Menschen verbessern!

Zur Symptomatik einer Pädagogik der ontologischen Heimatlosigkeit

Thomas Damberger M. A.

Inauguraldissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doctor philosophiae (Dr. phil.)
im Fachbereich Humanwissenschaften
der Technischen Universität Darmstadt

Eingereicht am 03.01.2012
Disputation am 03.05.2012
Veröffentlicht im Mai 2012
Erscheinungsort: Darmstadt

Gutachter:
Prof. Dr. Werner Sesink (Darmstadt)
Prof. Dr. Friedrich Voßkühler (Darmstadt)
Prof. Dr. Peter Euler (Darmstadt)

D 17

Kurzfassung

Die vorliegende Arbeit befasst sich sowohl mit pädagogischen als auch mit biotechnischen Möglichkeiten der Verbesserung des Menschen. Dabei geht es ganz wesentlich um die Frage nach der Notwendigkeit und damit auch um das Ziel einer solchen Verbesserung. Bei dem Versuch, diesen Fragen auf den Grund zu gehen, befasse ich mich im ersten Teil der Arbeit („Warum der Mensch nicht ist, was er ist“) mit dem Sein des Menschen. Dabei arbeite ich heraus, dass das menschliche Sein sich durch einen fundamentalen Seinsmangel auszeichnet. Im Gegensatz zu allem anderen Seienden ist der Mensch das, was er *ist*, in der Weise, das, was er ist, *nicht* zu sein. Der ontologische Modus des Menschseins ist – mit Jean-Paul Sartre formuliert – das Für-sich-sein und zeichnet sich im Gegensatz zur totalen Seinsfülle – dem An-sich-sein – durch ein *Nichts an Sein* aus. Dieser Riss, der das Menschsein durchzieht, ist unüberwindbar, weil das Nichts nicht überwunden werden kann. Wohl aber ist der Mangel an Sein die Voraussetzung für jegliches Verhältnis zu sich selbst und zu den Dingen in der Welt und darüber hinaus der Grund dafür, warum der Mensch überhaupt nach irgendetwas strebt. Dieses Streben ist im Wesentlichen nichts anderes als der Versuch, den Zustand der ontologischen Heimatlosigkeit zu überwinden. Im Entwurf macht sich der Mensch zu etwas, und das, wozu er sich macht, will er ganz und gar sein. Das Ergebnis wäre die Koinzidenz mit dem Entwurf, vollständige, bewusstlose Opazität, zur Fülle gebrachtes An-sich-sein. Genau das will der Mensch nicht, vielmehr will er das sein, wozu er sich macht, sich aber zugleich insoweit in einem Zustand der Nicht-Identität bewahren, dass er von seinem Vollkommensein im Moment der totalen Seinfülle weiß. Dies nun ist nichts Geringeres als eine Synthese aus zwei unvereinbaren Seinsmodi: das An-und-für-sich-sein, das ich als das Begehren, Gott zu sein, charakterisiere. Das Streben nach Verbesserung ist, bezogen auf den Menschen, Ausdruck des Versuchs, das eigene Sein zur Fülle zu bringen. Der vollkommene Mensch erweist sich als der Mensch, der keiner mehr ist.

Im zweiten Teil der Arbeit („Warum der Mensch nicht vollkommen (gemacht) werden kann“) untersuche ich sowohl pädagogische als auch biotechnische Überlegungen, bei denen es um die Verbesserung bzw. Vervollkommnung des Menschen geht. Ausgehend vom Renaissance-Humanismus Giovanni Pico della Mirandolas und dessen Vorstellung vom Menschen als Schöpfung mit Schöpferpotenzial über Johann A. Comenius' „Didactica magna“ bis hin zum Neuhumanismus Wilhelm von Humboldts zeige ich auf, dass pädagogische Vorstellungen der Vervollkommnung des Menschen mit einem im Menschsein angelegten Telos korrespondieren. Ohne Pädagogik kann der Mensch nicht seine Bestimmung erreichen, würde er sie allerdings entsprechend der Vorstellungen inbesondere Picos und Comenius' erlangen, wäre das Menschsein als das, was es ist – nämlich ein nicht-identisches – überwunden. Der vollkommene Mensch wäre das zur Dinghaftigkeit erstarrte An-sich-sein. Pädagogik wohnt insofern eine Tendenz zur Entmenschlichung inne.

Die Nähe von Erziehung und Zucht wird bereits in Platons „Politeia“ und dem darin konzipierten Erziehungsmodell deutlich. Platon plädiert unzweifelhaft für ein gezieltes und darüber hinaus geheimes züchterisches Vorgehen, um geeignetes Ausgangsmaterial für eine Erziehung mit Blick auf den Idealstaat zu erreichen. Pädagogische Überlegungen

der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts versuchen in Anlehnung an die im 19. Jahrhundert erstarkten Vererbungstheorien den Zuchtgedanken mit Blick auf die Vervollkommnung der Menschheit zu integrieren. Die schwedische Reformpädagogik Ellen Key plädiert in „Das Jahrhundert des Kindes" dafür, im neuen Jahrhundert den neuen Menschen zu bilden. Der Rückgriff auf eugenische Maßnahmen erweist sich dabei als erforderliches Mittel, um dieses Ziel zu erreichen. Ähnliche Argumente finden sich sowohl bei Fritz Lenz und dessen Schrift „Über die biologischen Grundlagen der Erziehung" als auch in Ernst Kriecks „Nationalpolitische Erziehung".

Im Anschluss an die vollständige Entschlüsselung des menschlichen Genoms 2001 bzw. 2006 erhält die Möglichkeit der Gestaltbarkeit des Menschen jenseits pädagogischer Maßnahmen eine neue Dimension. Nun stellen sowohl Genmanipulation als auch Erziehung heteronome Eingriffe dar. Wo es im Falle der Erziehung jedoch um *den Anderen* und um die Entfaltung des eigenen Sinns dieses Menschen geht, ist die Gestaltung des Erbguts als Ausdruck einer liberalen Eugenik ein Eingriff auf etwas, das sich im ontologischen Modus des An-sich befindet. Der im Zuge des ontologischen Akts entstehende Mensch wird auf keine sowohl ihm selbst als auch allen anderen Menschen unverfügbare eigene Natur mehr verweisen können. Inwieweit das von Hannah Arendt herausgearbeitete Zerreißen der Kette der Kultur, das mit der biologischen Geburt einhergeht, im Rahmen erweiterter biotechnischer Gestaltungsmöglichkeiten zukünftig noch in der intendierten Weise stattfindet, bleibt fraglich.

Im dritten Teil („Warum Selbstbestimmung nicht ausreicht, sich selbst bestimmen zu können") befasse ich mich mit den Möglichkeiten, vermittels Neuro-Enhancement eine bessere, weil effizientere Selbstgestaltung zu betreiben. Hierbei geht es ganz wesentlich um die Frage nach dem Selbst der Selbstgestaltung. Insofern der Mensch das, was ist, und damit auch das, war *er* ist, allein als Ergebnis seiner subjektiven Gestaltungsmacht wähnt, verstellt diese Sichtweise dasjenige, was der Macht zur Selbstbestimmung als ihr Ermöglichendes zugrundeliegt. Damit rückt das Sein des Menschen erneut in den Mittelpunkt, dieses Mal als das Unverfügbare, das der Subjektivität des Menschen vorausgeht. Das sich-zurückhaltende Sein erweist sich im Zuge meiner Überlegungen als Offenhalten eines Nichts an Potenzialität, wodurch Menschsein als nicht-identisches Für-sich-sein geschehen kann und damit zugleich die Kraft zur Selbst- und Weltgestaltung möglich wird. Diese Kraft, dieses Streben, das durch ein Nicht-Sein bedingt ist, zu verendlichen, indem das Nicht-Sein im Vollkommenheitssteben nivelliert wird, wäre gleichbedeutend mit dem Ende des Menschen. Pädagogik, die den Ursprung des Strebens nach Verbesserung nicht versteht, befindet sich in der Gefahr, den Menschen zu einer sich selbst verfehlenden Selbstbestimmung zu führen. Ich stelle dem ein Plädoyer für einen erweiterten Mündigkeitsbegriff gegenüber, der explizit eine Sensibilität für das Unverfügbare zu erzeugen versucht, das bedacht, bewahrt und im Zuge eines Lebens entsprechend des eigenen Sinns fruchtbar gemacht werden soll.

Abstract

This paper deals with both educational and biotechnological possibilities of improving man. The fundamental issue is the question concerning the necessity for and thus also the aim of such an improvement. In the first part of the paper ("Warum der Mensch nicht ist, was er ist") I study the being of humanity in an attempt to elucidate these issues. During the course thereof, I realize that human existence is characterized by a fundamental lack of existence. In contrast to all other beings, humanity is that what it is, in that it is that what it *is not*. To use Jean-Paul Sartre's phrasing, the ontological mode of humanity is the Für-sich-sein and, in contrast, is characterized by a complete fullness of being – the An-sich-sein – by *"nothingness of existence."* This crack, which runs through mankind, cannot be overcome because the nothingness cannot be overcome. The deficiency in existence is however the prerequisite for every relationship to oneself and to the things in this world, and moreover the reason why people strive towards anything whatsoever. Basically, this striving is nothing other than an attempt to overcome the state of ontological homelessness. Man shapes himself into something, but he doesn't want to be that into which he makes himself whatsoever. The result would be coincidental with the design, complete unconscious opacity, the An-sich-sein brought to totality. It is however exactly this which man does not want, on the contrary he would like to be that into which he makes himself, but simultaneously retain an extent of his condition of non-identity, which he knows of from his perfection in the moment of total fullness. He would much rather be that into which he makes himself, but simultaneously retain a condition of non-identity, which he knows from his "perfection" in the moment of his complete fullness of existence. This is nothing less than a synthesis of two modes of existence: the one An-und-für-sich-sein, the one I characterize as the desire to be God. The striving towards improvement is, as far as humanity is concerned, an expression of an attempt to fulfill one's own existence. The perfect man turns out to be the man who no longer is one.

In the second part of the paper ("Warum der Mensch nicht vollkommen (gemacht) werden kann") I investigate both educational and biotechnical considerations which could be involved in the improvement or perfection of man. I show that the educative ideas of the perfection of man correspond with a telos inherent in humanity, starting with the Italian humanistic Renaissance philosopher Giovanni Pico della Mirandolas and his notion of man as creation with creative potential, over Johann A. Comenius' "Didactica magna" all the way to the neo-humanism of Wilhelm von Humboldt. Without education, man cannot attain his destiny. However, would he reach it according to the notions, in particular those of Pico's and Comenius', man would transcend the non-identicality of humanity - all that what it is. The perfect man would be shocked to tangibility as An-sich-sein. There is thus a tendency to dehumanization in education.

The proximity between education and culture, and the type of upbringing conceived in it, is already clearly discernible in Plato's "Republic". Plato advocates resolutely for a targeted and moreover secret disciplinary procedure to attain suitable starting material for an education in view of an Ideal State. Educational considerations of the first part of the 20th century attempt to integrate the idea of discipline with a view to the perfection of humanity following the increased theories of heredity that had evolved in the 19th century. In her book "The Century of the Child," the Swedish progressive educationalist Ellen Key

advocates forming the new person in the new century. The recourse to eugenic measures proves to be necessary to attain this goal. Similar arguments are made by Fritz Lenz and can be found in his publication "Über die biologischen Grundlagen der Erziehung"[1] as well as in Ernst Krieck's "Nationalpolitische Erziehung"[2] .

The complete decoding of the human genome in 2001 and 2006 has given the potential for the shaping of man a new dimension beyond educational measures. Now both genetic engineering and education are available as heteronomous interference. As far as education is concerned, one is confronted with *the other one* and the development of the personal purpose of man. However, the design of the genome as expression of a liberal eugenic is an intervention into something that is located in the ontological mode of the An-sich. The man resulting from this ontological act will also no longer be able to refer to any intangible quality within him or in any other human beings. The extent to which the breaking of the chain of culture, which commences with biological birth, as formulated by Hannah Arendt, still takes place in the intended manner within the frameworks of extended future biotechnical creative options remains debatable.

In the third part („Warum Selbstbestimmung nicht ausreicht, sich selbst bestimmen zu können") I deal with the possibility of a better, because more efficient, self-formation by neuro-enhancement therapy. Here the crucial issue is the question concerning the self in the self-formation. Thereby the person considers that what is, and therefore also what *he* is, as being solely the result of his subjective power of self-formation, which the power of self-determination renders possible. This brings the essence of man into the focal point yet again, this time as the intangible that precedes the subjectivity of man. During the course of my reflections, the restrained existence showed itself to be a keeping open of a nothing in potentiality. This can lead to humanity occurring as non-identical Für-sich-sein and simultaneously the power for personal formation and shaping of the world being possible. To end this force, this striving, that is caused by a non-existence, by leveling the non-existence in a striving for perfection, would be tantamount to the end of humanity. Education, which does not understand the origin of striving for improvement, is in danger of leading the people to follow a detrimental self-determination. I on the other hand advocate for an extended term of maturity, which explicitly tries to create sensitivity for the intangible that shall be made prudently productive and preserved in keeping with its own purpose during the course of a life.

---

[1] The biological foundations of education

[2] National Socialist Education Policy

Übersicht

Einleitung **1**

Teil I: Warum der Mensch nicht ist, was er ist **6**
1. Phänomen ... 8
2. Bewusstsein ... 16
3. Sein und Nichts ... 28
4. Faktizität und Transzendenz ... 45
5. Sterben und Werden ... 81

Teil II: Warum der Mensch nicht vollkommen (gemacht) werden kann **96**
1. Platons Staat – Zucht und Ordnung ... 98
2. Die Macht der Vererbung ... 112
3. Pädagogik und Eugenik ... 126
4. Aus alt wird neu? Dimensionen der Eugenik ... 149
5. Äußere Bestimmung des Menschen ... 162
6. Sich-äußernde Bestimmung des Menschen ... 174

Teil III: Warum Selbstbestimmung nicht ausreicht, sich selbst bestimmen zu können **202**
1. Vollkommenheit ... 204
2. Perfectibilité – Vollkommenheit als pädagogische Zielsetzung ... 209
3. Überlegungen zur Natur des Menschen ... 226
4. Möglichkeiten biotechnischer Selbstgestaltung ... 234
5. Zwischen Sein und Subjekt ... 250

Schluss **269**

Literatur 272

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 1

Teil I: Warum der Mensch nicht ist, was er ist 6
Versuch einer ontologischen Begründung für das Streben nach Vollkommenheit

1. Phänomen 8
1.1 Vom Erscheinen ... 8
1.2 Das Seiende als Phänomen ... 10
1.3 Das Sein des Phänomens ... 12
1.4 Zum Phänomenalen und Transphänomenalen ... 14

2. Bewusstsein 16
2.1 Das präreflexive Cogito ... 16
2.2 Das reflexive Bewusstsein ... 19
2.2.1 Das geschlossene Sein (oder: An-sich-sein) ... 20
2.2.2 Das geöffnete Sein (oder: Für-sich-sein) ... 23
2.2.3 Der ontologische Akt (oder: Zum Verhältnis von An-sich und Für-sich) ... 25

3. Sein und Nichts 28
3.1 Immanentes und transzendentes Nicht-Sein ... 28
3.2 Die Lücke im Sein (oder: Die Freiheit in der Badewanne) ... 29
3.2.1 Exkurs: Das Subjekt und der Wille ... 31
3.3 Die Frage als zweifache Nichtung (oder: Der Raum zwischen Sein und Nicht-Sein) ... 35
3.4 Das Erscheinen dessen, was nicht ist ... 36
3.5 Der ontologische Vorrang des Seins ... 38
3.5.1 Geborgtes Sein ... 38
3.5.2 Sein ist Nichts? (oder: Hegels Seinsverständnis) ... 39
3.5.3 Vom Werden ... 41
3.5.4 Das Atmen des Werdens (Entstehen und Vergehen) ... 42
3.5.5 Werden – dialektisch gedacht ... 43

4. Faktizität und Transzendenz 45
4.1 Die Möglichkeit des Andersseins ... 45
4.2 Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft ... 47
4.2.1 Seinlassen als Aufgabe der Macht ... 48
4.2.2 Das unbeständige Nichten ... 54
4.2.3 Die Verzeitlichung der Welt ... 56
4.2.4 Der Entwurf in die Zukunft als Versuch der Koinzidenz mit sich selbst ... 58
4.3 Freiheit, absolut und endlich ... 59
4.4 Angst ... 63
4.4.1 Grundlose Existenz ... 63

4.4.2 Flucht in die Falschheit (oder: Die Unaufrichtigkeit) ... 69
4.4.3 Flucht in den Alltag (oder: Das Man) ... 73
4.4.4 Flucht in die Fürsorge ... 80

5. Sterben und Werden ... 81
5.1 Freiheit und Vollkommenheit ... 81
5.2 Grund und Kontingenz ... 84
5.3 Vom Streben, Gott zu sein ... 88

Zusammenfassung 90

Teil II: Warum der Mensch nicht vollkommen (gemacht) werden kann 96
Zur Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Bestimmbarkeit des Menschen

1. Platons Staat – Zucht und Ordnung 98
1.1 Drei Stände ... 98
1.2 Eine Familie ... 101
1.3 Zucht und Ordnung ... 102
1.4 Von Höhen und Tiefen (Höhlengleichnis) ... 105
1.5 Erziehung und Selektion ... 109
1.6 Die Einen und die Anderen ... 111

2. Die Macht der Vererbung 112
2.1 Darwinismus und der dialektische Sprung ... 112
2.1.1 Künstliche und natürliche Zuchtwahl ... 112
2.1.2 Darwinismus contra Sozialdarwinismus ... 114
2.2 Galton oder: die Geburt der modernen Eugenik ... 119
2.2.1 Harte und weiche Vererbungslehre ... 119
2.2.2 Panmixie (oder: Von Menschen und Olmen) ... 120
2.2.3 Die totale Vererbung ... 122
2.2.4 Die heimliche Gefahr ... 123

3. Pädagogik und Eugenik 126
3.1 Ellen Key – Plädoyer für den neuen (besseren) Menschen ... 126
3.2 Fritz Lenz – Erziehung als Auslese ... 129
3.3 Ernst Krieck – Im Werden nichts Neues ... 135
3.3.1 Werden und Ideal ... 135
3.3.2 Vollendung und Todeskeim ... 139

Rückblick 142

4. Aus alt wird neu? Dimensionen der Eugenik 149
4.1 Positive und negative Dimension 149
4.2 Staatliche und liberale Dimension 151
4.3 Heteronome Dimension(en) 154
4.3.1 Der Andere: Grenze der Fremdbestimmung! 154
4.3.2 Das Andere: Grenze der Fremdbestimmung? 157

5. Äußere Bestimmung des Menschen 162
5.1 "Zeig mir, wo Du stehst!" – Zur Notwendigkeit einer Neupositionierung der Pädagogik 162
5.2 Kleine Geschichte der DNS 166
5.3 Das Humangenomprojekt – Von der Dekodierung zur Normierung der "Sprache Gottes" 170

6. Sich-äußernde Bestimmung des Menschen 174
6.1 Was den Menschen zum Menschen macht 174
6.1.1 G. Pico della Mirandola – Das schöpfende Geschöpf 176
6.1.2 J. A. Comenius – Die Ordnung der Dinge 179
6.1.3 Die Kraft, die in uns steckt (oder: Frage nach dem Eigensinn) 183
6.2 W. v. Humboldt – Bildung (oder: Das notwendige Scheitern) 185
6.3 Das Menschliche der Bildung 189

Zusammenfassung 193

Teil III: Warum Selbstbestimmung nicht ausreicht, sich selbst bestimmen zu können 202
Versuch einer ontologischen Begründung für die Notwendigkeit eines erweiterten Mündigkeitsbegriffs

1. Vollkommenheit 204
1.1 Relative Vervollkommnung 204
1.2 Vollkommenheit als Täuschung 206

2. Perfectibilité – Vollkommenheit als pädagogische Zielsetzung 209
2.1 Der konstruierte Naturzustand 209
2.2 Zum Verhältnis von Perfektibilität und Erziehung 212
2.3 Top Secret – Zur negativen (natürlichen) Erziehung 213
2.4 Von Wollen und Können 217
2.5 Quo vadis? (oder: Zur Notwendigkeit von Selbstgestaltung) 218
2.6 Abgründige Bildung (oder: Der Sinn aus der Tiefe des Menschseins) 219
2.6.1 Warum nicht das Chaos wollen? 219
2.6.2 Freiheit und Ordnung 223

3. Überlegungen zur Natur des Menschen 226
3.1 Entfesselung der Produktivkräfte 226

3.2 Natur und Nicht-Natur 228
3.3 Der höherwertige Mensch 230

4. Möglichkeiten biotechnischer Selbstgestaltung 234
4.1 Was ist Human Enhancement? 234
4.2 Neuro-Enhancement – kritisch betrachtet 238
4.3 Die totale Selbstgestaltung? 241
4.4 Die fragwürdige Macht des Subjekts 246

5. Zwischen Sein und Subjekt 250
5.1 Frage nach einer Pädagogik der ontologischen Heimatlosigkeit 250
5.2 Funktion der Mündigkeit 253
5.3 Sein-gelassene Kritik 255
5.4 Plädoyer für eine erweiterte Mündigkeit 258

Zusammenfassung 261

Schluss 269

Literatur 272

„Ich stellte die Begrenztheit der Welt weiterhin in Frage, strich das Elend dessen durch, der sich mit ihr zufriedengibt, und bald konnte ich das Unverbindliche des Fiktiven nicht mehr ertragen. Ich wollte, daß es wirklich sei, ich wurde verrückt.“
(Georges Bataille: Das Unmögliche)

„Wenn ich den Mond bekommen hätte, wenn die Liebe genügte, wäre alles anders. Aber wo diesen Durst löschen? Welches Herz, welcher Gott besäße für mich die Tiefe eines Sees? [...] Nichts in dieser Welt, nichts im Jenseits, das meinem Maß entspräche! Und doch weiß ich, und du weißt es auch - *er hebt weinend die Hände zum Spiegel* - daß es genügte, wenn das Unmögliche möglich würde. Das Unmögliche! Ich habe es an den Horizonten der Welt gesucht, an den Grenzen meiner selbst. Ich habe meine Hände ausgestreckt. *Schreiend*: Ich strecke meine Hände aus, und immer begegne ich dir, immer dir, mir gegenüber, und ich bin voll von Hass gegen dich. Ich habe nicht den Weg eingeschlagen, den ich hätte einschlagen sollen, ich gelange nirgendwohin. Meine Freiheit ist nicht die richtige.“
(Albert Camus: Caligula)

Einleitung

Im sechsten Satz seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* schreibt Immanuel Kant „[A]us so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt.“ (Kant [1784] 1838, 325). Der Gedanke spricht zwei Momente an. Das eine Moment ist der Mensch, der aus „krummem Holze“ gemacht und daher alles andere als perfekt, also unvollkommen ist. Das andere Moment ist das aus menschlicher Sicht ganz und gar Andere, das Gerade, die Idee als Chiffre der Vollkommenheit. Der reale Mensch kann, so Kant, niemals mit dieser Idee identisch werden, lediglich eine Annährung ist aus seiner Sicht möglich. Mehr noch, es ist explizit die von der Natur auferlegte Aufgabe, den unvollkommenen Menschen näher an die Idee der Vollkommenheit zu führen. Damit befindet sich der Mensch in einer überaus merkwürdigen Lage. Als Unvollkommener liegt es in seiner Natur, sich zu vervollkommnen, ohne jemals vollkommen zu werden. Er hat ein Ziel zu verfolgen, das er, ganz gleich, wie sehr er sich auch bemüht, nicht erreichen kann. Nun ist der Mensch, so Kant, nicht in der Lage, aus sich selbst heraus die Annährung an die Idee zu vollziehen. Er muss dazu befähigt werden, diese Befähigung kann nur durch Erziehung geschehen. In seiner Vorlesung *Über Pädagogik* hält er daher fest: „Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung.“ (Kant [1803] 1983, 699). Wenn wir diesen Gedanken ernst nehmen, dann versetzt Erziehung den Menschen in die Lage, ein von der Natur auferlegtes und zeitlebens unerreichbares Ziel verfolgen zu können. Erziehung ist so gesehen eine Erziehung zum Scheitern.

Die vorliegende Arbeit verfolgt eine scheinbar einfache Frage: Warum strebt der Mensch nach Vollkommenheit? Anders formuliert: Was ist der Grund dafür, dass sich der Mensch als unvollkommen und daher als verbesserungswürdig erlebt? Und noch einmal mit anderen Worten: Warum will der Mensch mehr sein, als er ist? Diese letzte Formulierung betrifft das Sein des Menschen. Der Mensch scheint *mehr* sein (also: mehr *Sein*) zu

wollen, als er ist. Im Versuch, eine Antwort auf die Frage nach dem Grund für dieses Seinsbegehren zu finden, kommen wir nicht umhin, tief in die Ontologie einzutauchen. Der Versuch einer ontologischen Begründung für das Streben nach Vollkommenheit ist daher Gegenstand des ersten Teils dieser Arbeit. Es wird sich zeigen, dass ein konstitutiver Seinsmangel und ein damit einhergehendes um sich selbst wissendes Getrenntsein von sich und der Welt ausschlaggebend für das Begehren ist, das Nichts an Sein überwinden zu wollen, um sich selbst, d. h. das, was der Mensch ist, zur Fülle zu bringen. Das Vollkommenheitsstreben wird sich als Ausdruck von Nichtidentität erweisen.

Das Eintauchen in die Ontologie ist aus meiner Sicht für pädagogische Überlegungen höchst bedeutsam, geht es dabei doch ganz wesentlich um die besonders für die pädagogische Anthropologie charakteristische Frage, *was den Menschen eigentlich zum Menschen macht*. Genauer: Die Überlegungen im ersten Teil werden zeigen, dass sich menschliches Sein durch ein Nichts an Sein auszeichnet. Das Streben nach Mehr, nach Selbstverbesserung, nach Vollkommenheit ist Ausdruck dieses Seinsmangels. Unglücklicherweise kann der Mensch den Mangel an Sein nicht nivellieren. Sein Streben danach, mehr zu sein, wird scheitern. Pädagogik, die es sich zum Ziel macht, den Menschen zu einem selbstbestimmten, mündigen Leben zu führen, steht, sofern sie Sein und Seinsmangel nicht hinreichend bedenkt, in der großen Gefahr, ihr Ziel nicht zu erreichen und damit den Menschen zu einem sich selbst verfehlenden Leben zu führen. Eine Sensibilität für diese Gefahr zu erzeugen, ist mithin ein Ziel dieser Arbeit.

Dem Erziehungsbegriff ist der Begriff der Zucht immanent. „Zucht", so Hegel, „kommt her von ziehen zu etwas hin, und es ist irgend eine feste Einheit im Hintergrunde, wohin gezogen und wozu erzogen werden soll, damit man dem Ziele adäquat werde." (Hegel 1837, 332). Wir können den Ausgangspunkt für Aufzucht bzw. Erziehung in dem je einzelnen Menschen sehen, der uns gewissermaßen als Objekt der Erziehung gegenübersteht. Nun sind der Pädagogik, das wird der zweite Teil der Arbeit zeigen, Überlegungen nicht fremd, die darauf abzielen, Einfluss auf die Zusammensetzung des Ausgangsmaterials zu nehmen. Durch gezielte züchterische Einflussnahme werden verstärkt solche Menschen geboren, die sich als geeigneter für pädagogisches Einwirken erweisen, das auf eine Verbesserung, Veredelung oder Vervollkommnung der Menschheit insgesamt abzielt. Wir finden derartige Überlegungen bereits im 4. Jahrhundert vor unserer Zeit in Platons *Politeia*, in der ausdrücklich für ein züchterisches Arrangement mit Blick auf eine Annährung an den idealen Staat argumentiert wird. Mit den Entdeckungen und Theorien Darwins, Mendels und Weismanns (um nur einige Wenige zu nennen) in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde ein naturwissenschaftliches Fundament gelegt, das insbesondere in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts seitens der Pädagogik aufgegriffen worden ist. Den einzelnen Menschen zu verbessern und die Menschheit insgesamt zur Vollkommenheit zu führen, erweist sich hier nicht länger als regulative Idee, sondern als eine tatsächliche, reale Möglichkeit.

Die Entschlüsselung des menschlichen Genoms zu Beginn des neuen Jahrtausends eröffnet scheinbar eine neue Perspektive auf das, was den Menschen eigentlich zum Menschen macht. Selbsterkenntnis scheint einherzugehen mit dem Wissen um das eigene genetische Material, Selbstgestaltung mit dem gezielten Manipulieren der eigenen körperlichen und mentalen Voraussetzungen. Wenn das, was uns zu Menschen macht, ausschließlich die Gene sind, erweist sich eine gezielte gentechnische Zurichtung, wie sie im Kontext einer liberalen Eugenik sich als denkbar und zunehmend machbar herausstellt,

sinnvoller als eine pädagogische Einflussnahme. Im Anschluss an diese Überlegungen wird der Frage nach dem Menschlichen am Menschen nachgegangen werden. Thematisiert werden in diesem Zusammenhang insbesondere Möglichkeiten und Grenzen der Bestimmbarkeit des Menschen. Dabei fällt der Blick einerseits auf die Voraussetzungen, Möglichkeiten und Ziele der biotechnischen Menschenbildung. Auf der anderen Seite werden dieser technischen Perspektive pädagogische Erziehungs- und Bildungstheorien gegenübergestellt. Dabei wird sich zeigen, dass beiden Perspektiven (der technischen und der pädagogischen) unterschiedliche aber gleichsam unbedachte ontologische Vorstellungen vom Menschen zugrunde liegen.

Die Tatsache, dass sich gerade die Pädagogik ihrer ontologischen Voraussetzungen nicht hinreichend bewusst ist, macht es schwierig, den biotechnischen Möglichkeiten sowohl der Menschenbildung als auch der Selbstgestaltung (bzw. Selbstbildung) entgegenzureden. Der dritte und letzte Teil nimmt sich dieser Schwierigkeit an. Die Möglichkeit und Notwendigkeit, sich selbst bestimmen zu müssen, geht, dies wird zu zeigen sein, einher mit einer grundsätzlichen ontologischen Offenheit des Menschen. In dieser Offenheit kann er nicht verweilen. Selbstbestimmung entpuppt sich daher als Versuch, der eigenen Grundlosigkeit zu begegnen, Selbstverbesserung hingegen als Vorhaben, sich selbst Wert zu verleihen. Beides, sowohl Selbstbegründung als auch Selbstverbesserung, setzt dabei das Subjekt als Ausgangspunkt. Wie und als was sich der Mensch erschließt, ist, so meine These, Ausdruck einer vorgängigen Erschlossenheit, die sich selbst offenkundig nicht mehr im Horizont des Nachdenkens befindet. Es ist ein Symptom dieses Subjektivismus, dass der Mensch sich und die Welt um sich herum mehr und mehr als Ergebnis seiner Macht wähnt. Unglücklicherweise – und das ist ebenfalls Gegenstand der Überlegungen des dritten Teils – ist ein dem Subjektivismus entgegengestellter Ontozentrismus aus pädagogischer Sicht keine Alternative. Pädagogik kann und muss den Menschen als Subjekt ansprechen und an dessen Mitarbeit appellieren. Insofern sie jedoch den Anderen hin zur Selbstbestimmung führen will, steht sie in der großen Gefahr, ihr Ziel dann zu verfehlen, wenn sie die vorgängige Erschlossenheit, deren Resultat der Subjektivismus ist, nicht bedenkt. Dann nämlich führt sie im besten Fall zu einer Selbstbestimmung, jedoch zu einer, sie sich selbst deshalb verfehlt, weil sie keine Vorstellung von dem hat, was *das Selbst der Selbstbestimmung* ist. Der Erziehung zur Selbstbestimmung stelle ich ein Plädoyer für eine erweiterte Mündigkeit gegenüber. Dieses Plädoyer ist mein Versuch, eine Idee zu entwickeln, die, sofern Pädagogik sie aufgreift, ausdrücklich *nicht* dazu führt, dass der Mensch auf eine biotechnische Selbstgestaltung verzichtet. Ob er auf derlei Maßnahmen zurückgreift oder nicht, ist ihm überlassen. Wohl aber weiß der in diesem Sinne Mündige um das, was er ist und sein bzw. nicht sein kann. Er weiß um den Grund seines Strebens, *mehr* sein (mehr *Sein*) zu wollen, und er wird das, was derjenige, der sich der eigenen ontologischen Heimatlosigkeit nicht bewusst ist, Sich-selbst-verbessern nennt, als eine Möglichkeit der Selbstgestaltung verstehen.

Auf den Punkt gebracht: Ziel der vorliegenden Arbeit ist es aufzuzeigen, dass sich der Mensch in der *ontologischen Heimatlosigkeit* befindet und darin immerzu verbleiben wird, unabhängig davon, wie er sein Leben gestaltet. Aus dieser ontologischen Heimatlosigkeit entspringt eine Kraft, die sich in dem Streben äußert, sich zu verbessern bzw. zu vervollkommnen. Der Mensch, der sich der ontologischen Heimatlosigkeit und damit auch der Bedeutung der ihm eigenen Kraft *nicht* bewusst ist, hat es bei aller Selbstbestimmung, zu der ihn Pädagogik befähigt, niemals mit dem zu tun, was er selbst ist, sondern allein mit

dem Ergebnis seiner Selbstsetzung. Ein Bewusstsein für dieses der Selbstsetzung zugrundeliegende Sein zu erwecken, um damit Selbstbestimmung möglich werden zu lassen, stellt sich aus meiner Sich als *eine* Aufgabe der Pädagogik dar. Die folgenden Seiten wollen eine Sensibilität für diese Aufgabe erwecken.

Teil I:

Warum der Mensch *nicht* ist, was er ist

– Versuch einer ontologischen Begründung für das Streben nach Vollkommenheit –

1. Phänomen

1.1 Vom Erscheinen

In der Tradition der Metaphysik wird das Sein als das verstanden, was das Seiende bestimmt, insofern es ist. Als Frage formuliert: *Was ist das Seiende, insofern es ist?* Oder: *Was ist das Seiende als Seiendes?* Aus beiden Formulierungen wird offenkundig, dass es das Seiende ist, was hier in Frage steht. Im klassischen (das meint hier: im griechischen) Verständnis von Metaphysik gilt das Seiende als das Ganze dessen, was in irgend einer Weise ist. Wenn wir uns die zweite Formulierung des metaphysischen Seinsverständnisses genauer ansehen, fällt die Bezeichnung *das Seiende als Seiendes* auf. Was ist damit gemeint? Stellen wir uns folgende Situation vor. In einem Seminar wird rege diskutiert. Dies allein ist nichts Außergewöhnliches, doch das, was gleich geschehen wird, kann durchaus als außergewöhnlich bezeichnet werden. Ein junger Student, der während des gesamten Semesters noch nie das Wort ergriffen hat, bringt sich ein, indem er eine – offenkundig wohl durchdachte – Frage äußert. Worin liegt das Außergewöhnliche? Es liegt darin, dass der Student *als* jemand – genauer: als der Fragende – in Erscheinung getreten ist. In diesem In-Erscheinung-treten *als* Fragender unterscheidet sich der Fragende von dem, was er nicht ist. Beziehen wir dies nun auf das Sein: Das Seiende *als* Seiendes bedeutet, dass das Seiende in der ihm eigenen Bestimmtheit, nämlich in der Bestimmtheit zu sein, hervortritt. Dem Hervortreten in dieser Bestimmtheit haftet das an, von dem sich das Seiende als Seiendes abgrenzt. Denn wenn es die Bestimmtheit zu *sein* ist, die das Seiende als Seiendes auszeichnet, dann entbehrt all das, was *nicht ist*, dieser Bestimmtheit. Das Nichts ist damit ausgeschlossen, wohl aber kann vom Nichts oder einem Nicht-Sein nur dann die Rede sein, wenn wir von einem Seienden als Seienden sprechen, geht doch das Nichts mit der besagten Bestimmtheit zu *sein* einher.

Karl-Heinz Volkmann-Schluck arbeitet mit Blick auf die metaphysisch geprägte Seinsfrage zwei Fragerichtungen heraus, die, wie er betont, wesenhaft zusammengehören:

> „1. Wessen Wesens ist die Bestimmtheit, die jedem Seienden eigen ist, insofern es ist, und durch die es von Nichtseienden unterschieden ist? 2. Was ist das, wodurch das Seiende seiend ist und nicht vielmehr nichtseiend?“ (Volkmann-Schluck 1996, 11).

Beide Fragerichtungen zielen auf ein und dieselbe Antwort. Und wenngleich in beiden Fällen die Antwort Sein heißt, ist die Konnotation eine unterschiedliche. Im ersten Fall handelt es sich um das Sein als *Bestimmtheit* des Seienden, im zweiten Fall um das Sein als *Grund* des Seienden. Der Teil der Philosophie, welcher sich mit dem befasst, was hinter dem Seienden liegt und somit den Grund ausmacht für das, was ist, nennt man *Metaphysik*. Wenn wir von der *Ontologie* sprechen, dann meinen wir insofern die Lehre vom Sein, als wir das Sein als die dem Seienden eigenste Bestimmtheit verstehen. Damit sind Ontologie und Metaphysik ihrem Wesen nach ein und dasselbe, ist es doch gerade die Bestimmtheit, wodurch das Seiende sich vom Nicht-Seienden unterscheidet, wodurch das Seiende also seiend ist (vgl. ebd.).

Aristoteles bestimmt das Sein des Seienden als *energeia (=Wirklichkeit)*[1]. Damit nun aber Aristoteles – oder irgend ein anderer – überhaupt in der Lage ist, Seiendes hinsichtlich seines Seins zu bestimmen, muss das Seiende zugänglich, genauer: offenbar sein. Nehmen wir den Baum hinter der Fensterscheibe. Er steht dort, streckt sein kahles Geäst in den Himmel. Anwesend ist der Baum, dies aber auf eine besondere Weise, die darin besteht, dass er sich von sich selbst her in seiner Anwesenheit zeigt. Einfach ausgedrückt: „Das Seiende liegt von sich aus vor. Es ist das Zugrundeliegende, das *hypokeimenon*." (Cichy 2001, 24; Hervorh. im Original). Wenn wir daher im aristotelischen Sinne vom Seienden sprechen, dann birgt diese Rede die Erfahrung des sich von sich selbst her in seiner Anwesenheit Zeigenden, des hypokeimenon (ὑποκείμενον).

Nun ist es höchst bemerkenswert, dass es im Denken der Griechen eine enge Verbindung zwischen den Begriffen *das Seiende*, *das Phänomen* und *das Unverborgene* gibt. Volkmann-Schluck merkt hierzu an:

> „Die bloße, obzwar richtige Übersetzung von *ta onta* mit „das Seiende" bleibt unverstanden, wenn man nicht bedenkt, wie die Griechen das Seiende erfuhren: als *aletheia*, das Unverborgene, das in seiner Anwesenheit offen zutage Liegende, das, was es nicht zuläßt, sich in eine Verborgenheit zu entziehen; als *ta phainomena*, als die Phänomene, das, was sich von sich her in seiner Anwesenheit immer schon und deshalb beständig zeigt." (Volkmann-Schluck 1996, 13; Hervorh. im Original).

Verweilen wir einen Moment beim griechischen Verständnis des Begriffs Phänomen. Wenn wir ein Seiendes, bspw. den eben genannten Baum, als Phänomen im Sinne des Zitats verstehen, so ist der Baum, der sich mir zeigt und den ich sehe, nichts anderes als eben das, als was er erscheint. Der Baum geht also voll und ganz in seiner Erscheinung auf. Das Phänomen Baum versteckt nichts vor mir, der ich das Phänomen betrachte. Das könnte man auch ganz anders sehen, und Immanuel Kant indes sieht dies ganz anders. In seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* führt er an:

> „daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affizieren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der *Erscheinungen*, niemals der *Dinge an sich selbst* gelangen können. Sobald dieser Unterschied [...] einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns affizieren, wir ihnen nicht näher treten, und, was sie an sich sind, niemals wissen können." (Kant [1785] 2000, 109f.; Hervorh. im Original).

Für Kant geht der Baum – um bei unserem Beispiel zu bleiben – keineswegs in dem auf, als was er uns erscheint. Im Gegenteil: Hinter dem *Phänomen Baum* liegt das *Ding an sich*, das selbst nicht erscheint. Bei Kant verdeckt, wenn man so will, die Erscheinung das hinter der Erscheinung Liegende. Dabei ist es uns unmöglich, das Ding an sich gleichsam aufzudecken, um es zur Erscheinung zu bringen, denn das Ding an sich erscheint nicht,

---

[1] „Wir sind völlig berechtigt, Energeia mit Wirklichkeit zu übersetzen, dürfen dann aber nicht darunter Wirken und Bewirktsein verstehen, sondern das Angekommensein im Anblick dessen, was etwas ist, und zwar auf Grund seines Hervorgegangen- oder Hervorgebrachtseins in diesen Anblick. (Volkmann-Schluck 1979, 146).

und erschiene da etwas, so wäre es nicht das Ding an sich. Den Unterschied zwischen Aristoteles und Kant vereinfacht Volkmann-Schluck auf folgende Formel:

> „Für die Griechen erscheinen die Dinge und sind in solchem Erscheinen. Für Kant erscheinen die Dinge mir als dem sie vorstellenden Subjekt, dergestalt, daß der Bezug auf das vorstellende Subjekt die Art und Weise mitbestimmt, wie die Dinge als Dinge sind." (Volkmann-Schluck 1996, 14).

1.2 Das Seiende als Phänomen

Es ist schon interessant, dass hier von einem „vorstellende[n] Subjekt" die Rede ist. Erinnern wir uns an den Begriff *hypokeimenon (ὑποκείμενον)*, den wir mit Volkmann-Schluck als das sich von sich selbst her in seiner Anwesenheit Zeigende bzw. mit Cichy als das Zugrundeliegende charakterisiert haben. In der Tat wird das griechische *hypokeimenon (ὑποκείμενον)* ins Lateinische sowohl mit *substantia*, als auch mit *subiectum* übersetzt (vgl. Gößling 2004, 971). Aristoteles war es, der eine Differenz einführte, die wir uns recht einfach mithilfe unseres Baumes vergegenwärtigen können. In diesen Tagen – es ist Winter, während ich diese Zeilen schreibe – ist der Baum vor meinem Fenster kahl. Im Frühjahr werden vermutlich Blätter, später Blüten sprießen. Im Sommer mag ein Gewitter wüten. Der aufkommende Sturm wird den Baum womöglich einen Ast kosten. Ganz gleich wie sich der Baum aber verändern wird, wird bei aller Veränderung etwas bleiben, was selbst unveränderlich ist. Das, was bei aller Veränderung als das Unveränderliche bleibt, erweist sich als das, was das Ding als Ding (den Baum als Baum, den Mensch als Mensch, den Schmerz als Schmerz) ausmacht.

Was aber geschieht, wenn ich den Baum fälle und das Holz zu einem Schrank verarbeite; würde ich dann im Schrank noch immer den Baum sehen? Und was ist, wenn der Schrank in die Jahre kommt, Schäden aufweist und ich mich dazu entschließe, ihn zu Brennholz zu verarbeiten? Nein, Schrank und Brennholz sind sicher keine Akzidenzien, hinter denen ich den Baum als Träger derselben immer noch auszumachen im Stande bin. Aber ist es nicht bemerkenswert, dass bei aller Veränderung und Weiterverarbeitung des Baumes immer noch etwas bleibt, was, wenngleich sich die Gestalt ändert, gleich bleibt? Aristoteles hat erkannt, dass es auf der einen Seite die Sache selbst und auf der andere Seite das gibt, was an der Sache in veränderter Weise auftritt. Die Sache selbst ist sowohl im Brennholz, als auch im Schrank, im sommerlich-erblühten Baum und im winterlich-erkahltem Geäst – die Sache selbst ist das *hypokeimenon (ὑποκείμενον)* (vgl. Gadamer [1975] 1995, 88).

Rene Descartes stellt den denkenden Menschen in den Mittelpunkt. Mit dem *cogito ergo sum* wird das menschliche Denken zur letzten Gewissheit und somit zugleich zur notwendigen Bedingung für Erkenntnis. Das Zugrundeliegende ist von nun an die unveränderliche Substanz im Sinne eines *cogito me cogitare*. Bereits bei Descartes sehen wir also eine erste Tendenz zur Umstellung auf eine transzendentale Figur der Subjektivität, die spätestens mit Kants Kritik der reinen Vernunft besiegelt wird. Während das *cogito* bei Descartes das *(ego) sum* zum Inhalt hat, ist das Kantische *Ich denke* als transzendentales Subjekt eine ganz und gar inhaltsleere Vorstellung. Lassen wir zum besseren Verständnis Kant selbst zu Worte kommen:

> „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein." (Kant [1787] 1998, 178 [B131f.]).

Das *Ich denke*, von dem hier die Rede ist, erweist sich als eine formale Struktur des Denkens, als solche wird das *Ich denke* (nur) gedacht und kann selbst nicht Gegenstand einer Anschauung werden. Wäre dem so, hätten wir es, vergleichbar mit der im Zusammenhang mit Descartes geschilderten Situation, mit einem *Ich denke* als Gegenstand des denkenden Ich zu tun. Da aber das *Ich denke* als formale Struktur ohne Inhalt ist, ist es unmittelbar, gleichsam eine spontane Verstandestätigkeit und kann niemals als Gegenstand erscheinen. Bemühen wir ein weiteres Mal unseren Baum: Damit die bloß formale Struktur irgend etwas erkennen kann, braucht es einen Gegenstand der Erkenntnis, beispielsweise den Baum. Die spontane Verstandestätigkeit trifft hier auf den Gegenstand der Anschauung. Wie wird nun aber der Baum zum Gegenstand meiner Vorstellung? Dem Baum selbst haftet das nicht an. Vielmehr bin ich es, der ich, kraft der Spontaneität meiner Verstandestätigkeit, mir den Baum vorstelle. Indem ich mir den Baum denke, „vermeinige" (Höffe 2004, 144) ich mir die Vorstellung vom Baum, wodurch also die Vorstellung zu meiner Vorstellung wird. Kant formuliert das so:

> „[D]ie mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehöreten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden." (Kant [1787] 1998, 178 [B132f.]).

Wir haben es mit einer Synthesis, bestehend aus dem Gegenstand der Anschauung und der spontanen Verstandestätigkeit zu tun. Ganz gleich, was ich mir vorstelle, bei aller Veränderlichkeit und Austauschbarkeit der Vorstellungen gibt es das Eine, Unveränderliche, das alle meine Vorstellungen begleitet. Was hat der Baum mit Kant, Descartes und einer fast leeren Klopapierrolle gemeinsam? Was vereint sie? – Die Tatsache, dass ich all das denke! Wenn wir also einen Schritt zurücktreten und unseren Blick vom *hypokeimenon (ὑποκείμενον)* über das *cogito* zum *Ich denke* schweifen lassen, so können wir beruhigt mit Hans-Georg Gadamer resümieren:

> „So wie in der Natur die wechselnden Zustände oder Vorgänge an unveränderlich Bleibendem vorkommen, so beruht eben auch der Wechsel der Vorstellungen darauf, daß sie einem bleibenden Ich zugehören. Das ist der begriffsgeschichtliche Rahmen, in dem sich der Übergang von der Substanz zum Subjekt vollzogen hat." (Gadamer [1975] 1995, 89).

Dem skizzierten Abriss vom *hypokeimenon (ὑποκείμενον)* hin zum transzendentalen Subjekt haben wir nun nachgedacht. Und wenngleich wir dadurch ein Verständnis dafür gewonnen haben, weshalb wir im neuzeitlichen Denken das Phänomen nicht mehr mit dem Sein identisch setzen, sondern als Erscheinung für das vorstellende Subjekt und vom vorstellenden Subjekt konstituiert denken, bleibt die Frage offen, wie in der Erfahrung der Griechen *ta onta (τὰ ὄντα)* mit *ta phainomena (τὰ φαινόμενα)* und *la aletheia (λὰ Ἀλήθεια)* zusammenhängen. Einfach formuliert und auf den Punkt gebracht, liegt die Verbindung im unmittelbaren Erleben der Griechen. Aber was ist damit gemeint?

Wir haben bereits bemerkt, dass es das Sein ist, das das Seiende als Seiendes bestimmt. Das Sein des Seienden ist damit das, was das Seiende seinem Wesen nach ausmacht. Exakter gefasst: das Wesen des Seienden ist das Sein. Wenn nun das Seiende dadurch, dass es ist, sich vom Nicht-Seienden unterscheidet, wenn also das Sein das Seiende (und dadurch auch das Nicht-Seiende) hervorbringt, und durch das Sein das Seiende als Seiendes erscheint, dann ist das Wesenhafte des Seienden in seinem Erscheinen (und durch sein Erscheinen) offenbar. Soll heißen: das Sein ist wesenhaft unverborgen:

> „Nur dann, wenn das, was Seiendes zu einem Seienden bestimmt, das Sein selbst, in seinem Wesen durch Offenbarkeit bestimmt ist, dann ist alles Seiende ein Phänomen, ein Sich-von-sich-her-Zeigendes. Nur wenn Sein in seinem Wesen durch das bestimmt ist, was die Griechen *aletheia* nannten, Unverborgenheit, wird das Seiende als Phänomen möglich." (Volkmann-Schluck 1996, 16; Hervorh. im Original).

Es ist freilich nicht allein für die Dinge um einen herum wesentlich, Phänomene zu sein. Es gilt dies ebenso für den Menschen, der diese Dinge in einer gemeinsamen phänomenalen Welt erfährt. Insofern der Mensch selbst durch sein in seiner Seiendheit offenbar werdendes Sein ist, findet er sich immer schon in jener Offenheit vor, in der auch die Dinge um ihn herum sind. Die Fähigkeit des Menschen, in dieser Offenheit (die Martin Heidegger als Lichtung bezeichnet) sich zu seinem Sein verhalten zu können, unterscheidet ihn zwar von anderem Seienden. Es eint sie allerdings unabhängig hiervon die Tatsache, dass sie allesamt voll und ganz in dem aufgehen, als was sie erscheinen. Die Erfahrung des Seins, das als Phänomen in der Offenheit aufscheint und sich in der Unverborgenheit bewahrt, verleiht der Synonymität der Begriffe *ta onta (τὰ ὄντα)*, *ta phainomena (τὰ φαινόμενα)* und *la aletheia (λὰ Ἀλήθεια)* Sinn.

Es ist wichtig, dass wir diesen Gedanken richtig verstehen: Für die Griechen erscheint durch das Sein das Seiende als Seiendes; das Wesenhafte des Seienden – also das Sein – wird im Erscheinen des Seienden als Seiendes offenbar. Für Kant, der von einem transzendentalen Ich ausgeht, können wir das, was uns erscheint, nur als das, was uns erscheint ausmachen. Und das, was uns erscheint, verrät uns nichts über das, was das *Ding an sich* ist. Das *Ding an sich* bleibt ein bloß gedachtes, ohne dass wir es im Denken begreifen können. Letztlich können wir nicht mehr über es aussagen, als dies eine: es scheint zu sein, ohne dabei mit dem, als was es uns erscheint, identisch zu sein. Die Quelle des Scheins verbleibt im Dunkel. Wenn wir das *Ding an sich* als das dem Seienden zugrunde liegende Sein verstehen wollen, müssen wir uns eingestehen, nichts vom Sein zu wissen, sondern nur vom Seienden, das (und wie es) für uns seiend ist.

1.3 Das Sein des Phänomens

Der französische Philosoph und Existenzialist Jean-Paul Sartre vertritt die Auffassung, dass uns das Phänomen nichts verbirgt. Schauen wir genauer hin: Auf meinem Schreibtisch steht eine Tasse. Ich schaue die Tasse an, und wenn ich das mache, dann aus einer ganz bestimmten Perspektive. Das hat zur Folge, dass ich nur einen bestimmten Teil der Tasse zu Gesicht bekomme. Den Griff der Tasse sehe ich nicht, er befindet sich auf der anderen Seite. Jetzt verändere ich ein wenig meine Position, und siehe da, der Griff der Tasse taucht auf, gerät in mein Blickfeld, ich sehe ihn, er erscheint mir. Das Phänomen verbirgt nichts! Aber weiß ich denn, bevor ich die andere Seite der Tasse gesehen habe,

dass es sich bei dem, was auf meinem Schreibtisch steht, tatsächlich um eine Tasse handelt? Aus der einen Perspektive heraus, aus der ich das betrachte, was ich als Tasse wähne, kann ich nicht wissen, nur mutmaßen, dass es sich um eine solche handelt. Was mir erscheint, ist lediglich eine Seite der Tasse, und diese Seite verbirgt in ihrem Erscheinen etwas (und zwar die Rückseite der Tasse), von dem ich nicht einmal wissen kann, dass es verborgen wird. Das Phänomen verbirgt nichts? Es scheint ganz so zu sein, dass die Vorderseite des erscheinenden Gegenstands dessen Rückseite verdeckt. Zugleich wird das Nicht-Sein der Rückseite zu einem ungewissen. Erst durch das Ändern der Perspektive auf die Tasse kann ich mir – so scheint es – Gewissheit verschaffen, dass es sich bei der Tasse tatsächlich um eine Tasse handelt. Doch genau genommen sehe ich auch beim Perspektivenwechsel die Tasse nur aus der jeweiligen Warte aus. Der Rest, den ich nicht sehen kann, ist nur vorgestellt.

Maurice Merleau-Ponty gibt in seinem 1946 vor der *Societé française de philosophie* gehaltenen Vortrag *Das Primat der Wahrnehmung* und seine philosophischen Konsequenzen zu bedenken:

> „Wenn ich sage, dass diese nicht wahrgenommenen Seiten vorgestellt sind, setze ich still-schweigend voraus, dass sie nicht als gegenwärtig existierend erfasst sind, denn das, was vorgestellt ist, befindet sich nicht hier vor uns, ich nehme es nicht wirklich wahr. Es ist etwas nur Mögliches." (Merleau-Ponty [1946] 2003, 29).

Und dennoch ist die Rückseite der Tasse mehr als bloße Vorstellung. Eine kurze Bewegung meines Kopfes, das Ausstrecken meiner Hände beweist es mir. Das Andere der Tasse ist, wenn ich den Begriff in dieser Weise bemühen darf: wahr, aber meine Wahrnehmung *nimmt nicht diese Wahrheit* (vgl. ebd., 30). Was aber nimmt die Wahrnehmung? Sie nimmt das (für) wahr, was mir gegenwärtig ist, und gegenwärtig ist mir das Andere der Tasse aufgrund einer mit der Wahrnehmung einhergehenden praktischen Synthesis (in Abgrenzung zur Synthesis des Verstandes), die es zu beschreiben gilt: Wenn ich einen Gegenstand betrachte, mich ihm nähere, um ihn herumlaufe, erfahre ich ihn aus unterschiedlichen Perspektiven. Im Verhältnis zu einer Idealvorstellung vom Gegenstand bietet mit die jeweilige perspektivische Schau ein verzerrtes Bild. Nichtsdestotrotz ist mir dieses „Zerrbild" wirklich (und keineswegs ideal). Warum? Weil keine einzige von dieser endlosen Reihe möglicher perspektivischer Ansichten vom wahrgenommenen Gegenstand in diesem aufgeht. Das kann deshalb nicht geschehen, weil während der jeweiligen perspektivischen Wahrnehmung zugleich über den perspektivischen Aspekt hinausgegangen wird. Auch hier haftet, wenn man so will, der Wahrnehmung die Transzendenz an. Oder mit Merleau-Ponty gesprochen:

> „Die Wahrnehmung wird [...] verstanden als Bezugnahme auf ein Ganzes, das prinzipiell nur durch bestimmte seine Teile oder Aspekte erfassbar ist. Der wahrgenommene Gegenstand ist keine ideale Einheit, die von der verstandesmäßigen Einsicht erfasst wird, wie z. B. ein geometrischer Begriff, sondern eine Ganzheit, die offen ist für einen Horizont einer unbestimmten Anzahl perspektivischer Ansichten" (Merleau-Ponty [1946] 2003, 33).

Das nun heißt nichts anders, als dass die praktische Synthesis der Wahrnehmung drei Momente erfordert: Zum einen ist dies der menschliche Leib. Er nimmt wahr, fühlend, sehend, riechend, schmeckend, tastend. Und indem er sich bewegt, fasst er die verschiedenen Perspektiven, die es ihm (zweitens) ermöglichen, das wahrzunehmen, was ist und

zwar in der Absicht, vom Anwesenden (drittens) auf das Abwesende hin zu transzendieren:

> „Es gibt also in der Wahrnehmung ein Paradox der Immanenz und der Transzendenz. Der Immanenz, weil das Wahrgenommene dem Wahrnehmenden nicht fremd sein kann; der Transzendenz, weil es immer ein Jenseits dessen umfasst, was wirklich gegeben ist. Und diese beiden Elemente der Wahrnehmung widersprechen sich eigentlich nicht, denn wenn wir über den Begriff der Perspektive nachdenken [...], stellen wir fest, dass die eigentümliche Evidenz des Wahrgenommenen, die Erscheinung von ‚etwas', diese Anwesenheit und diese Abwesenheit auf untrennbare Weise fordert." (Merleau-Ponty [1946] 2003, 34).

Dass die Erscheinung von etwas die Anwesenheit und Abwesenheit auf untrennbare Weise fordert, zeigt sich – und hier komme ich nun auf Jean-Paul Sartre zu sprechen – in der Idee des Phänomens.

1.4 Zum Phänomenalen und Transphänomenalen

Im Wesentlichen besteht für Sartre die Idee des Phänomens darin, dass es kein Sein hinter der Erscheinung gibt, damit erteilt er einem Dualismus zwischen dem Phänomen auf der einen Seite und dem dahinter liegenden *Ding an sich* auf der anderen eine Absage:

> „Solange man an noumenale Realitäten glauben konnte, hat man die Erscheinung als reines Negatives dargeboten. Sie war ‚das, was nicht das Sein ist'; sie hatte kein anderes Sein als das der Illusion und des Irrtums. [...] [W]enn wir nicht mehr an das Sein-hinter-der-Erscheinung glauben, wird diese im Gegenteil volle Positivität, ist ihr Wesen ein ‚Erscheinen', das sich nicht mehr dem Sein entgegensetzt, sondern im Gegenteil dessen Maß ist. Denn das Sein eines Existierenden ist genau das, als was es *erscheint*." (Sartre [1943] 2007, 10; Hervorh. im Original).

Werfen wir noch einmal einen Blick auf die Tasse. Sie steht dort, sie existiert, sie erscheint mir. Wesentlich für das Phänomen ist es, zu erscheinen. Die Tasse ist so, wie sie mir erscheint. Wir haben es also im Falle der erscheinenden Tasse mit einem *Seinsphänomen (phénomène d'être)* zu tun. Bei allem Erscheinen gibt es jedoch nichtsdestotrotz etwas, das selbst nicht erscheint. Bei dem, was nicht erscheint, handelt es sich um das *Sein des Phänomens (être du phénomène).* Dieses nimmt eine Sonderstellung unter den Phänomenen ein. Zwar zeugen die Erscheinungen dadurch, dass sie erscheinen, von ihrem Sein, aber dieses Sein selbst geht nicht in der Erscheinung auf. Damit erweist sich das Sein als notwendige Bedingung des Phänomens, „es ist Sein-zum-Enthüllen und nicht enthülltes Sein" (ebd., 16):

> „[D]as Sein des Phänomens begegnet uns als dieses „*Dass*". Das Erscheinende *ist*, und *dass* es ist, bemerken wir, insofern sich unser Bewusstsein auf die Erscheinung richtet. Das Sein als solches, von dem das Phänomen lediglich zeugt, erweist sich [...] als *transphänomenal*." (Damberger 2009, 46; Hervorh. im Original).

Dies nun verleitet zu der Frage, ob Sartre hier nicht einen neuen Dualismus eröffnet hat, indem er das transphänomenale Sein von der Erscheinung trennt? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten. Das mit der Erscheinung nicht koinzidierende Sein des Phänomens existiert für Sartre als die Erkenntnis ermöglichend und dabei stets über die Erkenntnis hinausgehend. Somit ist das *Sein der Erscheinung* nicht mit der Erscheinung identisch. Können wir aber behaupten, dass das transphänomenale Sein etwas anderes

als die Erscheinung ist? Denken wir dem nach, indem wir Theodor W. Adorno zu Rate ziehen. In seiner *Negativen Dialektik* können wir nachlesen:

> „Philosophische Reflexion versichert sich des Nichtbegrifflichen im Begriff. Sonst wäre dieser, nach Kants Diktum, leer, am Ende überhaupt nicht mehr der Begriff von etwas und damit nichtig. [...] Ihn charakterisiert ebenso, auf Nichtbegriffliches sich zu beziehen." (Adorno [1966] 1997, 23f.).

Was heißt das? Nun, wenn ich etwas begreife, dann mache ich mir von dem, was ich begreife, einen Begriff. Dies nun verleitet zu dem Irrglauben, der Begriff sei identisch mit dem, was da begriffen wird. Dem ist nicht so. Im Gegenteil: Adorno bezeichnet es als „Utopie der Erkenntnis", den Versuch zu wagen, mit Begriffen etwas an sich Begriffsloses zu begreifen, ohne dabei eine Identität des Begriffslosen mit dem Begriff zu erzeugen.[2] Das Begriffene und der Begriff sind nichtidentisch. Sich dieser Nichtidentität im erkennenden Zugriff bewusst zu bleiben, ist Aufgabe der Erkenntnis. Das Erkennen hat damit das Erkenntnislose, das Sich-Entziehende, mitzudenken. Anders formuliert: Wenn der Begriff das Begriffslose mitdenkt, sich der Begreifende die Nichtidentität des Begriffs mit dem Begriffslosen stets ins Bewusstsein ruft, dann wird mit dem Begriff das Begriffslose eingeholt und tritt als sein Anderes in Erscheinung. Damit wird zugleich der Frage im Vorfeld der Wind aus den Segeln genommen, warum man überhaupt den Erkenntnisversuch unternehmen soll, wenn der Begriff doch letztlich das, was er zu begreifen sucht, verfehlt. Friedrich Voßkühler gibt zu bedenken:

> „dass allein durch den Begriff das ‚Begriffslose' begriffen, mithin in Erscheinung kommen könne. [...] Auf die Rückseite des Begriffs könne man nur durch den Begriff gelangen. Nur durch den Begriff sei das ‚Begriffslose' ansprechbar. Zu Ende gedacht hieße das, dass der Begriff Ausdruck des ‚Begriffslosen' wäre. (Voßkühler 2009, 97).

Der Begriff ist Ausdruck dessen, was im Begriff nicht aufgeht und dabei dennoch als „Rückseite des Begriffs" zum Begriff dazugehörend. Bei Merleau-Ponty ist es das Abwesende/ Jenseitige, was im Anwesenden als sein Anderes mit erfasst wird. Haben wir es bei Sartres Transphänomenalität mir einer vergleichbaren Figur zu tun? Nein. Das *Sein der Phänomens* erweist sich weder als eine fassbare Qualität, noch als das Andere der Erscheinung. Um mit Thorsten Wroblewski zu sprechen, lässt es „sich einzig darin ausdrücken, *dass es ist*" (Wroblewski 2008, 147; Hervorh. im Original). Mit einer neuen Form des Dualismus haben wir es im Falle von Phänomenalität und Transphänomenalität nicht zu tun:

> „Das Seinsphänomen verlangt [vielmehr] die Transphänomenalität des Seins. Das heißt weder, daß sich das Sein *hinter* den Phänomenen versteckt findet [...] – noch, daß das Phänomen ein Erscheinen ist, das auf ein besonderes Sein verweist" (Sartre [1943] 2007, 16f.; Hervorh. im Original).

Wohl aber zeichnet sich das Phänomen durch den Doppelcharakter des Relativen-Absoluten aus. Im Gegensatz zur Erscheinung bei Kant deutet das Phänomen bei Sartre nicht auf ein dahinter liegendes wahres Sein:

> „Was es ist, ist es absolut, denn es enthüllt sich, *wie es ist*. Das Phänomen kann als solches untersucht und beschrieben werden, denn es ist *absolut sich selbst anzeigend*." (Sartre [1943] 2007, 10f.; Hervorh. im Original).

---

[2] „Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen." (Adorno [1966] 1997, 21).

Zugleich ist das Phänomen relativ, braucht es doch als Erscheinendes jemanden, dem es erscheint. Kurzum: Es bedarf eines Bewusstseins.

2. Bewusstsein

2.1 Das präreflexive Cogito

Wenn wir uns fragen, was es mit dem Bewusstsein auf sich hat, genauer: was das Bewusstsein eigentlich ist, erweist sich das Bewusstsein, über das wir nachdenken, als Gegenstand unseres Bewusstseins. Es scheint dabei ganz so zu sein, als habe das Bewusstsein immerzu einen Gegenstand, als wäre ein reines Bewusstsein, also ein Bewusstsein ohne Gegenstand, unvorstellbar. Schauen wir uns an, was es mit diesem Schein auf sich hat.

Wenn wir den Begriff *Gegenstand* verwenden, so ist dies im Kontext unserer Überlegungen eine überaus glückliche Wahl. Wenn ich, auf der Suche nach einer passenden Formulierung, meinen Blick eine Weile durch das Zimmer schweifen lasse, kommen mir verschiedene Gegenstände ins Bewusstsein: da ist die Schreibtischlampe, die Fotografie, der Bücherstapel usf. Insofern diese Dinge *Gegenstände* meines Bewusstseins sind, sollten sie diesem *gegen stehen*, in gewisser Weise also Widerstand leisten. Nun sind aber diese Gegenstände *Inhalt* meines Bewusstsein, was zu der Annahme verleitet, mein Bewusstsein habe die Gegenstände, auf die es sich bezieht, verschluckt. Wäre dem so, gäbe es Schreibtischlampe, Fotografie und Bücherstapel jenseits meines Bewusstseins nicht mehr. Ein so verstandenes Bewusstsein entspräche einem gefräßigen Etwas, das alles Sein jenseits seiner selbst vernichten würde. Dem aber ist nicht so. Wohl sind die Gegenstände des Bewusstseins Bewusstseinsinhalte, zugleich leisten sie dem Bewusstsein Widerstand, insofern sie nicht mit ihm zusammenfallen. Die Gegenstände, die dem Bewusstsein erscheinen, werden vom Bewusstsein wahrgenommen. Da aber, wie wir wissen, das Sein dessen, was erscheint – also das Sein der Phänomene – transphänomenal ist, ist das Sein der Phänomene nicht-identisch mit den Erscheinungen, die als Gegenstände des Bewusstseins aufscheinen:

> „Wäre z. B. der Tisch mit der Wahrnehmung identisch, wäre er reines Bewusstsein und verschwände in der reinen Immanenz, ohne dem Bewusstsein in irgend einer Weise transzendent zu sein." (Hasenhüttl 1972, 43).

Das Sein des Gegenstandes ist für das Bewusstsein uneinholbar. Hier zeigt sich nun eine Parallele zwischen dem Phänomen auf der einen und dem Bewusstsein auf der anderen Seite. Die Verbindung zwischen Phänomen und Bewusstsein macht dies deutlich: Die Erscheinung hat, dies noch einmal zur Erinnerung, den Doppelcharakter des Absoluten und des Relativen. Sie ist, was sie ist, insofern kann sie als absolut bezeichnet werden. Zugleich ist sie immer auch bezogen auf ein Bewusstsein, dem sie erscheint. Es gibt also einen Bezug zwischen Welt und Bewusstsein, und dieser Bezug geht, dies wird weiter unten deutlich werden, vom Bewusstsein aus. Nun ist es so, dass das Phänomen, welches dem Bewusstsein erscheint, auf ein das Phänomen ermöglichendes aber selbst nicht erscheinendes Sein verweist, und zwar auf das Sein des Phänomens. Das ist nichts Neues.

Wenn nun aber das Phänomen nur für ein Bewusstsein sein kann und wenn zugleich das Bewusstsein stets ein Bewusstsein von etwas ist (das Bewusstsein also nicht losgelöst vom Phänomen erscheint), erweist sich dieses ebenfalls als transphänomenal. Kurz gefasst: Das reine Bewusstsein, d. i. das Sein des Bewusstseins, erscheint nicht.

In seiner 1936/37 erschienenen Schrift *Die Transzendenz des Ego (La transcendance de l'ego)* schreibt Sartre:

> „Wenn ich einer Straßenbahn nachlaufe, wenn ich auf die Uhr schaue, wenn ich mich in die Betrachtung eines Portraits vertiefe, gibt es kein Ich. Es gibt Bewußtsein *von-der-einzuholenden-Straßenbahn* usw. [...]. *De facto* bin ich also in die Welt der Objekte versenkt" (Sartre [1936/37] 1994, 51; Hervorh. im Original).

Das von Sartre beschriebene Bewusstsein ist allzu bekannt. Wir erfahren es ständig, ohne dass dieses Bewusstsein selbst explizit Gegenstand unseres Bewusstsein ist. Wir können es als ein unmittelbares Bewusstsein von einem Gegenstand beschreiben, das sich selbst nicht zum Gegenstand hat. Dennoch ist das Bewusstsein von einem Gegenstand zugleich Bewusstsein seiner selbst. Das bedeutet nichts anderes, als dass das Bewusstsein stets dann, wenn es bei einem Gegenstand ist (diesen Gegenstand also erkennt) zugleich von sich als Bewusstsein weiß. Sartre bezeichnet diesen Umstand als eine notwendige Bedingung des erkennenden Bewusstsein:

> „Wäre mein Bewußtsein nicht Bewußtsein, Bewußtsein von Tisch zu sein, so wäre es ja Bewußtsein von diesem Tisch, ohne Bewußtsein davon zu haben, daß es das ist oder, wenn man so will, ein Bewußtsein, das von sich selbst nichts wüßte, ein unbewußtes Bewußtsein – was absurd ist." (Sartre [1943] 2007, 20).

Das unmittelbare Bewusstsein geschieht vor jeglicher Reflexion und kann daher als *präreflexiv (conscience préreflexive)* bezeichnet werden.[3] Sartre begreift das *präreflexive Bewusstsein* als Voraussetzung für das Descartes'sche *Cogito*. Wenn Descartes schließt: „[D]ubio, ergo sum, vel, quod idem est: cogito, ergo sum" (Descartes [1637] 1961, 32), bedeutet dies, dass über das Denken der Denkende zur Gewissheit seiner selbst gelangt. Sartre gibt dabei zu bedenken:

> „Man muß sich jedoch daran erinnern, daß alle Autoren, die das *cogito* beschrieben haben, es als eine reflexive Operation ausgegeben haben, das heißt, als eine Operation zweiten Grades. Dieses *cogito* wird durch ein *auf das Bewußtsein gerichtetes* Bewußtsein herbeigeführt, das das Bewußtsein als Objekt begreift." (Sartre [1936/37] 1994, 48; Hervorh. im Original).

Das als ein Objekt begriffene Bewusstsein ist ebenso wie jeder andere Bewusstseinsgegenstand durch eine Opazität charakterisiert. Als Objekt ist es undurchdringbar, undurchsichtig, geschlossen. Hingegen ist das Bewusstsein von anderer Seinsart. Es ist bezogen auf die Welt und daher von einer fundamentalen Offenheit. Diese Bezogenheit auf die Welt ist eine bewusste. Sartre unterstreicht dies in dem angeführten Tisch-Beispiel. Es macht Sinn, diese bewusste Bezogenheit auf die Welt anhand der Unterscheidung von *setzendem* und *nicht-setzendem* Bewusstsein zu verdeutlichen:

Das Bewusstsein, das immerzu als Bewusstsein von etwas aufscheint, ist in seinem permanenten Bezug zur Welt ein setzendes. Es setzt sich durch die Gegenstände, genauer:

---

[3] Im Zusammenhang mit dem präreflexiven cogito spricht Sartre auch von einem nicht-setzenden (non positionnelle) bzw. einem nicht-thetischen (non-théthique) Bewusstsein (vgl. Blech, 2001, 42).

durch die Beziehung auf die Gegenstände, durch welche es selbst ist. Wir können uns das so vorstellen: Auf dem Tisch steht eine Tasse. Ich habe ein Bewusstsein von dieser Tasse. Damit ist mein Bewusstsein ein über sich hinausweisendes, d. h. ein sich auf die Tasse hin transzendierendes. Die Tasse, als das Stück Welt, wird als ein Fremdes in das Bewusstsein eingeholt:

> „Das Bewußtsein [...] existiert nur [...] insofern es das ihm Fremde einbezieht. Nur weil das Bewußtsein sich transzendent setzt, erreicht es das Objekt unmittelbar. Das Bewußtsein ist daher unmittelbarer Bezug, spontane Beziehung." (Hasenhüttl 1972, 56).

Das ist es, was Sartre mit *setzendem* Bewusstsein meint. Nun ist das setzende Bewusstsein immer auch ein *nicht-setzendes* von sich selbst. Es besitzt ein unmittelbares Wissen von sich, ohne dass es sich hierfür auf sich selbst hin hat transzendieren müssen. Das folgende, etwas längere Zitat soll uns weiterhelfen:

> „Wenn ich die Zigaretten in dieser Schachtel zähle, habe ich den Eindruck der Enthüllung einer objektiven Eigenschaft dieser Zigarettenmenge: *es sind zwölf*. Diese Eigenschaft erscheint meinem Bewußtsein als eine in der Welt existierende Eigenschaft. Ich muß nicht unbedingt ein setzendes Bewußtsein davon haben, daß ich sie zähle. Ich ‚erkenne mich nicht als zählend'. [...] Wenn man mich nämlich fragt: ‚Was tun sie da?', antworte ich sofort: ‚Ich zähle', und diese Antwort meint nicht nur das instantane Bewußtsein, das ich durch die Reflexion erreichen kann, sondern auch die Bewußtseine die vergangen sind, ohne reflektiert worden zu sein, die in meiner unmittelbaren Vergangenheit für immer unreflektiert sind." (Sartre [1943] 2007, 22; Hervorh. im Original).

Sartre schlussfolgert daraus:

> „So hat die Reflexion keinerlei Primat gegenüber dem reflektierten Bewußtsein [...]. Ganz im Gegenteil, das nicht-reflexive Bewußtsein ermöglicht erst die Reflexion: es gibt ein präreflexives Cogito, das die Bedingung des kartesianischen Cogito ist." (ebd.).

Das *präreflexive Cogito* ist somit ein unmittelbares Bewusstsein von den Dingen, was durch ein Sich-auf-die-Welt-hin-transzendieren möglich ist, und zugleich ein Bewusstsein von sich selbst im Sinne eines Bei-sich-seins, einer Weltoffenheit, einer Intentionalität (vgl. Hasenhüttl 1972, 61). Dabei gilt es zu bedenken, dass das Bewusstsein von etwas sich unterscheidet vom Bewusstsein von sich. Während das erste, setzende Bewusstsein, eine Anwesenheit bei den Dingen meint, ist das nicht-setzende von sich als ein permanentes Bei-sich-sein zu verstehen. Wenn Sartre daher vom *nicht-setzenden Bewusstsein von sich* spricht, setzt er das *von* in Klammern:

> „Die Erfordernisse der Syntax zwangen uns bisher, vom ‚nicht-setzenden Bewußtsein *von* sich' zu sprechen. Aber wir können diesen Ausdruck nicht länger verwenden, weil das ‚*von sich*' noch die Idee von Erkenntnis weckt. (Wir werden von jetzt an das ‚von [de]' in Klammern setzen, um anzuzeigen, daß es nur einer grammatischen Regel entspricht.)" (Sartre [1943] 2007, 23; Hervorh. im Original).

Das Bewusstsein (von) ist also die Voraussetzung für das Descartes'sche Cogito als „Operation zweiten Grades". Wäre ich nicht vor aller Reflexion in der Weise des Bewusst-Seins immer schon bei mir, könnte ich die Frage nach mir selbst weder stellen, noch beantworten. Der zigarettenzählende Sartre, der nicht beim Zählen ein Bewusstsein davon hätte, dass er zählt, wäre nicht in der Lage, auf die Frage, was er da macht, zu antworten. Er wüßte es schlichtweg nicht.

2.2 Das reflexive Bewusstsein

Neben dem dargestellten unmittelbaren Bewusstsein (von) – dem präreflexiven Cogito – gibt es eine zweite Weise des Bewusstseins. Als sogenanntes *reflexives Bewusstsein* fand es bereits Erwähnung. Gegenstand des reflexiven Bewusstseins kann das unmittelbare Bewusstsein sein. Darüber hinaus kann es sich selbst als reflexives Bewusstsein zum Objekt haben. Es ist sicherlich mit keinen großen Schwierigkeiten verbunden, sich das Bei-den-Dingen-sein ins reflexive Bewusstsein zu rufen. Anders sieht es bei dem Versuch aus, das reflexive Bewusstsein selbst zu reflektieren.

Im Zusammenhang mit dem Bewußtsein (von) haben wir ein untrennbares Bei-sich-sein als Charakteristikum des Bewusstseins hervorgehoben. Das Bewusstsein (von) ist daher kein anderes, neues Bewusstsein, sondern – als notwendige Bedingung für ein setzendes Bewusstsein von etwas – Existenzbewusstsein:

> „[D]as absolute oder vorreflexive Bewußtsein [bildet] eine Einheit mit dem Bewußtsein, dessen Bewußtsein es ist. Es ist ein unteilbares, unauflösliches Sein, es ist durch und durch Existenz. Es ist Existenzbewußtsein." (Hasenhüttl 1972, 61).

Wir haben es also beim Bewusstsein mit einem Existenzbewusstsein, d. h. mit einem Bewusstsein vom Sein (des Bewusstseins) zu tun. Das Sein des Bewusstseins ist transphänomenal. Das Bewusstsein selbst setzt sich, indem es sich immerzu auf ein Fremdes, man könnte auch sagen: auf ein anderes Sein hin transzendiert. Wenn nun ein solches Bewusstsein sich in der Reflexion zu fassen versucht, steht es vor einem Problem, das man folgendermaßen beschreiben kann: „Wie soll man [...] eine Existenz beschreiben, die sich ständig macht und die sich weigert, in eine Definition eingeschlossen zu werden?" (Sartre [1943] 2007, 761).

Damit überhaupt der Versuch eines Sich-selbst-erfassens des reflektierenden Bewusstseins gelingen kann, muss dieses bereits in sich gespalten sein. Dass es dies ist, dass es sich beim Bewusstsein um ein weltoffenes und keinesfalls um ein opakes handelt, wurde bereits weiter oben erwähnt. Die Gespaltenheit bzw. der Riss im Bewusstsein ermöglicht erst die Reflexion. Was aber geschieht, wenn das Reflexive sich selbst zum Gegenstand macht? Wir haben es in diesem Falle mit einer Form der Negation zu tun. Negiert wird das Reflektierte, genauer: das reflexive Bewusstsein setzt sich selbst als das Reflektierte *nicht seiend*. Das Reflektierte wird somit Objekt. Wenn nun aber in der Selbstreflexion des Bewusstseins behauptet wird, sich selbst erfasst zu haben, kommt dies der Behauptung gleich, das negierte Objekt zu sein. Diese Form der Reflexion bezeichnet Sartre als *unrein* bzw. *unaufrichtig*. Alfred Dandyk stellt im Hinblick auf die *unreine Reflexion* zurecht fest: „Die unreine Reflexion behauptet also, das Objekt zu sein, von dem es vorher behauptet hat, es nicht zu sein. Deshalb, sagt Sartre, ist die Reflexion unaufrichtig." (Dandyk 2002, 102).

In dem Moment, in dem das Bewusstsein sich selbst zum Gegenstand hat, als opakes, nicht als geöffnetes Sein begreift, können dem verdinglichten Bewusstsein verschiedene Qualitäten zugeschrieben werden. Was bei all den Zuschreibungen immer wieder hervorscheint, ist die *Unmöglichkeit* des reflektierten Bewusstseinsdings. Der Gedanke erinnert an das von Kant angesprochene Problem des über sich selbst nachdenkenden Ich, das sich selbst als denkendes Ich nicht einzuholen vermag:

> „Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject, und das Ich als Object. Wie es möglich ist, daß Ich, der ich denke, mir selbst ein Gegenstand (der Anschauung) seyn, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären […]; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, […] in einer Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen [hinauszusehen]. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, ist die Person, das Ich aber des Objects, was von mir angeschaut wird, ist, gleich anderen Gegenständen außer mir, die Sache“ (Kant [1804] 1838, 500f.).

Im Nachdenken über sich selbst erreicht sich das denkende Ich nicht, sondern vermag immerzu nur das Objekt-Ich zu fassen. Aber das Objekt-Ich ist stillgestellt, ohne die Fähigkeit der Transzendenz. Transzendieren kann einzig und allein das denkende, auf die Welt hin ausgerichtete Ich, und mit dieser einzigartigen Fähigkeit geht der Fluch einher, sich selbst lediglich nach-zudenken, ohne sich je erreichen zu können. Das transzendierende Ich erweist sich als ein ewig einsames, insofern es unweigerlich von sich selbst getrennt bleiben muss. Aber eben dieses Getrenntsein, dieser Bruch mit sich selbst ist es, der die Weltoffenheit ermöglicht. Denn dort, wo die Unmittelbarkeit, die Einheit mit sich selbst, *nicht* gegeben ist, bleibt lediglich der Umweg über die Welt. Oder, um die Überlegung mit den Worten Heinrich von Kleist zu apostrophieren: „[D]as Paradies ist verriegelt und der Cherub hinter uns; wir müssen die Reise um die Welt machen, und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist.“ (Kleist [1810] 1993, 342).

Neben der *unreinen Reflexion* arbeitet Sartre das heraus, was er als *reine Reflexion* versteht. Um was es sich bei der reinen Reflexion handelt, können wir an dieser Stelle noch nicht in seiner Gänze erfassen, wohl aber können wir uns einer Erläuterung nähern. Die reine Reflexion „ist mehr ein *Wiedererkennen* als Erkennen. Sie impliziert ein vor-reflexives Verständnis dessen, was sie zurückgewinnen will, als ursprüngliche Motivation der Rückgewinnung.“ (Sartre [1943] 2007, 297; Hervorh. im Original). In diesem Zitat finden wir einen wichtigen Hinweis. Nicht umsonst hebt Sartre den Begriff „Wiedererkennen“ hervor. Etwas soll zurückgewonnen werden. Um zu verstehen, was es mit der reinen Reflexion auf sich hat, gilt es sich Klarheit darüber zu verschaffen, was dieses Etwas ist, das vermittels dieser Form der Reflexion zurückgewonnen werden soll. Es geht, soviel kann verraten werden, um nichts weniger als um die „Bewußtwerdung der eigenen ontologischen Seinsbedingungen sowie der eigenen Möglichkeitsbedingungen“ (Schönwälder-Kuntze 2001, 47). Eben diesen *ontologischen Seinsbedingungen* wollen wir uns im Folgenden nähern.

