jedenfalls - man erfährt, daß die Identität ein Konstrukt in der Passion des Lebens ist, eine Leihgabe auf Zeit.

Der letzte Akt des Dramas Selbsterkenntnis ist offenen Ausgangs. Paulus wird missionieren und Opfer seines Rollentauschs, seiner Selbsterkenntnis werden; ihn wird die Vision in ein neues Selbstgesetz führen. Platons Philosophenherrscher wird - allen Widerständen zum Trotz - als Dank für seine Ideenerleuchtung den Staat seiner ehemaligen Mitgefangenen als gerechten Staat neu und fest zu gründen suchen. Nietzsches Kind wird in seinem nunmehr traditionsentlasteten Weltspiel die Vision eines neuen Menschen entwerfen, eines Übermenschen ohne Angst vor den Spielen des Willens zur Macht. Das Ende des Dramas Selbsterkenntnis ist offenbar eine neue Vision - eine Vision, der bei allen Unterschieden ihrer Richtung das gemeinsam ist, daß sie das Ich in einen Dienst stellt, der vorher für dieses nicht konstitutiv war, und im übrigen in einen Dienst, der das Beharren des Ich auf seinem Selbst, auf den Konzepten oder dem Konzept seiner Identität unmöglich macht. Der dritte Akt führt im Grunde nicht in ein neues Beisichselbstsein zurück, sondern führt in ein Anderssein des Selbst als Selbsthingabe, als Verzicht auf die egologische Selbstbehauptung im Angesicht des Anderen oder eines Anderen - wie Levinas vielleicht sagen würde. Das Angesicht kann dasjenige eines Gottes, eines Menschen oder einer traumatischen oder auch glücklichen Vision sein. Aber das Anderssein - wie angezeigt - schlägt auch zurück in das Innere als ein Lebensriß, über den hinweg man sich nicht wiedererkennt, allen Rekonstruktionsbemühungen zum Trotz. Wenn aber die unumkehrbare Dramatik der Selbsterkenntnis zutrifft, wenn sie nicht nur die Besonderheit von menschlichen Hochbildern und deren unerreichbare Legende ausmacht, sondern eine andauernde und unheimliche Präsenz in jedem Leben hat, dann ist nur allzu verständlich, daß man lieber den Konstruktcharakter stabiler Identität in Kauf nimmt, sich darin abschottet, als daß man auf Gedeih und Verderb sich

Ereignissen aussetzt, die im Überfall der Selbsterkenntnis immer unabsehbar lauern. Aber es bleibt doch auch festzuhalten: Kein Tier bedarf der Selbsterkenntnis, und kein Gott hat in ihr ein Problem. Selbsterkenntnis ereignet sich nur beim Menschen - nicht weil er diese will, sondern weil er diese unter der Oberfläche seiner Tage immer *ist*: als existierende Differenz. Ein Gott - soweit Menschen ihn zu denken vermögen in der Unschuld ihrer Anthropomorphismen - kann sich selbst nicht widerfahren. Eine Spannung zwischen dem Überfall der Selbsterkenntnis und den Behauptungen der Identität in ihren Konstrukten und Systemen baut sich für ihn nicht auf. Er ist - wenn er denn überhaupt *ist* und als 'Sein' nicht schon unter die Gesetze der Menschensprache fällt - mit sich selbst 'in Ewigkeit' in Übereinstimmung. Das Drama der Selbsterkenntnis konnte nur seinem menschengewordenen Sohn in der Verlassenheit von Golgatha widerfahren. Ein Tier - sofern der Mensch überhaupt Zugang zu ihm hat, zu dem, was seine eigentümliche Tierheit ausmacht -, ein Tier kennt anscheinend ebensowenig die Drohung oder das Glück, aus den Bahnen jener Lebensdisposition herausgerissen zu werden, die ihm die Natur (die letztlich ebenso unbekannt ist wie der Gott) vor- und fürsorglich gelegt hat. Nur der Mensch, der homo absconditus, kennt und vor allem weiß in Graden eines Dunkelwissens ebenso um Damaskus wie um den „hohen Mittag“, um die entwurzelnde Verwurzelung in einem Scheitern, dem die Strategien seiner endlichen Vorsorge nie gewachsen sind. Der letzte Grund für das spezifisch Menschliche der Selbsterkenntnis aber liegt in der unabsehbaren Geschichtlichkeit menschlichen Existierens. Einerseits zwingt die Zeit als Aufriß des Menschenlebens zwischen Geburt und Tod menschliches Leben in seine Rückblicke und Vorwegnahmen; andererseits sind diese Vor- und Rückblicke immer schon übertrumpft durch das Unabsehbare im Sichtbaren, durch das Unerinnerbare im Erinnerbaren, durch das Unvorwegnehmbare in den endlichen Vorhaben und Vornahmen. Zeitlich eingespannt zwischen endlichem Erfahren und Widerfahren ist der Mensch offenbar das einzige Wesen, dem Selbsterkenntnis nicht erspart bleibt, weil er nicht Zeit hat, sondern weil sie ihm *geschieht*.

### III.

Es könnte der Eindruck entstehen, als sei die Selbsterkenntnis, die mit der angestammten, liebgewordenen, scheinbar sicheren Identität bricht, ein absolut einsamer Vorgang, ein Drama ohne Zeugen als den Betroffenen. Dieser Eindruck ist unzutreffend. Schon die herangezogenen Beispiele können das belegen. Saulus war vor Damaskus nicht allein. Es gibt bezeugende Zeugen des Damaskus-Ereignisses: die „Gefährten“ - jene, die „standen“ und „erstarrten“, die die Stimme „hörten“, aber „niemand sahen“. Es sollten dann diese „Gefährten“ sein, die den - ebenfalls nicht sehenden, aber tatsächlich blinden, weil vom Blitz der Vision geblendeten - Saulus nach Damaskus führten. Sie waren die beteiligten Zuschauer des Ereignisses, die dann berichten konnten und den Vorwurf einer Phantasmagorie des Saulus würden widerlegen können. Wie gesagt: selbst nicht Opfer dessen, was da mit Saulus geschehen war, blieben sie gleichwohl nicht unbeeindruckt - sie „erstarrten“ in der Ungewöhnlichkeit des Vorkommnisses - und würden doch imstande sein, auf ihre alte Art sehend den Weg nach Damaskus fortzusetzen: ihren Weg. Der Horizont der Anderen, der Horizont der Mitzeugenschaft - wenn auch nicht der Horizont gemeinsamer Selbstzeugenschaft - ist also keineswegs ausgeblendet: weder in der Apostelgeschichte, noch in Platons Höhlengleichnis, noch bei Nietzsches „Kind“, das sich aufmacht, die Welt exemplarisch neu zu erspielen. Bei Platon ist der Weg bildender Selbsterkenntnis des ARCHONTEN zwar - im Gleichnis selbst - ein einsamer Weg oder Auf- und Ausstieg aus der Höhle. Aber - so darf man das Gleichnis wohl interpretieren - dieser Weg kann nur beschritten werden in der Mitzeugenschaft von Begleitern, die zumindest als Repräsentanten der entsinnlichenden Wissenschaften (Mathematik, Geometrie, Astronomie, Musik) eine Zeitlang Weggenossen des Selbstbildungsgangs des künftigen Philosophenherrschers sein müßten, damit die Umkehr zu sich selbst im Licht der höchsten Idee sich ereignen könnte. Schließlich reißt auch das Band zu den Höhlenbewohnern nicht ab, zu denen der Freie, der Ideenmächtige zurücksteigt, um unter ihnen soweit wie möglich das Licht der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Guten und des Schönen zu verbreiten - die allen Widerständen zum Trotz zu erwarten sind.