2.2.1 Das geschlossene Sein (oder: An-sich-sein)

Thorsten Wroblewski bringt die von Sartre ganz eigen konnotierte Differenz zweier Seinsmodi (dem *Für-sich-sein* und den *An-sich-sein*) mit einem einfachen, kurzen und prägnanten Satz auf den Punkt: „Für-sich ist das Bewusstsein, während das nicht bewusstseinsmäßige Sein an-sich ist.“ (Wroblewski 2008. 149).

Gehen wir vorsichtig an die Sache heran. Das An-sich-sein ist ohne Bewusstsein. Etwas *nicht* zu haben kann als ein Mangel verstanden werden. Wenn wir das mit dem An-sich nicht vorhandene Bewusstsein bedenken, scheint das An-sich ganz eindeutig ein – im Gegensatz zum Für-sich – mängelbehafteter Seinsmodus zu sein. Wie aber kommt es zu

diesem Mangel? Unternehmen wir den Versuch, diese Frage zu beantworten, indem wir uns eines Bildes bedienen: Eine Frau hat eine Wohnung, in dieser Wohnung gibt es zwei Zimmer: einen Schlafraum und einen Wohnraum. Da die Frau im Schlafzimmer gerne viel Platz hat, stellt sie alles Mögliche in den zweiten Raum. Mit der Zeit wird es dort immer enger, und da die Frau ungern aufräumt, ändert sich an dem Zustand nichts. Im Gegenteil: Der übrige Leerraum wird aufgefüllt mit allen erdenklichen Gegenständen, bis der zweite Wohnraum buchstäblich gerammelt voll ist. Was ist dies nun für ein Raum? Es ist ein Raum ohne Freiraum. Weder kann die Frau sich dort aufhalten oder gar umher spazieren, noch kann sie darin gestalterisch tätig werden. Etwas umräumen hieße, einen Gegenstand von einem zum anderen Ort zu bringen, dafür bedarf es jedoch eines Leerraums. Ist dieser Leerraum nicht gegeben, so ist der Raum nicht mehr gestaltbar.

Ein anderes Bild unterstreicht diesen Umstand: In meiner Hand befindet sich ein Würfel von der Art, wie man ihn von Brettspielen her kennt. Wir sprechen im Falle des Würfels von einem ausgedehnten Gegenstand. Er ist räumlich, hat Höhe, Breite und Tiefe, und als räumlicher Gegenstand dehnt er sich aus in den ihn umgebenen Raum. Würde der den Würfel umgebene Raum nicht gleichzeitig Raum bieten, könnte der Würfel als Würfel nicht sein. Es wäre gar kein Platz vorhanden, worin sich der Würfel ausdehnen könnte. Schauen wir uns den Würfel genauer an: Er ist nicht hohl, sondern vollständig ausgefüllt. Die Dichte des Würfels lässt es nicht zu, dass ich mit dem Raum im Würfel etwas mache. Es scheint aufgrund der Dichte des Würfels keinen Raum im Würfel zu geben. Seltsam, wir haben es beim Würfel mit einem räumlichen Ding zu tun, das nur räumlich ist, weil es um es herum einen Raum gibt, der nicht vollständig ausgefüllt ist. Der räumliche Gegenstand selbst, unser Würfel, hat keinen Raum, den er anbieten kann.

Es ist an der Zeit, ein wenig Klarheit in die Sache zu bringen. Werner Sesink zeichnet in *Technische Netzwerke und virtuelle Räume der Bildung* eine Unterscheidung von *room* und *space* nach:

> „Space, wie es in Cyberspace enthalten ist, bezeichnet den Zwischenraum, den es [...] durch Bewegung zu überwinden gilt. Room hingegen bezeichnet den strukturierten, eingefassten und für bestimmte Funktionen vorgesehenen und vorbereiteten Raum, den man nicht überwindet, sondern aufsucht." (Sesink 2006a, 11).

Sesink empfiehlt, *room* als gestalteten und *space* als zu gestaltenden Raum aufzufassen:

> „Im *gestalteten* Raum finden wir Bestimmungen wie Nähe und Ferne, Oben und Unten, Innen und Außen, Objekte und Funktionen, Beziehungen und Isolationen usw. vor. Im *zu gestaltenden* Raum müssen all diese Bestimmungen erst noch getroffen werden. [...] Der gestaltete Raum bietet Möglichkeiten an; der zu gestaltende Raum fragt nach Möglichkeiten bzw. fordert auf, seine Möglichkeiten zu bestimmen." (ebd., 11; Hervorh. im Original).

Wenn wir das ernst nehmen, gelangen wir unweigerlich zu der Frage, ob wir es beim Innenraum des Würfels tatsächlich mit einem Raum zu tun haben. Wir können den Würfel als ausgedehnten, räumlichen Gegenstand doch allein durch den ihn umgebenen space bestimmen. Die vollkommene, space-lose Ausgefülltheit des Würfels macht es ganz und gar unmöglich, von einem gestalteten Raum, der Möglichkeiten anbietet, zu sprechen. Im Gegenteil: Ein solcher Raum müsste erst noch geschaffen werden. Wenn wir uns eine Welt vorstellen, die wie das Innere dieses Würfels wäre, gäbe es keine Möglichkeit der Gestaltung. Es wäre schlichtweg kein space als Freiraum für eine Bewegung vorhanden. Wenn Sesink seine Überlegung auf die Formel „room fills space" (ebd.)

bringt, so ist dem zuzustimmen, dabei sei jedoch darauf verwiesen, dass der totale Raum, d. h. der room, der den space vollständig ausfüllt, ihn in gewisser Weise sogar verdrängt, kein Raum mehr ist. Für diesen Fall gilt die Formel: *room kills space*.

Und noch ein weiterer Aspekt sollte nicht unerwähnt bleiben. Wo liegt die Grenze zwischen der totalen Dichte des Würfels und seiner Begrenzung? Im Falle des Zimmers, in dem ich mich aufhalte, ist dies einfach. Hier gibt es eine Decke, einen Fußboden und vier Wände. Öffne ich die Tür, trete ich nach draußen. Wände, Fußboden und Decke begrenzen den Raum. Wenn wir uns den Würfel betrachten, stellen wir fest, dass es zwischen dem ausgefüllten Innenraum (der – wie angeführt – kein Raum ist) und der Begrenzung dieses Innen keinen Unterschied gibt. Allein es gibt ein Nicht-Würfel, welches die Totalität des Würfels umgibt. Der Würfel und das umgebene Nicht existieren jedoch einzig für uns, die wir uns in einem Abstand zur Totalität des Würfels befinden. Für uns ist diese Totalität nicht, es gibt einen space, einen Abstand, ein Nicht zwischen mir, als Betrachter, und der totalen Ausgefülltheit. Kann ich behaupten, dass durch das Nichts der Würfel zum Würfel wird?

Versuchen wir uns der Beantwortung der Frage langsam zu nähern: Dandyk zeigt drei Aussagen Sartres zum An-sich-sein der Dinge auf: „das Sein ist an sich; das Sein ist das, was es ist; das Sein ist“ (Dandyk 2002, 60). Schauen wird uns die drei Merkmale an. Das Sein, das an sich ist, hat keinen reflexiven Bezug zu sich selbst. Ein solcher Bezug ist aus einem recht einleuchtenden Grund nicht vorhanden, ist doch das An-sich mit sich selbst identisch. Aber, und darauf weißt Dandyk hin, es ist identisch *mit sich*, ohne dabei Zeuge *von sich* zu sein (vgl. Dandyk 2002, 60). Um von der eigenen Identität mit sich selbst wissen zu können, bedarf es eines Getrenntseins von sich, eines Aus-sich-heraus-getretenseins, also einer Nichtidentität. Der Würfel, welcher Würfel-an-sich ist, ist nichts weiter als dies allein, ohne zu wissen, dass er dies und nur dies allein ist. Er steht in keinem Verhältnis zu sich, ist gänzlich bezugslos, weder aktiv noch passiv: „[D]as Sein ist kein Bezug zu sich, es ist *Sich* (soi).“ (Sartre [1943] 2007, 41; Hervorh. im Original). Das Sein-an-sich ist volle Positivität, es ist nichts anderes als Sein. Der Würfel ist so sehr Würfel, dass er nichts ist als Würfel. Das Sein, das nur Sein ist, hat kein Nichts, in dem etwas, das Nicht-Sein könnte, sein könnte. Dadurch, dass es kein Nichts gibt, ist auch kein Bruch in sich, kein Getrenntsein, kein Verhältnis zu sich selbst oder zur Alterität möglich. Es handelt sich folglich beim Sein-an-sich eben nicht um einen Seinsmodus, dem es an Bewusstsein mangelt, sondern das Gegenteil ist der Fall: Ein Zuviel (an Sein) macht alles andere, ja selbst den Mangel, unmöglich.

Und damit sind wir auch schon beim zweiten Merkmal angelangt: Das Sein ist das, was es ist. Auf eine bekannte Formel gebracht: Sein = Sein oder a = a. Diese Identität mit sich selbst schließt jede Nichtidentität und damit jede Form, jede Struktur, jede Alterität aus. Die vollkommene Identität des Seins ist in gewisser Weise das Eine ohne das Andere. Und da das Eine nur das Eine sein kann, wenn es sich von dem, was es nicht ist, abgrenzt, ist das Eine für das Eine weder das Eine, noch das Nichts. Das An-sich-sein ist blind, taub und stumm, es ist, was es ist, aber es ist dieses nicht für sich. Zugleich weist Dandyk auf einen bedeutsamen Umstand hin:

> „Das Werden [...] ist prinzipiell vom An-sich-sein ausgeschlossen. Denn das Werden ist ein Übergang vom Nicht-mehr-sein zum Anwesend-sein zum Noch-Nicht-sein. Damit es ein Werden geben kann, ist eine (sic!) Zeuge notwendig, der Sein und Nicht-sein umfasst und bezeugt. Die Seinsweise dieses Zeugen muß ein diaspori-

> sches Sein sein, das heißt ein Sein, das gleich-ursprünglich das ist, was nicht mehr ist, das ist, was anwesend ist und das ist, was noch nicht ist. Das ist die Seinsweise des Bewusstseins." (Dandyk 2002, 61).

Ohne die Dimension des Werdens ist etwas genauso viel oder wenig, wie es nicht ist. Es kann nur dann von einem Sein die Rede sein, wenn das Sein sich von etwas, das es nicht ist, abhebt und eben dadurch konstituiert. Wir können aber niemals von einer Konstitution sprechen, sondern allein von einem permanenten Konstituieren. Etwas ist, indem es das, was es nicht ist, nicht ist. Damit ist es zugleich immer in Abgrenzung; sich abgrenzend ist es, indem es immerzu neu wird und werden muss. Man könnte das so ausdrücken: Das Sein-an-sich existiert für sich nicht (ebenso wenig, wie es für sich nicht existiert); für das bewusstseinsmäßige Sein-für-sich existiert das An-sich als An-sich nicht, da dieses nur im Verhältnis zum Für-sich und damit im permanenten Konstitutionsprozess (genauer: im Werden) des Für-sich denkbar ist. Das Sein-an-sich und das Sein-für-sich sind völlig getrennte und gänzlich unvereinbare Seinsmodi.

Kommen wir zum dritten Merkmal des An-sich: das Sein ist. Auf den Punkt gebracht ist damit die Grundlosigkeit, genauer: die Kontingenz des Seins angesprochen. Das Sein ist nicht notwendig. Es gibt keinen zwingenden Grund, weshalb das Sein sein müsste. Ebenso hat das Sein keinen Bezug zum bloß Möglichen. Dass die Tasse, die auf dem Schreibtisch steht, ist, ist damit gerade keine Möglichkeit:

> „Die Notwendigkeit ist eine Verbindung zwischen ideellen Aussagen. Das Mögliche ist das vom Bewusstsein im Entwurf Angestrebte oder Befürchtete. Das An-sich-sein ist nie möglich oder notwendig, es ist. Ungeschaffen, ohne Seinsgrund, ohne irgendeinen Bezug zu einem anderen Sein, ist das An-sich-sein zu viel für alle Ewigkeit." (Dandyk 2002, 61).

2.2.2 Das geöffnete Sein (oder: Für-sich-sein)

Widmen wir uns nun dem zweiten Seinsmodus, dem *Für-sich*. Ich sitze im Abenddämmerlicht am Fenster, starre durch die schmutzige Scheibe über den Hof zum Nachbarhaus. Hinter dem Vorhang bewegen sich Schatten. Eine ebenso einsame Gestalt? Nein, es sind zwei Figuren, deren Umrisse sich abzeichnen. Ich schaue nach unten, ein Hund scheißt auf die Strasse, seinen Kopf in meine Richtung gedreht, seine Augen starren mich an. Ich wende den Blick ab, umfasse die Weinflasche zu meiner Linken und presse mir den Flaschenhals an meine Lippen. Wo bin ich? Beim Wein, der durch meinen Hals in Bauch und Hirn fließt? Bin ich beim scheißenden Hund, der mir wie das Sinnbild meines Lebens erscheint? Oder drüben bei den Schatten, die am Glück der Zweisamkeit ersaufen? Ich bin bei alledem. Hund, Wein, tanzende Schatten, Einsamkeit, Schmerz, dies alles ist Gegenstand meines Bewusstseins. Anwesend bin ich bei diesen Dingen, und indem ich dies bin, erfasse ich mich selbst als nicht diese Dinge seiend. In der Negation, im Bewusstsein, dass all die Dinge, bei denen ich bin, sind, und ich als diese Dinge nicht seiend zurückbleibe, bezeuge ich das Sein der Dinge, und freilich zugleich mein Getrenntsein von diesen Dingen. Deutlicher formuliert: Indem mein Bewusstsein anwesend bei den Dingen ist, „*ist* es dieses Sein, in der Weise, dieses Sein nicht zu sein" (Dandyk 2002, 86; Hervorh. im Original). Mein Bewusstsein, welches in der Weise bei den Dingen ist, scheint auf als ein ekstatisches. Allein vom Sein der Dinge – von denen es getrennt ist – gestützt, würde es ohne das Sein der Dinge ins Nichts stürzen. Es wäre ein Bewusstsein

ohne Inhalt, es wäre ohne das ewig Andere, dessen Sein das Bewusstsein immer wieder auf sich selbst zurückwirft und damit sich stets und immerzu neu gebiert. Zugleich ist das Sein der Dinge allein durch das Bewusstsein, denn indem das Bewusstsein sich an und mit den Dingen stets auf's Neue konstituiert, ohne eins mit dem Resultat der Konstitution zu werden, ohne sich also in der Konstitution zu erschöpfen, lässt es sowohl die Dinge, als auch sich selbst immerzu werden. Der immerwährende Entwurf, der alles im Werden hält, bewahrt in sich zugleich Sein und Nichts. Das Bewusstsein, das bei den Dingen ist und sich zugleich vom Sein der Dinge distanziert, ist Anwesenheit und Negation in einem. Durch es werden die Dinge, und durch es werden die Dinge verneint. Durch die Dinge wird das Bewusstsein, und durch die Dinge bleibt das Bewusstsein von sich getrennt. Und bei alledem gilt es zu bedenken:

> „Das Bewusstsein ist kein Ding, das der Welt gegenübersteht, und auch die Welt steht dem Bewusstsein nicht gegenüber. Bewusstsein ist Bewusstsein von der Welt, und die Welt ist immer Welt eines Bewusstseins. Es gibt keine Welt ohne ein Bewusstsein, ebenso wenig gibt es ein Bewusstsein ohne Welt. Bewusstsein und Welt tauchen gleichursprünglich auf, und zwar auf dem Grund des An-sich-seins durch Negation dieses An-sich-seins." (Dandyk 2002, 86).

Zurück zu Wein, Schatten und scheißendem Hund: Was hat der Hund mit dem Fenster ein paar Meter über ihm zu tun, und worin liegt die Verbindung zwischen dem Wein und den Schatten hinterm Vorhang? Die Verbindung liegt in der Tatsache, dass diese Dinge allesamt Teil meines Bewusstseins und somit für mich sind.[4] Der Wein könnte nur Millimeter vom Vorhang entfernt sein, er könnte aber auch in China neben dem sprichwörtlichen Sack Reis stehen – es macht keinen Unterschied hinsichtlich des Verhältnisses dieser beiden Dinge zueinander. Der Wein ist Sein-an-sich und damit ohne alles, weder Fenster, noch Korken, noch Luft, und nicht einmal er selbst ist für ihn. Dass die Dinge sind und dass sie so zueinander stehen, wie sie es tun, ist die konstituierende und negierende Kraft des bewusstseinsmäßigen Für-sich-seins. Nur dadurch bereiten mir die Schatten den Schmerz der Einsamkeit, spiegelt mir der Hund mein verpfuschtes Leben, lügt mir der Wein im sanften Rausch das Lindern der Traurigkeit vor.

Durch mich, genauer: durch das bewusstseinsmäßige Sein-für-sich wird eine Beziehung der Dinge zu mir gleichwie eine Beziehung der Dinge untereinander geschaffen. Wie aber ist das überhaupt möglich, dass die Dinge zueinander in Beziehung gesetzt werden? Dadurch dass es den Seinsmodus des Für-sich gibt. Wie aber kann es diesen Seinsmodus geben, wie kann aus dem An-sich ein Für-sich werden? Kann hier überhaupt von einem Werden die Rede sein? Gehen wir der Frage nach der Genese des Für-sich und dessen Verhältnis zum An-sich nach.

---

[4] Dandyk beschreibt diesen Umstand folgendermaßen: „Die Schreibmaschine stehe neben der Lampe auf meinem Schreibtisch. Die Schreibmaschine kann das ‚Neben der Lampe stehen' nicht realisieren; sie ist einfach, das ist alles. Ein Zeuge ist notwendig, der die beiden Dinge zueinander in Bezug setzt, und dieser Zeuge muß selbst ein ekstatisches Sein besitzen, das darin besteht, sowohl bei der Schreibmaschine als auch bei der Lampe anwesend zu sein und diese gleichzeitige Anwesenheit in der Einheit eines Bewusstseins zu verräumlichen." (Dandyk 2002, 61).

2.2.3 Der ontologische Akt (oder: Zum Verhältnis von An-sich und Für-sich)

An früherer Stelle haben unsere Überlegungen gezeigt, dass das mit sich selbst Identische von der eigenen Identität mit sich selbst nichts wissen kann. Das Buch ist für das Buch ebenso wenig, wie das Buch für das Buch *nicht* ist. Allein durch das mit der menschlichen Realität einhergehende bewusstseinsmäßige Sein kann überhaupt von einem mit sich selbst identischen An-sich-sein gesprochen werden. Öffnet das Bewusstsein die Augen, erblickt es das nicht Bewusstseinsmäßige und macht es dadurch zu etwas, das für das Für-sich *an sich* ist. Die vollkommene Positivität des An-sich verunmöglicht es diesem, irgendetwas hervorzubringen. Nicht einmal das Nichts kann diese absolute Seinsfülle gebären:

> „Das Identische ist das Ideal des Einen, und das Eine kommt durch die menschliche Realität in die Welt. Das An-sich ist von sich selbst voll, und man kann sich keine totalere Fülle, keine vollkommenere Adäquation von Enthaltenem und Enthaltendem vorstellen: es gibt nicht die geringste Leere im Sein, den kleinsten Riß, durch den das Nichts hineingleiten könnte." (Sartre [1943] 2007, 165).

Die Weinflasche in meiner Hand ist voll und ganz Weinflasche, dies kann ich behaupten, aber ich kann nicht in gleicher Weise behaupten, dass meine Traurigkeit die Traurigkeit ist, sondern die Traurigkeit ist immer eine bewusstseinsmäßige. Ich habe ein Bewusstsein von Traurigkeit, nicht in dem Sinne, dass mir die Traurigkeit zum Gegenstand der Reflexion wird. Vielmehr in dem Sinne, dass die Traurigkeit für mich ist, sie mein Bewusstsein nicht ins Nichts fallen lässt. Das Bewusstsein, von dem hier die Rede ist, erweist sich als das präreflexive. Das präreflexive Bewusstsein (von) Traurigkeit lässt die Traurigkeit sein. Traurigkeit, Einsamkeit, Liebe, Lust und Freude, dies alles könnte ohne das Bewusstsein (von) nicht existieren: „[d]as Bewußtsein ist das Maß ihres Seins" (Sartre [1943] 2007, 167). Wenn nun aber die Traurigkeit allein dadurch ist, dass ich ein Bewusstsein (von) Traurigkeit habe, kann ich die Traurigkeit als eine in gewissem Maße reine nicht fassen, kann keine Aussagen über die Traurigkeit als reinen Begriff treffen. Ich erfahre sie (nur) als eine getrübte, die „von Anfang an als etwas existiert, was sich selbst entgeht, was die Einheit aller Begriffe sprengt, in die man [sie] einschließen wollen kann" (Sartre [1943] 2007, 167).

Beim Bewusstsein (von) Traurigkeit und Traurigkeit handelt es sich nach Sartre um ein und dasselbe Sein, „dessen Charakteristikum die absolute Immanenz ist" (ebd.). Unternehme ich allerdings den Versuch, dieses Sein zu fassen, entgleitet es mir. Es scheint hier eine Dualität angedeutet zu sein, deren beiden Pole das Bewusstsein und die Traurigkeit ausmachen. In Wahrheit handelt es sich um ein „Spiel von Spiegelungen" (ebd.). Das Bewusstsein spiegelt, so scheint es, die Traurigkeit, von der sie Bewusstsein ist. Das Bewusstsein erscheint infolge dessen als Reflektierendes. Suche ich es als Reflektierendes zu fassen, ist der Gegenstand meines Bewusstseins das reflektierende Bewusstsein. Ich scheine mich bei der Suche nach der Traurigkeit in der scheinbaren Unendlichkeit des Kabinetts eines spiegelnden Bewusstseins zu verirren. Weder kann ich den reinen Spiegel (ohne das, was er spiegelt), noch das Gespiegelte (ohne den Spiegel) ausfindig machen. Die Dualität verbleibt als bloße Andeutung.

Das bewusstseinsmäßige Sein, das jenseits der Koinzidenz, der vollkommenen Einheit mit sich selbst, anwesend bei sich ist, begegnet als ein von sich selbst abgelöstes. Diese

Ablösung, dieses Getrenntsein von sich ist freilich notwendige Bedingung, um bei sich anwesend sein zu sein, soll heißen: in ein Verhältnis zu sich zu treten (genauer: sich immer schon in einem solchen Verhältnis zu befinden). Wie ist dieses Abgelöstsein, wie ist diese Trennung möglich?

Das An-sich-sein ist, im Gegensatz zum Für-sich, nicht bei sich, sondern es ist Sich.

> „Die Anwesenheit bei sich setzt dagegen voraus, daß ein nicht spürbarer Riß in das Sein gekommen ist. Wenn es bei sich anwesend ist, so weil es nicht völlig Sich ist. Die Anwesenheit ist eine unmittelbare Verminderung der Koinzidenz, denn sie setzt Trennung voraus. Wenn wir aber jetzt fragen: *was* trennt das Subjekt von ihm selbst, so müssen wir gestehen, daß es *nichts* ist." (Sartre [1943] 2007, 170; Hervorh. im Original).

Nichts trennt das Subjekt von ihm selbst. So schwer dieser Satz auch zu verdauen sein mag, weist er uns doch recht genau den Weg zur Beantwortung der Frage, wie aus dem An-sich das Für-sich werden kann bzw. wie das Bewusstsein in die Welt gelangt. Wie wir bereits wissen, haben wir es beim An-sich-sein mit einer totalen Positivität zu tun. Das Sein der Positivität ist von allem isoliert. Es ist sich, und es ist sich so sehr, dass es nichts ist außer sich. Von sich selbst kann es nichts wissen, denn hätte es ein Bewusstsein von sich, so wäre es nicht das, von dem es weiß. Anders formuliert: Es wäre nicht sich, sondern *bei sich*, ohne dieses sich zu sein. Unüberwindbar wäre es von sich selbst getrennt. Aber das An-sich *ist sich*, und diese Totalität des Seins kann kein Sein hervorbringen; nichts bringt sie hervor. Dies führt Sartre zu der Feststellung: „Das Nichts ist die eigene Möglichkeit des Seins und seine einzige Möglichkeit." (Sartre [1943] 2007, 172).

Fragt man also danach, wie das Nichts in die Welt gelangt, so liegt die Antwort auf diese Frage im Sein begründet. Das Nichts ist ein Nichts an Sein, so kann das Sein, das nur Sein und sonst nichts ist, durch einen fortdauernden Akt, den Sartre als einen ontologischen Akt bezeichnet, geschehen (vgl. ebd.). Es handelt sich beim ontologischen Akt um eine Verminderung des Seins. Aus der Totalität des An-sich wird eine Anwesenheit bei sich und damit zugleich eine Anwesenheit bei den Dingen. Mit der Geburt des Für-sich wird damit zugleich das An-sich offenbar.

Schauen wir etwas genauer hin: Wenn hier von einem An-sich die Rede ist, das nichts hervorbringt (oder nehmen wir die substantivische Form: das das Nichts hervorbringt), mag es den Anschein erwecken, um das An-sich herum konstituiere sich ein Nichts, von dem das An-sich abgegrenzt ist. Dem ist nicht so, und wenn Sartre das Bild eines nicht spürbaren Risses im Sein bemüht, verweist er auf ein Getrenntsein des Seins vom Sein. So fest ich den Menschen, den ich liebe, in die Arme nehme, so häufig und intensiv ich mich mit ihm sexuell vereinige (ein Unternehmen, dass nie mehr als ein zum Scheitern verurteilter Versuch sein kann), wird doch niemals die Grenze, die mich von der geliebten Person trennt, überwunden werden. Der Geliebte ist wie der Stein in meiner Hand. Und was nicht weniger erschreckend ist: Ich selbst bin für mich ebenfalls dieser Stein. Was weiß ich schon von mir? Das Selbstportrait ist das Portrait meiner Selbst, die Selbstbeschreibung die Beschreibung meiner Selbst. Wenn ich mir verrate, wer ich bin, lüge ich. Ich habe Angst, ich bin verliebt, ich hasse, melancholiere, bin neurotisch, sobald ich dies alles an und in mir erfasse, bin ich es nicht mehr. Ich bin der ausgestreckte Finger, der nicht seinen Schöpfer, sondern sich selbst verfehlt. Ich bin das Händchen eines Säuglings, das alles zu begreifen versucht, bin der ewig Begreifende, und bin all dies schon jetzt, da ich darüber schreibe, nicht mehr. Ich bin nicht mehr der Schreibende, denn im Schreiben

bin ich von mir, der ich schreibe, getrennt. Darüber nachdenkend, dass ich von mir getrennt bin, bin ich derjenige, der darüber nachdenkt, dass er darüber nachdenkt, und das Darüber-Nachdenken verschwindet irgendwo dort, wo ich es nicht fassen kann. Ich als Mensch, als Für-sich-sein, als Bewusstsein, bin im Grunde genommen ebenso isoliert wie die Totalität des An-sich. Zwar weiß ich vom Außen und vom Innen, doch beides erreiche ich nicht. Die Einsamkeit der menschlichen Existenz ist grenzenlos, denn die Grenze, der so genannte nicht-spürbare Riss, ist das Nichts. Sartre irrt. Es gibt keinen Riss, es gibt einzig und allein das Sein und das Nichts. Ein Nichts, das nicht überwunden werden kann, ein Nichts, das nicht ausfindig gemacht werden kann. Dies liegt gewissermaßen in der Natur der Sache. Finden kann ich nur etwas, das ist, aber das Nichts ist nicht. Durch das Sein wird das Nichts durch Abwesenheit des Seins offenbar. In diesem Sinne wird das Nichts geseint (vgl. Sartre [1943] 2007, 171).

Halten wir fest: Das Sein-an-sich, das keinen Mangel, sondern ein Zuviel an Sein besitzt und mit sich selbst koinzidiert, wird zum Sein-für-sich. Zu diesem Übergang kommt es durch die totale Positivität dieses An-sich, verunmöglicht es doch gerade die Positivität, dass das Sein Sein hervorbringt. Die einzige Möglichkeit, die dem totalen Sein eigen ist, liegt darin, nichts hervorbringen zu können, wodurch gleichsam ein Loch mitten ins Sein gerissen wird: „So ist das Nichts dieses Loch im Sein, dieser Sturz des An-sich zum Sich, wodurch sich das Für-sich konstituiert." (vgl. Sartre [1943] 2007, 172).

Es handelt sich bei diesem Für-sich um ein Sein, das durch Nichts von sich getrennt ist. Da das Nichts nicht überwunden werden kann, verbleibt dieses Sein als ein getrenntes, isoliertes und erleidet zumindest in dieser Hinsicht ein ähnliches Schicksal wie das An-sich, wenngleich sich das Getrenntsein des Für-sich, so paradox das erscheinen mag, durch Offenheit auszeichnet. Durch das Nichts ist das Für-sich nicht sich, sondern bei sich. Das Bei-sich-sein (und Bei-den-Dingen-sein) ermöglich das eigene Aufscheinen, sowie das Erscheinen der Welt. Die Welt und das (eigene) Sein wird demzufolge erst und allein durch das bewusstseinsmäßige Für-sich bezeugt. Das An-sich wird damit, wie weiter oben angemerkt – zu einem An-sich-für-mich. Was weiß die menschliche Existenz schon von der Seinsfülle, wenn ihr die Totalität fremd ist? Allein von dem, was sie alles nicht ist, kann sie wissen:

> „Das Für-sich muß also", so Sartre, „sein eigenes Nichts sein. Das Sein des Bewußtseins als Bewußtsein ist, in Distanz von sich als Anwesenheit bei sich zu existieren, und diese Null-Distanz, die das Sein in seinem Sein trägt, ist das Nichts." (vgl. Sartre [1943] 2007, 171).

Bei alledem kann das Bei-den-Dingen-sein des setzenden Bewusstsein (das nie eins wird mit den Dingen, bei denen es ist), gleichwie die reine Reflexion des reflexiven Bewusstseins (das immerzu von sich getrennt ist und bleiben muss) als Versuch verstanden werden, das Getrenntsein zu überwinden. In dieser Lesart erscheint das Bewusstsein als ein Symptom. Dem Symptom liegt m. E. das Wissen um die eigene Kontingenz zugrunde, ein Wissen, das dem Bewusstsein (also der menschlichen Existenz) unerträglich ist. Mit diesem Wissen geht ein Begehren einher. Das Bewusstsein begehrt das Sein der Dinge, welches es nicht ist. Und mehr noch: Es begehrt dieses Sein der Dinge zu sein und damit den eigenen Mangel an Sein, dieses Nichts an Sein – aufzuheben. Was es mit dem Sein und dem Nichts, genauer: mit dem Verhältnis des Seins zum Nichts auf sich hat, wird im folgenden Kapitel näher behandelt werden.

3. Sein und Nichts

3.1 Immanentes und transzendentes Nicht-Sein

In seinem Roman *Demian* lässt Hermann Hesse den Protagonisten Emil Sinclair die folgenden, in ihrer tiefen Schwermut bewegenden Gedanken äußern:

> „Manchmal, wenn ich am Abend durch die Straßen lief und vor Unrast bis Mitternacht nicht heimkehren konnte, manchmal meinte ich dann, jetzt und jetzt müsse meine Geliebte mir begegnen, an der nächsten Ecke vorübergehen, mir aus dem nächsten Fenster rufen. Manchmal schien mir dies alles unerträglich qualvoll, und ich war darauf gefasst, mir einmal das Leben zu nehmen." (Hesse [1919] 2007, 92).

Der junge Sinclair sehnt sich nach einer Frau, die ihn liebt und die er zu lieben fähig ist. Sein Umherherlaufen durch die Straßen, sein Blick auf das nächste Fenster ist offenkundig mehr als ein bloßes Sich-Fortbewegen oder ein Umherschauen. Vielmehr erweist es sich als ein fortwährendes Fragen. Sinclair befragt die nächste Ecke, ob dies *die* Ecke sei, an der die Geliebte gleich vorbeigehen wird. Er befragt das Fenster, ob es *jenes* sei, aus dem heraus die Stimme, die ihn meint, ertönen wird. Wenn Sinclair diese Fragen stellt, dann geht damit eine Erwartungshaltung einher. Erwartet wird die Möglichkeit, dass die Geliebte ihm „jetzt und jetzt [...] begegnen, an der nächsten Ecke vorübergehen, [...] aus dem nächsten Fenster rufen" (ebd.) wird. Es kann sein, dass die Geliebte tatsächlich erscheinen, dass sie da sein wird. Ebenso wird die Möglichkeit erwartet, dass dies alles nicht sein wird. Die Erwartungshaltung schließt folglich sowohl die mögliche Existenz, als auch die mögliche Nicht-Existenz von etwas ein. Nun wissen wir aus den bisher angestellten Überlegungen, dass die Geliebte, über deren Sein oder Nicht-Sein Sinclair nachdenkt, im Bewusstsein des jungen Mannes erscheint und somit dem Bewusstsein Gegenstand bzw. Objekt ist. Wie jedes andere Objekt auch befindet es sich im Seinsmodus des An-sich und zeichnet sich daher durch eine vollkommene Seinsfülle aus. Das mögliche Nicht-Sein haftet der Positivität des An-sich nicht an. Das Nichts muss demnach mit dem Seinsmodus des Bewusstseins zusammenhängen. Schauen wir genauer hin.

Im Bewusstsein liegt die Möglichkeit des Nichts in zweifacher Weise vor. Im Falle des sehnsüchtigen Sinclair werden beide Weisen deutlich. Wenn Sinclair sich am Ende der Straße der nächsten Ecke nähert, weiß er nicht, ob nicht just in dem Moment, in welchem er die Ecke erreicht, das Objekt seiner Begierde auftaucht. Dieses Nicht-Wissen ist ein Nichts, dass im fragenden Sinclair liegt, folglich dem Sein des Fragenden immanent ist. Zum anderen kann es durchaus so sein, dass es die Geliebte schlicht und ergreifend nicht gibt. Es ist möglich, dass an der Ecke niemand vor ihn treten, dass keine Stimme aus dem Fenster rufen wird. Kurz und gut: Das Nicht-Sein bzw. die Nicht-Existenz des befragten, dem Bewusstsein transzendenten Seins ist möglich:

> „So ist die Frage eine zwischen zweierlei Nicht-sein [*non-êtres*] geschlagene Brücke: Nicht-sein des Wissens im Menschen, Möglichkeit des Nicht-seins im transzendenten Sein." (vgl. Sartre [1943] 2007, 52f.; Hervorh. im Original).[5]

---

[5] Der Vollständigkeit wegen sei hier erwähnt, dass Sartre noch ein drittes Nicht-Sein hervorhebt. Dieses geht mit der Existenz einer Wahrheit einher. So zielt eine Frage auf eine Antwort ab. Die

3.2 Die Lücke im Sein (oder: Die Freiheit in der Badewanne)

In einer bestimmten Weise existiert die Geliebte für Emil Sinclair, und zwar insofern sie Objekt seiner Begierde, d. h. Gegenstand seines Bewusstseins ist. Dennoch kann sich die Existenz der Geliebten als *Nichts* enthüllen. Ein solches Enthüllen ist allein durch das Bewusstsein, das ein Für-sich ist, möglich. Warum das so ist, verrät uns Sartre, wenn er schreibt:

> „Es kommt [...] darauf an, daß der Fragende ständig die Möglichkeit hat, sich von den Kausalreihen zu lösen, die das Sein konstituieren und die nur Sein hervorbringen können. Denn wenn wir annähmen, daß die Frage im Fragenden durch den universalen Determinismus bestimmt sei, so wäre sie nicht mehr intelligibel und nicht einmal mehr denkbar." (vgl. Sartre [1943] 2007, 81).

Damit rekurriert Sartre auf die Kantische Unterscheidung von Intelligibilität und Erscheinung, dem Noumenalen und Phänomenalen.

> „Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, *intelligibel*. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinung sein kann: so kann man die *Kausalität* dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als *intelligibel* nach ihrer *Handlung*, als eines Dinges an sich selbst, und als *sensibel*, nach den *Wirkungen* derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjekts einen empirischen, imgleichen auch einen intellektuellen Begriff seiner Kausalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden." (Kant [1781/1787] 1974, 492 [A 538/ B 566]; Hervorh. im Original)

Wenn Kant von einer empirischen und einer intelligiblen Seite als zwei Seiten ein und derselben Sache (er selbst verwendet im angeführten Zitat den Begriff des Wesens) spricht, so erinnert dies an die weiter oben angeführte Unterscheidung von Seinsphänomen und Phänomen des Seins. Wie wir gesehen haben, geht im Seinsphänomen das Sein des Phänomens nicht auf, es zeichnet sich vielmehr durch eine Transphänomenalität aus. Das Sein der Erscheinung erscheint selbst nicht. Die Intelligibilität geht nicht in der Phänomenalität auf. Und dennoch gilt es hier einen wesentlichen Unterschied hervorzuheben: Das Intelligible ist nicht mit dem Sein des Phänomens gleichzusetzen. Letzteres haftet allen Dingen an. Es ist der menschlichen Existenz ebenso eigen, wie der Notdurft, die der Mensch tagtäglich verrichtet. Hingegen betrifft das Intelligible allein den Menschen:

> „Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt, denkt, als wenn er sich wie Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt, und seine Kausalität, äußerer Bestimmung nach, Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, daß beides zugleich stattfinden

---

Antwort besteht aus einer Aussage, die sich von dem abgrenzt, was durch die Antwort ausgeschlossen ist. Die Antwort ist, indem sie das Nicht-Sein exkludiert, im Nichts eingebettet: „Durch die Frage selbst bestätigt der Fragende, daß er eine objektive Antwort erwartet, so daß man von ihr sagen kann: ‚So ist es und nicht anders.' Kurz, die Wahrheit führt, als Differenzierung des Seins, ein drittes Nicht-sein als für die Frage bestimmend ein: das begrenzende Nicht-sein." (Sartre [1943] 2007, 53).

> könne, ja sogar müsse. Denn, daß ein *Ding in der Erscheinung* (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen eben dasselbe, *als Ding* oder *Wesen an sich selbst*, unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; daß er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewußtsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig).“ (Kant [1785] 2000, 118f.; Hervorh. im Original).

Was Kant hier zum Ausdruck bringt ist im Kern folgender Gedanke: Es ist ein Unterschied, ob der Mensch eine Erscheinung in der Sinnenwelt ist und den dort herrschenden Naturgesetzen unterworfen, oder ob er ein denkendes Wesen ist, das über einen Willen verfügt und im Übergang vom Denken ins Handeln etwas aus sich selbst heraus bewirkt. Es wird niemanden schwerfallen, Kant hier zuzustimmen. Aber Kant geht noch einen Schritt weiter. Als Gegenstand der Sinnenwelt ist der Mensch Gesetzen unterworfen, die ihn als Ding an sich, das er auch ist, nicht berühren. Der Mensch ist also beides, Ding unter Dingen und Ding an sich. Dass er Ding unter Dingen, also Gegenstand der Sinnenwelt ist, erfährt er durch sein Vermögen zur Sinnlichkeit.

Wenn ein Mensch in einer Badewanne sitzt und ihm das Wasser zu warm ist, so kann er diesen Umstand durch die Sensoren in seiner Haut bemerken, die seinem Gehirn etwas signalisieren, das dieses wiederum als ein unangenehmes Wärmegefühl interpretiert. Ein Mensch, der sich in einer solchen Situation befindet, kann auf unterschiedliche Weise reagieren. Er kann mehr kaltes Wasser einlassen, die Badewanne verlassen, warten, bis sich das Wasser abgekühlt hat usw. Das Affizieren der Sinne schreibt dem Badenden nicht vor, wie er zu reagieren hat. Der sich seiner selbst bewusste Mensch trifft eine Entscheidung, und diese Entscheidung ist nicht das unmittelbare Ergebnis der kausalen Einwirkung der Sinnenwelt. Im Gegenteil. Wenn wir uns den badenden Menschen vorstellen, der die Wasserzufuhr betätigt, um kaltes Wasser einzulassen, können wir uns den ganzen Vorgang von der sinnlichen Wahrnehmung bis hin zur menschlichen Aktion als eine Kette vorstellen. Diese Kette könnte – grob skizziert – so aussehen: Die in der Haut befindlichen Thermorezeptoren senden ein Signal, das das Hirn des Badenden als unangenehm deutet, woraufhin er den entsprechenden Wasserhahn betätigt und das kühle Wasser in die Wanne fließt. Ohne Zweifel, die Kette macht Sinn, aber es gibt eine entscheidende Schwachstelle. Wieso reagiert der Badende so, wie er reagiert? Dass die Thermorezeptoren ein Signal senden, leuchtet ein. Ebenso erweist es sich als fraglos, dass der Wasserhahn nach gelungener Betätigung Wasser ausspuckt. Aber warum entscheidet sich der Badende für das kalte Wasser und somit gegen das Ausharren im zu warmen Wasser bzw. gegen das Verlassen der Wanne?

Mit dem Wort „entscheidet“ kommen wir einer Beantwortung der Frage schon ein wenig näher. Eine Entscheidung hebt eine Scheidung auf. Der Begriff Scheidung setzt voraus, dass mindestens zwei Möglichkeiten zur Verfügung stehen, von denen aber nicht beide zugleich gewählt werden können. Die Wahl muss auf eine der beiden Möglichkeiten fallen. Das Resultat der Entscheidung ist unweigerlich, dass die Möglichkeit, die gewählt und verwirklicht, zu etwas Unmöglichem wird. Damit der Mensch überhaupt erst in den Genuss gerät, eine Möglichkeit verunmöglichen zu können, bedarf es seiner Intelligibilität, man könnte auch sagen: seiner Verstandestätigkeit. Möglichkeiten müssen als Möglichkeiten aufscheinen, begriffen werden, so dass am Ende eine dieser Möglichkeiten gewählt werden kann. Das Ergebnis des Entscheidungsprozesses fließt in die Wirklich-

keit, genauer: in die Sinnenwelt ein, und zwar durch die menschliche Aktion. Die kausale Kette, die in unserem Beispiel in der Sinnenwelt begonnen hat, erlebt an der Schwelle zur Intelligibilität einen Bruch. Dieser Bruch geschieht immer dort, wo der Mensch eine Rolle spielt, wo also menschliche Aktion stattfindet. Der Bruch in der Kette hinterlässt eine Lücke, und durch diese Lücke, die sich theoretisch nicht schließen lässt, durch diese *irreduzible* Lücke also fließt die menschliche Aktion in die Welt, wirkt also der Mensch auf die Kausalität der Dinge ein. Wir können dieser Lücke einen überaus passenden Namen geben: Freiheit. Der Badende ist frei zu entscheiden, wie er mit dem, was die Sinne ihm vermittelt haben, umgehen wird. Er ist frei von einem Zusammenhang, dem das Wasser, die Thermorezeptoren und der Hahn, der betätigt wird, ausgesetzt sind. Zugleich *nötigt* ihn dieses *Freisein von* zu einer Entscheidung. Irgendetwas muss er tun, und was immer das ist, was er tut: es wurzelt in ihm.

3.2.1 Exkurs: Das Subjekt und der Wille

Es wird hier der Eindruck erweckt, als sei der Mensch Subjekt seiner selbst. Sesink erinnert daran, dass Subjekt

> „sowohl das Unterworfene als auch das Zugrundeliegende bedeuten [kann]. Im modernen Subjektbegriff wird die zweite Bedeutungsvariante dominant: Das Subjekt ist das, was den Dingen dieser Welt zugrundeliegt, das, worauf sich die Weltverhältnisse in letzter Instanz zurückführen lassen.“ (Sesink 2005a, 170).

Den Subjektbegriff in der dargestellten zweiten, modernen Variante zu verstehen, macht Sinn. Nichtsdestotrotz gibt es Überlegungen, die gerade dieses Subjektverständnis fragwürdig erscheinen lassen. Arthur Schopenhauer begreift in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* den Menschen als Objektivierung des Willens, das menschliche Wollen ist Ausdruck dieses Willens. Die Frage ist nun, ob es dem Menschen möglich ist, den Willen zu bestimmen? Der russische Autor Fjodor Michailowitsch Dostojewski lässt in seinem erstmal 1861 veröffentlichten Roman *Erniedrigte und Beleidigte* (Униженные и оскорбленные) die junge Natalja auftreten, die ihren Eltern das Herz bricht, indem sie Vater und Mutter verlässt, um mit dem Geliebten Alexej zusammen sein zu können. Die Situation ist äußerst verzwickt. Nataljas Vater, Nikolai Sergejewitsch, war einst der Verwalter des Fürsten Peter Alexandrowitsch, der wiederum Alexejs Vater ist. Zwischen den beiden Vätern kam es zum Bruch, Nikolai Sergejewitsch wird vom Fürsten zu Unrecht Unterschlagung vorgeworfen, eine Gerichtsverhandlung steht aus. Natalja weiß, wie sehr es gerade den Vater, der sich bereits entehrt sieht, trifft, dass seine einzige Tochter ausgerechnet dem Sohn seines Anklägers verfallen ist. Iwan Petrowitsch, der als Ich-Erzähler den Leser durch den Roman hindurch begleitet, versucht verzweifelt, Natalja zur Rückkehr zum Vater zu bewegen:

> „»Das ist ja Wahnsinn! Du tötest ja deine Eltern und richtest Dich selbst zugrunde! Siehst du das nicht ein, Natalja?« »Ich sehe es ein; aber was kann ich tun? Es hängt nicht von *meinem* Willen ab!« antwortete sie, und aus ihren Worten klang eine solche Verzweiflung heraus, als ob sie zur Richtstätte ginge.“ (Dostojewski [1861] 1986, 55; Hervorh. v. T.D.).

Natalja ist Alexej verfallen. Sie weiß, dass er ihr gegenüber Versprechen abgibt, die er nicht halten kann, sie weiß um seine Naivität, sie weiß, dass er sie verlassen wird:

> „»[...] Höre, Iwan, ich wußte es früher schon und ahnte es sogar in unseren glücklichsten Augenblicken, daß er mir nur Qualen bereiten werde. [...] Weiß ich denn nicht im voraus, was mich bei ihm erwartet und was ich von ihm zu erleiden haben werde? Er hat mir ja geschworen, mich immer zu lieben, und mir alle möglichen Versprechungen gemacht; aber ich glaube an seine Versprechungen nicht, ich messe ihnen keinen Wert bei und habe das auch früher nicht getan [...].« [...] »[...] Da redest Du mir jetzt zu, ich möchte umkehren; aber was wird die Folge sein? Wenn ich umkehre, werde ich gleich morgen wieder weggehen; wenn er es befiehlt, so gehe ich weg; wenn er mir pfeift, mich ruft wie ein Hündchen, so laufe ich ihm nach... Qualen! [...] Ich werde wissen, daß ich *durch ihn leide*... Ach, das läßt sich alles gar nicht aussprechen, Iwan!«“ (Dostojewski [1861] 1986, 61f.; Hervorh. im Original).

Dass sie untergehen wird, dass Vater und Mutter untergehen werden, all dessen ist sie sich bewusst, und doch gibt sie vor, dass der Weg, den sie geht, nicht von ihrem Willen abhängt. Egal was sie will, es ändert nichts an dem, was geschehen wird. Die Dinge nehmen ihren Lauf, und sie kann nichts dagegen tun.

Wir sollten den Versuch wagen, die Betonung im Satz zu verändern. Aus: „Es hängt nicht von *meinem* Willen ab!“ machen wir ein „Es hängt nicht von meinem *Willen* ab!“. Das nun heißt nichts anderes, als dass Natalja nicht wollen kann, was sie will. Und hier kommen wir zurück zur Frage, ob es möglich ist, den Willen zu bestimmen. Können wir wollen, was wir wollen? Für Natalja haben sich zwei Möglichkeiten aufgetan. Sie kann den Geliebten verlassen und zurück zu ihren Eltern kehren. Sie kann aber auch – und darin liegt die andere Möglichkeit – beim Geliebten bleiben. Für eine der beiden Möglichkeiten muss sie sich entscheiden. Aber entscheidet sich Natalja tatsächlich, oder kommt es zu einer Entscheidung in ihr? Schopenhauer widerspricht der Auffassung, dass der Mensch als Objektivation des Willens die Macht hat, den Willen, der er ist, zu gestalten. Eine Selbstgestaltung in diesem Sinne würde vor der Frage stehen, von wo aus, soll heißen: von welchem Grund aus ein solches Gestalten geschehen können soll. Wenn der Mensch Wille ist, kann es einen solchen Grund nicht geben, denn außer dem Willen ist nichts. Der Wille ist daher grundlos, und somit ist der Mensch als objektgewordener Wille ebenso ohne Grund. Als Wille an sich ist der Wille auf nichts hin ausgerichtet, er ist daher bloßer Wille, für den – nach Schopenhauer - einzig und allein eines gilt: *er will*.

Nun ist der Mensch Wille und zugleich Vorstellung. Diese Dichotomie erinnert mich an Kants intelligibler (noumenaler) und sinnlich-empirischer (phänomenaler) Welt. Dem Wesen nach ist sowohl der Mensch, als auch die Welt Wille; der Wille erscheint als Vorstellung. Was auch immer der Mensch sich vorstellt, was auch immer Gegenstand seiner Erkenntnis ist, findet in den Kategorien Zeit, Raum und Kausalität statt. Wenn der Ficus Benjamini zu meiner Rechten in einem gesunden Grün erstrahlt, so erscheint er mir hier in diesem Raum und jetzt, da ich ihn dort stehen sehe. Dass er da steht hat einen Grund, er wurde in der Gartenabteilung eines Baumarktes gekauft, zuvor wurde er in den Topf gesetzt, und davor war er ein Ableger eines anderen Ficus usw. Eine Vorstellung jenseits der genannten Kategorien ist undenkbar. Dies gilt nicht nur für die Pflanze und den Stuhl, auf dem ich sitze. Nehmen wir den Begriff Gerechtigkeit. Die Tatsache, dass er abstrakt ist, verweist auf mich, der ich den Begriff denke und als einen abstrakten kategorisiere. In diesem Moment ist der Begriff Gerechtigkeit Gegenstand meines Nachdenkens. Ich denke hier, auf dem Stuhl sitzend und die Finger über die Tastatur bewegend, darüber nach. Und zuletzt: Ich denke deshalb darüber nach, weil ich aufzeigen will, dass auch ein abstrakter Begriff mir als Vorstellung in Zeit, Raum und Kausalität erscheint. Noch einmal: Dem Wesen nach ist alles, Stuhl, Ficus, ich, Tastatur, Stubenfliege und Tü-

tensuppe Wille. Aber der Wille *erscheint* mir *nicht als Wille, sondern als Vorstellung*. In hundert Formen, tausenden Gestalten erscheint die Welt, und alles, was in dieser Vielheit als Erkenntnisgegenstand wahrnehmbar wird. Und alles Erscheinen ist wesentlich das eine – der Wille:

> „Die Welt als Vorstellung oder die vorgestellte Welt ist nur Erscheinung. Die Welt als Wille dagegen, die von der Vorstellung und ihren Formen unabhängig ist, ist die reale, wesenhafte, an sich seiende Welt. Die Welt ist ihrem Wesen nach weder Vorstellendes noch Vorgestelltes. [...] Die Erkenntnistheorie lässt die Vielheit der Dinge als Erscheinung, als etwas Bedingtes, erkennen, der ein Erscheinendes, ein Unbedingtes, zugrunde liegt, dem die Vielheit gänzlich fremd ist." (Spierling 2002, 45).

Mit der Objektivation des Willens ist das Gebundensein an Zeit, Raum und Kausalität geschehen. Der menschgewordene Wille äußert sich im Wollen, und jedes Wollen ist auf ein Ziel hin ausgerichtet. Ist das Ziel aber erreicht, stellt sich keineswegs eine Zufriedenheit im Sinne einer Beruhigung des Willens ein. Im Gegenteil: Es wird ein neues, anderes gewollt. Nun verfügt der Mensch über den Intellekt und somit über die Fähigkeit, Motive zu entfalten und zu durchdenken. Damit rückt das, was der Mensch potenziell wollen kann, in den Fokus, woraus folgt, dass ein Machen des Willens unmöglich ist, es aber dennoch die Möglichkeit gibt, dank unser Fähigkeit uns etwas vorzustellen, dank unserer Fähigkeit zu denken, dem Willen Ziele anzubieten, die gewollt werden können. Schopenhauer schreibt hierzu:

> „Dies deutliche Entfalten der gegenseitigen Motive ist nun aber Alles, was der Intellekt bei der Wahl thun kann. Die eigentliche Entscheidung wartet er so passiv und mit der selben gespannten Neugier ab, wie die eines fremden Willens. Ihm müssen daher, von seinem Standpunkt aus, beide Entscheidungen als gleich möglich erscheinen: dies nun eben ist der Schein der empirischen Freiheit des Willens. In die Sphäre des Intellekts tritt die Entscheidung freilich ganz empirisch, als endlicher Ausschlag der Sache; dennoch ist sie hervorgegangen aus der innern Beschaffenheit, des intelligiblen Charakter, des individuellen Willens, in seinem Konflikt mit gegebenen Motiven, und daher mit vollkommener Nothwendigkeit. Der Intellekt kann dabei nichts weiter thun, als die Beschaffenheit der Motive allseitig und scharf beleuchten; nicht aber vermag er den Willen selbst zu bestimmen; da dieser ihm ganz unzugänglich [...] ist." (Schopenhauer [1818] 1997, 414).

Halten wir fest: Das sich im 18. Jahrhundert etablierende Subjektverständnis, in dem das Subjekt als das Zugrundeliegende gedacht wird, konterkariert Schopenhauer, indem er den Menschen wesenhaft als Willen und das menschliche Wollen als Ausdruck dieses Willens versteht. Aus „Ich mache, was ich will!" wird „Der Wille macht, was er will!". Da aber der Wille ich und ich der Wille bin, handelt es sich bei den genannten Sätzen um eine Tautologie.

Es wird Zeit für die Gretchenfrage: Wie hält es Schopenhauer mit dem Subjekt? Kann hier überhaupt von einem Subjekt die Rede sein, und wenn ja: wo ist es zu verorten? Gehen wir langsam vor. Volker Spierling bringt in seiner Schopenhauer-Einführung dessen Kerngedanken auf den Punkt, indem er ganz unverblümt schreibt: „Der Wille ist der eigentliche Mensch, der Intellekt ist bloß sein Organ. Was man tut folgt aus dem, was man ist." (Spierling 2002, 103). Er verweist damit auf den Objektivationsakt des Willens, den man gewissermaßen als die Geburt des Menschen bezeichnen kann. Schopenhauer verwendet hierfür Ausdrücke wie „die ‚Idee' [...] des einzelnen Menschen", „seinen ‚individuellen Willen'" oder „seinen ‚intelligiblen Charakter'" (ebd.). Dieser Charakter ist

unveränderlich, mit anderen Worten: der Mensch hat keinen gestalterischen Einfluss auf den Willen, weder auf seinen eignen, noch auf den Willen eines anderen.

Der Intellekt ist das Organ des Willens respektive des Menschen. Mit dem Intellekt wird die Verstandestätigkeit, kurzum: das eigene Denken möglich. Denkend werden dem Willen Motive geliefert. In der Folge kommt es zu einem Kampf der Motive, wobei der Schauplatz dieses Kampfes „das ganze Gemüth und Bewußtsein des Menschen“ ist (Schopenhauer zit. in Dorschel 1992, 87). Das stärkste Motiv wird sich durchsetzen und damit den Beweggrund des Willens darstellen. Und dennoch gilt, wie Andreas Dorschel zurecht unterstreicht „daß [...] ein Subjekt die Motive denkt und vorstellt“ (Dorschel 1992, 87).

Hier haben wir, so könnte man annehmen, das Subjekt im Sinne eines Erkenntnissubjektes wieder eingeholt. Was sich als das stärkste Motiv erweisen wird, liegt außerhalb des Machtbereichs des Subjekts. Wir kommen nicht umhin, das Subjekt so, wie Schopenhauer es versteht, genauer unter die Lupe zu nehmen. Schließlich muss es doch verwunderlich erscheinen, dass der Mensch einerseits objektivierter Wille sein soll, andererseits als ein denkendes Subjekt zumindest insoweit zum Willen in Distanz steht, dass es eben diesem Willen Motive des Wollens liefert.

Schauen wir uns folgende Situation an: Ich schreibe seit einigen Stunden an einem Text, in dem ich dem Subjekt, welches als das Zugrundeliegende verstanden wird, ein alternatives Subjektverständnis gegenüberzustellen versuche. Warum mache ich das eigentlich? Das Wetter auf der anderen Seite des Fensterglases ist einigermaßen einladend. Ohne Weiteres könnte ich auf der Stelle diesen Raum, dieses Gebäude verlassen, durch die restlichen Stunden des Nachmittags spazieren, mich in ein Restaurant setzen, ein paar Gläser Rotwein trinken und dabei ein Buch lesen. Ich könnte das tun, aber stattdessen bleibe ich sitzen, schreibe weiter, Wort für Wort, Satz für Satz und bin erleichtert und dankbar für jeden brauchbaren Gedanken, den ich auszudrücken im Stande bin. Es wäre mir möglich, anstelle des Schreibens Musik zu hören. Auch könnte ich etwas völlig Absurdes tun, das Fenster aufreißen und vom Fensterbrett aus auf die Straße pinkeln. Warum mache ich ausgerechnet das, was ich mache? Weil ich es will! Ich will schreiben, und ich will keinen Spaziergang unternehmen, keinen Rotwein trinken, kein Buch lesen und auch nicht aus dem Fenster pinkeln. Mir fallen auf Anhieb etliche Gründe ein, weshalb ich das Schreiben allen anderen Möglichkeiten, die mir als Gegenstand des Nachdenkens erscheinen, vorziehe. Warum aber denke ich über die Dinge, die ich noch tun könnte, nach, warum kommen genau diese Dinge und nichts Anderes mir ins Bewusstsein? Auch das ist die Folge der Aktivität des Willens, der ich bin. Ich will offenbar über genau diese Alternativen und nicht über andere nachdenken. Selbst das Nachdenken, selbst das In-den-Fokus-des-Möglichen-rücken ist Ausdruck meines Willens. Über das Denken liefert mir der Wille Motive, und das stärkste der Motive wird sich durchsetzen:

> „Zu dieser mächtigen Disposition des Charakters steht der Intellekt in einem dienenden, funktionalen – nicht autonomen – Verhältnis. [...] Motive sind Ursachen [...], die durch das ‚Medium der Erkenntniß‘ [...] wirken“ (Spierling 2002, 104).

Es ist nicht möglich, an dieser Stelle von Fremdbestimmung zu sprechen, Fremdbestimmung in dem Sinne, dass der Wille sich über das Organ des Intellekts seine Beweggründe selbst liefert, denn es ist ja der Mensch, der dieser Wille ist. Und wenn wir uns nun an die weiter oben genannte Frage erinnern, ob wir wollen können, was wir wollen, dann lautet

die Antwort auf diese Frage: Nein. Wir sind der Wille, und dieser Wille kann weder gewollt noch nicht gewollt werden. Die genannte Frage setzt bereits eine Distanz zum Willen voraus, und eben diese Distanz ist unmöglich. Das Nachdenken darüber, ob gewollt werden kann, was man will, ist Ausdruck des Willens. So erweist sich also der Wille als das unhintergehbare Subjekt.

3.3 Die Frage als zweifache Nichtung (oder: Der Raum zwischen Sein und Nicht-Sein)

Kommen wir zurück zum Verhältnis von fragendem Für-sich und befragtem An-sich. Wir haben gesehen, dass die Frage allein durch eine schon stattgefundene Loslösung aus der Kausalreihe möglich wird. Der Fragende befindet sich somit jenseits der Positivität des Seins. Zugleich hebt er das Befragte durch die Frage aus der Seinskette hervor. Er löst das Befragte aus der Abgeschlossenheit und versetzt es in einen gleichsam neutralen Zustand zwischen Sein und Nicht-Sein. Die Frage, ob der Embryo eine Behinderung aufweist, macht die Seinsweise des Behindert-Seins zu einer möglichen. Die Antwort: „Ja, dieser Embryo weist eine Behinderung auf.“, versetzt das Befragte zurück in die Geschlossenheit. Wohl aber gilt es zu bedenken, dass die Frage mehr ist als ein Herausnehmen und Zurücksetzen des Befragten. Es ist doch so, dass nur dasjenige Gegenstand der Frage sein kann, was in irgend einer Weise ist. Ansonsten wäre der Gegenstand der Frage gerade kein Gegenstand. Eine Frage, die auf nichts abzielt, die also nichts befragt, ist keine Frage.[6] Zugleich kann das, was in Frage steht, nicht sein. Damit kann sich der Gegenstand, in unserem Falle das in Frage stehende Behindertsein, als nicht existent erweisen. Dies führt zu dem absurden Schluss, dass das Befragte gleichzeitig sein und nichtsein kann. Es befindet sich das Befragte während der Frage in einer zwischen Sein und Nicht-Sein (und dabei zugleich existierend und nicht-existierend) oszillierenden Sphäre. Und in eben dieser Sphäre, die vom für-sich-seienden Menschen eröffnet wurde, befindet sich auch der Fragende:

> „Das bedeutet, daß er durch eine zweifache Nichtungsbewegung das Befragte sich selbst gegenüber nichtet, indem er es in einen neutralen Zustand zwischen dem Sein und dem Nicht-sein versetzt – und daß er sich selbst gegenüber dem Befragten nichtet, indem er sich vom Sein losreißt, um die Möglichkeit eines Nicht-seins aus sich hervorgehen lassen zu können. So ist mit der Frage eine gewisse Dosis Negatität in die Welt eingeführt: wir sehen, wie das Nichts die Welt irisiert und auf den Dingen schimmert.“ (Sartre [1943] 2007, 82).

---

[6] Es ist jedoch durchaus möglich, dass die Frage das Nichts zum Gegenstand hat. In diesem Fall erweist sich das Nichts als ein Etwas, insofern ihm ein bestimmtes Sein, von dem es abgegrenzt wird, anhaftet. Die Frage, ob uns nach dem Tode das Nichts erwartet, genauer: die Frage nach diesem Nichts ist nichts anderes, als die Frage nach etwas, das ohne jegliches Sein ist. Wenn wir all das, was wir an Seinsweisen bzw. Seinsphänomenen kennen, subtrahieren, ist das Nichts in gewisser Weise eine Gesamtheit des Nicht-Seins. Dieses Nichts begegnet dann als eine scheinbar unendliche Projektionsfläche, es ist das Nichts an Körper, das Nichts an Gefühlen, das Nichts an Begriffen usw. Das Nichts als Gesamtheit von Nicht-Sein, als eine unendliche Summe von Negationen eines je bestimmten Seins, ist genau genommen ein Etwas. Die Frage nach dem Nichts hat demnach einen Gegenstand, nämlich das Nichts, und ist folglich durchaus eine Frage.

In der Frage wird also ein (wenn man so will: intermediärer) Raum eröffnet, in der sich sowohl das Befragte, als auch der Fragende befinden. Mit anderen Worten: Der Fragende ist während der Frage von der Positivität der Seins losgelöst:

> „Aber gleichzeitig geht die Frage von einem Fragenden aus, der sich selbst in seinem Sein als fragend motiviert, indem er vom Sein abhebt. Sie ist also ihrer Definition nach ein menschlicher Prozeß. Der Mensch bietet sich, wenigstens in diesem Fall, als ein Sein dar, das das Nichts in die Welt aufbrechen läßt“ (ebd.).

Die geschlossene Seinskette, das An-sich, kann nichts hervorbringen. Um das Nichts im Sinne einer Nicht-Existenz aufbrechen lassen zu können, braucht es den sich im Modus des Für-sich befindlichen Menschen. Er, der nie identisch mit sich selbst ist, durch dessen Sein der schon erwähnte Riss geht, findet sich in der Frage immer schon in dem Raum vor, den er durch die Frage eröffnet. Damit hat der Mensch die Möglichkeit, sich in der Frage seiner eigenen Seinsweise bewusst zu werden. Er ist, aber er ist immer schon von der Seinskette losgelöst. Insofern ist er jenseits der Geschlossenheit der Dinge, ist fragwürdig, offen und frei.

3.4 Das Erscheinen dessen, was nicht ist

Wie aber schafft es der Mensch, in einer Welt der Seinsfülle das Nichts aufbrechen zu lassen? Werfen wir hierzu einen Blick in Daniel Kehlmanns Roman *Die Vermessung der Welt*. Kehlmann schildert hierin in einer überaus humorvollen Weise ein (fiktives) Gespräch zwischen Alexander von Humboldt, Carl Friedrich Gauß und dessen Sohn Eugen:

> „Der da schreibt Gedichte. Gauß wies mit dem Kinn auf Eugen.
>
> Tatsächlich, fragte Humboldt.
>
> Eugen wurde rot.
>
> Gedichte und dummes Zeug, sagte Gauß. Schon seit der Kindheit. Er zeige sie nicht vor, aber manchmal sei er so blöd, die Zettel herumliegen zu lassen. Ein mieser Wissenschaftler sei er, aber als Literat noch übler.
>
> [...] Der lasse sich nämlich aushalten. Sein Bruder sei wenigstens beim Militär. Der da habe nichts gelernt, könne nichts. Aber Gedichte!“ (Kehlmann 2009, 222).

Wie kann die Figur Gauß behaupten, der Sohn könne nichts, wo er doch gleich im nächsten Satz, wenn auch mit einer gehörigen Portion Verachtung, feststellt: „Aber Gedichte!“? Was wir hier sehen, hat offenkundig mit der Erwartungshaltung des Vaters zu tun. Gauß, selbst ein herausragender Mathematiker, erwartet vom eigenen Sohn Ähnliches, ist aber von dessen Fähigkeiten auf diesem Gebiet alles andere als überzeugt:

> „Er studiere die Rechte, sagte Eugen leise. Und dazu Mathematik!
>
> Und wie, sagte Gauß. Ein Mathematiker, der eine Differenzialgleichung erst erkenne, wenn sie ihn in den Fuß beiße. Daß ein Studium allein nichts zähle, wisse jeder: Jahrzehntelang habe er in die blöden Gesichter junger Leute starren müssen. Von seinem eigenen Sohn habe er Besseres erwartet.“ (ebd.)

In seinem 1955 erschienenen Aufsatz *Die Tugend der Hoffnung* arbeitet Otto Friedrich Bollnow eine Unterscheidung zwischen Erwartung und Hoffnung heraus. Wo sich die Hoffnung auf das Unbestimmte, Nicht-Voraussehbare richtet, wo sich der hoffende

Mensch „hinein in einen Raum unabsehbarer Möglichkeiten“ (Bollnow 1955, S, 3) gestellt sieht, erweist sich die Erwartung als eine durch Bestimmtheit charakterisierte. In der Erwartung richtet sich die ganze Aufmerksamkeit auf das genau umrissene Erwartete (vgl. ebd.). Die literarische Figur Gauß erwartet im Sohn Eugen den Mathematiker. Dass er Gedichte schreiben kann, interessiert nicht. Gedichte schreiben ist unwichtig, gerät in den Hintergrund, wird von Gauß zu Nichts gemacht. Dies aber, nachdem er es zuvor explizit hervorgehoben hat. In eben solcher Weise hebt Gauß die Tatsache hervor, dass Eugen nicht beim Militär ist, sondern studiere, was wiederum „allein nichts zähle“. Gauß vollzieht dieses Hervorheben und Nichten beim Blick auf den Sohn durchgängig. Er erwartet dieses eine Bestimmte – nennen wir es das mathematische Genie. Er sucht den Sohn danach ab:

> „[U]nd nach und nach treten alle einzelnen Dinge aus der diffusen Gesamtheit hervor, um sofort wieder in sie zurückzufallen [; das erwartete Genie] läßt alle Dinge undifferenziert in den Hintergrund treten, *nichtet* ihre konkrete Form ausgehend von der erwarteteten Gestalt“ (Hengelbrock 1989, 66; Hervorh. im Original).

Es handelt sich bei dieser Nichtung um eine notwendige Bedingungen für das Hervortreten der Abwesenheit. Die Nichtung dessen, was Eugen auszeichnet, die Nichtung dessen, was er alles ist, erzeugt einen undifferenzierte Hintergrund, vor dem – gleichsam als Hauptform – die Abwesenheit des mathematischen Genies erscheint. Die Abwesenheit ist für den Vater ein objektives Faktum, er hat es entdeckt, hat es geschehen lassen durch die Erwartung, die er an den Sohn richtet. Spätestens an dieser Stelle wird deutlich: Wir haben es in der Beziehung zwischen Vater und Sohn mit einer durchgehenden Objektivierung zu tun. Dass der Möglichkeit nach eine besondere mathematische Begabung im Sohn liegen könnte und sich unter bestimmten Vorraussetzungen noch zu entfalten vermag, spielt für den Vater keine Rolle. Für ihn gibt es nur diese beiden Möglichkeiten: Etwas ist, oder es ist nicht:

> „Natürlich sei es nicht einfach mit jungen Menschen, sagte Humboldt. Aber man dürfe auch nicht zu streng sein, manchmal helfe etwas Ermutigung mehr als jeder Vorwurf.
>
> [Darauf Gauß:] Wo nichts sei, könne auch nicht werden.“ (Kehlmann 2009, 222).

Interessanter Weise gilt für den Vater offenbar sehr wohl der Umkehrschluss. In dem Moment, in dem Gauß das Gedichte-schreiben des Sohnes als unbedeutend, gleichgültig kurzum: als Nichts bezeichnet, schiebt er etwas Besonderes in die Äquivalenz des Hintergrunds zurück. Durch dieses Zu-nichts-machen gelingt es ihm, das Erwartete als abwesend, also als nichts-seiend zu bemerken. Aber ist das Nichten tatsächlich ein Zu-nichts-machen? Schließlich gelingt es dem Vater doch durchaus, das Geschichteschreiben hervorzuholen, um es gleich darauf wieder dem Nichts gleichzusetzen. Wie aber soll es möglich sein, *aus Nichts Etwas zu machen*? „Wo nichts sei, könne auch nichts werden.“ (ebd.).

3.5 Der ontologische Vorrang des Seins

3.5.1 Geborgtes Sein

Im ersten Teil seines Hauptwerkes *Das Sein und das Nichts (L'être et le néant)* beschreibt Sartre folgende Situation:

> „Wenn ich in dieses Café eintrete, um dort Pierre zu suchen, bildet sich eine synthetische Organisation aller Gegenstände des Cafés als Hintergrund, auf dem Pierre gegeben ist als der, der erscheinen soll. Um diese Organisation des Cafés als Hintergrund ist eine erste Nichtung. Jedes Element des Raums, Person, Tisch, Stuhl, sucht sich zu isolieren, sich von dem durch die Totalität der anderen Gegenstände konstituierten Hintergrund abzuheben und fällt in die Undifferenziertheit dieses Hintergrunds zurück, löst sich in diesem Hintergrund auf. Denn der Hintergrund ist das, was nur mitgesehen wird, das Objekt einer bloß marginalen Aufmerksamkeit." (Sartre [1943] 2007, 60).

Dass die Gegenstände des Cafés nicht einfach so in die Undifferenziertheit des Hintergrunds fallen, sondern es hierfür des aktiven Vorgangs des Nichtens bedarf, wissen wir bereits. Allerdings ist der undifferenzierte Hintergrund, das, „was nur mitgesehen wird", das bloß Marginale, nicht wirklich Nichts. Es ist lediglich gleichgültig, einerlei, Bühne, auf der etwas als an- oder abwesend erscheint. Das Nichten begegnet uns hier keineswegs als unwiderrufliches Zu-nichts-machen, sondern als ein durchaus widerrufbares Auflösen der Formen. Das Nichten ist daher genau genommen ein Zurückwerfen in die Totalität des Seins, und nur dadurch, das etwas ins Sein und nicht ins Nichts geworfen wird, kann es aus diesem Hintergrund evoziert werden.

Und dennoch muss bei alledem das Nichts in irgend einer Form existieren. Wir sehen es nicht, und dennoch sehen wir, das etwas nicht ist. Pierre ist nicht im Café, Eugen ist nicht ein mathematisches Genie. Es erscheint uns das Nichts immerzu als Abwesenheit, als Nicht-Tisch, als Nicht-Geliebte, als Nicht-Leben. Das Nichten, das wir als Zurückwerfen des Besonderen in die totale Äquivalenz beschrieben haben, ist nicht ein Zu-nichts-machen von etwas, das ist. Es ist vielmehr ein mit dem Zurückwerfen verbundenes Raum-schaffen. Einen Raum zwischen mir und der Totalität des Seins als Bühne des Erscheinens. Dieses Freiräumen, das mit der Frage bzw. der Erwartung einhergeht, schafft die Möglichkeit, dass etwas hineintritt. Dies kann entweder das Besondere in seiner Anwesenheit sein oder es ist eben dieses in seiner Abwesenheit. In dem Falle tritt das Nicht-Sein dieses einen Speziellen auf. In eben jener Weise muss also das Nichts existieren. Es existiert jedoch keinesfalls in der Weise, wie das Sein existiert, das (ob in der Totalität oder als ein besonderes) immer schon gegeben ist. Das Nichts nämlich ist nicht gegeben, sondern muss durch Zurückwerfen und Raumgeben gemacht werden. Das Nichts als Nicht-Sein bedarf eines Seins, das dem Nicht-Sein das Sein borgt. Sartre hat ganz recht, wenn er anmerkt, man könne vom Sein niemals die Negation ableiten. Wo nur Sein ist, ist eben nur Sein, und nicht Nicht-Sein. Hierfür bedarf es einer Bedingung, der ständigen Anwesenheit des Nicht-Seins (vgl. Sartre [1943] 2007, 63). In uns, die wir uns – im Gegensatz zu den Dingen um uns herum – immer schon im Seinsmodus des Für-sich befinden, ist das Nicht-Sein permanent anwesend. Es trennt uns von uns selbst. Dies ist die Voraussetzung dafür, die Dinge um uns herum nichten, genauer: das Besondere in die Äquivalenz zurückwerfen zu können, um Raum für das Aufscheinen des Abwesenden, also dessen, was nicht ist, zu schaffen:

> „Also bleibt, daß ein Sein existieren muß – das nicht das An-sich sein könnte – und das die Eigenschaft hat, das Nichts zu nichten, es mit seinem Sein zu tragen, es ständig mit seiner eigenen Existenz zu stützen, *ein Sein, durch das das Nichts zu den Dingen kommt*." (Sartre [1943] 2007, 80; Hervorh. im Original).

Damit schimmert das Nichts stets auf der Oberfläche des Seins.

Für Sartre ist damit eine eindeutige ontologische Reihenfolge gegeben. Zuerst ist das Sein, und erst durch das Sein kann überhaupt von einem Nichts die Rede sein[7]: „Das Nichts darf nicht als etwas ‚Äußerliches' aufgefaßt werden, sondern es wird vom Sein gehalten, von dem es allein auch seine Wirksamkeit herleiten kann." (Hasenhüttl 1972, 65). Damit wendet sich Sartre gegen eine dialektische Auffassung von Sein und Nichts, wie wir sie von Hegel kennen, dernach ein ontologisches Vorausgehen des Seins vor dem Nichts undenkbar ist. Schauen wir uns zum besseren Verständnis Hegels Auffassung vom Sein an.

3.5.2 Sein ist Nichts? (oder: Hegels Seinsverständnis)

Wir beginnen mit dem Sein. Wenn wir uns dem Unterfangen nähern, das Sein zu bestimmen, finden wir uns recht schnell vor einer unlösbaren Situation. Wir versuchen, das Sein zu bestimmen und haben es infolge dessen mit einem bestimmten Sein zu tun. Das bestimmte Sein kann als solches nur sein, indem es sich abgrenzt. Von was aber grenzt es sich ab? Es grenzt sich von dem ab, was es nicht ist, und das ist zugegebener Maßen eine ganze Menge. Steht doch der einen Bestimmung eine Unendlichkeit von Möglichkeiten gegenüber, die in der Bestimmung nicht gefasst werden. Und doch wird mit der Bestimmung das Unbestimmte unausgesprochen angesprochen, indem es als Unbestimmtes bestimmt wurde, genauer: indem es die Negation dieses Bestimmten ist. Der Gedanke erinnert an das Begriffslose, das durch den Begriff eingeholt wird. Das bestimmte Sein ist also sowohl das, was es ist, als auch das, was es nicht ist. Soweit dürfte die Überlegung nachvollziehbar sein. Nun ist es so, dass das bestimmte Sein immerzu in

---

[7] Der ehemalige Sartre-Schüler und spätere Kritiker Bernard-Henri Lévy erinnert daran, dass Sartre hierbei auf die „innere Zugehörigkeit des Denkens zum Sein" (Heidegger zit. in Lévy 2005, 215), wie sie in Heideggers *Einführung in die Metaphysik* postuliert wird, zurückgreift. Das Primat liegt beim Sein, das Bewusstsein (bzw. das Für-sich oder, wie Lévy es nennt: das Subjekt) ist auf das Sein gerichtet, ein Sein, das es selbst nicht ist: „Um zu existieren, brauch es (das Bewusstsein, T. D.) die Gegenstände, während diese ihrerseits nur sich selbst brauchen. Daß ‚das Sein früher als das Nichts ist', steht ausdrücklich in *Das Sein und das Nichts*. Somit bedarf ‚das Sein in keiner Weise des Nichts..., um sich erfassen zu lassen', während man hingegen vom ‚Nichts', also vom Subjekt, sagen muß, daß es ‚eine entliehene Existenz' hat: Denn ‚vom Sein nimmt es sein Sein...'" (Lévy 2005, 215; Hervorh. im Original). Wir können die Überlegung Lévys als eine Ergänzung zu den bisher angeführten betrachten. Wo wir bis dato das Nicht-Sein der Dinge außerhalb des Für-sich im Blick hatten, lädt Lévy uns dazu ein, die Aufmerksamkeit auch auf das Für-sich selbst zu richtet, ist dieser Seinsmodus doch durch den unüberwindbaren Riss, das Nichts im Sein, charakterisiert. Folglich ist auch dieses Sein ein vom An-sich geborgtes. Allerdings widerspreche ich Lévy an dem Punkt, an dem er das Für-sich (das Subjekt) offenbar mit dem Nichts gleichsetzt. Das Nichts mag ein konstitutives Moment des Für-sich sein, doch ist das Für-sich mehr als Nichts. Vielmehr begegnet uns das Nichts im Für-sich als dasjenige, was die Koinzidenz dieses Seins mit sich selbst verhindert. Das Für-sich ist nicht ausschließlich ein Nichts, sondern ein Sein, welches das Nichts inkludiert, wodurch sich das Für-sich als ein Sein erweist, das *sich* nicht sein kann. Eben dadurch erwächst das Ausgerichtet-sein auf das An-sich, dieses *aggredi*, das Begehren, Sein zu wollen, wie die Dinge sind: voll und ganz, ohne Mangel an etwas. Dies wäre die Auflösung des Bewusstseins, das Ende des Subjekts, sein Tod. Es wäre interessant, der Frage nachzugehen, inwieweit das Begehren des Bewusstseins im Kern ein Ausdruck von Todessehnsucht ist.

Relation zu etwas stehen muss, und zwar zu dem, was es selbst nicht ist. Dieses ist das Mittel, wodurch das bestimmte Sein als bestimmtes Sein sein kann. Das bestimmte Sein ist demzufolge als ein mittelbares zu verstehen. Das Mittel, das aus der Perspektive des mittelbaren, bestimmten Seins als das es Ermöglichende auftritt, ist als das Nicht-Sein keineswegs das Nichts, sondern es tritt in Erscheinung als ein Etwas. Dem bestimmten Sein ist demnach das Nicht-Sein nicht fremd, wohl aber kennt es kein Nichts. Das reine Nichts und das bestimmte Sein schließen einander aus, denn nicht nur würde das reine Nichts dem bestimmten Sein den ermöglichenden Bezugspunkt verweigern; das Nichts wäre zugleich dort, wo eine Bestimmung erfolgt ist, immerzu als transzendentes Moment dieser Bestimmung vorhanden, es könnte als Nichts lediglich sein, und zwar als ein Nicht-Sein, das also immer schon ein Etwas ist.

Die o. g. unlösbare Situation, der wir uns im Zuge der Bestimmung des Seins ausgesetzt sehen, zeichnet sich durch das feste Band des Bestimmten zu etwas (einem anderen bestimmten Sein oder ein Nicht-Sein) aus. Der Mensch, der über den Tod nachzudenken versucht, wird bemerken, dass das, worauf sich sein Denken richtet, stets irgend etwas ist. Die Bewegung, die sein Reflektieren bezeichnet, wurzelt in dem, wie und als was sich der Mensch bestimmt hat. Dabei reicht es vollkommen aus, wenn der Mensch für sich feststellt, dass er ist. Und schon haben wir es mit einem bestimmten Sein zu tun, das einzig und allein ein ebenfalls bestimmtes Nichts kennt. Auf eine einfache Formel gebracht: Denken ist Bestimmung, Bestimmung ist Beziehung, und eine Beziehung braucht zwei Momente. Eine Beziehung zum Nichts ist von dieser Warte aus undenkbar, weil das Nichts undenkbar ist.

Wenn also das bestimmte Sein ein Relationales ist, so ist die Abstraktion von diesem Bestimmten, so ist also das unbestimmte, reine Sein ein in jeglichem Sinne gleiches. Hegel schreibt im ersten Band seiner *Wissenschaft der Logik* hierzu: „In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es [das Sein] nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen." (Hegel [1831] 1986, 82). Wenn also das (reine) Sein Unmittelbarkeit, Bestimmungslosigkeit und damit auch Beziehungslosigkeit auszeichnet, so kann diesem Sein nichts gegenüberstehen, weil nichts jenseits des Seins ist. Insofern Hegel von einem (reinen) Sein spricht und es als durch und durch unbestimmtes beschreibt, muss, sofern wir auch das Nichts auf die Bühne holen wollen, dieses Nichts sich in einer vom Sein gänzlich ununterscheidbaren Weise auszeichnen. Und in der Tat hält Hegel fest: „Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, wie das reine *Sein* ist." (Hegel [1831] 1986, 83; Hervorh. im Original).

Wenn wir Hegel hier ernst nehmen, müssen wir uns fragen, weshalb wir dann noch vermittels zweier unterschiedlicher Begriffe etwas benennen, was scheinbar ein und dasselbe ist? Der Sinn kann sich uns erschließen, wenn wir uns einer dialektischen Denkfigur bedienen. Wenn das (reine) Sein und das (reine) Nichts sich durch Unbestimmtheit, Unmittelbarkeit und Beziehungslosigkeit auszeichnen, dann gibt es erst einmal keine Möglichkeit, die beiden (offenbar gleichen) Momente zueinander zu denken. Sein und Nichts füllen – bildlich gesprochen – je für sich den Raum, so dass das jeweils andere nicht sein kann. Aber: Das Nichts ist nicht. Von einem Sein des Nichts zu sprechen ergibt daher keinen Sinn. Wenn nun das Nichts nicht *sein* muss, sondern als Nichts *nichtet*, kann in ein und demselben Raum das Sein *sein* und das Nichts *nichten*. Beides, Sein und Nichts, ist dasselbe, das eine ist im anderen und das andere im einen, und zugleich sind beide abso-

lut, d. h. ohne jegliche Beziehung, ohne überhaupt die Möglichkeit einer Beziehung, voneinander getrennt.