Der Aufruf in die Mitzeugenschaft der Anderen wäre also jeder Selbsterkenntnis eigen - auch wenn die originale Bezeugung anscheinend unvertretbar bleibt. Das macht den - im weitesten Sinne - ‘missionarischen’, den suggestiven bis bestürzenden Zug der Co-Passion aus, die die Authentizität der Selbsterkenntnis wie eine Aura umgibt. Was es aber mit dieser Co-Passion auf sich hat, die die erschütterte Identität nicht aufhebt, ihr aber die Zunge bewegt und Sprache verleiht bis hin zur dichterischen Prophetie, die auch einen

Zarathustra bei Nietzsche noch beschwingt, das kann sich im Vergleich mit der identifizierenden Strategie der Selbstbeforschung und der analysierenden Strategie der Selbstreflexion vielleicht zeigen. - Man erinnere sich an die Charakteristik der Selbstbeforschung des Menschen durch sich selbst und für sich selbst. Die Selbstbe-

Wissenschaft/Gesellschaft

	<div style="border-top: 1px solid black; width: 100%; margin-bottom: 5px;"></div> z. B.
vergegenständlicht verallgemeinert funktionalisiert normalisiert	<div style="display: flex; align-items: center;"> <div style="font-size: 2em; margin-right: 5px;">{</div> <div style="margin-right: 5px;"> </div> <div style="margin-right: 5px;"> </div> <div style="margin-right: 5px;">}</div> <div style="margin-right: 5px;">{</div> <div style="margin-right: 5px;">}</div> <div style="margin-right: 5px;"> </div> <div style="margin-right: 5px;"> </div> </div> <div style="margin-left: 10px;"> <p>das Selbst (d.A.) als Identität (Philosophie)</p> <p>das Selbst (d.A.) als Konzept (Psychologie)</p> <p>das Selbst (d.A.) als Akkusativ v. Ich/ er muß sich (Sprache)</p> </div>
	<div style="border-top: 1px solid black; width: 100%; margin-bottom: 5px;"></div>
übersprungen	<div style="display: flex; align-items: center;"> <div style="font-size: 2em; margin-right: 5px;">{</div> <div style="margin-right: 5px;"> </div> <div style="margin-right: 5px;"> </div> <div style="margin-right: 5px;">}</div> <div style="margin-right: 5px;"> </div> <div style="margin-right: 5px;"> </div> </div> <div style="margin-left: 10px;"> <p>das Selbst (d.A.) als Selbst (d.A.) wie es „leibt und lebt“</p> <p>?</p> <p>unverwechselbar</p> <p><u>einzigartig</u></p> </div>

forschung kann nur unter einer ganz wesentlichen Bedingung den Titel 'Forschung' für sich in Anspruch nehmen, nämlich unter der Bedingung, daß sie den Menschen als ein beforschbares und erforschbares Ding, als Gegenstand unter anderen Gegenständen oder als Thema unter anderen Themen 'faßt'. Die Erforschung des Menschen durch ihn selbst steht also unter einer unabdingbaren (wenn auch häufig wenig bedachten) Voraussetzung, und zwar unter der Voraussetzung vorgängiger Vergegenständlichung. Das Fragwürdige dabei ist, ob der Mensch sich so als Gegenstand hat, wie er andere Gegenstände - gewissermaßen 'von Natur aus' - vor sich hat, oder ob nicht der Mensch als Urheber der Unterscheidung von Wissen und Gegenstand durch diese Unterscheidung selbst gar nicht eingeholt werden kann bzw. nur in bestimmten Hinsichten als Gegenstand erscheint. Mit anderen Worten: Die Vergegenständlichung des Menschen - also auch die vergegenständlichende Thematisierung des Selbst - sind methodisch erzwunge und wissenschaftlich

auch ertragreiche 'Reduktionen'. Diese Reduktionen stellen Mensch und Selbst immer im Modus des 'als' dar. Zum Beispiel: das Selbst als Gegenstand der Selbstkonzepte, das Selbst als Identität, das Selbst als grammatischer Akkusativ. Sofern es aber um *das* Selbst geht und nicht um ein besonderes, ist dieses besondere, das faktisch existierende immer schon in wissenschaftlicher Forschungsoptik übersprungen. Reduktion im Übersprung, Übersprung des Selbst, wie es mit einem guten, weil treffenden Wort beschrieben 'leibt und lebt', dieses übersprungene Selbst, das sich im Forschungsgegenstand (oder auch zum Gegenstand einer 'Behandlung') verhärtete, stilisiert hat oder stilisiert wurde: dieses übersprungene Selbst, das sich identifiziert hat oder identifiziert wurde, verdoppelt sich gleichsam in der Schematisierung des Anderen. Das bedeutet: Auch der Andere erscheint nicht als ein Selbst, das leibt und lebt, sich geschichtlich widerfährt. Vielmehr wird das andere Selbst, das Selbst des Anderen, dem identifizierten Ich-selbst, gleichgeschaltet. Der Andere ist gewissermaßen eine Repetition des zur Identität und als Identität vergegenständlichten Ich-selbst. Er ist ein Er-selbst für ein Ich-selbst und vice versa. Oder: 'sein' Ich ist ebenso allgemein wie 'mein' Ich. Schärfte man diesen Gedanken zu, dann kann man sagen: Unter Bedingungen der forschungsstrategischen Reduktion der Vergegenständlichung des Ich zu einer allgemeinen Identität vergleichgültigt sich das Ich-selbst im Er-selbst und umgekehrt. Die Andersheit des Anderen in ihrer Unverwechselbarkeit kann so wenig Berücksichtigung erfahren wie eine unverwechselbare Ichheit des Ich. Der Andere ist eine Identitätsdublette des Ich-selbst. Und so wie das Ich-selbst im Medium forschender Vergegenständlichung gesichtslos wird, so wird es auch das Er-selbst des Anderen. Ichheit und Andersheit müssen sich gleichsam auf dem Altar der Verallgemeinerung opfern, damit menschliche Gegenständlichkeit überhaupt sich entwickeln und Menschenforschung (etwa im Sinne anthropologischer Forschung) entstehen kann. Die Gestalten dieses 'Opfers' mögen mannigfaltig sein und gar nicht als 'Opfer' empfunden werden - es können die Gestalten des Forschers und des Beforschten, des Arztes und des Patienten, des Ratsuchers und des Ratgebers sein. Entscheidend ist die perspektivische und strategische Reduktion des existierenden Ich und des existierenden Anderen auf bestimmte allgemeine Identitätsprofile, auf funktionale Übereinstimmungen und zugunsten funktioneller (und funktionierender) Identitäten. Der Andere ist das Ich-selbst als Er-selbst. Deshalb kann man den Rimbaud-Levinas-Satz „Ich ist ein Anderer“ hier wortwörtlich nehmen und erläutern durch den Zusatz: Ich ist ein Anderer, weil der Andere ein Ich ist - nicht aber ein Ich in der Unterschiedenheit, sondern in der strategisch-formalen, also funktionellen Selbigkeit. Funktionale Selbigkeit

aber meint: Normalität. Unter ihrer Vorherrschaft werden Unterschiede zwischen dem Ich und dem Anderen zu Normabweichungen - im Ernstfall zu Pathologien oder Regelbrüchen, die Korrekturen, Behandlungen oder Sanktionen nach sich ziehen - etwa die Sanktion der Kritik bei der Abweichung von etablierten Forschungsverfahren, die Sanktion der formellen oder informellen 'Korrektur' bei der Abweichung vom Standardverhalten, etwa die selbst- oder fremdauferlegte 'Sanktion' der Therapie bei Abweichungen vom Normalitätskriterium gesundheitlicher Befindlichkeit, um nur einiges zu nennen. Tatsache aber ist, daß der Andere als funktionaler Zwilling, als gedoppeltes Ich, als Parallelmensch unter Parallelmenschen, als normalisiertes Er-selbst (sowie Ich als normalisiertes Ich-selbst) unabdingliche Voraussetzungen für zwischenmenschliche Funktionssysteme darstellen, und zwar vor allem dann, wenn Erzeugung und Sicherung von Normalitäten zum allesentscheidenden Systemzweck werden. Das Verdoppeln und Vervielfachen des Ich im Anderen wie des Anderen im Ich und in der Mannigfaltigkeit von funktional übereinstimmenden 'Ichen' ist - empirisch-anthropologisch gerechnet - eine pragmatisch jederzeit zu legitimierende Lebens- und Überlebensnotwendigkeit. Ohne Selbstkenntnis von außen und ohne Kenntnis des Anderen von außen und ohne alle normierenden Auflagen wie gegenständlichen Hinsichten auf sich selbst wie auf den Anderen als 'Mitfunktionär' in einem Sozialverband ist menschliches Leben in der Perspektive seiner Fortführung nicht möglich. Aber: der Andere als das in der Stilisierung verdoppelte Ich ist - das wird man immer bedenken müssen - gerade nicht in jener unvertretbaren Anderheit gesehen, nicht in dem, was seine undeligierbare und elementare Fremdheit ausmacht - wie umgekehrt das Ich als Anderer für den Anderen sich nicht in dem erschöpft, was es mit allen Anderen oder auch nur mit einem bestimmten Anderen - sei es in Funktionen oder in gemeinmenschlichen Qualifikationen der Gattung Mensch - teilt. Jedes Einzelleben ist *gleich* als Leben des Menschenwesens. Jedes Einzelleben ist *ungleich* und unvergleichbar - als dieses besondere, das von keinem anderen gelebt werden kann. Das Paradox der ungleichen Gleichheit wird vielfach - z. B. bei Hannah Arendt - im Terminus der Einzigartigkeit gefaßt. Logisch ist dieser Terminus widersprüchlich. Denn wie kann etwas - und zwar 'zugleich' - *arthhaft* und *einzig* sein? Das Widerlogische kann aber nicht an dem Tatbestand rütteln, daß der menschlichen Existenz dieser merkwürdige Sinn des Unlogischen eignet, nämlich jederzeit vertretbar und jederzeit unvertretbar zu sein - und sei das auch nur die Einsicht der 'letzten Stunde'.

Taucht der Andere als Anderer in seiner unvertretbaren Anderheit gleichsam unter in der verdoppelten und vervielfachten Maske des Er-selbst auf, in der vergegenständlichenden, funktionalen Parallelisierung einer strategisch unterstellten Ich-Gleichheit, ist er so ein anderes Ich, aber nicht das Ich eines Anderen, so könnte man - angesichts des Gesichtsloswerdens in der Verallgemeinerung - vielleicht darauf hoffen, daß die Ichblässe des Anderen in der Selbstreflexion des Ich auf sich und des gedoppelten Ich auf sich 'aufgehoben' werden könnte. Man könnte argumentieren: Wenn schon das Ich-selbst des Anderen, das Er-selbst ohne Verlust gar nicht zu erreichen ist, so wäre es doch vielleicht denkbar, den analytischen Blick auf jenes Ich zu richten, das gleichsam wechselseitig unterstellt werden muß, damit ein denkendes Ich wie das des Anderen überhaupt möglich ist. Doch dieser transzendente Ausweg, den Anderen nicht als empirisches Ich, sondern vom allgemeinen Vorstellungs-Ich des Denkens zu sehen, *ist* kein Ausweg. Denn die Anderheit des Anderen geht im transzendentalen Ich als Möglichkeitsbedingung des Denkens nicht weniger unter als in der Stilisierung des Ich zum Selbst, von Funktionen und Qualifikationen. Denn das transzendente Ich ist ein rein formales Ich, das nicht einmal mehr die Verlockung einer Maske hat, die nach einem 'Dahinter' fragen läßt. Bleibt in der Parallelität von Ich-selbst und Er-selbst qua Ich-selbst der Vorbehalt einer - zwar nicht weiter interessierenden - Anderheit (der Einzigartigkeitsvorbehalt) noch erhalten, so spielt dieser für das vorausgesetzte Ich ohne Selbst (das wäre das transzendente Ich Kants) keine Rolle mehr. Im Gegenteil, die Anderheit des Er für das Ich und des Ich für das Er (um es in eine Kurzformel zu fassen) wird restlos getilgt.

Man kann (ohne unzulässige Zuspitzung) formulieren: Das transzendente, das reine Vernunft-Ich ist völlig anonym, also namenlos. Es ist nicht einmal eines Namens fähig, wie er dem empirischen Ich in seiner bestimmten Identifikation geliehen oder verliehen wird. Infolgedessen kann dieses reine Vernunft-Ich des Denkens auch kein Ort irgendeiner Anderheit sein. Nur soviel läßt sich sagen: Der Andere im Spiegel des Vernunft-Ich mit dessen völlig leerer und formaler Allgemeinheit kann nur dessen völlig transparenter und deshalb leib- und lebloser Repräsentant sein; Repräsentant übrigens in der Weise, wie das dem Anderen entgegengestellte Ich-selbst nur Repräsentant des Vernunft-Überichs sein kann. Das Vernunft-Ich ist die letzte, die nicht mehr überbietbare Schematisierung und Formalisierung des Ich-selbst und des Du-selbst. Es läßt die menschliche Vernunft überhaupt nur als allgemeine zu - wie es den Menschen nur als Vernunftallgemeinheit zuläßt. Bei dieser 'äußersten'

Konstruktion aber wird die Frage nicht berührt, ob das Ich-selbst der Existenz und das Du-selbst der Co-Existenz bzw. der Co-Passion tatsächlich seine größte Höhe und Tiefe im Medium selbstgewisser Vernunft findet - oder nicht vielleicht und viel mehr an den Grenzen dieser Selbstgewißheit der Selbsterkenntnis allererst aufbricht. Jedenfalls, das reine Vernunft-Ich ist im präzisen Sinne des Wortes kein Pro-Nomen mehr: etwas, das für seinen Namen stehen kann oder - genauer noch - wofür ein Name stehen könnte. Die Reflexion hat dem Ich im Vernunft-Ich gleichsam endgültig die Namen ausgetrieben. Während das empirische Ich noch einen Namen tragen und haben kann, das Pronomen ich oder du tatsächlich noch Pronomen ist, kann man vom reinen Vernunft-Ich nur sagen, es sei a-nomisch, also von einer unauffällbaren Namenlosigkeit, die alle endlichen Erscheinungen transzendiert und sie - merkwürdiger Gegensatz zu Kant - in die Lehre einer unsterblichen Allgemeinheit schickt, aus der nicht einmal das Echo einer Stimme mehr tönt.

Davon unterscheidet sich der Andere als Selbstzeuge seiner Selbsterkenntnis ganz entschieden. Er ist nicht der Andere als Funktionär eines Systems verallgemeinerter Iche. Er ist nicht der Andere als Repräsentant eines Vernunft-Ich, das die äußerste Formalisierung der Selbstreflexion im Medium reiner Vernunft (oder neuerdings im Horizont der Gesellschaft) erzeugt. Vielmehr ist dieser Andere als Selbstzeuge, als lebendiges Paradox der Einzigartigkeit sich im Handeln bezeugender *Aufbruch* und *Aufruf* in eine unabsehbare Geschichte - eine Geschichte, die in Damaskus offensichtlich wurde. In jedem Damaskus, das so viele Erscheinungsformen haben kann, das in die Zeugenschaft zwingt, in die Zeugenschaft schicksalhafter 'Überfälle', die die Mitzeugen zugleich verwirrt und anruft. Im Aufruf in die Mitzeugenschaft, der aus der widerfahrenden Selbsterkenntnis stammt, der in der Anderheit Einzigartigkeit behauptet, aber geschieht eine Einweisung in die Geschichte - genauer: in die *Geschichtlichkeit*. Um diese Einweisung, die nichts mit dozentenhafter Belehrung zu tun hat, zu verstehen, muß man den Unterschied begreifen oder erfahren haben, der zwischen der Historie und der historisch unvordenklichen Geschichte besteht. Man kann ihn am Beispiel der Biographie zeigen. Bekanntlich kann man die Biographie eines Anderen - eines Denkers, eines Künstlers, eines schlichten Nebenmenschen - als noch offene oder abgeschlossene Lebensgeschichte rekonstruieren. Man kann die Daten sammeln, die besonderen Ereignisse recherchieren, man kann die Daten und Ereignisse in die Kontinuität einer erzählten Geschichte bringen und diese als eine objektive oder nacherzählende Biographie 'schreiben'. Auf diese Weise ist eine stattliche Literatur entstanden, die wissenschaftlicher und öffentlicher

Neugier entgegenkommt. Man kann auch eine eigene Biographie - eine Autobiographie - in vergleichbarer Weise abfassen. Der Unterschied besteht dann nur darin, daß Autor und Person (oder 'Held') zusammenfallen. Indes, die historische Rekonstruktion einer Lebensgeschichte - sei es im Modus einer Selbstbiographie oder einer Fremdbiographie - hält sich zwangsweise im Abstand zur authentisch erfahrenen und widerfahrenen Lebensgeschichte. Und vor allem: sie macht einen bestimmten - nämlich chronologischen - Gebrauch von der Zeit. Das bedeutet: die Zeit erscheint als Chronologie, als Maß-, Meß- und Ordnungslinie der Folge und der Folgen. Die Meßzeit ist gleichsam die neutrale Folie, auf welcher die Abfolge von Lebensereignissen oder Lebensdaten abgetragen oder eingetragen ist, auf der sie sukzessiv dargestellt wird. Im Unterschied zu dieser Historikerzeit, die auch derjenige Historiker voraussetzt, der Historiker in eigener Sache ist, ist jene Zeit zu sehen, die - noch bevor sie historisch vorausgesetzt und 'diszipliniert' wird - den Menschen 'im Griff hat'. Diese Zeit, die (wie schon einmal gesagt wurde) der Mensch nicht hat, sondern die ihm geschieht, unterscheidet sich von der Meß- und Historikerzeit dadurch, daß sie sich dem chronologischen Denken in seinen rückblickenden, aber auch vorausrechnenden Rekonstruktionen und Antizipationen nicht fügt, sondern im Überfall der Ereignisse die Historikerkonstruktionen bis zum Einsturz ins Wanken bringt. Geburt und Tod sind die klassischen Erscheinungsweisen dieser Zeit, sofern sie nicht nur Daten darstellen (die sie nur für die Historiker sind), sondern für das Einzelleben Unvordenklichkeiten und gleichwohl 'Gegebenheiten' darstellen. Denn niemand kann mit Erfahrungsdeckung seine eigene Geburt rekonstruieren - sowenig wie seinen eigenen Tod -, prinzipiell aber auch nicht die Fremdgeburt und den Fremdtod. Man kann das Geborenssein bezeugen, aber nicht die Geburt im Sinne inneren Anfangens einer Existenz. Das gleiche gilt für den Tod: Man kann das Sterben und Gestorbensein bezeugen, aber nicht das Ende, den Tod. Tod und Geburt sind namenlos und doch in jedem Namen (nicht in jedem Begriff) *symbolisiert*. - Umgangssprachlich charakterisiert man die unverfügbare Zeit durchaus zutreffend als Zeit, die einem - noch oder überhaupt - geschenkt oder auferlegt ist - im Sinne von: letztlich nicht übersehbar 'eingeräumt'. Also schon die Umgangssprache, deren eigene Vernunft man nicht unterschätzen sollte, trennt zwischen der historischen und chronologischen Zeit, über die man verfügt, und jener Schicksalszeit, über die man nicht verfügt und die in Extremsituationen, wenn nicht nur die Uhr, sondern die Stunde schlägt, zum Vorschein kommt. Selbsterkenntnis aber ist nichts anderes als zu wissen oder zu erfahren, was die Stunde, die auf keinem Zifferblatt abzulesen ist, geschlagen hat. Das Ereignis von Damaskus ist ein