3.5.3 Vom Werden

Die Unmittelbarkeit von Sein und Nichts lässt beides zugleich zu, aber nicht als je erstarrte Momente, sondern als eine immerwährende Bewegung. Immerwährend deshalb, weil die bestimmungslose Unmittelbarkeit weder Anfang noch Ende kennt; das Eine ist immer schon ins Andere übergegangen:

> „Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, *sondern übergegangen ist* [Hervorhebung T. D.]. Aber ebensosehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß *sie nicht dasselbe*, daß sie *absolut unterschieden*, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar *jedes in seinem Gegenteil verschwindet*. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: *das Werden*; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat." (Hegel [1831] 1986, 83; Hervorh. im Original).

Da nun das eine immer schon gerade trotz und wegen der absoluten Differenz im anderen ist, zeugen Sein und Nichts von einer Bewegung, die im Werden bezeichnet ist. Erinnern wir uns an Nietzsches Ausspruch: „Werde, der Du bist!". Für unsere Überlegung ist es nicht erforderlich, dieses „Werde, der Du bist" im Sinne Nietzsches zu deuten. Es reicht aus, es eigenständig auf eine ganz einfache Weise zu durchdenken. Stellen wir uns einen kleinen Jungen vor, wie er auf dem Boden sitzt und spielt. Was ist dieser Junge? Nun, es ist ein Mensch, der noch nicht am Ziel seiner Entwicklung angelangt ist. Dabei ist der Junge mehr als das spielende Geschöpf, er *ist zugleich seine Möglichkeiten, sein noch nicht verwirklichtes Potenzial*. Er ist der Bäcker, der Mörder, der Liebhaber, der Opportunist. Er ist, indem er in dem, was er ist, zugleich das ist, was er nicht ist. Sein So-Sein ist die Negation des Nicht-Seins dessen, was dieses je bestimmte Sein so nicht ist. Das Nicht-Sein des Kindes ist in seinem So-Sein in Erscheinung getreten, nicht aber als Nichts, sondern als ein So-Nicht, ein Etwas, also nicht Nichts. Das Nichts kann nur dort nichten, wo das Sein sein kann, wo es nicht zu einem bestimmten Seienden geronnen ist. Das Seiende kann allein auf das Sein verweisen, als dessen Ermöglichendes. Das Seiende hat damit einen Anfang, den wir, auf unseren Jungen bezogen, als dessen Geburt benennen können. Das Seiende hat darüber hinaus ein Ende – das wäre der Tod des Jungen. Allerdings gilt es zu bedenken, dass der Junge nicht in diesem Seienden aufgeht. Er ist nicht der Seiende, ist doch das Seiend-Sein das relative Pendant zum Sein. Im Tode, in dem Moment, in welchem der Entwurf erstarrt, in dem das, was ist, mit dem, was ist, in eins fällt, in dem sich die Offenheit der Existenz schließt, in dem Nicht-Existenz geschehen ist, wurde die Identität mit sich selbst vollzogen und damit selbiges (d. h. das, was ist) aufgelöst. Dem toten Jungen ist kein Werden eigen. Er mag seine Gestalt verändern, sein Leichnam wird verfaulen, aber in all den vorstellbaren Formen und Gestalten bleibt das Mit-sich-selbst-Identische das geschlossene Ding, welches weder Sein noch Nichts kennt. Für das Seiende gibt es kein Werden; allein ein Transformieren, welches nie aus ihm selbst heraus stattfinden kann, ist denkbar. Das Werden hingegen kann nur dort geschehen, wo es keinen Anfang und kein Ende gibt. „Ich werde, der ich bin", meint gerade nicht das Angekommen-Sein. Das Werden ist also ewig und ist daher als das dritte – wie

wir gleich feststellen werden: aufhebende – Moment neben dem Sein und dem Nichts dort, wo Sein und Nichts währen.

3.5.4 Das Atmen des Werdens (Entstehen und Vergehen)

Nun ist es so, dass nicht nur das Werden weder Anfang noch Ende kennt, vielmehr ist dieses ewig Währende auch dem Sein und dem Nichts eigen. Sein und Nichts können wir beide als subsistent verstehen, dies resultiert aus dem Absolutheitscharakter beider Entitäten (Movia 2002, 21). Es wäre daher erst einmal ein Fehlschluss, würden wir annehmen, dass das Sein aus dem Nichts entspringt, in gewisser Weise vom Nichts geboren und wiederum von ihm geschluckt wird. Das nämlich würde ein Drittes erfordern, welches gleichsam jenes Medium darstellt, innerhalb dessen dieser Vorgang geschehen könnte, und dieses Dritte wäre die Zeit. Sein und Nichts würden ein Anfang und ein Ende haben. Den Übergang vom Nichts ins Sein könnten wir uns nur dann denken, wenn es etwas gäbe, das weder Sein noch Nichts wäre und doch zugleich beides umfassen würde. Etwas müsste vor der Geburt des Seins vorhanden sein, welches allerdings nicht das Nichts sein könnte. Warum nicht? Nun, wenn wir das Nichts als Quelle des Seins bedenken, dann stehen wir vor der Frage, wie aus Nichts Sein werden kann. Wir stehen darüber hinaus vor dem Problem, dass es sowohl einen Anfang, als auch ein Ende des Seins, aber auch des Nichts geben müsste. Um jedoch Anfang und Ende ausmachen zu können, bedarf es einer von Sein und Nichts unabhängigen Zeit. Die Zeit des Nichts wäre mit der Geburt des Seins abgelaufen, die des Seins mit dem Eingehen desselben ins Nichts. Sein und Nichts würden sich also relativ zueinander verhalten, und einzig und allein die Zeit würde als (dritte) absolute Kategorie aufscheinen. Dabei müssten wir erkennen, dass wir einerseits Sein und Nichts, genauer: Anfang und Ende von Sein und Nichts ausschließlich vermittels der Kategorie Zeit bestimmen können würden, wodurch Sein und Nichts als *mittelbar* bestimmt wären. Andererseits wäre die Zeit als Mittel am Übergang vom Nichts ins Sein und vom Sein ins Nichts ohne Vermittlungskraft; wir haben diesen Umstand weiter oben implizit mit der Frage, wie denn aus Nichts Sein geboren werden können soll, angesprochen. Der Bruch zwischen Nichts und Sein erwiese sich schlicht und ergreifend als unüberwindbar. Anders und zusammenfassend formuliert: Wenn wir von einem Übergang vom Nichts ins Sein (und umgekehrt) ausgehen, verlieren beide ihren Absolutheitscharakter. Die Zeit als absolute Kategorie tritt dann insofern vermittelnd auf, als dass Sein und Nichts allein über die Zeit auszumachen sind. Zugleich bleiben die relativen Entitäten Sein und Nichts einander unvermittelt, da die Zeit den absoluten Bruch zwischen den beiden nicht überwinden kann. Verlieren also Sein und Nichts ihren Absolutheitscharakter, so treten sie in ein Verhältnis, welches sich durch einen unüberwindbaren (weil absoluten) Bruch auszeichnet.

Nun würde in der Unvermitteltheit von Sein und Nichts niemals das eine im anderen Verschwinden können, allein wenn beide absolut sind, ist eine Transabstraktion des Seins ins Nichts und des Nichts ins Sein möglich. Hegels dialektische Denkfigur sieht das Werden als das aufhebende Moment vor. So ist das Werden, welches ebenso wenig wie Sein und Nichts eine Begrenzung kennt, dasjenige, in welches Sein und Nichts in zwei Bewegungen des ineinander Verschwindens bewahrt bleiben. Diese beiden Bewegungen, soviel vorweg, heißen *Entstehen* und *Vergehen*. Um uns dies zu verdeutlichen, stellen wir uns das Erwachsenwerden eines Kindes vor. Es ist einerseits *noch nicht* erwachsen, ande-

rerseits ist es auch *nicht mehr* Kind, ist doch das Kindhafte im Werden in einer sich wendenden Bewegung, wenngleich immer noch Kind, vom Kind-Sein abgewendet. Das Erwachsen-Werden des Kindes ist Vergehen des Kind-Seins, ist damit ein Sich-Abwenden vom Kind-Sein, also die Negation desselben. Zugleich wird das Erwachsen-Sein im Heranwachsen negiert. Das Erwachsen-Werden ist im Entstehen begriffen, ohne schon entstanden zu sein. Noch ist der Stand des Kindes, so könnte man meinen, jenseits des Erwachsen-Seins. Doch dieses Jenseits ist auch nicht (mehr) das Kind-Sein. Der Stand des Kindes ist im Entstehen überwunden, es ist ohne Standpunkt. Gleichzeitig ist das Kind im Erwachsen-Werden hinsichtlich seines Kind-Seins im Vergehen. Dabei ist das Vergehen ein Wenden dessen, was ist, im offenen, d. h. nicht-abgeschossenen, währenden Prozess des Wendens. *Wird* das Kind erwachsen, so vergeht die Kindheit, und im Vergehen ist die Kindheit, indem sie sich negiert und zugleich dieses Negieren negiert. Ist doch der erwachsen-werdende Mensch dann, wenn die Kindheit vergeht, Kind, indem er zugleich *nicht mehr* Kind ist, und er ist Erwachsener, insofern sein Erwachsen-Sein im Entstehen und damit *noch nicht ist*. Sein Kind-Sein vergeht, sein Erwachsen-Sein entsteht, weder ist er das eine, noch ist er das andere. Beides gilt es zu negieren. Gleichwohl ist er weder das eine, noch andere nicht, folglich gilt es auch die Negation zu negieren.

Begeben wir uns wieder auf die abstrakte Ebene des (reinen) Seins und des (reinen) Nichts und lassen Hegel selbst zu Wort kommen:

> „Das Werden ist das Verschwinden von Sein in Nichts und von Nichts in Sein und das Verschwinden von Sein und Nichts überhaupt; aber es beruht zugleich auf dem Unterschiede derselben. Es widerspricht sich also in sich selbst, weil es solches in sich vereint, das sich entgegengesetzt ist; eine solche Vereinigung aber zerstört sich.“ (Hegel [1831] 1986, 113).

Das Werden hebt also Sein und Nichts auf, indem es beides aufbewahrt und in diesem Aufbewahren die Bewegung des einen Absoluten in das andere Absolute im Entstehen und Vergehen, in der sich selbst negierenden Negation, also im Nicht-Feststellen, währen lässt.

3.5.5 Werden – dialektisch gedacht

Es mag nun den Anschein erwecken, als stelle das aufhebende Werden jenes Dritte dar, welches Sein und Nichts umfasst. Richten wir unser Augenmerk auf diesen Schein, genauer: schauen wir hin, wie es zu diesem Anschein kommen kann. Das Sein und das Nichts sind absolut voneinander unterschieden, so dass Sein und Nichts zugleich sein und nicht-sein können. Wenn nun im Entstehen und Vergehen als Bewegungen des Werdens Sein und Nichts aufgehoben werden, können wir das Werden nur als ein durch den absoluten Unterschied von Sein und Nichts mögliches denken. Wären Sein und Nichts tatsächlich lediglich zwei Begriffe für ein und dieselbe Sache, so wäre ein Ineinander-Verschwinden, ein Entstehen und Vergehen unmöglich. Es gäbe nur das Eine, und das Eine könnte nicht das Eine sein, ohne etwas, das das Eine als die Negation von etwas (bzw. von Nichts) hervorbringen könnte. Das Eine wäre nicht nicht, es wäre nicht einmal ein Nichts vorstellbar, aus dem das Eine als dessen Verneinung hervorgehen könnte. Hingegen bezeichnet der absolute Unterschied von Sein und Nichts immer auch zugleich die Ununterschiedenheit, die im Selbstverhältnis zutage tritt. Andreas Roser beschreibt das so:

> „*Sein* ist ein *Sein seiner selbst* und *Nichts* ist ein *Nichts seiner selbst*. Ihre *Ununterschiedenheit* liegt in diesem Selbstverhältnis, das sich in beiden als identisches wiederholt. Ihre Unterschiedenheit hingegen ist über ihren Begriffsinhalt: *Sein, Nichts*, bestimmt." (Roser 2009, 405; Hervorh. im Original).

Zu bemerken gilt dabei folgendes: Die Ununterschiedenheit im Selbstverhältnis der beiden Begriffe wird nur durch ein Drittes deutlich, welches beides im Blick hat und dabei immer schon beides miteinander in Vermittlung bringt. Ich als der beobachtende und beschreibende Autor trete also in gewisser Weise als dieses Dritte auf, aber(!) mir ist es nur dann möglich, mich selbst als dieses Dritte zu bestimmen, wenn ich analytisch etwas betrachte, was es dialektisch zu denken gilt. Das Dialektische begegnet uns hier als eine Denkfigur, der wir uns – im Versuch sie beschreibend zu verstehen – analytisch nähern. Das bringt Probleme mit sich, kann ich doch in der Tat nur als Drittes den beiden anderen die Ununterschiedenheit attestieren. Sind aber Sein und Nichts auch ohne das Dritte in ihrer Unterschiedenheit ununterschieden? Ja, das sind sie, insofern ich Sein und Nichts, wie Hegel es explizit nahelegt, immer schon als ineinander übergegangen, so nennt es Hegel, bzw. transabstrahiert, so nenne ich es, denke (vgl. Hegel [1831] 1986, 83). Wenn aber Sein und Nichts im Werden immer schon das Moment der Transabstraktion vollzogen haben und damit im Werden der Unterschied aufgehoben wurde, welcher das Werden erst ermöglicht, dann hebt das Werden seine eigene Voraussetzung auf, dann wird das Werden ein grundloses, löst es sich selbst auf. Wenn Hegel also schreibt:

> „Sein und Nichts sind in ihm (dem Werden, T. D.) nur als Verschwindende; aber das Werden als solches ist nur durch die Unterschiedenheit derselben. Ihr Verschwinden ist daher das Verschwinden des Werdens oder Verschwinden des Verschwindens selbst" (Hegel [1831] 1986, 113),

so ist das zutreffend, muss uns aber verkürzt vorkommen. Denn haben wir nicht schon bemerkt, dass der Übergang von Sein und Nichts im Werden schon geschehen ist, folglich also der Unterschied zwischen den beiden nicht mehr besteht und somit das Werden selbst seine eigene Voraussetzung überwunden hat, bevor es überhaupt ist?[8]

Hegels Argument wird uns nur dann verkürzt, ja, sich selbst widersprechend erscheinen, wenn wir weiterhin analytisch das Dialektische zu begreifen versuchen. Das Werden ist nicht das Dritte, das kann es gar nicht sein, steht doch das Werden im Widerspruch zu seinen eigenen Voraussetzungen. Vielmehr müssen wir anerkennen, dass das Werden nicht sein kann und nicht Nichts sein kann. Werden ist nicht das Ergebnis eines Dreischritts im Sinne einer Synthese, die These und Antithese vermittelt. Wäre dem so, so müssten uns Sein und Nichts als Mittelbare begegnen. Das Gegenteil ist der Fall. Sein, Nichts und Werden sind Momente ein und derselben Bewegung. Es ist daher keineswegs verwunderlich, wenn wir an die Grenze unseres Denkens stoßen, wagen wir den verzweifelten Versuch, die einzelnen Momente je für sich und getrennt von dem, was sie zugleich *auch* sind, zu begreifen. Unser begreifender Zugriff lässt auch hier das Begriffslose aufscheinen, in dessen Dunkel wir blicken, während sich im Schwindel alles zu drehen beginnt.

---

[8] „Wenn *Sein* und *Nichts* immer schon ineinander übergegangen sind, so waren sie also nie unterschieden. Hegel jedoch behauptet die *Unterscheidbarkeit* von *Sein* und *Nichts* [...]. Ferner: Waren *Sein* und *Nichts* nie unterschieden, weil sie immer schon ineinander übergegangen waren, so ist der *erste konkrete* Gedanke der *Logik* weder *Sein* noch *Nichts*, sondern das Werden." (Roser 2009, 402; Hervorh. im Original).

Während bei Hegel Sein, Nichts und Werden in einer dialektischen Figur gefasst ist, erweist sich bei Sartre, wie oben gezeigt, das Sein dem Nichts ontologisch vorausgehend. Wie aber sieht es bei Sartre mit dem Werden aus? Wir können einer Antwort auf diese Frage auf die Spur kommen, wenn wir den Menschen schlicht und ergreifend als das betrachten, was er ist.

4. Faktizität und Transzendenz

4.1 Die Möglichkeit des Andersseins

Der Mensch ist Ding unter Dingen und damit dem Gesetz der Kausalität unterworfen. Julien Offray de la Mettrie, der den Menschen als Maschine sieht und damit den Cartesianischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* in einen materialistischen Monismus auflöste, zeigt die Dinghaftigkeit des Menschen in eindrücklicher Weise auf:

> „Zieht sich nicht der Körper maschinenmäßig zurück, wenn er beim Anblick eines unerwarteten Abgrundes von Schrecken ergriffen wird? Senken sich nicht die Augenlider bei der Drohung eines Schlages? Verengt sich die Pupille nicht vor der Tageshelle, um die Netzhaut zu schonen, und erweitert sie sich nicht, um in der Dunkelheit die Gegenstände zu sehen? [...] Hebt sich nicht der Magen, vom Gifte erregt, durch eine gewisse Menge Opium, durch alle Brechmittel etc.?“ (La Mettrie [1875] 1976, 70).

Wenngleich der Mensch durchaus *irgendwie* auch diesen Dingcharakter besitzt, ist er doch mehr als nur eine Sache. Der Psychiater Viktor Emil Frankl führt uns auf eine interessante Spur. In seinen *Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse* schreibt er:

> „Als einmal ein Naturgeschichtslehrer vor einer Klasse der Untermittelschule während des Unterrichtes auseinandersetzte, daß das Leben des Organismus und so auch des Menschen ‚letzten Endes nichts anderes als' ein Oxydationsvorgang, ein Verbrennungsprozeß sei, sprang plötzlich einer seiner Schüler auf und warf ihm die leidenschaftliche Frage entgegen: ‚Ja, was hat denn das ganze Leben dann für einen Sinn?'. Richtig hatte dieser junge Mensch erfaßt, daß der Mensch in einer anderen Seinsweise existiert als etwa eine Kerze, die da vor uns auf dem Tische steht und zu Ende brennt. Ihr Sein [...] mag als Verbrennungsprozeß gedeutet werden – dem Menschen als solchem jedoch eignet eine wesentlich andere Seinsform.“ (Frankl 1985, 40).

Und Frankl verrät uns auch sogleich, um welche Seinsform es sich handelt:

> „Menschliches Sein ist vor allem wesentlich geschichtliches Sein, ist jeweils in einen historischen Raum hineingestellt, aus dessen Koordinatensystem es sich nicht herausnehmen läßt. Und dieses Bezugssystem ist jeweils von einem, wenn auch uneingestandenen, vielleicht überhaupt unausdrückbaren Sinn her bestimmt.“ (ebd.).

Wir werden uns diesen historischen Raum, von dem hier die Rede ist, gleich genauer anschauen, vorweg wollen wir jedoch unsere Aufmerksamkeit für eine kurze Weile der Frage des Schülers zuwenden. Mit der Frage dieses jungen Menschen nach dem Sinn wird nicht zuletzt ein Entsetzen zum Ausdruck gebracht. Wenn das Leben des Menschen im Grunde genommen nichts anderes als ein Verbrennungsvorgang ist, wenn das, was den Dingen um uns herum geschieht, so sehr dem gleicht, was uns geschieht, wenn uns

scheinbar nichts von den Dingen unterscheidet, worin liegt dann der Sinn, dieses wenngleich zu erkennen, so doch nichts daran ändern zu können. Muss es einen Menschen, der sich als Sache erkennt, nicht unsäglich quälen, mit dieser Erkenntnis gestraft zu sein? Muss es ihm nicht als Fluch erscheinen, und muss nicht im selben Moment eine Sehnsucht in ihm aufsteigen, ganz und gar in die Stille der Bewusstlosigkeit einzutauchen, das Wasser der Lethe zu trinken, um sich selbst zu vergessen und eins mit sich, das heißt vollständig Ding zu werden? Was für einen Sinn hat es, das nicht zu können? Was für einen Sinn hat es, zu sein, um dieses Sein zu wissen und zugleich nichts anderes sein zu können? In dem Moment, in dem diese Sinnfrage geäußert wird, scheint zugleich eine zweite Frage mit auf, die da lauten könnte: „Warum bin ich so und nicht anders?" Mit dieser scheinbar einfachen Frage wird etwas ganz Ungeheuerliches offenbar: Die Sinnfrage zu stellen, die Frage nach dem Warum implizit oder explizit zu formulieren, zeugt sowohl von einer Erkenntnis der Faktizität der eigenen Existenz als auch von dem In-Distanz-sein zu der eigenen Dinghaftigkeit. Hat sich der Mensch als Ding erkannt, ist er es schon nicht mehr ganz und gar, hat sich das Nichts zwischen Mensch und Ding geschoben. Mit der Frage nach dem So-sein wird die Möglichkeit des Andersseins entworfen. Kurzum: Der Mensch hat sich bereits transzendiert, indem er über das bloße Gegebensein hinaus in die Transzendenz greift.

Zu etwas in Distanz stehen, etwas nicht ganz und gar zu sein, erinnert uns an den bereits thematisierten fundamentalen Mangel, der einhergeht mit dem ontologischen Modus des Für-sich. Zugleich ist es eben dieser Mangel, der den Menschen nicht nur wissen lässt, dass er nicht vollständig ist, was er ist und auch nie das sein wird, was er zu sein begehrt, sondern ihn zugleich immerzu neue Seinsmöglichkeit entwerfen lässt. So ist der Mensch bzw. das Für-sich nicht lediglich dasjenige Sein, das von sich selbst als mangelhaftes Ding weiß, sondern es ist das sich stets transzendierende. Menschsein bzw. Für-sich-sein ist folglich ein Oszillieren zwischen *Faktizität* und *Transzendenz*, ohne das eine oder das andere je ganz zu sein:

> „So übersteigt der Mensch jeweils das faktische Gegebensein. Dieses Moment des menschlichen Seins, den Ausgriff über das schon Wirkliche (oder Verwirklichte) zum Möglichen [...], dieses Moment nennt Sartre die Transzendenz des Menschen. [...] Die Faktizität und die Transzendenz des Menschen gehören unauflöslich zusammen." (Jacobi 1970, 115).

Um die Frage des Schülers nach dem Sinn zu beantworten, wäre es nötig – und daher auch Aufgabe des Lehrers – ihm diese Seinsweise, die er ist, ins Bewusstsein zu rufen. Der Sinn erschließt sich dann in der damit einhergehenden Freiheit, deren negatives Moment das *Frei-sein von* der Faktizität (soll heißen: der Mangel an Sein) ist und deren positives Moment in der Notwendigkeit besteht, diesen Mangel durch den Entwurf zu überwinden.[9]:

> „Der Mensch ist nicht zunächst Faktum, um dann seine Freiheit zu entdecken und sich als Transzendenz zu konstituieren. Vielmehr ist schon in der Erfahrung des Ge-

[9] Das dieser Versuch scheitern muss, weil der Mensch niemals in den Zustand der Identität mit sich selbst gelangen kann, das Für-sich nie An-sich zu werden vermag, das Getrenntsein unüberwindbar ist, wissen wir bereits. Es gilt also, um es mit den Worten Roland Reichenbachs zu formulieren: „Der Kampf ist nicht ohne Hoffnung, aber das Scheitern ist gewiss!" (Reichenbach 2007, 167).

> genwärtigen als eines Mangelhaften die entwerfende Freiheit am Werke." (ebd., 115 f.).

Welche Rolle hierbei die Zeitlichkeit spielt, soll im nun folgenden Abschnitt Thema werden.

4.2 Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft

Andreas Gryphius schließt sein Sonett *Menschliches Elende* mit den Zeilen:

> „Gleich wie ein eitel Traum leicht aus der Acht hinfällt /
> Vnd wie ein Strom verscheust / den keine Macht auffhält:
> So muß auch unser Nahm / Lob / Ehr und Ruhm verschwinden /
> Was itzund Athem holt / muß mit der Lufft entflihn /
> Was nach uns kommen wird / wird uns ins Grab nachzihn /
> Was sag ich? wir vergehn wie Rauch von starcken Winden."
> (Gryphius [1637] 2005, 95).

Was Gryphius in diesen Zeilen zum Ausdruck bringt, ist die Vergänglichkeit des Menschen. Aus der Acht, die hier die Unendlichkeit meint, fällt er, wie „ein eitel Traum" in den Strom der Zeit, „den keine Macht aufhält". Die Tatsache, dass wir – um es in Anlehnung an Berthold Brecht auszudrücken – Mensch sind und nichts behalten dürfen, nicht einmal unsere eigene Existenz, die Tatsache, dass wir darum wissen, früher oder später „wie Rauch von starcken Winden" zu vergehen, macht uns gegenüber allem Anderen einzigartig. Der Mensch, der um seine Sterblichkeit weiß, *kann* sich nicht dazu verhalten, ihm bleibt gar nichts anderes übrig: er *muss*. Er befindet sich immerzu in der Zeit und zugleich steht er ihr gegenüber. Zu wissen, dass er stirbt, heißt zu erkennen, dass er noch lebt und somit *noch nicht* tot ist. Der Tod liegt in der Zukunft, irgendwo jenseits des Horizonts. Und zugleich bemerkt der gegenwärtig über seinen zukünftigen Tod nachdenkende Mensch, dass eben diese Gegenwart stetig in die Vergangenheit abfließt: Ich schreibe dieses Wort, das Wort steht, das Schreiben dieses Wortes liegt schon in der Vergangenheit. In eben dieser Weise teilt der Mensch, der sich zu Tod und Zeit verhält, die Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein. Die Zukunft, das ist das Noch-nicht.

Das Verhältnis zur Zukunft kann abwartend sein. Man könnte das Warten durchaus als ein passives Verhalten deuten, womit man im Übrigen vollends daneben läge. Warten ist nicht Nichts-Tun, sondern Warten. Es ist Martin Heidegger und dessen Überlegungen zur *Gelassenheit* zu verdanken, dass Warten als ein bestimmtes Verhältnis zum Offenen – Heidegger verwendet hierfür den Begriff *Gegnet*[10] – verstanden werden kann. Dieses Verhältnis zeichnet sich durch ein Einlassen auf das Offene aus, wofür es des „langen Atem[s] eines Wartens" bedarf, der „sich offen hält für etwas, das erst noch aussteht, erst noch kommen wird" (Guzzoni 1990, 76). Sicherlich wäre es denkbar, sich hier einer Dichotomie zu bedienen, bei der auf der einen Seite die Aktion, das Handeln, steht und auf der anderen Seite das Seinlassen als dessen Gegensatz. Damit würden wir dem, was das

[10] Helene Cichy klärt uns über den Begriff Gegnet auf: „Die ‚Gegnet' – ein altes Wort für Gegend – ist die freie Weite, das Offene für ein Begegnen-können. [...] Die Gegnet als das Offene entspricht dem, was Heidegger sonst die Wahrheit i. S. der Unverborgenheit nennt." (Cichy 2001, 91).

Seinlassen wesentlich auszeichnet, allerdings nicht gerecht werden. Folgendes Beispiel soll dies illustrieren:

4.2.1 Seinlassen als Aufgabe der Macht

Der Psychoanalytiker Jaques Lacan schildert uns im Zusammenhang mit dem *Spiegelstadium* eine „spezifische Vorzeitigkeit der Geburt beim Menschen" (Lacan 1986, 85). Sowohl in biologischer, als auch in physiologischer Hinsicht zeichnet sich das Kind durch eine Mangelhaftigkeit aus. Betrachten wir es uns, wie es daliegt, klein, hilflos, die Gliedmaßen bewegen sich unkoordiniert, die kleinen Hände greifen ins Leere, nach Halt suchend, um – so scheint es – über den Umweg nach außen sich selbst erfassen zu können. So befindet sich das Kind in einem

> „psychische[n] Spannungsfeld von der Geborgenheit fötalen Lebens über das Trauma der Geburt, die Hilflosigkeit und Abhängigkeit des Neugeborenen bis hin zum Erleben und Erkennen des eigenen Körpers" (Pagel 1989, 32f.).

Dieses Erleben des eigenen Körpers ist geprägt von einer Zerrissenheit. In der präimaginativen Phase, in der die „imaginäre Einheit [...] das Klaffen des Realen [noch nicht] überspannt" (Braun 2007, 32), erfährt sich das Kind als ein Sammelsurium aus Gliedmaßen, deren Bewegungen es nicht zu steuern vermag. L. Joseph Stone u. Joseph Church beschreiben im ersten Band ihrer *Einführung in die Entwicklungspsychologie* den Entwicklungsstand eines sechs Monate alten Säuglings folgendermaßen:

> „Ungefähr im Alter von 6 Monaten wird das Baby wahrscheinlich seine Füße entdecken. [...] Zunächst erkennt das Baby die Füße nicht als Teile seines Körpers, sondern sieht sie als sonderbare Gegenstände an, die gelegentlich über den Horizont seines Bäuchleins hinweg in sein Gesichtsfeld treten" (Stone; Church 1978, 87).

Wie aber ist nun eine Überwindung der Zerrissenheit denkbar? Einerseits zeichnet sich die Zerrissenheit dadurch aus, dass sich das Kind erst einmal, wenn man so will, als Konglomerat erlebt, das über das Chaos seiner Leiblichkeit keine Macht besitzt. Andererseits erblickt das Kind in seiner unmittelbaren Umwelt eine Ordnung, an der es keinen Anteil hat. Und hier zeigt sich eine Parallele zwischen dem Greifen der kleinen Kinderhände, die die Welt zu fassen begehren und dem Nach-Halt-suchen desjenigen, der in das Dunkel des Abgrunds seiner Möglichkeiten blickt und die Auflösung dessen, was (er) ist, aufzuhalten sucht. Beide greifen sie nach dem Ende jener negativen Freiheit, beide wollen sie das Unmögliche, um selbst wirklich sein zu können. Vielleicht liegt der Schwindel der Freiheit, der den Menschen zeitlebens begleitet, in eben jener „ursprünglichen Zwietracht" (Lacan 1986, 66) begründet.

Folgt man Lacan, so nimmt sich das Kind zwischen dem 6. und dem 18. Lebensmonat während des Blicks in den Spiegel als ein Ganzes wahr.[11] Wie aber ist das möglich? Aus der Perspektive des Kindes ist das, was in den Augen eines Dritten ganz eindeutig zum kindlichen Körper gehört, fremd, weil unverfügbar. Der Blick in den Spiegel offenbart

---

[11] Lacan greift hier auf Ergebnisse des amerikanischen Psychologen James Mark Baldwin (1861-1934) zurück. In seinem Spiegeltest weist dieser nach, dass das Kind zwischen dem 6. und dem 18. Lebensmonat die mentale Reife besitzt, sich selbst im Spiegel zu erkennen. Lacan geht allerdings weit darüber hinaus, sieht er doch in der Erkenntnis seiner selbst einen psychischen Akt der Identifizierung, eine Verwandlung des Subjekts, welches das Bild seiner selbst aufnimmt.

dem Kind so gesehen ein illusionäres Bild vom Körper, denn die sich spiegelnde körperliche Einheit entspricht nicht seinen motorischen Kompetenzen. Aus der Sicht Lacans findet beim Spiegelblick eine Kompensation der körperlichen Unbeholfenheit statt; das Kind deutet das Gespiegelte als Bild seiner selbst und identifiziert sich mit diesem:

> „Man kann das Spiegelstadium als eine Identifikation verstehen im vollen Sinne, den die Psychoanalyse diesem Terminus gibt: als eine beim Subjekt durch die Aufnahme eines Bildes ausgelöste Verwandlung." (Lacan 1986, 64).

Erkennt sich das Kind im Spiegel, imaginiert es sich als orthopädische Ganzheit. Diese Ganzheit ist allerdings Folge einer Synthetisierungsleistung, die indessen in Vergessenheit gerät. Am Ende dieses Vorgangs steht das Subjekt, und dieses Subjekt ist, folgt man dem Lacan'schen Gedankengang, im Kern nichts weiter als eine – wenn auch lebensdienliche – Illusion.

Was bei alledem unberücksichtigt bleibt, ist die Frage, wie eine Identifikation mit dem Spiegelbild überhaupt möglich sein kann. Wie schafft es das Kind, Eigenwahrnehmung und erblickte Ganzheit als zwei sich widersprechende Momente miteinander zu verbinden? Peter Widmer hilft uns auf die Sprünge:

> „Dieses duale Spiel bedarf einer Vergewisserung: das Kind wendet sich an einen Dritten, dessen Bestätigung es durch seinen fragenden Blick zu erreichen sucht. In dieser Triade zwischen Kind, Spiegelbild und dem Dritten entwirft es sich also gleichsam auf diesen. Es ist, als ob es fragte: Bin ich das? Und dessen bestätigende Geste, z. B. diejenige der Mutter, gibt ihm das Gefühl der Sicherheit." (Widmer 1990, 30).

Der Weise, wie das Kind die Mutter erblickt, wird damit eine ganz besondere Bedeutung zuteil. Der Mutterblick hat, wie Werner Sesink uns wissen lässt, *transzendentalen Charakter*,

> „[d]enn er sieht nicht nur, was jeweils da ist. Sondern weitaus mehr. Er enthält Erinnerung und Hoffnung, vielleicht auch Sorge, gar Angst. Es ist ein Blick, in dem sich, wenn er nicht gleich-gültig ins Leere geht, sondern wirklich dieses Kind in seiner Gegenwart wahrzunehmen bereit und fähig ist, zugleich seine Herkunft und seine Zukunft, seine ganze noch unbekannte, gleichwohl schon angenommene Lebensgeschichte zusammenfasst, wie sie gewollt, empfangen und getragen wird von diesem Menschen" (Sesink 2002, 94f.).

Vergangenes und Zukünftiges, Hoffnung und Angst ist im Blick der Mutter enthalten, und in eben diesen Blick schaut das Kind *hinein*. Der folgende Dialog zwischen Sokrates und Alkibiades wird uns die Differenz zwischen dem *Erblicken*, das wir als ein *Hineinblicken* verstehen dürfen, und dem bloßen *(An-)Sehen* verdeutlichen:

> „Sokrates: Hast Du nämlich nicht bemerkt, daß, wenn jemand einen anderen ins Auge blickt, sich ihm sein eigenes Antlitz in dem Augensterne jenes ihm Gegenüberstehenden wie in einem Spiegel zeigt, daher wir auch den Augenstern Pupille, das heißt Püppchen nennen, weil sie gewissermaßen ein Bildchen des in sie Hineinblickenden darstellt?
>
> Alkibiades: Du hast ganz recht.
>
> Sokrates: Wenn also ein Auge ein anderes anschaut und in das hineinblickt, was das Edelste an demselben ist und vermöge dessen es eigentlich sieht, so kann es dann in ihm sich selbst erblicken?
>
> Alkibiades: Offenbar.

> Sokrates: Wenn es aber auf einen anderen Teil des Menschen hinsieht oder auf irgendeinen sonstigen Gegenstand, mit Ausnahme derer, die von ihm ähnlicher Beschaffenheit sind, so wird es in ihm nicht sich selbst erblicken.
>
> Alkibiades: ganz recht.
>
> Sokrates: Wenn demnach ein Auge sich selbst sehen will, so muß es in ein Auge blicken und gerade in die Stelle desselben, in welcher die eigentliche Tüchtigkeit des Auges ihren Sitz hat, die Pupille.
>
> Alkibiades: So ist es.
>
> Sokrates: Wenn nun aber, lieber Alkibiades, die Seele sich selbst erkennen will, wird sie da nicht auch müssen in die Seele blicken, und zwar in den Teil derselben, in welchem die eigentliche Tüchtigkeit der Seele, die Weisheit und Vernunft, wohnt, oder in etwas anderes, dem derselbe ähnlich ist?
>
> Alkibiades: Mir scheint es so, Sokrates." (Platon zit. in Verweyst 2002, 283f.).

Platon lässt Sokrates im Gespräch mit Alkibiades das Erblicken als ein Hineinblicken beschreiben, das weit über das bloße Ansehen hinausgeht. Wenn wir das Ansehen als einen physiologischen Wahrnehmungsvorgang betrachten, der sich auf etwas richtet, das *angesehen* wird, dann unterscheidet sich dieser Vorgang vom Erblicken durch das fehlende Moment der Selbsterkenntnis. Ist es aber tatsächlich unmöglich, sich in anderen Dingen selbst zu erkennen? Sokrates hält dies offensichtlich nicht für unmöglich, kann sich das Auge, seinen Worten folgend, durchaus auch „auf irgendeinen sonstigen Gegenstand [...] von ähnlicher Beschaffenheit" erblicken: in einer dunklen Schüssel, gefüllt mit klarem Wasser, ebenso im Spiegel. Doch handelt es sich tatsächlich um ein *Erblicken*, wenn eine Person sich im Ansehen einer Sache als die Sache ansehend sieht? Die Frage ist, ob das an der Oberfläche eines Vorhandenen, eines bloß Seienden, Reflektierte eine Erscheinung sein kann, die auf ein Phänomen verweist, das als solches nicht aufscheint. Anders formuliert: Kann ich mein Sein in dem erblicken, was mir ein simples Ding zurückbeugt?

Gila Friedrich verwendet in Anlehnung an Ralf Konersmann die Bezeichnungen *lebendiger Spiegel* und *toter Spiegel* und lenkt die Aufmerksamkeit auf deren unterschiedliche Qualitäten, gerade im Hinblick auf den Verweisungszusammenhang:

> „Vermochte der lebendige Spiegel das Subjekt noch metaphysisch in einen Verweisungszusammenhang aufzunehmen, für den es selbst nicht aufkommt, so ist der tote Spiegel ein Objekt des Sehens, der das Materielle, sinnlich Wahrnehmbare, aber dem Subjekt rein äußerlich bleibende, d. h. also das Sachliche, Körperliche widerspiegelt." (Friedrich 2008, 103).

Wir können den toten Spiegel mit dem physikalischen Spiegel gleichsetzen, und es ist eben dieser physikalische Spiegel, der nichts weiter hervorbringt als eine Verdoppelung desjenigen, der hineinblickt. Freilich verwenden wir den Begriff *Verdoppelung* in einem recht engen Sinne. Verdoppelt wird ja keineswegs derjenige, der in den Spiegel hineinsieht, ist es doch lediglich ein Abbild, etwas, das auf mehr verweist, als das, was uns von der gläsernen Oberfläche entgegen scheint. Es ist so gesehen keineswegs falsch, wenn wir vom *In*-den-Spiegel-Schauen sprechen, denn wenn wir uns im Spiegel betrachten, schauen wir nicht etwas an und sehen dabei das Materielle widergespiegelt. Der Blick in den Spiegel deutet auf etwas, was selbst nicht erscheint. Ich, der ich in den Spiegel schaue und mich darin betrachte, sehe etwas, das vorgibt, mein Abbild zu sein. Doch bin ich denn tatsächlich auf dem Spiegelglas abgebildet?

Roland Barthes stellt in seiner Autobiografie mit dem Titel *Über mich selbst* fest, dass wir zum Imaginären verurteilt sind. Kennen wir uns selbst, unser Gesicht, doch lediglich als Bild: „[N]iemals sehen Sie Ihre Augen, es sei denn verdummt durch den Blick, den Sie auf den Spiegel oder das Objektiv richten." (Barthes zit. in Gidion 2004, 144). Er folgert daraus: „Sogar und vor allem für Ihren Körper sind Sie zum Imaginären verurteilt." (ebd.). Ich, der ich mich beim Blick in den Spiegel betrachte, erkenne mich sicherlich insofern wieder, als dass ich weiß, dass die Gestalt, die mir der Spiegel entgegenwirft, ich sein soll. Nun ist dieses Sein-sollen nicht das Sein. Ich bin nicht das Abbild, dies zum einen. Zum anderen kann ich von dem Abbild als wahres Abbild nicht wissen, das verrät uns Barthes, wenn er fragt: „Wo ist ihr Wahrheitskörper?" (ebd.). Ich bin verurteilt, nicht zu wissen, wie ich aussehe, denn ich habe keine Möglichkeit, mich so zu sehen, wie ich wirklich und wahrhaftig aussehe. Wenngleich das, was ich wahrnehme, meine Wahrheit ist, so ist sie es doch nur, weil ich sie für wahr nehme. Diese Nehmen des Wahrnehmens ist ein Ausdruck von Macht. Damit *mache* ich mir meine Wahrheit, meine Wahrheit wird zum Ausdruck meiner Macht. Es entpuppt sich somit das „schlichte, sinnliche Vernehmen von etwas" (Heidegger [1927] 2001, 33) mit einmal als alles andere als schlicht. Wir stellen also fest, dass Barthes im Grunde genommen auf einen ganz ähnlichen Gedanken wie Lacan rekurriert: Das Selbstbild ist eine unauflösbare Illusion.

Das Spiegelbild ist spiegelverkehrt. Und es ist wohl gerade das Bild, das ich mir einbilde und das zum imaginierten Vorbild wird, wenn ich zu einem anderen Zeitpunkt erneut in den Spiegel schaue und verwundert feststelle, dass ich *anders* aussehe. Der Blick in den Spiegel eröffnet einen Raum, in dem mein imaginiertes Bild von mir selbst auf ein Abbild trifft, das als Erscheinung auf etwas verweist, was selbst nicht in Erscheinung tritt. Aber was ist dieses Nicht-in-Erscheinung-tretende? Etwa mein (transphänomenales) Sein? Welche Rolle aber kann mein Sein beim Blick in den Spiegel spielen?

Gehen wir langsamer vor. Heidegger schreibt in seinem Satz vom Grunde:

> „Etwas sehen und das Gesehene eigens er-blicken, ist nicht das gleiche. Erblicken meint hier: ein-blicken in das, was uns aus dem Gesehenen her eigentlich, d. h. als dessen Eigenstes an-blickt." (Heidegger 1957, 85).

Erinnern wir uns an Sesinks Begriff des *transzendentalen Blicks*. Wir haben ihn weiter oben im Zusammenhang mit dem Blick der Mutter auf das Kind erwähnt. Das Transzendentale zeichnen sich in diesem Kontext dadurch aus, dass die Mutter zwei Wahrnehmungsweisen miteinander kombiniert. Dies ist zum einen die bloß sinnliche Wahrnehmung, also das reine Ansehen und zum anderen das Erblicken des Mehr. Beginnen wir mit dem Wahrnehmen: Das Wahrnehmen ist nicht zu verwechseln mit Erblicken. Wahrnehmen lässt, um die Terminologie Martin Bubers zu gebrauchen, auf eine monologische Grundbewegung schließen, die sich als symptomatisch für das Grundwort *Ich-Es* erweist. Der Mutter, die ihr Kind lediglich wahrnimmt, bleibt ihr Kind „urfremd". Sie *nimmt* es wahr, *nimmt* es sich zur Wahrheit, ohne ein *Hinzugeben* des Kindes (vgl. Buber 1962, 35). Die bloß wahrnehmende Mutter sieht in diesem Sinne nicht ihr Kind, im Gegenteil ist die Trennung zwischen ihr und dem, was sie da in ihren Händen hält, unendlich. Wir können das Erblicken des Kindes als das genaue Gegenteil der Wahrnehmung deuten. Erblicken meint zum einen eine Bestätigung, die an die kindliche Existenz adressiert ist und dabei das Kind als ein bloß vorhandenes negiert. Zum anderen ist hierbei ein Sein-lassen gemeint, das einzig durch ein Zurückhalten des mit der Wahrnehmung einhergehenden begreifenden Zugriffs der Mutter geschehen kann (vgl. Sesink 2002, 94). Wenn hier nun

der Begriff Sein-lassen fällt, so sei an dieser Stelle festgehalten, dass Sein „auch das *Werden* dieses Kindes aus seinen Potenzialen, also ein Entwicklungspotenzial mit noch nicht offenbarten, noch unerschlossenen Möglichkeiten [meint]“ (ebd.; Hervorh. im Original).

Es scheint also eine Verwobenheit zwischen Sein und Werden zu geben, eine Verwobenheit, die für das Seinlassen von großer Bedeutung ist. Wir sollten dabei das Sein-lassen nicht unterschätzen, erweist es sich doch keineswegs als ein passives Moment. Im Gegenteil: Sein-lassen bedeutet Arbeit:

> „Es lässt sich nicht vermeiden, dass Mütter (und Väter) Hoffnungen und Wünsche in ihr Kind projizieren. Das gehört zur Annahme des Kindes dazu. Denn bevor das Kind ans Licht der Welt kam, hatte seine Mutter (hatten seine Eltern) schon ein Bild von ihm; eine Vorstellung, die dann langsam an dieses wirkliche Kind angepasst werden muss.“ (ebd.).

Diese Anpassungsleistung ist ein Sein-lassen in zweifacher Hinsicht. Einerseits heißt es, sich öffnen für das, was in diesem Kind als noch nicht zur Wirklichkeit geronnene Möglichkeit steckt und was mir, als Elternteil, womöglich gar nicht gefällt. Das Kind seinlassen heißt darüber hinaus Raum zu schaffen, in dem das Sein des Kindes sich aus sich heraus entbergen kann. Wenn dieser Raum verstellt ist durch Vorstellungen, Wünsche und Erwartungen, werde ich das Sein des Kindes nicht erblicken können. Sein-lassen meint in dieser zweiten Bedeutung ein Aufgeben, und dieses Aufgeben ist ein aktiver Vorgang, den wir uns als einen Akt der Vernichtung denken müssen. Allerdings denken wir dieses Vernichten nicht isoliert, denn unser Tun ist keine Zerstörung, die sich im Zerstören genügt. Das Gegenteil ist der Fall: Es ist eine Aufgabe unserer Macht (in dem Sinne, dass wir im Zurücknehmen unserer Erwartungen uns selbst zurücknehmen, also: unsere Macht aufgeben), damit das Sein des Kindes sich in diesem freigewordenen (nicht freigegebenen) Raum entbergen kann.[12] Dieser freigewordene Raum konstituiert sich nun zwischen den Augen der Mutter und denen des Kindes. Beide markieren sie die Grenze, und beide haben sie je eine Öffnung, ein schwarzes Loch, ein ewiges Dunkel. Die Mutter, die ihr Kind tatsächlich erblickt, blickt in diesen Raum, der durch sie, aber nicht durch sie allein, möglich wurde. Das Kind hingegen erblickt, indem es in die Augen der Mutter hineinblickt, sein Sein-dürfen. Es erblickt, dies mag paradox erscheinen, dass es mehr ist, als es ist und dass dieses Mehr unangetastet bleiben darf. Es wird nicht in die Welt hinaus (oder hinein) gezogen, es wird nicht verlangt, es wird nicht einmal gerufen, aber es ist willkommen.

Das sich in der beschriebenen Weise als gesehen erlebende Kind, das Kind, das sich selbst im Anderen, der als Spiegel fungiert, erkennt, hat eine Chance, sich im physikalischen Spiegel zu erblicken, und zwar als das, was es ist: das Seiende, dem das unbegreifbare Mehr anhaftet und das ein Bewusstheit hinsichtlich dessen besitzt:

> „Wenn ein Kind in den Spiegel schaut, das von der Mutter gesehen wurde, dann sieht es auch immer sich wieder mit dem Blick der Mutter. Es sieht seine eigene Transzendentalität: das Sich-selbst-Voraus-sein in den noch unentdeckten und unerschlossenen Möglichkeiten, seinen noch unentwickelten Begabungen, es sieht sich

---

[12] Der Raum ist deshalb nicht freigegeben, weil ein solches Freigeben erneut ein Ausdruck mütterlicher Macht wäre. Die Macht der Mutter endet im bewussten Zurücknehmen. Ich denke, dass wir dieses Zurücknehmen letztlich als einen Versuch deuten sollten, denn tatsächlich liegt es nicht in unserer Macht, ob uns das Aufgeben unserer Hoffnungen glücken wird. Wir können einzig und allein alles in unserer Macht stehenden unternehmen, dass dieser Versuch gelingen *kann*.

> selbst in der Gewissheit, eine Zukunft zu haben, und in der Erwartung, dass seine Träume nicht nur Träume bleiben." (ebd., 96).

Gelingt das Sein-lassen nicht, wirkt der Blick der Mutter verstellend. Milan Kundera stellt uns dies in eindrücklicher Weise dar. In seinem 1984 im französischen Exil verfassten Roman *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins (L'Insoutenable Légèreté de l'être)* lässt dieser seine weibliche Protagonistin Teresa in den Spiegel schauen. Er beschreibt dabei detailliert deren Bemühen, sich selbst darin zu erkennen:

> „Nicht die Eitelkeit zog sie vor den Spiegel, sondern die Verwunderung darüber, das eigene Ich zu sehen. Sie vergaß, daß sie auf das Armaturenbrett ihrer Körperfunktionen schaute. Sie glaubte, ihre Seele zu sehen, die sich in ihren Gesichtszügen offenbarte. Sie vergaß, daß die Nase nur das Ende des Luftschlauches zur Lunge ist, und sah darin einen getreuen Ausdruck ihres Charakters. Sie betrachtete sich lange, und manchmal störte es sie, die Züge der Mutter in ihrem Gesicht wiederzufinden. Deshalb betrachtete sie sich noch beharrlicher und strengte ihren Willen an, um die Züge der Mutter wegzudenken, sie endgültig auszulöschen." (Kundera 1992, 42).

Das Verhältnis zwischen Teresa und ihrer Mutter ist zutiefst spannungsgeladen. Die Mutter, einst aufgrund ihrer übermäßigen Schönheit von der Männerwelt begehrt, wird früh ungewollt schwanger. Die Heirat mit dem ungeliebten Vater des Kindes erfolgt einzig und allein, um der sozialen Ächtung zu entgehen. Wie zu erwarten war, scheitert die Beziehung; die Mutter lernt einen anderen Mann kennen, einen Betrüger, den sie liebt, dessen Eskapaden mit anderen Frauen sie jedoch zutiefst verletzen. Und „[e]ines Tages betrachtete sie (die Mutter, T. D.) sich wieder im Spiegel und wurde gewahr, daß sie alt und hässlich war" (ebd., 94).

Es waren solche Erfahrungen, die das Bild konstituierten, welches Teresas Mutter von ihrer Tochter hatte und welches sie nicht zu durchbrechen vermochte. Dieses Bild war geprägt von Schuld. Schuldig war für die Mutter der Mann, der sie schwängerte, obwohl sie ihm ins Ohr flüsterte, er solle nicht in ihr kommen. Schuldig war der zweite Mann, gegenüber dessen Liebschaften sie sich als machtlos erlebte. Was ihr blieb, war die Tochter. Sie war die Manifestation ihres Lebens, das nicht gelingen wollte. Sie war die fleischgewordene Schuld. Teresas aufblühende Schönheit, Teresas Leben, das hoffnungsvoller, glücklicher werden konnte, verbarg sich hinter dem Bild, das die Mutter von Teresa hatte:

> „Vielleicht war tatsächlich sie schuld am Schicksal ihrer Mutter. Sie: diese absurde Folge der Begegnung zwischen dem Sperma des Männlichsten und dem Ei der Schönsten. In jener fatalen Sekunde, die Teresa heißt, hatte für die Mutter der Marathonlauf ihres verpfuschten Lebens begonnen. Die Mutter erklärte Teresa unablässig, daß Mutter sein bedeute, alles zu opfern. Ihre Worte klangen überzeugend, zumal sie die Erfahrung einer Frau zum Ausdruck brachten, die ihres Kindes wegen alles verloren hatte. Teresa hörte zu und glaubte, daß der höchste Wert im Leben die Mutterschaft und daß Mutterschaft ein großes ‚Opfer' sei. Wenn die Mutterschaft aber ein ‚Opfer' ist, dann ist das Schicksal einer Tochter eine ‚Schuld', die niemals wieder gutzumachen ist." (ebd., 45).

Die Schuld, die Teresa in den Augen der Mutter erblickte, hat sich in das Selbstverständnis der Tochter eingebrannt. Doch ist die Weise, wie die Mutter die Tochter ansieht, Zeugnis und Ergebnis mütterlicher Macht. Das Bild, das sich die Mutter von Teresa macht, lässt das Sein der Tochter nicht zum Vorschein kommen. Dort wo Raum sein müsste, herrscht eine Macht und zugleich eine Machtlosigkeit. Gelingt es doch der Mut-

ter weder ihre Macht zu reflektieren, noch das Bild von ihrer Tochter zu durchbrechen, um zur Tochter zu gelangen. Die Mutter verbleibt in dieser missglückten Beziehung zur Tochter in einer mit jener der Tochter vergleichbaren Einsamkeit.[13]

Um nun zurück auf Heidegger zu kommen: Ein Warten, verstanden als ein Sich-einlassen auf das Offene der Gegnet, wodurch ein Begegnen mit dem, was kommen mag, möglich wird, findet nicht statt, wenn das Sein nicht durch eine Aufgabe der Macht gelassen wird. Seinlassen (Gelassensein oder Warten) ist damit nicht das Pendant zur Aktion, kein passives Moment. Kurzum: der Rückgriff auf eine Dichotomie von Warten und Handeln ist unzulässig. Wohl aber hat eine Dichotomie von Warten und Planen durchaus ihre Berechtigung.[14] Während das Warten ein Sich-der-Offenheit-überlassen meint und somit das Neue zulässt, zielt das Planen auf das Erwartete ab. Erwartet wird, wie in Erinnerung an Bollnow bereits unterstrichen wurde, etwas Bestimmtes. Dem Bestimmten kann man in unterschiedlicher Weise begegnen. Insofern wird auch im Zuge der Erwartung ein Raum für Begegnung eröffnet, und doch wird dieser Raum im selben Moment besetzt: Hier bin ich als Mensch, der dieses oder jenes Bestimmte erwartet, und dort fließt von der anderen Seite (der Zukunft her kommend) das Erwartete ein. Das Neue bleibt ungesehen, gleichgültig, verbleibt in der Totalität des Seins bzw. wird in diese Totalität zurückgeworfen. Der Raum bietet in der Erwartung auch dann keinen Raum für Neues, wenn das Erwartete nicht eintritt. Die Abwesenheit des Bestimmten dehnt sich aus, nimmt soviel Platz in Anspruch, dass nichts außer diese Abwesenheit vom Erwartenden zugelassen wird. Wenn Gauß in Eugen das mathematische Genie erwartet, hat das Dichten keine Chance, *nicht* in die Totalität des Sein zurückgeworfen zu werden. Die Vorsicht, mit welcher der Sohn auf sein Studium verweist, die Sensibilität, die er offenkundig besitzt und dem Vater gegenüber zum Ausdruck bringt, ist gleichgültig, erscheint dem Vater, *als wäre sie nichts*. Wer sich der Zukunft ausschließlich planend zuwendet, lässt keinen Freiraum zu. Nicht die Aktion, sondern das Planen erweist sich daher als das Gegenstück zum Warten.

4.2.2 Das unbeständige Nichten

Der Vergangenheit kann man sich in verschiedener Weise zuwenden. So ist es möglich, sie in der Erinnerung zu bewahren. Damit ist die Vergangenheit zugleich Teil der Gegenwart. Wie sehr dies der Fall sein kann, schildert uns der argentinische Schriftsteller Jorge Luis Borges in *Das unerbittliche Gedächtnis* anhand der Figur des jungen Ireneo Funes. Funes wird von einem Pferd abgeworfen und ist seitdem gelähmt. Als er sein Bewusstsein wieder erlangt, ist er nicht mehr in der Lage zu vergessen:

> „Neunzehn Jahre hatte er gelebt wie einer, der träumt; er sah ohne wahrzunehmen, hörte ohne zu hören, vergaß alles, fast alles. Beim Sturz verlor er das Bewußtsein; als

---

[13] Nun haben wir weiter oben im Zuge unseres Blicks auf Hegel bemerkt, dass etwas, das ist, indem es ist, was es ist, zugleich das ist, was es nicht ist. Anders ausgedrückt (und ein wenig auf unser Vorhaben umgemünzt): Den Dingen haftet die Transzendenz an. Das Kind, das in den Augen der Mutter lediglich ein auf es projiziertes und es verdeckendes Bild der Mutter vernimmt, scheint sich zumindest als nicht gesehen zu erleben. Darin liegt ein Moment der Hoffnung.

[14] Thomas Blech verweist in seiner Dissertation *Bildung als Ereignis des Fremden* auf diese Dichotomie, wenngleich er dieser über den Verweis hinausgehend keine weitere Beachtung schenkt (vgl. Blech 2001, 135).

> er wieder zu sich kam, war die Gegenwart fast unerträglich reich und klar, und ebenso seine frühesten und beiläufigsten Erinnerungen.“ (Borges [1942] 1999, 178).

Funes unfehlbares Gedächtnis versetzt ihn in die Lage, das, was war, scheinbar vollständig ins Hier und Jetzt zu holen. Er kann Träume und ganze Tage bis ins kleinste Detail rekonstruieren. Wohl aber besitzt er nicht mehr die Fähigkeit, das Allgemeine im Besonderen zu sehen, dem Einen eine höhere und dem Anderen einen geringere Bedeutung beizumessen:

> „Er war – vergessen wir das nicht – zu allgemeinen platonischen Ideen so gut wie nicht imstande. Nicht nur machte es ihm Mühe zu verstehen, daß der Allgemeinbegriff ‚Hund' so viele Geschöpfe verschiedener Größe und verschiedener Gestalt umfaßt; es störte ihn auch, daß der Hund von 3 Uhr 14 (im Profil gesehen) denselben Namen führen sollte wie der Hund von 3 Uhr 15 (gesehen von vorn).“ (ebd., 180f.).

Einem gesunden Menschen, den das Gedächtnis zuweilen im Stich lässt, mag es in manchen Momenten erstrebenswert erscheinen, nicht mehr Vergessen zu können. Und doch geht bei genauerem Hinsehen mit dieser Vorstellung etwas Erschreckendes einher. Erinnern wir uns an Sartre, der in einem Café nach Pierre sucht, und dessen Abwesenheit bemerkt. Es ist ihm dies möglich, weil er die Fähigkeit besitzt, all die Dinge, die im Café vorhanden sind und sich aus der Äquivalenz zu lösen versuchen, wieder in den Hintergrund zu verbannen. Dieses Zurückwerfen, dieses Nichten ist es, was das Nicht-anwesend-sein des gesuchten Pierre aufscheinen lässt. Was Sartre hier macht, ist kein Seinlassen. Dass Stuhl und Tisch, dieser und jener Gast im Hintergrund bleiben, ist nichts, was einfach so geschieht. Das Für-sich, das seinen Mangel an Sein zu überwinden sucht, strebt im Gegenteil nach den Dingen, um den Mangel zu überwinden. Es mag Sartre erscheinen, dass sich die Gegenstände aus der Totalität lösen, ihn, den Beobachter, anspringen. In Wahrheit ist es aber er Selbst in seinem Für-sich, der die Dinge anspringt, zu den Dingen strebt, die Dinge sein will. Und es ist die Aufgabe des Suchenden, dieses Streben zu unterbinden. Die Aufgabe liegt somit im Aufgeben, das Zurückwerfen ist ein Einfließenlassen des Nichts zwischen dem Suchenden und den Dingen. Der Figur Funes mit ihrem unerbittlichen Gedächtnis gelingt dieses Zurückwerfen kaum noch: „In der vollgepfropften Welt von Funes gab es nichts als Einzelheiten, *fast unmittelbarer Art*.“ (ebd., 181; Hervorh. v. T.D.).

Es findet durchaus ein permanentes Nichten statt, sonst würden die Einzelheiten als Einzelheiten gar nicht wahrnehmbar sein. Aber das Nichten hat nicht die Kraft der Beständigkeit. Was in die Totalität verbannt wird, bleibt dort nicht, sondern tritt immer wieder hervor. Oder – wenn wir die Perspektive wechseln: Das Für-sich stürzt sich wieder und wieder auf das, was es eben noch auf Distanz gebracht hat. Wohlgemerkt: Die Distanz, der Raum zwischen Funes und den Dingen, wird nicht aufgelöst (das ist im Modus des Für-sich nicht möglich), aber die Entfernung reduziert sich auf ein Minimum. *Dieses* ist Funes ebenso gegenwärtig wie *jenes*, der Baum vor dem Fenster wie das Spinnengewebe am Fensterrahmen, wie der Faltenwurf der Bettdecke, wie die Stehlampe in der Ecke. Und diese Gleichgültigkeit bricht sich nicht an der Dimension der Zeit, sondern geht vielmehr darüber hinaus. Der Händedruck des Arztes vor zwei Jahren ist ebenso gegenwärtig wie das Kratzen im Hals im Hier und Jetzt.

Ganz gleich, wie sehr das, was vergangen ist, im Gedächtnis haftet, hat der Mensch doch das Vergangene immer schon überwunden, insofern er es nicht ganz und gar ist. Die Trennung von sich selbst, der Riss, der durch ihn hindurchgeht, das Nichts, das er in die

Welt bringt und das ihn von den Dingen um ihn herum trennt, die Tatsache, dass der Mensch nicht sein kann, wozu er sich sein macht, lässt ihn das, was ist, immerzu transzendieren. Was war, steht unabänderlich fest. Die Frau, die ihr Kind absichtlich vergiftet hat, ist die Mörderin. Das Kind ist gestorben – und tot ist es noch immer. Die Frau hat gemordet – und ist noch immer die Mörderin. Und doch ist sie niemals voll und ganz Mörderin, geht in dem Mörderin-Sein nicht auf. So wie das Sein überschritten ist, ist der Mensch schon nicht mehr seine Vergangenheit, wenngleich er diese Vergangenheit doch unweigerlich zu sein hat. Er ist sie, hat sie zu sein, indem er sie transzendiert. Im Transzendieren *ist* er diese Vergangenheit nicht *nicht* mehr, er kann sie nicht abschütteln wie den Dreck an seinem Schuh. Von ihr aus, die ein An-sich ist, geschieht das Transzendieren, und von ihr aus wird es immer geschehen sein.[15] Das bodenlose Transzendieren ist unmöglich:

> „Die Vergangenheit ist [...] ein An-sich und damit unabänderlich [...]. Das Für-sich war in dem Sinne seine Vergangenheit, daß es sie war, es befindet sich immer schon in einem Abstand zu seiner Vergangenheit, da es Sein und damit auch sein vergangenes Sein immer transzendiert [...]." (Blech 2001, 135).

Noch einmal: Die Vergangenheit ist nichts, was wir besitzen oder nicht besitzen können. Sie ist nicht vergleichbar mit einem Stapel vergilbter Tagebücher oder einem Haufen alter Fotografien. Natürlich kann ich ein Foto aus Kindheitstagen auf den Tisch legen und behaupten, der Junge mit den aufgeschlagenen Knien und dem Ball in der Hand bin ich. Aber ich bin dieser Junge zugleich nicht und bin es auch nie wirklich gewesen. So wie ich in diesem Moment als der Schreibende nicht ganz und gar der Schreibende bin, nicht in dem aufgehe, zu dem ich mich mache, so war ich damals nicht identisch mit dem Jungensein. So, wie ich das Hier und Jetzt immerzu transzendiere, überschreite ich auch meine Vergangenheit, die ich bin, indem ich sie stets am Überwinden bin.

4.2.3 Die Verzeitlichung der Welt

Stellen wir uns unser Leben wie ein Fluss vor, dem wir entlang der Fließrichtung folgen: Unsere Geburt ist die Quelle, die Gegenwart ist der kleine, überschaubare Abschnitt des Flusses und die Zukunft das, was nach der nächsten Biegung folgt. Dass das Wasser des Flusses eine bräunliche Farbe ausweist, hat einen Grund. Möglicherweise gab es weiter oben starke Regenfälle, die Schlamm in das Wasser getragen haben. Kurz und gut, dass das Wasser braun und nicht klar ist, hat eine Ursache, die in der Vergangenheit liegt. Dass die Kindsmörderin jetzt gerade hinter Gittern sitzt, liegt am vollzogenen Mord und an der darauffolgenden Inhaftierung. Die Vergangenheit ist der Grund der Gegenwart. Wie absurd muss es uns scheinen, diese Kausalität umzudrehen und die Gegenwart als Grund der Vergangenheit zu denken? Aber genau das ist es, was Sartre uns vorschlägt. Eben diesen merkwürdigen Vorschlag wollen wir im Folgenden nachzudenken versuchen:

> „Nehmen wir [...] an, daß in einer unbeweglichen Welt ein Bewußtsein auftaucht bei einem einzigen Sein, das unveränderlich das ist, was es ist, so wird dieses Sein sich mit einer unveränderlichen Vergangenheit und Zukunft enthüllen, die keinerlei

---

[15] „Die Vergangenheit ist das An-sich, das ich bin als *überschritten*." (Sartre zit. in Blech 2001, 135; Hervorh. im Original).

> ‚Operation' einer Synthese benötigen und eins sind mit seiner Enthüllung selbst." (Sartre [1943] 2007, 377).

Das einzige, unveränderliche Sein, von dem hier die Rede ist, stellt das An-sich dar. Machen wir es konkret und nehmen wir den Lehmklumpen als Beispiel. Der Lehmklumpen an sich hat weder eine Vergangenheit, noch ist oder besitzt er etwas, was man als Gegenwart oder Zukunft bezeichnen könnte. Er ist unveränderlich, immer gleichbleibend. Die Worte „immer" und „bleibend" verweisen bereits auf eine zeitliche Dimension, die mit dem Bewusstsein einhergeht. Der Lehmklumpen selbst hat keine Zeit, weder *ist er gegenwärtig* noch *ist er gegenwärtig seine Vergangenheit*, die er zu sein hat. Um zeitlich zu sein bedarf es nämlich das, was Sartre „‚Operation' einer Synthese" nennt:

> „Die *Operation* wäre nur notwenig, wenn das Für-sich seine eigene Vergangenheit zugleich festhalten und zu konstituieren hätte. Aber allein deshalb, weil es seine eigene Vergangenheit wie auch seine eigene Zukunft ist, kann die Enthüllung des An-sich nur verzeitlicht sein." (ebd.; Hervorh. im Original).

Das heißt nichts anderes, als das der Lehmklumpen dann, wenn er Gegenstand eines Bewusstseins ist, sich in der Zeitdimension befindet. Die Verzeitlichung des An-sich bricht aber nicht aus dem An-sich hervor, sondern geht einher mit dem bewusstseinsmäßigen Für-sich. Denn es ist eben dieses Für-sich, das ist, indem es seine Vergangenheit zu sein hat. Was aber hat das mit der Behauptung zu tun, dass die Gegenwart der Grund der Vergangenheit ist? Die Formulierung „‚Operation' einer Synthese" gibt uns den entscheidenden Hinweis. Was soll hier in eine Synthese gebracht werden? – Offensichtlich die Gegenwart mit der Vergangenheit. Gehen wir der Reihe nach vor: Was hat der Lehmklumpen im Hier und Jetzt mit dem Lehmklumpen vor 20 Minuten zu tun? Oder – um Jorge Luis Borges noch einmal zu bemühen –: Was verbindet den Hund um 3 Uhr 14 (im Profil gesehen) mit dem Hund von 3 Uhr 15 (gesehen von vorn)? – Die Antwort liegt auf der Hand: An-sich verbindet die beiden nichts. Aus dem einen entspringt nicht das andere, der Hund um 3 Uhr 15 hat mit dem Hund um 3 Uhr 14 *an sich* nicht das Geringste zu tun. Um 3 Uhr 16 kann der Hund überfahren am Straßenrand liegen, doch gibt es zwischen dem toten Tier und dem fidelen Vierbeiner von 3 Uhr 15 keine Verbindung. Das eine ist nicht die Vergangenheit des anderen, denn erst und ausschließlich durch das Für-sich werden diese drei Hunde in die Dimension der Zeit gehoben. Und plötzlich wird aus drei Dingen im Bewusstsein ein und derselbe Hund. Operation der Synthese meint, das An-sich-seiende wird Gegenstand des Bewusstseins, wodurch die Dinge miteinander verbunden werden. Bezogen auf die individuelle Geschichte eines Menschen bedeutet dies, dass das, was war, hoffnungslos verloren wäre, soll heißen: mit dem Hier und Jetzt nichts zu schaffen hätte, wenn nicht das Vergangene vom bewusstseinsmäßigen Für-sich getragen, genauer: geseint werden würde. Das ist gemeint, wenn Sartre davon spricht, dass es sich bei der Gegenwart um den Grund der Vergangenheit handelt. Der Ausdruck „war" „bedeutet, daß das gegenwärtige Sein in seinem Sein der Grund seiner Vergangenheit zu sein hat, indem es selbst diese Vergangenheit *ist*." (Sartre [1943] 2007, 229; Hervorh. im Original).

Dass das gegenwärtige Sein seine Vergangenheit ist und zwar in der Weise, sie nicht zu sein (da das, was ist, permanent vom Für-sich transzendiert wird), erscheint uns nun nicht mehr paradox. Die Vergangenheit ganz und gar zu sein, mit dem, was ist, identisch zu werden, würde den Tod bedeutet. Erst im Tod bin ich, was ich bin: blindes, zeitloses An-sich. Das Ende der Möglichkeiten.

4.2.4 Der Entwurf in die Zukunft als Versuch der Koinzidenz mit sich selbst

Wie wir gesehen haben, können wir die Gegenwart als Grund für die Vergangenheit ausmachen; wir können sie zudem als eine ideale Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft verstehen. Dabei erweist sich die Gegenwart sicherlich nicht als eine Mauer, sondern als eine Art ständiger Umschlagplatz. Hier wird die Gegenwart mit Hilfe der Vergangenheit als eine in der Zukunft veränderbare erschlossen (vgl. Blech 2001, 139). Anders formuliert: Der Mensch ist gegenwärtig, indem er die Vergangenheit als Vergangenes erfährt und weiß, dass er sich in die Zukunft hin zu entwerfen hat. Damit ist die Gegenwart mehr als nur das bloße Hier und Jetzt. Wenn wir das zu fassen versuchen, was gegenwärtig ist, wenn wir also den Augenblick uns zu bestimmen bemühen, bleibt unser Vorhaben erfolglos. Der Augenblick ist in dem Moment, indem wir ihn bestimmen, schon Teil der Vergangenheit. Damit ist der bestimmte Augenblick, wie alles Vergangene, *an sich* und folglich unveränderbar. Ich kann den erfassten Augenblick auch als erfasste Gegenwart bezeichnen, die als erfasste aber keine Gegenwart mehr ist. Hier zeigt sich eine interessante Parallele zum Seinsmodus des Für-sich. Das Für-sich, das über sich (als Für-sich) nachdenkt, bekommt sich lediglich als An-sich zu fassen. Kann man also behaupten, dass es kein Für-sich gibt? Nein! Aber es gibt kein fassbares, begreifbares Für-sich, ebenso, wie es keine begreifbare, erfassbare Gegenwart gibt. Sie erweist sich, wie oben erwähnt, als eine *ideale Grenze*. Das Bild des Umschlagplatzes erscheint angemessener, dies aber nur, insofern *nicht die Gegenwart* diesen Umschlagplatz ausmacht, *sondern der Mensch als Für-sich*, als Anwesenheit bei den Dingen. Es ist das Für-sich, durch das die Zeit in die Welt einfließt. Den Dingen haftet, wie oben erläutert, keine Zeit an, sie *sind*, aber ohne die Möglichkeit einer Vergangenheit und damit eben auch ohne die Möglichkeit von Gegenwart und Zukunft. Einzig im bewusstseinsmäßigen Für-sich verschränken sich die Zeitdimensionen,

> „[d]och weil sich die drei Zeitdimensionen im Menschen verschränken, ist er zwar ein primär gegenwärtiges Wesen, doch er kann nur dies sein, weil er Vergangenes *als* Vergangenes erfährt und um sich in der Weise weiß, daß er sich in die Zukunft zu entwerfen hat, d. h. seinem Dasein Sinn unterlegen muß, ohne daß es ihm freisteht, dies nicht zu tun." (Blech 2001, 139f.; Hervorh. im Original).

Der Mensch, so könnte man es auf den Punkt bringen, ist auf die Zukunft hin ausgerichtet. Die Nichtidentität, die das Sein des Menschen auszeichnet, der Mangel an Sein, den er zu überwinden sucht, begründet dieses Ausgerichtetsein. Ist es doch im Wesentlichen der Versuch des Für-sich, im Transzendieren dessen, was ist, also im Entwurf eine Koinzidenz mit dem Entworfenen zu erreichen. Die folgende Szene aus Michel Houellebecqs Roman *Ausweitung der Kampfzone (Extension du domaine de la lutte)* soll diesen Versuch (und sein Scheitern) illustrieren: Der Ich-Erzähler, ein junger Informatiker, befindet sich mit seinem überaus hässlichen Kollegen Raphaël Tisserand auf Dienstreise. Dieser verguckt sich während des Besuchs einer Diskothek in eine junge Frau. Er, der in der Vergangenheit noch nie Erfolg beim anderen Geschlecht hatte, macht sich Hoffnungen und muss nur kurze Zeit später mit ansehen, wie ein attraktiver Mann vor seinen Augen die Frau seiner Begierde betört und für sich gewinnt. Der Ich-Erzähler gibt Tisserand zu Bedenken:

> „Du wirst nie einen erotischen Traum für junge Mädchen darstellen, Raphaël. Du musst dich damit abfinden, diese Dinge sind nicht für dich. Auf alle Fälle ist es längst

> zu spät. Der sexuelle Misserfolg, Raphaël, den du seit der Pubertät erfahren hast, die Frustration, die dich verfolgt, seit du dreizehn bist, werden in dir eine unauslöschliche Spur hinterlassen. Selbst wenn du irgendwann einmal Frauen haben solltest, was ich ehrlich gesagt nicht glaube, wird das nicht genügen; nichts wird jemals genügen. Du wirst immer ein Waisenkind dieser Jugendlieben bleiben, die du nicht erfahren hast. Die Wunde in dir schmerzt; sie wird immer schmerzhafter werden. Eine schreckliche, unbarmherzige Bitterkeit wird am Ende dein Herz erfüllen. Für dich gibt es weder Erlösung noch Linderung. So ist das.“ (Houellebecq 2006, 126f.)

Tisserands Vergangenheit, so der Ich-Erzähler, wird in ihm stets eine „unauslöschliche Spur hinterlassen“. Die schmerzende Wunde bleibt, Linderung ist für ihn nicht in Sicht. Die Vergangenheit, die Tisserand zu sein hat, ist nicht veränderbar. Da er aber mehr ist, als seine Vergangenheit, da er im Hier und Jetzt seine Zukunft zu entwerfen hat, indem er das, was ist, schon überschritten hat, liegt es bei ihm, ob er zukünftig weiterhin derjenige sein will, der an seinem Schmerz leidet. Der Ich-Erzähler zeigt ihm eine andere, wenngleich perfide *Möglichkeit zu sein* auf:

> „Aber Du kannst schon jetzt ihr Leben besitzen. Noch heute Abend sollst du die Laufbahn des Mörders betreten; glaub mir, mein Freund, das ist die einzige Chance, die dir bleibt. Wenn Du diese Frauen vor der Spitze deines Messers zittern und um ihre Jugend flehen siehst, wirst du wahrhaftig ihr Herr und Meister sein; du wirst ihren Leib und ihre Seele besitzen.“ (ebd., 127).

Er legt dem hässlichen, enttäuschten und verzweifelten Tisserand nahe, sich zum Mörder zu entwerfen, und er vollzieht dies in einer äußerst suggestiven Weise, als sei dies Tisserands *einzige* Möglichkeit. Natürlich ist dem nicht so. Er kann auf den Mord verzichten, er kann weiterhin an seinem Misserfolg beim weiblichen Geschlecht leiden, er kann sich vielleicht sogar recht erfolgreich von seinen Bedürfnissen ablenken, sich ein anderes Ziel setzen. Während Tisserand seine Vergangenheit durchaus zu sein hat, bleibt ihm seine Zukunft als ein Raum der Möglichkeiten offen. Wohl hat er diese Möglichkeiten durchaus zu sein, Tisserand bleibt also der Mögliche – dies aber in der Weise, nicht eins mit den Möglichkeiten zu werden. Die eine Möglichkeit, auf deren Verwirklichung hin er sich entwirft, gerinnt zu einer Unmöglichkeit, sobald sie aus dem Pool der Möglichkeiten ergriffen wird. Durch Wahl und Verunmöglichung wird jedoch nicht der Seinsmangel des Für-sich überwunden. Wenn Tisserand das Morden, das Leiden oder das Fliehen wählt, wird er der Mörder, der Leidende oder der Fliehende stets in der Weise sein, Morden, Leiden und Fliehen schon transzendiert zu haben.

4.3 Freiheit, absolut und endlich

Wenn wir Tisserand vor die Wahl gestellt sehen, zeugt dies von einer Freiheit, die sowohl als *absolute*, als auch als *endliche* charakterisiert werden kann. Tisserand ist von vielerlei Umständen bedingt. Er ist ein Mann und unterliegt damit einer Geschlechtszuschreibung, die er freilich nicht gemacht hat, die ihn aber dennoch prägt. Er ist Franzose, er ist Mitarbeiter eines Unternehmens, er befindet sich in einer Diskothek, in der diese und jene Songs aus den Boxen ertönen, er ist Gesprächspartner und er ist derjenige, der von einer bestimmten Frau nicht begehrt wird. Dies sind nur einige der Bedingungen, die auf Tisserand Einfluss haben, die ihn prägen. Allerdings ist nichts davon so fest mit ihm verhaftet, dass er es nicht jederzeit überwinden könnte. Er muss weder Franzose, noch

Mann, weder Diskotheksbesucher noch Gesprächspartner sein. Und selbst der Begehrende ist er nicht ganz und gar. Insofern Tisserand das Bedingte zu transzendieren vermag, sind es nicht die Umstände, die ihn erzeugen, sondern ist er es, *der sich erzeugt*. Dabei ist die Möglichkeit der Selbsterzeugung genau genommen gar nicht gegeben. Soll heißen: Er *kann nicht wählen*, ob er dieses und jenes ist oder nicht ist. Der Seinsmodus, der er ist, verunmöglicht ihm Identität und Koinzidenz. Die Nichtidentität zwingt ihn zum permanenten Selbstentwurf. Er hat demnach nicht die Wahl, *ob* er sich selbst erzeugt, sondern nur, *in welcher Weise* er dies vollzieht. Die Selbsterzeugung hat daher ihre Grenze in sich selbst; Tisserand kann nicht vor die Notwendigkeit der Selbsterzeugung treten, noch kann er sich als jemand erzeugen, der sich nicht mehr selbst erzeugen muss. Pessimistisch könnte man sagen: Der Mensch ist dazu verdammt, sich stets zu machen, ohne das, was er macht, sein zu können. Mit dem Bild des Sisyphos gesprochen: Er rollt den Stein den Berg hinauf, wissend, dass er sein Ziel nie erreichen, dass der Stein immer wieder kurz vor dem Erreichen des Gipfels hinabrollen wird. Die Qual ist endlos. Doch können wir diesen Umstand durchaus auch mit einer Prise Optimismus auffassen: Der Mensch ist dazu bestimmt, sich zu bestimmen[16], ähnlich wie Sisyphos dazu bestimmt ist, den Stein zum Gipfel zu bewegen. Aber innerhalb dieser Bestimmung sind sowohl der Mensch als auch Sisyphos gleichsam frei. Zur Freiheit verdammt bzw. verflucht dazu, die enorme Last des Steins zu tragen, gehört ihnen ihr jeweiliges Schicksal:

> „Darin besteht die verborgene Freude des Sisyphos. Sein Schicksal gehört ihm. Sein Fels ist seine Sache [...]. Derart überzeugt vom ganz und gar menschlichen Ursprung alles Menschlichen, ein Blinder, der sehen möchte und weiß, daß die Nacht kein Ende hat, ist er immer unterwegs. [...] Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen." (Camus [1942] 2001, 159f.)

Sich Sisyphos als glücklichen Menschen vorzustellen, ist *eine* Weise des Umgangs mit der Tatsache der fundamentalen menschlichen Freiheit. Die Freiheit kann ebenso gut als Fluch respektive als Urteil angesehen werden. Es hat sich der Mensch nicht frei gemacht, und Sisyphos hat sich auch nicht für den Fels entschieden. Sartre gibt in *Der Existenzialismus ist ein Humanismus (L'existentialisme est un humanisme)* zu bedenken:

> „[E]s gibt keinen Determinismus, der Mensch ist frei, der Mensch ist die Freiheit. [...] [D]er Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut." (vgl. Sartre [1946] 1994, 125).

---

[16] Der Florentiner Humanist und Platoniker Giovanni Pico della Mirandola formuliert im 15. Jahrhundert einen überaus spannenden Gedanken, demnach der Mensch das einzige Wesen ohne Archetypus sei, allein – freilich von Gott – dazu bestimmt, sich selbst zu bestimmen: „Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die *du selbst dir ausersiehst*, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzest. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach *deinem* Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, *selber bestimmen*. [...] Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer *dich selbst* zu der Gestalt ausformst, die *du* bevorzugst" (Pico della Mirandola zitiert in Ricken 1999, 41; Hervorh. im Original). Der Gedanke erinnert an die in Anlehnung an Sartre beschriebene unhintergehbare Freiheit, ist der Mensch doch derjenige, der sich durch Unbestimmtheit auszeichnet. Hierzu allerdings wurde er bestimmt. Bei aller Möglichkeit der Selbstbestimmung liegt die Grenze dieser Selbstbestimmung in der zur Selbstbestimmung bestimmten Fremdbestimmung.

„[D]er Mensch ist die Freiheit“ heißt nichts anderes, als dass die Freiheit keine Eigenschaft des Menschen ist. Sie ist nicht von ihm zu subtrahieren. Der unfreie Mensch existiert ebenso wenig wie der freie Stein. Der Mensch als Freiheit ist sein eigener schöpferischer Entwurf. Und gerade hierin zeigt sich das Dilemma der menschlichen Existenz. Dadurch dass der Mensch das, was er ist, transzendiert (d. h. frei von seiner eigenen Faktizität ist) und zugleich mit seinem Entwurf in die Zukunft nicht eins zu werden vermag, verbleibt er in der Freiheit. Dabei eröffnet sich ihm die Freiheit allerdings keineswegs als ein Ort, an dem man sich einrichten kann, sondern als etwas, das es zu überwinden gilt. Ist doch die Freiheit genau genommen eine Grundlosigkeit. Worin fußt denn der Mensch, wenn er weder das, was er ist, noch das, wozu er sich macht, sein kann? Klaus Jacobi zeigt, indem er die Grundlosigkeit des Menschen bedenkt, den Charakter der Endlichkeit der Freiheit auf:

> „Aber diese absolute Freiheit ist dennoch *endliche* Freiheit. Sie ist absolut, sofern sie – als distanzierende Loslösung vom Gegebenen – nur in sich steht –, aber dieses ‚in sich‘ ist kein fester Grund, sondern es ist eine eigene nichtige Bodenlosigkeit.“ (Jacobi 1970, 116; Hervorh. im Original).