solcher Stundenschlag für Saulus, ist der Aufgang der Geschichtlichkeit, der Schicksalszeit als die Zeit des Schicksals, die Saulus als Paulus bezeugen wird für den Rest seines Lebens. Denn mindestens das ist die Botschaft von Damaskus, wenn man von ihrer religiösen Bedeutung einmal absieht: Kein Leben, keine Biographie, keine Identität ist gefeit gegen den Überraschungseinbruch der Geschichtlichkeit, gegen das Sich-ereignen einer unbestimmten Stunde, nach der sich das Leben ändert, weil ihm die Endlichkeit in der unfaßbaren Unendlichkeit aufgegangen ist. Endlichkeit aber ist nur ein anderer Name für erfahrene Geschichtlichkeit unterhalb der Kontinuitäten und Diskontinuitäten, in denen der Mensch - über seine Zeit verfügend - so gekonnt bewegt, wenig ahnend, daß die Flächenzeit des Historisierens sich als höchst instabiles Sein über der Unendlichkeit der Schicksalszeit spannt. Der Andere aber, jener Andere, dem Selbsterkenntnis widerfährt und aus deren Authentizität heraus spricht, bezeugt eben das für die Mitzeugen. Den Akt der Selbsterkenntnis kann niemand teilen. Aber die Bedeutung des Vorgangs - jenes Aufbrechen der Unverfügbarkeit der Endlichkeit, gegen die man sich nicht einmauern kann - ist durchaus mitbezeugbar, wenn der Andere nicht alter ego, nicht Repräsentant irgendeines Über-Ich, sondern Symbol meiner selbst in der Co-Passion der Zeit ist.

### **Zwischenspiel um Zeichen, Abbild, Metapher, Symbol**

Ein Zeichen (sprachliches Zeichen, optisches Zeichen, haptisches Zeichen usf.) *bezeichnet* eine Sache, einen Sachverhalt, eine Bedeutung. Das Entscheidende am Zeichen ist seine Neutralität gegenüber dem Bezeichneten. Ein Zeichen steht für etwas, das es selbst nicht ist (z. B. ist ein Verkehrszeichen kein Verkehr, eine graphische Buchstabenfolge ist nicht die gesprochene Sprache selbst, die Buchstabenfolge eines Wortes - eine Reihe von optischen Zeichen - ist nicht die Bedeutung des Wortes, selbst ein mathematisches Zahlzeichen ist nicht die Zahl selbst usf.). Zeichen und Bedeutung, Zeichen und Sache selbst fallen also auseinander. Das heißt: Zeichen sind Sachen, deren Sache es ist, Sachen, Bedeutungen, Gegenstände, Ideen zu fixieren, sie kenntlich zu machen, in Umlauf zu bringen. Zeichen dienen dazu, etwas übersichtlich werden zu lassen, zwischenmenschliche Kommunikation und Handlungen verläßlich zu disponieren, Verstehen zu ermöglichen, Erfahrungen zu dokumentieren,

abzukürzen usf. Insofern haben alle Zeichen im wesentlichen einen *instrumentellen* Charakter.

Ein Abbild ist keine Markierung (Bezeichnung) wie das Zeichen, sondern verdankt sich der Intention der Wiedergabe von Sachen und Sachverhalten im Medium des Scheins. Das Abbild bezieht sich vor allem auf den Gesichtssinn (Sehsinn). Der bekannteste Grundzug der Abbilder ist ihre mimetisch-imitatorische Eigenschaft. Die bekanntesten Erscheinungsformen von Abbildern sind Fotografie, Malerei, Plastik, z. T. die Musik. Entscheidend ist bei Abbildern, daß sie immer Abbilder von Vorlagen sind, Abbilder von 'Wirklichkeit' - auch dann noch, wenn sie diese reduzieren, komprimieren, interpretieren, strukturieren usf. Sofern Abbilder (in genauer Wortbedeutung) immer Bilder *von* etwas und nicht Zeichen *für* etwas sind, haben sie nach traditioneller Einschätzung (die Einschätzung, die Abbilder als Kopien eines Originals begreift) nur den Stellenwert eines zweiten Ranges, einer zweitrangigen Wirklichkeit. Sie werden um so höher geschätzt, je mehr sie dem Original (der Sache), *von* der sie Abbilder sind, entsprechen bzw. diese wiedergeben.

Metaphern sind in wörtlichster Bedeutung „Übertragungen“ - gemeint ist: sind Übertragungen von Bedeutungen in eine bestimmte Sinn-Bildlichkeit. D. h. Metaphern sind keine markierenden Zeichen mit instrumenteller Funktion (sind keine Zeichen für etwas). Metaphern sind auch keine Abbilder als Imitationen von etwas, sondern Metaphern sind indirekte verschlüsselte Ausdrücke oder Verfremdungen von Sinnfälligkeiten, Zuständlichkeiten, die über Vergleiche verbunden und mit (z. T. unbewußten) Vergleichen operieren - etwa zum Zwecke der Veranschaulichung, der Intensivierung, usf. In jeder Metapher steckt ein 'wie') oder ein 'als ob'. Entscheidend ist für Metaphern, daß sie in 'Klartext' zurückübersetzt werden können. Z. B. weiß jeder wenn er hört „Ich könnte auf die Palme gehen“, daß der Klartext lautet: Ich ärgere mich. Das Rückübersetzen von metaphorischen Wendungen ist aber letztlich nur möglich, weil die direkte, die vormetaphorische Wirklichkeit von der Metapher nicht grundsätzlich in Frage gestellt oder überboten wird. Das drückt sich aus in dem Satz: „Jeder Vergleich (lies: jede Metapher) hinkt“. Man kann an der Wirklichkeit die Metapher als Metapher identifizieren. Mit anderen Worten: Die Metapher übersetzt ('setzt über' - auch eine Metapher) von der Realität in die Fiktionalität, ohne die Realität und deren positive (direkte) Aussagbarkeit preiszugeben. Sie nutzt das Wie des Vergleichs im Sinne des Als-ob.

Die Wirklichkeitsbezogenheit von markierenden Zeichen für ..., von imitierenden Abbild von ... und von fiktionaler Übersetzung (Verschlüsselung) wird gebrochen im Symbol, das - anders als die Metapher - Unvergleichbares in Beziehung setzt, wenn man das Symbol nicht als Zeichen, Abbild oder Metapher mißversteht und es etwa als „Zeichen ohne Referenten“ definiert. Ursprünglich war das Symbol Erkenntnismedium für zwei Unbekannte, das ein Dritter stiftete - z. B. die zerbrochenen Ringhälften. (Ein unbekannter Bote legitimiert sich vor seinem Adressaten durch den Besitz einer Hälfte des zerbrochenen Ringes, die zur anderen Hälfte, in deren Besitz der Adressat war, passen mußte.) - Über diese Erkennungs- und Legitimationsfunktion hinaus aber meint Symbol den Einbruch des Unbekannten in das Bekannte, des Unendlichen in das Endliche, des Unsterblichen in das Sterbliche usf. Das heißt: das Symbol weist immer über sich hinaus in eine Dimension, die nicht mehr kongruent ist mit der bezeichnenbaren, abbildbaren, in Metaphern fiktional umspielbaren Wirklichkeit. Deshalb sind Symbole auch nicht restlos in Realität zurückzuübersetzen. Sie sind Repräsentanten dessen, was über die darstellbare Repräsentation hinausgeht, kurz, sie vermitteln einen Bezug der Immanenz zur Transzendenz bzw. einen Bezug von Unbegrenztem zu Begrenztem, von Realem zu Irrealem, von Konkretem zu Idealem. Mit anderen Worten: Symbolen eignet ein 'meta-physischer Grundzug'. Ferner: Symbole stehen für Sinn-Ganzheiten und nicht für funktionale Zweckzusammenhänge. Diese Sinn Ganzheiten werden in Symbolen gleichsam komprimiert und manifestiert. Und nur, wer den manifestierten Sinn kennt (besser: mit ihm vertraut ist), kann die Symbole als Symbole verstehen. Z. B. vermag nur jemand, der mit dem Sinn (dem Sinnhorizont) christlicher Lehre vertraut ist, verstehen, *wofür* das Symbol des Kreuzes steht, nämlich für das Leiden, das der Mensch gewordene Sohn Gottes auf sich genommen hat. Dieses Kreuz-Symbol ist gleichsam der Schnittpunkt der Vermittlung von irdischer Welt und göttlicher Welt. Es ist Inkarnation und Manifestation eines Unendlichen im Endlichen, eines zeitlosen Ganzen im konkreten Besonderen. Es ist die Materialisierung eines Unausdenkbaren, Umfassenden, im konkreten, wirklichen Stoff, im Teil. Eine ähnliche Beziehung von Ganzem und Teil, wie sie sich im Glaubenssymbol des Kreuzes findet, zeigt sich auch in nationalen Symbolen, etwa in Flaggen. D. h. sie stehen für etwas, für eine Sinn-Einheit, z. B. für die Sinneinheit einer Sprache, einer Kultur, einer Tradition, die sich im Symbol zwar manifestiert, darin konkret zum Vorschein kommt, die aber weit mehr ist, als das Symbol für sich (z. B. als Stoff und Farbe der Flagge) bedeutet. Mit anderen Worten: Symbole haben immer einen Sinn- und Bedeutungsüberschuß, der nicht endgültig definierbar ist, sondern der sich der endgültigen Festlegung und Vor-