Diese Bodenlosigkeit zu überwinden erweist sich als „Triebfeder allen menschlichen Handelns“, es ist „die immer neue Suche nach einer Möglichkeit der Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung der eigenen kontingenten [...] Existenz.“ (ebd.). Die Endlichkeit der Freiheit taucht mit den Möglichkeiten auf, von denen eine zu wählen ist. Was aber haben die Möglichkeiten mit der Endlichkeit der Freiheit zu tun? Ist es nicht gerade die Möglichkeit zu wählen, welche die menschliche Freiheit auszeichnet? Nein! Der Mensch hat keine Möglichkeit zur Wahl, vielmehr *muss* er Möglichkeiten wählen. Er ist damit zur Wahl gezwungen. Es liegt also schon in der Freiheit ein Moment der Unfreiheit. Die Endlichkeit der Freiheit erschließt sich anhand der Möglichkeiten, die zur Wahl stehen, genauer: durch die Wahl einer Möglichkeit wird die Freiheit verendlicht. Dabei gilt jedoch, dass die Möglichkeiten, die zur Wahl stehen, abhängig sind von dem, was bereits wirklich ist. Tisserand kann sich nicht entscheiden, ein Vogel zu sein. Nicht alles steht ihm als Möglichkeit zur Wahl zur Verfügung. Sein Entwurf ist an das geknüpft, was ihn die Dinge um ihn herum – und die Faktizität, die er (auch) ist – bieten. Er kann, wie es ihm der Ich-Erzähler empfiehlt, die Frau mit Waffengewalt zur sexuellen Hingabe zwingen. Er hat diese Möglichkeit, aber eben als *eine* Möglichkeit neben vielen anderen. Die Suggestivkraft des Ich-Erzählers, der immer wieder auf Tisserands unabänderliche Vergangenheit verweist, der stets seine Hässlichkeit und seinen Misserfolg bei Frauen hervorkehrt, lässt nur noch eine Alternative zum gegenwärtigen Zustand aufscheinen: Entweder Tisserand verbleibt in seinem Elend, oder er holt sich mit Gewalt wenigstens die Befriedigung seiner sexuellen Begierde. Aber genau in dieser Zuspitzung, die den Pool der zur Wahl stehenden Möglichkeit ungemein verengt, liegt ein Trugschluss:

> „Das entscheidende Argument des gesunden Menschenverstands gegen die Freiheit besteht darin, uns an unsere Ohnmacht zu erinnern. Weit entfernt, daß wir unsere Situation nach Belieben modifizieren könnten, scheinen wir uns nicht einmal selbst ändern zu können. Ich bin weder ‚frei‘, dem Los meiner Klasse, meiner Nation, meiner Familie zu entgehen, noch, meine Macht oder mein Vermögen zu erwerben, noch, meine geringsten Gelüste oder meine Gewohnheiten zu besiegen. Ich werde als Arbeiter, als Franzose, mit Erbsyphilis oder Tuberkulose geboren. Die Geschichte meines Lebens, wie es auch sei, ist die Geschichte eines Scheiterns. [...] Anstatt ‚sich zu machen‘, scheint der Mensch ‚gemacht zu werden‘ durch das Klima und das Land [...], die Vererbung, die individuellen Umstände seiner Kindheit, die angenommenen

> Gewohnheiten, die großen und kleinen Ereignisse seines Lebens.“ (Sartre [1943] 2007, 833).

Zweifellos gibt es Umstände, und diese Umstände, die Dinge, die an sich sind, bedingen einen Menschen wie Tisserand. Mit anderen Genen wäre der Hässliche möglicherweise ein attraktiver *Womenizer* geworden. An der Existenz der Dinge gibt es nichts zu rütteln. Aber gerade dadurch, dass die Dinge, an denen nicht zu rütteln ist, als widerspenstig erscheinen, zeigt sich die Möglichkeit der eigenen Gestaltung. Genauer: Die Dinge sind nur insofern widerspenstig, als dass sie nicht in meinen Entwurf passen. Tisserand stört seine Hässlichkeit, weil sie ihn daran hindert, sich zum Ziel der Begierde dieser bestimmten Frau (oder überhaupt irgend einer Frau) zu entwerfen. Würde Tisserand sich zum Buchautor entwerfen, wäre seine Hässlichkeit, die auch dann noch vorhanden wäre, vermutlich kein Problem. Die Dinge sind schlicht und ergreifend existent, erst im Entwurf werden sie in eine bestimmte Ordnung gebracht. Sie erweisen sich daher im Entwurf, also im Zuge der menschlichen Freiheit als hinderlich oder förderlich, als bedeutsam oder vernachlässigbar. Gäbe es nun nichts, was faktisch gegeben wäre, so gäbe es auch keine Möglichkeiten, kein Entwurf, denn an was sollte sich der Entwurf orientieren? Gäbe es für Tisserand weder Hässlichkeit, noch Frauen, noch das Franzose-Sein, noch die Diskothek, kurzum: gäbe es nichts, das gegeben wäre, so würde eine unendliche Anzahl von Möglichkeiten aufscheinen, von denen jede so unkonkret, so konturenlos wäre, dass sie als einzelne Möglichkeit nicht erkennbar und damit auch nicht wählbar wäre. Den Möglichkeiten stände keine Wirklichkeit gegenüber, von der das Mögliche als Mögliches (oder das Wirkliche als Wirkliches) zu unterscheiden wäre. Es wäre lediglich der Mensch als absolute Freiheit, aber nichts, von dem die Freiheit frei sein könnte. Damit aber gäbe es auch keine Freiheit mehr, sondern nichts. Und da nicht nichts ohne das Sein sein kann, gäbe es nicht einmal nichts. Die Endlichkeit der Freiheit als ihr zweites Charakteristikum liegt begründet in der Notwendigkeit des Wählens einer der zur Wahl stehenden Möglichkeiten, die nur sein können, weil es das faktisch Gegebene gibt. Und wenn wir weiter oben in Anlehnung an Sartre festgehalten haben, dass man die Freiheit nicht vom Menschen subtrahieren kann, weil der Mensch (absolute und endliche) Freiheit ist, so können wir den Gedanken nun um das Merkmal der irreduziblem Faktizität ergänzen. D. h.: Der Mensch ohne sein bloßes Gegebensein – seine Existenz – wäre kein Mensch, weil nichts wäre, von dem die Freiheit, die er (auch) ist, frei sein könnte. So ist der Mensch, wie bereits an früherer Stelle angedeutet, der zwischen Faktizität und Transzendenz oszillierende.

Dass die Möglichkeiten bedingt sind durch das Gegebene, wurde bereits verdeutlicht. In gewisser Weise hat das Gegebene damit eine Art Leuchtturmfunktion. Es beleuchtet den Raum, innerhalb dessen Möglichkeiten aufscheinen. Tisserand hat nicht die Möglichkeit, die junge Frau auf die Tanzfläche zu locken und sie mit seinem guten Aussehen zu verführen. Er kann sich in der Lage, in der er sich befindet, nicht zum Schönling entwerfen. Dies ist deshalb nicht möglich, weil dieses bestimmte Aussehen, das mit Tisserand einhergeht, Faktizität ist. Natürlich ist prinzipiell ein schönheitschirurgischer Eingriff möglich, aber sicherlich nicht in der Situation, in welcher sich Tisserand just in diesem Moment befindet. So ist der Mensch nicht in der Lage, die Gegebenheiten zu erschaffen, wohl aber die Bedeutung dieser Gegebenheiten zu wählen. Der Entwurf in die Zukunft steht dem Menschen frei, er muss sich nicht als derjenige entwerfen, der die Frau zu be-

tören versucht (und sie doch nicht betören kann). Macht er es doch, wählt er sich als den Unglücklichen, den Verzweifelten.[17] Die Wahl findet stets im Rahmen der Möglichkeiten statt, die das Gegebene gestattet. Anders formuliert: Tisserand befindet sich in einer bestimmten Situation, in der bestimmte Dinge vorhanden sind, die eine bestimmte Bedeutung für ihn haben. Er ist dabei stets in der Lage, die Dinge neu anzuordnen, indem er sich auf die Zukunft hin entwirft. Im Entwurf erfahren die Dinge einen neuen Zusammenhang, eine neue Ordnung und eben damit auch eine andere Bedeutung. Die eben noch begehrte Frau kann schon kurze Zeit später zur Randfigur eines Gesprächs zwischen Tisserand und dem Wirt werden, aber ebenso gut zur geschändeten Frauenleiche neben den Mülltonnen im dunkeln Hinterhof der Diskothek:

> „In sich ist alles Vorhandene ambivalent. Einen Berg muß ich besteigen wollen, damit er sich als ‚zu schwer zu ersteigen' enthüllt. Ein Stein versperrt mir den Weg, weil ich ein Ziel jenseits dieses Steines anstrebe usw. Immer stoße ich auf ein An-sich-Sein nur unter einem bestimmten Ziel, das ich gewählt habe." (Hasenhüttl 1972, 84f.).

Wir können dies mit Jacobi als den Unterschied zwischen Freiheit, verstanden als In-Situation-sein, und Freiheit als bloße Wunschvorstellung bezeichnen. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass Freiheit als In-Situation-sein sich an den Dingen, die gegeben sind, orientiert, insofern die Ordnung im Entwurf transzendiert, neu geordnet und damit mit einer anderen Bedeutung versehen wird:

> „[U]nsere Freiheit ist ‚in Situation'. Eine Freiheit, die sich ohne Rücksicht auf die Gegebenheiten setzen wollte, wäre bloße Wunschvorstellung. Freiheit ist aber Tat und Praxis: der Entwurf muß verwirklicht werden. Und diese Verwirklichung ist auf das Gegebene angewiesen." (Jacobi 1970, 118f.).

Die Wunschvorstellung schert sich nicht an dem, was ist. Das heißt aber auch, dass mit dem bloßen Wünschen kein Entwurf einhergeht (bestenfalls ein Selbstentwurf, in welchen ich mich als den Wünschenden entwerfe).

4.4 Angst

4.4.1 Grundlose Existenz

Wenn wir die Situation als ein Ineinanderspiel von Gegebenen und Entwurf verstehen und mit dem Entwurf auf ein Neuanordnen der Dinge hinweisen, geht damit eine (andere) Bedeutungszuschreibung einher. Das ist erst einmal nichts Neues. Nun heißt dies aber auch, dass erst mit der Freiheit, die der Mensch ist, überhaupt so etwas wie Wert und Sinn ins Spiel kommt. Im Umkehrschluss gilt: An sich ist die Welt und alles, was in der Welt ist, sinn- und wertlos. Fünf Jahre vor seinem philosophischen Hauptwerk veröffentlichte Sartre einen Roman, der später als Hauptroman des Existenzialismus bezeichnet

---

[17] Der Gedanke ist heikel. Er setzt eine Freiheit des Menschen von seinem Fühlen und Drängen voraus. Die Sehnsucht zu einem anderen Menschen oder eine Sache kann, so die Überlegung, zum Gegenstand der Reflexion werden. Damit wird das Gefühl selbst zu einem an-sich-seienden Ding, das ich durch einen neuen Entwurf in eine neue Ordnung bringen und damit mit einer neuen/anderen Bedeutung versehen kann. Wenn Sartre den Menschen als Freiheit charakterisiert, betrifft die Freiheit auch das Frei-sein von Gefühlen. Dass der Entwurf ein Kraftakt sein kann, ist unbestritten.

wurde. Es war *Der Ekel (La nausée)*. Antoine Roquentin, der Protagonist des Romans, arbeitet an einer Biografie über den Diplomaten Rollebon. In der Bibliothek trifft er auf den Autodidakten, einen Gerichtsvollziehergehilfen, dessen Name, Ogier P., lediglich ein einziges Mal in einer Fußnote erwähnt wird. Der Autodidakt hat sich vorgenommen, systematisch sämtliche Bücher der Bibliothek zu lesen, und zwar in alphabetischer Reihenfolge. Dabei orientiert er sich nicht an Themen, sondern an den Nachnamen der Autoren:

> „Auf einmal fallen mir die Namen der letzten Autoren ein, deren Werke er studiert hat: Lambert, Langlois, Larbalétrier, Lastex, Lavergne. Es ist eine Erleuchtung; ich habe die Methode des Autodidakten verstanden: er bildet sich in alphabetischer Reihenfolge. Ich schaue ihn mit einer Art Bewunderung an. Welcher Wille gehört dazu, um langsam, hartnäckig einen Plan von so gewaltigen Ausmaßen zu verwirklichen. Eines Tages, vor sieben Jahren (er hat mir gesagt, daß er seit sieben Jahren studiert), hat er mit großem Pomp diesen Raum betreten. Sein Blick ist über die zahllosen Bücher geschweift, die die Wände überziehen [...]. Dann ist er hingegangen, hat das erste Buch aus der ersten Reihe ganz rechts genommen; er hat es auf der ersten Seite aufgeschlagen, mit einem Gefühl der Ehrfurcht und des Schreckens, verbunden mit einer unerschütterlichen Entschlossenheit. Heute ist er bei L.K. nach J, L und K. Er ist rücksichtslos vom Studium der Käfer zur Quantentheorie übergegangen, von einem Werk über Tamerlan zu einem katholischen Pamphlet gegen den Darwinismus: nicht einen Augenblick lang ist er aus der Fassung geraten. Er hat alles gelesen; er hat in seinem Kopf die Hälfte von dem, was man über Parthenogenese weiß, die Hälfte der Argumente gegen die Vivisektion gespeichert. Hinter ihm, vor ihm liegt ein Universum. Und der Tag naht, an dem er den letzten Band aus der letzten Reihe ganz links zuschlagen und sagen wird: «Und jetzt?»“ (Sartre [1938] 2005, 52f.)

Roquentin hingegen fällt die Arbeit schwer. Ihn plagt ein Gefühl, das er fortwährend als Ekel beschreibt, und dessen Ursache sich Roquentin und damit auch dem Leser erst im weiteren Verlauf des Romans erschließen wird. Während eines Spaziergangs am Meer, bei dem sich andere an der Schönheit des Frühlingstages und beim Anblick der sanften Wellen erfreuen, geschieht das, was als ein Zerreißen des Schleiers passend umschrieben werden kann:

> „Ich drehe ihnen (den anderen Spaziergängern, T.D.) den Rücken zu, ich stütze mich mit beiden Händen auf die Balustrade. Das *wirkliche* Meer ist kalt und schwarz; voller Tiere; es rumort unter diesem dünnen grünen Film, der dazu da ist, die Leute zu täuschen. Die Sylphen, die mich umgeben, sind darauf hereingefallen: sie sehen nur den dünnen Film [...]. Ich sehe was darunter ist! Die Lackschichten schmelzen, die glänzenden Samthäutchen, die Pfirsichhäutchen des lieben Gottes platzen überall unter meinem Blick, sie reißen auf und klaffen auseinander.“ (Sartre [1938] 2005, 196; Hervorh. im Original).

Noch tritt der Grund für Roquentins Ekel nicht wirklich zutage. Worin besteht die Täuschung, von der hier die Rede ist? Ist es die Wasseroberfläche, die das Tatsächliche im Meer verbirgt, die über das wahre Meer hinwegtäuscht? Nein, es geht um weitaus mehr. Die Meeresoberfläche steht sinnbildlich für die Oberfläche der Dinge, d. h. die Oberfläche all dessen, was existiert. Diese Oberfläche hat einen verdeckenden Charakter. Ähnlich, wie die glitzernde Oberfläche des Meeres an einem sonnigen Frühlingstag alles verbirgt, was sich im Wasser befindet, verhüllen die Worte, die wir den Dingen geben, die wahre Existenz der Dinge. Mehr noch: Wir arbeiten permanent mit Begriffen, ordnen diese Begriffe in Kategorien, manche davon übernehmen wir von anderen, viele aus Büchern (wie der Autodidakt), andere entwickeln wir selbst. Ganz gleich aber ob selbstgeschaffen oder

übernommen, wir hantieren mehr oder minder unhinterfragt mit Ordnungen, Wertungen etc. und übersehen dabei, was das Existierende tatsächlich ist:

> „Dieses Ding, auf dem ich sitze, auf das ich meine Hand stütze, heißt Sitzbank. Sie haben es extra dafür gemacht, daß man sich hinsetzen kann, sie haben Leder, Federn, Stoff genommen, sie haben sich an die Arbeit gemacht mit der Absicht, einen Sitz zu machen, und als sie fertig waren, war es *das*, was sie gemacht hatten. Sie haben das hierhergebracht, in dieses Gehäuse, und das Gehäuse rollt und rumpelt jetzt mit seinen zitternden Scheiben, und es trägt in seinem Schoß dieses rote Ding. Ich murmele: das ist eine Sitzbank, etwa so wie bei einem Exorzismus. Aber das Wort bleibt auf meinen Lippen: es weigert sich, sich auf dieses Ding zu legen. Das Ding bleibt, was es ist [...]. Die Dinge haben sich von ihren Namen befreit. Sie sind da, grotesk, eigensinnig, riesenhaft, und es erscheint blöd, sie Sitzbänke zu nennen oder irgend etwas über sie zu sagen: ich bin inmitten der Dinge, der unnennbaren. Allein, ohne Wörter, ohne Schutz, sie umringen mich, unter mir, hinter mir, über mir. Sie verlangen nichts, sie drängen sich nicht auf: sie sind da.“ (Sartre [1938] 2005, 197f.; Hervorh. im Original).

Was Sartre Roquentin hier erleben lässt, ist, um mit Egon Schütz zu sprechen, „eine radikale Umkehrung und Kritik jedes Idealismus“ (Schütz 1985, 6). Worte haben für Roquentin aufgehört zu repräsentieren, Kategorien sind von nun an leer. Existenz hat mit alledem nichts zu tun:

> „Wenn man mich gefragt hätte, was die Existenz sei, hätte ich in gutem Glauben geantwortet, daß das nichts ist, nichts weiter als eine leere Form, die von außen zu den Dingen hinzuträte, ohne etwas an ihrer Natur zu ändern. Und dann, plötzlich: auf einmal war es da, es war klar wie das Licht: die Existenz hatte sich plötzlich enthüllt. Sie hatte ihre Harmlosigkeit einer abstrakten Kategorie verloren: sie war der eigentliche Teig der Dinge, diese Wurzel war in Existenz eingeknetet. Oder vielmehr, die Wurzel, das Gitter des Parks, die Bank, das spärlichste Gras des Rasens, das alles war entschwunden; die Vielfalt der Dinge, ihre Individualität waren nur Schein, Firnis. Dieser Firnis war geschmolzen, zurück blieben monströse und wabbelige Massen, ungeordnet – nackt, von einer erschreckenden und obszönen Nacktheit.“ (Sartre [1938] 2005, 201).

Wenn sich Begriffe, Kategorien und Wertungen auflösen, bleiben nur noch die Dinge, aber selbst die Dinge lösen sich auf. Wenn wir einen Stuhl betrachten, bemerken wir die Sitzfläche, vier Beine, eine Rückenlehne. Doch es ist die Beschreibung „Stuhl“, welche diese einzelnen Ausprägungen der Existenz zusammenfügt. Warum gehört der Hintern des Mannes, der sich auf die Sitzfläche drückt, nicht zum Stuhl? Warum haben wir es im Falle des auf dem Stuhl sitzenden Mannes nicht mit einem Mann-Stuhl-Hybrid zu tun, einem Muhl oder einem Stann? Wenn sich die Oberfläche auflöst und die Existenz zum Vorschein kommt, verschwimmt die Grenze des einzelnen Existierenden. Plötzlich ist überall Existenz.[18]

---

[18] Der Begriff Existenz erfährt im Existenzialismus Sartrescher Couleur eine von der Existenzphilosophie zu unterscheidende Konnotation. Folgt man Heidegger, so ist Existenz das Sein, zu dem sich das Dasein immerzu in irgend einer Weise verhält (vgl. Heidegger [1927] 2001, 12). Etwas konkreter gefasst ist Existenz als Weise des Seins desjenigen Seienden zu verstehen, „das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht“ (Heidegger [1929] 1969, 15). Für Heidegger ist der Mensch das Seiende, das in der Weise der Existenz ist. Alles andere ist zwar durchaus seiend, aber es existiert nicht. Karl Jaspers geht davon aus, dass der Mensch sich immerzu in einer Situation befindet. Dieses In-Situation-sein bezeichnet er als Dasein. In seinem Dasein ist der Mensch an die alltäglichen Lebenskonflikte gebunden. Die Grenzen dieser Lebenskonflikte

Der Ekel vor dem, was überall hervorquillt, geht bei Roquentin einher mit einer Melancholie. Diese Melancholie wurzelt in der Gleichgültigkeit. Löst sich die Oberfläche auf und tritt nur noch die bloße Existenz zum Vorschein, hat *dieses* Existierende vor *jenem* keinen Vorrang mehr. Kurzum: Mit dem Auflösen der Oberfläche löst sich auch die Wertigkeit auf, und so stellt sich unweigerlich die Frage, was die Existenz rings um mich herum von der eigenen Existenz unterscheidet? Wir sollten versuchen, das genauer zu fassen: Wenn sich nach dem Auflösen alles als Existenz erweist, gibt es keinen Grund, wonach *dieses* Existierende aus *jenem* folgen soll. Es fällt jegliche kausale Beziehung, jedes Ursache-Wirkungs-Prinzip weg. Der Existenz – und somit auch der Existenz, die wir selbst sind – haftet kein Wert an. Aus der bloßen Existenz heraus gibt es auch keinen Grund, warum wir sind. Auch uns haftet kein Wert an. Um noch einmal das Beispiel zu bemühen: Für Roquentin muss die eigene Existenz der Notdurft, die er verrichtet, gleichwertig erscheinen. Und wenn wir es genau nehmen (und wir nehmen es genau), ist die menschliche Existenz, die sich ontologisch durch einen Mangel, jenen schon genannten Riss im Sein auszeichnet, weniger als die mit sich selbst identische Existenz des Ansich. Bei einem gemeinsamen Mittagessen wird der wesentliche Unterschied zwischen dem Seinsverständnis von Roquentin und dem des Autodidakten deutlich. Roquentin muss urplötzlich lachen. Nach dem Grund für diesen plötzlichen Gefühlsausbruch gefragt, erklärt dieser:

> „ ‚Weil ich daran denke [...] daß wir hier sitzen, alle, wie wir hier sind, und essen und trinken, um unsere kostbare Existenz zu erhalten, und daß es nichts gibt, nichts, keinen Grund zu existieren." (Sartre [1938] 2005, 177).

Der Autodidakt meint in dieser Aussage herauszuhören, dass Roquentin keinen Sinn im Leben sieht. Nur allzu schnell greift er auf die Autoritäten aus seiner Bücherwelt zurück und erörtert Roquentin, es gäbe einen Zweck: der Zweck sei der Mensch. Aus der Sicht des Roquentin ist diese Schlussfolgerung nichtig, da er im Gegensatz zum Autodidakten „die ordentlich seienden Dinge erlebnismäßig [...] durchstoßen" (Schütz 1985, 5) hat, um zu den Dingen selbst zu gelangen. Es ist daher Roquentin, der sich als der

> „wahre Autodidakt eine Höllenfahrt der Selbsterkenntnis [leistet], an deren Ende die Erfahrung des Existierens steht, aber nicht als erhabene Gewißheit und Offenbarung

---

liegen in Erfahrungen wie Schuld, Leiden und Tod. Derlei Erfahrungen nennt Jaspers *Grenzsituationen des Daseins*. Jenseits dieser Grenzsituationen befindet sich die Existenz als das „Umgreifende des Selbstseins. Selbstsein heißt Existenz." (Jaspers [1947] 1984, 76). Die Weg zur Existenz als dem Selbstsein beginnt bei Jaspers mit dem In-Situation-sein und dem Erfahren der Grenzsituationen. Dort, an der Grenze von Dasein und Existenz, findet im Angesicht von Schuld, Leiden und Tod eine Erhellung der Möglichkeiten der Existenz (als dem Selbstsein) statt. Diese Erhellung ist die Voraussetzung der Möglichkeit der Aneignung der Existenz. Jaspers hat sich von der Bezeichnung *Existenzialismus* eindeutig distanziert. Wenn Vertreter des Existenzialismus von Existenz sprechen, reden sie – aus Jaspers Sicht – wie von einem Gegenstand, einem Ding, das sie erkannt haben. Hingegen wird bei der Jasperschen Existenzerhellung die Existenz keineswegs erkannt, sondern lediglich an ihre Möglichkeiten appelliert (vgl. Thurnherr 2007, 10). Im ersten Band seiner Philosophie hält Jaspers fest: „Als ich in den letzten Jahren vor dem Kriege und im Kriege mein Buch ‚Von der Wahrheit' schrieb, das aus Gründen der politischen Gewalt erst nach dem Kriege erscheinen konnte, glaubte ich bei der Erörterung von Verabsolutierungen ein Wort zu erfinden, ‚Existenzialismus' [...], für eine mögliche Entartung der Existenzerhellung. Nach dem Kriege war ich überrascht, die Verwirklichung dessen in Frankreich zu sehen. Den Weg dieses späteren Existenzialismus habe ich nicht beschritten oder vorweggenommen. Wenn dieser zeitgemäß war, dann war meine Philosophie unzeitgemäß, und zwar weil sie es von Anfang an und grundsätzlich war. Dieser Existenzialismus wurde durch eine literarische öffentliche Meinung zum Phantom einer gemeinsamen modernen Philosophie, die diesen Namen erhielt." (Jaspers zit. in Thurnherr 2007, 10).

> der Welt in Sicherheit und Schönheit, sondern als ‚Ekel' [...], als Grauton der Melancholie [‚die] sich über alle Welt- und Selbsterfahrung legt" (Schütz 1985, 4f.).

Nein, für Roquentin kann der Mensch nicht der Zweck des Existierens sein. Das Existieren hat keinen Zweck, es ist kontingent. Der „Grauton der Melancholie" fußt auf der Erkenntnis dieser Kontingenz. Und dennoch gibt es einen Unterschied zwischen der menschlichen Existenz und der Existenz der Dinge in der Welt, und dieser ist, wie wir wissen, jener ontologische zwischen Sein-an-sich und Sein-für-sich. Das menschliche Sein ist durch das Nichts gekennzeichnet, das es von allem Existierenden, auch von sich selbst, trennt. Das Vorhandensein der menschlichen Existenz ist indes ebenso zufällig, wie das Vorhandensein der an-sich-seienden Existenz. Und dennoch – um einen bekannten Ausspruch Gregory Batesons zu apostrophieren – ist das Nichts der Unterschied, der einen Unterschied macht. Der im Modus des Für-sich seiende Mensch fällt nicht in eins mit der Existenz, die er ist. Dieses Freisein von Identität, diese Unmöglichkeit der Koinzidenz mit sich selbst, nötigt ihn zum Entwurf, der im Wesentlichen der Versuch der Selbstbegründung ist. Denn, wie in Abschnitt 4.3 dieses Kapitels dargestellt, es kann der Mensch in der Freiheit, die er ist, nicht verharren. Der Entwurf ist es, der die Dinge, die existieren, in Ordnung bringt. Diese Ordnung haftet ihnen nicht an. Ferner ist es der Entwurf, der den Dingen Wert beimisst. Auch der Wert haftet den Dingen nicht an:

> „So ist das Sein des Wertes nicht a priori dem Menschen vorgegeben, sondern mit seinem Grundentwurf schafft der Mensch die Werte und ihre Rangordnung. Der Mensch kann aber nicht wertfrei sein, sondern mit der Grundwahl tritt der Wert auf, und der Mensch kann sich ihm nicht entziehen. Die Freiheit des Menschen ist notwendig *wertend*." (Hasenhüttl 1972, 87; Hervorh. im Original).

Ja selbst die Dinge, die einzelnen Dinge, von der Masse der Existenz, in der keine klaren Grenzen aufscheinen, herauszuheben, geht erst mit dem Entwurf einher. Was aber mit diesem Entwurf unweigerlich auch einhergeht, ist die Angst.

Stellen wir uns folgende Situation vor: Der Lehrer einer Grundschule hat eine Schülerin, die einen recht labilen Eindruck macht. Sie ist schüchtern, spricht wenig und leise, steht in der Pause meistens alleine auf dem Schulhof. Im Verlauf des vierten Schuljahrs taut die Schülerin allmählich auf. Sie freundet sich mit zwei Klassenkameradinnen an, gewinnt zunehmend mehr Selbstvertrauen. Das Schuljahr neigt sich allmählich dem Ende zu. Durch Gespräche mit den Eltern weiß der Lehrer, dass diese – beide Akademiker – großen Wert darauf legen, dass ihre Tochter nach der Grundschule das Gymnasium besuchen wird. Die schulischen Leistungen des Kindes sind allerdings bestenfalls mittelmäßig und legen eine Empfehlung für eine weiterführende Schule nicht nahe. Hinzu kommt, dass den beiden Freundinnen des Mädchens eine Empfehlung für das Gymnasium sicher ist. Der Lehrer, mit dem wir es zu tun haben, ist ein genauer und zudem sehr gewissenhafter Mensch. Entsprechend den Leistungen des Kindes müsste er eine Empfehlung für die Hauptschule formulieren. Er weiß aber auch, dass es der seelischen Entwicklung seiner Schülerin gut täte, gemeinsam mit ihren Freundinnen das Gymnasium zu besuchen. Möglicherweise würde es den Druck, den die Eltern auf das Kind ausüben, mindern. Andererseits ist es durchaus denkbar, dass die Überforderung eines Gymnasiums das Selbstvertrauen des Kindes schädigen, dass der Druck der Eltern ungleich höher wird, wenn das Kind die ersten schlechten Zensuren erhält. Welche Wahl soll der Lehrer treffen? – Wie auch immer die Entscheidung ausfallen wird, er wird sich zu demjenigen entwerfen, der diese oder jene Entscheidung getroffen hat. Was aber, wenn sich die ge-

troffene Wahl aus Sicht des Lehrers im Nachhinein als falsch herausstellt? Auf was kann er sich berufen, wie kann er seine Wahl rechtfertigen? Natürlich gibt es formale Vorgaben, denen er sich bedienen kann. Wird eine geforderte Leistung nicht erbracht, wird eine entsprechende Note erteilt; ist ein gewisser Notenschnitt nicht gegeben, wird keine gymnasiale Empfehlung ausgesprochen. Und doch ist der Lehrer auch Pädagoge, der Potenziale im Kind erahnt (vielleicht sogar sieht oder zu sehen meint), die sich unter günstigen Umständen entfalten können. Er weiß, was ein Vertrauensvorschuss bewirken kann. Und dennoch gilt, dass die Orientierung, die er wählt, allein durch seine Wahl sich als die (für ihn) bedeutsamere erweist. Jede Begründung seiner Entscheidung ist eine Begründung, die er macht. Und so gilt, dass jede Wahl die Antwort sein wird, die seine Freiheit spricht. Daraus folgt, dass er allein die Verantwortung trägt und sich auf keinen seiner Wahl vorgängigen Grund berufen kann. Sein Entwurf ist ein aus seiner Freiheit heraus gewählter, die Begründung für das, was mit der Entscheidung einhergeht, liegt in ihm allein. Die Wahl ist daher tatsächlich immer eine Grundwahl, der Versuch der Selbstbegründung. Die Selbstbegründung könnte dabei stets eine andere sein, wenn anders gewählt, wenn sich anders entschieden worden wäre. Und da dieses Andere immer möglich ist, geht mit der Wahl eine Angst einher:

> „Nichts kann uns hindern, uns radikal neu zu wählen, und diese Grenze, die wir uns selbst setzen, verursacht die ‚ethische Angst'. Die Freiheit stellt sich selbst in Frage, sie weiß darum, daß sie sich nur selbst die Grenzen auferlegt hat und sich nirgends anklammern oder aber eine Rechtfertigung der optio fundamentalis (der Grundwahl, T.D.) finden kann." (Hasenhüttl 1972, 86).

Kaum jemand hat die Angst so treffend beschrieben, wie der Däne Søren Kierkegaard. Werfen wir einen Blick in seine Schrift *Der Begriff Angst (Begrebet Angest)*:

> „Angst kann man vergleichen mit Schwindel. Wessen Auge in eine gähnende Tiefe hinunterschaut, der wird schwindelig. Der Grund seines Schwindels aber ist ebensosehr sein Auge wie der Abgrund; denn gesetzt, er hätte nicht hinuntergestarrt! So ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn [...] die Freiheit nun hinunterschaut in ihre eigene Möglichkeit und dabei die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit um." (Kierkegaard [1844] 2007, 512).

Im Augenblick vor der Wahl scheint alles Mögliche auf. In Anbetracht der Vielfalt an Möglichkeiten, die doch an sich alle gleichgültig sind, gibt es nichts, was den Wählenden zwingt, das Eine und damit nicht das Andere zu wählen. Warum also soll dieses Eine gewählt werden? Weil dem Mensch die Freiheit wie ein Abgrund erscheint. Diese Tiefe, in der nichts ist und alles möglich scheint, zieht den Menschen an, der doch selbst nur *den* Grund unter seinen Füßen hat, den er selbst gemacht hat, und der genauso anders sein könnte. Die Selbstbegründung des Menschen resultiert aus seiner Freiheit, die wiederum dem Nichts folgt, das ihn von sich selbst trennt. Es schwindelt demjenigen, der erkennt, dass die Freiheit, in die er blickt, nach der Freiheit, die er ist, ruft. Ihm wird das Nichts, diese bloße Möglichkeit, die er selbst ist, beim Blick in die Tiefe bewusst. Die Freiheit erblickt sich in der Tat selbst und sie ängstigt sich vor der eigenen Unwirklichkeit. Was der Mensch in der Angst erlebt, ist der drohende Selbstverlust. Um auf ein Bild Schopenhauers zurückzugreifen: Dem Schiffer brechen auf hoher See die Planken weg. Wie geht der Mensch in der höchsten Gefahr des Selbstverlustes vor? Er wählt etwas, irgendetwas; die Freiheit, die der Mensch ist, sucht nach Halt, nach ihrer eigenen Verendlichung. Und es handelt sich dabei selbstverständlich um eine Illusion, denn es gibt kein

Ende der Freiheit. Der Griff nach Halt, die Wahl, der Entwurf ist die Begründung im Angesicht des Abgrundes, die sich Sicherheit träumt. Doch wenn der Traum schwindet, die Illusion nicht stark genug ist, tritt sie erneut hervor, immer dann, wenn das vermeintlich Sichere fragwürdig wird – die Angst erweist sich als Grundbefindlichkeit des Menschen:

> „Die Freiheit [...] ist zunächst und zutiefst eine Last, sie ist eine *ontologische Notwendigkeit* [...]. Es kann sein, daß der Mensch eingebunden in die Alltagssorgen, sich dieser Situation nicht bewußt ist. [...] Es kann schließlich auch sein, daß er diese Einsicht nicht aushält, und ihr in einer Art ‚Falschheit' zu entfliehen sucht. Sie ist aber unausweichlich, da sie konstitutiv für die menschliche Wirklichkeit ist. – *Die Angst ist somit die Grundbefindlichkeit des Menschen*." (Hengelbrock 1989, 77f.; Hervorh. im Original).

Hengelbrock spricht zwei mögliche Weisen des Umgangs mit der Freiheit bzw. der mit der Freiheit einhergehenden Angst an: das Eingebundensein in die Alltagssorgen und die Flucht in die Falschheit. Beiden Weisen wollen wir uns im Folgenden zuwenden.

4.4.2 Flucht in die Falschheit (oder: Die Unaufrichtigkeit)

Im zweiten Kapitel von *Das Sein und das Nichts* beschäftigt sich Sartre mit la mauvaise foi. Traugott König übersetzt *mauvaise foi* mit *Unaufrichtigkeit*, Justus Streller mit *Unwahrhaftigkeit* und Hans-Martin Schönherr-Mann charakterisiert diesen Ausdruck, indem er von einem *verdrehten Bewusstsein* spricht. Ich werde im Folgenden die Übersetzung von Traugott König verwenden.

Wir können uns die Unaufrichtigkeit recht gut erschließen, wenn wir sie von der *Lüge* abgrenzen. Für eine gelungene Lüge sind mehrere Faktoren notwenig: Zuerst einmal muss der Lügner die Wahrheit kennen. Zum zweiten sollte er in der Lage sein, die erkannte Wahrheit nach außen hin zu verstellen. Darüber hinaus ist es erforderlich, dass derjenige, der belogen wird, das Bewusstsein desjenigen, der ihn belügt, nicht durchschauen kann. Und zuletzt muss der Belogene Vertrauen in die entstellte Wahrheit haben (vgl. Dandyk 2002, 119). Kurz und gut: Wir haben es im Falle der Lüge mit einer ontologischen Dualität zu tun, von welcher der Lügner profitiert. Derjenige, den er belügt, ist ein Anderer, und dieser Andere hat keine Möglichkeit, das Bewusstsein des Lügners zu durchschauen. Im Falle der Unaufrichtigkeit werden die Karten allerdings neu gemischt. Sartre bietet uns ein schönes Beispiel von Unaufrichtigkeit, das er dem Wiener Psychiater Wilhelm Stekel entlehnt. Dieser berichtet von einem Ehepaar, bei dem die Frau unter pathologischer Frigidität leidet. Während der Ehemann angibt, dass seine Frau offensichtliche Zeichen von Lust preisgibt, streitet die Ehefrau dies vehement ab. Stekel verweist auf Fälle, in denen Frauen während des Geschlechtsaktes ihre Gedanken abzulenken suchen, indem sie sich auf alltäglichen Beschäftigungen konzentrieren, das Wirtschaftsgeld nachzählen etc. Die Unaufrichtigkeit der Frau äußert sich im Sich-selbstbelügen. Während sie objektive Zeichen der Lust präsentiert, gibt sie an, diese Lust nicht zu empfinden, und lenkt sich von der eigenen Lust ab. Die Unaufrichtige kann dabei jedoch nicht auf die ontologische Dualität von Lügner und Belogenen zurückgreifen, sondern ist beides in einer Person. Während nun der Lügner von der Wahrheit und seinem Entstellen der Wahrheit weiß, er also über das verfügt, was Sartre eine „Transludizität des Bewusstseins" (Sartre [1943] 2007, 121) nennt, *scheint* die frigide Ehefrau von ih-

rem Sich-selbst-Belügen nichts zu wissen. Dass es sich bei der Unaufrichtigkeit tatsächlich nur um einen *scheinbaren* Mangel an Transludizität handelt, versucht Sartre nachzuweisen.

Sigmund Freud war es, der mit seinen Überlegungen über die Genese des Unbewussten die Dualität in der Einheit der Person entfaltete. Folgt man Freud, so ist eine Verdrängung des Bewussten ins Unbewusste möglich, wenn in der Kindheit das *Ich* zu schwach ist, um zwischen den Anforderungen der Außenwelt und den eigenen Bedürfnissen zu vermitteln. Das Bewusstsein zieht sich aus diesem unlösbaren Konflikt zurück, indem es die eigenen Bedürfnisse verdrängt (vgl. Schönherr-Mann 2005, 81).[19] Das Bewusstsein ist

---

[19] Der Vorgang der Verdrängung ist für Freud eng mit den Konsequenzen verbunden, die sich aus der phallischen Phase ergeben. Diese schließt an die anale Phase an und findet in aller Regel im Vorschulalter statt. In Abgrenzung zur genitalen Phase, die Jugendliche erfahren und die sich neben einer reifen Sexualität gerade auch durch Rücksicht auf die Gefühle und Bedürfnisse anderer auszeichnet, ist die phallische Phase nach Freud durch eine rücksichtslose Befriedigung der eigenen Bedürfnisse geprägt. Nun entwickelt sich die phallische Phase weiter zum Ödipuskomplex, bei dem die phallischen Wünsche auf die Mutter gerichtet werden. Das Kind tritt damit unweigerlich in Rivalität zum Vater, dem es zugleich Liebe und Hass entgegenbringt. Der Vater hingegen droht offen oder versteckt mit Kastration. Nach Stone und Church sieht Freud im Ödipuskomplex und der in diesem Zusammenhang stehenden Rivalität der Geschwister untereinander eine „ererbte Erinnerung an eine sogenannte *Urhorde* [...] – eine urtümliche Familiengruppe, in der die Söhne sich zusammentaten, um den Vater zu töten und sodann untereinander um den Besitz der Mutter [zu kämpfen] [...] FREUD sah hier eine Analogie zu dem Verhalten mancher Primatengruppen, bei denen eine Koalition junger Männer das männliche Herrschertier stürzt und dann intern um die Vorherrschaft kämpft." (Stone; Church 1978, 240f.; Hervorh. im Original). Es erinnert dies alles an den wiederkehrenden Vatermord, wie wir ihn aus der griechischen Mythologie kennen. Gaia gebiert sich den Uranos, der mit ihr zusammen sechs Söhne und sechs Töchter zeugt. Uranos aber hasst seine Kinder und stößt sie zurück in den Mutterschoß, worin er sie gewaltsam gefangen hält. Als sich Uranos Gaia nähert, ergreift Kronos, der jüngste Spross, die Gelegenheit und entmannt Uranos. Mit seiner Schwester Rhea zeugt Kronos drei Göttinnen und drei Götter. Damit Kronos nicht ein ähnliches Schicksal wie sein Vater erleidet, verschlingt er seine Kinder gleich nach der Geburt. Als die Geburt des jüngsten Kindes ansteht, flieht Rhea in eine Höhle. Dort bringt sie Zeus zur Welt, hüllt einen Stein in Tücher und übergibt den in Tücher gewickelten Stein an Kronos, der ihn sogleich verschlingt (vgl. Abenstein 2007, 21ff.). Zeus überlebt und wird später den Vater stürzen und die Macht an sich reißen. Das vom Ödipuskomplex und Kastrationsangst geplagte Kind ist nicht in der Lage, den Vater zu stürzen. Aus Furcht vor dessen Übermacht gibt es den Anspruch auf die Mutter auf. Wohl aber ist es nicht Herr über den Trieb, das Aufgeben ist daher alles andere als eine wohlüberlegte Entscheidung, sondern äußert sich als ein Verdrängen, das sich nicht nur auf das Ablassen von der Mutter richtet, sondern als ein Verzicht auf Sexualität – die sogenannte *psychosexuelle Latenz* – die erst mit dem Eintreten der Pubertät zu ihrem Ende gelangt. Das Kind, das den eigenen Trieb verdrängt, beginnt sich mit den Werten des übermächtigen Vaters zu identifizieren. Das „Du sollst!" wirst internalisiert und zu einem „Ich muss!" umgewandelt. Die Kontrolle darüber, dass das Verdrängte tatsächlich verdrängt bleibt, wird dadurch nahezu vollkommen. Eine Übertretung dessen, was vom Ideal-Ich bzw. Über-Ich vorgegeben wird, erzeugt Schuldgefühle. In Anlehnung an einen religiösen Ausspruch formuliert: Was einst vom Vater verboten wurde, wird nun zu einem Verbot, das *im Namen des Vaters* einzuhalten ist. Im Zuge von Internalisierung und Identifizierung gilt das Verbot im Namen des Vaters *und des Sohnes*. Und ist es nicht bemerkenswert, dass das Gefühl von Schuld im Falle eines Übertretens sogar dann einsetzt, wenn der Vater nichts von alledem erfährt, wenn dies sogar ganz und gar unwahrscheinlich, ja, unmöglich ist? Es scheint, als reicht der Gedanke daran aus, dass es den Werten des Vaters und den nun eigenen widerspricht, es reicht also der Geist der Verbots aus. Das Über-Ich sorgt *im Namen des Vaters und des Sohnes und des (heiligen) Geistes* für das Einhalten des Verbots. Dabei erweist sich die Verdrängung als die Möglichkeit, die das Einhalten des Verbots erleichtert. Freud schreibt 1923 in *Das Ich und das Es* hierzu: „Dies Doppelgesicht des Ichideals leitet sich aus der Tatsache ab, daß das Ichideal zur Verdrängung des Ödipuskomplexes bemüht wurde, ja, diesem Umschwung erst seine Entstehung dankt. Die Verdrängung des Ödipuskomplexes ist offenbar keine leichte Aufgabe gewesen. Da die Eltern, besonders der Vater, als das Hindernis gegen die Verwirklichung der Ödipuswünsche erkannt werden, stärkte sich das infantile Ich für diese Verdrängungsleistung, indem es dies selbe Hindernis in sich aufrichtete. Es lieh sich gewissermaßen die Kraft dazu vom Vater aus, und diese Anleihe ist ein außer-ordentlich folgenschwerer Akt. Das Über-Ich wird den Charakter des Vaters bewahren, und je stärker der Ödipuskomplex war, je beschleunigter (unter dem

vom Unbewussten insofern getrennt, als dass es von diesem nichts weiß. Letzteres zeichnet sich gegenüber dem Bewusstsein durch eine Opazität aus. Das Verdrängte, so die Überlegung Freuds, kann nicht einfach so zurück in die Sphäre des Bewusstseins gelangen, da zwischen beiden Dimensionen der Zensor wacht. An ihm vorbei gelangt das dereinst Verdrängte allein dadurch, dass es sich verkleidet und als ein neurotischer Zwang in Erscheinung tritt. Für Sartre liegt allerdings in der „unbekannten Innerlichkeit" (ebd., 79), dem Unbewussten Freuds, keine Freiheit. Dem Menschen, dem das Unbewusste wie ein Fremdes, Unverfügbares im eigenen Haus wohnt und wütet, bleibt einzig die Freiheit, auf die Eruptionen dieses Fremden (sprich: auf die neurotischen Zwänge) zu reagieren, sie als das verdrängte Eigentliche zu entlarven:

> „Doch Sartres Denken zielt nicht auf solche verborgenen Zwänge, die sich nur sehr indirekt enthüllen lassen. [...] [Er] konzentriert sich darauf, wie die Freiheit im Bewusstsein auftaucht und was man davon äußerlich sieht." (Schönherr-Mann 2005, 79f.).

Und das, was im Falle der frigiden Ehefrau zu sehen ist, erweist sich als äußerst widersprüchlich. Auf der einen Seite zeigt sie Lust – was sie sich selbst und anderen nicht eingesteht – ‚auf der anderen Seite lenkt sie sich selbst von dieser Lust ab. Ihre Lust ist ihr im Sinne Freuds insofern unbewusst, als sie um diese Lust nicht weiß, und doch zugleich insoweit bewusst, als dass sie den Versuch wagen kann, die Lust durch gedankliche Ablenkung zu verdrängen. Sartre postuliert daher, dass die Frau um ihre Lust weiß, sich dieses Wissen allerdings nicht einzugestehen bereit ist: sie belügt sich selbst, sie ist unaufrichtig:

> „Wenn jedoch die frigide Frau ihr Bewusstsein von der Lust, die sie empfindet, auf diese Weise *ablenkt*, so keineswegs zynisch und in voller Übereinstimmung mit sich selbst: es geschieht, *um sich zu beweisen*, dass sie frigide ist. Wir haben es hier genau mit einem Phänomen von Unaufrichtigkeit zu tun, weil ja die versuchten Anstrengungen, die empfundene Lust nicht zu teilen, das Eingeständnis implizieren, daß die Lust empfunden wird, und zwar gerade deshalb, *um sie zu verleugnen*." (Sartre [1943] 2007, 131f.; Hervorh. im Original).

Sartre führt uns zum besseren Verständnis der Unaufrichtigkeit die Situation einer jungen Frau vor Augen, die sich mit einem Mann zu einer ersten Verabredung in einem Café trifft. Die beiden unterhalten sich, der Mann macht der Frau Komplimente. Während die Frau nun einerseits höchst empfänglich für die sexuelle Begierde des Mannes ist, ruft die *bloße* sexuelle Begierde Abscheu in ihr hervor. Sie will nicht nur als körperliches Objekt betrachtet werden. Zugleich aber hat der bloße Respekt vor ihrer Person, wie er sich in den bedächtigen Komplimenten des Mannes äußert, für sie nichts Reizvolles. Allein ein Gefühl, das sowohl Respekt vor ihrer Person, als auch sexuelle Begierde ihres Körpers wäre, würde der jungen Frau Befriedigung bereiten. Auf diese widersprüchliche Situation reagiert die Frau mit Unaufrichtigkeit. Tauchen wir in die Szene ein: Der Mann ergreift die Hand seines Gegenübers,

> „die junge Frau gibt ihre Hand preis, aber *sie merkt nicht*, daß sie sie preisgibt. Sie merkt es nicht, weil es sich zufällig so fügt, daß sie in diesem Augenblick ganz Geist ist. [...] [D]ie Hand ruht inert zwischen den warmen Händen ihres Partners: weder

---

Einfluß von Autorität, Religionslehre, Unterricht, Lektüre) seine Verdrängung erfolgte, desto strenger wird später das Über-Ich als Gewissen, vielleicht als unbewußtes Schuldgefühl über das Ich herrschen." (Freud [1923] 1981, 302).

> zustimmend noch widerstrebend – ein Ding." (Sartre [1943] 2007, 134; Hervorh. im Original).

Die Verhaltensweise des Mannes wird als das realisiert, was sie ist: das Ergreifen einer Hand. Und als diese bloße Faktizität bedeutet sie nichts weiter. Zugleich lässt die Frau die Begierde zu, indem sie als etwas erfasst wird, was sie nicht ist. Die Begierde wird folglich von der Frau durchaus vernommen, und zwar zum Zweck ihrer Transzendenz. Damit befindet sich die Frau in einer Situation, in der sie zwei widersprüchliche Zustände, den der Faktizität und den der Transzendenz, koexistieren lässt:

> „Aber die Unaufrichtigkeit will sie weder koordinieren noch in einer Synthese übersteigen. Ihr geht es darum, unter Wahrung ihrer Unterschiede ihre Identität zu behaupten. Die Faktizität muß behauptet werden als die Transzendenz *seiend*, und die Transzendenz als die Faktizität *seiend*, so daß man in dem Augenblick, da man die eine erfaßt, plötzlich [mit] der anderen konfrontiert sein kann." (ebd., 135; Hervorh. im Original).

Es gilt dabei zu bedenken, dass das Verhalten der Frau auf der präreflexiven Ebene stattfindet, soll heißen: das, was sie erlebt, wird in dem Moment, in dem sie es erlebt, nicht von ihr objektiviert, was nun nichts anderes heißt, als dass die Frau dieses Verhalten *ist*. Nichtsdestotrotz ist das präreflexive Bewusstsein dennoch Bewusstsein, woraus folgt, dass der jungen Frau das eigene Verhalten durchaus bewusst ist. Die Tatsache, dass sie im Nachhinein Stellung zu ihrem Verhalten beziehen kann, unterstreicht diesen Umstand. Wenn wir nun festgestellt haben, dass das Verhalten der Frau widersprüchlich ist, so fällt es uns in Ansehung der bisherigen Überlegungen nicht schwer, den Grund für die Möglichkeit des widersprüchlichen Verhaltens in den ontologischen Prämissen zu finden, die Sartre herausgearbeitet hat. Die Frau befindet sich im Modus des Für-sich und damit in der Nichtidentität. Dieser Seinsmodus ermöglicht es ihr, ihr eigener Entwurf, also ihre Möglichkeit zu sein. Sie kann sich dem Mann hingeben, kann das Objekt seiner Begierde sein. Sie kann aber auch den Respekt vor ihrer Person wahren und sich damit der eigenen Lust verweigern. Das bezeichnende für den Zustand der Unaufrichtigkeit ist das Hinauszögern des Augenblicks der Entscheidung (vgl. ebd., 134), indem beide Möglichkeiten sich überlagern, d. h. interferieren:

> „Mal neigt sie (die Frau ‚T. D.) der einen, mal der anderen Möglichkeit zu. Dann wiederum befindet sie sich in einem unscharfen Mischzustand. Da der Mensch als Für-sich-sein sein (sic!) Möglichkeiten *ist*, haben wir es mit einem Seienden zu tun, für welches weder das Identitätsprinzip noch der Satz vom Widerspruch gültig ist." (Dandyk 2002, 122; Hervorh. im Original).

Dandyk fasst das Verhältnis von Nichtidentität, Unaufrichtigkeit, Faktizität und Transzendenz ganz wunderbar zusammen, indem er schreibt:

> „Man sieht, wie der Mangel an Identität die Unaufrichtigkeit geradezu provoziert. Der Mensch *ist* seine eigenen Möglichkeiten. Diese *können* widersprüchlich sein. Kommt es nicht zu einer Synthese dieser widersprüchlichen Möglichkeiten, lebt der Mensch also mit widersprüchlichen Konzepten, so *lebt* er in der Unaufrichtigkeit. Sartre umschreibt die Unaufrichtigkeit als eine unkorrekte Koordinierung von Faktizität und Transzendenz" (ebd., 122; Hervorh. im Original).

4.4.3 Flucht in den Alltag (oder: Das Man)

Die Unaufrichtigkeit als Hinauszögern einer Entscheidung ist ein möglicher Umgang mit der Angst, die mit der fundamentalen Freiheit des Menschen einhergeht. Eine andere Möglichkeit ist das Eingebundensein in die Sorgen des Alltags. Martin Heidegger thematisiert diesen Aspekt schwerpunktmäßig im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit*.

Wie wir wissen, ist bei Sartre das Vorhandene dasjenige, welches sich durch eine Identität mit sich selbst auszeichnet. Dadurch hat es keine Möglichkeit, etwas anderes als das zu sein, was es ist. In einem ähnlichen Sinne versteht Heidegger das Selbst, das Ich oder das Subjekt als Vorhandenes. Dem Gegenüber steht das Dasein; dieses hat im Gegensatz zum Vorhandenen die Möglichkeit, *nicht* es selbst zu sein. Selbstsein bzw. Selbstbewusstsein sind daher existenziale Möglichkeiten des Daseins. Wie aber kann das Selbstsein als Möglichkeit des Daseins von diesem ergriffen werden? Um das zu verstehen, müssen wir also die Seinsweise des Dasein bedenken. Das Dasein findet sich in einer Welt vor, in der sich immer auch anderes Dasein befindet. Damit hat das Dasein den Charakter des *Mithaften*: „Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*." (Heidegger [1927] 2001, 118; Hervorh. im Original).

Ein Symptom dafür, dass das Mitsein tatsächlich die Seinsweise des Daseins ist, stellt das Alleinsein dar. Alleinsein setzt voraus, das etwas fehlt. Dabei fehlt nicht dieses oder jenes Ding, sondern ein Sein, das ist, wie ich bin. Dieses Fehlen kann nicht dadurch aufgehoben werden, dass eine bestimmte Person oder mehrere andere Personen vorhanden sind. Das Vorhandensein zeichnet das Mitsein nicht aus. Es können viele Menschen um mich herum und mir dennoch dabei unendlich fremd sein. Irvin D. Yalom verweist in seiner *Existenziellen Psychotherapie* auf eine Passage in Thomas Wolfes autobiografischem Roman *Schau heimwärts*, Engel. Darin sinniert die Hauptfigur – ein Kleinkind im Kinderbett – über das Gefühl der Hilflosigkeit im Angesicht der Einsamkeit, von der es befallen wird:

> „Unergründliche Einsamkeit und Traurigkeit durchdrang ihn: er sah sein Leben wie den feierlichen Anblick einer Waldlichtung, und er wußte, daß er immer ein Einsamer sein würde: eingeschlossen in dem kleinen Rund des Kopfes, gefangen im schlagenden und sehr geheimnisvollen Herzen, muß sein Leben die einsamen Wegstrecken dahingehen. Verloren. Er verstand, daß die Menschen für immer Fremde füreinander wären, daß niemand jemals jemanden kennenlernen würde, daß wir, gefangen im dunklen Leib unserer Mutter, ins Leben treten, ohne ihr Gesicht gesehen zu haben, daß wir als Fremde in ihre Arme gelegt werden und daß wir, eingeschlossen in diesem unaufhebbaren Gefängnis des Seins, ihm niemals entfliehen, ganz gleich, welche Arme uns umfangen mögen, welcher Mund uns küssen mag, welches Herz uns wärmen mag. Niemals, niemals, niemals, niemals, niemals." (Wolfe in Yalom 2005, 422).

Die hier beschriebene Einsamkeit, die dem Gefühl des Getrenntseins und des damit einhergehenden Alleinseins entspringt, scheint dem Protagonisten unaufhebbar. Das Fehlen der Nähe eines anderen Menschen, der Schmerz angesichts der Unmöglichkeit des Überwindens eines unüberwindbaren Nichts zur Vorhandenheit des Anderen, ist für Heidegger ein Modus des Mitseins. Das Dasein, so Heidegger, lässt „als Mitsein das Dasein Anderer in seiner Welt begegnen" (Heidegger [1927] 2001, 121). Die Seinsweise des Daseins schließt die Möglichkeit des Alleinsein und der Einsamkeit mit ein.

Es ist wichtig, den Umstand zu unterstreichen, dass das Dasein tatsächlich immer schon Mitsein ist, d. h. das Mitdasein Anderer einschließt. Wäre dem nicht so, hätte dies zur Folge, dass die Seinsweise des Daseins im Kern diejenige eines solipsistischen Ichs wäre, welches zuerst seinen Aufenthalt in der Welt und erst danach das Dasein anderer feststellt (vgl. Luckner 1997, 57). Damit wäre das Mitsein bestenfalls eine Möglichkeit, mit Sicherheit aber keine Seinsweise des Daseins. Das Dasein, verstanden als Mitsein, kann hingegen unmöglich isoliert von anderem Dasein sein, das Mitsein als Existenzial ist für das Dasein unhintergehbar. Nun ist die Weise, wie das Dasein erscheint, für Heidegger ausgezeichnet durch eine Alltäglichkeit, die er als *Man* bezeichnet: „Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so." (Heidegger [1927] 2001, 129). Dieses Man, von dem hier die Rede ist, zeichnet sich aus durch eine ausgesprochene Tendenz zur Durchschnittlichkeit, wir können auch sagen: die Durchschnittlichkeit ist der existenziale Charakter des Man. Eben das verunmöglichst es im Grunde genommen, das Man fassbar zu machen, und das kann überaus problematisch werden. Die beschriebene Einsamkeit ist Indiz dafür. Gehen wir, um dies zu verstehen, langsamer vor: Im Gegensatz zu einem bloß vorhandenen Gegenstand ist das Dasein nicht einfach so da, sondern muss stets irgend etwas tun. Anders ausgedrückt: Es ist in *Sorge*. Die Sorge kann sich auf die Umwelt richtet, auf etwas, das zur Hand ist. Auch ist es denkbar, dass sich die Sorge auf einen Gegenstand konzentriert. In diesen Fällen äußert sich die Sorge als ein *Besorgen*. Betrifft die Sorge hingegen das Verhältnis zu einem anderen Dasein, haben wir es mit der *Fürsorge* zu tun. Wenn nun die Durchschnittlichkeit der existenziale Charakter des Man und das Dasein – wie Heidegger verlautbart – zunächst und zumeist Man ist, dann ist das in der Sorge stehende Dasein erst einmal (d. h. von vorne herein) an die Durchschnittlichkeit verfallen. Heidegger zeigt auf, wie sich ein Leben in der Durchschnittlichkeit äußert: „Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt [...]; wir finden ‚empörend', was *man* empörend findet." (ebd., 127; Hervorh. im Original).

Wer so lebt und handelt, wie man lebt und handelt, vollzieht dies in einer uneigentlichen Weise. Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das „Man-selbst" (ebd., 129). Es ist zerstreut in das Man, geht im alltäglichen Besorgen auf. Daran ist erst einmal nichts auszusetzen, und Heidegger selbst hebt mehrmals hervor, dass er das Verfallen an die Durchschnittlichkeit des Man nicht moralisch wertet. Das Dasein ist eben erst einmal Man. Das muss nicht so bleiben, aber in den meisten Fällen gelingt es dem Dasein nicht, von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit zu gelangen. Heidegger sieht in der Angst, die er als eine Grundbefindlichkeit charakterisiert, eine Möglichkeit des Selbst *eigentlich* zu werden. Wie kann das gelingen?

Viktor E. Frankl schildert uns den Fall eines jungen Mannes,

> „der unter der ständigen Furcht litt, an einem Karzinom sterben zu müssen. In der Existenzanalyse dieses Falles erwies sich die fortwährende innere Okkupation des Kranken mit der Frage seiner dereinstigen Todesart so recht als ein Desinteressement gegenüber der Frage seiner gegenwärtigen ‚Lebensart'[...]; seine Todesangst war letztlich Gewissensangst, jene Angst vor dem Tode, die ein Mensch haben muß, der die Möglichkeiten seines Lebens – statt sie zu verwirklichen – nur verwirkte und dem so das bisherige Dasein sinnlos erscheinen muß" (Frankl 1985, 167).

Das besondere an diesem Fall ist die Weise, wie sich die Angst des jungen Mannes offenbart: sie drückt sich aus in der Furcht, Frankl verwendet hierfür den Begriff hypochondrische Phobie bzw. hypochondrische Neurose:

> „Hinter solcher neurotischer Angst steht also eine existenzielle Angst. Diese Angst erscheint im phobischen Symptom gleichsam nur spezifiziert. *Die existenzielle Angst verdichtet sich zur hypochondrischen Phobie,* indem die ursprüngliche Todesangst (= Gewissensangst) sich auf eine bestimmte tödliche Krankheit konzentriert." (Frankl 1985, 167; Hervorh. im Original).

Dieses Moment der Konzentration ist im Wesentlichen eine Form der Verlagerung, und zwar eine im wahrsten Sinne des Wortes notwendige. Das muss erklärt werden: Es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen *Furcht* und *Angst*. In der Furcht fürchte ich mich vor etwas, und dieses etwas kann ich recht eindeutig benennen. Neben diesem *Wovor* der Furcht gibt es etwas, worum ich mich fürchte, und das bin ich. Ganz konkret: Ich fürchte mich vor einem terroristischen Anschlag, und ich fürchte dabei um mein Leben. Worin liegt nun aber der Unterschied zur Angst? Hierzu macht es Sinn, ein klein wenig auszuholen. Als Heidegger 1929 in Freiburg im Breisgau seine Antrittsvorlesung mit dem Titel *Was ist Metaphysik* gehalten hat, bezeichnete er den Menschen als dasjenige Seiende, das im Gegensatz zu allem anderen Seienden offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht (vgl. Heidegger [1929] 1969, 15). Diese Offenheit des Menschen (wir können auch sagen: des Daseins) gegenüber anderem Seienden ermöglicht es diesem als einzigem Seiendem ein Bewusstsein von den Dingen und überdies ein Bewusstsein von sich selbst zu haben. Die Offenheit, mit welcher der Mensch als das besondere Seiende im Sein steht, nennt Heidegger *Existenz*[20]:

> „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*. [...] Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeit hat das Dasein entweder selbst gewählt, oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin ausgewachsen." (Heidegger [1927] 2001, 12; Hervorh. im Original).

Bisher war die Rede vom Sein, vom Seienden und von der Existenz, wo aber finden wir das Nichts? Um dieser Frage – deren Beantwortung uns direkt in den Kern der Angst führen wird – nachgehen zu können, macht es Sinn festzuhalten, um was es sich beim Nichts handelt. Dabei ist die Frage nach dem Nichts problematisch, weil diese Frage das Nichts als ein Etwas auszeichnet, was es aber nicht sein kann: „Das Fragen nach dem Nichts – was und wie es, das Nichts, sei – verkehrt das Befragte in sein Gegenteil. Die Frage beraubt sich selbst ihres eigenen Gegenstands." (Heidegger [1929] 1969, 27).

Dem entgegen führt Heidegger das Nichts als die „vollständige Verneinung der Allheit des Seienden" (ebd., 29) ein. Wenn nun der Mensch als das existierende Seiende sich offen in der Offenheit des Seins befindet, sollte, so könnte man meinen, ihm die Verneinung alles Seienden das Nichts sichtbar machen. Dem ist jedoch keineswegs so. Abgesehen davon, dass die Verneinung der Allheit des Seienden eine Perspektive erforderlich machen würde, die außerhalb des Menschen als existierenden Seienden zu verorten wäre, was ganz und gar undenkbar ist, erweist sich diese vollständige Verneinung, erweist

---

[20] Heidegger greift in seinen späteren Schriften auf den Begriff *Eksistenz* zurück, um damit das Wesenhafte des Menschen zu beschreiben (vgl. Heidegger [1946] 2001, 192 und Teil 3, Kap. 4.4).

sich also das Nichts als nicht *machbar*. Der Mensch kann das Nichts nicht erzeugen; das Nichts liegt nicht in seiner Macht. Er vermag es lediglich zu erfahren, und diese Erfahrung ist eine zutiefst beängstigende. Einen Hinweis darauf erteilt uns Emmanuel Lévinas:

> „Die Angst ist Empfindung, und Empfindung hat [...] stets zwei Intentionalitäten: ein *vor* und ein *um*. Ich fürchte mich *vor* dem Hund, und ich fürchte *um* mich. Bei der Angst nun fallen diese beiden Aspekte zusammen. Die Angst ist Angst vor dem Tod *um* ein Sein, das eben ein Sein-zum-Tode ist. Das Seinkönnen ist in Todesgefahr, jedoch ist das Seinkönnen gerade das, was droht." (Lévinas 1996, 57; Hervorh. im Original).

Die hier beschriebene Furcht richtet sich in zweifacher Weise auf das Seiende, zum einen auf das bestimmte, vor dem ich mich fürchte, zum anderen auf das, worum ich mich fürchte, also auf mich als das sich fürchtende Seiende. Damit wirkt die Furcht sowohl begrenzend und ist dabei zugleich begrenzt. Anders bei der Angst: Das Wovor der Angst – der Tod – fällt hier mit dem Worum – das Sein – zusammen. Beides, Tod und Sein, sind unbestimmbar und als Unbestimmbare zugleich grenzenlos und ohne Ort. Es ist vollends unmöglich sich vor etwas zu schützen, gegen etwas anzukämpfen oder vor etwas zu fliehen, das weder Ort noch Gestalt hat:

> „Einer Angst, die man weder verstehen noch lokalisieren kann, kann man sich nicht stellen, und sie wird darum umso schrecklicher: Sie erzeugt ein Gefühl der Hilflosigkeit, welches unabwendbar weitere Angst hervorbringt [...]. [...] Wenn wir eine Angst vor nichts in eine Furcht vor etwas verwandeln können, können wir eine Aktion beginnen, mit der wir uns selbst schützen – das heißt, wir können das, was wir fürchten, vermeiden, Verbündete dagegen suchen, magische Rituale entwickeln, um es zu besänftigen, oder eine systematische Aktion planen, um es zu entgiften." (Yalom 2005, 60).

Die Verwandlung von Angst in Furcht ist eine Möglichkeit des Umgangs mit der Angst, aber im Kern verdeckt sie diese lediglich, denn sie betrifft nicht das Wesen der Angst, sondern allein ihre Erscheinung. Verwandeln meint also, etwas oder jemanden *anders erscheinen lassen*. Wir können uns das ähnlich wie im Falle des Märchens *Der Froschkönig* vorstellen. Der schöne Prinz wird in den Frosch verwandelt, aber diese Verwandlung macht aus dem Prinzen keinen Frosch, sondern lässt ihn lediglich als Frosch *erscheinen*. Im Märchen des Froschkönigs wird das spätestens in dem Moment deutlich, in dem die Prinzessin, vom Ekel gepackt, den Frosch gegen die Wand wirft. Der Zauber wird aufgelöst, es erscheint der Prinz als das, *was er eigentlich ist*. In ähnlicher Weise trifft das auf die Verwandlung der Angst in Furcht zu:

> „Die ursprünglich totale Angst", schreibt Viktor E. Frankl, „sucht anscheinend nach einem konkreten Inhalt, einem gegenständlichen Stellvertreter von ‚Tod' und ‚Leben', einem Repräsentanten der ‚Grenzsituation' (Jaspers), einer symbolischen Repräsentanz (E. Straus). Diese ‚repräsentative Funktion' übernimmt beispielsweise im Falle einer Agoraphobie: ‚die Straße' – oder in einem Falle von Lampenfieber: ‚die Bühne'." (Frankl 1985, 167).

Von Kierkegaard wissen wir, dass die Freiheit sich im Angesicht ihrer Möglichkeiten vor sich selbst ängstigt, und diese Angst hat sehr viel mit Gleichgültigkeit zu tun. Dieser Aspekt wurde weiter oben ausführlich thematisiert. Auch bei Heidegger spielt im Falle der Angst die Gleichgültigkeit eine bedeutende Rolle. In der Angst erfahren wir, wie alle Dinge um uns herum, alles Seiende in eine Gleichgültigkeit versinkt. Ich kann nicht mehr

behaupten, dass ich mich vor diesem oder jenem ängstige, denn wäre dem so, hätte sich die Angst bereits in Furcht gekleidet. Nein, wenn alles Seiende zu versinken droht, stehe auch ich als dieses besondere, existierende Seiende in der Gefahr zu versinken: „Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. [...] Die Angst offenbart das Nichts." (Heidegger [1929] 1969, 32).

Wenn aber tatsächlich kein Halt bleibt, gilt das auch für die Durchschnittlichkeit des Man. Eben das macht es für den sich Ängstigenden so schwierig, ja unmöglich, im Alltag weiter zu funktionieren. Und freilich ist jemanden, der das Nichts erfahren hat, auch dann nicht geholfen, wenn das Man therapeutische Maßnahmen anbieten: Wenn man Angststörungen hat, geht man zum Analytiker oder man begibt sich im Extremfall in die Obhut einer psychiatrischen Anstalt. Aber es ist ja gerade das Man und alles, was es (auch) an Lösungsstrategien anbietet, was im Angesicht der Angst gleichgültig und damit bedeutungslos[21] wird.

Etwa 45 Jahre vor *Sein und Zeit* brachte Lew Nikolajewitsch Tolstoi, von einer tiefen Sinnkrise erschüttert, die ihn an den Rand des Selbstmordes führte, seinen autobiografischen Text *Meine Beichte* (Исповедь) zu Papier. Er bedient sich hierin eines morgenländischen Märchens, um seinen ausweglosen Zustand zu beschreiben. Ein Reisender wird in der Wüste von einem wilden Tier verfolgt:

> „Um sich vor dem [...] Tier zu retten, springt er in einen wasserlosen Brunnen; auf dem Boden des Brunnens liegt jedoch ein Drache, der seinen Rachen bereits aufgetan hat, um den Reisenden zu verschlingen. Und der Unglückliche wagt nicht herauszukriechen, um nicht von dem wilden Tier zerrissen zu werden; er wagt aber auch nicht, auf den Boden des Brunnens hinunterzuspringen, um nicht vom Drachen verschlungen zu werden. So bleibt er an den Zweigen eines wildwachsenden Strauches hängen, der in einem Riß des Brunnens Wurzel gefaßt hat. Seine Hände erlahmen jedoch, und schon fühlt er, daß er bald dem Verderben nicht mehr wird entrinnen können, das ihn auf beiden Seiten erwartet; aber noch hält er sich fest, und plötzlich sieht er, wie zwei Mäuse, eine schwarze und eine weiße, um den Stamm des Strauches laufen, an dem er sich festhält, und ihn benagen. Bald, zu bald wird der Strauch abbrechen und er in den Rachen des Ungeheuers auf den Boden des Brunnens fallen. Der Reisende weiß, daß er unrettbar dem Tod preisgegeben ist; aber während er sich noch festhält, blickt er um sich und entdeckt auf den Blättern des Strauches Honigtropfen, er erreicht sie mit der Zunge und leckt an ihnen.
>
> So halte ich mich an den Zweigen des Lebens fest; ich weiß, daß mich unvermeidlich der Drache des Todes erwartet, der bereit ist, mich zu zerfleischen, und ich kann nicht begreifen, wie ich in diese Pein geraten bin. Und ich suche an dem Honig zu lecken, der mir früher Trost gewährte; aber dieser Honig erfreut mich nicht mehr, und die weiße und die schwarze Maus benagen Tag und Nacht den Zweig, an dem ich mich festhalte. Ich sehe deutlich den Drachen, und nicht mehr süß dünkt mir der Honig. Eines aber sehe ich deutlich: den unausweichlichen Drachen und die Mäuse, und ich kann den Blick von ihnen nicht wenden. Und dies ist kein Märchen, sondern eine wirkliche, unwiderlegbare und für jeden faßliche Wahrheit." (Tolstoi [1882] 2010, 30f.).

Tolstoi ist vom Tod umgeben. Es scheint nichts zu geben, was er gegen diese Bedrohung ausrichten kann. Sich am Zweig festhaltend ist unter ihm der Drache, der das sichere

---

[21] Der Begriff „bedeutungslos" ist hier mit Vorsicht zu genießen, denn im Grunde bedeutet das Versinken in der Gleichgültigkeit *nichts*. Das ist nicht Nichts (also kein Etwas), aber indem es von sich fortdeutet, geht mit der Gleichgültigkeit doch *irgendwie* eine Bedeutung einher.

Ende bedeutet. Jenseits des Brunnens aber wartet das wilde Tier, das ihn ebenfalls töten wird, und selbst das Ausharren wird den Tod bringen, denn das Nagen der Mäuse am Stamm des Zweiges ist unaufhaltsam. In dieser Situation schwindet alles. Das Lecken des süßen Honigs, das früher Ablenkung, Freude und Genuss versprochen hat, bietet im Angesicht des Todes keinen Trost. Nun ist es gerade diese existenzielle Erfahrung der Ausweglosigkeit, welche die Möglichkeit zum eigentlichen Selbstsein darbietet. Inwiefern? Nun, als jemand, der eingebunden ist in die vertrauten Lebensbezüge, erscheint die Angst als eine durchweg sinnlose Störung. Sie erschüttert, sie ist unangenehm, sie ist wie der Sturm im Herbst, der an den Ästen des Baumes rüttelt und schüttelt und die Blätter zum Fallen bringt. Was bleibt ist das kahle Geäst – bloße Existenz. Der sich-ängstigende Mensch greift nach Halt in einer ihm haltlos gewordenen Welt, aber er bekommt nichts zu fassen. Zurückgeworfen auf sich selbst, ist ihm dieses Selbst das einzige, was bleibt. Eben darin liegt die Sinnhaftigkeit der Angst. Die Tendenz des Daseins zur Durchschnittlichkeit des Man wird gebrochen; das, was man tut, versinkt im Nichts. Im Angesicht der Angst bleibt nichts als das eigene Dasein übrig. Mit anderen Worten: In der Angst erfährt der Mensch seine Existenz, und damit gleichsam seine Einsamkeit und Verlassenheit. Otto Friedrich Bollnow hält fest:

> „Nur im Durchgang durch die Angst ist nämlich eigentliche Existenz erreichbar. [...] Aus eigenem Willen kann der Mensch die Erhebung zur Existenz nicht vollziehen, sondern sie ist erst das Werk der Angst, die überfällt. Sie ist wie ein Feuer, das alles Unwesentliche in ihm verzehrt, alles Endliche von ihm abfallen läßt, um im Durchgang durch diesen schmerzhaften Vorgang alle Versteifungen, alle Gehäuse und Sicherungen zu vernichten und ihn ganz der Ungeborgenheit zu überantworten, in der allein echte Existenz entspringt.“ (Bollnow [1955] 1960, 69).

Wenn Bollnow hier konstatiert, dass allein die dem Menschen widerfahrende Angst ihm jene Ausweglosigkeit bereitet, durch die er zu seiner Eigentlichkeit gelangen kann, so könnte man annehmen, dass die Uneigentlichkeit des Man-selbst mit Hilfe der Angst überwunden werden kann. Aber haben wir es hier tatsächlich mit einem Überwinden zu tun, oder ist es nicht vielmehr so, dass das Dasein, das für Heidegger – wie schon erwähnt – zunächst und zumeist Man ist, vermittels der Angst eine weitere Möglichkeit des Selbstseins geboten bekommt? Hat nicht derjenige, der auf sich selbst zurückgeworfen wird, immer noch die Möglichkeit der Wahl eines uneigentlichen Seins? Michael Steinmann geht hier noch einen Schritt weiter, indem er im Hinblick auf Heidegger das Selbstsein als „modifiziertes Ergreifen“ (Steinmann 2007, 167) charakterisiert. Genauer: Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sind nicht als zwei voneinander getrennte Bereiche zu verstehen. Vielmehr ist, wenn über die Erfahrung der Angst die Eigentlichkeit als Möglichkeit in Erscheinung getreten ist, selbst im Man das eigenste Seinkönnen möglich:

> „Methodisch heißt dies, dass das eigentliche Selbst nur in einer vermittelnden Hinsicht erscheinen kann. Diese bildet sich als eine ‚Gegenmöglichkeit’ zum Verfallen. [...] Das Man wird daher durch das eigentliche Selbstsein nicht getilgt, sondern bleibt in ihm enthalten. Ziel ist *nicht* seine endgültige Überwindung [...]. Dem entspricht die These, dass das Dasein im Verfallen an nichts anderes als an sich selbst verfällt.“ (Steinmann 2007, 167; Hervorh. v. T.D.).

Die Überlegung korrespondiert mit derjenigen Günther Figals:

> „daß die der Unfreiheit des ‚Man’ entsprechende Freiheit nicht darin bestehen kann, ‚außerhalb’ des ‚Man’ sein zu wollen; das ist genausowenig möglich wie der Versuch, die Tradition einfach abzustreifen.“ (Figal 1992, 69).

Es muss das eigentliche Selbstsein innerhalb des Man als eigenste Möglichkeit begegnen. Rufen wir uns noch einmal zum besseren Verständnis den Verlauf des eben angestellten Gedankengangs ins Bewusstsein: Das Dasein ist Mitsein. Zugleich ist das Dasein zunächst einmal an das Man und damit an dessen Durchschnittlichkeit verfallen. In der Erfahrung der Angst wird all das, was das Man selbstverständlich an Hilfe anbietet, nichtig. Es vermag die Angst nicht zu lindern, spendet keinen Trost. Was bleibt, ist nichts weiter als eine unendliche Einsamkeit, in der allein das Dasein selbst west. Wenn in der Angst nichts bleibt außer die bloße Existenz, wird das Dasein in der Angst auf sich selbst und damit auf seine Eigentlichkeit zurückgeworfen. Neben dem Man-selbst erscheint nun das Selbstseinkönnen als eine weitere Möglichkeit der Weise zu sein. Da nun das Dasein (auch im Augenblick tiefster Einsamkeit) immer noch Mitsein ist, und da Heidegger das eigentliche Sein keineswegs als Alternative zum Man anbietet, kann das Man durch das Ergreifen der Möglichkeit des eigentlichen Selbstseins nicht überwunden werden. Vielmehr muss *innerhalb* des Man gelebt (und damit gewählt und gehandelt) werden. Durch die über die Angst erfahrene Möglichkeit des eigentlichen Selbstseins ist innerhalb des Man das eigenste Seinkönnen möglich. Aber wie? Ist nicht das Man immer noch ein eklatanter Widerspruch zur Eigentlichkeit? Nein, ist es nicht! Das Man steht der Eigentlichkeit nur dann entgegen, wenn die Angst noch nicht erfahren, wenn also das Man noch nicht fragwürdig wurde. Ist dies aber geschehen, haben wir es beim Man nicht mehr mit einer Verfallenheit, sondern mit einer Wahl zu tun. Wenn weiter oben von einem Verfallen an sich selbst die Rede ist, dann ist damit genau diese Wahl gemeint. Nichtsdestotrotz ist der Ausdruck „Verfallen" in diesem Kontext ein unglücklicher, weil er dazu verführt, die mit der Erfahrung der Angst einhergehende wiedererstarkte, bestimmende Kraft des Subjekts zu verschleiern. Besser wäre es, hier von einer Destruktion der Verfallenheit an das Man zu sprechen. Im Zuge dieser Destruktion wird sowohl der bestimmende, als auch der bestimmte Charakter der Mitwelt zunehmend deutlich. Das Dasein, das die Frage nach sich selbst, genauer: die Frage, wie es selbst sein will, zu stellen in der Lage ist, kann diese Frage nie mit Bestimmtheit ein für alle mal beantworten. Es bleibt daher unbestimmt, dabei ist es gerade diese Unbestimmtheit, die das Dasein als bedrohlich erlebt. Nur allzu verständlich ist die Konzentration, das Ausgerichtetsein auf das Man. Frankl formuliert das in seiner Einleitung zu *Das Leiden am sinnlosen Leben* folgendermaßen:

> „Im Gegensatz zum Tier sagen dem Menschen keine Instinkte, was er muß, und im Gegensatz zum Menschen von gestern sagen dem Menschen von heute keine Traditionen mehr, was er soll. Nun, weder wissend, was er muß, noch wissend, was er soll, scheint er oftmals nicht mehr recht zu wissen, was er im Grunde will. So will er denn nur das, was die anderen tun – Konformismus! Oder aber er tut nur das, was die anderen wollen – von *ihm* wollen – Totalitarismus." (Frankl [1977] 2009, 13; Hervorh. im Original).

Und doch erweist sich dieses Gerichtetsein als eine Flucht. Nicht wissend, wie das Dasein sein soll, orientiert es sich an dem, wie *man* ist: „Das Nicht-es-selbst-sein fungiert als *positive* Möglichkeit des Seienden" (Heidegger [1927] 2001, 176; Hervorh. im Original). Wie das Dasein ist, wird durch die Anderen bestimmt; dabei begegnen die Anderen nicht als eine Vielzahl von einzelnen Mitseienden, sondern als eine ineinander verschwommene, anonyme Masse. Das Bestimmen der Anderen (der Masse, des Man) wird nicht feststellbar, und gerade in „dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur" (ebd., 126). Das Bestimmende der Mitwelt entspringt der Un-

bestimmtheit des Daseins. Bestimmend kann die Mitwelt für das Dasein allerdings nur dann sein, wenn dieses die Mitwelt als bestimmend bestimmt. Wenn also das Dasein aus der eigenen Unsicherheit heraus das Mitsein anspricht und damit den Anspruch auf eine selbstgewählte Fremdbestimmung erhebt, dann wird das Angesprochene für die Stabilität der eigenen Lebensdeutung gefordert – möglicherweise sogar überfordert (vgl. hierzu Figal 1992, 69).

4.4.4 Flucht in die Fürsorge

Das bestimmte und bestimmende des Mitseins aus der Unsicherheit des Daseins heraus ist für ein pädagogisches Verhältnis ausgesprochen bedeutsam. Wir haben uns weiter oben bereits kurz mit der Differenz von *Besorgen* und *Fürsorgen* befasst. Heidegger unterscheidet in *Sein und Zeit* verschiedene Weisen der Fürsorge, z. B. Für-, Wider- und Ohneeinandersein, Aneinander-vorbeigehen oder Einander-nichts-angehen (vgl. Heidegger [1927] 2001, 121). Dabei hebt er zwei positive Modi der Fürsorge hervor, die er als extreme Gegensätze charakterisiert: der einspringend-beherrschende und der vorspringend-befreiende Modus. Einfach ausgedrückt, kann ein Mensch, beispielsweise ein Pädagoge, die Probleme eines anderen Menschen (eines Jugendlichen) für diesen lösen. Damit ist das, was der Jugendliche aktuell zu besorgen hat, für diesen erst einmal erledigt. Die Vorgehensweise des einspringenden Pädagogen ist dabei freilich keine pädagogische, sondern verbleibt auf der Ebene der Symptombeseitigung. Das eigentliche Problem wird nicht angegangen, eine Hilfe zur Selbsthilfe bleibt aus. In der Folge wird der Jugendliche weiterhin in einem Abhängigkeitsverhältnis zu derjenigen Person stehen, die das Besorgen für ihn übernimmt. Doch ist die Sorge die Weise, wie das Dasein in der Welt ist. Es kann daher nicht im Interesse des Daseins sein, wenn ein Anderer für es einspringt um das Sorgen zu übernehmen. Wohl aber kann gerade dies im Interesse desjenigen sein, der einspringt, denn die Bestimmung des Anderen als desjenigen, der abhängig ist, lenkt von der Frage nach dem Sein des eigenen Daseins ab. Unter dem Deckmantel der Hilfe für andere wird der Andere für die Stabilität der eigenen Lebensbedeutung instrumentalisiert. Der einspringend-beherrschende Modus der Fürsorge richtet sich daher nur insofern auf das Dasein des Anderen, wie dieses Dasein in der ihm eigenen Seinsweise behindert wird, genauer: wie dieses nutzbar gemacht wird um die eigene Seinsweise – die eine uneigentliche ist – zu festigen.[22] Eine solche Fürsorge ist im Wesentlichen gegen das Dasein des Anderen gerichtet.

Dem gegenüber stellt Heidegger eine Form der Fürsorge, die nicht einspringt, sondern dem Anderen in seinem existenziellen Seinkönnen vorausspringt (vgl. ebd., 122). Diese Sorge ist offen für die unergriffenen Möglichkeiten des Anderen. Es geht dabei nicht um das Ergreifen dieser Möglichkeiten, sondern um ein *Offensein für die Möglichkeiten des Anderen als Möglichkeiten*, um einerseits diese aufzuzeigen und dabei zugleich eine Sensi-

---

[22] Michael Theunissen gibt diesem Gedanken eine etwas andere Konnotation. Er unterstreicht weniger die Instrumentalisierung des Anderen zur Festigung des eigenen uneigentlichen Daseins, sondern betont, dass im einspringend-beherrschenden Modus der Fürsorge ich anstelle des Anderen handele. Sich an seine Stelle setzend beraube ich ihn der Möglichkeiten zu sein: „Das aber ist, auf Grund der Dialektik des Sich-versetzens, [...] wie ein Beherrschen. Mich an die Stelle des Anderen setzend, beraube ich den Anderen seiner Andersheit, mache ich seine Möglichkeiten zu meinen eigenen. Der Andere wird ‚aus seiner Stelle geworfen'." (Theunissen 1977, 180).

bilität beim Anderen für das Mögliche zu befördern. Dies erfordert Zeit, die dem Anderen gegeben werden muss, um „das für die Zukunft zu lernen, wozu er gegenwärtig noch nicht imstande ist“ (Helting 2003, 38). Das erfordert aber auch, mit dem Anderen diese Offenheit, die eine Unsicherheit bedeutet, auszuhalten. Das ist keine Selbstverständlichkeit, kann doch gerade das Eröffnen und Aufzeigen der Offenheit des Anderen die eigene, das Dasein betreffende Unsicherheit widerspiegeln. Es ist m. E. überaus fraglich, ob ein Mensch, der die Unsicherheit des eigenen Daseins flieht, in vorspringendbefreiender Fürsorge tätig sein kann, denn das Moment des *Vorspringens* zeigt sich darin, „dem Anderen eigenstes Selbstsein als Ziel“ vorzuhalten, ein Ziel, das derjenige, der die Unsicherheit flieht, gerade nicht zu erreichen sucht. Das *befreiende* Moment sieht Theunissen darin, dass die Fürsorge „den Anderen eben damit zu sich selbst befreit“ (Theunissen 1977, 180).

An dieser Stelle verfehlt die Formulierung Theunissens den Kern der Sache. Genau genommen kann kein Mensch den Anderen zum eigensten Selbstsein hin befreien. Denken wir an Platons Höhlengleichnis. Der in die Höhle Zurückgekehrte kann von der Wahrheit erzählen, er kann die Gefesselten losschneiden, sie aus der Höhle zerren, ihren Kopf so verbiegen, dass sie hoch ins Licht schauen. Aber all das ist Gewalt, solange der Andere nicht dies alles aus freien Stücken will. Das bedeutet, dass bei aller Fürsorge nur die *Möglichkeit* des „[sich] in seiner Sorge [...] durchsichtig und *für* sie *frei* werden[s]“ (Heidegger [1927] 2001, 121; Hervorh. im Original) liegt. Die Freiheit, das Selbstsein nicht zu wählen, es vielmehr zu fliehen, muss auch dieser Modus der Fürsorge berücksichtigen. Hierzu Holger Helting:

> „Niemals kann im Vorausspringen eine Möglichkeit des Anderen für den Anderen ergriffen werden. Diese Möglichkeiten bleiben die seinigen; im Vorausspringen kann dem Anderen „nur“ die fürsorgliche Offenheit gewährt werden, in der die vom Anderen auf ureigene Weise ergriffenen Möglichkeiten sowie auch die gescheiterten Versuche eines solchen Ergreifens ankommen dürfen.“ (Helting 2003, 38).

5. Sterben und Werden

5.1 Freiheit und Vollkommenheit

In Kapitel 4 wurde der Mensch als Freiheit bestimmt, eine Freiheit, die sich in die Zukunft zu entwerfen hat, ohne eine Koinzidenz mit dem Entwurf zu erreichen. Folglich verbleibt der Mensch in der Freiheit. Das Scheitern der Koinzidenz schildert uns Oscar Wilde in *Das Bildnis des Dorian Gray (The Picture of Dorian Gray)* recht eindrucksvoll: Wir befinden uns im Atelier des Malers Basil Hallward. Anwesend sind neben dem Maler der Freund Lord Henry Wotton und der junge und überaus schöne Dorian Gray. Hallward zeigt Dorian Gray das lebensgroße Gemälde, auf dem dieser zu sehen ist, und sofort verliebt sich Gray in sein Abbild:

> „Der Eindruck seiner eigenen Schönheit kam wie eine Offenbarung über ihn. Er hatte ihn nie zuvor gehabt.“ (Wilde 1972, 36).

Doch allzu schnell wird dieser Eindruck getrübt:

> „Da war Lord Henry Wotton mit seinem seltsamen Hymnus auf die Jugend, seiner furchtbaren Warnung vor ihrer Flüchtigkeit gekommen. Das hatte ihn zur rechten Zeit geweckt, und als er jetzt dastand und das Abbild seiner eigenen Schönheit beschaute, brach die volle Wirklichkeit der Schilderung über ihn herein. Ja, es kam ein Tag, an dem sein Antlitz verrunzelt und welk war, seine Augen trübe und farblos, die Grazie seiner Gestalt gebrochen und entstellt. Das Scharlachrot verschwand von seinen Lippen, und der Goldschimmer schlich sich aus seinen Haaren weg. Das Leben, das seine Seele bildete, zerstörte seinen Körper. Es war ihm beschieden, gräßlich, widerwärtig, abscheulich zu werden. Als er daran dachte, durchfuhr ihn ein stechender Schmerz wie ein Messer, und jede zarte Fiber seines Wesens erbebte. Seine Augen umdunkelten sich, und ein Tränenschleier fiel über sie. Er hatte das Gefühl, es lege sich eine eisige Hand auf sein Herz." (ebd., 36f.).

Der Gedanke an den körperlichen Verfall wird dem jungen Mann unerträglich, und so kommen in einer Mischung aus Furcht und Verzweiflung die folgenden verhängnisvollen Worte über seine Lippen:

> „Wie traurig ist das! Ich werde alt und gräßlich und widerwärtig werden, aber dieses Bild wird immer jung bleiben. Es wird nie älter sein als dieser Junitag heute... Wenn es nur umgekehrt wäre! Wenn ich immer jung bleiben könnte und dafür das Bild immer älter würde! Dafür – dafür – dafür gäbe ich alles! Ja, es gibt nichts in der ganzen Welt, was ich nicht dafür gäbe! Ich gäbe meine Seele dafür!" (ebd. 37).

Was Oscar Wilde seine Figur Dorian Gray hier verlautbaren lässt, ist nichts weniger als der Ausdruck des Begehrens nach Vollkommenheit. Aleida Assmann zeigt in ihrem 2010 erschienen Aufsatz *Mangel, Makel und das Wortfeld der Vollkommenheit* die Verbindung zwischen Vollkommenheit und Abgeschlossenheit auf, derzufolge das vollendete Kunstwerk „keinen Impuls zur ergänzenden Nachbesserung herausfordern [darf]" (Assmann 2010, 32). Wenn wir uns die weiter oben mit Blick auf Hegel angeführten Dimensionen Sein, Nichts und Werden in Erinnerung rufen, so ist das Vollkommene jenseits des Werdens zu positionieren (vgl. Kapitel 3.5.2). Es ist, wenn man so will, am Ende angelangt. Mit dem David des Michelangelo geschieht nichts mehr, an Mozarts Requiem wird nicht mehr weiterkomponiert und das Bildnis des Dorian Gray ist das stillgestellte Ding, dem weder Dynamik innewohnt, noch erweist es sich durch irgend ein Moment der Dialektik beseelt. Dorian Grays Sehnsucht nach Ewigkeit artikuliert sich als verdeckte Todessehnsucht. Im Begehren, das Leben zu überdauern, wird das gewählt, was niemals gelebt hat. Das Bild entpuppt sich als eine Projektionsfläche, projiziert wird der Wunsch eines immerwährenden Augenblicks. Aber das, was erscheint, ob Bildnis oder bloßer Wunsch, verweist im Sinne der Transphänomenalität auf ein Sein, das nicht erscheint. Und würde es erscheinen – was freilich, wie gezeigt, nicht möglich ist, weil es nur als Phänomen erscheinen könnte, das seinerseits wieder auf ein Sein des Phänomens als das es ermöglichende deuten würde – dann würde mit dem Sein auch die Mehrdimensionalität (bestehend aus Sein, Nichts und Werden) offenbar. Das Bild, das die Vollkommenheit lügt, würde enttäuschen. Etwas pointierter formuliert: Das Bild der Vollkommenheit ist nur durch den Betrachter, der es in seinem Bewusstsein lebendig hält, indem er es stillstellt, vollkommen. Ohne den Betrachter wäre das Bild nicht mehr als eine mit Formen und Farben versehene Leinwand. Für Dorian Gray jedoch ist dieses Bild *alles*, ein Moment ewiger Perfektion. Und genau hier liegt der Hase im Pfeffer: Immer wieder auf's Neue *macht* der Betrachter das Vollkommene, indem er stets wiederkehrend, mit jedem neuen Blick auf sein gemaltes Ebenbild das Vollkommene neu projiziert. Das Bild als Projektion ist Phänomen; das Sein des Phänomens (der Projektion) ist untrennbar an

denjenigen gebunden, der projiziert. Die Mehrdimensionalität des Seins erfordert den permanenten Projektionsakt. Damit ist das Vollendete etwas, das immer wieder neu vollendet werden muss. Wenn Friedrich Nietzsche schreibt:

> „Das Vollkommene soll nicht geworden sein. – Wir sind gewöhnt, bei allem Vollkommenen die Frage nach dem Werden zu unterlassen: sondern uns des Gegenwärtigen zu freuen, wie als ob es auf einen Zauberschlag aus dem Boden aufgestiegen sei“ (Nietzsche [1878] 1999, 141),

entpuppt sich dies als ein Begehren. Der Boden, aus dem es aufsteigt, sind wir, die wir uns das Vollkommene wünschen und es damit stets neu vervollkommnen (müssen). Wenn Nietzsche das Wörtchen „soll“ verwendet, zeugt dies davon, dass die Täuschung noch nicht geglückt ist. Das Vollkommene ist nicht, nichts existiert jenseits des Werdens (und damit ohne Sein). Der Wunsch nach Vollkommenheit ist damit im Kern entweder der Wunsch nach der perfekten Illusion – eine Illusion, die so grandios ist, dass die Illusion sich selbst als Illusion verbirgt, oder der Wunsch nach Stillstand, nach dem Ende, dem Tod. Jedoch: Der Tod, als das Nichts, ist wiederum eine Dimension des Seins, demnach der Tod letztlich eine Täuschung ist. Der Enttäuschte, der die Enttäuschung nicht vergessen machen kann, muss – wie Nietzsche – vielleicht verzweifelnd, vielleicht auch zornig fordern, dass es ein Jenseits des Werdens geben sollte. Der Enttäuschte weiß aber zugleich, dass seine Enttäuschung niemals enden wird, niemals enden kann!

Wie es gelingen kann, diese Enttäuschung positiv zu wenden, zeigt uns Sartre in seinem 1951 erschienenen und im Juni des selben Jahres im Pariser Théâtre Antoine uraufgeführten Stück *Der Teufel und der liebe Gott (Le diable et le Dieu)* anhand der Figur des Götz. Als adeliger Feldherr versucht Götz durch besonders grausame Taten Gott herauszufordern. Als er den Revolutionär Nasty während der Belagerung der Stadt Worms in seine Gewalt bringt, überzeugt ihn dieser, dass er durch sein Verhalten die herrschende Ordnung, gegen die er anzukämpfen meint, stützt. Götz zieht die Konsequenzen, indem er von nun an ein gottgefälliges Leben wählt. Er schwört der Gewalt ab und errichtet einen „Sonnenstaat“. Als er sich weigert, einen Aufstand gegen die Lehnsherren anzuführen, werden 25000 der Aufständigen getötet. Götz erkennt, dass er für den Tod dieser Menschen mitverantwortlich ist. Und noch viel wichtiger: Er erkennt, das Gott nichts weiter als eine Projektion des Menschen ist. Schauen wir dem enttäuschten Götz auf die Lippen:

> „Ich flehte, ich bettelte um ein Zeichen, ich sandte dem Himmel Botschaften: keine Antwort. Der Himmel kennt nicht einmal meinen Namen. Ich habe mich jede Minute gefragt, was ich in Gottes Augen sein könnte. Jetzt weiß ich die Antwort: Nichts. Gott sieht mich nicht. Gott hört mich nicht, Gott kennt mich nicht. Siehst Du diese Leere über unseren Köpfen? Das ist Gott. Siehst Du diesen Spalt in der Tür? Das ist Gott. Siehst Du das Loch in der Erde? Auch das ist Gott. Das Schweigen ist Gott. Die Abwesenheit ist Gott. Gott ist die Einsamkeit des Menschen.“ (Sartre [1951] 2005, 158).

Für die Figur Götz löst sich die Phantasmagorie *Gott* auf. Der enttäuschte Götz enttarnt den Menschen als Schöpfer eines Trugbildes, das zweifellos seinen Sinn erfüllt, einen Sinn, der darin bestehen kann, die als unerträglich empfundene Leere zu füllen, von Einsamkeit und Sinnlosigkeit, von der Kontingenz der eigenen Existenz abzulenken. Das Zeichen, um welches Götz bettelte, die Botschaft, die er so sehr herbeisehnte, konnte er sich nur selbst erteilen. Das herausfordernde Anrufen eines Gottes, das Hinausgreifen in die ewige Transzendenz, ließ nichts als Stille und begriffloses Begreifen zu. Der vernebelnde Schleier fällt, indem Götz vernimmt, dass es den gewähnten Gott als das voll-

kommen Andere nicht gibt. Götz weigert sich, das Vollkommene erneut zu vervollkommnen, d.h. werden zu lassen, und erkennt somit im Moment tiefster Einsamkeit, im radikalen Auf-sich-zurückgeworfen-sein die schöpferische Freiheit des Menschen:

> „[I]ch werde dir eine großartige Eulenspiegelei mitteilen: Gott existiert nicht. [...] Er existiert nicht. Freude, Freudentränen! Halleluja. [...] Ich erlöse uns. Kein Himmel mehr, keine Hölle mehr: Nichts als die Erde." (Sartre [1951] 2005, 159).

Auf den Punkt gebracht: „Das Reich des Menschen hat begonnen." (Sartre [1951] 2005, 167).

5.2 Grund und Kontingenz

Die Erkenntnis, dass das Reich des Menschen begonnen hat, löst die Kontingenz menschlicher Existenz keineswegs auf. Wohl aber liegt darin ein Hinweis, dass und wie die Kontingenz zu überwinden ist. Werfen wir hierzu einen Blick auf René Descartes, dieser schlussfolgert: *„[D]ubio, ergo sum*, vel, quod idem est: *cogito, ergo sum*" (Descartes; Schmid-Schwarzenberg 1859, 61; Hervorh. im Original). Über das Denken, genauer: über das Zweifeln gelangt Descartes zur Gewissheit seiner selbst. Er ist, denn er denkt, aber abgesehen von dieser letzten und einzigen Gewissheit erscheint alles andere ungewiss. Da also dem Menschen jenseits dieser einen fundamentalen Gewissheit alles andere ungewiss ist, erweist sich der Mensch als alles andere als vollkommen. Um sich aber als unvollkommen erkennen zu können, bedarf es einer Vorstellung, einer Idee von Vollkommenheit. Diese Idee kann der Mensch freilich nicht aus sich selbst hervorbringen, denn wie soll aus einem unvollkommenen Menschen die Idee der Vollkommenheit erwachsen? Es sei denn – und hier tritt Descartes Gottesbeweis zutage – ein vollkommenes Wesen hat diese Idee in den Menschen hineingelegt. Für Descartes heißt dies: Dadurch, dass ich eine Idee von Vollkommenheit habe, die Idee aber nicht selbst geschaffen haben kann, muss es ein vollkommenes Wesen, sprich: einen Gott geben, dem ich diese Idee verdanke. Die Idee Gottes im Bewusstsein ist demnach der Beweis für die Existenz Gottes (vgl. Holze 1991, 34). Die Vollkommenheit existiert für Descartes – und dies ganz ohne den Dreiklang von Sein, Nichts und Werden, sie ist keine Selbsttäuschung des Menschen –, und die Tatsache, dass sich der Mensch als unvollkommen, als zweifelnd erlebt, beweist die Existenz des Vollkommenen. Sartre ist es, der eine bemerkenswerte Ähnlichkeit zwischen dem Gottesbeweis Descartes und der Unmöglichkeit der Koinzidenz des Für-sich-seins betont:

> „Denn wenn Descartes seine Entdeckung nutzen will, erfaßt er sich selbst als ein unvollkommenes Sein, ‚da er zweifelt'. Aber in diesem unvollkommenen Sein stellt er die Anwesenheit der Idee von Vollkommenem fest. Er nimmt also ein Auseinanderklaffen wahr zwischen dem Seinstypus, den er denken kann, und dem Sein, das er ist. [...] Aber dieses Erfassen des Seins als eines Seinsmangels angesichts des Seins ist zunächst ein Erfassen seiner eigenen Kontingenz durch das Cogito. Ich denke, also bin ich. Was bin ich? Ein Sein, das nicht sein eigener Grund ist, das, als Sein, anders sein könnte, als es ist, insofern es sein Sein nicht erklärt." (Sartre 2007, 173f.).[23]

---

[23] Die Erfahrung der Zufälligkeit des Für-sich-seins, der menschlichen Existenz, der Beliebigkeit menschlichen Bewusstseins drückt Sartre einige Jahre vor *Das Sein und das Nichts* in *Der Ekel* mit

Ich nehme mich als jemanden wahr, der das, was er ist, in der Weise ist, es nicht zu sein. Dieses Nicht-ganz-und-gar-sein-können bedeutet einen Mangel an Sein, und dieser Mangel kann nur dann erkannt werden, wenn eine Idee von Vollkommenheit in uns vorherrscht. Die Vollkommenheit, die ontologisch gedacht eine Totalität an Sein meint, kann nicht aus uns selbst, die wir im Modus des Für-sich sind, stammen. Im Gegenteil: Das Für-sich „wurzelt" im Nichts.[24] Und doch geht mit dem Für-sich das Streben nach Koinzidenz mit dem Entwurf, also nach Identität respektive Vollkommenheit einher. Der Lehrer muss das Lehrer-Sein spielen, um es zu sein, aber ganz gleich wie gut ihm das Spiel gelingt, wird er Lehrer nur in der Weise des Nicht-Seins sein. Mit anderen Worten: Das Für-sich wählt den Sinn einer Situation und damit sich selbst als Grund seiner selbst. Der Lehrer ist nur deshalb Lehrer, weil er sich zum Lehrer gemacht hat. Was er ist, ist das Ergebnis seiner Wahl, seines Entwurfs; wohl aber ist die Situation, in der er sich befindet, gerade nicht das Ergebnis seiner Wahl. Seine Existenz gründet nicht in ihm. Es macht daher Sinn, wenn Sartre das Für-sich sowohl notwendig, als auch kontingent nennt. Notwendig ist es insofern, als dass es sich selbst als das, was es ist, begründet. Dieses Für-sich ist Lehrer, weil es ein Lehramtsstudium absolviert, eine Anstellung an einer Schule gefunden hat und eine Klasse in Physik unterrichtet. Dass das Für-sich ist, erweist sich als die Kontingenz der Faktizität (vgl. ebd., 180). Das Für-sich begründet nicht seine eigene Existenz. Das Sein macht sich nicht selbst. Und dennoch ist das Für-sich Ausdruck des Bemühens des Seins (und zwar des An-sich-seins), sich selbst zu begründen. Denn das An-sich-sein ist ebenso wie das faktische Gegebensein der Existenz des Für-sich kontingent. Das An-sich ist also in jeglicher Hinsicht völlig grundlos. Nun kann das An-sich, da es nichts ist außer Sein, nichts hervorbringen, denn es gibt nichts außer Sein, und wohin sollte denn das Sein gebracht werden, wenn doch alles schon Sein ist? Das Sein kann

---

Hilfe der Figur des Antoine Roquentin folgendermaßen aus: „Wenn ich jetzt ‚ich' sage, kommt es mir hohl vor. Es gelingt mir nicht mehr so recht, mich zu fühlen, so vergessen bin ich. Alles, was an Wirklichem in mir übrigbleibt, ist Existenz, die sich existieren fühlt. Ich gähne leise, lange. Niemand. Für niemanden existiert Antoine Roquentin. Das amüsiert mich. Und was ist das, Antoine Roquentin? Das ist etwas Abstraktes. Eine blasse kleine Erinnerung an mich flackert in meinem Bewußtsein. Antoine Roquentin... Und plötzlich verblaßt das Ich, verblaßt, und es ist aus damit, es erlischt. Luzide, reglos, verlassen ist das Bewußtsein zwischen Mauern gesetzt; es dauert. Niemand bewohnt es mehr. Eben noch sagte jemand *ich*, sagte *mein* Bewußtsein. Wer? Draußen gab es sprechende Straßen, mit bekannten Farben und Gerüchen. Zurück bleiben anonyme Mauern, ein anonymes Bewußtsein. Das gibt es: Mauern und zwischen den Mauern eine lebende und unpersönliche kleine Transparenz. Das Bewußtsein existiert wie ein Baum, wie ein Grashalm. Es döst, es langweilt sich. Flüchtige kleine Existenzen bevölkern es wie Vögel die Zweige. Bevölkern es und verschwinden. Vergessenes Bewußtsein, im Stich gelassen zwischen diesen Mauern, unter dem grauen Himmel. Und das ist der Sinn seiner Existenz: daß es Bewußtsein davon ist, zuviel zu sein. Es löst sich auf, es zersplittert sich, es sucht sich auf der braunen Mauer zu verlieren, an der Laterne dahinten, im Abenddunst. Aber es vergißt sich nie; es ist Bewußtsein davon, ein Bewußtsein zu sein, das sich vergißt. Das ist sein Los. Da ist eine erstickte Stimme, die sagt: ‚Der Zug fährt in zwei Stunden', und da ist Bewußtsein dieser Stimme. Da ist auch Bewußtsein von einem Gesicht. Es zieht langsam vorbei, voller Blut, besudelt, und seine großen Augen tränen. Es ist nicht zwischen den Mauern, es ist nirgendwo. Es verflüchtigt sich; ein gebeugter Körper tritt an seine Stelle mit einem blutigen Kopf, entfernt sich mit langsamen Schritten, scheint bei jedem Schritt stehenzubleiben, bleibt nie stehen. Da ist Bewußtsein von diesem Körper, der langsam durch eine dunkle Straße geht. Er geht, aber er entfernt sich nicht. Die dunkle Straße nimmt kein Ende, sie verliert sich im Nichts. Sie ist nicht zwischen den Mauern, sie ist nirgendwo." (Sartre [1938] 2005, 266f.; Hervorh. im Original).

[24] Dieses Nichts ist der Grund dafür, dass wir uns sein-machen und dabei immer nur nicht-sein können. Man könnte versucht sein, dies positiv zu wenden, indem wir den für-sich-seienden Menschen als den ewig Schaffenden, den Macher charakterisieren. Aber selbst von dem Schaffen trennt ihn das Nichts. Wir sind die Macher, die Schaffenden in der Weise, es nicht voll und ganz zu sein.

also nicht den Grund im Sinne einer Ursache für das Sein darstellen, das An-sich vermag sich unmöglich selbst zu machen.

An dieser schwierigen Stelle hilft uns Friedrich W. J. Schelling und seine Überlegung zum Ich weiter. Werfen wir einen Blick in seine *Schriften zur Naturphilosophie*. Hier bedenkt Schelling, dass das Ich allein für sich und niemals für ein Äußeres Objekt sein kann (vgl. Schelling [1801] 1992, 380). Das Ich ist einzig und allein für mich. Das Ich eines Anderen existiert für mich nicht, ein solches Ich ist nichts weiter als ein inhaltsleerer Begriff. Das Ich, das folglich immer das je eigene Ich – also mein Ich – ist, wird für mich zum Objekt. Objekt ist es daher keineswegs ursprünglich. Bezeichnend für das Objekt ist die Tatsache, dass es immerzu ruhend ist. Erst die Bewegung, genauer: die Handlung, die von einem Beweger ausgeht, versetzt das ruhende Objekt in Bewegung – ein Zustand, den es selbst nicht hervorbringen kann. Schelling schließt daraus, dass das Ich, insofern es ursprünglich kein Objekt ist, das Gegenteil sein muss. Das Gegenteil des ruhenden Objekts ist die bewegende Tätigkeit. Ebenso, wie das Objekt, sofern es nicht in Bewegung versetzt wird, ein ewig ruhendes ist, erweist sich das ursprüngliche Ich als unendliche Tätigkeit. Das Ich als unendliche Tätigkeit ist sich seiner selbst noch nicht bewusst:

> „Daß diese ursprünglich unendliche Thätigkeit [...] Objekt für sich selbst, also endlich und begrenzt werde, ist Bedingung des Selbstbewußtseins. Die Frage ist, wie diese Bedingung denkbar sey." (Schelling [1801] 1992, 380).

Wenn wir Schelling folgen und das Ich als unendliche Tätigkeit annehmen – wir können mit Schelling auch von einem unendlichen Produzieren sprechen – finden wir in dieser Tätigkeit noch kein Selbstbewusstsein. Das Produzieren ist die reine Tat, ein ewiges *aggredi*, ein Zugehen auf etwas, wobei es dieses Etwas nicht gibt. Die fortwährende Tätigkeit stößt auf nichts, weil nichts jenseits der Tätigkeit existiert. Damit *ist* die Tätigkeit für sich selbst *nicht*. Analysieren wir das Ich, sind wir in der Lage, zwischen Subjekt-Ich und Objekt-Ich zu unterscheiden. Wir haben es dann aber im Grunde genommen nur mit Begriffen zu tun, mit „Bewegung[en] des Wissens" (Hegel [1831] 1986, 137), die ihren Gegenstand immerzu verfehlen. Unser Begriff vom Subjekt-Ich hat mit dem Wesen des Subjekt-Ich nichts gemein. Das Subjekt-Ich als Subjekt-Ich (oder als unendliche Tätigkeit) existiert für es nicht. Hingegen existiert der Begriff, den wir uns von diesem Subjekt-Ich machen als Begriff, ohne dass dieser Begriff mit dem, was wir zu begreifen suchen, identisch ist. Um noch einmal auf Adorno zu rekurrieren: Das Begriffslose machen wir mittels unseres Begriffs auf, damit aber zugleich das Begriffslose dem Begriff identisch, womit wir es am Ende nur noch mit dem Begriff zu tun haben, wir also das Begriffslose als solches verfehlen (vgl. Adorno [1966] 1997, 21).

Zurück zur fortwährenden Tätigkeit des Subjekt-Ich: Das ewige Produzieren muss sich selbst begrenzen, um die eigene Unendlichkeit am Begrenzten zu erfahren, um sich selbst gewahr zu werden. Sesink hat in seiner pädagogischen Einführung in die psychoanalytische Entwicklungstheorie D.W. Winnicotts diesen Gedanken in Bezug auf die Ich-Werdung des Kindes hervorgehoben:

> „[N]och hat sich das Ich nicht vom Nicht-Ich getrennt. Es gibt noch kein Gegenüber, keinen Gegenstand, gegen das bzw. den das Kind sich wenden kann. [...] [Erst am Gegenstand] kann sich der eigene Impuls realisieren, d. h. über eine Objektivierung am Gegenstand erfahrbar werden. Diese Objektivierung am Gegenstand ist das, was von Winnicott auch als ‚Realisieren' bezeichnet wird. Im Widerstand, den das Objekt dem Impuls des Kindes leistet, wird das Objekt vom Kind ‚gefunden'. Erst dadurch

> vermittelt kann das Kind auch sich selbst erfahren und das heißt: sich selbst finden." (Sesink 2002, 120).

Es bedarf also des Gegenstandes, damit der Impuls des Kindes sich selbst erfährt, also real wird. Und ganz ähnlich bedarf es für die unendliche Tätigkeit eines Objekts, anhand dessen sich die Tätigkeit als Tätigkeit erfährt. Da es aus Sicht dieses ewigen Produzierens nichts gibt, das ein notwendiges Gegen darstellen könnte, muss die Unendlichkeit ihr Endliches selbst, d. h. *aus sich heraus* hervorbringen. Das Unbestimmte muss sich als Bestimmtes setzen. Die Setzung dieses Bestimmten kann dabei nur aus der Unbestimmtheit heraus folgen, und dies aus zweierlei Gründen. Erstens: Es gibt nichts, außer das Unbestimmte (das wurde eben erläutert). Zweitens: Das Bestimmte kann als Bestimmtes nur in Negation zu etwas sein, was selbst nicht bestimmt, also ein Unbestimmtes, ist. Die unendliche Tätigkeit muss sich selbst negieren, also verendlichen, womit die unendliche Tätigkeit zu einer begrenzenden Tätigkeit wird, die sich an der und durch die Begrenzung selbst erfährt. Schelling apostrophiert diesen Gedanken folgendermaßen:

> „Dieser ursprünglich *bloß* objektiven, im Bewußtsein begrenzten Thätigkeit wird entgegengesetzt die begrenzende, welche eben deswegen selbst nicht Objekt werden kann. – Zum Bewußtsein kommen und begrenzt sein ist ein und dasselbe. Bloß das, was an mir begrenzt ist, sozusagen, kommt zum Bewußtsein; die begrenzende Thätigkeit fällt außerhalb allen Bewußtseins, eben darum, weil sie Ursache alles Begrenztseins ist." (Schelling [1801] 1992, 400; Hervorh. im Original).

Wir können unmöglich von einem Selbstbewusstsein sprechen, wenn wir einzig und allein die unendliche Tätigkeit des Subjekt-Ich bedenken. Ebenso wenig kann von einem Selbstbewusstsein die Rede sein, wenn wir lediglich die begrenzte Tätigkeit, also das gesetzte Objekt im Sinn haben. Es bedarf beider Momente, des fortwährenden und des begrenzten, oder noch enger gefasst: Es braucht das Fortwährende, das seine eigene Begrenztheit schafft, um sich selbst gewahr zu werden. Es braucht das, *was sich aus sich heraus an sich selbst erfährt*. Wenn wir vom Ich sprechen, dann beinhaltet dieser Begriff das An-sich-selbst-erfahren, das Begrenzende und das Begrenzte oder, wenn man so will: das Subjekt-Ich und das Objekt-Ich (wobei beide Momente für sich genommen kein Ich sind).

Bei Schelling ist es die unendliche Tätigkeit, die sich selbst begrenzt und sich damit selbst erfährt. Das Bestimmte entspringt der Unbestimmtheit, die Bewegung negiert sich selbst. Eine ähnliche Bewegung können wir in der Ontologie Sartres konstatieren. Als bezugslose Identität ist das Sein nicht in der Lage, sich selbst zu gründen, das Sich-gründen erfordert ein Getrenntsein:

> „Um sein eignes Sein begründen zu können, müßte es in Distanz zu sich existieren, und das würde eine gewisse Nichtung des begründeten wie des begründenden Seins implizieren, eine Dualität, die Einheit wäre" (Sartre [1943] 2007, 175).

Diese Dualität, die Einheit wäre, ist im Sein gegeben, und zwar in der Verminderung des An-sich zum Für-sich. Eben darin besteht die einzige Möglichkeit des An-sich. Wenn das Sein kein Sein hervorbringen kann, so ist es nach Sartre zumindest in der Lage, sich selbst zu Nichten. Hengelbrock verweist in diesem Zusammenhang an das Motiv des *Stirb und werde*:

> „Das Sein muß sich also aufopfern, sich verlieren und seine Identität aufgeben. *Stirb und werde*, dieses Motiv der deutschen romantischen Philosophie charakterisiert das Schicksal und die Chance des Seins, so wie es sich für Sartre darstellt. Aus diesem Sterben entsteht etwas Neues: die Nichtung hat sich selbst hervorgebracht, sie ist ihr

> eigener Grund, sie ist nichts als das, wozu sie sich gemacht hat. ‚Das Für-sich-Sein als genichtetes An-sich gründet sich selbst.'." (Hengelbrock 1989, 88; Hervorh. im Original).

Ähnlich wie bei Schelling in der unendlichen produzierenden Bewegung des Ich ein Streben nach Selbstvergewisserung vorherrscht, wie das Ich aus sich selbst heraus zu sich selbst gelangt, finden wir bei Sartre im Sein den Drang, die Kontingenz durch Nichtung und damit durch ein Hervorgehenlassen des Für-sich zu überwinden. Im Wesentlichen handelt es sich hierbei um eine dialektische Bewegung, die nicht nur an Schelling, sondern auch an Sein, Nichts und Werden bei Hegel erinnert. So, wie im Werden Sein und Nichts immer schon enthalten ist, wie im Ich die Bewegung und ihre Verendlichung währen, ist in der Ontologie Sartres Kontingenz und Grund zu entdecken. Wenn nun weiter oben der folgende Satz zu lesen ist: „Denn das An-sich-Sein ist ebenso wie das faktische Gegebensein der Existenz des Für-sich kontingent", so ist das kein Widerspruch zu den inzwischen angestellten Überlegungen. Im Gegenteil: Die Nichtung des An-sich zum Für-sich stellt den Grund für das Nichts und damit auch den Grund für das Für-sich dar. Die Faktizität des Für-sich, kurzum: das Sein des Für-sich, die Existenz des Menschen, das Vorhandensein des Bewusstseins ist nach wie vor kontingent, denn es gilt, dass aus Sein kein Sein hervorgehen kann. Insofern der Mensch im Modus des Für-sich ist und in diesem Sein von dem, wozu er sich macht, durch ein unüberwindbares Nichts getrennt ist, ist zwar die *Möglichkeit der Begründung des Was* durch die Verminderung des An-sich begründet, nicht aber das Sein des Für-sich (also die Existenz des Menschen).

5.3 Vom Streben, Gott zu sein

Wie wir mittlerweile wissen, verdankt das Bewusstsein seine Existenz der Nichtung bzw. der Verminderung des An-sich. Die Kontingenz des An-sich bleibt als *Dass*, wir können auch sagen: als Faktizität des Für-sich. Anders formuliert: die Faktizität des Für-sich ist ebenso wie die mit der Seinsminderung einhergehende Freiheit kontingent. Nun ist es gerade die Faktizität des Für-sich, die Sartre als überaus ambivalent charakterisiert:

> „Ohne die Faktizität könnte das Bewußtsein seine Bindung an die Welt wählen [...]: ich könnte mich dazu bestimmen, ‚als Arbeiter oder als Bürger geboren zu werden'. Andererseits kann aber die Faktizität mich nicht als Bürger oder Arbeiter *seiend* konstituieren." (Sartre [1943] 2007, 179; Hervorh. im Original).

Die Wahl, als dieser oder jener geboren zu werden, ist durch die Faktizität begrenzt. Das heißt nicht nur, dass ich – gesetzt, es gäbe keine Faktizität – alles Erdenkliche wählen könnte, ohne dass es je wirklich werden würde. Die Faktizität ist zugleich das, was nicht mehr wählbar ist, weil das Faktische bereits ist und damit als „der reine Gegenstand eines Grenzbegriffs [...] als solcher nicht erreicht werden" (ebd.) kann. Dies scheint widersprüchlich, denn warum sollte das, was schon ist, erreicht werden wollen? Weil der im Modus des Für-sich seiende, bewusstseinsmäßige Mensch nicht sein kann, was er ist. Die Weise seines Seins ist ein Nicht-sein. Er ist das, was er ist, gerade nicht; damit ist ihm jedes faktische Gegebensein unerreichbar fern. Die Faktizität vermag es nicht, den Mensch als dieser oder jener seiend zu begründen. Die mit dem Für-sich einhergehende Freiheit ist dazu ebenso wenig in der Lage. Kurzum:

> „Die menschliche Wirklichkeit ist also das Ergebnis des Scheiterns des Versuches, den das Sein unternimmt, um sich zu gründen. Das Scheitern ist daher das eigentliche Sein der menschlichen Wirklichkeit, sie ist *Scheitern*." (Hengelbrock 1989, 89; Hervorh. im Original).

Bei allem Scheitern durchzieht den Menschen dennoch das Streben nach Selbstgründung. Ein solches Streben, ein solcher innerer Drang kann in gewisser Weise als Streben nach Koinzidenz verstanden werden. Und dennoch ist diese Koinzidenz von besonderer Art. Es geht hierbei keineswegs um ein Streben nach Einheit, nach Vollkommenheit im Sinne einer versteckten Todessehnsucht, wie sie im Zusammenhang mit Oscar Wildes *Dorian Gray* thematisiert wurde. Es geht um sehr viel mehr. Das Für-sich, das wesentlich nichts ist, bestimmt sich im Streben nach Koinzidenz bzw. im Streben nach Selbstbegründung als das Mangelhafte, das Unvollkommene. Das Streben ist Ausdruck des Mangels, Ausdruck der Unzufriedenheit und Ausdruck des Begehrens nach einer ganz und gar unmöglichen Einheit. Das Sein, das Grund seines Nichts ist, sucht sich zu einem Sein zu machen, das Grund seines Seins ist, ohne dass das Für-sich in der zu erreichenden Identität aufgehoben werden würde. Es geht um eine Synthese, in der die bezugslose Identität des An-sich in eins mit dem Von-sich-selbst-getrennt-sein des Für-sich fallen soll. Die Dualität soll in der Identität bewahrt werden. Aber: „Identität und Nichtung (d. h. Nicht-Identität) sind unvereinbare Größen. Das An-und-für-sich-Sein kann es daher nicht geben." (Hengelbrock 1989, 91).

Ein solches An-und-für-sich-sein wäre eine Totalität, die sich nicht nur selbst begründen, sich selbst sein würde, sondern von diesem vollkommenen Selbstsein auch noch wissen würde. Wir hätten es mit einer Transludizität einer selbst gemachten Identität zu tun. Hier fragt Sartre ganz zurecht:

> „[I]st Gott nicht sowohl ein Sein, das das ist, was es ist, insofern es ganz Positivität und Grund der Welt ist – als auch ein Sein, das nicht das ist, was es ist, und das das ist, was es nicht ist, insofern es Bewußtsein von sich und notwendiger Grund seiner selbst ist?" (Sartre [1943] 2007, 191).

Das Streben des Menschen ist ein Streben nach Selbstbegründung, die von sich auch noch in ihrem Ergebnis weiß. Ich denke, dass dies als ein Wunsch nach Vollkommenheit verstanden werden kann, eine Vollkommenheit, die in sich Identität und Dualität, Stillstand und Dynamik vereint, und sich damit als eine ganz und gar unmögliche ausweist. Dem Menschen, der nach der sich-wissenden Selbstbegründung und damit gleichsam nach der Vollkommenheit strebt, muss dieses ihm eingepflanzte Streben wie ein Fluch erscheinen. „*Aus einer ontologischen Notwendigkeit heraus*", schreibt Hengelbrock, „*muß der Mensch Gott sein wollen*. Es ist dies sein *Schicksal* bzw. seine *Bestimmung*, die als letzter Beweggrund all seine Einstellungen und Handlungen leitet." (Hengelbrock 1989, 91; Hervorh. im Original). „Mensch sein heißt", so Sartre, „danach streben, Gott zu sein, oder, wenn man lieber will, der Mensch ist grundlegend Begierde, Gott zu sein." (Sartre [1943] 2007, 972).

Zusammenfassung

Im ersten Teil dieser Arbeit geht es darum, *einen* (aus meiner Sich: *den*) Grund für das menschliche Streben nach Vollkommenheit herauszuarbeiten. Dies geschieht im Rückgriff auf eine in Anlehnung an Sartre vorgestellte und durchdachte ontologische Dualität. Folgender Weg wurde dabei beschritten:

Folgt man dem klassischen (griechischen) Verständnis von Metaphysik, so gilt das Seiende als das Ganze dessen, was ist. Wenn wir nun fragen, was das *Seiende als Seiendes* ist, so zielt diese Frage im Kern auf die *dem Seienden eigene Bestimmtheit* ab. Die dem Seienden eigene Bestimmtheit ist die Bestimmtheit zu sein. Das was nicht ist, entbehrt dieser Bestimmtheit. Mit dem Sein beschäftigt sich sowohl die *Metaphysik*, die sich mit dem Grund des Seienden, also mit dem, was hinter dem Seienden liegt, befasst, als auch die *Ontologie*, der es um das Sein als Bestimmtheit des Seienden geht.

Aristoteles charakterisiert das Sein des Seienden als energeia (=Wirklichkeit, genauer: zur Wirkung bringen). Das Seiende erweist sich dabei als *hypokeimenon* (=das Zugrundeliegende), als das, was sich von sich selbst her in seiner Anwesenheit zeigt. Hypokeimenon wird ins Lateinische sowohl mit subiectum, als auch mit *substantia* übersetzt. Mit Gadamer gesprochen ist das hypokeimenon (ὑποκείμενον) dasjenige, was bei aller Veränderung unveränderlich bleibt, kurzum: es ist die Sache selbst. Descartes begreift das *cogito* als die unveränderliche Substanz, ganz im Sinne eines *cogito me cogitare* und besiegelt damit eine erste Tendenz hin zu einer transzendentalen Figur der Subjektivität, wie wir sie spätestens in Kants *Kritik der reinen Vernunft* wiederfinden. Wo bei Descartes das *cogito* das *sum* zum Inhalt hat, zeichnet sich das Kantische *Ich denke* als transzendentales Subjekt und damit als gänzlich inhaltsleere Vorstellung aus.

Das Wesen des Seienden ist das Sein (*ta onta*). Dadurch, dass das Seiende in Erscheinung (*ta phainomena*) tritt, wird das Wesenhafte des Seienden, also das Sein, offenbar. Es erweist sich also das Sein als wesenhaft unverborgen (*aletheia*). Folglich gibt es eine enge Verbindung zwischen dem Sein (ta onta), dem Phänomen (ta phainomena) und der Unverborgenheit (la aletheia).

Für Sartre besteht die Idee des Phänomens darin, dass es kein Sein hinter der Erscheinung gibt. Wohl aber differenziert er zwischen dem *Seinsphänomen (phénomène d'être)* und dem *Sein des Phänomens (être du phénomène)*. Die Erscheinungen (Seinsphänomene) zeugen dadurch, dass sie erscheinen, von einem Sein (Sein des Phänomens), das selbst nicht in Erscheinung tritt. Das Sein des Phänomens wird von Sartre als ein *transphänomenales* bezeichnet. Damit eröffnet Sartre keinen Dualismus, wie etwa der des Phänomens einerseits und des dahinterliegenden Ding an sich andererseits. Das Seinsphänomen verweist weder auf ein dahinterliegendes Sein, noch versteckt es ein solches.

Ganz ähnlich ist es mit dem Bewusstsein, das immerzu als ein *Bewusstsein von etwas* in Erscheinung tritt. Dieses an einen Gegenstand gebundene und erst dadurch erfahrbare Bewusstsein verbirgt keineswegs das gegenstandslose Sein des Bewusstseins. Nichtsdestotrotz erscheint dieses reine Bewusstsein nicht, es ist *transphänomenal*.

Das Bewusstsein von einem Gegenstand ist unmittelbar und damit vor aller Reflexion. Dennoch ist ein solches *präreflexives Bewusstsein (conscience pré-reflexive)* ein Bewusstsein, das von sich selbst weiß. Das Descartes'sche Cogito hingegen ist das Ergebnis einer Ope-

ration zweiten Grades, soll heißen: es wird durch ein auf sich selbst gerichtetes Bewusstsein, also ein Bewusstsein, das sich als Objekt begreift, herbeigeführt. Dieses Bewusstseinsobjekt ist durch eine Opazität bezeichnet, hingegen zeigt sich das *Bewusstsein von etwas* in seinem permanenten Bezug zur Welt als ein *setzendes*, was bedeutet, dass das setzende Bewusstsein sich in seinem unmittelbaren Sich-Beziehen auf die Objekte hin transzendiert und damit gleichsam das Fremde einbezieht. Das setzende Bewusstsein ist zugleich ein *nicht-setzendes (non positionnell*e) Bewusstsein von sich selbst, d. h. es besitzt ein unmittelbares Wissen von sich. Dieses, von Sartre als *Bewusstsein (von)* angeführte, nicht-setzende Bewusstsein ist die Voraussetzung für das Descartes'sche Cogito.

Neben dem präreflexiven gibt es das reflexive Bewusstsein. Versucht sich das Bewusstsein selbst reflexiv zu erfassen, steht es vor dem Problem, sich selbst lediglich nachdenken zu können. Genauer: Das, was im Zuge der Reflexion erfasst wird, ist kein geöffnetes Bewusstsein, sondern ein opakes Bewusstseins-Ding. Dieses ist gleichzusetzen mit dem von Sartre ins Feld geführten Seinsmodus des *An-sich* (in Abgrenzung zum *Für-sich*). Das An-sich-sein ist vollkommen identisch mit sich, ein reflexiver Bezug zu sich selbst ist damit gänzlich unmöglich. Daraus folgt, dass dasjenige, welches im Modus des An-sich ist, weder von der eigenen Existenz, noch von der Existenz einer Alterität weiß. Für das An-sich gilt lediglich dieses eine: es ist. Dabei ist das Sein des An-sich grundlos. Seine totale Positivität verunmöglicht es dem An-sich, dass das Sein irgend etwas hervorbringt, denn es gibt nichts außer das Sein. Das An-sich kann nichts hervorbringen – und genau darin liegt seine einzige und eigenste Möglichkeit. Es vermindert sich, es stürzt das „An-sich zum Sich, wodurch sich das Für-sich konstituiert" (Sartre [1943] 2007, 172). Aus dem An-sich wird ein Für-sich, das eine *Anwesenheit bei sich und bei den Dingen* meint.

Das aus der Verminderung des An-sich hervorgegangene *Nichts* bezeichnet einen Riss, der das Sein von sich selbst trennt. Dieses Nichts im Sein erweist sich als konstitutiv für den Seinsmodus des Für-sich und ermöglich ein (reflexives) Verhältnis zu sich und damit eben auch ein Bewusstsein. Es ist diese Verminderung vom An-sich zum Für-sich, die Sartre als *ontologischen Akt* markiert. Dabei gilt: das Nichts ist unüberwindbar, eine Koinzidenz des Seins mit sich selbst im Für-sich ausgeschlossen. Gerade darin liegt die große Gemeinsamkeit der beiden Seinsmodi. Sowohl das An-sich, das weder von sich selbst, noch von anderem An-sich-Seienden weiß, als auch das Für-sich, welches das Nichts nicht zu überwinden vermag, ist vollkommen isoliert. Im Gegensatz zum An-sich ist sich das Für-sich dieses Getrenntseins bewusst, es empfindet die Unmöglichkeit der Koinzidenz, gleichwie das es durchdringende Nicht-Sein als Mangel, den es zu über-winden sucht.

Das bewusstseinsmäßige Sein des Für-sich ist nicht nur durch nichts von sich und den Dingen in der Welt getrennt, in ihm liegt zugleich die Möglichkeit des Nichts in zweifacher Weise vor. Zum einen ist dies ein immanentes Nichts, das einem Nicht-Wissen gleichkommt. Dieses Nichts wirkt sozusagen im Bewusstsein desjenigen, der etwas nicht weiß. Zum anderen gibt es ein Nichts außerhalb des Bewusstseins: die Nicht-Existenz des befragten, dem Bewusstsein transzendenten Seins. Mit dem Für-sich geht also ein immanentes und ein transzendentes Nichts einher.

Mit der Frage, die ausschließlich vom bewusstseinsmäßigen Für-sich ausgeht, wird das befragte An-sich aus der Seinstotalität hervorgehoben und oszilliert in einem Zustand

zwischen Sein und Nichts. Das Befragte wird genichtet und damit zu einem (bloß) Möglichen. In dem neu eröffneten Möglichkeitsraum befindet sich auch der Fragende, der sich vom Sein losreißt, um aus sich selbst das Nicht-Sein aufbrechen zu lassen. Damit das Nicht-Sein in Erscheinung treten kann, bedarf es des vorgängigen Nichtens. Dieses geht nicht mit der Hoffnung, wohl aber mit der Erwartung einher, denn in Anbetracht der Erwartung „treten alle einzelnen Dingen aus der diffusen Gesamtheit hervor" (Hengelbrock 1989, 66), um im Zuge der Nichtung in den undifferenzierten Hintergrund zurückzufallen. Dieser Hintergrund bietet die Bühne, auf der das Abwesende als Abwesendes erscheint. Das Nichten als ein Zu-nichts-machen zu deuten, wäre verfehlt. Vielmehr liegt es nahe, Nichten als Zurückwerfen des Besonderen in die totale Äquivalenz zu verstehen. Damit erscheint der Akt des Nichtens als das, was er eigentlich ist: ein Raum-schaffen, wobei sich der Raum zwischen dem nichtenden Für-sich und der Gleichgültigkeit des Seins-Hintergrunds entfaltet. Wir können also durchaus festhalten: das Nichts ist nicht gegeben, sondern muss gemacht werden, und es kann einzig und allein vom Für-sich, welches das Nichts mit seiner eigenen Existenz in sich trägt, gemacht werden. Damit vertritt Sartre – im Gegensatz zu Hegel – keine dialektische Auffassung von Sein und Nichts, sondern das Sein geht dem Nichts eindeutig ontologisch voraus.

Der Mensch ist Ding unter Dingen, zugleich aber ist er sich dieser Dinghaftigkeit bewusst, kann in ein Verhältnis zu ihr treten, sie befragen und entwirft damit immer auch die Möglichkeit des Andersseins. Insofern die menschliche Realität Für-sich-sein ist, bedeutet Menschsein stets ein Oszillieren zwischen *Faktizität* und *Transzendenz*; weder ist der Mensch das eine, noch das andere, in keinem von beiden geht er auf und keines von beidem ist er nicht. Bei alledem spielt die Zeit, im Speziellen das Verhältnis das Für-sich zur Zeit keine unwesentliche Rolle. Das Verhältnis zum Zukünftigen kann sich durch ein *Warten* oder ein *Planen* auszeichnen. Wo das Warten ein Sich-einlassen auf das Offene meint, wodurch ein Begegnen mit dem, was kommen mag, möglich wird, erscheint das Planen als dasjenige, das dem Nicht-Erwarteten gleichgültig gegenüber steht. Diese Gleichgültigkeit wird durch das fortwährende Nichten des Nicht-Erwarteten erzeugt, sie ist also keineswegs von vornherein gegeben. Im Gegensatz dazu entfaltet sich das Warten als Aufgabe der Macht ganz im Sinne einer Macht, die sich selbst aufgibt, in dem sie sich zurück- und damit die heideggerische *Gegnet* offenhält. Das Aufgeben ist eine aktive Handlung. Sartre verdeutlich das am Beispiel desjenigen, der seinen Blick durch ein Café schweifen lässt und die Abwesenheit einer bestimmten Person bemerkt. Gegenstände und Personen werden aus der Äquivalenz des Hintergrunds hervorgehoben und wieder zurückgeworfen. Das Für-sich, das seinen Seinsmangel zu überwinden versucht, bewegt sich auf die Dinge zu mit dem Begehren, in der Verschmelzung mit den Dingen die eigene Mangelhaftigkeit zu überwinden. Der Versuch scheitert. Das Zurückwerfen in die Äquivalenz korrespondiert damit, sich dem Versuch des Verschmelzens, soll heißen: der Bewegung des Für-sich hin zur Seinstotalität zu verweigern. Die Dinge werden auf Abstand gehalten, und gerade dadurch wird der Raum, in dem Nichts anwesen und Abwesendes aufscheinen kann, ermöglicht.

Der Mensch als Für-sich-sein ist seine Vergangenheit, insofern er sie zu sein hat. Dabei ist er diese Vergangenheit niemals ganz und gar; er hat sie im Gegenteil immer schon transzendiert. Er ist seine Vergangenheit in der Weise, sie nicht mehr zu sein, was nichts anderes meint, als dass er sie in seinem Sein trägt. Die Vergangenheit ist keinesfalls der Grund für die Gegenwart, ist doch die Vergangenheit als Bewusstseinsgegenstand, zu dem sich

das Für-sich zu verhalten hat, dinghaft und damit im ontologischen Modus des An-sich. Wie allem An-sich-Seienden haftet damit auch der Vergangenheit keine Zeitlichkeit an, woraus folgt, dass sie nicht ursächlich für das Gegenwärtige sein kann. In eine zeitliche Reihenfolge wird das Vergangene und das Gegenwärtige erst durch eine Operation der Synthese (vgl. Sartre [1943] 2007, 377) gebracht. Das bewusstseinsmäßige Für-sich bringt diese Syntheseleistung hervor und damit die an-sich-seiende Vergangenheit in Beziehung zum Hier und Jetzt (wobei dieses im Moment seiner Bestimmung selbst schon wieder dinghaft ist). Insofern ist die Gegenwart (genauer: das Für-sich) der Grund der Vergangenheit.

Im *Entwurf* auf die Zukunft hin versucht das Für-sich durch den Akt des Transzendierens eine Koinzidenz mit dem Entworfenen zu erreichen, damit ist der Entwurf als ein Versuch zu lesen, den Seinsmangel zu überwinden. Anders formuliert: Die Nichtidentität zwingt das Für-sich zum permanenten Selbstentwurf. Im Gegensatz zur Vergangenheit, die das Für-sich zu sein hat, erweist sich die Zukunft als Raum der Möglichkeiten. Dabei ist der Entwurf in die Zukunft zugleich Ausdruck sowohl einer *absoluten*, als auch einer *endlichen Freiheit*. Absolut insofern, als dass das Für-sich stets seine Faktizität transzendiert; endlich ist diese Freiheit, weil das Für-sich nicht in die Transzendenz aufzugehen in der Lage ist. Es muss eine der Möglichkeiten ergreifen, um diese zu verunmöglichen. Kurzum: Die Freiheit wird im Entwurf, der immerzu eine Wahl ist, verendlicht.

Der Entwurf ist im Wesentlichen der Versuch einer Selbstbegründung, seine Notwendigkeit ergibt sich aus der mit der Nichtidentität einhergehenden Bodenlosigkeit, in der sich das Für-sich stets vorfindet. Die im Entwurf getroffene Wahl einer Möglichkeit schreibt der in die Wirklichkeit gehobenen Möglichkeit dadurch, dass sie gewählt wird, einen Wert zu. Das bloß Existierende ist wertfrei, allein im Entwurf wird eine Ordnung geschaffen, die Wert verleiht. Es ist die Wahl die Antwort der Freiheit auf sich selbst und damit zugleich der Versuch der Überwindung der Freiheit, indem die Wahl eine Grundwahl darstellt, d. h. sich selbst als Freiheit zu begrenzen sucht. Die Überwindung der Freiheit scheitert, eine Koinzidenz mit dem gewählten Grund findet nicht statt, der Grund ist im Moment seiner Wahl bereits transzendiert. Und das Für-sich weiß, dass ein anderer Entwurf ebenso möglich gewesen wäre. Wenngleich es zutreffend ist, dass der Seinsmangel des Für-sich die Notwendigkeit des Entwurfs, sprich: die Notwendigkeit der Selbstbegründung herausgefordert hat, so gilt ebenso, dass die mit dem Entwurf einhergehende bestimmte Wahl keiner Notwendigkeit folgt. Eine andere Wahl ist immerzu in gleicher Weise möglich. Alles Mögliche ist – ebenso wie alles Existierende – gleichgültig. Mit der Gleichgültigkeit, dem Ausbleiben einer Notwenigkeit, befällt das Für-sich im Angesicht der Möglichkeiten, die es erblickt, die Angst, die sich als Grundbefindlichkeit des Menschen (heideggerisch gesprochen: als Existenzial) erweist.

Es besteht durchaus die Möglichkeit, dieser Angst zu entfliehen, eine davon beschreibt das Leben in der Weise der *Unaufrichtigkeit (mauvaise foi)*. Entgegen der Freudschen Theorie einer Dualität von Bewusstem und Unbewusstem verwirft Sartre die Vorstellung eines Unterbewusstseins und hebt im Gegensatz dazu eine *Transludizität des Bewusstseins* hervor. Der sich im Seinsmodus des Für-sich Befindende ist im Entwurf in der Lage, seine Möglichkeiten zu sein. Im Zustand der Unaufrichtigkeit wird eine Entscheidung für eine der Möglichkeiten hinausgezögert, woraus folgt, dass einander widersprechende Möglichkeiten interferieren. Der Unaufrichtige erlebt sein Handeln durchaus bewusst, wenngleich in präreflexiver Weise. Eine andere Möglichkeit, sich der Angst nicht zu stel-

len, ist die Flucht in die *Durchschnittlichkeit des Man*, was einer *uneigentlichen Weise zu sein* entspricht. Das Dasein ist ab dem Moment, in dem es in die Welt geworfen ist, an das Man verfallen. Was das Man existenzial auszeichnet, ist die Tendenz zur Durchschnittlichkeit. Dem Man ganz und gar zu entkommen, ist unmöglich, wohl aber kann man sich zur Durchschnittlichkeit verhalten. Dies setzt ein Bewusstsein der Eigentlichkeit, d. h. ein *Nicht-Verfallensein* voraus. Die Angst bietet eine Möglichkeit, sich sowohl der Verfallenheit, als auch der Eigentlichkeit bewusst zu werden, versinkt doch im Moment der Angst alles Seiende in einer Gleichgültigkeit, von der sich auch die Existenz als das besondere Seiende bedroht fühlt. Jeglicher Halt bleibt aus, übrig bleibt die vom Nichts bedrohte Existenz und das drohende, nicht festzumachende, weil nicht-seiende Nichts.

Die Erfahrung des Selbstseins respektive der Eigentlichkeit eröffnet eine Gegenmöglichkeit zum Verfallen, die innerhalb des Man ergriffen werden kann. Diese Erfahrung, genauer: die ergriffene Möglichkeit ist für ein *fürsorglich-pädagogisches* Verhältnis überaus bedeutsam. Insofern Fürsorge nicht als *einspringend-beherrschend* sondern als *vorspringend-befreiend* verstanden wird, geht es darin um ein Eröffnen und Aufzeigen der Offenheit des Anderen, damit dieser seine eigensten Möglichkeiten zu sehen, zu ergreifen aber auch zu verneinen in der Lage ist. Das erfordert für den in dieser Weise fürsorgenden Pädagogen den Mut, auch mit der Offenheit und Unsicherheit des eigenen Dasein konfrontiert zu werden.

Der Entwurf ist der Versuch der Selbstbegründung und resultiert aus der Erfahrung des Seinsmangels und der Kontingenz bezogen auf die Existenz. Zugleich währt im Für-sich die Vorstellung/ die Idee der *Vollkommenheit*. Diese Idee kann nicht aus dem Für-sich stammen, ist dieses doch als mangelhafter Seinsmodus unvollkommen. Als Unvollkommenes hat es den Doppelcharakter der *Notwendigkeit* und der *Kontingenz*. Notwendig ist es, insofern es das, was es ist, selbst begründet (freilich ohne mit dem Entwurf in eins zu fallen). Dass es ist, erweist sich als Kontingenz der Faktizität. Es begründet nicht seine eigene Existenz, sondern findet sich als existierend immer schon vor. Darin liegt die Gemeinsamkeit beider ontologischer Modi. Nun ist das Für-sich als unvollkommenes Sein der Versuch der Seinstotalität (des An-sich) sich selbst zu begründet. Dieser Begründungsversuch geht einher mit der einzigen (und eigensten) Möglichkeit der Totalität. Sie stirbt, indem sie sich nichtet und als Totalität zerstört, und sie wird, indem sie sich im Modus des Für-sich zu begründen versucht. Das Für-sich als Bewusstsein (nicht nur des einzelnen Menschen, sondern des Seins überhaupt) verdankt seine Existenz der Nichtung des An-sich.

Die Selbstbegründung scheitert durch die Unmöglichkeit der Koinzidenz des Entwerfenden mit dem Entworfenen, die Weise des bewusstseinsmäßigen Seins ist das Nicht-sein. Weder Faktizität noch Freiheit sind in der Lage, das Sein zu begründen. Die menschliche Wirklichkeit ist – mit Hengelbrock gesprochen: Scheitern. Nichtsdestotrotz währt und wirkt im Menschen das Streben nach einer Selbstbegründung im Sinne einer Identität, die ohne Seinsmangel, also vollkommen ist und zugleich von dieser Vollkommenheit weißt. Dieses ist ein Streben nach der Synthese eines Widerspruchs, nach Identität und Nichtung zugleich, kurz und gut: nach dem *An-und-für-sich-sein*, verstanden als translzide Einheit. Eben dieses Streben ist nichts weniger als die grundliegende Begierde des Menschen, Gott zu sein.

Teil II:

Warum der Mensch nicht vollkommen (gemacht) werden kann

– Zur Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Bestimmbarkeit des Menschen –

1. Platons Staat – Zucht und Ordnung

1.1 Drei Stände

Reisen wir zurück ins 4. Jahrhundert v. Chr. In seiner *Politeia* lässt Platon Sokrates Überlegungen über den idealen Staat anstellen. Die diesem Staat zugrundeliegende Verfassung können wir mir Wolfgang Kersting als eine expertokratische bezeichnen (vgl. Kersting 1999, 90). Im wesentlichen basiert das platonische Staatsmodell auf drei Prinzipien. Das erste Prinzip ist das der *natürlichen Begabungsungleichheit*. Demnach sind die dem Menschen eigenen Talente, Begabungen und Grundfertigkeiten natürlichen Ursprungs, die Verteilung der natürlichen Eigenschaften erweist sich dabei als unterschiedlich. Das zweite Prinzip ist das der *Kompetenz*. In Platons idealem Staat soll keinesfalls die soziale Herkunft, Erbprivilegien oder gar der Kauf von Ämtern darüber entscheiden, welche Funktion der Einzelne einnimmt. Das alleinige Zuteilungskriterium für die Rolle, die jemand in der Gesellschaft einnimmt, soll die Kompetenz darstellen. Das dritte Prinzip, auf das Platons Staatsmodell im Wesentlichen fußt, liegt in der *Konzentration* bzw. *Ideopragie*. Jeder soll das Seine tun, jeder soll das tun, was er am besten kann. Dieses Prinzip verbietet Vielgeschäftigkeit und Ämteranhäufung. Erfolge in der Wirtschaft oder in der Armee sollen demnach nicht politisch umgemünzt werden können (vgl. ebd., 90ff.).

Wir können drei Stände in Platons Staat ausmachen, den Stand der Bürger, der Wächter und den der Regenten.[25] Die Bürger verfolgen, indem sie ihre Fähigkeiten entfalten, in erster Linie private Interessen. Ihr natürliches Begabungspotenzial wird am Markt verwirklicht. Dabei

> „gehört das Allgemeinwohl und das Allgemeininteresse selbst nicht in das normale Motivationsrepertoire des bürgerlichen Handelns; den Horizont bürgerlichen Handelns bestimmt die Ökonomie, die Bedürfnisbefriedigung“ (ebd., 92).

Solange der Markt funktioniert, steht dem Handeln des auf die Verwirklichung seiner Möglichkeiten und Interessen ausgerichteten Bürgers nichts im Wege. Aber der Markt ist bedroht, wenn die Gesellschaft nicht mehr funktioniert – und umgekehrt. Kriege und Seuchen, ein Rückgang der Geburtenrate, mangelnde Ausbildung usw. können das reibungslose Funktionieren stören. Derjenige, der ausschließlich oder an erster Stelle seine Privatinteressen verfolgt, ist auf das Besondere hin spezialisiert. Es bedarf also im platonischen Staat eines Standes, dessen Spezialisierung auf das Allgemeine gerichtet ist, und eben dies ist beim Stand der Wächter der Fall:

---

[25] Die drei Stände können aus der Anthropologie Platons abgeleitet werden. Platon geht davon aus, dass die menschliche Seele drei Glieder besitzt: das Begehren, den Willen und die Vernunft. Das Lebensziel des Menschen besteht darin, die drei Glieder in Harmonie zueinander zu bringen. Die Vernunft soll demnach das Begehren und den Willen kontrollieren. Nun sind die Glieder der Seele unterschiedlich ausgeprägt. Ein stark ausgeprägter begehrlicher Teil kann sowohl zu einer besonderen Sorge für Seele und Leib befähigen als auch zu einem verstärkten Streben nach Erwerb und Reichtum. Menschen, bei denen dieser Seelenteil zur Dominanz neigt, sind dem untersten Stand – den Bürgern – zuzuordnen. Die Willensstarken, Mutigen und Tapferen können ein Streben zur Sicherung des Staates entwickeln; es sind diejenigen, die sich als Wächter eignen. Zuletzt gibt es noch solche, denen ein außerordentlicher Verstand attestiert werden kann. Dieser befähigt zur Suche nach Erkenntnis respektive zur Ideenschau, daher ist es naheliegend, Menschen mit ausgeprägten Verstand als mögliche Regenten im Blick zu behalten (vgl. Reichert 1990, 140 ff.).

> „Während die Bürger nur ihrer Arbeit nachgehen, ohne sich um die Erhaltungsbedingungen ihrer Tätigkeiten wie des sich in der Verflechtung ihrer Tätigkeiten konstituierenden ökonomischen Systems sonderlich zu kümmern, machen die Wächter das Gemeinwesen selbst zum ausdrücklichen Gegenstand ihrer Sorge. In ihrem Denken und Handeln gelangt das Gemeinwesen zuallererst zu Bewußtsein und zu sich selbst." (ebd.).

Um der Sorge für das Allgemeinwohl gerecht zu werden, bedarf es einer besonderen Ausbildung, die eine „gymnastisch-diätische[...] Erziehung des Körpers, eine[...] charakterlich-ethische[...] Erziehung des Mutes und eine[...] kognitiv-wissenschaftliche[...] Erziehung des Verstandes und der Vernunft" (ebd., 98) umfasst. Es ist insbesondere der kognitiv-wissenschaftliche Teil der Erziehung, der darauf abzielt, den dritten Stand der Regenten herauszubilden. Regieren soll der Philosoph, der sich dadurch auszeichnet, dass die zum Philosophieren erforderlichen Naturanlagen in besonderer Weise in ihm vorhanden sind. Diese Ausbildung, in deren Verlauf eine stets wiederkehrende Selektion stattfindet, soll den wahren Philosophen zutagefördern. Der platonische Staat ist damit charakterisiert durch ein Spezialistentum; das Gerichtetsein der Spezialisierung hebt dabei zugleich den Riss hervor, der durch die Stände geht: Die Spezialisierung des Bürgers ist auf die eigenen Interessen und deren Verwirklichung im Besonderen gerichtet, die der Wächter und der Regenten auf die Allgemeinheit. Das schließt nun keineswegs aus, dass die Interessen der Allgemeinheit mit den zutiefst eigensten Interessen konvergieren. Und es ist gerade (aber nicht ausschließlich) das Maß dieser Konvergenz, das einen Wächter von einem Regenten unterscheidet:

> „Regenten müssen klug, kompetent einsichtig und überzeugungsstark sein; und sie müssen in noch stärkeren Maße sich der Allgemeinheit verpflichtet fühlen als die Wächter. Sie müssen von der Allgemeinheit geradezu durchdrungen sein und [...] Loyalität und Gemeinsinn besitzen. Derjenige ist loyal, der [...] feststellt und einsieht, daß das, was dem Allgemeinen zuträglich ist, auch ihm zuträglich ist. Sein Wohlergehen ist der Schatten des Wohlergehens des Allgemeinen" (ebd., 134).

Bis zu einem gewissen Grad lassen sich hier Parallelen zu Kants Erziehung zur Freiheit feststellen. Der Bürger in Platons Staat befindet sich – kantisch gedacht – auf der Stufe der Zivilisierung. Er verfügt über die nötigen Fähig- und Fertigkeiten und ist damit in der Lage, seine Ziele innerhalb der Gesellschaft, in der er lebt, zu verwirklichen. Für Kant ist ein solcher Mensch nicht frei, ist er doch abhängig von den Umständen, die dergestalt sein müssen, dass es ihm möglich ist, sich in ihnen zu entfalten. Der Mensch auf der Stufe der Zivilisierung hat in seinem Handeln jedoch nicht primär diese Umstände im Blick, sondern ist geleitet vom Willen, seine Interessen in die Tat umzusetzen. Damit gerät das Bewusstsein der Abhängigkeit von den Umständen nicht unbedingt in Vergessenheit, wohl aber in den Hintergrund, wodurch sicherlich auch das Potenzial der Gestaltung dieser Umstände eine Marginalisierung erfährt. Im kantischen Erziehungsmodell steht die Moralisierung an oberster Stelle. Das Handeln soll nicht irgendeinem (individuellen) Zweck folgen, sondern der gewählte Zweck soll ein guter sein, anders formuliert: Das subjektive Wollensprinzip soll sich am objektiven Gesetz – dem Gesetz der Vernunft – orientieren:

> „Der Mensch soll nicht bloß zu allerlei Zwecken geschickt sein, sondern auch die Gesinnung bekommen, daß er nur lauter gute Zwecke erwähle. Gute Zwecke sind diejenigen, die notwendigerweise von jedermann gebilligt werden; und die auch zu gleicher Zeit jedermanns Zwecke sein können." (Kant zit. in Ricken 1999, 95).

Die eigenen Zwecke, die von allen zu jederzeit gewählt werden können, sind jene, die auf Grundlage des kategorischen Imperativs bestimmt werden. Der Mensch, der die Stufe der Moralisierung erreicht hat, handelt im Hinblick auf die Allgemeingültigkeit seiner Zwecke und hat damit das Wohl der Allgemeinheit im Blick. Hier scheint eine Verwandtschaft des moralischen Menschen zum platonischen Wächter und Regenten zu bestehen. Das Maß der Moralität (im Sinne Kants) wäre dann ausschlaggebend dafür, ob jemand aus der Gruppe der Wächter als Regent geeignet ist. Aber die Verwandtschaft zwischen Kants moralisch-handelnden Menschen und Platons Regenten ist bei genauerem Hinsehen doch nur eine entfernte. So weist uns Platons Sokrates auf eine bestimmte Eigenschaft des Regenten hin:

> „Nun sie aber die besten unter den Hütern sein sollen, gebührt ihnen nicht, die achtsamsten zu sein in der Stadt? [...] Darin also müssen sie verständig sein und tüchtig und auch noch vor-sorglich [...]. Vorsorglich aber ist einer wohl am meisten für das, was er liebt? [...] Und das dürfte einer wohl am meisten lieben, wovon er glaubt, es werde gefördert durch dasselbe wie er selbst, und wovon er denkt, *wenn jenes sich vorzüglich wohl befinde, werde auch folgen, daß er selbst sich wohl befindet, wo aber nicht, das Gegenteil*." (Platon [ca. 370 v. Chr.] 2008, 310 [Hervorh. v. T. D.).

Hier wird ein nicht zu unterschätzender Unterschied zur kantischen Vorstellung vom moralischen Handeln deutlich. Die Handlung des Regenten orientiert sich am Wohl des Staates, weil dadurch mittelbar auch das eigene Wohlergehen gesichert ist. Damit verbleibt der Regent in einer Abhängigkeit, sein Handeln wird sich immerzu an die intendierte Wirkung ketten. Im Sinne Kants ist der Regent im platonischen Idealstaat nicht frei. Werfen wir einen Blick in die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*:

> „Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeiten seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zustande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens" (Kant [1786] 1984, 39).

Freiheit meint bei Kant ein Freisein von Abhängigkeiten, die aus der Tatsache abzuleiten sind, dass wir (auch) empirisch-phänomenale Wesen sind. Dieses negative Moment der Freiheit – und darauf zielt bereits die Stufe der Disziplinierung in Kants Erziehungskonzept ab – bietet die Möglichkeit für ein *Freisein für etwas*, genauer: die Unterwerfung unter ein selbstgegebenes Gesetz. Eben das ist Autonomie:

> „Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*." (ebd., 40 [Hervorh. im Original]).

1.2 Eine Familie

Es ist nicht Thema dieser Arbeit herauszuarbeiten, wie die Erziehung eines Bürgers, eines Wächters oder eines Regenten in Platons Staat im Einzelnen vonstatten geht.[26] Zwar werden wir im Weiteren die Erziehung zum Regenten genauer ins Auge fassen, an dieser Stelle geht es allerdings vielmehr darum, das Augenmerk auf einen Umstand zu richten, der im platonischen Staat noch vor der Erziehung zu verorten ist. Es ist gerade die oben erwähnte expertokratische Verfassung des platonischen Staatsmodells, die es verhindert, dass sich die einzelnen Stände abgeschottet voneinander reproduzieren. Im Gegenteil gilt es die Begabung des Nachwuchses stets auf Neue festzustellen und diesen gemäß seiner ihm eigenen Naturanlagen zu fördern. Ist die Ausbildung abgeschlossen, verbleibt der Einzelne an dem ihm zugewiesenen Platz innerhalb der Ständegemeinschaft. Um nun zu erreichen, dass die Nachwachsenden ihren Platz tatsächlich aufgrund der naturgegeben Anlagen und nicht bedingt durch ihre soziale Herkunft erhalten, ist im platonischen Staatsmodell der Gedanke der Anonymisierung der biologischen Verwandtschaftsverhältnisse maßgeblich. Dies zeigt sich deutlich in der von Sokrates propagierten Frauen- und Kindergemeinschaft. Was ist damit gemeint?

Nun, im platonischen Staat sind Frauen ebenso wie Männer prinzipiell dafür geeignet, die Rolle eines Wächters bzw. einer Wächterin einzunehmen.[27] Da aber mit dem Wächtersein eine Verpflichtung der Allgemeinheit gegenüber einhergeht, besteht durchaus die Gefahr, dass der „inklusiven, gemeinsinnfundierenden Gemeinsamkeit des Wächterstandes“ (Kersting 1999, 174) die exklusive, auf Liebe und Partnerschaft basierende Beziehung zweier Menschen zueinander entgegensteht. Um dieser Gefahr zu begegnen, hat der Staat die Aufgabe, die Geschlechterbeziehung von Grund auf zu reorganisieren. Im Konkreten findet dies durch die Begründung der Frauengemeinschaft statt, was nichts anderes meint, als dass alle Frauen allen Männern gehören. Damit nicht genug: Es sorgt der Staat auch dafür, dass zwischenmenschliche Beziehungen zwischen Mann und Frau auf die Befriedigung sexueller Bedürfnisse und auf die Reproduktion der Gesellschaft beschränkt bleiben. Um zu verhindern, dass Beziehungen zu den gezeugten und geborenen Kindern zum Kristallisationspunkt exklusiver Verhältnisse werden, ist neben der Frauengemeinschaft zugleich eine Kindergemeinschaft zu implementieren. Gleich nach der Geburt werden die Kinder dem Gemeinwesen übergeben, Wärterinnen übernehmen die Aufzucht der Kinder. Damit werden Ehe und Familie als Biotope der Intimität zerstört. Für Eltern und Kinder ist die Verwandtschaftsbeziehung zueinander nicht mehr nachvollziehbar, vielmehr wird aus der exklusiven Verwandtschaft eine inklusive, bei

---

[26] Hier sei angemerkt, dass in der *Politeia* eine Erziehung, die über die bloße Vermittlung der nötigsten Erkenntnisse hinausgeht, lediglich für den Stand der Wächter und den der Regenten vorgesehen ist. Der unterste Stand bietet dem Staat die ökonomische Überlebensbasis (Ackerbau, Handel und Gewerbe). Ihm wird die Möglichkeit geboten, Besitz und Reichtum zu erwerben, seinen Arbeitsbeitrag für den Staat zu leisten und den Gesetzen zu gehorchen. Diese zu gestalten ist dem Stand der Bürger nicht vorbehalten. Mit anderen Worten: Bürger haben im platonischen Staat kein Recht auf politische Mitbestimmung.

[27] Sofern die Naturanlagen dies nahelegen und die entsprechende Erziehung gelingt, können Männer und Frauen dem Stand der Regenten zugeordnet werden: „Vortrefflich, o Sokrates, sagte er, hast du uns die Herrscher wie ein Bildner dargestellt. – Und auch die Herrscherinnen, sprach ich, o Glaukon. Denn glaube ja nicht, daß, was ich gesagt, ich von Männern mehr gemeint habe als von Frauen, so viele sich von tüchtiger Natur darunter finden. – Richtig, sagte er, wenn sie ja gleichen Teil an allem haben sollen mit den Männern, wie wir angeführt haben.“ (Platon [ca. 370 v. Chr.] 2008, 448f.).

der die Mitglieder der jeweiligen Generation miteinander verschwistert ist. Die vorhergehende Generation gilt als Elterngeneration und die nachfolgende als die der Kinder:

> „Aber ihre Väter und Töchter und was du sonst eben anführtest, wie sollen sie denn die erkennen? – Gar nicht, sprach ich, sondern soviel Kinder geboren werden zwischen dem siebenten und zehnten Monat von jenem Tage an, da einer Ehemann geworden ist, alle diese soll er die männlichen Söhne und die weiblichen Töchter nennen, und sie ihn Vater, und so auch die Kinder von diesen Enkel und sie ihn Großvater und so auch Großmutter, und die in der Zeit geborenen, in der ihre Väter und Mütter noch fruchtbar waren, Brüder und Schwestern“ (Platon [ca. 370 v. Chr.] 2008, 363f.).

Die Anonymisierung biologischer Verwandtschaftsverhältnisse ist demnach im Kontext der Unterbindung exklusiver und somit gemeinschaftsgefährdender Beziehungen zu lesen. Insofern alles auf die Inklusivität ausgerichtet ist, erweist sich die angeführte Anonymisierung als ein Teilaspekt der Endindividualisierung, wird doch all das, was den einzelnen Menschen auszeichnet und von allen anderen Mitgliedern der Gemeinschaft unterscheidet, nivelliert. Kersting bringt es auf den Punkt:

> „Das Allgemeine ist eifersüchtig und duldet keine Nebenbuhler, will das Engagement der Wächter mit niemanden teilen. Erziehung und Lebenseinrichtungen nehmen den Wächtern und Wächterinnen alles Differente, Exklusive und Private. Nichts können sie ihr eigen nennen, nichts gehört ihnen ausschließlich, keinen Raum haben sie, wo sie für sich sein können, keinen Menschen haben sie, zu dem sie eine besondere und exklusive Beziehung haben, der ihnen wichtig ist und an den sie ihr Herz hängen könnten. Sie haben kein privates Eigentum und keine Familie, keine Frau und keine Kinder. Mehr noch, sie haben keine Identität, keine unverwechselbare Geschichte, denn da sie weder Vater noch Mutter kennen, haben sie keine Herkunft. Das Gemeinwesen erzeugt sie und zieht sie auf, gibt ihrem Handeln Sinn und Ziel, wird zum einzigen Inhalt ihres Lebens.“ (Kersting 1999, 175).

Halten wir die bisherigen Überlegungen fest: Der platonische ideale Staat ist beseelt von der Idee einer großen, die gesamte Gesellschaft inkludierenden Gemeinschaft. Partnerschaftliche Beziehungen zwischen Mann und Frau und familiäre Beziehungen werde zugunsten der Staatsgemeinschaft unterbunden. Innerhalb der Staatsgemeinschaft gelten alle Mitglieder als miteinander verwandt. Drei Stände konstituieren sich im idealen Staat: die Bürger, die Wächter und die Regenten. Ausschlaggebend dafür, wer welchen Stand zugeordnet wird, ist die entsprechende Kompetenz, die sich im Zuge der Entfaltung der von Seiten der Natur ungleich verteilten Anlagen zeigt. Nun liegt der Gedanke gar nicht so fern, dort, wo die Natur wie zufällig gute und weniger gute Anlagen in den jeweiligen Menschen legt, steuernd einzugreifen.

1.3 Zucht und Ordnung

Der Staat zeichnet sich durch seine Bevölkerung aus, damit steigt das Maß seiner Vollkommenheit mit der Vervollkommnung des Volkes. Ein Grundgedanke bei Platon – wie er im 5. Buch der *Politeia* nachzulesen ist – besteht darin, bereits die Partnerwahl staatlich zu lenken, damit der Nachwuchs mit den bestmöglichen Voraussetzungen gezeugt werden kann. An dieser Stelle führt Platon eine Analogie zur Tierzucht ins Feld:

> „Denn ich sehe ja in deinem Hause sowohl Jagdhunde als auch von dem edlen Geflügel gar mancherlei. Hast du also wohl auf etwas achtgegeben bei ihren Hochzeiten und Kindererzeugungen? [...] Erzielst du nun aus allen ohne Unterschied Nachkommenschaft, oder strebst du nicht wenigstens danach, daß es soviel als möglich nur aus den Besten geschehe? [...] [L]ieber Freund, wie ausnehmend vollkommen werden dann unsere Oberen sein müssen, wenn es sich mit dem menschlichen Geschlecht ebenso verhält." (Platon [ca. 370 v. Chr.] 2008, 360f.).