stellung entzieht. Die Unvorstellbarkeit eines Sinn-Ganzen (sei es im Hinblick auf Individualitäten, Nationalitäten, Glaubensüberzeugungen usf.) steht daher am Ursprung der Symbole. Wären die Sinnganzheiten vorstellbar, also endgültig deutbar und definierbar, so bedürfte es keiner Symbole. Das heißt: Das Vorkommen von Symbolen (daß es überhaupt Symbole gibt) verweist auf 'Wirklichkeitsüberschüsse', darauf, daß es in der 'konkreten Wirklichkeit', im Endlichen und Manifesten Ganzheiten gibt, die sich der definitiven Vorstellung, dem markierenden Bezeichnen, dem reproduzierenden Abbilden, der fiktionalen Variation in Metaphern entziehen und die dennoch ausgedacht, spekulativ erinnert oder glaubend angenommen werden: als unausschöpfliche Sinn-Ganzheiten, die sich am Symbol (und durch dieses hindurch) *zeigen*. Anders gesagt, man sollte sich nicht nur darauf beschränken, vorhandene Symbole auf ihre ganzheitlichen Sinnhorizonte hin zu interpretieren, sondern - darüber hinaus - bedenken, daß '*das Symbolische*' etwas über die Lage des Menschen aussagt bzw. anzeigt, nämlich: Der Mensch verhält sich nicht nur ausdrücklich zu bestimmter Wirklichkeit, sondern er verhält sich auch zu dem, was einer konkreten und bruchstückhaften Wirklichkeit als unerreichbare, undefinierbare, unvorstellbare und letztlich undenkbbare Ganzheit von Sinn vorausliegt oder was sie übersteigt. Zur menschlichen Immanenz gehört die - wie auch immer ausgelegte - Transzendenz. (Das gehört zur Selbsterkenntnis des Menschen.) Das Symbolische - in Symbolen erscheinend - ist die *unausdenkliche Übersteigung*.

Wenn es nun heißt, der Andere im Horizont der Selbsterkenntnis sei Symbol meiner selbst in der Co-Passion der Zeit (also nicht das alter ego und nicht das formale Über-Ich der Selbstreflexion), dann kann das - nach Analyse des Symbolischen - nur bedeuten: Der Andere ist Manifestation einer Sinnganzheit - wie ich es selbst bin. Sofern diese Sinnganzheit aber unausdenkbar, unvorstellbar, unerreichbar und undefinierbar mir selbst wie dem Anderen vorausliegt, ist der Andere - wie ich selbst - letztlich *offenbares Geheimnis*, offenes und gleichwohl unlösbares Rätsel. Geheimnis und Rätsel aber nicht wie ein Gott oder ein Tier, deren Geheimnisse kein Mensch kennen kann, sondern Geheimnis als *Mensch in der Zeit*. So wie ich in der Selbsterkenntnis mich nicht antizipieren kann (weil ich die Schicksalszeit nicht kenne), so wenig kann sich der Andere - gleichsam in der Rolle meines Bruders im Zeichen der Schicksalszeit - vorwegnehmen. Der Andere ist also dadurch Symbol meiner selbst (wie ich Symbol seiner selbst bin), daß uns eine abgründige Selbstfremdheit verbindet: die Selbstfremdheit geschichtlich existierender endlicher Wesen. Ich und der Andere - wir existieren füreinander in der

Dimension der Selbsterkenntnis (nicht in der Dimension der Selbstkenntnis oder der Selbstreflexion) als wechselseitig verständliche Symbole (also nicht als Zeichen, nicht als Abbilder, nicht als Metaphern) einer Aufgegebenheit des Lebens, die als Ganzes nicht erkennbar, nicht prognostizierbar und schon gar nicht planbar sich der bestimmten Erkenntnis entzieht und doch jeweils 'geahnt' wird. Die Co-Passion der unvorstellbaren Zeit unterhalb der historisch rekonstruierbaren schließt im symbolischen Anderen - im Saulus von Damaskus, im Archonten des Höhlengleichnisses, im mächtig gewordenen Kind - in eine unvorstellbar symbolische Solidarität der verbindenden Fremdheit zusammen. Die Selbsterkenntnis ist - in ihrem Grunde betrachtet - das Ereignis der Einsicht in die Selbstfremdheit unseres Selbst, Einsicht in den Schicksalscharakter der Zeit, Einsicht darin, daß unsere Selbstfremdheit, die wir uns in der Selbsterkenntnis wechselseitig bezeugen, das unauflösbare Paradox unserer Vertrautheit als Fremde ausmacht. Wir sind uns unbekannt (auf der Ebene der Selbsterkenntnis), aber in unserer Unbekanntheit bekannt. Wir sind uns (in der Dimension der Selbsterkenntnis) fremd (wie Saulus dem Paulus fremd wurde), aber wir sind uns in unserer Fremdheit vertraut. Wer diesen merkwürdigen Hintersinn des symbolischen Ich und des symbolischen Anderen erst einmal erfahren hat, diese paradoxe Verspannung von Vertrautheit und Fremdheit, von Unbekanntheit und Bekanntheit, wird einerseits die Angst vor der Selbsterkenntnis verstehen. Er wird andererseits aber auch bedauern, daß die Kapitulation vor dieser Angst gleichbedeutend ist mit der Erblindung für die elementare Chance einer Begründung menschlicher Solidarität in der wesenhaften Mitleidenschaft (Co-Passion) endlichen menschlichen Daseins.

### **Profile der Urteilskraft**

Nach der Selbst-Zumutung, die das Experiment des Nachdenkens über den 'symbolischen Anderen' als Mit- und Selbstzeugen der Selbsterkenntnis für übliche Denkweisen und Denkschemata darstellte, wird man nicht erwarten, daß die Analyse der Urteilskraft sich mit einem leichter faßbaren Phänomen konfrontiert findet als es die Selbsterkenntnis darstellt, wenn sie nicht nur oberhin verstanden, sondern in ihren Tiefenbezirken erfahren werden soll - erfahren im Sinne einer Denkerfahrung, die ohne Beteiligung nicht zu gewinnen ist. Auf den ersten Blick - also 'oberhin' - weiß offenbar jedermann, was Urteilskraft ist, nämlich die Fähigkeit, sich über Sachen und Sachverhalte ein richtiges oder rechtes Urteil zu bilden. Urteilskraft, das wurde schon einleitend gesagt, gehört zu den anthropologischen Qualitäten, auf die man sich