Wenn es nun im Hinblick auf die Vervollkommnung tatsächlich darum geht, die Besten mit den Besten zu paaren, liegt es nahe, Kriterien zu entwickeln, denen zu entnehmen ist, was als gut bzw. als schlecht gilt. Am besten – so Platon – eignen sich zur Paarung jene, die in der Blüte ihrer Jahre stehen. Bei Frauen ist dies die Zeit vom zwanzigsten bis zum vierzigsten Lebensjahr, Männer hingegen sollen „die Zeit der größten Stärke im Laufen hinter sich [haben] und von da an dem Staat erzeuge[n] bis zum fünfundfünfzigsten Jahre" (ebd., 363). Das rechte Alter ist also ein Kriterium, weitere sind die Charaktereigenschaften und die Fähigkeiten. Der gute Charakter eines Menschen zeichnet sich durch die Gerechtigkeit aus, die er lebt. Gerecht ist der Mensch, der „besonnen, tapfer und maßvoll zu leben versteht" (Knoepffler 2006, 18) und in dem die Vernunft regiert. Solchen, die sich beispielsweise im Krieg durch besondere Taten ausgezeichnet haben, soll in bevorzugter Weise die Möglichkeit zuteil werden, sich fortzupflanzen:

> „Und den Jünglingen, die sich wacker im Kriege oder sonstwo gezeigt haben, sind auch andere Gaben zwar und Preise zuzuteilen, aber auch eine reichlichere Erlaubnis zur Beiwohnung der Frauen, damit zugleich auch unter gerechtem Vorwand die meisten Kinder von solchen erzeugt werde." (Platon [ca. 370 v. Chr.] 2008, 362).

Damit formuliert das Platonische Staatsmodell eine Kriteriologie für die Selektion[28], welche mithin einer Rahmenordnung bedarf, die zum einen die Menschenzucht regelt und zum anderen das Selektionsvorhaben durchsetzt, anders formuliert: es braucht eine Judikative und eine Exekutive. Das Ausführen der Selektion übernehmen ganz konkret hierzu bestimmte Obrigkeiten. Diese nehmen die geborenen Kinder an sich, woraus folgt, dass die Nachkommen grundsätzlich nicht bei den Eltern aufwachsen. Die Kinder

> „der guten nun [...] tragen sie in das Säugehaus zu Wärterinnen, die in einem besonderen Teil der Stadt wohnen, die der schlechteren aber, und wenn eines von den anderen verstümmelt geboren ist, werden sie, wie es sich ziemt, in einem unzugänglichen und unbekannten Orte verbergen." (ebd.).

Was das Regeln des Selektionsvorgangs angeht, ist es die Aufgabe der Oberen, die Anzahl der Hochzeiten – unter Berücksichtigung von Kriegen und Krankheiten – so einzuplanen, dass der Bestand der Bevölkerung weder zu- noch abnimmt, kurzum: im Gleichmaß bleibt. Platon ist sich dabei durchaus darüber im Klaren, dass die gesamte

---

[28] Platon geht es bei der Formulierung und Durchsetzung der Kriterien auf den ersten Blick einzig und allein um eine Eugenik mit dem Ziel der Vervollkommnung des Staats. Er unterstreicht ausdrücklich: „Wenn aber [...] Frauen und Männer erst das Alter der Fruchtbarkeit überschritten haben, dann wollen wir letzteren frei lassen, sich zu vermischen, mit welcher sie wollen" (Platon [ca. 370 v. Chr.] 2008, 363). Der scheinbaren Freiheit im Rahmen einer Sexualität, die nicht auf Fortpflanzung ausgelegt ist, wird allerdings eine Beschränkung auferlegt. So dürfen sich Frauen und Männer „nur mit keiner Tochter oder Mutter oder einem Tochterkind oder einer über die Mutter hinaus, und den Frauen ebenfalls, nur mit keinem Sohn oder Vater und die mit diesen in auf- und jenen in absteigender Linie zusammenhängen" (ebd.) paaren. Nach den Regeln des platonischen Staatsmodells, bei dem alle Nachkommen einer Generation miteinander verschwistert sind, bedeutet diese Einschränkung, dass sexueller Verkehr nur innerhalb jeweils ein und derselben Generation möglich ist.

Bevölkerung einem derartigen Plan und seiner konkreten Umsetzung vermutlich nicht zustimmen wird. Eben darum muss das züchterische Arrangement vor der Bevölkerung geheim gehalten werden (vgl. Gehring 2006, 156). Der Zweck der Vervollkommnung eines Staates und seiner Bevölkerung heiligt nach Platon ausdrücklich das Mittel der Täuschung und des Betrugs:

> „Es scheint, daß unsere Herrscher allerlei Täuschungen und Betrug werden anwenden müssen zum Nutzen der Beherrschten. [...] Nach dem Eingestandenen sollte jeder Trefflichste der Trefflichsten am meisten beiwohnen, die Schlechtesten aber den ebensolchen umgekehrt; und die Sprößlinge jener sollten aufgezogen werden, dieser aber nicht [...]; und dies alles muß völlig unbekannt bleiben, außer den Oberen selbst, wenn die Gesamtheit der Hüter soviel möglich durch keine Zwietracht gestört werden soll." (Platon [ca. 370 v. Chr.] 2008, 361).

Was wir in Platons *Politeia* nachlesen können, ist eine Rede von der Menschengemeinschaft wie von einem zoologischen Park. Das Nachdenken über Politik entpuppt sich, um mit Peter Sloterdijk zu sprechen, als eine „Grundlagenreflexion über Regeln für den Betrieb von Menschenparks" (Sloterdijk 1999, 48). Während allerdings im Falle des zoologischen Parks die Tiere gehegt, gepflegt und verwaltet werden, obliegt es den Bewohnern des Menschenparks, sich selbst gegenüber als Hüter aufzutreten. Der Mensch schafft nicht nur seine eigene Umgebung, gestaltet also nicht lediglich seinen eigenen Park, sondern ist auch gezwungen, eine Position zur Selbsterhaltung und –gestaltung zu entwickeln. In Anlehnung an Sartres Existenzialismus ist es dem existierenden Menschen nicht möglich, die Weise seiner Existenz *nicht* zu gestalten. Sloterdijk sieht nun gerade in der Möglichkeit der Selbstgestaltung des Menschenparks (einer Möglichkeit, die zugleich ein Zwang ist) die mit dem Menschsein einhergehende Würde:

> „Wenn es eine Würde des Menschen gibt, die es verdient, in philosophischer Besinnung zur Sprache gebracht zu werden, dann vor allem deswegen, weil Menschen in den politischen Themenparks nicht nur gehalten werden, sondern sich selbst darin halten. Menschen sind selbsthegende, selbsthütende Wesen, die – wo auch immer sie leben – einen Parkraum um sich erzeugen." (ebd.)

Ganz wesentlich geht es Platon um eine ideale Gestaltung eines gleichsam idealen Staates. Die diskreten Selektionsmaßnahmen mit dem Ziel der Vervollkommnung der Bevölkerung zielen dabei nicht zuletzt darauf ab, aus einem Pool der Besten den idealen Regenten zu rekrutieren. Im 6. Und 7. Buch der *Politeia* wird explizit der Philosoph als der zum Regenten Geeignete genannt. Er vereint in sich Gelehrigkeit, ein gutes Gedächtnis, Geistesgegenwärtigkeit und Scharfsinnigkeit, aber auch eine kühne und großartige Gesinnung, Sittsamkeit und Gleichmäßigkeit:

> „Bedenke nur, wie natürlich es ist, daß du deren gar wenige haben wirst. Denn der Natur, welche wir beschrieben haben, einzelne Teile wollen sich schon selten zusammenfinden, sondern erzeugen sich gewöhnlich nur zerstreut." (Platon [ca. 370 v. Chr.] 2008, 409).

Um so bedeutsamer ist es, über die staatliche Steuerung der Fortpflanzung Einfluss darauf zu nehmen, dass sich möglichst häufig die gewünschten „einzelne[n] Teile" (ebd.) zusammenfinden.

Nun ist es gerade die Art und Weise, wie die Menschen ihren Park, den sie selbst bewohnen, gestalten bzw. nach Platons Vorstellung vom idealen Staat gestalten sollen, die Sloterdijk zu folgender Frage bewegt: Besteht „zwischen der Population und der Direktion

eine nur graduelle oder eine spezifische Differenz“ (Sloterdijk 1999, 48)? Dieser Unterschied ist in der Tat bedeutsam. Falls der Unterschied lediglich graduell ist, kann jedes Mitglied des Volkes (durch Wahl oder dergleichen) prinzipiell in die Position des Regenten gelangen. Diese Möglichkeit besteht bei einer spezifischen Differenz nicht mehr. Hier haben wir es im Falle der Regenten mit einer vom Volk genuin unterschiedenen eigenen Spezies zu tun. Sloterdijk sieht „Platos gefährliche[n] Sinn für gefährliche Themen“ darin, „den blinden Fleck aller hochkulturellen Pädagogiken und Politiken“ zu treffen, indem er „die aktuelle Ungleichheit der Menschen vor dem Wissen, das Macht gibt“ (ebd.), betont. Und es ist ja tatsächlich naheliegend, dass die Menschenzucht in der Schöpfung einer Elite gipfeln könnte, die sich mit dem Verweis einer ihr eigenen und für das Volk nicht nachvollziehbaren höheren Einsicht selbst legitimiert:

> „Allein die falschen Zoodirektoren, die Pseudostaatsmänner und politischen Sophisten würden dann für sich werben mit dem Argument, sie seien doch von gleicher Art wie die Herde, während der wahre Züchter auf Differenz setzte und diskret zu verstehen gäbe, daß er, weil er aus Einsicht handelt, den Göttern näher steht als den konfusen Lebewesen, die er betreut.“ (ebd.).

Ist dies der Fall? Können wir berechtigterweise konstatieren, dass das platonische Staatsmodell mit seinen eugenischen Implikationen zur Zucht zweier unterschiedlicher Spezies führt? Schauen wir uns hierzu das Erziehungsmodell an, an dessen Ende der Regent stehen soll. Die grundlegenden Gedanken dieses Modells findet wir im Höhlengleichnis wieder.

1.4 Von Höhen und Tiefen (Höhlengleichnis)

Das Höhlengleichnis beschreibt den Weg aus der Höhle bis hin zum Blick in die Sonne, und zugleich den darauffolgenden Abstieg ins Dunkel der einstigen Heimat. Die Sonne spielt in dieser Bewegung eine entscheidende Rolle, sie ist sowohl Ziel als auch Wendepunkt desjenigen, der den Weg zur Erkenntnis beschreitet. Sie symbolisiert im Gleichnis die Idee des Guten und erweist sich dabei sowohl als Bedingung des Seienden und seiner Erkennbarkeit, als auch (in ihrer Bedeutung als Idee des Guten) Bedingung für vernünftiges privates und politisches Handeln. Platons Sokrates lässt uns wissen:

> „Sieh nämlich Menschen wie in einer unterirdischen, höhlenartigen Wohnung, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang längs der ganzen Höhle hat. In dieser seien sie von Kindheit an gefesselt an Hals und Schenkeln, so daß sie auf demselben Fleck bleiben und auch nur nach vorne hin sehen, den Kopf aber herumzudrehen der Fessel wegen nicht vermögend sind. Licht aber haben sie von einem Feuer, welches von oben und von ferne her hinter ihnen brennt. Zwischen dem Feuer und den Gefangenen geht obenher ein Weg, längs diesem sieh eine Mauer [...]. Sieh nun längs dieser Mauer Menschen allerlei Geräte tragen, die über die Mauer herüberragen, und Bildsäulen und andere steinerne und hölzerne Bilder und von allerlei Arbeit; einige [...] reden dabei andere schweigen. [...] Und wie, wenn ihr Kerker auch einen Widerhall hätte von drüben her, meinst du, wenn einer von den Vorübergehenden spräche, sie würden denken, etwas anderes rede als der eben vorübergehende Schatten? [...] Auf keine Weise also können diese irgend etwas anderes für das Wahre halten als die Schatten jener Kunstwerke?“ (Platon [ca. 370 v. Chr.] 2008, 420f.).

Die gefesselten Troglodyten halten die Schatten an der Höhlenwand für die Dinge selbst, ordnen die Geräusche den Schatten zu. Gefesselt und mit dem Gesicht zur Wand fixiert, sind sie gleichzeitig nicht in der Lage, sich selbst unmittelbar zu vernehmen. Und es wäre auch falsch zu behaupten, dass sie sich über die Höhlenwand mittelbar erfahren, denn dies würde ein Wissen unterstellen, dass es sich beim Vernommenen nicht um das Eigentliche handelt, sondern um etwas, das auf das Zugrundeliegende verweist. Dem ist nicht so, im Gegenteil haben wir es, mit Kersting ausgedrückt, mit der „wohl erste[n] Darstellung eines falschen Bewußtseins in der europäischen Geistesgeschichte" (Kersting 1999, 225) zu tun. Bezeichnend für ein falsches Bewusstsein ist die Tatsache, dass sich das Bewusstsein nicht hier und da, soll heißen: gelegentlich irrt, sondern grundsätzlich. Ein solches *falsches Bewusstsein* ist einem konstitutionellen Irrtum erlegen. Die Konsequenz daraus besteht in dem Unvermögen, zwischen Schein und Sein unterscheiden zu können, da lediglich eine Entität gegeben ist. Damit geht zugleich die Unfähigkeit einher, das Künstliche vom Wirklichen/ Authentischen differenzieren zu können. Genau genommen gibt es für die Höhlenbewohner keines von beidem. Jemand, der in der zu Beginn des Höhlengleichnisses beschriebenen Weise lebt, meint mit sich selbst und den Dingen in seiner Welt vertraut zu sein – in Wahrheit handelt es sich hierbei um einen Irrglauben.

Platon lässt Sokrates den Ausgang des Troglodyten aus der Höhle beschreiben, dabei ist die Terminologie, der sich Sokrates bedient, bemerkenswert:

> „Wenn einer entfesselt wäre und *gezwungen* würde, sogleich aufzustehen, den Hals herumzudrehen, zu gehen und gegen das Licht zu sehen, und, indem er das täte, immer Schmerzen hätte [...], wenn ihn einer mit *Gewalt* von dort durch den unwegsamen und steilen Aufgang schleppte und nicht losließe, bis er ihn an das Licht der Sonne gebracht hätte, wird er nicht viel *Schmerzen* haben und sich gar ungern schleppen lassen?" (Platon [ca. 370 v. Chr.] 2008, 420; Hervorh. v. T.D.).

Der Weg aus der Höhle geht einher mit einer Zwangsbefreiung. Der Ausgang ist für den Befreiten eine schmerzvolle Tortur, der zu beschreitende Weg ein unwegsamer. Betrachten wir das Gleichnis als ein Bild von Erziehung, dann ist die Erziehung nichts, was mit den Wünschen des Zu-Erziehenden korrespondiert. Dieser strebt nicht nach dem Verlassen des Gewohnten, und es sind auch nicht die naturgegeben (philosophischen), nach Erkenntnis strebenden Anlagen, die in ihm rumoren. Im Gleichnis selbst mag die Befreiung als zwanghafte sinnvoll erscheinen: Wo es nur das Eine gibt, kann es kein Anderes geben, das dem Einen als sein Negativum anhaftet, auf welches also das Eine verweist. Das, was ist, ist ohne Exteriorität.

Im Zusammenhang mit dem auf die Schatten blickenden Höhlenbewohner deutet Ernst Hoffmann auf die Verwendung des Begriffs *Eikasia*. Eikasia meint eine auf Wahrscheinlichkeit beruhende Gewissheit. Etwas *scheint wahr* zu sein (vgl. Hoffmann 1961, 56). Aus der Sicht eines Höhlenbewohners kann allerdings nichts wahr scheinen, weil es etwas bräuchte von dem sich das Wahr-Scheinen abgrenzt. Aber es gibt nichts außer das Eine. Der Höhlenbewohner hat aus der Perspektive des wissenden (bereits befreiten) Beobachters sicherlich ein falsches Bewusstsein und er hält wohl auch das für wahr, was bloß Schein ist. Aus der Sicht des Wissenden ist der Höhlenbewohner einem konstitutiven Irrtum verfallen und muss aus seiner Eindimensionalität befreit werden. Die Konfrontation mit dem jeweils Anderen offenbart dem Befreiten erstmalig eine *Möglichkeit*: er kann zurück zur Ausgangssituation wollen. Erst wenn er wieder auf dem Stuhl sitzen und die Schatten anstarren würde, wäre für ihn so etwas wie Wahrscheinlichkeit möglich, denn

er hätte die Möglichkeit eines Anderen zuvor vernommen. Genaugenommen ist erst mit der Befreiung, erst mit dem Zwang so etwas wie *denken* (zweifeln, kritisieren) vorstellbar.

Derjenige, der befreit wird, erfährt – wie wir wissen: gezwungenermaßen – keine sukzessive Zunahme an Wirklichkeitswissen, sondern einen schmerzhaften Lernprozess, einen Aufstieg in ontisch reichere, ontologisch und axiologisch höhere Wirklichkeiten. Was ist daran so schmerzhaft und worin ist die Höherwertigkeit der Wirklichkeiten auszumachen? Platon lässt Sokrates den Weg aus der Höhle als mehrstufiges Unternehmen charakterisieren. Das Entfesseln und das Herumdrehen des Kopfes ist die erste Stufe. Der Entfesselte vernimmt die Gegenstände als Ursache der Schatten und das Feuer in der Höhle als Grund der Verursachung. Dieser Erkenntnisgewinn ist kein freudiger:

> „Und wenn man ihn gar in das Licht selbst zu sehen nötigte, würden ihm wohl die Augen schmerzen, und er würde fliehen und zu jenem zurückkehren, was er anzusehen imstande ist, fest überzeugt, dies sei in der Tat deutlicher als das zuletzt Gezeigte“ (Platon [ca. 370 v. Chr.] 2008, 421).

Der Blick auf die Dinge, wie sie sind, und das Erblicken des Feuers, dies alles bezeichnet die Phase der *Aisthesis*, der Wahrnehmung durch die Sinne. Aber die Sinne sind mit dem, was sie wahrnehmen, überfordert. Schmerzvoll ist der Blick ins Licht, und nur undeutlich lassen sich die Dinge selbst erkennen, so undeutlich, dass sich die gewohnten Schatten als klarer, eindeutiger erweisen. Der Wunsch, dahin zurückzukehren, was in der Vergangenheit Sicherheit versprochen hat, ist naheliegend. Das Schmerzvolle ist dabei nicht lediglich der Blick ins Feuer, es ist zugleich das Wissen darum, dass eine Rückkehr unmöglich ist, denn das, was im Rückblick (und nur im Rückblick) einst Sicherheit versprach, birgt nun in sich den Zweifel. Die Rückkehr ins Paradies ist versperrt. Mit der neuen Erkenntnisstufe geht die Not einher, aus den Trümmern der zerbrochenen, einstigen Wahrheit eine neue Wirklichkeit konzipieren zu müssen. Und mit jedem weiteren Schritt aus der Höhle werden die Welt- und Selbstdeutungen immer differenzierter. Erziehung und Bildung, das lehrt uns Platon anhand seines Gleichnisses, heißt Zerstörung und Neugestaltung.

Mit dem Blick in das Feuer ist der Weg zur Wahrheit noch nicht abgeschlossen: „Die Fortsetzung der Bildungsreise zeigt nun, daß sich diese höhleninterne Trias außerhalb der Höhle wiederholt, freilich auf einem grundsätzlich höheren [...] Niveau“ (Kersting 1999, 227). Die Höhle hinter sich lassend wird der Befreite nach einiger Gewöhnung auf der spiegelnden Wasseroberfläche die Abbilder der Dinge und der Menschen sehen. Das ist, nach Hoffmann, die Stufe der *Dianoia*, der Verstandeserkenntnis (vgl. Hoffmann 1961, 56). Nach einer gewissen Zeit wird er in der Lage sein, das zu betrachten, von dem er zuvor nur das Spiegelbild vernehmen konnte. Es sind dies keine hergestellten, künstlichen, sondern tatsächliche, authentische Dinge:

> „Und auch außerhalb der Höhle beginnt der Erkenntnisprozeß mit dem [...] Ärmsten und [...] Niedrigsten, mit Schatten und Spiegelbildern. Danach kann der Mensch dann die schattenwerfenden und sich spiegelnden Originale ins Auge fassen; dabei erkennt er gleichzeitig, daß hier, unter der Sonne, die Schatten und Spiegelungen sich nicht künstlichen Gegenstandsimitationen verdanken, sondern Abbilder und Schattenrisse von wahrhaften [...] Gegenständen sind, im Gegensatz zu den Schattenbildern an der Höhlenwand also gleichsam authentische Schatten und folglich ontisch höherwertigere Gegenstände darstellen.“ (Kersting 1999, 227).

Die letzte Stufe zur Erkenntnis des wahrhaft Guten ist der Blick ins Licht[29] , bei dem es sich dieses Mal nicht um das künstlich hergestellte Feuer, sondern das tatsächliche Licht der Sonne handelt. Erst sind es Mond und Sterne, die der Hinaufgestiegene zu sehen in der Lage ist. Haben sich seine Augen daran gewöhnt, wagt er den Blick in die Sonne selbst:

> „[W]as ich wenigstens sehe, das sehe ich so, daß zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daß sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und daß also diese sehen muß, wer vernünftig handeln will" (Platon [ca. 370 v. Chr.] 2008, 421).

Wir haben es beim Höhlengleichnis mit mehreren Bedeutungsdimensionen zu tun. Einerseits zeugt es von Platons Ontologie, die aus mehreren Seinsschichten besteht und durch eine sukzessive Zunahme an Seiendheit, Wahrheit und Vollkommenheit charakterisiert ist. Die Erkenntnis nimmt, wenn man so will, von Seinsschicht zu Seinsschicht zu. Das ist eine Bedeutungsdimension. Eine weitere kann man mit dem Begriff *Elitebildung* überschreiben. Der Aufstieg aus der Höhle, der im Erblicken des wahrhaft Guten gipfelt, ist nur Wenigen vorbehalten, genauer: nur den Besten. Die am meisten Geeigneten werden den auf Vervollkommnung ausgerichteten Weg zur Wahrheit beschreiten können – der Rest verbleibt in der Dunkelheit. Zuletzt apostrophiert das Höhlengleichnis die platonische Anthropologie, dernach die unsterbliche Seele im Körper (der Höhle) gefangen ist und in vielen Fällen erst mit dem Tode (dem Zerfall der Höhle) Freiheit erlangt. Es ist daher Aufgabe des Menschen, schon zu Lebzeiten daran zu arbeiten, die Seele aus ihrer Gefangenschaft und damit zu den ihr eigentümlichen Gegenständen (den Ideen) zu führen. Der Weg von den ontologischen Niederungen zu höheren Seinsstufen, zur Erkenntnis des Guten, ist ein langwieriger, steiniger, mit Schmerzen einhergehender. Das platonische Höhlengleichnis steht damit einem fulgurativen Erleuchtungsakt diametral entgegen (vgl. Kersting 1999, 228).

Nun kann derjenige, der bis zur Sonne vorgestoßen ist und die Ideen vernommen hat, keineswegs dort oben, jenseits der Höhle, verweilen. Er muss zurückkehren. Aber warum eigentlich? Nietzsches Zarathustra, der 10 Jahre einsam auf einen Berg verbrachte, wird seiner Weisheit überdrüssig und will sie an die Menschen weitergeben. Wird Platons befreiter Troglodyt ebenfalls seine Erkenntnis zur Last? Platons Sokrates gibt uns einen Hinweis:

> „Und wie, wenn er seiner ersten Wohnung gedenkt und der dortigen Weisheit und der damaligen Mitgefangenen, meinst du nicht, er werde sich selbst glücklich preisen über die Veränderung, jene aber beklagen?" (Platon [ca. 370 v. Chr.] 2008, 422).

Nein, zur Last wird ihm die Erkenntnis nicht, wohl aber empfindet er Mitleid, wenn er an das konstitutiv falsche Bewusstsein derjenigen denkt, die er hinter sich gelassen hat.

---

[29] Der Blick in die Sonne ist gleichzusetzen mit des Phase der *Noesis*, des epistemischen Wissens. Mit den Worten Eugen Finks ausgedrückt, ist *episteme* „im klassischen Altertum, vor allem in der platonisch-aristotelischen Auslegung, das sinnende Verweilen des Menschen im reinen Anblick des Seienden. Wenn der menschliche Geist die Triebe zügelt, wenn er abläßt vom begehrlichen Zudrang zu den Dingen und das Seiende sein läßt, was und wie es ist, dann erscheint es ihm in seinem reinen unverzerrten Wesen." (Fink [1962] 1989, 101).

Mitleid ist also ein Aspekt für den Abstieg. Einen weiteren Grund können wir dann ausmachen, wenn wir uns noch einmal vergegenwärtigen, was die Ideenschau auch bedeutet, nämlich vernünftig zu handeln, „es sei nun in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten“ (ebd., 423). Mit dem Erblicken der Idee wird zugleich die intelligible Vernunft gesehen, die sowohl im eigenen als auch im öffentlichen Interesse praktisch werden muss. Praktisch kann sie aber nur werden, wenn die Ideenschau überwunden und der Gang in die handfeste Höhlenwelt angetreten wird. Wolfgang Wieland formuliert das so:

> „[Mit der Rückkehr in die Höhle wird] die praktische Ausrichtung auch noch des höchsten Wissens verdeutlicht. Wer die Idee des Guten erfaßt hat, kennt nicht nur das Prinzip alles Seins und Erkennens. Die Einsicht in sie ist zugleich das Prinzip alles vernünftigen privaten und politischen Handelns“ (Wieland 1999, 222).

1.5 Erziehung und Selektion

Die Idee, die dem Ausbildungsprozess des Regenten im platonischen Staat zugrunde liegt, ist mit dem Höhlengleichnis bereits beschrieben. Die konkreten Umsetzung stellt sich Platon als ein 50 Jahre andauerndes Projekt vor:

> „Die Erziehung erfaßt zunächst alle Kinder der oberen Stände, Jungen und Mädchen in gleicher Weise, da sie alle ihren Fähigkeiten entsprechend am Gesellschaftsleben teilhaben müssen. Nach Möglichkeit sollen die Kinder bereits vor dem 3. Lebensjahr genau beobachtet werden, um die Stärken und Schwächen ihrer Anlagen frühzeitig zu erkennen. Vor allem vom 3. bis zum 6. Lebensjahr muß von den Wärterinnen beim Spiel der Kinder auf ihre Eigenarten geachtet werden. Nach dem 6. Lebensjahr beginnt der eigentliche Unterricht, der gymnastische und musische Bildung umfaßt; er erfolgt dann getrennt für Jungen und Mädchen. Mit dem 10. Lebensjahr beginnt der Unterricht in den Anfangsgründen des Wissens. (Gemeint sind Kenntnisse bezogen auf Krieg, Hauswesen und öffentliche Geschäfte, T. D.). [...] Er dauert etwa drei Jahre, jedenfalls so lange, bis das Kind lesen und schreiben kann. Eine Perfektionierung ist nicht erforderlich und bei den weniger Begabten auch nicht sinnvoll. Literatur und Musikunterricht schließen sich an, ebenfalls Mathematik. Den Abschluß dieser Erziehungsphase – bis zum 20. Lebensjahr – bildet die militärische Ausbildung.“ (Reichert 1990, 143f.).

Bereits in dieser frühen Phase der Erziehung findet ein permanentes und überaus strenges Auswahlverfahren statt. Kandidaten mit selektiven Fähigkeiten kommen für eine weitere, höhere Erziehung zum Regenten nicht in Frage. Wer beispielsweise die Leibesübungen und die Jagd beherrscht, sich aber im Lernen und Denken schwer tut und sich „gar lustig nach Schweineart in der Dummheit herumsudelt“ (Platon [ca. 370 v. Chr.] 2008, 444), scheidet aus. So früh wie möglich sollen diejenigen, die erzogen werden, spielerisch an Kriegshandwerk und einschlägige mathematische Wissenschaften herangeführt werden, wobei die Besten der Gruppe jeweils zusammengefasst eine besondere Förderung erhalten. Dies alles soll allerdings ohne Zwang geschehen, weil „kein Freier irgendeine Kenntnis auf knechtische Art lernen muß“ (ebd.). Das von Kant formulierte und bis in die Pädagogik der Gegenwart hinreichende und immer wieder diskutierte Problem, wie denn die Freiheit bei dem Zwang kultiviert werde könne, stellt sich bei Platon zumindest an dieser Stelle offenkundig nicht.

Ab dem 20. Lebensjahr soll nun ein systematischer Unterricht in den Wissenschaften stattfinden. Gemeint sind hier im Speziellen die Arithmetik, die Geometrie, die Astrono-

mie und die Harmonienlehre. Hier geht es vor allem darum, diejenigen mit den besten Anlagen zur Dialektik zu entdecken. Die Beschäftigung mit der Mathematik als Vorstufe zur Dialektik ist für Platon überaus bedeutsam. Ähnlich wie im Falle der Dialektik bedarf es zur Mathematik der Fähigkeit zur Abstraktion, oder anders formuliert: der Gabe, vom Ding zum Begriff vorzudringen. Eben darum geht es auch bei der Erkenntnis, deren Methode die Dialektik ist. Dabei versteht Platon Dialektik als Methode zur „Umwendung der Seele vom Werdenden zum Seienden" bzw. als Mittel, „sich von der Erfahrung der materiellen Welt zu lösen und zu Begriffen und Gesetzmäßigkeiten über die Welt vorzudringen" (Reichert 1990, 151). In dem Moment, in dem ein Ablösen vom Konkreten und ein Vordringen zum Abstrakten geschieht, dabei aber die Beziehung zwischen beidem im Blick behalten wird, findet eine *Synopsis* statt. Der Dialektiker ist daher zugleich ein Synoptiker, und wenn wir uns nun zurück an das Höhengleichnis erinnern, macht es allein für den Synoptiker Sinn, überhaupt in die Tiefen der Höhle zurückzusteigen. Denn was hätte derjenige zu lehren, der die Idee erblickt hat, aber die Erscheinung(en) der Idee nicht zuordnen kann. In gewisser Weise ist damit das Problem des Theoretikers angesprochen, der sich in abstrakten Gefilden bewegt und dabei den Bezug zur Praxis völlig aus den Blick verloren hat. Wenn – wie Wieland anführt – die Idee des Guten tatsächlich eine praktische Ausrichtung des höchsten Wissens bezeichnet, dann hat der Theoretiker ohne Praxisbezug die Idee des Guten nicht erblickt.

Mit 30 Jahren werden erneut die Begabtesten und Leistungsstärksten zusammengefasst. Sie erhalten sowohl einen anspruchsvolleren Unterricht als auch eine besondere Förderung. Bei der Auswahl der Besten geht es vor allem darum, ob die dialektische Begabung soweit entwickelt ist, dass die Heranreifenden in der Lage sind, unter Verzicht aller Sinneswahrnehmung zur Wahrheit des Seienden vorzudringen. Die Dialektik selbst wird zwischen dem 30. und 35. Lebensjahr gelehrt. Die besondere Bedeutung der Dialektik in der Philosophie Platons wurde bereits angesprochen. Sie ermöglicht die Ideenschau, die Erkenntnis des eigentlichen Seienden. Es ist nicht möglich, der Seele durch Unterweisung diese Erkenntnis zu vermitteln, geschweige denn einzupflanzen. Dies würde eine Bewegung von außen nach innen, ein Etwas-in-die-Seele-hineinlegen bedeuten. Erforderlich ist hier allerdings das genaue Gegenteil. Rufen wir uns dazu die weiter oben angeführte Darstellung der drei Seelenglieder in Erinnerung[30] (Begierde, Wille und Vernunft). Begierde und Wille können als seelische Grundlagen für Tapferkeit und Besonnenheit bezeichnet werden. Diese Tugenden sind dem Leiblichen nahe und müssen daher durch Übung und Gewöhnung „angebildet" (Reichert 1990, 149) werden. Die Vernunft hingegen ist der unsterbliche Teil der Seele. Damit die Vernunft zur Erkenntnis gelangt, muss diese vom Leiblichen oder, wenn man so will, vom Dinghaften/ Materiellen befreit werden. Eine solche Befreiung ist in letzter Konsequenz nicht machbar, wohl aber, und darauf weist uns Wolfdietrich Schmied-Kowarzik hin, kann eine maieutische Hilfe in Form des Gesprächs mit Anderen die Befreiung initiieren (vgl. Schmied-Kowarzik 2008, 24). Genauer: Es ist nicht möglich, jemanden einsichtig zu machen. Das würde bedeuten, dass die Vernunft als unsterbliches Glied der Seele formbar sei. Wenn dem so wäre, wäre die verformte oder im transitiven Sinne (um-)gebildete Vernunft *nach* der Bildung eine andere als *vor* der Bildung. Damit wäre das, was einst war, in unserem Falle die Vernunft, wie sie einst gewesen ist, *so* nicht mehr. Mit anderen Worten: Die Vernunft wäre eine andere geworden, und Werden beinhaltet Entstehen und Vergehen, womit die Vernunft nicht

[30] vgl. Fußnote 25

mehr unsterblich wäre. Wenn es also nicht möglich ist, jemanden einsichtig zu machen, aber Einsicht in die Idee des Guten nichtsdestotrotz möglich sein soll, bedarf es einer Befreiung der Vernunft im Sinne eines Zur-Einsicht-bringens. Dies ist eine zutiefst pädagogische Aufgabe. Sie unterliegt der Voraussetzung, dass jeder Mensch nur für sich selbst zur Wahrheit vordringen kann, dass die Wahrheit nicht gebracht, das heißt auch: nicht mit noch so klugen und stichhaltigen Argumenten übermittelt werden kann. Aufgabe des Befreiers ist es, über das Mittel des Gesprächs zu einer stets sich erneuernden Selbst- und Weltdeutung beizutragen.

Maieutik in diesem Sinne ist in der Tat eine permanente Geburtshilfe. Nicht nur wird ein stets neues Verständnis geboren – was immerzu eine Zerstörung des Alten, so wie es war, beinhaltet – sondern es wird zugleich ein Stückweit die Vernunft aus dem Leiblichen entbunden, und zwar in dem Sinne, dass eine Abwendung vom Dinghaften und eine Hinwendung zum Ideellen stattfinden. Und genau dazu befähigt die Methode der Dialektik.

> „Das [alles] ist nur möglich, wenn die Vernunft, das Organ, mit dem der Mensch begreift, vom Werdenden, dem Materiellen, abgezogen wird und sich dem Seienden, dem Geistigen, zuwendet durch eine Umlenkung der ganzen Seele. Um die Tugend der Weisheit zu erreichen, ist also eine andere Art der Erziehung notwendig als bei allen anderen Tugenden. Nicht die Gewöhnung, die auch mit Zwang arbeitet, kann zur Erkenntnis führen, sondern nur die Dialektik.“ (Reichert 1990, 149 f.).

Nach dem 35. Lebensjahr heißt es für die Zu-Erziehenden, Aufgaben im Heer oder in Ämtern zu übernehmen. Für diejenigen, die sich auch hier am besten bewährt haben, steht mit 50 Jahren die letzte Qualifikationsstufe an. Man muß sie

> „endlich zum Ziel führen und sie nötigen, das Auge der Seele aufwärts richtend in das allen Licht Bringende hineinzuschauen, und wenn sie das Gute selbst gesehen haben, dieses als Urbild gebrauchend, den Staat, ihre Mitbürger und sich selbst ihr übriges Leben hindurch in Ordnung zu halten“ (Platon [ca. 370 v. Chr.] 2008, 448).

Das Herrscheramt soll, so Platon, unter den Philosophen zirkulieren. Doch damit nicht genug. Eine der wesentlichen Aufgaben des Regentenstands besteht darin, für eine gute Erziehung und damit für eine hochqualifizierte Philosophenpolis zu sorgen.

1.6 Die Einen und die Anderen

Kommen wir nun zur Beantwortung der von Sloterdijk formulierten Frage, ob in Platons Idealstaat zwischen Population und Direktion ein *gradueller* oder ein *spezifischer* Unterschied besteht. Wie wir mittlerweile wissen, geht es bei der Erziehung der Direktion – in unserem Falle: der Regenten – ganz entschieden darum, herauszufinden, welche Anlagen in einem Menschen vorhanden sind. In welchem Maße sind die Seelenteile Begierde, Wille und Vernunft vorhanden? Während Begierde und Wille als Bedingungen für Tugenden wie Tapferkeit und Besonnenheit eng mit der Leiblichkeit zusammenhängen und durch Übung und Gewöhnung geformt werden können, ist die Vernunft als der unsterbliche Teil der Seele nicht formbar. Nun ist es aber gerade und ausschließlich die Vernunft, die zur Einsicht in die Ideen und damit in das eigentliche Seiende prinzipiell in der Lage ist. Die platonische Erziehung, die davon ausgeht, dass die Naturanlangen (und damit

die Seelenglieder) ungleich verteilt sind, muss daher selektiv vorgehen, wenn sie die Vernunftbegabtesten unter den Nachkommen herausfinden will.

Die weitere Förderung der in dieser Hinsicht Begabten und damit zur Erkenntnis des Wahren Fähigen zeichnet sich dadurch aus, insbesondere mit der die Erkenntnis ermöglichenden Methode – der Dialektik – vertraut zu machen. Die Abwendung vom Materiellen, vom bloßen Schatten der Idee, und die Hinwendung zum Ideellen bedeutet, die unsterbliche Vernunft zu ihresgleichen, zum ewig Seienden zu führen. Und es ist genau das, was man als Wiedererinnern der Wahrheit durch eigenes Denken bezeichnen kann (vgl. Schmied-Kowarzik 2008, 24). Die Regenten sind damit jene, die im Erinnern verstanden haben, und als verstehende die Welt zu ordnen, den Staat zu gestalten in der Lage sind. Alle Anderen sind in dieser Hinsicht inkompetent. Ihr Gestalten der Welt wird sich immer (und im Übrigen bestenfalls) am Wahrscheinlichen und unmöglich am Wahren ausrichten. Es ist dabei durchaus konsequent, wenn die Direktion nicht nur für die Erziehung Sorge trägt, sondern schon vor der Erziehung gestaltend eingreift. Die Besten mit den Besten zu paaren, dabei nach einem geheimen Plan vorgehend, der allein den Einsichtigen ersichtlich ist, ist nicht nur im Hinblick auf das Hervorbringen möglichst guter Naturanlagen sinnvoll. Es sind zugleich ausschließlich die Regenten, die überhaupt zur Beurteilung dessen, was die Besten und was gute Naturanlagen sind, das hinreichende Vermögen haben. Diejenigen, die sowohl die Fähigkeit haben, als auch über die Methoden verfügen, um sich erinnern zu können, unterscheiden sich nicht graduell, sondern in der Tat spezifisch von allen anderen. Es ist die Spezies der Einsichtigen, die, für alle anderen unerreichbar, wesentlich von der übrigen Population verschieden ist.

2. Die Macht der Vererbung

2.1 Darwinismus und der dialektische Sprung

2.1.1 Künstliche und natürliche Zuchtwahl

Es ist das Jahr 1859, als die erste Auflage von *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*[31] von Charles Robert Darwin (1809 – 1882) erscheint. Den Grundgedanken, der dieses Werk durchzieht, kann man im Rückgriff auf die bereits angestellten Überlegungen zum platonischen Staat folgendermaßen zusammenfassen: Wir erinnern uns, dass Platons Sokrates an Glaukon die Frage richtet, ob er in die Paarung der Tiere, die er besitzt, bewusst eingreift, oder ob er diese dem Zufall überlässt. Glaukon bemerkt, dass er sehr wohl dafür Sorge trage, dass die Zusammenführung der Elterntiere bewusst geschehe. Ziel ist es, die Besten untereinander zu paaren, um die gewünschten Eigenschaften zu erhalten bzw. gezielt Eigenschaften zu verbessern. In Darwins Heimatland Eng-

[31] Die erste deutsche Übersetzung wurde von Heinrich Georg Bronn im Jahre 1860 angefertigt und erschien unter dem Titel *Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzen-Reich durch natürliche Züchtung, oder Erhaltung der vollkommensten Rassen im Kampfe um's Daseyn*. Die heute zumeist als Standardübersetzung gebräuchliche Übersetzung vom deutschen Zoologen Julius Victor Carus aus dem Jahr 1876 trägt den Titel *Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigsten Rassen im Kampfe ums Dasein*. Im Gegensatz zu Bronns Version verzichtet die Übersetzung von Carus auf Veränderungen und Auslassungen.

land hat es in der Viehwirtschaft vor 1750 keine nennenswerte Zuchtwahl gegeben (vgl. Rifkin 1985, 73). Erst ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gab es so etwas wie eine gezielte züchterische Verbesserung von Schafen, Ochsen, Pferden etc. Zugleich fand eine Übertragung der gezielten züchterischen Einflussnahme auf Pflanzen statt. Auch hier bestand das oberste Ziel darin, die Qualität und auch die Produktivität domestizierter Pflanzen und Tiere zu steigern. In der Folgezeit formierten sich erste Züchterverbände. Im Jahre 1837 wurde Darwin Mitglied in verschiedenen derartigen Züchtervereinigungen. Dabei bestand sein Interesse in erster Linie darin, die künstliche Selektion besser verstehen zu können. Im Zuge seiner Beobachtungen fielen ihm zwei Dinge auf. Erstens: Die Domestikation begünstigt eine größere Variation innerhalb einer Art. Und zweitens: Die Zucht sorgt dafür, dass nützliche Variationen erhalten bleiben, während die anderen keine Gelegenheit erhalten, ihre Eigenschaften an die Nachkommen weiterzugeben. Ähnlich wie das züchterische Arrangement zum Aussterben der einen und zum Fortbestand der anderen Variation führt, sah Darwin in der Natur Einflüsse, die eine Förderung bzw. den Untergang von „Zuchtlinien" begünstigten:

> „Natürliche Zuchtwahl wirkt nur durch Erhaltung irgendwie vortheilhafter Abänderungen, welche folglich die andern überdauern. [...] Man sieht auch, daß eine nur durch wenige Individuen vertretene Form durch bedeutende Schwankungen in der Beschaffenheit der Jahreszeiten oder durch ein zeitweises Zunehmen der Zahl ihrer Feinde große Gefahr gänzlicher Vertilgung läuft. Doch können wir noch weiter gehen; denn so wie neue Formen erzeugt werden, so müssen viele alten unvermeidlich erlöschen, wenn wir nicht annehmen sollen, daß die Zahl der specifischen Formen beständig und fast unendlich anwachsen kann. [...] Wir haben gesehen, daß diejenigen Arten, welche die zahlreichsten an Individuen sind, die meiste Wahrscheinlichkeit für sich haben, innerhalb einer gegebenen Zeit vortheilhafte Abänderungen hervorzubringen. [Dabei gilt], daß gerade die gemeinen und verbreiteten oder herrschenden Arten die größte Anzahl ausgezeichneter Varietäten liefern. Daher werden denn auch die selteneren Arten in einer gegebenen Periode weniger rasch umgeändert oder verbessert werden und demzufolge in dem Kampfe um's Dasein mit den umgeänderten und verbesserten Abkömmlingen der gemeineren Arten unterliegen." (Darwin 1876, 131).

Wir können also folgendes festhalten: Wenn Menschen Tiere (bzw. Pflanzen) züchten, dann bezwecken sie damit in der Regel eine Verbesserung der Art. Eine verbesserte meint hier eine produktivere Art. Die Qualität der Art wird dadurch verbessert, dass unter verschiedenen Variationen diejenigen ausgewählt und gepaart werden, die über die besten Eigenschaften verfügen. Allen anderen wird die Möglichkeit der Fortpflanzung verwehrt, kurzum: sie sterben aus. Darwin überträgt diesen Gedanken auf die Natur und stellt im Zusammenhang mit der natürlichen Zuchtwahl fest, dass diejenigen Arten dauerhaft Bestand haben, die am vorteilhaftesten an die Umwelt angepasst sind. Da es auch in der Natur zu Variationen der ausgeprägten Anlagen bei den Nachkommen kommt, erhöht sich bei denjenigen Arten, die über zahlreiche Nachkommen verfügen, die Wahrscheinlichkeit für das Auftreten günstiger Anlagen. Die anderen hingegen stehen in der weitaus größeren Gefahr, ungünstigen klimatischen Veränderungen oder dem vermehrten Aufkommen von Fressfeinden nicht dauerhaft standhalten zu können. Die Wahrscheinlichkeit, dass diese Arten im Kampf um das Dasein unterlegen sein werden, ist daher – nach Darwin – deutlich höher.

Nun besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen künstlicher Züchtung auf der einen und natürlicher Paarung auf der anderen Seite. Im ersten Fall verfolgt der Züchter

einen Plan, wählt diesem Plan gemäß die Elterntiere aus und hofft darauf, dass die Nachkommen die gewünschten Eigenschaften ausweisen werden. Hingegen haben wir es im zweiten Fall mit dem Zufall zu tun. Hier sind es die Umstände und die Gelegenheiten, die darüber entscheiden, welche Paarung und welcher Nachwuchs zustande kommt. Zu einer Verbesserung der Art in dem Sinne, dass die besser Angepassten überleben, kommt es auch im Falle der natürlichen Paarung, wenngleich es hier sehr viel mehr Zeit bedarf:

> „Bei planmäßiger Zuchtwahl wählt der Züchter nach einem bestimmten Zwecke, und ließe er die Individuen sich frei kreuzen, so würde sein Werk gänzlich fehlschlagen. Haben aber viele Menschen, ohne die Absicht ihre Rasse zu veredeln, ungefähr gleiche Ansichten von Vollkommenheit, und sind alle bestrebt, nur die besten und vollkommensten Thiere zu erhalten und zur Nachzucht zu verwenden, so wird, wenn auch langsam, doch sicher aus diesem unbewußten Processe der Zuchtwahl eine Verbesserung hervorgehen, trotzdem daß keine Trennung der zur Zucht ausgewählten Thiere stattfindet. So wird es auch in der Natur sein.“ (ebd., 124).

2.1.2 Darwinismus contra Sozialdarwinismus

Wenn wir der Argumentation Darwins weiter folgen, so haben wir es in der zivilisierten Gesellschaft mit einer Verzerrung zu tun. Um zu erläutern, was mit dieser Verzerrung gemeint ist, sei an dieser Stelle der US-amerikanische Soziologe Jeremy Rifkin ins Feld geführt. Rifkin arbeitet in seinem 1986 in deutscher Sprache erschienenem Buch *Genesis zwei. Biotechnik – Schöpfung nach Maß (Algeny)* eine enge Verbindung zwischen Darwins Evolutionstheorie und den ihn umgebenden Einflüssen eines sich in der Phase der Industrialisierung befindenden England des 19. Jahrhunderts heraus:

> „Nach Durchsicht der vielen Darwinschen Notizhefte, Tagebücher und Veröffentlichungen gelangt der objektive Betrachter zu einem zwingenden Schluß: Darwin hat die Natur mit einem englischen Charakter ausgestattet, hat ihr englische Motive und Antriebe untergeschoben und sie sogar mit einem englischen Markt und der englischen Regierungsform ausgerüstet. Wie andere vor ihm hat er aus der Kultur seines Volkes die geeigneten Metaphern entliehen und sie auf die Natur übertragen, wodurch seine neue Kosmologie eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit den Verhältnissen bekam, in denen er sich tagtäglich bewegte.“ (Rifkin 1986, 69 f.).

Die Entwicklung hin zur Industrialisierung geschah infolge des Übergangs von der alten, von feudalen Strukturen geprägten hin zu einer neuen Ordnung. Bezeichnend für diese neue Ordnung war die *Entfesselung der Produktivkräfte*. War in der feudalen Ordnung der einzelne Mensch Eigentum des Feudalherren und mit seiner Arbeitskraft an das Land gebunden, das er zu bestellen hatte und das freilich ebenso Eigentum seines Herren war, haben wir es im Zuge der Auflösung der alten Herrschaftsstrukturen auch mit einer Auflösung dieser Verbindung zu tun. Der in die Freiheit Entlassene war von nun an auch frei von den objektiven Produktionsmitteln, soll heißen: er war weder in Besitz von Land, das er bearbeiten konnte, noch von Werkzeugen und Gerätschaften, die für ein Bearbeiten unabdingbar waren. Das einzige, über das er tatsächlich noch verfügen konnte, war seine Arbeitskraft. Das subjektive Produktionsmittel Arbeitskraft war dabei zugleich ein unwirkliches. Zum Zwecke der Verwirklichung hieß es von nun an für den Befreiten, die Arbeitskraft als Ware auf dem Markt anzubieten, um auf diesem Wege an die zur Ver-

wirklichung erforderlichen objektiven Produktionsbedingungen zu gelangen. Zur Entlassung aus der Leibeigenschaft schreibt Sesink:

> „Historisch war die Befreiung [...] aus [...] der Bindung an die Scholle [...] nichts weniger [...] als die Befreiung des Menschen zum Menschen und *die Befreiung der produktiven Potenzen der Menschheit aus den Bindungen an besondere, schicksalhaft gegebene Lebensumstände*" (Sesink 2007a, 34; Hervorh. im Original).

Arbeitslosigkeit wird für den von objektiven Produktionsbedingungen Befreiten zur Ausgangslage. Dabei hat die Entfesselung der Produktivkräfte durchaus ihre positiven Seiten. Dort, wo die Arbeitskraft an objektive Bedingungen gebunden ist, erweist sie sich zugleich durch diese Bedingungen begrenzt. Mit der Loslösung von den begrenzenden Bedingungen geht nun grundsätzlich die Möglichkeit einher, die subjektiven Bedingungen selbst zum Gegenstand der Bearbeitung zu machen. Damit ist die Chance zur Bildung im Sinne einer Selbstgestaltung gegeben. Dies erinnert an Heinz-Joachim Heydorns Charakterisierung des Bildungsbegriffs als „entbundene Selbsttätigkeit", mit der sich „der Mensch als eigener Urheber" begreift. Und vollmundig heißt es hier: „Bildung ist eine neue, geistige Geburt" (Heydorn 1970, 10). Der entbundene Mensch, der an seinen Möglichkeitsbedingungen arbeitet, schafft damit zugleich die Voraussetzung, die objektiven Produktionsbedingungen zu verändern. Dies ist die Signatur, unter der technische Neuerungen, bessere, produktivere Maschinen, möglich und wirklich werden können.

1851 fand in London die erste Weltausstellung unter dem Motto *Great Exhibition of the Works of Industry of All Nation* statt. Maschinisierung und Technisierung prägten diese Zeit, aber ebenso eine Verelendung großer Teile der Bevölkerung:

> „Millionen von Männern, Frauen und Kindern wurden über Nacht obdachlos. Sie waren die Flüchtlinge einer Wirtschaftsordnung, die nach 1500 Jahren plötzlich zusammenbrach. Aus einer ländlichen Umwelt mit strohgedeckten Katen und kleinen Dörfern kommend [...], sahen sie sich plötzlich von Teer und Beton umgeben, von den aneinandergedrängten Blöcken von Behelfsunterkünften, von qualmenden Schloten, die schwarzen Rauch in den Himmel spieen, dem betäubenden Lärm von Kolben und Rädern. [...] Die Menschenmassen strömten aus den ländlichen Gebieten herbei, um die Riesenmaschinen der Kapitalisten zu bauen und zu bedienen und um unter den unaufhörlichen Zwang zur Produktionssteigerung Erniedrigung und Knechtschaft zu erleiden" (Rifkin 1986, 64f.).

Auf der einen Seite ist die große Masse derer, die ihre Arbeitskraft mehr schlecht als recht verkaufen, verbunden mit der Hoffnung, sich am Leben zu halten. Dem Gegenüber steht das aufstrebende, kapitalakkumulierende Bürgertum. Die Zeit, die Darwin erlebt – das Maschinenzeitalter – und die gesellschaftliche Kaste, in der er lebt – das Bürgertum – ist geprägt von Erwerb und Vererbung. Und letztlich finden sich beide Momente in den von ihm herausgearbeiteten Bedingungen für das biologische Überleben wieder. Mit anderen Worten: Der gesellschaftliche Überlebenskampf im Zeitalter der Industrialisierung – dies ist Rifkins These – wird von Darwin übertragen auf den natürlichen Überlebenskampf.

Im Oktober des Jahre 1838 liest Darwin *An Essay of the Principle of Population*[32]. Der anglikanische Geistliche und spätere Professor für Geschichte und politische Ökonomie Tho-

---

[32] Der vollständige Titel lautet *An essay on the principle of population as it affects the future improvement of society, with remarks on the speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and other writers* (in deutscher Übersetzung erschienen unter dem Titel: *Eine Abhandlung über das Bevölkerungsgesetz oder*

mas R. Malthus (1766-1834) verfasste die Schrift anfangs anonym. Im Wesentlichen spricht sich Malthus hierin gegen eine frühsozialistische Auffassung aus. Eine Änderung der Eigentumsordnung und eine stärkere Unterstützung der ärmeren Bevölkerungsanteile für die Gesellschaft sei insgesamt nicht wünschenswert. Im Gegenteil erhöhen Sozialreformen den Anreiz für Arme, mehr Kinder zu gebären, was letztlich zu einer Vermehrung des Elends und weniger zu dessen Reduzierung beiträgt. Malthus empfiehlt daher repressive Maßnahmen, soll heißen: er plädiert für eine Geburtenkontrolle unter der ärmeren Bevölkerung (vgl. Speck 2005, 17f.). Dabei argumentiert er folgendermaßen: Die Bevölkerung wächst schneller als die Nahrungsmittelproduktion. Dies führt zu einem Druck auf die Bevölkerung, der durch eine Beseitigung der „Armen und Unfähigen" ausgeglichen wird. Der Ausgleich geschieht durch Armut und Hunger, Laster und Verbrechen, Krankheit, Revolution und Krieg (vgl. Rifkin 1986, 76). Ein Ausgleich in der skizzierten Weise ist mit sehr viel Leid verbunden und daher zu verhindern. Malthus spricht sich also für einen – wie er es nennt – „Sittenkodex" (Malthus [1798] 1925, 248) aus, eine Pflicht, die sich jeder (und hier ist ganz besonders die arme Bevölkerung gemeint) selbst aufzuerlegen und zu befolgen hat:

> „Diese Pflicht ist auch dem schwächsten Begriffsvermögen faßlich. Sie besteht bloß darin, keine Wesen in die Welt zu setzen, für welche der Erzeuger nicht sorgen kann. Wenn dieser Punkt erst dem Dunkel, das die Gemeindealmosen und private Wohltätigkeit darüber gebreitet haben, entzogen ist, wird jedermann aufs nachdrücklichste von dieser Pflicht überzeugt sein. Wenn er seine Kinder nicht ernähren kann, müssen sie Hungers sterben, und wenn er angesichts der offenkundigen Wahrscheinlichkeit, sie nicht erhalten zu können, heiratet, so verschuldet er alle Übel, die er auf sich, sein Weib und seine Nachkommen herabzieht. Es liegt klärlich in seinem Interesse und dient zur Förderung seines Glückes, die Heirat aufzuschieben, bis er es durch Fleiß und Sparsamkeit so weit gebracht hat, die Kinder, die er vernünftigerweise aus seiner Ehe zu erwarten hat, erhalten zu können; und da er mittlerweile seine Leidenschaften nicht befriedigen kann, ohne ein ausdrückliches Gebot Gottes zu übertreten und große Gefahr zu laufen, sich oder etlichen seiner Mitmenschen zu schaden, so wird ihm die Erwägung seines eigenen Interesses und Glückes die strenge Verpflichtung eines reinen Wandels bis zu seiner Verheiratung vorschreiben." (Malthus [1798] 1925, 250f.).[33]

Die malthusianischen Überlegungen, die sich gegen eine Unterstützung der Sozialschwachen aussprechen, korrespondieren mit der Idee eines Marktes, den es seinen eigenen Gesetzmäßigkeiten zu überlassen gilt, der gleichsam wie ein Naturgesetz den Erfolg der Fleißigen fördert und den Untergang der Anderen (der Schwachen) einleitet.[34]

---

eine Untersuchung seiner Bedeutung für die menschliche Wohlfahrt in Vergangenheit und Zukunft, nebst einer Prüfung unserer Aussichten auf eine künftige Beseitigung oder Linderung der Übel, die es verursacht).

[33] Die Diskrepanz zwischen dem Angebot an verfügbaren Subsistenzmitteln und der Nachfrage durch die Bevölkerung ist für Malthus Teil des göttlichen Plans. In Anlehnung an Malthus betont Rifkin: „Der ständige Kampf zwischen überschießender Reproduktionsfähigkeit und Nahrungsmittelknappheit liefere die Herausforderung, die der Mensch brauche, um seine Erfindungsgabe und sein Können weiterzuentwickeln, daß sich der Mensch ohne solch' hartes Los längst der Trägheit der Wilden überlassen hätte. Nur der Stachel des Hungers trieb ihn an, alle seine Fähigkeiten aufzubieten und Kulturen zu erschaffen'." (Rifkin 1986, 76).

[34] Es ist durchaus nachdenkenswert, inwieweit wir in Zeiten der sogenannten sozialen Marktwirtschaft, in der wir unsere Gesellschaft immer häufiger als Leistungsgesellschaft charakterisiert finden, die Idee eines sich selbst regelnden Marktes – wenngleich in versteckter Form – wiederfinden. In seinen *Neuen Studien zur Bildungstheorie und Didaktik* zeichnet Wolfgang Klafki drei Bedeutungsvarianten nach, die mit der Rede von der Leistungsgesellschaft einhergehen. Dies ist zum einen die

Vorstellung von der individuell leistungsgerechten Zumessbarkeit von Einkommen und sozialer Position (1.), zum anderen die Vorstellung einer hinreichenden Eindeutigkeit und Konstanz des Bewertungsmaßstabs für diese individuellen Leistungen (2.) und zuletzt die Chancengleichheit (3.). Klafki rekurriert auf zwei Kerngedanken einer soziologisch-politischen Studie mit dem Titel *Leistungsprinzip und industrielle Arbeit* von Claus Offe aus dem Jahr 1970. Der erste Kerngedanke zielt darauf ab, dass der Staat ökonomische und politische Krisen durch Subventionierungsmaßnahmen zu verhindern versucht. Ein Mindesteinkommen erhalten somit auch diejenigen, deren Leistung nach Marktmaßstäben ein unter Subventionierungsbedingungen gegebenes Einkommen nicht rechtfertigen würde. Damit ist die erste Bedeutungsvariante ausgehebelt. Der zweite Kerngedanke befasst sich mit der Abhängigkeit der Leistung des Einzelnen von der bereits erbrachten Vorleistung anderer. Wenn Zulieferunternehmen das benötigte Produkt nicht rechtzeitig liefern oder wenn Technik oder Organisation versagen, kann eine Leistung nicht erbracht werden, die im Normalfall durchaus hätte erbracht werden können. Die nichterbrachte Leistung ist dem Einzelnen nicht anzurechnen, faktisch findet dies jedoch statt. Der als Leiharbeiter beschäftige Monteur im Volkswagenwerk wird für seine nichterbrachte Leistung nicht bezahlt, wenngleich es nicht seine Schuld ist, dass er die Leistung aufgrund eines Fehlers im System nicht erbringen konnte. Dabei ist der Leiharbeiter zugleich nicht in der Lage, den Systemfehler zu beheben. Die Vorstellung einer individuell leistungsgerechten Zumessbarkeit von Einkommen und sozialer Position, gleichwie die Vorstellung einer Eindeutigkeit und Konstanz des Bewertungsmaßstabs für individuelle Leistungen basieren, das wäre die Konsequenz aus Offes Überlegungen, auf einem falschen Bewusstsein. Die Verkettung der Produktionseinheiten und die damit einhergehenden technischen und organisatorischen Implikationen aufzulösen, so dass jeder Arbeiter seine Leistung unabhängig von nicht beeinflussbaren Vorleistungen und Bedingungen erbringen kann, ist im Zusammenhang mit industrieller Arbeit wohl unmöglich. Subventionierungsmaßnahmen einzustellen ist hingegen durchaus vorstellbar. Stimmen, die das fordern, verweisen gerne auf eine Verzerrung des Marktes durch staatliche Eingriffe. Hinter der Forderung nach Liberalisierung des Marktes (sofern die Forderung denn konsequent ist), steht nicht zuletzt die Idee eines Marktes, der sich selbst reguliert, steht also auch die Idee, dass das Bestehen im Markt abhängig von der Leistung des Einzelnen ist, dass also der am besten Angepasste überlebt (vgl. Klafki 1994, 222ff.). Bei alledem wird jedoch das letzte Bedeutungsmoment, das im Zusammenhang mit der Rede von der Leistungsgesellschaft auftaucht, nicht hinreichend durchdacht. Es handelt sich dabei um die Vorstellung einer grundsätzlich vorhandenen Chancengleichheit, die gewissermaßen wie eine Naturgegebenheit vorherrscht. Klafki plädiert völlig zurecht dafür, Chancengleichheit als regulative Idee zu betrachten, als solche allein hat sie ihre Berechtigung (vgl. ebd., 225). Sofern sie jedoch als real gegeben verstanden wird, liegt der Rede das schon genannte falsche Bewusstsein zugrunde. Der Gedanke einer grundsätzlichen Chancengleichheit findet sich im Gegensatz zu Vertretern des (Neo-)Liberalismus bei Malthus nicht. Rifkin erkennt das, wenn er schreibt: „Für Malthus war die Natur gewissermaßen eine höchst zuverlässige Qualitätsprüfung. Sie sorgte dafür, daß sich der Starke, der Produktive und der Fleißige durchsetzten und daß der Schwache, der Faule und der Träge untergingen. Malthus brachte diese populäre Auffassung seiner Zeit in eine konkrete mathematische Form. In den Salons und Kontoren machte das Bürgertum keinen Hehl aus seiner Überzeugung, daß in der Natur wie in der Gesellschaft das gleiche Gesetz gelte, nämlich vom ‚Überleben des Tüchtigsten'." (Rifkin 1986, 76f.). Und er verkennt diesen Umstand zugleich, wenn er gleich im nächsten Satz festhält: „Jeden staatlichen Eingriff in die Wirtschaft ablehnend, war die aufstrebende soziale Gruppe der Industriellen fest davon überzeugt, daß man den Markt nur sich selbst überlassen müsse, damit die Natur für den Erfolg des Fleißigsten sorge sowie für den Untergang derer, die kein besseres Schicksal verdienten. Dieses von Malthus formulierte und für unumstößlich gehaltene Gesetz lieferte dem Bürgertum den Beweis, den es brauchte, um seinen Erfolg in der Laissez-faire-Wirtschaft der Zeit für angeborene Überlegenheit halten zu können." (ebd. 77). Rifkin erkennt offenbar den Unterschied nicht, den es macht, ob „der Starke, der Produktive und der Fleißige" sich gegenüber dem Schwachen durchsetzen, oder ob es sich nur um den Fleißigen handelt. Im ersten Fall haben wir es tendenziell eher mit einer von Natur aus gegebenen Chancenungleichheit zu tun. Dass jemand stark oder produktiv ist, muss nicht zwingend allein das Ergebnis seines Fleißes sein, sondern kann ebenso eine natürliche Ungleichheit als Ursache haben. Diese Chancenungleichheit anerkennend haben wir es nicht mit einem falschen Bewusstsein zu tun. Wenn allerdings von einer Reduktion auf den Fleiß die Rede ist und es im gleichen Satz heißt, dass derjenige, der untergeht, kein besseres Schicksal verdient habe, dann haben wir es durchaus mit der Ideologie der Chancengleichheit zu tun. Meiner Ansicht nach ist Malthus in dieser Hinsicht kein Ideologe. Die naturgegebene Ungleichheit, von der er ausgeht, ist aufgehoben in einem göttlichen Plan und damit in einer umfassenderen Ordnung. Gerade die Tatsache, dass der Ungleichheit ein solcher übergeordneter Plan zugrundeliegt, entbindet den einzelnen Schwachen nicht von der Pflicht zur Leistung und – sofern er sie nicht erbringen kann – vom Kodex, der Allgemeinheit nicht zu schaden, indem er ihr zur Last fällt.

Für Darwin ist es gerade die Tatsache, dass in der zivilisierten Gesellschaft eine Unterstützung der Sozialschwachen stattfinden, die zu der o. g. Verzerrung führt. Darwin macht dies in *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl (The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex)* an folgendem Beispiel deutlich:

> „Bei Wilden werden die an Geist und Körper Schwachen bald beseitigt und die, welche leben bleiben, zeigen gewöhnlich einen Zustand kräftiger Gesundheit. Auf der andern Seite thun wir civilisirte Menschen alles nur Mögliche, um den Process dieser Beseitigung aufzuhalten. Wir bauen Zufluchtsstätten für die Schwachsinnigen, für die Krüppel und die Kranken; wir erlassen Armengesetze und unsere Aerzte strengen die grösste Geschicklichkeit an, das Leben eines Jeden bis zum letzten Moment noch zu erhalten. Es ist Grund vorhanden, anzunehmen, dass die Impfung Tausende erhalten hat, welche in Folge ihrer schwachen Constitution früher den Pocken erlegen wären. Hierdurch geschieht es, dass auch die schwächeren Glieder der civilisirten Gesellschaft ihre Art fortpflanzen. Niemand, welcher der Zucht domesticirter Thiere seine Aufmerksamkeit gewidmet hat, wird daran zweifeln, dass dies für die Rasse des Menschen im höchsten Grade schädlich sein muss. Es ist überraschend, wie bald ein Mangel an Sorgfalt oder eine unrecht geleitete Sorgfalt zur Degeneration einer domesticirten Rasse führt; aber mit Ausnahme des den Menschen selbst betreffenden Falls ist wohl kaum ein Züchter so unwissend, dass er seine schlechtesten Thiere zur Nachzucht zuliesse.“ (Darwin 1875, 174).

Textpassagen wie diese verleiten dazu, in Bezug auf die Anthropogenese in einen biologischen Reduktionismus zu verfallen. Es scheint so, als würde Darwin das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl auf die menschliche Gesellschaft übertragen. Diejenigen, die diesem Schein verfallen, die also Darwins Überlegungen zur Menschwerdung mit dem gleichsetzen, was unter der Bezeichnung Sozialdarwinismus Eingang in den gesellschaftlichen Diskurs gehalten hat, werden der Theorie Darwins nicht hinreichend gerecht. So beschäftigt sich Darwin im fünften Kapitel desselben Buches mit der Entstehung der Sympathie, die er als eine Verfeinerung des ursprünglichen sozialen Instinkts deutet:

> „Die Hülfe, welche dem Hülflosen zu widmen wir uns getrieben fühlen, ist hauptsächlich das Resultat des Instincts der Sympathie, welcher ursprünglich als ein Theil der socialen Instincte erlangt, aber später in der oben bezeichneten Art und Weise zarter gemacht und weiter verbreitet wurde. Auch könnten wir unsere Sympathie, wenn sie durch den Verstand hart bedrängt würde, nicht hemmen, ohne den edelsten Theil unserer Natur herabzusetzen. Der Chirurg kann sich abhärten, wenn er eine Operation ausführt, denn er weiss, dass er zum Besten seines Patienten handelt; aber wenn wir absichtlich den Schwachen und Hülflosen vernachlässigen sollten, so könnte es nur geschehen um den Preis einer aus einem vorliegenden überwältigenden Uebel herzuleitenden grossen Wohlthat.“ (ebd., 174f.).

Wir dürfen Darwin hier nicht missverstehen. Ihm geht es weniger darum, den Anderen (gemeint ist hier ganz speziell der Hilfsbedürftige, der Arme, der Schwache) zu unterstützen. Es geht ihm also nicht um den Anderen, nicht um dessen Wohl. Die folgende Textstelle, die den malthusianischen Einfluss offensichtlich werden lässt, verdeutlicht das:

> „Wir müssen daher die ganz zweifellos schlechte Wirkung des Lebenbleibens und der Vermehrung der Schwachen ertragen; doch scheint wenigstens ein Hinderniss für die beständige Wirksamkeit dieses Moments zu existiren, in dem Umstände nämlich, dass die schwächeren und untergeordneteren Glieder der Gesellschaft nicht so häufig als die Gesunden heirathen; und dies Hemmnis könnte noch ganz ausserordentlich verstärkt werden, trotzdem man es mehr hoffen als erwarten kann, wenn die an Körper und Geist Schwachen sich des Heirathens enthielten.“ (ebd., 175).

Um was geht es Darwin dann? Um nichts weniger als um die Bewahrung einer Errungenschaft, die durch die natürliche Selektion möglich wurde und die als das höchste Gut des Menschen diesen vor allen niederen Tieren auszeichnet:

> „Ich unterschreibe vollständig die Meinung derjenigen Schriftsteller, welche behaupten, dass von allen Unterschieden zwischen dem Menschen und den niederen Thieren das *moralische Gefühl* oder das Gewissen weitaus der bedeutungsvollste ist." (ebd., 125 [Hervorh. v. T.D.]).

Hat die natürliche Zuchtwahl einerseits soziale Instinkte und Moralität als höchsten Teil der menschlichen Natur hervorgebracht, ist eben diese Zuchtwahl als evolutionäres Prinzip in den sozialen und kulturellen Qualitäten aufgehoben. Eckhard Rohrmann bezeichnet das als *dialektischen Sprung* und konstatiert:

> „Jeder Versuch, das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl in menschlichen Gesellschaften wieder wirksam werden zu lassen und damit die Prinzipien der sozialen und kulturellen Evolution wieder aufzugeben, käme damit einer Entmenschlichung des Menschen und der von ihm selbst geschaffenen ökologischen Nische, der Gesellschaft, gleich und wäre gleichbedeutend mit einem Rückfall auf eine frühe vormenschliche Evolutionsstufe" (Rohrmann 2007, 74).

Um es noch einmal deutlich hervorzuheben: Darwin war kein Sozialdarwinist. Anders verhält es sich mit dessen Cousin, dem britischen Naturforscher Francis Galton.

2.2 Galton oder: die Geburt der modernen Eugenik

2.2.1 Harte und weiche Vererbungslehre

Es wäre verkürzt zu behaupten, Darwin sei im Wesentlichen ein Lamarckist gewesen, dennoch gibt es zwischen der ersten ausformulierten Evolutionstheorie, die auf den französischen Botaniker und Zoologen Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) zurückzuführen ist, und dem Darwinismus Übereinstimmungen. Beide Theorien gehen davon aus, dass die Evolution der Lebensformen Ergebnis eines Anpassungsprozesses auf veränderte Lebensbedingungen ist. Sie widersprechen damit Theorieansätzen, die eine umweltunabhängige, innere Entwicklungstendenz der Organe als Ursache für evolutionäre Veränderungen annehmen. Sowohl der Lamarckismus, als auch die darwinsche Theorie interpretieren veränderte Lebensbedingungen nicht als Ursache für direkte adaptive Veränderungen der Organe. Beim Lamarckismus sind derartige Veränderungen eine *indirekte* Folge einer sich verändernden Umwelt. Genauer: Organismen reagieren auf Veränderungen ihrer Lebenswelt mit einem veränderten Verhalten bzw. einem veränderten Gebrauch der Organe, was sich wiederum auf die physische Konstitution der Organe auswirkt. Es sind diese physischen Veränderungen der Organe, die weitervererbt werden. Wir haben es also, um es auf eine prägnante Formel zu bringen, bei Lamarck mit einer „Vererbung durch Gebrauch" (Lefévre 2007, 24) zu tun. Der Darwinismus geht hingegen von Variationen aus, welche die Natur hervorbringt, und zwar nicht als Reaktion auf Umweltbedingungen, sondern rein zufällig.[35] Die Variationen mit einem besse-

[35] Darwin spricht sich nicht vollständig gegen die Weitervererbung erworbener Eigenschaften aus, aber er kombiniert diesen Gedanken mit seinen Überlegungen zur Selektion. Er bestand „darauf, dass auch erworbene Eigenschaften *graduelle* Abänderungen seien, indem sie sich nämlich nur

ren Anpassungspotenzial an die Gegebenheiten haben eine höhere Überlebenswahrscheinlichkeit und damit größere Chancen, sich fortzupflanzen und die eigene Art zu erhalten. Wolfgang Lefévre formuliert den Unterschied folgendermaßen:

> „[Es] kommt einem neuartigen Gebrauch bzw. Nichtgebrauch von Organen, mit dem Organismen auf veränderte Umweltbedingungen reagieren, in lamarckistischer Sicht deswegen evolutive Bedeutung zu, weil er Strukturveränderungen mit adaptivem Wert hervorbringt, die vererbt und im Laufe der Generationen verstärkt werden und so allmählich zu einer den neuen Bedingungen besser angepaßten Art führen. Der gleiche Vorgang stellt sich für einen Darwinisten wie folgt dar. Machen Organismen aufgrund veränderter Lebensbedingungen von ihren Organen einen neuartigen Gebrauch (Funktionswechsel), so erhält jede zufällige Variation dieser Organe, die diesen neuen Gebrauch erleichtert oder effektiver macht, einen adaptiven Wert und damit, wenn sie erblich ist, eine höhere Wahrscheinlichkeit der Propagierung in der Abfolge der Generationen. Weiteren, ebenfalls zu solcher Effektsteigerung beitragenden erblichen Variationen, die zufällig auftreten, wird es ähnlich ergehen, und akkumuliert werden diese Modifikationen allmählich zu einer im Erbgut verankerten Umbildung dieser Organe führen.“ (Lefévre 2007, 26).

Für unsere Überlegungen können wir als wesentlichen Unterschied zwischen Darwinismus und Lamarckismus den beim Lamarckismus unterstellten indirekten Einfluss der Umweltbedingungen auf den Organismus bzw. auf die Vererbung festhalten. Die Umwelt eines Menschen in einer zivilisierten Gesellschaft ist nicht zuletzt geprägt von Erziehungseinflüssen, Sozial- und Gesundheitswesen etc. Diese Einflüsse wirken auf den einzelnen Menschen, genauer: auf dessen Phänotyp. Vertreter einer sogenannten *weichen* Vererbungslehre gehen davon aus, dass die äußeren Einflüsse (egal ob direkter oder indirekter Art) Veränderungen bewirken, die weitervererbt werden. Der Lamarckismus ist der *weichen* Vererbungslehre zuzuordnen. Francis Galton (1822-1911) war Vertreter einer *harten* Vererbungslehre. Ganz im Gegensatz zu Darwin vertrat er nicht nur die Auffassung, dass eine Ungleichheit zwischen Population existiert, sondern ging darüber hinaus davon aus, dass die Individuen innerhalb einer Populationen ungleich seien. Diese Ungleichheit wurzelt in einer *umweltunabhängigen* Vererbung. Eine solche Auffassung hat weitreichende Konsequenzen. Wo Vertreter einer weichen Vererbungslehre

> „es für möglich hielten, die degenerativen Linien auf dem Wege der Erziehung, Wohlfahrts- und Gesundheitspflege in wenigen Generationen auszulöschen, kamen die Vertreter harter Vererbungstheorien zu dem umgekehrten Schluss: Wenn die Vererbungsvorgänge hermetisch von der Umwelt abgeschottet sind, helfen die besten sozialen Reformen nichts und die degenerativen Linien potenzieren sich in die Zukunft hinein.“ (Reyer 2003, 52).

2.2.2 Panmixie (oder: Von Menschen und Olmen)

Zur Degeneration einer Population kommt es nach Galton dadurch, dass in der zivilisierten Gesellschaft diejenigen, die unter natürlichen Bedingungen nicht überlebt hätten, von der Allgemeinheit und auf deren Kosten am Leben gehalten werden und eben dadurch die Möglichkeit zur Fortpflanzung erhalten. Im Gegensatz zu Darwin stellt die Tatsache, dass eine Gesellschaft ihre schwachen Mitglieder schützt und bestrebt ist, sie am (Über-

---

dann verstärkten, wenn sie wiederholt durch hohen äußeren Selektionsdruck und durch mehrere Generationen hindurch vererbt würden.“ (Bernstorff 2009, 46; Hervorh. im Original).

)Leben zu halten, ihnen vielleicht sogar eine bestmögliche Existenz zu ermöglichen versucht, für Galton kein hohes und bewahrenswertes Gut dar. Der o. g. dialektische Sprung, demzufolge eine Rückkehr zur natürlichen (oder die Implementierung einer auf den Menschen übertragenen künstlichen) Selektion einen Verlust an Menschlichkeit darstellen würde, wird von Galton nicht (nach-)vollzogen. Im Gegenteil: Er plädiert dafür, die Träger unerwünschter Erbanlagen von der Möglichkeit der Fortpflanzung auszuschließen, wohingegen die anderen zur Weitergabe ihres Erbmaterials ermutigt werden sollen. Im Jahre 1883 führt Galton in seiner Schrift *Inquiries into Human Faculty and its Development* den Begriff eugenics ein:

> „That is, with questions bearing on what is termed in Greek, *eugenes* namely, good in stock, hereditarily endowed with noble qualities. This, and the allied words, *eugeneia*, etc., are equally applicable to men, brutes, and plants. We greatly want a brief word to express the science of improving stock, which is by no means confined to questions of judicious mating, but which, especially in the case of man, takes cognisance of all influences that tend in however remote a degree to give to the more suitable races or strains of blood a better chance of prevailing spee-dily over the less suitable than they otherwise would have had. The word *eugenics* would suffi-ciently express the idea; it is at least a neater word and a more generalised one than *viriculture* which I once ventured to use.“ (Galton [1883] 1907, 17; Hervorh. im Original).

Galton und die Befürworter der Theorie einer umweltunabhängigen Vererbung standen allerdings vor dem Problem, nicht auf naturwissenschaftliche Beweise zurückgreifen zu können. Das sollte sich nur wenige Jahre später ändern.

Es war das Jahr 1886, als der deutsche Biologe August Weismann seinen Vortrag *Über den Rückschritt in der Natur* veröffentlichte. Anhand des Grottenolms, dessen Sehfähigkeit sich im Laufe der Evolution sukzessive zurückgebildet hat, verdeutlichte Weismann das, was er selbst als *Panmixie* bezeichnet. Der Gedanke ist recht einfach nachzuzeichnen: Ausgangspunkt ist die Frage, warum sich bei Grottenolmen, die bekanntlich in dunklen Höhlen leben, die Augen zurückbilden, genauer: wieso bildet sich ein bereits voll ausgebildetes Organ zurück, obwohl ein Olm mit gut funktionierenden Augen gegenüber einem Konkurrenten mit schwachem Sehvermögen keinen Nachteil hat? Mit Darwins natürlicher Zuchtwahl ist dies nicht zu erklären. Eben an dieser Frage setzen Weismanns Überlegungen an: Wenn ein Merkmal nicht mehr der natürlichen Selektion unterliegt, haben sowohl die Träger von guten, wie auch die Träger von schlechten Merkmalsausprägungen dieselben Überlebens- bzw. Fortpfanzungschancen. Soll heißen: Olme mit den sprichtwörtlichen Adleraugen pflanzen sich ebenso gut fort wie Olme mit einer bescheideneren Sehkraft. Die Kreuzung innerhalb einer Spezies, ungeachtet des Ausbildungsgrads der Merkmale, nennt Weismann *Panmixie* bzw. *Allgemeinkreuzung*. Wenn sich nun diejenigen Exemplare mit einer sehr starken Markmalsausprägung mit denjenigen paaren, die über eine recht schwache Ausprägung verfügen, werden die Nachkommen tendenziell eine mittlere Ausprägung haben. Dieser Vorgang wiederholt sich in den nachfolgenden Generationen, so dass sich nach einigen Generationen das Merkmal vollends zurückbildet (vgl. Weingart et al 1988, 82). Weismann überträgt dies auf den Menschen, indem er betont, dass in

> „mancherlei Beziehung die körperliche Beschaffenheit des civilisierten Menschen durch die Civilisation selbst verschlechtert worden ist und wohl auch noch weiter verschlechtert werden wird. Denken wir nur an die Zähne, bei welchen die Kunst der ‚Zahntechniker' es beinahe schon so weit gebracht hat, dass man die künstlichen Zähne den natürlichen vorziehen möchte. Jedenfalls braucht heute Niemand mehr

> an ungenügender Ernährung in Folge schlechter Zähne zu Grunde zu gehen, und die allerschlechteste Zahn-Anlage kann sich ungehindert auf eine beliebige Nachkommenzahl übertragen.“ (Weismann zit. in Weingart et al 1988, 82).

Dieser Gedanke war freilich Wasser auf den Mühlen derer, die soziale Einrichtungen einer Gesellschaft zur Unterstützung Hilfsbedürftiger als Grund für eine zunehmende Degenration der Zivilisation verstehen. Was dabei allerdings nicht berücksichtigt wurde, war der Umstand, dass die Panmixie und das damit einhergehende Absinken der Qualität eines Merkmals a) tatsächlich nur bei Merkmalen Anwendung findet, die für die natürliche Selektion keine Bedeutung haben und b) eine bereits stattfindende Panmixie dann aufgehoben wird, wenn die Rückbildung derart weit fortgeschritten ist, dass das Überleben einer Art in Gefahr steht. In diesem Falle greift wiederum die natürliche Selektion. Damit erweist sich die natürliche Selektion als Korrektiv, und eben darauf macht uns Weismann in seinem Vortrag aufmerksam:

> „[Es ist] wohl nicht zu fürchten, daß das Menschengeschlecht durch die Civilisation gänzlich entarten werde. Das Correctiv dagegen liegt in demselben Prozess, der das Herabsinken eines Organs von seiner ursprünglichen Höhe bewirkt, denn offenbar kann dies Herabsinken nur so lange andauern, als es die Existenzfähigkeit des Einzelnen noch nicht schädigt, sobald aber dieser Punkt erreicht ist, greift Naturzüchtung ein und verhindert ein weiteres Sinken.“ (Weismann zit. in Weingart et al 1988, 83).

2.2.3 Die totale Vererbung

Die den originären Überlegungen Weismanns nicht gerecht werdende Reduktion auf die vermeintliche Gefahr der Degeneration durch Panmixie stellt einen aus der Naturwissenschaft entnommenen Stützpfeiler der Degenerationshypothese dar. Ein zweiter Stützpfeiler basiert auf der von Weismann nur wenige Jahre später entwickelten *Keimplasmatheorie*. Weismann ging ursprünglich bei seinen Versuchen mit Hydroidpolypen von einer indirekten Vererbung aus, wie sie weiter oben anhand des Lamarckismus bereits skizziert wurde. Recht schnell konnte er zwei verschiedene Zellarten voneinander unterscheiden: die *Keimzelle* und die *Körperzelle* (bzw. *Somazelle*). Der entscheidende Unterschied zwischen beiden Zelltypen besteht darin, dass die Keimzelle ihre Informationen eins zu eins weitervererbt, genau das ist bei der Körperzelle nicht der Fall.