etwas zugute hält und die man sich anscheinend im Unterschied zur Selbsterkenntnis nur ungern bestreiten lassen möchte. Urteilskraft, so meint man nicht zu Unrecht, ist der Königsweg des souverän gewordenen Menschenverstandes - und wenn schon nicht Weg, dann doch jene Auszeichnung, die das animal rationale über alle anderen Tiere als spezifische Differenz erhebt. Daß der Mensch urteilen kann, das hebt ihn anscheinend über das bloße Vegetieren in vorgefertigten Systemen und Kontexten hinaus. Und wenn man fragt, was denn dieses erhebende und erhabene Urteilen sei, so wird man wahrscheinlich auf die Bemerkung stoßen: Urteilskraft sei jenes Unterscheidungsvermögen des Verstandes, mit dessen Hilfe sich der Mensch 'die Welt' übersichtlich mache, ordne und Regeln und Gesetzmäßigkeiten unterwerfe, das ihm in Freiheit gezieltes Handeln und sachgerechtes Entscheiden ermögliche. Diese mehr oder minder pragmatische Bestimmung von Urteilskraft, die sie in die Nähe des gesunden Menschenverstandes rückt, erfreut sich sicherlich eines breiten Konsenses. Und vor dem Hintergrund dieses Konsenses der Urteilskraft mit Unterscheidung, Entscheidung, Handeln, kurz: mit Verstandestätigkeit verbindet, stellt Urteilskraft kein Problem, kein Rätsel und kein Geheimnis dar. Im Gegenteil, so wird man argumentieren, Urteilskraft stehe in ausschließendem Gegensatz zu Rätseln und Geheimnissen. Sie sei die Kraft, die Rätsel aufzulösen und die Geheimnisse zu klären. Sie bringe Licht in die Dunkelheiten und Logik in das Chaos der Erscheinungen und Überraschungen. Es gebe also keinen Grund, die Urteilskraft zu verrätseln, und zwar schon deshalb, weil man Urteilskraft auf sich selbst anwenden könne, wie es beispielsweise in den drei Kritiken Kants geschehen sei. Diese Kritiken hätten bis heute eindringlich dargetan, daß Urteilskraft ihrer selbst mächtig sei und die Grenzen zu bestimmen vermöge, innerhalb deren sie uneingeschränkt herrsche. Zumindest seit der Aufklärung habe sich menschliche Urteilskraft nicht nur kognitiv konsolidiert, sondern auch jene Führungsrolle in allen menschlichen Geschäften übernommen - im technischen, moralischen und ästhetischen Bereich -, die ihr anthropologisch eigentlich zukomme und die lange verdeckt geblieben war unter mythischen und magischen Weltdeutungen und -interpretationen. Im übrigen habe insbesondere die Neuzeit und in ihr das Zeitalter der Wissenschaften im Verbund mit der Technik unwiderlegbar vor Augen geführt, daß die radikale Freisetzung menschlicher Urteilskraft ihre Befreiung von allen Über- und außermenschlichen Fesseln, also ihre Entfesselung im genauen Wortsinn, ein Erfolg sei, hinter den man nicht zurückfallen dürfe, wolle man den unzweifelhaften Fortschritt der Menschheit nicht gefährlich obskuren Mächten opfern.

Diese - grob skizzierten - Ansichten und Meinungen zur Rolle und Funktion der Urteilskraft sind nicht einfach von der Hand zu weisen. Sie haben einen festen Kern zumindest im Sinne eines „historischen Apriori“ (Foucault). Dennoch bleibt es eine wichtige und auch längst gestellte Streitfrage, wie kräftig die Urteilskraft sei. Seit sich in der Antike - z. B. bei den Sophisten und den Pyrrhonikern - die Urteilskraft auf sich selbst richtete, seit man entdeckte, daß die Selbsteinschätzung des Verstandes immer das Problematische an sich hat, daß Reden und Denken Über den Verstand schon voraussetzen, was sie erforschen oder erkunden wollen, daß man - schlicht gesagt - *mit* dem Verstand so wenig *hinter* den Verstand kommt, wie man mit der Sprache hinter die Sprache gelangt - seit also dieser vitiöse Zirkel Thema wurde, gibt es ein Schwanken hinsichtlich der Einschätzung der Kraft der Urteilskraft oder hinsichtlich der Möglichkeit, den Verstand durch den Verstand aufzuklären. Dieses Schwanken bewegt sich zwischen vollendeter Skepsis und höchst optimistischer Zuversicht. Sagt die vollendete Skepsis, der menschliche Verstand sei überhaupt nicht wahrheitsfähig, weil sein Urteilen von unkontrollierbaren Bedingungen abhängt, und stürzt vollendete Skepsis in den Abgrund der unaufhebbaren Widersprüchlichkeit der These, man wisse (nur), daß man nichts weiß (was man dann auch in Wahrheit nicht wissen kann), so verweist der Vernunft- und Verstandesoptimismus entweder auf die absolute oder auf die anthropologisch begrenzte Effizienz der Urteile und des Wissens, zu denen sich das Urteilsvermögen aufschwingt. Ist für den Urteilsoptimisten das menschliche Urteilsvermögen der Welt adäquat, so ist diese Weltpassung des Urteilsvermögens für den radikalen Skeptiker eine grund- und haltlose Annahme: das Ergebnis einer Hybris, gegen die nur nihilistische Entzauberung ins Spiel gebracht werden könne und müsse. Will man sich nun auf die Floskel zurückziehen, nach der die 'Wahrheit in der Mitte' liegt, so bleibt nur der Weg geduldigen Hinsehens und Beachtens, was sich in der Praxis als Urteils- und Verstandeskraft zeigt - ein Weg, der seinen Ausgangspunkt durchaus von jener eher landläufigen Überzeugung nehmen kann, daß menschliche Urteilskraft sich in der Fähigkeit der Unterscheidung und der Entscheidung bewähre und offenbare. Diese Überzeugung sollte allerdings nicht als problemlos, sondern als durchaus problematisch gelten, also in genauem Wortsinn als frag-würdig.

Die Fähigkeit zu unterscheiden und zu entscheiden, die Urteil und Urteilskraft ausmachen sollen, zwingt - bei näherem Bedenken - in die Frage, was das Unterscheiden und das Entscheiden gemäß dem Unterscheiden sei. Schon bald fällt dabei auf, daß das Unterscheiden in dem Wort Ur-teil selbst vorkommt. Das Urteil, so verrät das Wort, ist eine Teilung, eine Trennung, und in diesem

Sinne - im Sinne der Trennung - eine 'Scheidung'. Geht man dieser Sinnspur im Wort nach, so muß man feststellen: wir trennen (und verbinden) nicht nur mit Hilfe von Urteilen, sondern unserem beurteilendem Unterscheiden - etwa in Sätzen wie: „Die Blume ist weiß und nicht rot.“ - geht eine *Unterschiedenheit* voraus, die wir nicht erst hervorbringen, sondern die unsere Befindlichkeit in der Welt ausmacht. Daß wir urteilen können und müssen, daß wir Unterscheidungen zu treffen und Entscheidungen zu fällen vermögen, verdanken oder schulden wir einer Ur-teilung, die nicht etwa menschlicher Erfindung entsprungen, sondern gleichursprünglich mit menschlichem Dasein, mit menschlichem Existieren gegeben ist. Will man zu mythischen Bildern greifen, so kann man sagen: In jedem Urteil, sofern es auf eine unvordenkliche Unterschiedenheit zurückführt, manifestiert sich der Sündenfall der Erkenntnis, wiederholt sich das Verlassen des Paradieses oder der Auszug aus einer goldenen Vergangenheit, in der Dinge und Menschen friedlich miteinander vereint waren, in der die Menschen das unhintergehbare Gesetz ihrer Unterschiedenheit von den Dingen, von Gott und von anderen Menschen noch nicht kannten. Mit anderen Worten: Jedes Urteilen vollzieht sich Über dem Grund-riß der Unterschiedenheit, setzt eine in keinem Urteil auflösbare *Differenz* voraus. Und wenn man den Traum der verlorenen vor-ursprünglichen Einheit träumt oder ihn in theoretischen Visionen der Konkordanz von Bewußtsein und Weltganzheit, von einer Ununterschiedenheit von Denken und Sein nachhängt, so sind zwar Traum und Vision verständlich - aber nur im Sinne einer nichteinlösbaren Utopie. In Wirklichkeit gilt: *wir sind zum Urteilen verurteilt*, wir sind zur Unterscheidung entschieden, und zwar noch bevor wir das Unterschiedensein, die Unterschiedenheit zum Gegenstand unseres aufgeklärt urteilenden Willens, unseres Verstandes und unserer Vernunft *machen* können. Alles, was wir als Technik ins Urteilen bringen, was wir Über die Logik des Begriffs des richtigen Schließens und dessen Grundfiguren ausmachen und lernen, ist nur möglich Über den Abgrund dieser Differenz, die als wesenhafte Unterschiedenheit von Mensch und Welt, Mensch und Natur, Mensch und Gott sich 'unvordenklich' ereignet haben muß, damit die Kunstbauten der Logiken überhaupt möglich und notwendig sein konnten. Es reicht also nicht aus, wenn man Urteilskraft und Urteilenkönnen nur als qualifizierende und lernbare 'anthropologische Leistungen' identifiziert. Das sind sie gewiß auch. Aber ebenso gewiß ist, daß, wer nur nach dem menschlichen Unterscheidungsvermögen fragt und die Ur-teilung, die jedem faktischen Urteil vorausliegt, nicht in den Blick bekommt, an einer abgründigen Einsicht vorbeigeht: an der Einsicht in die Trennung, die Spaltung, die

Differenz, die sich als Unterschiedenheit doch so deutlich in jedem Urteil anzeigt.