Schauen wir uns das genauer an: Weismann geht von Gebilden aus, welche die Eigenschaften und Fähigkeiten einer Zelle, in der sie sich befinden, bestimmen. Diese bestimmenden Gebilde bezeichnet er als *Determinanten*. Die Determinanten setzen das Keimplasma zusammen, das sich in den Chromosomen des Zellkerns befindet. Vollständig wird das Keimplasma allein den Keimzellen überliefert. Bei Körperzellen hingegen zerfällt es bei der Zell- und Kernteilung in einzelne Determinanten. Diese jeweils unterschiedlichen Determinanten bestimmen anschließend den Charakter der Körperzelle (vgl. Schaxel 1942, 114). Entscheidend ist dabei, dass die Körperzelle keinen Einfluss auf die Keimzelle hat. Anders formuliert: Was auch immer dem Körper zustößt, so hat dies keine Auswirkung auf den Zellkern der Keimzelle, da zwischen beidem keine Verbin-

dung besteht.[36] Weismann hat seinen Ausgangspunkt – die indirekte Vererbung – revidieren müssen. Die Vererbung erworbener Eigenschaften galt nach dieser Entdeckung als widerlegt. Befürworter von eugenischen Maßnahmen sahen in Weismanns Entdeckungen zur Panmixie einerseits und zum Keimplasma andererseits die wissenschaftliche Untermauerung, eine weiche Eugenik, also eine Eugenik, die das Erbmaterial durch sozial-technische Maßnahmen (oder noch weiter gefasst: Umwelteinflüsse) korrigieren will, abzulehnen:

> „Wenn es eine Vererbung erworbener Eigenschaften gäbe, dann könnte der befürchteten Degeneration der Menschheit durch entsprechende Trainingsprogramme wirksam entgegengearbeitet werden: Durch sportliche Übungen wäre die körperliche Konstitution der jeweils lebenden Generation zu verbessern und durch Erziehung und Bildung ihre geistigen Fähigkeiten zu erweitern; da diese ‚erworbenen Eigenschaften' an die Nachkommen weitergegeben werden, würde nicht nur der Niedergang von Gesundheit und Intelligenz gestoppt – es könnte sogar über Generationen hinweg eine stetige Verbesserung erreicht werden. Die Ziele der Eugeniker wären auf einem Wege realisierbar, der überhaupt keine Züchtungsmaßnahmen (die immer selektiver Natur sind) mehr voraussetzt." (Weingart et al 1988, 84f.)

Im Gegenteil, die Theorie von der Degeneration oder Entartung der Gesellschaft wurde durch die Theorie der Kontinuität des Keimplasmas noch verstärkt. Sämtliche (auch degenerativen Einflüsse) werden auf der Keimbahnebene weitergegeben und sämtliche Umwelteinflüsse müssen erfolglos bleiben:

> „Eine der zentralen Botschaften der Eugenik war daher die Behauptung, daß medizinische Pflege und Therapie, Sozialversicherung, Armenfürsorge, Wohnungsbau etc., das heißt also der gesamte ‚traditionelle', humanistische Weg des Kampfes gegen die Degenerationssymptome das Problem nicht lösen würde, sondern verschlimmern musste." (ebd., 87).

2.2.4 Die heimliche Gefahr

Es war Mitte der 1860er Jahre, als der spätere Augustinerabt Gregor Johann Mendel (1822-1884) die Ergebnisse seiner Kreuzungsexperimente festhielt. Mendel forschte hauptsächlich an Erbsen (Pisum satirum), später auch an verschiedenen Phaseolus-Arten (Bohnen). Während seiner aktiven Forscherzeit, die ungefähr zwischen 1856 und 1871 zu datieren ist, hat Mendel ausgesprochen wenig veröffentlich. Neben einem 1866 publizierten und in der Fachwelt kaum beachteten Vortrag vor dem naturforschenden Verein in Brünn und einem Aufsatz aus dem Jahr 1870 über den Hieracium (Habichtskräuter)-Bastard ist zu Mendels Lebzeiten nichts von seinen Forschungsergebnissen an die Öffentlichkeit gelangt. Das sollte sich einige Jahre nach seinem Tod, etwa um 1900, schlagartig ändern.[37] In dieser Zeit entdeckten Hugo de Vries (Amsterdam), Carl E. Corens (Mün-

---

[36] „Wir wissen heute, daß Weismanns Grundidee – die völlige Trennung des Keimplasmas von seinem Ausdruck im Phänotyp des Körpers – absolut richtig war. Seine Intuition eine solche Trennung zu postulieren, war einwandfrei. Doch unter den zwei möglichen Wegen, auf denen dies zu erreichen war, wählte er die Trennung der Keimzellen von den Körperzellen, während wir heute wissen, daß die entscheidende Trennung die zwischen dem DNA-Programm des Zellkerns und den Proteinen im Zytoplasma jeder Zelle ist." (Mayr 1984, 560).

[37] In der Literatur werden selten Gründe angeführt, warum Mendels Forschungsergebnisse in Fachkreisen so wenig Resonanz erfahren haben. Die geringe Anzahl der Veröffentlichungen mag sicherlich ein nicht unerheblicher Grund sein. Bedenkt man jedoch, dass der Brünner naturfor-

chen) und Erich Tschermak von Seysenegg (Wien) fast zeitgleich die Mendelschen Arbeiten neu. Was aber war das Besondere an Mendels Forschungsergebnissen? Nun, zum einen geht Mendel davon aus, dass es ganz konkrete erbliche Einheiten gibt – Mendel selbst verwendet dafür die Bezeichnung *Merkmale*, heute würden wir von *Genen* sprechen. Zweitens ist bei Mendel jedes Merkmal (Gen) zweimal in einer Zelle vorhanden. Und drittens gilt: Diese Diploidie der Merkmale muss sich im Falle der Keimzellen auflösen (vgl. Graw 2010, 456). Bei der Keimzelle ist jedes Merkmal nur haploid, also einmal vorhanden. Bei der Fortpflanzung kreuzen sich dann zwei haploide Zellen.

Mendel stellt fest, dass die einzelnen Merkmale unterschiedliche Ausprägungsformen (Allele) haben. In diploiden Zellen eines Organismus kann daher entweder ein Merkmal mit zwei identischen Allelen vorhanden sein – dann haben wir es mit der Homozygotie (Reinerbigkeit) zu tun. Sind hingegen die beiden Allele für ein bestimmtes Merkmal einander verschieden, handelt es sich um Heterozygotie (Mischerbigkeit). Im Phänotyp ist häufig nur ein Merkmal sichtbar und das, obwohl genotypisch zwei verschiedene Allelen vorhanden sind. Mendel erklärt das dadurch, dass ein Allel *dominant* und damit sichtbar, das andere *rezessiv* und dabei unsichtbar, wenngleich vorhanden ist. Nun kann es durchaus vorkommen, dass zwei rezessive Merkmalsausprägungen aufeinandertreffen. Dann erscheint phänotypisch etwas, was bei beiden Elternteilen zwar vorhanden war, nicht aber in Erscheinung getreten ist. Mendel hat zwei entscheidende methodische Momente berücksichtigt: Erstens hat er mit stets klar voneinander abgrenzbaren Merkmalen gearbeitet[38], und zweitens bediente er sich als ausgebildeter Physiker statistischer Methoden (vgl. ebd., 456f.). Das ermöglichte es ihm, die mittlere Häufigkeit des Vorkommens bestimmter Merkmale bei den Nachkommen zu berechnen.

Ganz konkret liefen Mendels Experimente in etwa folgendermaßen ab: Mendel wählte zwei Elternpflanzen (P), die zwei Eigenschaften besitzen müssen. Es muss sich erstens bei beiden Pflanzen um reinerbige handeln, zweitens müssen sie über Merkmale verfügen, von denen es nur jeweils zwei mögliche Ausprägungsformen gibt. Die eine Elternpflanze (P1) ist z. B. hoch, während die andere (P2) von niedrigem Wuchs ist.[39] Die not-

---

schende Verein Mendels Veröffentlichung an mindestens 115 Bibliotheken versandte, wäre durchaus die Möglichkeit für eine breitere Rezeption vorhanden gewesen. Ernst Mayr verweist auf vierzig Sonderdrucke, die Mendel von seinem Aufsatz hat anfertigen lassen. Dass führende Botaniker zur dieser Zeit – Anton Kerner aus Innsbruck und Carl Wilhelm von Nägeli – Exemplare erhalten haben und dass eine Korrespondenz zwischen Mendel und Nägeli stattfand, gilt als sicher. Nägeli stand Mendels Ergebnissen alles andere als offen gegenüber. Und auch in Nägelis später verfassten Schriften über Evolution und Vererbung erwähnt er Mendels Überlegungen nicht. Einen möglichen Grund sieht Mayr in der Tatsache, dass Nägeli ein Vertreter der Theorie einer reinen Mischvererbung war, derzufolge das sogenannte Idioplasma (der Anteil des Zellplasmas, der die Erbanlagen enthält) von Mutter und Vater miteinander verschmelzen. Läge Mendel richtig, wäre Nägeli konsequenterweise gezwungen, seine eigene Theorie aufzugeben. Nicht zuletzt bemerkt Mayr: „Mendels Bescheidenheit trug auch nicht gerade zu einer großen Verbreitung seiner Theorie bei. Nachdem Nägeli ihm die kalte Schulter gezeigt hatte, machte er allem Anschein nach keine weiteren Anstrengungen mehr, mit anderen Botanikern oder Hybridenzüchtern in Verbindung zu treten oder auf nationalen oder internationalen Treffen zu berichten." (Mayr 1984, 579).

[38] Insgesamt waren es im Falle der Erbse sieben Merkmale, mit jeweils zwei möglichen Ausprägungsformen, mit denen Mendel arbeitete: Samenfarbe (gelb o. grün), Samenform (rund o. runzelig), Farbe der Samenschale (grau o. weiß), Farbe der Erbsenhülse (grün o. gelb), Form der Erbenhülse (einfach gewölbt o. eingeschnürt), Pflanzenhöhe (hoch o. kurz), Blütenstellung (am Stamm verteilt o. nur am Ende des Stammes).

[39] Genau genommen kommt noch eine weitere Eigenschaft hinzu, die aber in der hier angestellten Überlegung nur von marginaler Bedeutung ist: „Mendel arbeitete nur mit Merkmalen, die eine *autosomal-dominante* Form der Vererbung zeigten – das heißt, die Gene lagen nur auf den autosoma-

wendige Konsequenz aus diesem Umstand besteht darin, dass die nachfolgende Generation (F1) sogenannte monohybride Kreuzungen sein werden. Bevor es bei den Elternpflanzen nun zur Produktion von Pollen kommen konnte, entfernte Mendel die Knospen um die Staubblätter bzw. die Stempel, um auf diesem Wege eine Selbstbestäubung zu verhindern. Die Bestäubung übernahm Mendel, den entstehenden Samen pflanzte er ein und beobachtete die nachfolgende Generation (F1). Auffallend war, dass F1 keineswegs, wie man durchaus hätte erwarten können, aus einem Kompromiss der beiden Merkmalsausprägungen bestand, das heißt in diesem Falle: F1 war nicht von mittlerer Größe, sondern verfügte immer über eine der beiden möglichen Ausprägungen. Entweder war die gesamte Generation F1 ausnahmslos groß oder klein. Bei der Generation F1 verhinderte Mendel nun die Selbstbestäubung nicht und bemerkte in der entstehenden F2-Generation Merkmalsausprägungen, die sich in der F1-Generation nicht zeigten, wohl aber in der vorhergehenden P-Generation. Es wurden also ganz offensichtlich Merkmale über eine Generation hinweg *versteckt* weitergegeben.

Aus Sicht der Eugeniker waren die Mendelschen Vererbungsregeln Grund zur Besorgnis. Gerade die

> „Unterscheidung zwischen ‚rezessiven' und ‚dominanten' Erbanlagen hat viel zur Entartungshysterie der Eugeniker beigetragen; denn dem Erbmodus der Rezessivität zufolge können Menschen Träger von Erbanlagen für Geisteskrankheiten oder irgendwelche anderen ‚erblichen Minderwertigkeiten' sein, ohne selbst die entsprechenden Merkmalsausprägungen zu zeigen. Sie konnten gewissermaßen ‚heimlich' ihre ‚minderwertigen' Erbanlagen über die Erbanlagen ihrer Kinder und Kindeskinder verbreiten, während die phänotypischen Auswirkungen fernab vom ersten Träger rezessiver Veranlagungen auftauchen können." (Reyer 2003, 65).

Der Rückgriff auf die Mendelschen Ergebnisse ging sowohl mit einem genetischen Determinismus, als auch mit einer Überinterpretation dieser Ergebnisse einher. Klar schien, dass sowohl körperliche, als auch geistige Eigenschaften vererbt werden, klar schien auch, dass die Wahrscheinlichkeit der Vererbung berechnet werden konnte. Eugeniker sahen in Mendels Ergebnisse neben aller Gefahr der versteckten Vererbung die Möglichkeit, beispielsweise über die breit angelegte Erfassung von Daten steuernd, regulierend, und letztendlich verbessernd in das Fortpflanzungsverhalten der Gesellschaft einzugreifen. 1910 wurde in den USA in Cold Spring Harbor auf Long Island das *Eugenic Record Office* vom Harvard-Professor und Eugeniker Charles B. Davenport eröffnet. Mit dem Ziel, eine Grundlage dafür zu schaffen, die Fortpflanzung erblich minderwertiger effektiv zu verhindern, wurden Feldforschungen in „Gefängnisse[n], Kranken- und Armenhäuser[n] und in Nervenheilanstalten" durchgeführt und die Daten „zur genetischen Abstammung der sogenannten ‚Defektiven'" (Sandel 2008, 86) gesammelt. In mehreren hundert Hochschulen und Universitäten wurden seit den 1920er Jahren Eugenikkurse eingeführt, „in denen privilegierte junge Amerikaner an ihre reproduktive Pflichten erinnert wurden." (ebd., 87). Auch die Pädagogik betonte angesichts der biologischen Erkenntnisse und im Hinblick auf ihre Aufgabe zur Vervollkommnung des Menschen die

---

len Chromosomen" (Robinson 2006, 60; Hervorh. im Original). Eukaryontische Organismen, das sind Organismen, die im Gegensatz zu prokaryontischen aus Zellen mit einem Zellkern, in dem Chromosome und DNS enthalten sind, bestehen, besitzen zwei Arten von Chromosomen. Zum einen sind das die Geschlechtschromosome, zum anderen die sogenannten *autosomalen* Chromosome.

Bedeutung der Partnerwahl im Hinblick auf einen erbgesunden Nachwuchs. Werfen wir hierzu einen Blick in die pädagogische Literatur der ersten Jahre des 20. Jahrhunderts.

3. Pädagogik und Eugenik

3.1 Ellen Key – Plädoyer für den neuen (besseren) Menschen

Als die schwedische Lehrerin und pädagogische Autorin Ellen Key im Jahre 1926 starb, wurde ihr Buch *Das Jahrhundert des Kindes (Barnets århundrade)*, das erstmals 1902 in deutscher Übersetzung erschien, zum 36. mal neu aufgelegt. Wie Reyer betont, hat Key nie eine systematische Pädagogik entworfen, wohl aber „mit ihrem Buch zweifellos zur Popularisierung der eugenischen Gedankenwelt in der Pädagogenschaft und darüber hinaus beigetragen“ (Reyer 2003, 122).

Gleich im ersten Kapitel deutet Key darauf hin, dass die Menschwerdung noch nicht vollendet sei. Damit die – wie sie es nennt – Genesis der Menschheit weiter voranschreiten kann, bedarf es der Veredelung des Menschen. Nun ist die menschliche Kultur im Bereich der Tier- und Pflanzenwelt sehr ambitioniert, wenn es um die Verbesserung durch kluge Zuchtwahl geht. Geht es allerdings darum, diese Ambitionen auf die Verbesserung des Menschengeschlechts zu übertragen, sieht es alles andere als rosig ist:

> „In bezug auf unser eigenes Geschlecht, auf die Erhöhung des Menschentypus, [...] der menschlichen Rassen [,] herrscht [...] der Zufall in schöner und häßlicher Gestalt. Aber die Kultur soll den Menschen zielbewußt und verantwortlich auf allen Gebieten machen, auf denen er bisher nur impulsiv und unverantwortlich gehandelt hat. In keiner Hinsicht ist jedoch die Kultur zurückgebliebener als in all den Verhältnissen, die über die Bildung eines neuen und höheren Menschengeschlechts entscheiden.“ (Key [1902] 1992, 13).

Der Impulsivität und Unverantwortlichkeit kann durch die Erkenntnisse der Naturwissenschaften und deren pädagogische Inanspruchnahme entgegengewirkt werden. Keys Ziel ist es dabei, „im neuen Jahrhundert den neuen Menschen zu bilden“, wie sie es als Motto zu Beginn ihres Buches formuliert. Wie aber kann es in gelingender Weise zur Bildung des neuen Menschen kommen? Eben dadurch, dass die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und die Überlegungen der Vertreter der Eugenik ernst genommen und für die Pädagogik fruchtbar gemacht werden:

> „Key versucht eine ausschließlich positive Rezeption der Rassenhygiene und vermittelt diesen Eindruck durch ihre Umschreibungen der populären Wortführer wie Galton oder Wallace[40] und deren Absichten mit Begriffen wie Zivilisierung oder Ver-

[40] Alfred Russel Wallace (1823-1913) entwickelte unabhängig von Charles Darwin eine Evolutionstheorie, die der Theorie Darwins ausgesprochen ähnelte. Im Gegensatz zu Darwin ging Wallace weniger von der Tierzucht, sondern vom Studium der menschlichen Bevölkerung aus, dabei war es u. a. Malthus' *Essay of the Principle of Population*, der Wallace stark beeinflusste. Die Frage nach der frappierenden Ähnlichkeit aller unzivilisierten Völker beantwortete Wallace folgendermaßen: „Es sind diese Hemmungen [die von Malthus angeführt werden] – Krankheit, Hungersnot, Unfälle, Krieg etc. – die die Bevölkerungszahl niedrig halten, und ich erkannte plötzlich, daß diese Hem-

> edelung. Ohnedies geht es ihr um den Nachweis, daß die Eugeniker über die Elternschaft eine ‚tiefe Wahrheit' gesprochen haben." (Andersen; Baader 1998, 69).

Das erste Kapitel überschreibt die Schwedin mit *Das Recht des Kindes, seine Eltern zu wählen*. Wir dürfen dieses Recht nicht missverstehen. Es handelt sich freilich nicht um ein Wahlrecht des Kindes im eigentlichen Sinne, frei nach dem Motto, das Kind müsse entscheiden können, wen es als Eltern haben will. Vielmehr geht es darum, dass bei der Wahl der Partners gleichwie bei der Entscheidung, ob eine Person sich überhaupt fortpflanzen will und somit potenziell einen Anteil zur Verbesserung der Menschheit insgesamt beizutragen gedenkt, das Recht des Kindes im Vordergrund stehen *soll*. Welches Recht damit konkret gemeint ist, dürfte unschwer zu erraten sein. Es handelt sich um das Recht, körperlich und geistig gesund zu sein, gutes Erbmaterial zu besitzen, das ein gelingendes Leben wahrscheinlich macht und *vor allem* zur Genese der neuen, besseren Menschheit beiträgt.[41] Was Key *nicht* eigens erwähnt, was wir aber aus ihren Überlegungen ohne weiteres schließen dürfen, ist die Tatsache, dass das von ihr geforderte Recht des Kindes allein das Recht eines bestimmten Kindes, und zwar des Ideal-Kindes ist. Dieses Ideal hat das Recht auf gesundes Erbgut und darf, gemäß der Logik der Eugenik, Eltern mit ebenfalls gesundem Erbgut erwarten. Das physisch und psychisch nicht gesunde Kind hat gar keine Rechte:

> „Das Recht des Kindes, seine Eltern zu wählen, stattet nicht das konkrete Kind mit einem solchen Prinzip aus. Dieses Recht des Kindes repräsentiert vielmehr das Prinzip der Veredelung des Menschengeschlechts. Key appelliert an die zukünftigen Eltern, den Willen des Kindes, gesund zu sein und geliebt zu werden, zu antizipieren und dann eine Entscheidung über die Erfüllung des Kinderwunsches zu treffen. [...] [D]ie einzusetzenden Rechte des Kindes beziehen sich nur auf diejenigen, die als gesunde Nachkommen das Menschengeschlecht veredeln helfen. Ellen Keys Ziel ist es keinesfalls, allen Kindern gleiche Rechte zu erkämpfen. [...] [U]nbarmherzig urteilt sie über die Menschen, deren körperliche und geistige Konstitution sich nicht in ihre Idee der Veredelung bruchlos einfügen lassen." (ebd., 69f.)

Aus dem von Key postulierten Recht des Kindes, seine Eltern zu wählen, folgert sie, die Naturwissenschaften künftig als *Grundlage der Pädagogik* zu verstehen. Der Mensch müsse die Gesetze der natürlichen Auslese kennenlernen und dementsprechend handeln.[42]

---

mungen auf die Tiere sogar eine noch viel größere Wirkung haben würden, und da die niedrigeren Tiere alle dazu neigten, sich viel rascher zu vermehren als die Menschen, während ihre Populationen im Durchschnitt konstant blieben, blitzte in mir plötzlich der Gedanke auf, daß die am besten Angepaßten überleben würden" (Wallace zit. in Mayr 1984, 398). 1855 veröffentlichte Wallace seinen berühmten Aufsatz *Über das Gesetz, welches das Entstehen neuer Arten reguliert hat*. Der Text wurde von Darwin drei Jahre später, also noch ein Jahr vor *Die Entstehung der Arten* gelesen. Wallace schloss sich in den 1880er Jahren der These Weismanns an, wonach erworbene Eigenschaften nicht, d. h. auch nicht indirekt, vererbt werden können.

[41] Um ein tatsächliches Wahlrecht geht es Key nicht, sondern um die Bildung des neuen Menschen, insofern ist die Überschrift des ersten Kapitels irreführend (vgl. Oelkers 2001, 45). Dass das Kind ein Recht auf gesundes Erbmaterial haben soll, wird bei der Lektüre des *Jahrhundert des Kindes* deutlich, worin das Wahlrecht des Kindes besteht, bleibt schleierhaft. Es ist ja keineswegs so, dass dem Kind das Recht eingestanden wird, sich Eltern mit „schlechten" Genen zu wählen.

[42] Der Verweis auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse und die Forderungen, diese sowohl im Hinblick auf die Fortpflanzung als auch im Hinblick auf pädagogisches Handeln zu berücksichtigen, legt den Gedanken nahe, Key wolle wissenschaftliche Klarheit in Bereiche bringen, die offenbar größerer Klarheit bedürfen. Dass das aber nur scheinbar so ist, arbeitet Jürgen Oelkers mit Verweis auf Keys eigenartigen messianisch-anmutenden Duktus heraus: „‚Die Zeit wird kommen, in der das Kind als *heilig* angesehen werden wird, selbst wenn die Eltern mit *profanen* Gefühlen dem Mysterium des Lebens genaht sind; die Zeit, in der jede Mutterschaft als heilig betrachtet

Und auch die Rechtsprechung müsse sich der Biologie als Grundlage bedienen[43], so sollen Gesellschaftsstrafen in Zukunft im Dienst der Entwicklung stehen, was bedeutet, dass Verbrecher daran gehindert werden sollen, ihr Erbgut an die Nachkommen weiter zu geben. Dieser Gedanke wurde wenige Jahre später, um genau zu sein im Jahre 1907, in den USA und später auch in zahlreichen europäischen Staaten durch Gesetze zur Zwangssterilisierung in die Tat umgesetzt.[44] In *Das Jahrhundert des Kindes* geht es Key in erster Linie um eine Bewusstseinsveränderung. Wenn sie das Recht des Kindes in den Mittelpunkt stellt, meint sie damit nicht das empirische Kind, sondern den neuen, zukünftigen Menschen. Im Hinblick auf das Neue soll sich das Gegebene ausrichten. Im Kern bedeutet das nichts anderes, als dass die gegenwärtige Menschheit planvoll vorgehen soll, wenn es um die Fortpflanzung geht. Der einzelne Mensch soll sich selbst im Hinblick auf die zu vervollkommnende Menschheit in seinem Individualrecht beschränken. Key geht es also um eine freiwillige Selbstunterwerfung:

> „So stark ist schon das Bewußtsein von der Bedeutung der Erblichkeit geworden, daß junge Menschen – die selbst eine durch Generationen angesammelte ‚Belastung' in der einen oder anderen Hinsicht getragen haben – anfangen einzusehen, daß es ihre Pflicht ist, lieber auf die Elternfreude zu verzichten, als ihr unglückseliges Erbe auf eine neue Generation überzuwälzen." (Key [1902] 1992, 39)

Legt man *Das Jahrhundert des Kindes* zugrunde, so ist nicht eindeutig ersichtlich, welche Vererbungstheorie Key vertritt. Dollinger, Hörmann und Raithel sehen in ihr eine Vertreterin der sogenannten *harten* Vererbungslehre (vgl. Raithel; Dollinger; Hörmann 2009, 140), wohingegen Baader bei Key insbesondere in deren späteren Schriften[45] einen Wech-

---

werden wird, wenn sie durch ein tiefes Liebesgefühl veranlasst war und tiefe Pflichtgefühle hervorgerufen hat. Dann wird man das Kind, das sein Leben von *gesunden, liebenden* Menschen empfangen hat und das dann in Weisheit und Liebe erzogen wird, ein ‚ehrliches' nennen, auch wenn seine Eltern sich in voller Freiheit vereinigt haben. Dann wird man das Kind, das in einer lieblosen Ehe geboren oder durch Schuld der Eltern mit körperlicher oder geistiger Krankheit belastet ist, als *Bastard* betrachten... Und nicht auf die unvermählte, zärtliche Mutter eines *strahlend gesunden* Kindes wird der Schatten der Missachtung fallen, sondern auf die legitime oder illegitime Mutter eines durch die Missethaten seiner Vorväter *entarteten Wesens'* (Key zit. in Oelkers 2001, 47f.; Hervorh. v. Jürgen Oelkers)". Oelkers arbeitet den prophetischen Ton, die sakrale Erwartung heraus, die in diesen Worten mitschwingen: „ 'Die Zeit wird kommen' ist eine *Verkündigung*, die von starken Glaubensgewissheiten getragen sein muss, ohne dass dort eine Transzendenz notwendig wäre. Eugenik ist eine *Ersatzreligion*, die das Geheimnis des Lebens nicht mehr kommuniziert, sondern entschlüsselt hat. Sie begründet die Freiheit der Gattenwahl *ohne Verpflichtung einer Ehe*, sofern Gesundheit und Jugend vorausgesetzt sind. Der moralische Bann auf die Ehelosigkeit wird *biologisch* gebrochen, mit allen Konsequenzen einer Gleichsetzung von Wissenschaft mit Religion. Wissenschaftsreligionen verletzen das Grundprinzip aller Forschung, nämlich die Korrigierbarkeit aller Annahmen im Lichte neuer Erfahrungen." (Oelkers 2001, 48). Wenn sie auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse verweist geht es Key nicht um eine wissenschaftliche begründete Erziehung, sondern um die Zementierung eines Dogmatismus, also um das Gegenteil von fortschreitender Wahrheitssuche.

[43] Ausdrücklich spricht sich Key in diesem Kontext für die Euthanasie aus: „Im Zusammenhang hiermit steht die Entwicklung neuer Rechtsbegriffe auf diesen Gebieten. Während die heidnische Gesellschaft in ihrer Härte die schwachen und verkrüppelten Kinder aussetzte, ist die christliche Gesellschaft in der ‚Milde' so weit gegangen, daß sie das Leben des psychisch und physisch unheilbar kranken und mißgestalteten Kindes zur stündlichen Qual für das Kind selbst und seine Umgebung verlängert. Noch ist doch in der Gesellschaft – die unter anderem die Todesstrafe und den Krieg aufrecht erhält – die Ehrfurcht vor dem Leben nicht groß genug, als daß man ohne Gefahr das Verlöschen eines solches Lebens gestatten könnte. Erst wenn ausschließlich die Barmherzigkeit den Tod gibt, wird die Humanität der Zukunft sich darin zeigen können, daß der Arzt unter Kontrolle und Verantwortung schmerzlos ein solches Leiden auslöscht." (Key [1902] 1992, 29f.)

[44] vgl. Teil 2, Kap. 4 in dieser Arbeit

[45] Hier sind die nach 1910 veröffentlichten Schriften gemeint.

sel zum Lamarckismus bemerkt (vgl. Baader 2005, 70). Zu Beginn des Jahrhunderts rezipiert Key zwar die ihr bekannten Schriften zur Eugenik, dies allerdings, ohne sich eindeutig zu positionieren:

> „Am allerstärksten bekriegen sich die Meinungen in der Vererbungstheorie, wo der Kampf zwischen Darwins Ansicht, daß auch erworbene Eigenschaften sich vererben, und Galtons und Weismanns Überzeugung, daß das nicht der Fall sei, geführt wird." (Key [1902] 1992, 20).

Es scheint mir aber in *Das Jahrhundert des Kindes* eine Tendenz zur harten Vererbungslehre vorzuliegen:

> „In Francis Galtons berühmter Arbeit *Hereditary Genius*[46] ist beinahe schon alles, was aus dem Gesichtspunkte der Rassenveredelung heute gefordert wird, ausgesprochen. Galton, der schon in den siebziger Jahren anfing, Darwins Ansicht, daß auch erworbene Eigenschaften sich vererben, entgegenzutreten, hat seither in dieser Beziehung einen Mitstreiter in dem Deutschen Weismann erhalten" (ebd., 22; Hervorh. im Original).

Auf was Key nicht zurückgegriffen hat und worauf sie auch kaum zurückgreifen konnte, waren die Forschungsergebnisse Gregor Mendels. Im selben Jahr, in dem *Barnets århundrade* in Schweden gedruckt wurde, publizierte die *Akademie der Wissenschaften* in Paris und wenige Tage später auch die Deutsche *Botanische Gesellschaft* Abhandlungen des holländischen Botaniker Hugo de Vries. In einer Fußnote des deutsches Aufsatzes verwies de Vries auf die Arbeit Gregor Mendels und sorgte somit – ebenso wie seine Kollegen Correns und Tschermak – für die Einführung der Mendelschen Vererbungsregeln in den wissenschaftlichen Diskurs. In seinem 1925 erstmals publizierten Vortrag *Über die biologischen Grundlagen der Erziehung* greift Fritz Lenz, zu dieser Zeit Professor für Rassenhygiene an der Universität München, explizit auf Mendels Forschungsergebnisse zurück.

3.2 Fritz Lenz – Erziehung als Auslese

Zu Beginn des Jahres 1925 hielt Fritz Lenz im Rahmen einer vom sächsischen Ministerium für Volksbildung initiierten pädagogischen Fortbildungswoche einen Vortrag, der noch im selben Jahr unter dem Titel *Über die biologischen Grundlagen der Erziehung* veröffentlicht wurde. Gleich zu Anfang seines Vortrags betont Lenz, Erziehung sei aus biologischer Sicht im Grunde ein Anpassungsvorgang. Dabei habe jedoch die Erziehung im Gegensatz zu den Naturwissenschaften eine andere Ausrichtung. Wo sich Naturwissenschaften mit dem *was ist* bzw. dem, *was geschieht* beschäftigt, geht es der Erziehung (auch) um das, *was sein soll*. Damit ist Erziehung für Lenz mehr, als ein Mittel, um fremde Zwecke zu erfüllen. Und wo sollten diese fremden Zwecke auch herkommen? Etwa aus der Biologie? – Gerade das ist für Lenz undenkbar, da „sie [...] mit anderen Worten keine *Werte* begründen, keine letzten *Ziele* zeigen [kann], also auch nicht das Ziel der Erziehung" (Lenz 1927, 5; Hervorh. im Original). Dass Erziehung aus der Perspektive der Biologie ein Anpassungsvorgang darstellt, bedeutet nicht, dass die Anpassung ein von Sei-

---

[46] Galtons *Hereditary Genius* erschien 1869, also 10 Jahre nach Darwins *The Origin of Species*, und wurde 1910 unter dem Titel *Genie und Vererbung* ins Deutsche übersetzt.

ten der Biologie formuliertes Ziel für die Erziehung darstellt. Nein, der biologisch-gestimmte Beobachter stellt lediglich fest, was Erziehung macht, und das scheint Anpassung an das Gegebene zu sein.

Was das letzte Ziel der Erziehung ist, erweist sich nach den Worten Lenz als uneindeutig:

> „Wie immer man das letzte Ziel bestimmen mag, darüber dürfte Einigkeit zu erzielen sein, daß die Erziehung die Entwicklung des heranwachsenden Menschen so beeinflussen soll, daß er möglichst tüchtig für die Erfüllung seiner Lebensaufgaben werde." (ebd.).

Wenn Erziehung dem einzelnen Menschen das an die Hand geben soll, was er benötigt, um seine Lebensaufgabe möglichst gut erfüllen zu können, stellt sich die Frage, wie das ohne ein vorheriges Wissen darum, was diese Aufgabe sein soll, gelingen kann. Wenn wir an die von Kant postulierte Erziehung zur Freiheit denken, erfahren Disziplinierung, Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung ihren Sinn in dieser leitenden und jede einzelne Stufe beseelenden Idee. Ich gehe sogar soweit, zu behaupten, dass das letzte Ziel überhaupt nicht von der konkreten Erziehung wegzudenken ist. Die von Lenz unterstellte Einigkeit im Hinblick auf die Befähigung zur Erfüllung der Lebensaufgaben setzt eine Vorstellung davon, worum es sich bei diesen Lebensaufgaben handeln soll, voraus. Und genau das muss im Vorfeld von irgend jemandem bestimmt worden sein. Damit sind wir wieder bei den letzten Zielen. Werden sie von Seiten des Staates, der Philosophie, der Ökonomie ... formuliert, so steht Erziehung im Dienste fremder Zwecke, marginalisiert sich zum bloßen Mittel und macht sich selbst womöglich überflüssig, wenn andere – technische – Mittel sich als effektiver oder effizienter erweisen. Das angeführte Lenz-Zitat kann aber auch anders verstanden werden, z. B. so: Innerhalb der Erziehung gibt es Uneinigkeit über die Ziele. Die einen wollen (eher) den gut angepassten Bürger, die anderen vielleicht (eher) den selbsterfüllten, seine individuellen Potenziale verwirklichenden Menschen. In allen Fällen gilt es aber, den Menschen zur Erfüllung dieser verschiedenen, aber immer vorhandenen Zwecke zu befähigen.

Für eben diese letzten Zwecke scheint sich Lenz in seinem Vortrag nicht sonderlich zu interessieren. Er bedient sich der biologischen Sichtweise auf Erziehung und stellt klar:

> „Erziehung ist ein Anpassungsvorgang. Die *Anpassung* eines Lebewesens kommt durch das Zusammenwirken seiner ererbten Veranlagung mit den Einflüssen der Umwelt, unter denen es sich entwickelt, zustande." (ebd., 6; Hervorh. im Original).

Damit unternimmt Lenz eine Verkürzung der Erziehung, die aus pädagogischer Sicht unmöglich gelingen kann. Er trennt den Weg vom Ziel. In Wahrheit ist das Ziel, um dessen Willen die Anpassung vorgenommen wird, durchaus vorhanden und durchdringt das erzieherische Handeln immerzu. Ziel ist es, einen Menschen dahingehend zu erziehen, dass er Teil der bestehenden Ordnung wird. Es geht also darum, Bestehendes zu festigen. Erziehung als Anpassung ist ein Formen von Menschenmaterial, ein Passend-Machen.[47] Da nun nach Lenz das Zusammenspiel aus ererbter Veranlagung und Um-

[47] Etwas anders sieht es aus, wenn es bei der Anpassung um das Passend-Machen für eine offene Gesellschaft geht. Eine Erziehung, die sich das zum Ziel setzt, kann – wenn sie konsequent ist – den einzelnen Menschen nicht als Material betrachten. Ist doch die Gesellschaft nur dann offen, wenn es auch die Menschen, aus denen sie besteht, sind. Für die offene Gesellschaft gilt es die Offenheit des Einzelnen anzusprechen und damit genau das hervorzurufen, was nicht im Vorfeld bestimmt werden kann: das Neue, das Unerwartete. Das scheint ein Widerspruch zu sein: Die offene Gesellschaft will ihre neuen Mitglieder zur Offenheit erziehen. Ist sie dann noch offen? Ja, denn die Of-

welteinflüssen den Anpassungsvorgang (genannt: Erziehung) bedingt, geht es darum, das Gewicht der beiden Mitspieler zu bestimmen. In Abgrenzung zu Rousseau stellt er fest, dass die Menschen keineswegs gleich veranlagt sind, es also nicht allein in der Hand der Erziehers liegt, was aus dem Menschen wird:

> „Es ist freilich noch gar nicht sehr lange her, da meinte man, daß alle Menschen von Natur gleich veranlagt wären. *Rousseau* z. B. hat dieser Meinung Ausdruck gegeben; und viele sind ihm darin gefolgt. Dieser Standpunkt führte natürlich zu einer starken Überschätzung der Umwelteinflüsse, zumal der Erziehung; denn wenn alle Menschen gleich veranlagt wären, dann müßte ja jedes Kind zu einem Genie erzogen werden können. Es ist verständlich, daß gerade begeisterte Pädagogen zu der Ansicht neigen, daß eigentlich alle Menschen gleich veranlagt seien; denn dann würde ja alle Veredelung der Menschen eben in die Hände der Pädagogen gelegen sein. Nun, wir wissen heute sowohl aus der pädagogischen Erfahrung als auch auf Grund biologischer Tatsachen, daß das eine Illusion ist." (ebd., 8; Hervorh. im Original).[48]

Da wir es also mit einer Ungleichheit der Anlagen zu tun haben, gilt es, diese Anlagen in der Erziehung zu berücksichtigen. Genauer: Welche Kraft, welches Gewicht oder welche Bedeutung haben die Umwelteinflüsse in Bezug auf die ererbten Anlagen? Kann Erziehung korrigierend auf schlechte Anlagen einwirken, kann sie gute Anlagen verderben, haben Erbanlagen oder Umwelteinflüsse einen stärkeren Einfluss hinsichtlich der Anpassung, die ja – nach Lenz – das erklärte Ziel erzieherischen Handelns ist? Gerade hier rekurriert Lenz auf Mendel, dessen Regeln er als „das Grundgesetz der Erblichkeit überhaupt" (ebd., 11) hervorhebt,

> „und sein Kern ist eben die Erkenntnis der Mosaiknatur der Erbmasse. Die Erbmasse aller sich geschlechtlich fortpflanzenden Lebewesen einschließlich des Menschen besteht aus einer großen Zahl selbständiger Erbanlagen, die sich im Laufe der Genera-

---

fenheit ist nichts im positivistischen Sinne Ausfüllendes, sondern (Frei-)Raumschaffendes und (Frei-)Raumhaltendes. In dieser Offenheit kann alles Mögliche erscheinen. Genau genommen ist Erziehung als Anpassung an die offene Gesellschaft keine Anpassung und damit auch kein Passend-Machen, weil sie – wenngleich sie mit dem Menschen arbeitet – kein Material als Gegenstand hat. Erziehung ist hier vielmehr ein offener Ruf (d. h. ein Ruf, der nicht bestimmen kann/ will, wonach er ruft), ein Warten, dann ein Begleiten und Beraten.

[48] An dieser Stelle sei angemerkt, dass es überaus unklar ist, auf welche Aussagen Rousseaus zum Thema naturgegebene Gleichheit der Anlagen sich Lenz bezieht. Im Vorwort seiner *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* geht Rousseau zwar darauf ein, dass „einem allgemeinen Urteil nach [die Menschen] von Natur ebenso gleich untereinander sind, wie es die Tiere jeder Art waren, bevor verschiedene physische Ursachen in einigen Arten die Vielfältigkeiten herbeiführten, die wir bei ihnen feststellen" (Rousseau [1755] 2008, 22), aber dieser Naturzustand ist freilich ein konstruierter, an einer Idee der Ursprünglichkeit (insofern also an einem idealen Zustand) sich orientierender Zustand, von dem der heutige Mensch weit entfernt ist. Ein solcher angenommener Idealzustand ist nicht rekonstruierbar. Und bei aller Dekonstruktion des gesellschaftlichen Zustands kann der idealisierte Naturzustand nicht mehr als ein unerreichbarer Orientierungspunkt sein. Hentig schreibt in diesem Zusammenhang: „Der natürliche Mensch ist ein Konstrukt, und ein Konstrukt hat einen Zweck. Rousseaus Zweck ist die Rekonstruktion eines Menschen *ohne die Merkmale der Kultur* [...], um an dem Negativbild zu prüfen von welchen ‚Bedürfnissen' wir uns – um unserer Unabhängigkeit willen – zu lösen trachten sollten und welchen wir – wieder um dieser Unabhängigkeit willen – genügen müssen." (Hentig 2003, 76). In der Einleitung seiner Abhandlung betont Rousseau eindrücklich, dass er von einer gegebenen natürlichen Ungleichheit ausgeht: „Ich erkenne in der menschlichen Gattung zwei Arten von Ungleichheit [*inégalité*]: die eine, welche ich die natürliche [*naturelle*] oder physische [*physique*] nenne, weil sie von der Natur eingerichtet ist, und die im Unterschied des Alters, der Gesundheit, der Kräfte und der Eigenschaften des Geistes oder der Seele besteht, die andere, die man die gesellschaftliche [*morale*] oder politische [*politique*] Ungleichheit nennen kann, weil sie von einer Art Übereinkunft abhängt und durch die Zustimmung der Menschen eingerichtet oder wenigstens gebilligt wird." (Rousseau [1755] 2008, 31; Hervorh. im Original)

> tionen trennen und wieder zu neuen Mosaikbildern zusammenfügen, von denen aber jede einzelne ihre Eigenart durch unabsehbare Generationen bewahrt.“ (ebd.).

Dabei betont er:

> „Für die Fragen der Erziehung sind natürlich ausschließlich die erblichen *Unterschiede* der Menschen von Bedeutung [...]. [...] Leider ist die Erblichkeit der verschiedenen Anlagen sehr schwer zu verfolgen. Planmäßige Zuchtversuche, die Aufklärung bringen würden, kommen beim Menschen ja nicht in Betracht.“ (ebd., 12; Hervorh. im Original).

Was für Lenz allerdings durchaus in Betracht kommt, ist der Rückgriff auf Fallstudien, wie sie u. a. von den deutschen Psychiatern Hans Walter Gruhle und Josef Jäger, dem US-amerikanischen Soziologen Richard L. Dugsale und von Arthur H. Estabrook durchgeführt wurden. Exemplarisch sei hier auf die in der psychologischen Fachliteratur bekannte Studie von Henry H. Goddard aus dem Jahre 1914 zur Familie Kallikak verwiesen. Der Name Kallikak ist von Goddard konstruiert und setzt sich aus den griechischen Worten kalos (= gut) und kakos (= schlecht) zusammen. Und in der Tat geht es um einen „guten“ und einen „schlechten“ Zweig in der Familie, den Goddard jeweils genauer unter die Lupe nimmt. Martin Kallikak zeugte als Soldat zu Zeiten des Unabhängigkeitskrieges mit einer Frau, die als entwicklungsgestört gilt, ein uneheliches Kind. Alles in allem gingen aus dieser Verbindung 480 Nachkommen hervor, von denen Goddard 143 als gestört und lediglich 48 als normal charakterisiert. Gestört heißt für Goddard, dass die Nachkommen offenkundig zu Verbrechen, Alkoholismus, Geisteskrankheiten bzw. Analphabetismus neigten. Martin Kallikak heiratete einige Zeit später und zeugte mit einer Frau, die offenbar über „gute“ Erbanlagen verfügte, Kinder. Aus diesem Zweig gingen 496 Nachkommen hervor. Lediglich 3 davon klassifizierte Goddard als gestört, hingegen resultierten aus diesem „wohlgeratenen“ Zweig etliche Nachkommen, die als bedeutend bezeichnet werden können. Um was ging es Goddard? Im Wesentlichen darum, einen Zusammenhang herzustellen zwischen einem niedrigen IQ einerseits und unmoralischem Sozialverhalten bzw. geistiger Behinderung andererseits. Dazu Gerrig und Zimbardo:

> „Goddard kam zu der Überzeugung, dass auf der positiven Seite Intelligenz, Genialität und Bedeutsamkeit erblich bedingt waren. Auf der negativen Seite ordnete er Delinquenz, Alkoholismus, sexuelle Amoral, Entwicklungsstörungen und möglicherweise auch Armut an.“ (Gerrig; Zimbardo 2008, 345).

Lenz liest aus dieser und ähnlichen Studien, dass gegenüber ererbten Anlagen den Umwelteinflüssen eine relativ geringe Gewichtung beizumessen ist. Es ist daher nur wenig erfolgversprechend, Kinder aus verwahrlosten Familien in eine geordnete Umgebung zu bringen, denn der Einfluss der Umgebung kann unmöglich die Erbanlagen verändern, sondern lediglich dafür sorgen, dass „gute“ Anlagen zu ihrer Entfaltung kommen, die „schlechten“ Anlagen scheinen sich hingegen auch in „guter“ Umgebung allzu häufig durchzusetzen:

> „Man hat immer wieder versucht, Kinder aus solchen Familien durch Unterbringung in Anstalten oder bei ordentlichen Leuten vor der Verwahrlosung zu bewahren; es hat sich aber gezeigt, daß drei Viertel von diesen auch dann mißrieten. Nur ein Viertel konnte zu brauchbaren Menschen erzogen werden; und das ist nicht verwunderlich, da aus dem Mosaik überwiegend ungünstig zusammengesetzter Erbmassen gelegentlich auch günstigere Kombinationen hervorgehen können. Es wäre aber zu optimistisch, wenn man meinen würde, daß in *allen* minderwertigen Familien noch

> tüchtige Erbmassen vorhanden seien. Das folgt keineswegs aus dem Mendelschen Gesetz. Alle Erbanlagen können vielmehr auch in Reinzucht[49] auftreten." (Lenz 1927, 17f.; Hervorh. im Original).

Die Gewichtung im Verhältnis von ererbten Anlagen und Umwelteinflüssen steht für Lenz fest. An erster Stelle steht das Erbmaterial. Es ist unveränderlich, nicht von außen – auch bei noch so guter Erziehung – formbar. An zweiter Stelle stehen die Umweltbedingungen. Sind sie günstig, kann sowohl „gutes" als auch „schlechtes" Material wachsen und gedeihen. Es geht also für den Erzieher darum, sein (biologisch geschultes und sensibilisiertes) Auge auf sein Material (das Kind) zu richten und dementsprechend erzieherisch vorzugehen. Bei alledem gilt jedoch: die Macht der Erziehung ist und bleibt durch die Biologie begrenzt, demnach heißt es für den Erzieher, sich keinen Illusionen hinzugeben:

> „Bei der Entfaltung der erblichen Anlagen sind die Umweltbedingungen, unter denen ein Lebewesen heranwächst, von großer Bedeutung; auch die Erziehung kann sehr wesentlich an der Entwicklung der Anlagen des Individuum mitwirken. [...] Ein Kind von einer gewissen musikalischen Veranlagung kann zur Ausnützung dieser Anlage erzogen werden; es kann singen und Klavier spielen lernen; nur wird seine Erbmasse dadurch nicht verändert. Ein Kind von einer gewissen Verstandesbegabung kann zur systematischen Anwendung seiner logischen Funktionen erzogen werden; aber seine anlagemäßige Begabung wird dadurch nicht größer. Gegen die Dummheit kämpfen bekanntlich selbst die Götter vergebens; und man darf den Pädagogen keinen Vorwurf daraus machen, daß sie in dieser Beziehung auch nicht bessere Erfolge aufzuweisen haben." (ebd., 28 u. 30).

---

[49] Hier zeigt sich in eindrücklicher Weise die Überinterpretation der Mendelschen Gesetze. Im Grunde genommen geht Lenz von einer Korrelation von Intelligenz und sozialer Verwahrlosung aus, darauf lassen die Studien (u. a.) von Goddard, Gruhle, Jörger, Dugdale und Estabrook schließen, auf die er sich affirmativ bezieht. Wir müssen davon ausgehen, dass Lenz unterstellt, Intelligenz werde entweder rein- oder mischerbig weitergegeben. Das setzt die Vorstellung einer Erbanlage für Intelligenz, also ein Intelligenz-Gen voraus. Dieses kann homo- oder heterozygot sein, d. h. entweder besitzt jemand das Intelligenz-Gen mit zwei identischen Allelen oder mit zwei unterschiedlichen. Ein Fall von Reinerbigkeit läge dann vor, wenn jemand ein homozygotes Intelligenz-Gen hätte. Was Lenz nicht bedenkt (und auch in der Zeit der Entstehung seines Vortrages – 1925 – aufgrund des damaligen Forschungsstandes noch nicht bedenken kann), ist die Möglichkeit einer partiellen Dominanz. In einem solchen Fall hätten wir es bei zwei reinerbigen Elternteilen mit je unterschiedlicher Ausprägung (um beim Intelligenz-Gen – das es freilich so nicht gibt – zu bleiben: mit einer Mutter mit hoher Intelligenz und einem Vater mit niedriger Intelligenz) in der Enkelgeneration (der sog. F2 – Generation) mit einer Verteilung von 1:2:1 zu tun. (Zum Vergleich: Bei einer normalen Dominanz läge die Verteilung in der F2-Generation bei 3:1.) Auch bedenkt Lenz nicht die Möglichkeit der Co-Dominanz, bei der sich die Allele den Ausdruck im Phänotyp teilen (beim angenommenen Intelligenz-Gen hätten wir es bei einer klugen Mutter und einem dummen Vater mit mittelmäßig intelligenten Nachkommen zu tun). Dass es möglicherweise nicht nur zwei Ausprägungen des Intelligenz-Gens, sondern beispielsweise vier gibt und wir es bei der Vererbung mit einer Dominanzhierarchie zu tun haben, wird von Lenz ebenso wenig bedacht – von der Möglichkeit einer Keimzellenmutation ganz zu schweigen. Lange Rede – kurzer Sinn: Lenz überträgt ein in einem bestimmten Kontext richtiges Vererbungsprinzip auf einen völlig anderen und wesentlich komplexeren Sachverhalt. Der Frage, ob Intelligenz grundsätzlich und wenn ja, in welchem Maße vererbt wird, soll hier nicht nachgegangen werden. Den aktuellen Stand der Forschung zu dieser Frage fassen Buselmaier und Tariverdian wie folgt zusammen: „Nach Jahrzehnten Forschung, die im Wesentlichen auf dem statistischen Ansatz beruht, der von Galton in die Literatur eingeführt wurde, kann aus den Daten sowohl eine *überwiegend genetische Bedingtheit* als auch eine *überwiegende Umweltbedingtheit* interpretiert werden. Es kommt ganz darauf an, wie stark man Voreingenommenheiten, Fehler in den Untersuchungen und Interpretationen, die statistische Bearbeitung, die Plausibilität von Schlüssen, Umwelteinfluss von biologischen und Adoptiveltern und den Einfluss eineiiger Zwillinge aufeinander bewertet. Der zentrale Fehler all dieser Untersuchungen ist der, dass *pauschale Fragestellungen* nicht zu präzisen Antworten führen können." (Buselmaier; Tariverdian 2006, 160; Hervorh. im Original).

Erziehung muss nach Lenz im Grunde zwei Punkte berücksichtigen. Sie muss die Erkenntnisse der Naturwissenschaften, im Speziellen der Biologie, berücksichtigen, indem sie die Anlagen des Kindes erkennt und „gute" Anlagen entsprechend fördert, „schlechte" hingegen einschränkt. Da sie an den Anlagen selbst weder Verbesserungen noch Korrekturen vorzunehmen in der Lage ist, sie aber gleichzeitig über die Befähigung des Einzelnen zur Erfüllung seiner Lebensaufgaben hinaus die Veredelung der Menschheit im Ganzen im Blick haben muss, wird der Erziehung auch die Aufgabe der Auslese zuteil:

> „Auch die Erziehung ist berufen, an einer günstigen Gestaltung der Auslese mitzuwirken, in ersten Linie an der *sozialen Auslese*; und diese Aufgabe ist nicht weniger wichtig als die individuelle Ertüchtigung. Es steht nicht in menschlicher Macht, jeden jungen Menschen zu jeder Leistung zu erziehen. Sehr viel aber kann dadurch erreicht werden, daß der richtige Mann an den richtigen Platz kommt, d. h. daß die soziale Auslese in richtige Bahnen geleitet wird." (ebd., 33; Hervorh. im Original).

Durch Auslese den richtigen Menschen an den für ihn richtigen Platz in der Gesellschaft setzen, ist ein Gedanke, den wir, wie weiter oben gezeigt wurde, schon in Platons *Politeia* vorfinden. Wir erinnern uns, dass es bei Platon diejenigen sind, die sich durch besondere Leistungen (beispielsweise im Krieg) bewährt haben, denen ein besonderes Vorrecht zur Zeugung von Nachwuchs gewährt werden soll. Durch den Gedanken, dass die Gesellschaft eine große Familie sein soll, und die damit einhergehende Anonymisierung (Kinder werden nach der Geburt den Wärterinnen übergeben) ist eine Zuordnung der Kinder zu ihren jeweiligen Erzeugern nicht möglich. Im frühen 20. Jahrhundert sieht dies unterdessen anders aus. Mit den Mendelschen Gesetzen im Hintergrund kann – aus Sicht der Eugeniker dieser Zeit – eine Auslese deutlich effizienter vorgenommen werden.[50] Und gerade das muss im Sinne der Vervollkommnung der Menschheit auch geschehen. In der Schule geschieht diese Auslese, die von Seiten der Erzieher oft und in Lenz' Augen zu unrecht wider Willen geschieht. Da es eine Illusion ist, jedes einzelne Kind zur vollen Reife zu bringen, da schlicht und ergreifend nicht in allen Kindern die entsprechenden Anlagen vorhanden sind, ist eine Auslese zum Wohle aller – und sie ist explizit Aufgabe des Erziehers:

> „Der Erzieher hat an der sozialen Auslese durch Beurteilung der Fähigkeiten und der Leistungen der Zöglinge mitzuwirken. Im Grunde hat das die Schule ja schon immer getan [...,] und diese Auslesewirkung der höheren Schule war und ist eine ihrer wertvollsten Leistungen." (ebd., 34).

Während im platonischen Staatsmodell durch die angesprochene Anonymisierung der biologischen Herkunft des Einzelnen jedem Kind die Möglichkeit zuteil wurde, sich entfalten zu dürfen, seinen Begabungen ohne Zwang Ausdruck zu verleihen und somit keineswegs von vorn herein aufgrund seiner Herkunft einer Stigmatisierung ausgesetzt war, sieht dies bei Lenz ganz anders aus. Die soziale Schicht, der die Eltern angehören, ist für ihn ein deutliches Indiz auf deren intellektuelle Begabung und damit zugleich auf

---

[50] Ellen Key hatte höchstwahrscheinlich Galton Schriften zur Vererbung im Sinn, als sie zu Beginn des Jahrhunderts im Hinblick auf einen erbgesunden Nachwuchs empfahl: „Man hat in Deutschland und in Amerika einen guten Übergangsvorschlag in dieser Richtung gemacht, nämlich daß das Gesetz das Vorweisen eines ärztlichen Zeugnisses – mit vollständigen Daten über die Gesundheit beider Teile – als obligatorische Bedingung der Eheschließung verlangen solle. Dann hätten die Kontrahenten noch immer ihre Entscheidungsfreiheit, aber sie würden wenigstens nicht wie jetzt unwissend in die Ehe treten und sich selbst und ihre Kinder deren schädlichen Folgen aussetzen." (Key 1992 [1902], 45).

deren Veranlagung. Die Korrelation zwischen der sozialen Herkunft und der Qualität des Erbguts betont er ausdrücklich, wenn er schreibt:

> „Die verbreitete Anschauung, daß die geistige Leistungsfähigkeit der Kinder ‚in allererster Linie durch die ökonomische Lage des Elternhauses' bestimmt werde, wie sie z. B. *Kawerau* in seiner ‚Soziologischen Pädagogik' vertritt, kann daher nicht richtig sein. Wohl bestehen starke Beziehungen zwischen wirtschaftlicher Lage und geistiger Begabung, aber nicht in dem Sinne, daß die Begabung von der wirtschaftlichen Lage abhängig sei, sondern vielmehr umgekehrt dahingehend, daß die wirtschaftliche Lage weitgehend durch die Begabung, zumal auch die erbliche Begabung der Familien, bestimmt wird. Die begabten Familien steigen im allgemeinen sozial empor, die unbegabten dagegen bleiben auch sozial zurück." (ebd., 22; Hervorh. im Original).

Die Auslese, dafür plädiert Lenz, muss möglichst früh geschehen, dem Modell der „Einheitsschule", demnach die Kinder der Begabten und der Unbegabten vier Jahre lang gemeinsam unterrichtet werden, kann er nichts abgewinnen. Die soziale Auslese werde auf diesem Wege nur unnötig aufgeschoben, und zwar auf Kosten der begabten Kinder und der Gesellschaft insgesamt (vgl. ebd., 34f.).

Ellen Key und Fritz Lenz argumentieren an wesentlichen Stellen sehr ähnlich. Beide appellieren an die Erziehung, sich ihrer Grenzen bewusst zu werden. Eine Grenze ist durch die durch Umwelteinflüsse unveränderbaren Erbanlagen markiert. Diese zu ignorieren und der Idee zu folgen, es läge allein in der Hand des Erziehers und in dessen Kunstfähigkeit, einen Menschen zu formen, sei illusionär und zudem gefährlich. Ein solches Denken, schärfer formuliert: ein solcher Irrglaube steht einer Grundidee der Erziehung diametral entgegen, die da lautet: die Menschheit insgesamt zu vervollkommnen. Also heißt es für die Pädagogik: Erkennt die Erkenntnisse der Naturwissenschaften an und nehmt den Platz ein, den insbesondere die Biologie euch unausgesprochen zuteilt. Etwas lapidar formuliert: Wir, die Biologen, verraten euch, wie die Qualität der Erbanlagen des Kindes ist und ihr sorgt dafür, dass diese Anlagen zum Wohle der Gesellschaft und ferner zum Wohle der Menschheit überhaupt sich entfalten. Das beinhaltet selbstredend die Selektion. Was „gute" und was „schlechte" Anlagen sind, ist dabei im Vorfeld festgelegt.

3.3 Ernst Krieck – Im Werden nichts Neues

3.3.1 Werden und Ideal

Ganz anders argumentiert Ernst Krieck. Krieck war bekennender Nationalsozialist, seit 1932 Mitglied der Partei und ab 1934 bis Kriegsende Professor für Philosophie und Pädagogik an der Universität Heidelberg. In seiner 1922 in erster Auflage erschienenen *Philosophie der Erziehung* stellt Krieck klar, was Züchtung im engeren Sinn für ihn bedeutet: Einerseits die *Beeinflussung der Zeugung* durch geschlechtliche Auslese mit dem Ziel, Rassenmerkmale (er selbst verwendet hierfür gerne den Begriff *Formansätze*) zu steigern und zu vermehren, andererseits die *Aufzucht*. Hier gilt es, Formansätze in die gewünschte Richtung zu lenken (vgl. Krieck 1925, 122). Sichtbar wird, dass der Form bei der Züchtung eine bedeutsame Rolle zufällt. Um es gleich auf den Punkt zu bringen: die Form steht von vorn herein fest, in gewisser Weise als eine Idee. Und ähnlich wie eine Idee, die

geschaut wird und an der sich das Gestalten orientiert, die Wirklichkeit gleichsam ausrichtet, gilt es die Form mit Inhalt zu füllen.

Wenn nun der Züchtungsgedanke intendiert, dass es Formansätze gibt und diese Ansätze über Auslese und Erziehung zur vollen Entfaltung gebracht werden sollen, dann ist dieses aus- und zurichtende Denken ein in zweifacher Hinsicht verneinendes. Es schließt auf der einen Seite alles aus, was nicht über die gewünschten Formansätze verfügt. Auf der anderen Seite zielt es in dem Maße, wie es die Angleichung dessen, was ist, an das, was sein soll (das Ideal, die intendierte, mit Inhalt gefüllte Form) vornimmt, auf die Vernichtung der zu formenden Menschen hin. Das scheint auf den ersten Blick nicht unbedingt einleuchtend. Wenn ich eine bestimmte ideale Vorstellung vom Menschen habe, dann ist dieses Ideal etwas Feststehendes, Starres, Unbewegliches. Insofern ein Ideal Orientierung für das Handeln in der Welt bieten soll, ist sein feststehender Charakter überaus wichtig. Der Versuch, sich an etwas zu orientieren, das sich ständig verändert, stets auf's Neue eine andere Position einnimmt, wird sich als wenig erfolgversprechend erweisen. Wer in der Wüste umherirrt, ist schlecht beraten, seinen Weg nach der Sonne auszurichten. Im Gegensatz zur feststehenden Idee ist derjenige, der die Idee erblickt, alles andere als starr, sondern im Werden begriffen. Dieses Werden ist Entstehen und Vergehen, ist Sein und Nichts.[51] Das menschliche Werden, das ein bewusstseinsmäßiges ist, besitzt die Fähigkeit, sich Ziele zu setzen (und aus existenzialistischer Sicht die Unfähigkeit, dieses *nicht* zu tun), damit also das Vermögen, das eigene Werden in eine bestimmte Richtung zu lenken. Eben dazu bedarf es der fixen Idee, die das Pendant zu dem darstellt, was das menschliche Sein auszeichnet. Wenn nun der im Werden begriffene Mensch das Höchstmaß der Entfaltung erreichen würde, wenn der Mensch also von der Form nicht mehr zu unterscheiden wäre, hätte er sich selbst überwunden. Im Grunde wäre das die Überwindung des ontologischen Modus des Für-sich zum An-sich. Der perfekte, der ideal-geformte Mensch wäre kein Mensch mehr, sondern ein Ding. Er hätte das, wozu er sich macht, erreicht und sich dabei zugleich als Mensch verloren. Krieck sieht diese Gefahr. Er arbeitet nicht mit der ontologischen Differenz von An-sich und Für-sich, er formuliert auch nicht das von mir im ersten Teil der Arbeit herausgearbeitete menschliche Begehren, das An-und-für-sich-Sein zu erreichen. Aber er hat eine ausgesprochene Sensibilität für die mit der Zucht einhergehende Verengung der Lebensmöglichkeiten. Um des Überlebens der Rasse willen plädiert er für ihre Entartung:

> „Merkmal einer hohen Rasse ist stets ihre Abschließung und straffe Inzucht, die zugleich Vollendung und Todeskeim hervorbringt. Eine entartete Rasse löst sich von ihrer Starre durch Untertauchen in den Unborn, aus dem neuer Bildungstrieb und Wiedergeburt erfolgt." (ebd., 124).

Damit keine Missverständnisse entstehen. Krieck spricht sich nicht gegen die Zucht als solche aus (was nicht notwendig heißt, dass er sie befürwortet). Seine Kritik zielt auf ein mit dem Gedanken der Zucht einhergehendes Phänomen ab, und zwar der zunehmenden Rationalisierung der Welt. Diese ist für ihn kein Gewinn, und der Vorstellung, Erziehung solle sich um der Vervollkommnung der Menschheit willen nach den Erkenntnissen der Biologie ausrichten, kann er nichts abgewinnen. Im Gegenteil, sein Zungenschlag gegen den Darwinismus, den er ebenso wie Weismanns Keimplasmatheorie als Aus-

---

[51] vgl. Teil 1, Kap. 3 in dieser Arbeit

druck des Rationalismus versteht, ist überaus heftig. Das folgende, etwas längere Zitat stellt dies unter Beweis:

> „Inzwischen hat sich der Darwinismus als Philosophie- und Religionsersatz zum Weltanschauungsprinzip über Geschichts-, Sozial-, Sitten- und Staatsbildungslehre ausgebreitet und dabei die wunderlichsten Blüten hervorgebracht. Der Züchter erhob sich zum prometheischen Menschen- und Geschichtsbildner. Seine Vorschläge zur negativen Auslese durch Ausmerzung angeblich Entarteter ruhen, da über Vererbung, zumal auf dem Gebiet des Seelischen und Geistigen, so gut wie nichts feststeht, auf einem bodenlosen Dilettantismus, sind trotzdem aber an einigen Stellen in die Gesetzgebung eingedrungen. Rassenschwärmer aller Art, Materialisten und Mediziner haben mit Vorliebe dieses Gebiet beackert. Nun trägt der Darwinismus mit seinem ‚Kampf ums Dasein' und ‚Überleben der Geeignetsten' sichtbar die Praktiken des brutalsten Kapitalismus in die Natur hinein, und seine menschenzüchterischen Adepten übertragen sie von da wieder ins geschichtliche Leben. Wenn es ihnen gelungen wäre, die Menschheit nach ihrem Bilde zu formen, so wäre durch Ausmerzung edelsten geistigen Menschentums und persönlicher Werte die Menschheit so verödet, wie die einst schöne Landschaft heute in den großen Bergwerks- und Industriezentren ausschaut." (ebd. 121).

Der sich im biologischen Züchtungsgedanke äußernde Rationalismus stellt laut Krieck für den Menschen eine kaum zu unterschätzende Gefahr dar. Es ist für ihn nachvollziehbar, dass eine Gemeinschaft dafür Sorge trägt, ihren Charakter über die Generationen hinweg zu erhalten. Damit dies geschehen kann, müssen ihre Einrichtungen allem entgegenwirken, „was ihre Erhaltung und Ausbildung mit Rückbildung, Verkümmerung und Vernichtung bedroht" (ebd., 125). Wenn ich weiter oben von einer Verneinung in zweifacher Hinsicht in Bezug auf das aus- und zurichtende Denken gesprochen habe, dann meine ich genau das: Der sich am Ideal orientierende und auf die Verwirklichung des Ideals abzielende naturwissenschaftlich untermauerte Zuchtgedanke in der Erziehung (oder umfassender: der Pädagogik) sorgt dafür, dass das Andere nicht dauerhaft sein kann. Das Andere ist dabei alles, was dem Ideal nicht entspricht. Das Andere ist also das Leben, das Veränderung und damit *das Andere in sich tragend* ist.

Eine deutlich reflektiertere und seinem Zeitgeist widersprechende Vorstellung von Vererbung äußert Krieck, wenn er die Frage aufwirft (um sie sodann zu beantworten):

> „Was bedeutet in diesem Zusammenhang dann die Vererbung? Doch wohl die leibhafte und geistige Eingliederung des Nachwuchses ins Ganze, die Erhaltung des Grundcharakters und des bildenden Grundgesetzes im Geschlechterwechsel. Man kann dieses Ganze nicht aus einer Einzelheit, einem materiellen Substrat (etwa dem Keimplasma) wirklich verstehen; vielmehr stets das Einzelne aus dem Ganzen, demgegenüber der Geschlechterwechsel ähnliches bedeutet wie der Stoffwechsel im Einzelwesen. Auch der Einzelmensch ist ja nicht ein Fertiges, ein für allemal Gegebenes, sondern werdend, gegliedert aus einer Vielheit, eine Republik von Trieben, einzelnen Gesetzmäßigkeiten, Sonderfunktionen wie jede höhere Individualität auch." (ebd., 127).

Kriecks Vorstellung von Vererbung, die über die Weitergabe von biologischem Erbmaterial hinausgeht, ist eng mit seinem Rassebegriff verbunden. In seiner 1932 erschienenen *Nationalpolitischen Erziehung* – einer Schrift, die sich deutlich stärker einer expressiven nationalsozialistischen Terminologie bedient – widmet Krieck dem Thema Rasse ein ganzes Unterkapitel. Rasse wird hier als eine Konstante im Erbgang charakterisiert. Der Erbgang ist dabei nicht auf das biologische Substrat beschränkt, sondern umfasst ganz explizit das geschichtliche Werden des Volkes. Die Träger derselben Werte und Eigenschaften

einer Rasse zeichnen sich durch eine Rassenverwandtschaft aus (vgl. Krieck 1932, 27). Rasse als Konstante im Erbgang ist für Krieck keineswegs *ausschließlich* eine blinde und unbewusst wirkende, sondern auch Gegenstand des Bewusstsein, des Werdens und des Handelns:

> „Züchtung und Auslese, Steigerung und Verfall, Wert, Formung, Stil besagen, daß eine in Erbgang und Rassekreis verhältnismäßig konstante Veranlagung entfaltet, zu einem Höchstmaß gesteigert und also innerhalb eines steten, unüberschreitbaren Rahmens durch bewußte Einwirkung verändert werden könne." (ebd., 27f.).

Mit anderen Worten: Eine ausschließlich biologische Auffassung von Rasse im Sinne einer Population, die ganz bestimmte Gene teilt, lehnt Krieck ab. Der einzelne Mensch erbt zugleich das, was ihm an kulturellen Werten, auch an Zielvorstellungen, vermittelt wird. Der Erbgang umfasst damit auch die Tradition, die im Werden begriffen und damit zumindest vom Prinzip her veränderbar ist. Auch hier drückt sich Kriecks Ablehnung gegen alles Starre und Festgestellte aus.

Seine Vorstellung von Rasse verzichtet ausdrücklich *nicht* auf eine biologische Komponente. Dadurch, dass Rasse bzw. der Erbgang aber nicht auf die biologische Komponente reduziert wird, erhält Erziehung eine Bedeutung, die sich von Lenzens Auffassung von Erziehung als Anpassung unterscheidet. Wir erinnern uns, dass Lenz im Hinblick auf die Aufgabe der Erziehung im Grunde von den Erbanlagen ausgeht. Diese stehen unabänderlich fest. Der Erzieher ist für ihn gut beraten, die biologischen Gegebenheiten anzuerkennen und für die Entfaltung der gewünschten und Kontrolle der unerwünschten Anlagen zu sorgen. Hingegen ist bei Krieck der Mensch durch sein biologisches Erbmaterial geprägt, nicht aber vollständig determiniert. Der aus Leib, Geist und Seele bestehende Mensch ist auf allen drei Ebenen beeinflussbar:

> „Darauf beruht die Möglichkeit einer totalen Zucht und Erziehung, daß die formenden und steigernden Einflüsse von allen drei Seiten gleichgerichtet auf das Ganze im Sinne des einheitlichen Ziels einwirken." (ebd., 30).

Stellt sich die Frage: Was ist das einheitliche Ziel? – Dieses Ziel ist die „Befreiung und Steigerung des Rasse" (ebd.).

Damit gerät Krieck in einen Widerspruch zu seinen eigenen Überlegungen. Die Befreiung der Rasse von allem, was der Rasse nicht angehört, mit dem Ziel, diese zu reinigen, zu veredeln, zu vervollkommnen, unterstellt eine Idee, eine Vorstellung, eine vorgegebene Ideal-Form. Die Realität wird dieser Idee, dieser Form angepasst. Ob das nun ausschließlich über züchterische (geschlechtliche) Auslese geschieht oder aber (auch) über eine Erziehung, die eine Anpassung des Neuankömmlings an das Gegebene intendiert, ist dabei gleichgültig. Die vollkommene Rasse ist das Starre, das Ende des Werdens, gegen das sich Krieck doch eigentlich ausspricht. Konsequent wäre es, auf den Gedanken der Zucht einerseits und – andererseits – einer auf Anpassung beschränkten Erziehung, die sich in einer bloßen Traditionsvermittlung erschöpft, zu verzichten. Ansätze hierfür sind durchaus vorhanden, wenngleich er selbst sie nicht erkennt. So vertritt Krieck einen wenn man so will: pädagogischen Kulturlamarckismus, wenn er davon ausgeht, dass die Geschichte Teil des Erbgangs einer Rasse ist. Für ihn existiert eine „bildende[...] Rückwirkung der Geschichte auf die Naturform" (Krieck 1925, 124). Dies kann einerseits einengend und in der oben beschriebenen Weise vernichtend verstanden werden. Krieck selbst bietet dafür das beste Beispiel: „Die ganze Formenwelt eines Volkes, seine Tradi-

tionen und Werte wirken in einer ganz bestimmten Richtung als Ausleseapparat.“ (ebd.). Ebenso gut kann die Rückwirkung der Geschichte als Ermöglichung des Neuen verstanden werden. Die Traditionen und Werte wirken ja nur dann als Ausleseapparat, wenn sie die *Anpassung des je einzelnen Menschen an sich selbst* bezwecken. Wenn aber – und hier kommt die Pädagogik wieder ins Spiel – Traditionen und Werte tatsächlich *vermittelt* werden, diese Vermittlung also nicht einseitig im Sinne einer Zurichtung des Neuen an das Alte erfolgt, ist eine *Veränderung der Traditionen und Werte durch das Neue* möglich. Das allerdings erfordert eine Offenheit, ein Raumgeben des Bestehenden. Ist das Bestehende dazu nicht in der Lage, ist es Aufgabe der Pädagogik in ihrer Anwaltschaft dem Neuen – namentlich: dem Kind – gegenüber diesen Raum zu schaffen.

Wer das Werden tatsächlich will, und wer Werden nicht nur als ein Vollkommenwerden versteht, als eine Anpassung des Realen an das Ideale, der muss sich vom Gedanken der Rasse und der Zucht verabschieden. Dazu aber ist Krieck nicht in der Lage:

> „Rasse und Zucht sind Kennzeichen adligen Menschentums, darum sind beide im Zeitalter liberalistischer Auflösung verfemt worden und der Vernichtung anheimgefallen. Rasseanlage ist, wenn auch verdrängt, im deutschen Volk vorhanden: durch Auslese und Zucht muß daraus herrschende, formbildende Rasse werden. Rasse als Aufgabe bedeutet Ausscheidung der edlen Werte und Züge aus der allgemeinen Verwachsenheit, ihre Entfaltung und Steigerung“ (Krieck 1932, 24).

Ich stimme daher Reyer zu, wenn er konstatiert:

> „Krieck hat seinen Denkfehler wohl nie richtig durchschaut; denn da er ja eben kein Entwicklungsfatalist sein wollte, die politische und kulturelle Entwicklung aber, wie er sie sah, ohne die Hand eines Züchters ins Verderben lief, musste er die Leerstelle des Züchters besetzen – und das war für ihn später der Führer Adolf Hitler. Und so fällt sein Bild vom ‚Züchter’ als ‚prometheischen Menschen- und Geschichtsbildner" auf ihn zurück.“ (Reyer 2003, 159).

3.3.2 Vollendung und Todeskeim

Ernst Krieck ist eine tragische Figur. Er stellt 1925 in seiner *Philosophie der Erziehung* eine Gegenposition zu einem erbbedingten Determinismus vor, wie er von eugenischer Seite vertreten und teilweise auch von Pädagogen gestützt wurde. Er entlarvt den Darwinismus und die Keimplasmatheorie Weismanns als Ausprägungen eines alle Lebensbereiche durchdringenden Rationalismus, den er als einengend, zuspitzend und lebensfeindlich versteht. Er weist auf die Überinterpretation der Erkenntnisse der Biologie hin, darauf, dass geistige Prozesse sich nicht aus den Mendelschen Gesetzen herleiten lassen. Und dennoch bleibt Krieck dem Gedanken von Rasse und Zucht verhaftet, vielleicht – aber das ist reine Spekulation – weil er der mit dem Werden einhergehende Potenzialität, der Möglichkeit der Veränderung, einer prinzipiellen Freiheit, mit zu großer Sorge gegenübersteht. Wenn dem Neuen Raum zur Entfaltung zugestanden wird, geht das immer auch mit Zerstörung von Altem einher. Sei es, weil das Alte Raum schafft, damit Neues sein kann, oder sei es, dass das Neue stark genug ist (oder wird), so dass Altes über Bord geworfen werden kann. Wenn Werden Veränderung heißt, kann das, was bisher als gegeben gilt, so nicht bleiben. Es wird als das, was es ist, zerstört, um anders – eben neu – zu werden. Das Neue steht dabei in der Schuld des Alten, durch welches das Neue möglich wurde. Diese Schuld kann abgetragen werden durch Wiedergutmachung.

In dem, was im Zuge der Wiedergutmachung entsteht, ist das Alte aufgehoben, es währt in gewisser Weise im Neuen (vgl. Sesink 2007b, 31). Das ist *auch* eine Form von Sterben und Werden, ein Aspekt, auf den sich Krieck nicht einlässt. Sein Werden ist eines, das nichts Neues gebiert:

> „Dadurch, daß die Rasse in vielen aufeinanderwirkenden Einzelgliedern sich darstellt, ist die Möglichkeit der Polaritäten und Spannungen in der Gesamtrasse gegeben, daraus Zucht, Entfaltung, Steigerung und Formung der Einzelnen und des Ganzen erfolgt. Bei jedem einzelnen Menschen ist ja die Rasse in seine persönliche Eigenart eingeschmolzen und erleidet dadurch eine individuelle Besonderung und Verwirklichung. Damit kommen die lebendigen Spannungen und Polaritäten zustande: damit ist auch die Wandelbarkeit der Rasse gegeben." (Krieck 1932, 30).

Der einzelne Mensch als Angehöriger der Rasse ist zugleich deren Ausdruck und damit eine bestimmte Weise der Erscheinung des Ganzen. Dieses Ganze steht – als Idee, Form etc. – fest. Wir können Krieck durchaus zustimmen, dass die unterschiedlichen Ausdrücke der Rasse zu einer gewissen Dynamik führen, aber alles in allem steuert diese Dynamik, diese, wie er es nennt: Wandelbarkeit, auf ein feststehendes Ziel hin. Mit anderen Worten: Kriecks Überlegungen sind vom Gedanken der *Entelechie* getragen. Die Vollendung der Rasse soll erreicht werden, aber die Vollendung bedeutet ihren Untergang. Krieck ist sich dessen sehr wohl bewusst; wir erinnern uns an die schon an früherer Stelle angeführten Worte: „Merkmal einer hohen Rasse ist stets ihre Abschließung [...] die zugleich Vollendung und Todeskeim hervorbringt." (Krieck 1925, 124).

Wir müssen uns die Frage stellen, ob der Gedanke der Vollendung, des Zur-Vollkommenheit-Bringens einer bestimmten Rasse nicht im Grunde genommen lediglich die Pervertierung eines urpädagogischen Gedankens ist, nämlich des der Vervollkommnung der Menschheit? Ich möchte hierzu exemplarisch eine kleine Passage aus der *Nationalpolitischen Erziehung* anführen:

> „Es kann aber züchtende und erzieherische Hilfe dem Menschen, wenn die Einwirkung im Sinne einer Befreiung und Steigerung der Rasse wirken soll, nur vom Gleichartigen, also vom reiferen Rassegenossen kommen." (Krieck 1932, 30).

Das nun heißt nichts anderes, als dass 1. eine Befreiung und Steigerung, also eine Vervollkommnung der Rasse möglich ist, dass 2. diese Vervollkommnung über Zucht und Erziehung geschehen soll, dass 3. nur Gleichartige zu einer Zucht bzw. Erziehung zur Vollkommenheit in der Lage sind und dass 4. diese Gleichartigen reifer, d. h. in ihrer Entwicklung weiter fortgeschritten sein müssen. Wenn wir nun einen Blick in die im Jahre 1803 abgedruckte Vorlesung über Pädagogik von Immanuel Kant werfen, finden wir – zumindest auf den ersten Blick – interessanter Weise gar nicht so unterschiedliche Formulierungen. Auch Kant geht von einer Vervollkommnung aus, die sich allerdings nicht auf eine bestimmte Rasse, sondern auf die Menschheit im Allgemeinen bezieht. Die Vollkommenheit ist für ihn eine Idee, die wir in der Erfahrung nicht vorfinden. Dennoch hat Vollkommenheit als Regulativ ihre Funktion. Insofern sich das Handeln der Menschen an der Idee der Vollkommenheit orientiert, ist sie wirklich, dies sicherlich nicht in der Weise, wie eine Sache wirklich und erfahrbar sein kann, wohl aber ist sie *als Idee* wirklich, und zwar insoweit sie in der erfahrbaren Welt *wirkt*. Was die Vollkommenheit tatsächlich ist, von der wir Menschen lediglich eine Idee, genauer: einen Begriff, mit dem „[w]ir selbst [...] noch nicht einmal [...] auf dem reinen" (Kant [1803] 1983, 702) sind, haben, was also deren Inhalt ausmacht, bleibt im Dunkeln. Kant spricht hier vom „große[n]

Geheimnis der Vollkommenheit der menschlichen Natur“ (ebd., 700). Dadurch, dass aber ein Begriff, wenn auch noch kein reiner, von Vollkommenheit im Denken der Menschen vorhanden ist, kann eine den Menschen durchwirkende und vor allem: treibende Bestimmung formuliert werden. Diese Bestimmung liegt im Menschen als Keim, als noch unentwickelter Zustand. Daher heißt es dafür Sorge zu tragen, dass sich die Keime im Menschen (und in der Menschheit) proportionierlich entwickeln. Krieck geht es um die Vervollkommnung der Rasse, Kant um die der Menschheit. Der einzelne Mensch kann die Bestimmung nicht erreichen, also muss Erziehung für Kant darauf abzielen, dass die Menschheit insgesamt ihre Bestimmung erreicht. Die Bestimmung ist das moralische, d.h. vernunftgemäße Handeln. Vernunft hat den anderen, oder besser: den Menschen insgesamt jederzeit im Sinn. Das Erreichen der Bestimmung, das Entfalten der Naturanlagen ist allen durch Erziehung möglich, und erziehen kann nur der Mensch, der selbst erzogen ist (vgl. ebd., 699). Damit sind alle oben genannten vier Punkte *irgendwie* auch bei Kant vorhanden: Bei beiden geht es um die Vervollkommnung (bei Krieck ist es die Rasse, bei Kant die Menschheit), bei beiden spielt Erziehung im Hinblick auf die Vervollkommnung eine wesentliche Rolle, nur Gleichartige sind zur Erziehung in der Lage (bei Krieck ausschließlich Angehörige der selben Rasse, bei Kant nur Menschen) und bei beiden müssen die Erzieher weiter sein als diejenigen, die erzogen werden sollen.