Blickt man von hier aus, von der ‘unvordenklichen’, elementar sich eröffnenden Unterschiedenheit, die hinter jedem Urteil steckt und sich in jedem Urteil verbirgt, auf die verschiedenen Modalitäten der Äußerungen und Formen der Erscheinung von Urteilskraft und des Urteilens, so verlieren diese einiges vom Glanz der Erfolge und vom Schimmer der Auszeichnungen. Urteile der wissenschaftlichen Typik mit ihren eigenen Methodologiken, mit ihren zuversichtlichen Trennungen von richtig und falsch, mit ihren paradigmatischen Rasterungen und ihren intersubjektiv geltenden (und doch nur temporär geltenden) ‘Verbindlichkeiten’ erscheinen dann nicht länger nur wie überlegene Notwendigkeiten, sondern eher als Not-Lösungen, als operative Zuschreibungen von Attributen und als gesetzmäßige, kausale und motivationale Verknüpfungen von Unterschiedenem zu Gesetzmäßigkeiten, die nur begrenzte Verlässlichkeit in die unauflösbare Unterschiedenheit der Ko-Passion von Mensch und Welt, Mensch und Mensch, Mensch und Gott bringen. Die in den positiven Wissenschaften institutionalisierte Urteilskraft wäre dann nicht nur eine Kompilation und Konzentration von individuell zerstreuten Urteilskräften, ein gesteigerter Pool von Urteilskraft, der seinen Ursprung in einzelnen Gehirnen hätte. Vielmehr wären wissenschaftlich organisierte Urteilskraft und wissenschaftlich komprimierte Urteilspraxis im umgreifenden Sinne eine ‘Zwangstechnik’ der Welt- und Selbstvorführung, die ihren (negativen) Ursprung tatsächlich nicht in der Souveränität der sich verallgemeinernden souveränen Subjekte, sondern in einer von der Unterschiedenheit durchschossenen *conditio humana* hätte. Wir wären nicht Herren der Welt, weil der ehemals schweifende oder unzugängliche Logos in uns Gestalt und in unserer Logik seinen deutlichen Platz gefunden hätte. Im Gegenteil: Die Herren- und Beherrscherrolle stünde zur Demaskierung an - sofern sie überhaupt noch mit Überzeugung gespielt wird. Demaskierung hieße aber nicht, in blinder Wissenschaftsstürmerei die Wissenschaften als Lebensinstrumente unseres neuzeitlichen Lebenszuschnitts zu zerstören, nicht, die Wissenschaften als ‘Produktivkräfte’ zu verkennen. Demaskierung hieße: Die Götzenikone der wissenschaftlichen Allgemeinheit von dem Wertnimbus zu befreien, der sich der Hoffnung auf Lösbarkeit aller unserer Fragen durch Wissenschaften stets beigesellt. Wissenschaftlich organisierte und intersubjektiv sich überprüfende Urteilskraft, jene Urteilskraft, die wir für unserer objektive und positive Selbst- und Weltkenntnis brauchen, ist nur *eine* Form ihrer Erscheinung. Die wissenschaftliche Unterscheidung zwischen

Subjektivität und Objektivität ist nur *eine* Weise des Aufbrechens und Verbindens, des tastenden Vermittelns jener elementaren Unterschiedenheit, die uns die Kraft abfordert, mit ihr in den fragilen Einrichtungen unserer auf Zeit verbindlichen und verbindenden 'Lebenswelten' so umzugehen, daß sie uns gewissermaßen nicht zerreißt, daß wir - mit Nietzsches Bild - 'auf dem Rücken eines Tigers reitend' (vgl. „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“) nicht abstürzen in den Grund-Riß, der uns von allem je schon Vereinigten trennt und der uns radikal auf uns selbst verweist - so radikal, daß uns unsere Urteilkonsense, die formalverbindlichen Gesetze der Logik, auch nicht darüber hinwegtäuschen können, daß, unterhalb aller Allgemeinheiten, die wir - uns selbst im Visier - wissenschaftlich konstruieren und rekonstruieren, die durch sich selbst uneinholbare, weil von nicht antizipierbaren Ereignissen jederzeit aufstörbare Individualität lauert. Von daher gesehen sind unsere wissenschaftlichen, unsere objektiven Urteile pragmatisch wichtige Synthesen, Techniken des Überlebens (hier bleiben die Anthropologen im Recht). Doch die pragmatisch wichtigen Synthesen im Wissenschafts- und Computerzeitalter müssen sich auf ihre Funktion hin durchschauen, müssen sich dem verstörenden Wissen aussetzen, daß sie nur endliche Netzbildungen, Netzverknüpfungen über einem unaufhebbaren, unschließbaren Grund-Riß sind, über einer Ur-Teilung, die wir bei lebendigem Leibe und bei lebendigem Bewußtsein nicht aufzulösen, in einer allgültigen Einheit und allgültigen Passung nicht zu überbrücken vermögen. Die Urteilskraft, die zu dieser Einsicht gefordert ist, hat in der Tat nichts mehr zu tun mit der subsumierenden oder reflektierenden Urteilskraft Kants. Sie bezieht sich gerade nicht auf Regeln, ist nicht unterstellend und nicht erfindend, sondern sie eröffnet sich dem Regellosen, der Regelstörung, der An- und Einsicht in das Unabschätzbare, das Besondere und Besondere, das sich nicht in bloß negativer Abhebung vom Allgemeinen und Verbindlichen partikuliert, sondern sich dem Allgemeinen und dem Verbindlichen (den Begriffen, Regeln und Gesetzen) unerreichbar entzieht.

Die Urteilskraft, die hier gegenüber dem unausdenklich Besonderen erforderlich ist, hat weniger den Charakter einer Kraft, sondern viel eher den Charakter einer gelassenen Bereitschaft, sich Fragwürdigkeiten auszusetzen (vgl. Damaskus), als 'klar umrissene Fragen' zu stellen. Man könnte diese Urteilskraft, die vor der Ur-Teilung nicht zurückschreckt, mit einem guten alten Wort (und Begriff) als *Besonnenheit* bezeichnen, zu der bekanntlich auch Mut gehört, nämlich der Mut des Widerstands gegen das Konventionelle, der Mut, sich der urteilenden Reaktion zu widersetzen, wo diese sich aufdrängt, der Mut

zur Unterschiedenheit zu stehen, wo schnelle Allianzen sie in konstruierten Gleichheiten zu übertrumpfen scheinen.

## Wiedereinstieg

Thema war: moralische Erziehung bei Rousseau im IV. Buch des Emile.

Die Wahl des Themas hatte mehrere Gründe:

- 1.) das IV. Buch des Emile ist das schwierigste der gesamten erziehungsutopischen Konstruktion. Hier kommen (schon quantitativ) viele Gedanken zusammen, deren thematischer Zusammenhang - wenn überhaupt - nicht leicht zu entschlüsseln oder gar zu systematisieren ist.
- 2.) Im IV. Buch geht es um die Frage (das Problem), wie eine Erziehung (im Gedankenexperiment) zugleich außerhalb der Gesellschaft wie in der Gesellschaft und für eine veränderte (gerechtere, humanere) Gesellschaft möglich sein soll. Dieses Problem ist der eigentliche Prüfstein für die Realisierbarkeit und Wahrheitsfähigkeit eines Erziehungskonzepts, das die Gesellschaft etc. für die Erziehung und in der Orientierung an der Natur in- und außerhalb des Menschen reformieren will, für eine naturanthropologische Utopie.
- 3.) Die moralische Erziehung im IV. Buch ist deshalb 'moralische Erziehung', weil jetzt die zwischenmenschlichen Verhältnisse, die in der Entwicklung Emiles bis zum 15. Lebensjahr nur eine sehr marginale Rolle spielten, entschieden in den Blick gelangen, und zwar in den aufkommenden Leidenschaften (passions). Man muß dabei darauf achten, daß der Begriff 'moralisch' nicht zu eng gefaßt wird, etwa im Sinne von Pflichten, Tugend- und Wertelehre. Vielmehr bezeichnet der Terminus 'moralisch' im Prinzip alle (politischen, gesellschaftlichen, religiösen, partnerschaftlichen usw.) Koexistenzphänomene, die z. B. in der Perspektive von Gerechtigkeit, Humanität, Wahrheit, Wahrhaftigkeit ein- und abgesetzt werden. Zur rechten Ein- und Abschätzung bedarf es (erstens) des Studiums, (zweitens) der Urteilskraft, (drittens) der Menschenkenntnis und (viertens) der Selbsteinschätzung im Horizont der anderen. Es bedarf vor allem der Leitnorm, deren Geltung - entweder subjektiv und/ oder intersubjektiv - überzeugt.
- 4.) Für Rousseau ist diese Leitnorm die Natur (oder die Natürlichkeit). Da aber die Menschengesellschaft und deren Entwicklung - in den Augen Rousseaus - dieser Leitnorm nicht gefolgt ist (vgl. negative Historik im II. Diskurs), erhält diese Norm eine kritische Funktion. D. h. sie gibt nicht den moralischen Ist-Zustand wieder, sondern wird diesem als Soll-Zustand entgegengesetzt und in den Erziehungskonstruktionen des Emile (als große Erziehungserzählung oder pädagogische Erzählung) entfaltet. Das vor allem im

IV. Buch, in dem die geltenden moralischen Normen der bürgerlichen Gesellschaft zu Rousseaus Zeit mit den kritischen Normen der Natur konflikthaft aufeinandertreffen. Die Frage ist: Wie kann der 'Normenkonflikt' - im Beispiel Emiles - so entschieden werden, daß (erstens) Emile sich erst von seiner bis dato natürlichen Entwicklungsgeschichte trennen und entfremden muß, und daß (zweitens) die zu kritisierende Moralität der Gesellschaft sich gewissermaßen durch Emile hierdurch im Sinne einer natürlichen Moral verändert. Dieses Problem einer Veränderung der Menschengesellschaft durch ihre einzelnen Mitglieder hindurch, und zwar ohne Auflösung der Gesellschaft, stellten sich ganz ähnlich Schiller (Frage: Wie komme ich vom Naturzustand zum Vernunftzustand?), Pestalozzi (Frage: Wie komme ich von der Natur über die Gesellschaft zur Sittlichkeit?) und Humboldt (Frage: Wie kann ich zum Menschen bilden, und zwar so, daß er nicht zu den bürgerlichen Zwecken von vornherein aufgeht?) ..... Rousseaus IV. Buch des Emile enthält die systematische Problemstellung, die sich analog bei vielen Denkern und Bildungstheoretikern des Neuhumanismus und der Deutschen Klassik wiederfindet (übrigens auch bei Herder und Kant, Schleiermacher).

5.) Das Verhältnis Natur-Mensch-Gesellschaft (oder Mensch-Bürger) als ..... und Konfliktverhältnis - wie es sich in und an Rousseau studieren läßt - gab (gibt?) ein Raster ab, der die jüngere europäische Neuzeit in ihrer theoretischen Selbstverständigung und in ihrem moralischen Selbstbewußtsein nachhaltig bestimmte - .....ist Rousseau tatsächlich ein Protagonist der Moderne - wie Emile als Konstruktion von deren pädagogischen Anthropologie darstellt. Die Anthropologie ist dadurch charakterisiert, daß der Mensch fragend zu sich selbst in Spannung tritt und die Lösung der Spannung von seinen eigenen Antworten abhängt. (Der Mensch fragt nach sich selbst, durch sich selbst und für sich selbst.)

6.) In groben Zügen läßt sich der neue anthropologische Raum, den Rousseau wesentlich mit eröffnet durch nachfolgende Oppositionen (Gegenüberstellungen) charakterisieren:

I. durch die Opposition Selbstnachfrage vs. Vorbestimmtheit, d. h. was das 'Wesen' des Menschen ausmacht, ist Gegenstand seiner eigenen 'Nachforschungen' (Pestalozzi) und wird ihm nicht von irgendeiner außermenschlichen Instanz geoffenbart. Das Mittel der Selbstnachforschung ist die endliche menschliche Vernunft und die ..... der Wahrheiten über den Menschen sind Argument, Evidenz, Erfahrung, Beweis - und nicht etwa eine übergeordnete Autorität. ...., das 'Wesen' des Menschen liegt nicht fest, sondern gewinnt den Status einer Hypothese über sich selbst. (Deshalb ist u. a. die Menschenkenntnis Emiles so wichtig.)

II. Die zweite Opposition, in der sich das neue Menschenbild (Anthropologie) abzeichnet, ist die Opposition Geschichtlichkeit und Unveränderbarkeit, d. h.: die Geschichte - als Natur- und Menschengeschichte - wird zu einem eigenständigen Erfahrungs- und Wahrheitsraum. Geschichte ist nicht länger bloßer ..... und hinfällige zeitliche Erscheinung von überzeitlichen Ideen oder einer überzeitlichen Vorsehung, sondern sie ist genuiner Entwurfs- und Erinnerungsraum menschlichen Denkens und Handelns, das in der Geschichte durch sich selbst auf sich selbst kommt und darin mündig ist. Die Erziehungsutopie des Emile setzt ein ..... der Geschichte als Horizont positiver Veränderungen gegenüber negativen Entwicklungen voraus. Sie wäre spurlos, könnte sie am 'geschichtlichen Menschen' doch nichts ändern - wären also Welt, Natur und Mensch unveränderlich oder der Mensch gegenüber eigenem Wesen ohnmächtig, wäre auf Dauer zu vergessen (Humboldt).

III. Die dritte Opposition, die den neuen anthropologischen Raum bestimmt, ist die Opposition von Naturalität und Rationalität, in die der Mensch selbst fällt. D. h., Naturhaftigkeit und Vernünftigkeit (animalitas und rationalitas) sind keine äußeren Attribute mehr, die sagen, welchem Genus und welcher Art das Lebewesen Mensch zugehört. Weit mehr als Einordnungskategorien sind sie gegenwertige dynamische Spannungsmomente, die in Wechselwirkung die Gattungs- und Lebensgeschichte des Menschen zur Vermittlung herausfordern. Das .....Konzept des Emile ist der gedankenexperimentelle Versuch, Normalität und Rationalität (Bedürftigkeit und Vernünftigkeit) hierauf in Übereinstimmung zu bringen oder (zwar sowohl auf individualgeschichtlicher wie auch auf gattungsgeschichtlicher Ebene). (In dieser Perspektive ist das IV. Buch des .....Emile.

IV. Eine vierte Opposition, die das neue anthropologische Schema der ..... (der Selbsterkundung des Menschen durch den Menschen für den Menschen) seit Rousseau und bei ihm bestimmt, ist die Opposition 'Kritik v. Dogma'. Das bedeutet: Alle als selbstverständlich geltenden 'Glaubenssätze' (im weitesten Sinne) über Gott, Mensch, Welt und Geschichte sind gedankliche Konstruktionen und gelten nur auf Zeit. Sie müssen ihre Geltung vor dem kritischen (= unterscheidendem) Forum menschlicher Vernunft ausweisen. Das gilt auch für Rousseaus These über die Natürliche Güte des Menschen und ihre ..... Nachwirkung. (Dort wird bei Rousseau allerdings die Vernünftigkeit der Vernunft in dem Naturhaften selbst gesetzt. D. h. der Mensch ist gut, wenn und weil seine Vernunft die Vernunft der Natur (wenn der Mensch bei seiner Selbsterkundung gut geworden ist) die

Naturvernunft widerspiegelt Aber auch das hat den Charakter einer konstruierten These und nicht eines ..... Dogmas.

V. Die fünfte Opposition, die mit und seit Rousseau das anthropologische Grundschema der Selbsterkundung und Selbstbestimmung - und mit großen Folgen - markiert, ist die Opposition Mensch vs. Bürger. Hier geht es um die entscheidende ('anthropologische') Grundopposition. Sie bewegt soviel wie eine endliche Zwei-Welten-Lehre. Demnach steht der Mensch unter zwei kaum zu vermittelnden Herausforderungen: der Herausforderung des Menschenseins und der Bürgerexistenz. Rousseau (wie viele nach ihm) versucht nicht, diesen (für ihn nur historischen) Antagonismus durch Prioritätenzwang und Temporalisierung zu entschärfen. Die entsprechende Strategie läuft darauf hinaus, erst den Menschen zu seiner individuellen Menschlichkeit zu bilden und ihn dann in die bürgerlichen Zweckverhältnisse einzuweisen - z. B. bei Humboldt. Die Priorität liegt bei der Entwicklung zum Menschen. Rousseau - vgl. vor allem den Anfang des Emile - setzt im Konfliktfall, den er für seine Zeit als gegeben annimmt, auf die Vernunft einer natürlichen Erziehung, die - durch die Zöglinge hindurch - den Antagonismus Mensch-Bürger in einer natürlichen Gesellschaft vielleicht aufheben könnte - dazu soll die Naturalisierung der Moral auf der Basis von Menschlichkeit und Gewissen verhelfen. Rousseau verbindet die Opposition 'Natur, Realität- und Rationalität' mit der Opposition 'Mensch-Bürger' und setzt die Priorität in die Entwicklungsmöglichkeiten der Natur. Er sucht den menschlichen Bürger im bürgerlichen Menschen bzw. letzteren durch den ersteren zu überwinden und zwar in einer neuen Form der Öffentlichkeit. In den fünf Oppositionen (die keine vollendete Systematik darstellen) also:

	Selbstnachfrage	vs.	Vorbestimmtheit	
E	(Selbsterkundung)		(statisches Wesensapriori)	
X			O	
P	Geschichtlichkeit	vs.	Unveränderbarkeit	R
E			D	
R	Naturalität	vs.	Rationalität	N
I	(animalitas)		(rationalitas)	U
M	Rationalität		Logos	N
E			G	
N	Kritik	vs.	Dogma	
T				
	Mensch	vs.	Bürger	

Es zeichnet sich ein anthropologischer Hintergrund ab, von dem man in der Tat sagen kann, daß es (1.) auf die Möglichkeit zunehmender Selbsterkenntnis setzt und (2.) auf die Selbständigkeit menschlichen Urteils baut. Beide müßten dann auch Erziehungsziele sein.