Mir geht es ganz sicher nicht darum, die Behauptung aufzustellen, dass Ernst Krieck im Wesentlichen die Überlegungen Kants aufgreift, dass seine rassistische Erziehungslehre eine Abwandlung der Überlegungen Kants sind. Vielmehr will ich darauf hinweisen, dass sowohl bei Krieck als auch bei Kant in der Erziehung eine Entelechie vorherrscht, diese aber bei beiden von einer grundsätzlich unterschiedlichen Qualität ist. Bei Krieck, das habe ich schon herausgearbeitet, zielt die Vervollkommnung in letzter Konsequenz auf den Tod ab. Er mag noch so sehr von einer Dynamik des Werdens – bedingt durch die Ausprägung in den Individuen – innerhalb einer Rasse sprechen. Dieses Werden trägt nichts Neues in und mit sich, die Dynamik zielt auf Verbesserung ab, und am besten ist die Rasse, wenn sie sich vom Rassenideal nicht mehr unterscheidet. Mit meinen im ersten Teil der Arbeit oft genug gebrauchten Worten: Das Für-sich will An-sich werden, getrieben von der Illusion, An-und-für-sich zu sein. Anders sieht es bei Kant aus. Vollkommenheit ist für ihn eine regulative Idee, an die die Bestimmung des Menschen geknüpft ist. Im Menschen ist diese Bestimmung gleichsam als Naturanlage verborgen. Über Erziehung soll sie zur Entfaltung gebracht werden. Diese Anlage ist, um auf ein Wort Goethes zu rekurrieren, das sonnenhafte Auge, das in der Lage ist, die Sonne zu erblicken. Moralisches, an der Vernunft Orientierung suchendes Handeln, auf dessen Ermöglichung hin Erziehung abzielt, ist alles andere als ein Endziel. Moralisches Handeln ist nichts, was Enger-werden des „Umkreis[es] an Lebensmöglichkeiten“ (Krieck 1925, 122) bedeutet, es ist im Gegenteil ein bedachtes Handeln, das im es beseelenden Denken die Weite der Menschheit im Blick zu haben versucht. Ein solches Handeln hat die eigene Freiheit und zugleich die Freiheit aller im Sinn, und selbst die eigene Unterwerfung ist und bleibt eine freiwillige. Diese Vervollkommnung hält sich von ihrer eigenen Idee fern in der Weise, wie sie die Idee lebt und damit verwirklicht. Das ist es, was Kant von Krieck unterscheidet.

Rückblick

Thema des ersten Teils dieser Arbeit war die Entfaltung und Begründung des Strebens nach Vollkommenheit. Dieses Streben wurde ontologisch begründet. Es resultiert daraus, dass das An-sich seine eigenste und einzige Möglichkeit ergreift, sich selbst zu begründen. Es kommt zum ontologischen Akt, zum Sturz des An-sich-sein zum Für-sich-sein. Das Für-sich-sein ist ein bewusstseinsmäßiges, kurzum: es ist derjenige Seinsmodus, der das Menschsein bezeichnet. Der Für-sich-seiende Mensch ist sich des Getrenntseins sowohl von sich selbst als auch von den Dingen in der Welt bewusst. Er empfindet dieses Getrenntsein – ein Zustand, der im ihn durchziehenden Nichts wurzelt – als einen Mangel, den er fortwährend zu überwinden sucht. Das Streben nach Vollkommenheit ist Ausdruck dessen. Zugleich hat dieses Streben einen zutiefst widersprüchlichen Charakter: Einerseits bewegt sich das Für-sich auf die Dinge zu mit dem Begehren, mit den Dingen zu verschmelzen. Aber dieses Verschmelzen hieße, die Bedingung allen Bewusstseins aufzulösen. Wir hätten es mit einer Identität zu tun, die von sich nicht wüßte. Das wäre die Rückkehr zum An-sich und damit zur unwissenden Grundlosigkeit. Da das Sein sich selbst begründen will, kann das Für-sich (der Mensch) die vollkommene Identität nicht wollen. Das Begehren schreckt insofern vor seiner Erfüllung zurück, hält die Welt auf Abstand und ermöglicht gerade dadurch den Raum, in dem nicht nur das Abwesende, sondern zudem auch das Unerwartete erscheinen kann.[52]

Diese Offenheit für das Unerbetene ist die eine, ich nenne sie in einem ausdrücklich wertenden Sinne: positive Seite, die mit dem Begehren einhergeht. Die andere, negative Seite besteht in dem, was ich am Ende des ersten Teils als das Streben, Gott sein zu wollen, charakterisiert habe. Es handelt sich dabei um den zum Scheitern verurteilten Versuch, das Unvereinbare zu vereinen: einerseits Bewusstsein zu wahren und dabei zugleich die Identität mit sich selbst zu erreichen. Dieses An-und-für-sich-sein wäre nicht das Eins-*werden* mit dem, wozu sich der Mensch macht, sondern das um seiner selbst wissende Ein*ssein*. Das Streben nach Vollkommenheit ist gerade deshalb, weil es im Sein des Menschen begründet liegt, ein zutiefst pädagogisches Thema, das in den Theorien zur Erziehung und Bildung immer wieder auftaucht. Ich erachte dieses Streben, ebenso wie den Mangel, der es begründet, für eine der treibenden Kräfte des Menschen. Diese Kraft gilt es zu verstehen, denn sie ermöglicht einerseits den Fortschritt sowohl des einzelnen Menschen als auch der Menschheit insgesamt, andererseits liegt in ihr die Gefahr des Untergang, der völligen Vernichtung dessen, was Menschsein auszeichnet. Pädagogik hat, sofern sie ihrem eigenen Anspruch gerecht werden will, die Frage nach dem, was den Menschen eigentlich zum Menschen macht, stets mitzubedenken. Bleibt die besagte Kraft, das Streben nach Vollkommenheit, in ihrer Ambivalenz unreflektiert, trägt Pädagogik bei ihrem Versuch, die Verbesserung des Menschen zu fördern, ohne sich dessen bewusst zu sein, zu dessen Vernichtung bei. Die Übernahme von Erkenntnissen aus der Biologie in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zeugt davon, dass die Kraft, die hinter dem Streben nach Vollkommenheit steht, von Seiten der Pädagogik nicht erkannt worden ist.

---

[52] Das Zurückschrecken des Begehrens vor der eigenen Erfüllung, ist nicht der entscheidende Grund, weshalb die Identität nicht erreicht wird. Letztlich ist und bleibt es immerzu unmöglich, das trennende Nichts zu überwinden, denn es gibt nichts, was zu überwinden wäre.

Der zweite Teil begann mit Platons Vorstellungen vom idealen Staat. Dieser ist für Platon ein expertokratischer. Er formuliert insgesamt drei Prinzipien, die dem Idealstaat zu Grunde liegen: 1. Die Anlagen, über welche die Menschen von Natur aus verfügen, sind ungleich verteilt. Dieses Prinzip leitet sich von Platons Anthropologie ab, dernach die Seele eines jeden Menschen aus drei unterschiedlich ausgeprägten Gliedern besteht: dem Begehren, dem Willen und der Vernunft. Das zweite Prinzip ist das der Kompetenz: Jeder soll das tun, wofür er am besten geeignet ist. Das dritte von Platon formulierte Prinzip ist das der Konzentration, was nichts anderes meint, als dass sich derjenige, der sich für eine bestimmte Sache eignet, mit seiner ganzen Aufmerksamkeit, Energie, seinem Geschick eben dieser Sache widmen soll und nicht mehreren Dingen gleichzeitig. Entsprechend der drei Seelenglieder besteht der Idealstaat aus drei Ständen: dem der Bürger, der Wächter und der Regenten. Die Bürger folgen verstärkt ihrem Begehren, erwirtschaften Güter, von denen sie überschüssige auf dem Markt feilbieten und – wenn alles gut läuft – Gewinne anhäufen. Sie sind verstärkt an ihrem eigenen Wohl orientiert. Hingegen erweisen sich jene Menschen, bei denen der Wille das dominante Seelenglied darstellt, als für die Verteidigung des Staates geeignet. Wer die Gemeinschaft verteidigt, ist nicht in erster Linie am eigenen Wohlergehen interessiert, sondern richtet sein Augenmerk auf die Allgemeinheit. Zuletzt gibt es solche, die über eine ausgesprochene Vernunftbegabung verfügen, womit das Potenzial einhergeht, die Dinge nicht nur *als Dinge* zu erkennen, sondern *als Äußerungen einer dahinterstehenden Idee*. Als Dialektiker und damit zur Synopsis Fähige, als Menschen also, die *Abbild von Idee* zu unterscheiden wissen und in dem, was ist, mehr sehen als das, wonach es scheint, eignen sie sich zum Stand der Regenten. Dazu allerdings bedarf es einer langen und ausgefeilten Erziehung, an deren Ende nur wenige, eben die geeignetsten Kandidaten, übrig bleiben.

Es sind die Regenten, die im platonischen Modell das Leben in der Gemeinschaft lenken, den Staat als solchen gestalten. Dies alles geschieht in einer Weise, die allein die Angehörigen des Regentenstandes – der Philosophenpolis – ganz und gar durchdringen. Allen anderen bleibt der große Plan, nach dem ihr Leben gesteuert wird, verborgen. Wenn alle Menschen einen ihren Anlagen gemäßen Platz in der Gemeinschaft erhalten sollen, ergeben sich zwei Möglichkeiten, wie das geschehen kann. Die erste Möglichkeit besteht darin, dass jeder Mensch *seinen Platz* im Staat findet. Dann bedarf es keiner menschlichen Steuerung, keines ausgefeilten Plans. Im Gegenteil: Alles fügt sich, sofern man den Dingen ihren Lauf lässt. Das Zusammenleben der Menschen in einer großen Gemeinschaft ähnelt dann in gewisser Weise einem Theaterstück. Die Rollen sind von vorn herein verteilt, den Menschen gleichsam eingeschrieben. Der Regent müsste dann nicht mehr regieren, sondern wäre derjenige Schauspieler, dem die Ehre zuteil wurde, einen Blick ins Drehbuch zu werfen. Offensichtlich scheint sich allerdings nicht alles einfach so zu fügen. Es gibt nach Platon – warum auch immer – Menschen mit der Fähigkeit, die Ideen zu erblicken, und diese Ideenschau ist alles andere als ein Blick in ein bereits (von den Götter, der Natur etc.) verfasstes und nun lediglich noch vorzutragendes Schauspiel. Vielmehr ist mit dem Blick ins Intelligible ein Praktisch-Werden der Vernunft verbunden. Der geheime Plan ergibt sich aus der Fähigkeit, das Gute zu erblicken. Im Höhlengleichnis ist diese Theorie-Praxis-Verbindung durchaus eindrucksvoll beschrieben und im Kapitel 1.4 noch einmal deutlich hervorgehoben.

Sloterdijk wirft in seinen *Regeln für den Menschenpark* eine Frage auf, die man auf Platons Staat bezogen in etwa so formulieren kann: Regenten scheinen sich von Wächtern und

Bürgern dadurch zu unterscheiden, dass sie eine Einsicht in die hinter allen Dingen stehende Idee haben. Ist dieser Unterschied ein im wahrsten Sinne des Wortes *wesentlicher*, oder sind auch Bürger und Wächter prinzipiell mit ausreichend Fleiß und Spucke und angemessener pädagogischer Förderung in der Lage, zum Stand der Regenten emporzusteigen? Meine Antwort auf die Frage lautet: Nein, der Unterschied zwischen Population und Direktion des platonischen Menschenparks ist nicht graduell sondern spezifisch. Das resultiert zum einen aus der ungleichen Anlageverteilung; das Potenzial zur Einsicht ist nur bestimmten, wenigen Menschen vorbehalten. Eben diese Wenigen aus der großen Masse herauszufinden und sie entsprechend ihrer Anlagen zu fördern, ist eine maßgebliche Aufgabe der Regenten. Damit reproduziert sich die Philosophenpolis – nicht mehr und nicht weniger. Um das ganz unmissverständlich hervorzuheben: Die Idee, das Gute, die Wahrheit steht unumstößlich fest. Sie wird geschaut, nicht gemacht, nicht verändert, auch entwickelt sie sich nicht (weiter). Die Anlagen der Menschen stehen, insofern sie von vorn herein gegeben sind, ebenso fest. Sicherlich geschieht hier eine Form der Entwicklung, und zwar vergleichbar mit der Weise, wie sich Samen öffnen und die innewohnende Pflanze daraus erwächst – wenn die entsprechenden Umweltbedingungen gegeben sind. Der Mensch, der über einen langen, über 50 Jahre andauernden Erziehungsprozess, zum Regenten (d. h. aus sich heraus zu sich selbst) wird, vollbringt dadurch, dass er die Ideen schaut und entsprechend dieser Ideen praktisch wird, also den Staat gestaltet, nichts Neues. Die Veränderung, die im Staat vorherrscht, ist nur eine scheinbare. Es sterben die Akteure, die einzelnen Menschen, als Abbilder einer dahinterstehenden Unveränderlichkeit. Hat man nun Platons eugenische Überlegungen im Sinn, gilt es, die unveränderlichen Ideen im Blick zu behalten und die platonische Eugenik unter diesem Gesichtspunkt zu lesen. Dafür Sorge zu tragen, dass sich die Besten untereinander paaren, so dass möglichst viele Menschen mit hochwertigen Anlagen entstehen, zielt bei Platon keineswegs darauf ab, einen Staat zu züchten, der am Ende nur noch aus Philosophen besteht. Es gibt hier keine Form, keinen Typus, dem alle Mitglieder einer Population gleichermaßen entsprechen müssen. Das wäre alles andere als erstrebenswert, braucht es doch um des Funktionierens, des Fortbestandes des Staates willen sowohl Philosophen als auch Wärter, die den Staat schützen, und Bürger, die für die Subsistenzmittel sorgen. Das züchterische Arrangement, das in der *Politeia* durchaus gefordert und für gut geheißen wird, zielt auf die Erhaltung der Gemeinschaft insgesamt ab. Das, was ist, soll nicht hinsichtlich *eines* Idealtyps perfektioniert und damit zerstört werden. Nein, es geht im Gegenteil um die Reproduktion, um das maßvolle Gestalten im Sinne eines Bewahrens durch die Generationen hindurch. Vollkommenheit meint hier: das rechte Maß halten, nicht zuspitzen und auch nicht die Dinge zum Ideal machen.

Überlegungen zur Menschenzucht erleben insbesondere in den Jahren um 1900 herum nicht zuletzt durch Darwins Evolutionstheorie und eine Reihe weiterer naturwissenschaftlicher Entdeckungen eine Renaissance. Darwins Beobachtungen der künstlichen Zuchtwahl führen ihn zu der Feststellung, dass mit der Domestikation von Tieren eine ausgesprochen große Variationsbreite einhergeht. Durch die gezielte Auswahl war es den einen möglich, sich fortzupflanzen, um damit die Variation, deren Träger sie waren, zu erhalten – die anderen hingegen starben aus. Dies nun auf die natürliche Zuchtwahl übertragen ermöglichte es Darwin, von einem Überleben der am besten Angepassten zu sprechen. Ihre Überlebenschancen waren höher, ebenso die Wahrscheinlichkeit, zahlreichen Nachwuchs zu zeugen und damit auch die Wahrscheinlichkeit einer großen Variationsbreite innerhalb des Nachwuchses. Sicherlich: Es fehlt in der Natur der planvoll

vorgehende Züchter. Das hat Folgen im Hinblick auf die Effizienz, nicht aber auf die Effektivität. In beiden Fällen, d. h. sowohl im Falle der künstlichen als auch im Falle der natürlichen Zuchtwahl werden die am besten geeigneten Exemplare überleben. Es läuft also auf eine Vervollkommnung[53], ein Besser-werden im Hinblick auf ein nicht näher bestimmtes Ziel hinaus. Im Falle der künstlichen Zuchtwahl wird sich diesem Ziel schneller angenähert, bei der natürlichen Zuchtwahl braucht es mehr Zeit.

Es liegt nahe, sich die Frage zu stellen, ob und inwieweit die Gesetze, die im Hinblick auf das Überleben einer Art in der Natur vorzuherrschen scheinen, auf die kapitalistische Gesellschaft übertragbar sind. Als Thomas R. Malthus seinen Aufsatz *An Essay of the Principle of Population* veröffentlichte, konnte er von Darwins Theorie noch nichts wissen, nichtsdestotrotz plädierte er entgegen frühsozialistischen Überlegungen gegen die Unterstützung von Sozialschwachen. Ganz nahe war er dem Gedanken, dass der Markt ähnlich einem Naturgesetz den Erfolg der Tüchtigen und den Untergang derjenigen, die sich nicht behaupten können, regelt. Darwin kannte Malthus Schrift, sprach sich aber in letzter Konsequenz für die Wertschätzung von Moralität und dem, was er als *sozialen Instinkt* bezeichnet, aus. Damit richtete sich Darwin gegen das, was wir heute unter der Bezeichnung *Sozialdarwinismus* kennen. Freilich, die natürliche Selektion sorgt dafür, dass diejenigen, die sich in der sie umgebenden Umwelt am besten behaupten können, überleben. Demnach macht es Sinn, dass die Kranken, die Schwachen, die Müßiggänger usw. untergehen. Allerdings haben wir Menschen so etwas wie Mitleid, sind in der Lage, uns über Würde und dergleichen Gedanken zu machen. Auch das hat die Evolution hervorgebracht. Dieses nun nicht zu achten, Moral zu verwerfen, die Würde des Lebens zu übersehen, den Versuch zu unternehmen, Mitleid zu ignorieren, das alles hieße in gewisser Weise hinter das zurück zu treten, wohin uns die Evolution geführt hat. Der mit Darwins Evolutionstheorie einhergehende dialektische Sprung war Darwin selbst bewusst, aber offenbar nicht denen, die sich später auf seine Lehre bezogen haben.[54]

Ähnlich wie Darwin verstand auch Lamarck die Evolution als Anpassungsprozess an veränderte Lebensbedingungen. Doch während bei Lamarck die Veränderung der Organe eine Folge des veränderten Gebrauchs als Reaktion auf eine sich verändernde Umwelt darstellte und eben diese Organveränderung vererbt werden konnte, ging Darwin darüber hinaus von umweltunabhängigen, zufälligen Variationen aus. Lamarcks Theorie war im Kern eine weiche Vererbungslehre, der gegenüber Francis Galton als Begründer des Begriffs *eugenics* ausschließlich eine umweltunabhängige Vererbung betonte. Galton macht den bei Darwin ersichtlichen dialektischen Sprung nicht mit. Die Degeneration der Gesellschaft interpretiert er als Folge einer Zivilisation, die auf Kosten der Allgemeinheit die Schwachen am Leben hält, ihre Fortpflanzung ermöglicht und damit an ihrem eigenen Untergang arbeitet. Im Gegensatz hierzu plädiert Galton dafür, die Träger unerwünschter Erbanlagen an der Fortpflanzung zu hindern, die anderen hingegen zur Weitergabe ihrer Anlagen zu ermutigen. Was ihm allerdings fehlte, waren naturwissenschaftliche Beweise.

---

[53] Damit ist noch nicht mitgeteilt, was das Vollkommene auszeichnet.

[54] Die Darwinsche Evolutionstheorie lässt auch einen anderen Schluss zu. So können wir den sozialen Instinkt als eine Variation betrachten, die aus der natürlichen Zuchtwahl hervorgegangen ist, sich aber letztlich nicht behaupten kann. Moralität bleibt damit durchaus etwas, worin die natürliche Zuchtwahl aufgehoben ist, was aber nicht zwingend bedeutet, dass sich diese Variation dauerhaft bewährt.

Die Entdeckungen des deutschen Biologen August Weismann, genauer: dessen Überlegungen zur Panmixie (der Kreuzung innerhalb einer Spezies ungeachtet des Ausbildungsgrades einzelner Merkmale) sowie dessen Keimplasmatheorie wurden von den Eugenikern maßlos überinterpretiert und für ihre eigenen Theorien instrumentalisiert. Eine wahre Hysterie lösten die wiederentdeckten Forschungsergebnisse Mendels aus. Mendels Nachweis, dass sowohl dominante als auch rezessive Erbanlagen existieren, dass ferner bei Nachkommen Eigenschaften auftreten können, die von beiden Elternteilen versteckt vererbt wurden, machte es für Eugeniker erforderlich, nicht nur den einzelnen Menschen, sondern ebenso dessen Vorfahren in den Blick zu nehmen. Was im Falle der Erbse und auch der Bohne seine Berechtigung hat – eben dass bestimmte Eigenschaften dominant oder rezessiv weitergegeben werden können –, fand insbesondere von Seiten der Vertreter einer harten, umweltunabhängigen Vererbungslehre eine Übertragung auf physische und geistige menschliche Eigenschaften. Zudem schien es ganz so zu sein, dass – ähnlich wie bei Mendels Erbsen – der Faktor der Erblichkeit berechnet werden konnte. Mit anderen Worten: Mendels um 1900 wiederentdeckte Forschungsergebnisse wiesen auf die Möglichkeit einer rezessiven Vererbung hin, zugleich boten die Erkenntnisse über die Wahrscheinlichkeit der Vererbung bestimmter Anlagen die Möglichkeit, über breit angelegte Studien einen Überblick über das Erbmaterial ganzer Familien zu erhalten. Entsprechend konnte – so wähnten es die Eugeniker zu Beginn des 20. Jahrhunderts – zumindest prinzipiell regulierend in die Fortpflanzung ganzer Populationen eingegriffen werden.

An der zeitgenössischen Pädagogik gingen die eugenischen Überlegungen nicht spurlos vorüber. Zur Jahrhundertwende rief die Schwedin Ellen Key das *Jahrhundert des Kindes* aus und forderte die Pädagogik auf, die Gesetze der Auslese anzuerkennen und ihnen gemäß zu handeln. Auf Wallace und Galton (u. a.) zurückgreifend plädiert Key für das Recht des Kindes, seine Eltern zu wählen, und meint damit im Grunde genommen nichts anderes, als das ein Kind ein Recht auf gutes Erbmaterial, soll heißen: auf körperliche und geistige Gesundheit besitzt. Dieses Recht muss ihm von den Eltern zugestanden werden, woraus folgt, dass Eltern das Wohlergehen ihres Nachwuchses bereits bei der Partnerwahl im Sinn haben sollen. Darüber hinaus gilt es die Frage, ob überhaupt ein Kind gezeugt werden soll, unter der Prämisse des postulierten Rechts des Kindes zu beantworten. Ist das eigene Erbmaterial oder das des Partners nicht hinreichend gut, heißt es zum Wohle des Kindes und im Hinblick auf die Verbesserung der Menschheit insgesamt auf die Zeugung zu verzichten. Ganz wesentlich geht es Key um eine Bewusstseinsveränderung, dernach eigene Wünsche sich einem höheren Ziel unterwerfen sollen – einem Ziel, das im Ideal des erbgesunden Kindes und damit in der Veredelung der Gesellschaft, ferner der Vervollkommnung der Menschheit insgesamt besteht. Damit zeigt Key implizit auf, dass nicht nur das kranke oder behinderte Kind, sondern ebenso wenig der einzelne Mensch als solcher von Bedeutung ist. Es zählt der Einzelne nur im Hinblick auf die Idee, und nur durch die Idee erhält er im wahrsten Sinne des Wortes eine Bedeutung. Über die Bedeutung hinaus ist der Mensch nichts.

Zwischen der Pädagogin Ellen Key und dem Professor für Rassenhygiene Fritz Lenz, der sich durchaus auch zum Thema Erziehung geäußert hat, gibt es interessante Parallelen. Beide sind der Auffassung, dass Erziehung zur Veredelung der Menschheit beizutragen hat, beide sprechen sich dafür aus, die Pädagogik möge die Erkenntnisse der Naturwissenschaften, namentlich die der Biologie, ernst nehmen und Erziehung entsprechend

dieser Erkenntnisse ausrichten. Im Unterschied zu Key geht es Lenz verstärkt um die Frage nach dem Verhältnis von ererbten Anlagen und Umwelteinflüssen, zu denen er insbesondere die Erziehung zählt. Dabei legt er das Gewicht eindeutig auf die Erbanlagen, die er als unveränderbar charakterisiert. Die Aufgabe der Erziehung sieht Lenz in der Anpassung des einzelnen Menschen an die gegebene Ordnung. Damit legt er den Schwerpunkt auf das, was ist, nicht auf das, was sein sollte. Anderseits versteht Lenz die Verbesserung des Menschen ebenfalls als Aufgabe der Pädagogik, der sie allerdings nur dann hinreichend gerecht werden kann, wenn sie die Errungenschaften der Biologie bedenkt und entsprechend dieser Errungenschaften eine aktive Auslese betreibt. Kinder mit unerwünschten Erbanlagen sollen von den anderen getrennt werden. Diese Separation ist Teil des übergreifenden Ziels der Verbesserung der Menschheit. Insofern die verbesserte Menschheit – nach Lenz – erklärtes Ziel der Pädagogik ist, ist die aktiv betriebene Auslese von der Idee dessen getragen, was sein sollte. Damit zeigt sich bei Lenz ein Widerspruch zwischen Anpassung an das Gegebene einerseits und Orientierung an dem, was sein sollte andererseits – ein Widerspruch, den er selbst nicht zu erkennen in der Lage ist.

Ernst Krieck versteht unter Zucht einerseits die Beeinflussung der Zeugung durch geschlechtliche Auslese mit dem Ziel, Rassenmerkmale (Formansätze) zu steigern. Auf der anderen Seite meint Zucht für ihn Aufzucht, d. h. Formansätze in die gewünschte Richtung zu lenken. Die Richtung ist dabei vom Rassenideal vorgeben. Eben darin liegt Kriecks großer Widerspruch. Er steht dem Gedanken der Zucht eigentlich recht kritisch gegenüber. Die Orientierung an einem Ideal, einem bestimmten Typus, bedeutet für ihn eine Einengung der Lebensmöglichkeiten. Was den Formansätzen *widerspricht*, wird verneint, und verneint wird ebenso der Mensch, der diesen Ansätzen *entspricht*. Insofern die Ansätze auf das Ideal abzielen, das Rassenideal als zu erreichendes Ziel formuliert wird, ist der werdende Mensch dem Untergang geweiht. In der Vervollkommnung sieht Krieck zugleich den Todeskeim und spricht sich daher zum Wohle der Rasse für deren Entartung aus. Seiner eigenen Kritik hält Krieck allerdings nicht stand.

Wenn Krieck von Vererbung spricht, so meint dies mehr als nur die Weitergabe von Genmaterial, sondern darüber hinaus die leibhafte und geistige Eingliederung des Einzelnen ins Ganze. Beeinflussbar ist der Mensch durch Einwirkung von Außen auf allen drei Ebenen (sowohl über den Leib, als auch über Geist und Seele). Dies allerdings nur bis zu einem gewissen Grad, denn die Rasse bietet den unüberschreitbaren Rahmen, innerhalb dessen eine Beeinflussung überhaupt denkbar ist. Und mit dem Rassegedanken wird auch der Widerspruch offenkundig, den Krieck weder erkennt, geschweige denn überwinden kann. Der einzelne Mensch ist für ihn individueller Ausdruck einer Rasse. Die verschiedenen Ausprägungen der Rasse in ihren Mitgliedern bewirkt eine Dynamik, die für Krieck durchaus ein Werden darstellt, das aber auf ein festes Ziel hin ausgerichtet ist: die Vervollkommnung der Rasse. Hier zeigt sich wieder der Gedanke der Entelechie.

Interessant ist, dass bei Krieck die Vervollkommnung, die nichts anderes als eine Idealisierung (also: ein Zum-Ideal-machen) darstellt, möglich erscheint. Darin zeigt sich nun ein wesentlicher qualitativer Unterschied zu Kants Vorstellung von der Vervollkommnung der Menschheit. Während bei Krieck die Vervollkommnung den Todeskeim in sich birgt (aber offenbar nicht verborgen genug, als das Krieck ihn nicht erkennen konnte), das Streben nach Vervollkommnung ein Ausdruck dessen zu sein scheint, was ich im

ersten Teil als das Begehren nach dem An-und-für-sich beschrieben habe, erweist sich bei Kant die Vollkommenheit als regulative Idee – und das bleibt sie auch. Die Idee der Vollkommenheit, das Streben nach Vervollkommnung, korrespondiert bei Kant mit der Bestimmung des Menschen, die als Naturanlage in jedem Einzelnen vorhanden ist und über Erziehung zur Entfaltung gebracht werden kann. Die Vervollkommnung wird – als Vervollkommnung – wirklich, bewahrt sich aber zugleich, indem sie sich von ihrer eigenen Verendlichung fern hält. Mit anderen Worten: Bei Kant bleibt die Idee bewahrt, indem die Bewahrer der Idee – die nach Vollkommenheit Strebenden – das Erreichen der Idee, d. h. die Idealisierung verneinen und damit zugleich die Vollkommenheit bejahen. Das ist nichts weniger als ein lebendiges Streben nach Vollkommenheit, das dadurch, dass es sein Ziel nicht erreicht, diesem immer schon entspricht.

4. Aus alt wird neu? Dimensionen der Eugenik

Der Begriff Eugenik wird seit seiner Einführung im Jahre 1883 von Francis Galton in unterschiedlichen Sinnzusammenhängen verwendet. Jürgen Reyer unterscheidet in seinem Aufsatz *Designer-Pädagogik im Zeitalter der „liberalen Eugenik"* die alte, autoritäre von der neuen bzw. liberalen Eugenik (vgl. Reyer 2003b, 10ff.). Michael J. Sandel differenziert in seinem *Plädoyer gegen die Perfektion* zwischen der alten Eugenik, der Eugenik des freien Marktes und der liberalen Eugenik (vgl. Sandel 2008, 83ff.). Bernward Gesang hingegen verzichtet in seinem Aufsatz *Enhancement und Gerechtigkeit* ganz auf den Begriff Eugenik und plädiert dort, wo in der Fachliteratur in der Regel von staatlicher und liberaler Eugenik die Rede ist, für die Bezeichnungen zentrales und dezentrales Enhancement (vgl. Gesang 2006, 127ff.). Eine längst überfällige Darstellung der verschiedenen Facetten der Eugenik verdanken wir Stefan Lorenz Sorgner. Im Folgenden werde ich auf Sorgners Darstellung zurückgreifen und sie an der einen oder anderen Stelle ergänzen.

4.1 Positive und negative Dimension

Indem Sorgner den Begriff Eugenik entfaltet, beleuchtet er dessen positive, negative, staatliche, liberale, autonome, heteronome, direkte, indirekte, aktive, passive, radikale, moderate, marktliberale und sozialdemokratische Dimension. *Positive Eugenik* erweist sich hierbei als eine Eugenik, die auf die Förderung der positiven Erbanlagen abzielt, wohingegen *negative Eugenik* den Zweck verfolgt, die Ausbreitung von nachteiligen Genen zu verhindern. Welche Erbanlagen als positiv und welche als nachteilig gelten, liegt dabei im Ermessen derjenigen Personen bzw. Institutionen, die die Entscheidungen über Eugenik treffen (vgl. Sorgner 2006, 203). Sorgner charakterisiert nachteilige Gene als solche, die Krankheiten notwendig oder mit hoher Wahrscheinlichkeit bedingen, dabei bezieht er sich nach eigenem Bekunden auf einen normativen Krankheitsbegriff, demzufolge Krankheit als „biologische Dysfunktionalität in der Natur des Menschen" (Lanzerath zit. in Sorgner 2006, 203) bezeichnet werden kann. Eine Gegenposition hierzu wäre eine als soziale Konstruktion verstandene Krankheit.

Werfen wir einen Blick in Francis Fukuyamas 2002 erschienenes Buch *Das Ende des Menschen*. Der US-amerikanische Politikwissenschaftler befasst sich im dritten Kapitel mit dem Verhältnis von Neuropharmakologie und Verhaltenskontrolle und richtet sein Augenmerk u. a. auf die Aufmerksamkeitsdefizit-/Hyperaktivitätsstörung (ADHS). ADHS wurde erstmals im Jahre 1980 in das *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM)* der *American Pychiatric Association* aufgenommen – damals noch unter der mittlerweile veralteten Bezeichnung ADD (Attention deficide disorder). Die Ursachen für die Entstehung der ADHS sind – so Fukuyama – bis dato unbekannt, die Störung selbst ausschließlich an ihren Symptomen erkennbar. Im DSM IV und ICD[55] 10 werden zahlreiche Kriterien in den drei Kategorien Unaufmerksamkeit, Hyperaktivität und Impulsivität benannt, von denen der diagnostizierende Arzt eine bestimmte Anzahl festzustellen hat. Die Diagnose erweist sich als entsprechend subjektiv. Fraglich ist, inwieweit es sich im

[55] International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems

Falle von ADHS tatsächlich um eine Krankheit im Sinne der oben angeführten biologischen Dysfunktionalität handelt, oder ob es nicht vielmehr eine andere Erklärung dafür gibt, dass nach Aussagen des Bundesministeriums für Gesundheit Anfang 2011 rund 2-10 % aller Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen in Deutschland an dieser Störung leiden.[56]:

> „Es gibt jedoch selbstverständlich eine einfachere Erklärung. Sie lautet, daß ADHD (Attention deficide hyperactivity disorder, T. D.) überhaupt keine Krankheit ist, sondern einfach das eine Ende der ‚Glockenkurve', die die Normalverteilung des Verhaltens beschreibt. Junge Menschen und insbesondere junge Männer sind von der Evolution nicht dafür geschaffen, stundenlang ohne Unterbrechung an einem Pult zu sitzen und einem Lehrer Aufmerksamkeit zu schenken. Ihre Bestimmung ist es vielmehr, zu laufen und zu spielen und andere körperliche Aktivitäten zu betreiben. Die Tatsache, daß wir in wachsendem Maße von jungen Leuten verlangen, sie sollen in Klassenräumen still sitzen, sowie der Umstand, daß Eltern und Lehrer immer weniger Zeit haben, sie mit interessanten Aufgaben zu konfrontieren, rufen den Eindruck hervor, es mache sich eine Erkrankung breit." (Fukuyama 2002, 74f.).

Ähnlich argumentiert Sandel, der in Ritalin und Co. mehr als nur ein therapeutisches Mittel zur Behebung eines Defizits sieht. Die Tatsache, dass die legale Produktion von Ritalin in den letzten 15 Jahren vor 2007 um 1700 % und die des vergleichbaren Medikaments Adderall sogar um 3000 % gestiegen ist, ist für Sandel im Kontext einer Zunahme des Leistungsdrucks zu interpretieren. Ritalin und vergleichbare Mittel erweisen sich neben dem rein-medizinischen Gebrauch durchaus als moderne Optimierungstechnologien:

> „Anders als die Drogen der 60er und 70er Jahre dienen Ritalin und Adderall nicht zum Aussteigen, sondern zum Reinklemmen, nicht um die Welt zu betrachten und aufzunehmen, sondern um sie zu formen und passend zu machen. Wir haben den nicht-medizinischen Gebrauch von Drogen einmal der ‚Erholung' zugeordnet. Das trifft nicht mehr zu. Die Steroide und Stimulanzien, um die es in der Debatte über das Optimieren geht, sind keine Quelle der Erholung, sondern ein Versuch der Anpassung, ein Weg, auf die Forderung einer Wettbewerbsgesellschaft, unsere Leistung zu verbessern und unsere Natur zu vervollkommnen, einzugehen. Diese Forderung nach Leistung und Perfektion stärkt den Drang, gegen das Gegebene aufzubegehren. Sie ist die tiefste Quelle der moralischen Beunruhigung über das Optimieren." (Sandel 2008, 81).

In den USA formierte sich 1987 die Children and Adults with Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder (CHADD), eine Selbsthilfegruppe, die vorwiegend aus Eltern von Kindern mit ADHS besteht. Die CHADD-Gruppe schaffte es nach einer langen politischen Auseinandersetzung, verbunden mit einer „intensiven Lobby- und Brief-Kampagne" (Fukuyama 2002, 79), im Jahre 1991, dass ADHS in die offizielle Liste der Behinderungen aufgenommen wurde. In den USA hat dies für Kinder mit einer diagnostizierten ADHS weitreichende Konsequenzen. Neben dem Recht auf Förderunterricht in sämtlichen amerikanischen Schulbezirken dürfen sie in standardisierten Tests mehr Zeit verlangen (vgl. ebd.). Kurzum: Es kann Vorteile mit sich bringen, als ADHS-Kind zu gelten und entsprechend behandelt zu werden. Ähnlich verhält es sich im Falle einer diagnostizierten Lernschwäche:

---

[56] vgl. Website des Bildungszentrums für Hyperkinetik (URL: http://www.bildungszentrum-hyperkinetik.de/germany/bzh/adhs_informationen/haeufigkeit.html; Stand: 11-03-25)

> „Erziehungspsychologen berichten, dass eine wachsende Zahl von Eltern versucht, bei ihren Kindern in der Mittel- oder Oberstufe eine Lernschwäche diagnostizieren zu lassen, nur um zusätzliche Zeit für die Aufnahmeprüfung zu bekommen. Dieses ‚Diagnose-Shopping' wurde offenbar angespornt durch die Ankündigung des Prüfungsrates im Jahr 2002, die Ergebnisse der Prüflinge, die wegen einer Lernschwäche zusätzliche Zeit erhalten hatten, nicht länger durch ein Sternchen zu kennzeichnen. Eltern rücken bis zu 400 Dollar für eine Bewertung und 250 Dollar pro Stunde für einen Psychologen heraus, der bei der Schule oder dem *Educational Testing Service*, der die Aufnahmeprüfung durchführt, für den Prüfling gutachtet. Kommt ein Psychologe nicht zu der gewünschten Diagnose, bieten sie das Geschäft einem anderen an." (Sandel 2008, 76; Hervorh. im Original).[57]

Die angeführten Beispiele sollen – dies ist meine Intention – nicht in Abrede stellen, dass es so etwas wie eine ADH-Störung gibt. Es geht mir viel eher darum aufzuzeigen, dass neben der Frage, ob ADHS eine Krankheit im Sinne einer sozialen Konstruktion oder einer biologischen Dysfunktionalität ist, diejenigen Menschen, die mit der Diagnose ADHS versehen worden sind, nicht unbedingt tatsächlich (also jenseits der Zuschreibung) krank sind. Es können selbst dann, wenn wir von einer Krankheit sprechen, bei der eine biologische Dysfunktionalität vorliegt, Gründe vorhanden sein, die dazu führen, dass Menschen als krank gelten, die im biologischen Sinne gesund sind. Und warum? Weil das, was als biologische Dysfunktionalität gilt, selbst wiederum Ergebnis einer sozialen Konstruktion ist. Damit wird die Polarität zwischen biologischer Dysfunktionalität einerseits und sozialer Konstruktion andererseits, auf die Sorgner im Zusammenhang mit der negativen Eugenik verweist, aufgeweicht. Anders formuliert: Wenn es bei der negativen Eugenik um die Einschränkung der Ausbreitung nachteiliger Gene geht, und wenn diese nachteiligen Gene solche Gene sind, die Krankheiten notwendigerweise oder mit hoher Wahrscheinlichkeit nach sich ziehen, dann macht es einen Unterschied, ob diese Krankheiten immer ausschließlich und ganz normativ mit einer biologischen Dysfunktionalität einhergehen oder ob diese Krankheiten zwar im Sinne einer solchen Dysfunktionalität existieren, aber nichtsdestotrotz in diesem Sinne nicht-kranke Menschen diese Krankheit aus welchen Gründen auch immer zugesprochen bekommen.

4.2 Staatliche und liberale Dimension

Wir haben weiter oben erwähnt, dass diejenigen Gene, die als positiv oder nachteilig gelten, eben diese Geltung durch jene erhalten, welche die Entscheidung über eugenische Maßnahmen treffen. Das kann die Politik sein. Wenn dies der Fall ist, können wir das als staatliche Eugenik bezeichnen. Insbesondere in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erlebte diese Dimension der Eugenik ihre Blütezeit. Die staatliche Eugenik war im Wesentlichen eine negative. Schlechte Keimanlagen sollten ausgemerzt werden, deren (vermutete) Träger wurden selektiert, asyliert, zwangssterilisiert, mit Eheverbot belegt, vernichtet. Im Jahre 1907 wurde im US-amerikanischen Bundesstaat Indiana „das erste Gesetz zur Zwangssterilisierung von Psychiatriepatienten, Gefangenen und Bettlern" (Sandel 2008, 87) verabschiedet. Es folgten bis 1928 zwölf weitere Bundesstaaten, in sieben davon wurde zwar letztlich ein solches Gesetz vom Verfassungsgericht zurückgewiesen,

---

[57] Sandel bezieht sich auf den New York Times-Artikel *Paying for a disability diagnosis to gain time on collage boards* von Jane Cross, erschienen am 26.09.2002

insgesamt erließen allerdings 29 US-Bundesstaaten vergleichbare Gesetze, so dass sich die Zahl der zwangssterilisierten Bürger in den Vereinigten Staaten auf etwa 60.000 beläuft (vgl. Sandel 2008, 89, sowie Reyer 2003b, 18).[58] In Deutschland wurde 1934 das *Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses* in Kraft gesetzt, wodurch Zwangssterilisierungen auch in unserem Land Tür und Tor geöffnet wurden:

> „In der amtlichen Begründung wurde nicht nur mit der drohenden ‚Entartung' argumentiert, sondern auch mit der Notwendigkeit wirkungsvoller Maßnahmen zur Senkung der Soziallasten. Nach dem Inkrafttreten des Gesetzes wurden auf nunmehr legaler Grundlage ca. 400.000 Menschen sterilisiert. Aber auch andere Länder erließen Sterilisierungsgesetze, so Norwegen 1934, Schweden 1934, Island 1934, Finnland 1935, Estland 1936, Dänemark 1934" (Reyer 2003b, 18).

Der staatlichen Eugenik stellt Sorgner die liberale Eugenik gegenüber. Hier trifft nicht die Politik durch Gesetze und Verordnungen die Entscheidung zur Durchführung eugenischer Maßnahmen, sondern die Eltern treffen sie. Jürgen Habermas skizziert in *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* eine Situation, die nicht nur den Hintergrund einer möglichen liberalen Eugenik darstellt, sondern zugleich verdeutlicht, dass im Falle der liberalen Eugenik eine Grenzziehung zwischen der o. a. positiven und der negativen Dimension gefordert wird, wo doch eine solche Grenze gerade im Zuge der Entwicklungen im Bereich der Biotechnologie überaus fragwürdig geworden ist. Werfen wir einen Blick in das von Habermas entworfene Szenario:

> „In Bevölkerung, politischer Öffentlichkeit und Parlament setzt sich zunächst die Auffassung durch, dass der Einsatz der Präimplantationsdiagnostik *für sich betrachtet* moralisch zulässig oder rechtlich hinzunehmen sei, wenn man deren Anwendung auf wenige wohl definierte Fälle von schwerer, auch *den potenziell Betroffenen selbst* nicht zumutbarer Erbkrankheit beschränkt. Im Zuge biotechnischer Fortschritte und gentherapeutischer Erfolge wird die Erlaubnis später auf genetische Interventionen in Körperzellen (oder gar Keimbahnen) zum Zwecke der Prävention dieser (und ähnlicher) Erbkrankheiten ausgedehnt. Mit diesem zweiten, unter den Prämissen der ersten Entscheidung nicht nur unbedenklichen, sondern konsequenten Schritt ergibt sich die Notwendigkeit, diese (wie angenommen gerechtfertigte) ‚negative' Eugenik von der (zunächst als ungerechtfertigt betrachteten) ‚positiven' Eugenik abzugrenzen. Weil diese Grenze aus begrifflichen und praktischen Gründen fließend ist, konfrontiert uns jedoch der Vorsatz, die genetischen Eingriffe an der Grenze zur verbessernden genetischen Merkmalsveränderung *anzuhalten*, mit einer paradoxen Herausforderung: Wir sollen genau in den Dimensionen, wo die Grenzen fließend sind, besonders präzise Grenzen ziehen und durchsetzen. Dieses Argument dient heute schon zur Verteidigung einer liberalen Eugenik, die eine Grenze zwischen therapeutischen und verbessernden Eingriffen nicht anerkennt, aber die Auswahl der Ziele merkmalsverändernder Eingriffe den individuellen Präferenzen von Marktteilnehmern überlasst." (Habermas 2005, 37ff.; Hervorh. im Original).

Liegt Habermas in seiner Kritik richtig? Ist es tatsächlich so, dass eine klare Grenzziehung zwischen einer negativen Eugenik, die Erbkrankheiten verhindern will, und einer positiven, merkmalsverändernden (im Sinne von merkmalsverbessernden) Eugenik unmöglich ist? Greifen wir zur Beantwortung der Frage auf zwei Fälle zurück. Im Fall A haben wir es mit einem Elternpaar zu tun, das sich dazu entschließt, via Keimbahntherapie die Gene ihres Kindes dahingehend verändern zu lassen, dass eine genetische Dispo-

---

[58] „Unfreiwillige Sterilisierungen gingen in den 40er und 50er Jahren zurück, doch in einigen Bundesstaaten wurden sie noch bis in die 70er Jahre durchgeführt." (Sandel 2008, 89).

sition zur Brustkrebserkrankung ausgeschlossen werden kann. Im Fall B entschließen sich die Eltern dazu, den Embryo mit der gleichen hohen Wahrscheinlichkeit einer Krebserkrankung abtreiben zu lassen.[59] Im Fall B haben wir es eindeutig mit der negativen liberalen Eugenik zu tun. Sorgner spricht hier von einer indirekten Dimension der Eugenik, da indirekt eine „Förderung der Erbanlagen, nämlich der indirekten Förderung des allgemeinen Genpools" (Sorgner 2006, 206) vorgenommen wird. Durch die Verhinderung der Geburt eines Trägers mit nachteiligen Genen wird eine Verschlechterung des Genpools insgesamt vermieden. Der Begriff *fördern* ist hier durchaus angebracht, wenn man sich seiner etymologischen Bedeutung vergewissert. Das mittelhochdeutsche Wort *vurdern* meint soviel wie *weiter nach vorn bringen*. Im Bergbau wurde fördern seit dem 16. Jahrhundert im Sinne von *aus dem Erdinnern fort-, wegschaffen, durch Abbau gewinnen* verwendet.

Wenn wir den Fall A betrachten, scheint es, als hätten wir es mit einer Form der Merkmalsveränderung, also mit der positiven Dimension eugenischen Handelns zu tun. Auf den zweiten Blick sollten wir uns allerdings mit der Frage konfrontieren, ob ein Mensch mit veränderten Merkmalen in Bezug auf die Disposition für Brustkrebs noch der gleiche Mensch ist, der er wäre, wenn diese Merkmalsveränderung nicht vorgenommen worden wäre. Weiter noch: Handelt es sich noch um den selben Menschen? Wenn wir diese Fragen mit „Nein" beantworten, dann haben wir es streng genommen (auch) mit einer Form der negativen Eugenik zu tun. Schauen wir uns eine kurze Passage aus dem weiter oben erwähnten Aufsatz von Jürgen Reyer an. Er schreibt dort in Bezug auf die von ihm so bezeichnete *alte Eugenik* (gemeint ist hier die Eugenik der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die wir in Anlehnung an Sorgner staatliche Eugenik nennen): „Die alte Eugenik war vor allem negative, d. h. selektierende und ausmerzende Eugenik. Zwar waren ‚schlechte' Keimanlagen gemeint, betroffen waren aber Menschen." (Reyer 2003b, 18).

Reyers Formulierung lässt darauf schließen, dass die negative Eugenik eigentlich auf die unerwünschten Keimanlagen abzielt. Unglücklicherweise hängt an diesen Keimanlagen immer auch ein Mensch, der diese in sich trägt. Das ist der Grund, warum mit dem Vernichten der Keimanlagen auch die Vernichtung des Trägers dieser Keimanlagen einhergeht. Die technischen Errungenschaften machen diese Verbindung nun voraussichtlich in naher Zukunft obsolet. Damit würde die Eugenik nach wie vor eine negative sein, aber der Tod des Menschen würde damit nicht einhergehen. Allerdings gibt es einen Unterschied zwischen dem Menschen als Träger bestimmter Merkmale und dem Menschen, der diese Anlagen *nicht* in sich trägt. Noch einmal: *Im Hinblick auf die Keimanlagen* handelt es sich im Falle der merkmalsverändernden Keimbahntherapie, wie sie im Fall A Anwendung findet, um eine Form der negativen Eugenik. Der Mensch als Träger der Keimanlage überlebt, dabei bleibt offen, ob es sich bei dem Menschen mit veränderten Anlagen noch um den selben Menschen handelt. Die Anlagen, die nun verändert wurden, bleiben dem Genpool erhalten. Die Anlagen, so wie sie vor der therapeutischen Intervention waren, gibt es nicht mehr, wurden also aus dem Genpool entfernt. Die Keimbahntherapie ist dabei durchaus eine Form der positiven Eugenik, denn hier werden positive Erbanlagen gefördert. Diese positiven Erbanlagen müssen allerdings erst noch technisch hergestellt werden. Nun ist die Keimbahntherapie nicht *ausschließlich* eine Form der posi-

---

[59] Ich beziehe mich hier auf ein ähnliches, allerdings in einem anderen Kontext formuliertes Beispiel von Stefan Lorenz Sorgner (vgl. Sorgner 2006, 206).

tiven Eugenik, denn die Erbanlagen wurden so, wie sie vor dem technisch-manipulativen Eingriff waren, vernichtet. Das Bestehende wurde also zerstört, damit etwas Neues entstehen oder besser: gemacht werden kann.

Es wäre vorstellbar, eine bestimmte Gensequenz aus einer befruchteten Eizelle herauszuschneiden, es wäre aber auch denkbar, bestimmte Gensequenzen zu konstruieren. Sorgner differenziert diese beiden Möglichkeiten. Im ersten Fall hätten wir es nach Sorgner mit einer liberalen, direkten und aktiv-veränderten Eugenik zu tun, im zweiten Fall mit einer liberalen, direkten und aktiv-erschaffenden. Diese beiden aktiven Formen der Eugenik sind von der passiven Form abzugrenzen. Eine liberale, direkte und passive Form der Eugenik läge dann vor, wenn im Zuge der Präimplantationsdiagnostik eine bestimmte befruchtete Eizelle ausgewählt, aber nicht verändert werden würde (vgl. Sorgner 2006, 207f.).

Um nun auf die in Anlehnung an das Habermas-Zitat formulierte Frage zurückzukommen: Eine klare Grenzziehung zwischen der negativen und der positiven Form der Eugenik ist in der Tat nicht bestimmbar. Wir haben gesehen, dass selbst im Falle der scheinbar positiven, merkmalsverändernden Keimbahntherapie ein destruktives Moment vorherrscht, ein Eingriff, der die Veränderung von Anlagen intendiert, diese Anlagen in ihrer vorliegenden Form notwendiger Weise zerstören muss. Damit liegt in der scheinbar positiven Eugenik ein negativ-eugenisches Moment vor.

4.3 Heteronome Dimension(en)

4.3.1 Der Andere: Grenze der Fremdbestimmung!

Wir haben es sowohl im Falle der staatlichen, als auch im Falle der liberalen Eugenik mit einer *Heteronomie* zu tun. Hier entscheiden entweder die Politik oder die Eltern über die Erbanlagen (oder das Leben) des Kindes. Habermas befasst sich im Zusammenhang mit dem fremdbestimmten Moment im Falle der liberalen Eugenik mit der Frage nach einem möglichen Bewusstseinswandel im Kind. Genauer: Der Mensch erfährt im Laufe seines Lebens, dass er nicht die absolute Macht über sich selbst hat. Es existiert ein unverfügbares Moment in ihm, in seiner Natur, über das er nicht verfügen kann, das er aber zugleich ist und stets zu sein hat. Es ist hier, um das klarzustellen, nicht die Rede vom unverfügbaren Sein, von dem das Für-sich durch ein Nichts getrennt ist. Es ist hier auch nicht die Rede vom Ich, das sich denkend nicht erreichen, sondern sich lediglich nachdenken kann (was im Übrigen in der ontologischen Differenz begründet liegt). Nein, hier geht es schlicht und ergreifend um die genetische Ausstattung des Kindes, über die dessen Eltern im Falle der liberalen Eugenik vor seiner Geburt verfügt haben. Die unverfügbare subjektive Natur war vor der Geburt ein instrumentalisiertes Stück äußere Natur; schärfer formuliert: ein Ding, ein Objekt, das nach Maßgabe Anderer zugerichtet wurde.

Hat das Wissen darüber, dass das Unverfügbare gemacht und nicht geworden ist, Einfluss auf die eigene Selbstwahrnehmung? Die Beantwortung einer solchen Frage kann eigentlich nur spekulativ sein, genauso wie nur darüber spekuliert werden kann, ob ein Mensch, dessen Gene im Zuge der Keimbahntherapie verändert wurden, ein anderer ist, als er wäre, wenn diese Gene nicht verändert worden wären. Und so unterstreicht auch

Habermas, dass es völlig unklar ist, ob ein Wissen über das Gemachtsein tatsächlich einen Einfluss auf die Selbstwahrnehmung hat:

> „Gegenüber einer imaginären Dramatisierung dieses Sachverhalts ist freilich Skepsis angebracht. Wer weiß schon, ob die Kenntnis des Umstandes, dass ein anderer das Design für die Zusammensetzung meines Genoms entworfen hat, für ein Leben überhaupt eine Bedeutung haben muss? [...] Das Wissen vom zeitlichen Prius des Hergestelltseins muss keinen selbstentfremdenden Effekt haben. Warum sollte sich der Mensch nicht mit einem achselzuckenden ‚So what?' auch daran gewöhnen? Nach den narzisstischen Kränkungen, die uns Kopernikus und Darwin mit der Zerstörung unseres geozentrischen und unseres anthropologischen Weltbildes zugefügt haben, werden wir der dritten Dezentrierung unseres Weltbildes – der Unterwerfung von Leib und Leben unter die Biotechnik – vielleicht mit größerer Gelassenheit folgen." (Habermas 2005, 95).

Möglicherweise bleibt die Selbstwahrnehmung desjenigen Menschen, über dessen genetische Ausstattung heteronom bestimmt wurde, vom Wissen um diese Fremdbestimmung unberührt, möglicherweise aber auch nicht. Unabhängig von dieser Frage müssen wir uns im Falle der heteronomen liberalen Eugenik damit auseinandersetzen, was es heißt, dass Menschen hinsichtlich anderer, noch ungeborener, zukünftiger Menschen derartige Entscheidung treffen können (werden). Habermas geht es hierbei um die Beantwortung der Frage, welche moralischen Maßstäbe durch die Instrumentalisierung eines anderen, noch ungeborenen Menschen verletzt werden. Dabei stellt er fest, dass innerhalb einer Gesellschaft die Integrität des Einzelnen letztlich ganz wesentlich durch den rücksichtsvollen Umgang der gesellschaftlichen Akteure gewährleistet wird. Um darüber Einigung zu erzielen, wie genau ein Zusammenleben Vieler unter Wahrung der Unverletzlichkeit der jeweils Einzelnen aussehen kann, bedarf es des kommunikativen Austauschs: „Moralische Überzeugungen und Normen haben [...] ihren Sitz in Lebensformen, die sich über das kommunikative Handeln ihrer Angehörigen reproduzieren." (ebd., 96). Habermas deutet hier auf die Zweckformel des Kategorischen Imperativs. Kant formuliert diese Formel in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* folgendermaßen: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest." (Kant [1785] 2000, 79; im Original kursiv).

Konzentrieren wir uns auf den Aspekt, den anderen jederzeit zugleich als Zweck zu behandeln und nicht bloß als Mittel zu gebrauchen. In der direkten Kommunikation zwischen zwei Menschen kann das relativ einfach möglich sein. Hier hat das Du, mit dem ich spreche, die Möglichkeit, sich meinem Zugriff zu entziehen. Anders formuliert: Die Grenze der Instrumentalisierung ist durch die Fähigkeit des Gegenübers markiert, „Nein" sagen zu können, d. h. ich habe keinen Zugriff auf den anderen, wenn dieser mir den Zugriff nicht gewährt (vgl. Habermas 2005, 96). Ist das tatsächlich so? Werfen wir einen Blick in die Szene einer Folter:

> „Im Jahre 2006 wurden wir von den Medien über den Umgang mit Gefangenen in Abu-Ghuraib, einem von der amerikanischen Besatzungsmacht im Irak kontrollierten Gefängnis, informiert. In ihrer Online-Ausgabe vom 15.02.2006 berichtete die Süddeutsche von einem Mann, dessen Körper mit Fäkalien beschmiert war, ein anderer stand mit einer schwarzen Kapuze bekleidet auf einem Pappkarton, mit den Händen jeweils ein Stromkabel umgreifend. Wieder andere wurden sexuell missbraucht, nackt und an eine Hundeleine gebunden durch die Gefängnisflure getrieben." (Damberger 2009, 65).

Was hier versucht wird, ist nichts weniger als denjenigen, der gefoltert wird, zu einem Ding erstarren zu lassen. Der Einwand, dass es im Falle der Folter nicht darum geht, sich mit dem Anderen im kommunikativen Prozess um gemeinsame moralische Werte und Normen zu einigen, ist freilich angebracht. Darum geht es mir jedoch nicht. Mir geht es darum aufzuzeigen, dass selbst die Folter eine Form der Kommunikation ist, und zwar eine besondere: In der Folter geht es im Kern darum, dass ein Mensch (der Folterer) in einem kommunikativen Prozess mit einem anderen Menschen (dem Gefolterten) den Versuch unternimmt, dem anderen seine letzte Freiheit – die Freiheit, „Nein" sagen zu können – zu rauben. Und dieser Versuch wird scheitern, er kann unmöglich gelingen. Warum kann er nicht gelingen? Nun, wie ich im ersten Teil dieser Arbeit zu erläutern versucht habe, ist die Existenzweise des Für-sich-seienden Menschen eine, die immerzu im Entwurf begriffen ist. Die Faktizität, d. h. sowohl die dem Menschen eigene Faktizität als auch die Faktizität der Dinge in der Welt wird dabei im Entwurf transzendiert. Das Für-sich-sein oszilliert also zwischen Faktizität und Transzendenz, ist niemals *nur* Faktizität und niemals *nur* Transzendenz. Im Gegensatz zur Faktizität eines an-sich-seienden Objekts ist der für-sich-seiende Mensch mit sich selbst *nicht* identisch. Er ist im negativen Sinn frei von einer bloßen Dinghaftigkeit, er ist ferner im positiven Sinn frei, sich zu dem, was er ist, zu machen, ohne das, wozu er sich macht, ganz und gar sein zu können. Die Freiheit des Menschen ist ein Urteil, dem er, solange er Mensch ist, nicht entgehen kann. Diese Freiheit zu überwinden, was gleichbedeutend mit der Überwindung der Nicht-Identität oder positiv formuliert: das Erreichen der Identität mit sich selbst wäre, hieße: das Menschsein zu überwinden. In der Folter, die ich – wie gesagt – als eine Form der Kommunikation verstehe, versucht nun der Folterer sein Gegenüber, das Mensch und daher bedingt durch den ihm eigenen ontologischen Status *Freiheit* ist, zu einer Dinghaftigkeit erstarren zu lassen. Ähnlich, wie man mit einer Sache alles mögliche anstellen kann, wird mit diesem anderen Menschen alles Erdenkliche getan. Die Gefangenen von Abu-Ghuraib wurden im wahrsten Sinne des Wortes *beschissen*, sexuell gedemütigt, mussten Schmerzen und Todesangst erleiden. Dandyk schreibt im Hinblick auf die Folter:

> „Im Sadismus versuche ich, mich der Freiheit des Anderen zu bemächtigen, indem ich diese Freiheit zur reinen Objektheit, zur reinen Körperlichkeit oder sogar zum reinen Fleischsein erstarren lasse. […] Ich benutze meine eigene Freiheit […], um den Anderen durch meine Qualen der Folter auf die reine Körperlichkeit zu reduzieren und ihn zu zwingen zu gestehen, daß er nur noch Opfer ist, dass er sich mir nicht widersetzen kann." (Dandyk 2002, 118).

Was Dandyk hier zurecht feststellt, lässt auf zwei einander widersprechende Bestrebungen des Folterers schließen: Einerseits will er den Anderen dazu zwingen, seine bloße Objekthaftigkeit anzuerkennen. Dabei verlangt er etwas vom Anderen, was dieser unmöglich erbringen kann, da dieser keine Macht über seine Freiheit hat. Er hat bei aller Freiheit nicht die Freiheit, sich zu einem Unfreien zu machen, er kann nicht in diesem Sinn über seine Freiheit verfügen. Die einzige Möglichkeit, seine Freiheit in eine Unfreiheit zu wandeln, läge in der Überwindung seines Menschseins. Der einzige Weg, das Menschsein zu überwinden, wäre für das Folteropfer der Tod. Damit könnte er allerdings seine eigene Unfreiheit nicht mehr anerkennen (denn dies würde wiederum Freiheit voraussetzen), womit der Wunsch des Folterers auch in diesem Fall nicht erfüllt werden würde. Die Anerkennung der Objekthaftigkeit des Anderen ist also das eine, wonach der Folterer strebt. Das andere, der ersten Bestrebung widersprechende, ist die

Freiheit, die der Folterer bei seinem Opfer unbedingt will. Er will ja gerade, dass der Andere leidet, sich ängstigt, sich gedemütigt fühlt. Es bereitet ihm Lust, über den anderen verfügen zu können, als wäre er eine bloße Sache. Der Folterer braucht die Anerkennung, die Bestätigung des Gefolterten, und diese Anerkennung spricht: „Schau her, Du kannst mit mir machen, was Du willst, ich bin wie ein Ding." Das sagen zu können, setzt aber gerade die Nicht-Identität, die Nicht-Dinghaftigkeit voraus. Wir haben es im Falle der Folter tatsächlich mit dem Versuch des Folterers zu tun, die Freiheit des anderen zu rauben; dieser Versuch scheitert und das Scheitern des Versuchs ist (auch und gerade) vom Folterer gewollt.

Die Folter als eine besondere Form der Kommunikation unterstützt im Kern den Gedanken Habermas', dass die Grenze des Zugriffs auf den Anderen in dessen Freiheit begründet liegt. Das Folterbeispiel ergänzt dieses Gedanken lediglich um den Aspekt, dass die Freiheit des Anderen nicht in dessen Verfügungsgewalt liegt. Solange wir es also mit zwei Menschen zu tun haben, die miteinander in einem kommunikativen Verhältnis stehen, haben wir es mit der Unmöglichkeit zu tun, dass einer über den anderen verfügen kann und damit absolute Macht über ihn besitzt. Die Macht ist stets durch die Freiheit begrenzt, und die Freiheit ist selbst für denjenigen, der sie hat, frei von Verfügbarkeit.

Es handelt sich bei der Folter – um auf Kants Zweckformel zurückzukommen – um eine Situation, in welcher der Gefolterte als Mittel gebraucht wird, um das sich widersprechende Bestreben des Folterers zu bedienen. Dabei ist der Gefolterte aber nicht *nur* Mittel, da er das Bestreben des Folterers nur bedienen kann, wenn er sich selbst zu diesem Mittel macht, womit er aber zugleich mehr ist, als bloßes Mittel. Selbst in einer so extremen Situation wie der Folter ist es nicht möglich, einen anderen Menschen vollkommen zu verdinglichen, ihn nur als Objekt zu betrachten, da dessen Anerkennung vonnöten ist.

4.3.2 Das Andere: Grenze der Fremdbestimmung?

Im Falle der liberalen Eugenik ist das anders. Hier wird heteronom über den noch ungeborenen Menschen bestimmt, indem z. B. seine Erbanlagen verändert werden. Der Mensch, um den es geht, hat keine Möglichkeit der Zustimmung oder Ablehnung. Im ontologischen Sinne ist die befruchtete Eizelle noch jenseits des ontologischen Akts, soll heißen: sie ist, was sie ist. Da ist noch kein Nichts, das als unüberwindbarer Riss durch das Sein der Eizelle geht. Dennoch wird es dann, wenn die Eizelle zu einem Menschen heranreift und dieser Mensch geboren wird, zum Sturz des An-sich zum Für-sich kommen. Aus dem Zellhaufen wird ein Mensch werden, und *im Hinblick* auf diesen Menschen und auf dessen Freiheit, auf dessen Zweck-an-sich-Haftigkeit wird (oder zumindest: sollte) die Entscheidung des manipulativen Eingriffs getroffen werden. Es geht also darum, einen Menschen, der so noch nicht ist, der also noch nicht die Möglichkeit hat, in den kommunikativen Prozess einzutreten, als Zweck zu behandeln. Dabei gilt, dass die einzige Grenze der Instrumentalisierung nicht im „Nein" des noch dinghaften Gegenstands liegt, sondern allein in demjenigen, der heteronom über dieses Dinghafte, über das Für-sich-sein in spe, bestimmt. Der Zweck des Anderen kann sich nicht auf der Ebene der befruchteten Eizelle ausdrücken, es kann also nicht von einer Autorenschaft in irgend einem Sinne gesprochen werden. Wenn wir zurückdenken, dass das Zusammenleben unter Wahrung der Integrität eines jeden Einzelnen durch einen kommunikativen

Prozess gewährleistet werden kann, in dem sich über moralische Wertevorstellung fortwährend geeinigt wird, so erweist sich als fraglich, wie der werdende Mensch und dessen Integrität im Falle der heteronomen liberalen Eugenik berücksichtigt werden kann? Wenn Habermas schreibt:

> „In der Allgemeinheit gültiger Normen selbst muss eine nicht assimilierende, zwanglos-intersubjektive Gemeinsamkeit zum Ausdruck kommen, die die begründete Verschiedenheit der Interessen und Deutungsperspektiven auf ganzer Breite berücksichtigt, also die Stimmen der Anderen – der Fremden, der Dissidenten *und der Ohnmächtigen* – weder nivelliert und unterdrückt noch marginalisiert und ausschließt." (Habermas 2005, 99; Hervorh. v. T.D.),

ist das im Hinblick auf unsere eigenen Überlegungen nichts Neues. Habermas fordert zwar u. a. die Berücksichtigung der Zweckhaftigkeit derjenigen, die sich nicht in den Diskurs einbringen können; allerdings macht er keineswegs deutlich, wie das geschehen kann. Im Gegenteil vollzieht Habermas an dieser Stelle – wie ich meine: notgedrungen – eine argumentative Wende, indem er auf eine Verbindung der eigenen, subjektiv erlebten Freiheit und der hierfür notwendigen Voraussetzung des Freiseins von jeglichem genetischen Eingriff vor der Geburt verweist. In Hannah Arendts Überlegungen zur Natalität sieht er eine Unterstützung für diese Verbindung. Ähnlich wie Arendt begreift Habermas die Geburt als eine Zäsur. Wird ein Mensch geboren, so wird immer wieder auf's Neue ein Anfang, ein *initium* gesetzt. Die Kette der Kultur – wir können auch sagen: die Kette dessen, was ist – wird zerbrochen. Das heißt nicht, dass mit der Geburt das Ende der Kultur oder das Ende des Seins eingeläutet wird. Vielmehr bedeutet jede Geburt eine Möglichkeit des Neuanfangs, freilich ohne dass das Alte gänzlich über Bord geworfen wird. Das was ist oder besser: bisher war, gilt so nicht mehr. Sesink weist zurecht darauf hin, dass mit dem rein-biologischen Akt die Geburt nicht abgeschlossen ist. Das Neue wird, sofern es von der Gesellschaft nicht aufgenommen wird und keine Resonanz erfährt, unmöglich ein Anfang, sondern bestenfalls eine Unterbrechung darstellen, eine Störung, die behoben, mithilfe einer zurichtenden Erziehung korrigiert wird:

> „Geburt darf hierbei nicht als ein rein biologischer Vorgang gesehen werden. Geburt ist die Aufnahme der menschlichen Natur in einem einzelnen Menschenwesen durch die Gesellschaft. In diesem Sinne muss Geburt wirklich stattgefunden haben, damit diese Kraft des Neuanfangens überhaupt in der Welt bleibt und dort ihre Wirkung entfalten kann." (Sesink 2001, 107).

Für Habermas ist nun im Falle der heteronomen liberalen Eugenik dieser mit der Geburt einhergehende Anfang im Sinne einer Zäsur nicht mehr gegeben. Wird auf den Menschen auf Keimzellenebene zugegriffen, wird seine Zweck-an-sich-haftigkeit jenseits des Diskurses vom Zurichter lediglich imaginiert. Und so wird aus der Kette, die mit der Geburt zerbrechen soll, *möglicherweise* eine Fessel, die das Neue allzu fest an alte Traditionsstränge bindet. Eben darin sieht Habermas die Verletzung moralischer Maßstäbe im Zuge der mit der liberalen Eugenik einhergehenden Instrumentalisierung ungeborenen Lebens. Er selbst drückt das so aus:

> „Die Menschen fühlen sich im Handeln frei, etwas Neues zu beginnen, weil schon die Geburt, als Wasserscheide zwischen Natur und Kultur, einen Neubeginn markiert. Ich verstehe diese Andeutung so, dass mit der Geburt eine Differenzierung einsetzt zwischen dem Sozialisationsschicksal einer Person und dem Naturschicksal ihres Organismus. Allein die Bezugnahme auf diese Differenz zwischen Natur und Kultur, zwischen unverfügbaren Anfängen und der Plastizität geschichtlicher Praktiken erlaubt dem Handelnden die performativen Selbstzuschreibungen, ohne die er

> sich selbst nicht als Initiator seiner Handlungen und Ansprüche verstehen könnte. Denn das Selbstsein der Person erfordert einen Bezugspunkt jenseits der Traditionsstränge und Interaktionszusammenhänge eines Bildungsprozesses, in dem sich die personale Identität lebensgeschichtlich erst formiert." (Habermas 2005, 102f.).

Nun habe ich weiter oben das Wörtchen „möglicherweise" im Zusammenhang mit der Kette, die zur Fessel werden kann (anstelle im Verlauf der Geburt zerbrochen zu werden), ganz bewusst hervorgehoben. Die Kette *muss nämlich nicht* zur Fessel werden; selbst im Falle der mit der heteronomen liberalen Eugenik einhergehenden genetischen Programmierung muss das nicht zwingend geschehen. Sesink unterstreicht, dass im Zuge der Geburt die Natur in die Kultur einbricht. Es ist Sache der Kultur, genauer: der Gesellschaft, wie sie mit diesem Einbruch umgeht, ob sie ihn als Störung oder als Chance wahrnimmt. Michael J. Sandel verweist auf eine Formel des Theologen William F. May, die er im *President's Council on Bioethics* im Jahre 2002 äußerte. Dort spricht er im Kontext der Geburt von einer „Offenheit für das Unerbetene", ein Ausdruck, der an die im ersten Teil der Arbeit thematisierte heideggerische Gegnet[60] erinnert:

> „Mays eingängige Formel [...] hilft uns zu erkennen, dass die tiefgründigsten moralischen Einwände gegen das Optimieren weniger in der Vervollkommnung, die es anstrebt, bestehen als in der menschlichen Haltung, die es zum Ausdruck bringt und befördert. Das Problem ist nicht, dass sich die Eltern der Autonomie des Kindes, das sie entwerfen, bemächtigen. (Es ist ja nicht so, als könne das Kind ansonsten seine genetischen Merkmale selbst auswählen.) Das Problem besteht im Hochmut der entwerfenden Eltern, in ihrem Anspruch, das Geheimnis des Geborenwerdens zu beherrschen." (Sandel 2008, 67f.).

Eine Offenheit für das Unerbetene ist im Falle der genetischen Zurichtung auf Keimzellenebene kaum mehr gegeben.[61] Allerdings ist nicht allein die liberale Eugenik Symptom eines Mangels an Offenheit. Auch im Falle einer normalen Geburt, bei der die Gene des Kindes in keiner Weise im Vorfeld manipuliert wurden, können Erwartungen an das Kind gestellt werden, die keinen hinreichenden Raum mehr für das lassen, was das Kind jenseits der Erwartungen noch ist bzw. sein könnte. Im Verlauf von Erziehung und Sozialisation können die Erwartungen, die an das heranwachsende Kind herangetragen werden, eine Form annehmen, der das Kind entsprechen aber auch widersprechen kann. Im ersten Fall wird es sich die an es gerichteten Wünsche, Hoffnungen und Erwartungen zu eigen machen. Wenn das gelingt, können wir von einem harmonischen Verhältnis von äußeren und inneren Erwartungen sprechen. Ein solches Verhältnis kann ohne weiteres auch dann bestehen, wenn das Kind im Vorfeld gentechnisch entsprechend der Erwartungen der Eltern zugerichtet wurde. Im zweiten Fall, also dann, wenn der sich entfaltende und ausdrückende Lebensentwurf des Kindes mit den Erwartungen der Eltern in einem dissonanten Verhältnis steht, liegt ein entscheidender Unterschied zwischen einem gentechnisch bearbeiteten Menschen und einem normal-geborenen, bloß erzieherisch und sozialisationstechnisch bearbeiteten Heranwachsenden vor. Der Unterschied wird im Eltern-Kind Verhältnis sichtbar.

---

[60] vgl. Teil 1, Kap. 4.2 in dieser Arbeit

[61] Das Unerbetene kann freilich auch eine genetische Dispositionen für eine schwere Erbkrankheit sein. In diesem Kontext von einer Offenheit für das Unerbetene zu sprechen, klingt zynisch. Habermas führt in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der liberalen Eugenik an: „Nur im negativen Fall der Vermeidung extremer und hochgeneralisierter Übel bestehen gute Gründe für die Annahme, dass der Betroffene der eugenischen Zielsetzung zustimmen würde." (Habermas 2005, 109).

Nehmen wir den Fall des jungen Arthur Schopenhauer. Als Sohn des wohlhabenden Danziger Kaufmanns Heinrich Floris Schopenhauer lag es im Interesse des Vaters, dem jungen Arthur eine entsprechende Ausbildung zum Kaufmann zukommen zu lassen. So wurde der spätere Philosoph in eine Hamburger Privatschule für angehende Kaufleute geschickt:

> „Bereits in diesen Jahren verspürte Arthur sachte und zunehmend eine ganz andere Bestimmung, die zu dem ihm bestimmten Weg in klaren Widerspruch trat. Er bat den Vater, das Gymnasium besuchen, die alten Sprachen erlernen zu dürfen, was dieser aus für ihn nachvollziehbaren Gründen ablehnte: Für die Kaufmannslaufbahn sei eine humanistische Bildung nicht notwendig, ja überflüssig, und Arthur verliere damit nur wertvolle Zeit. Arthur durchstöberte die väterliche Bibliothek nach allem, was seinen Geist ansprach – die Schriften der Aufklärung, Voltaire und Rousseau, deutsche, französische und englische Dichter – und wiederholte seine Bitten, je näher der Termin rückte, da er die Runge'sche Privatschule verlassen sollte, um in eine kaufmännische Lehre zu gehen." (Appel 2007, 22f.).

Schopenhauers Vater starb überraschend im April des Jahres 1805. Die Mutter, Johanna Schopenhauer, zog 1806 nach Weimar. In zahlreichen Briefen schilderte der junger Arthur seiner Mutter die Unzufriedenheit mit dem ihm bevorstehenden Leben als Kaufmann. Johanna reagierte auf die Schilderungen ihres Sohnes und bedeutete ihm die Möglichkeit, trotz seines Alters von mittlerweile 20 Jahren das Gymnasium zu besuchen, um anschließend ein Studium antreten zu können. In einem ihrer Briefe aus dem Jahr 1807 können wir nachlesen:

> „Daß du mit deiner ganzen Situation unzufrieden warst [...] wußte ich längst, dies kümmerte mich aber nicht viel, du weißt, welchen Gründen ich dein Misvergnügen zuschrieb, dazu kam daß ich nur zu gut weiß, wie wenig dir vom frohen Sinn der Jugend ward, wie viel Anlage zu schwermüthigen Grübeleien du von deinem Vater zum traurigen Erbtheil bekamst. Dies hat mich oft bekümmert, aber ändern konnte ichs nicht und so mußte ich eben mich zufriedenstellen und hoffen daß die Zeit die so viel ändert auch dich hierin vielleicht ändern möchte. Da kam dein Brief vom 28sten März, der ernst und doch gelassen tief aus dem Gemüth und ins Gemüth dringende Ton in dem du schriebst weckte mich aus dieser Ruhe, wäre es möglich daß du auf deinem jetzigen Wege ganz deine Bestimmung verfehltest! So muß ich alles alles anwenden um dich noch wo möglich zu retten, ich weiß was es sagen will ein Leben zu leben welches unserem innern widerstrebt, und wenn es möglich ist, will ich dir, meinem geliebten Sohne, diesen Jammer ersparen." (Schopenhauer in Appel 2007, 39).

Was das Beispiel Schopenhauers aufzeigt, ist die prinzipielle Möglichkeit des Heranwachsenden trotz aller an ihn gerichteten Erwartungen, die im Verlauf seiner Erziehung Gestalt angenommen haben, im Zuge des kommunikativen Prozesses mit den Eltern sich – um einen Ausdruck Habermas zu gebrauchen – *retroaktiv zu befreien*. Eine solche Revision ist im Falle eines liberal-eugenischen vorgeburtlichen Eingriffs nicht möglich.

Die in einem solchen Fall vorgenommene genetische Fixierung ist durch eine Ich-Es-Beziehung gekennzeichnet. Der Zurichter handelt im Auftrag der Eltern und er behandelt einen werdenden Menschen, der in diesem frühen Stadium sich noch im ontologischen Modus des An-sich befindet. Als befruchtete Eizelle ist er strenggenommen eine

Sache[62], und alles, was er mehr ist als bloße Sache, verdankt er einer Zuschreibung, zu der er sich unmöglich verhalten kann. Wenn ihm ein solches Verhalten als Heranwachsender möglich ist, ist die Tat bereits unwiderruflich geschehen. Das heißt nun nicht, dass er sich zu seinem Gemachtsein nicht nachträglich verhalten kann. Im Gegenteil: Ihm bleibt gar nichts anderes übrig. Die Frage ist vielmehr, ob er das, was ihm vor dem ontologischen Akt geschehen ist, wiedergutmachen kann. Ist eine Wiedergutmachung möglich, wenn der Mensch weiß, dass er *gemacht* ist, bevor er *werden* konnte? Was aber heißt hier wiedergutmachen?

Etwas wiedergutmachen heißt, etwas gut machen, was aktuell nicht gut ist, jedoch früher einmal gut war. Gut wäre, wenn wir bei diesem Bild bleiben, der Zustand der befruchteten Eizelle vor der genetischen Fixierung, mit anderen Worten: der Naturzustand. Dieser Naturzustand wurde nach dem Willen der Eltern über das Kind, das noch kein Kind ist, hinweg, also unter Nicht-Beachtung des kindlichen Willens, verändert. Das heißt nichts anderes, als dass der Naturzustand als solcher zerstört wurde. Das Problem des Heranwachsenden zeichnet sich dadurch aus, dass er dann, wenn er sich seine genetische Fixierung nicht zu eigen machen kann oder will, wenn er also in einem dissonanten Verhältnis zu seinem Gemachtsein steht, keine Möglichkeit der Wiedergutmachung hat. Diese Möglichkeit hat er schon allein deshalb nicht, weil er nicht in einen Zustand jenseits des ontologischen Aktes treten kann. Er kann nicht An-sich werden. Damit hat er keinen Ausgangspunkt, der ihm als Orientierung dienen könnte, nach dem Motto: „So, wie ihr mich wollt (gemacht habt), bin ich nicht!“. Das Dilemma besteht ja gerade darin, dass das Gegenteil der Fall ist: Der Heranwachsende ist das, zudem er gemacht wurde. Er ist nie etwas anderes gewesen. Was also sollte er wieder gut machen, worin sollte dieses Gute bestehen?

Und weiter noch: Wenn der Mensch im Zuge von Erziehung und Bildung trotz aller an ihn gerichteten Erwartungen die Fähigkeit zur Selbstgestaltung und damit auch die Möglichkeit zum Widerspruch vermittelt bekommt, kann er sich als nicht genetisch fixierter doch trotz seiner naturgegebenen Dispositionen als Autor seiner selbst empfinden. Alles Vorgeburtliche, uns hier meine ich ganz explizit die diesem Menschen eigenen genetischen Informationen, bleibt ihm entzogen und insofern kontingent. Aber eben dieses Entzogensein, diese Unverfügbarkeit, gilt auch für alle anderen. Hingegen ist dem genetisch zugerichteten Menschen die Autorenschaft so nicht mehr gegeben. Bevor ein solcher Mensch schreibt, bevor er sein Leben und damit wiederum sich selbst gestaltet, ist er bereits gestaltet worden.[63] Dieses bei aller Subjekthaftigkeit miteinhergehende Objektsein

---

[62] Die daraus resultierende ethische Problematik thematisiert der *President's Council on Bioethics* im Zusammenhang mit den Möglichkeiten der Invitrofertilisation (IVF) und der Präimplantationsdiagnostik folgendermaßen: „Wenn es um die Einführung neuer medizinischer Techniken oder um Forschungsvorhaben am Menschen geht, ist die Sicherheit der Patienten oder Probanden normalerweise von höchster ethischer Bedeutung. Die Kinder aber, die durch IVF, mit oder ohne PID, entstehen, werden einfach deswegen nicht als potenziell gefährdete Probanden angesehen, weil die behandelten, getesteten und manipulierten Embryonen nicht als Menschen gelten. Folglich handelt es sich bei einer Blastomerenbiopsie an einem winzigen 8-Zell-Embryo nicht um ein Experiment an einem *menschlichen Subjekt* oder um die Diagnose eines *Patienten*, obgleich die zukünftige Gesundheit und das Gedeihen des Kindes sehr wohl auf dem Spiel stehen. Stattdessen handhabt man die ethischen Probleme von IVF und PID so, als wäre der einzig betroffene Patient die Schwangere.“ (President's Council on Bioethics 2009, 309; Hervorh. im Original).

[63] Das aber bleibt für das interpersonelle Verhältnis der Menschen zueinander aller Voraussicht nach nicht folgenlos: „Bisher begegnen sich in sozialen Interaktionen nur geborene, nicht gemachte Personen. In der biopolitischen Zukunft, die liberale Eigeniker an die Wand malen, würde dieser

zeichnet ihn aus. Wenn er sich und sein Leben beschreibt, schreibt das Schreiben seiner Zurichter unweigerlich mit. Damit ist er gerade nicht mehr „ungeteilter Autor des eigenen Lebens“ (Habermas 2005, 109):

> „Die *hadernde* Auseinandersetzung mit der genetisch fixierten Absicht einer dritten Person ist ohne Ausweg. Das genetische Programm ist eine stumme und in gewissem Sinne unbeantwortbare Tatsache; denn der, der mit genetisch fixierten Absichten hadert, kann sich nicht wie natürlich geborene Personen im Laufe einer reflexiv angeeigneten und willentlich kontinuierten Lebensgeschichte zu ihren Begabungen (und Behinderungen) so verhalten, dass sie ihr Selbstverständnis revidiert und auf die Ausgangslage eine *produktive* Antwort findet. [...] Verbessernde eugenische *Eingriffe* beeinträchtigen die ethische Freiheit insoweit, wie sie die betroffene Person an abgelehnte, aber irreversible Absichten Dritter fixieren und ihr damit verwehren, sich unbefangen als der ungeteilte Autor des eigenen Lebens zu verstehen.“ (Habermas 2005, 108f.; Hervorh. im Original).

5. Äußere Bestimmung des Menschen

5.1 „Zeig mir, wo Du stehst!“ – Zur Notwendigkeit einer Neupositionierung der Pädagogik

Wenn wir die Inhalte des 3. Kapitels (2. Teil) Revue passieren lassen, wird eine Arbeitsteilung zwischen Pädagogik und Biologie deutlich, die wir folgendermaßen in Worte fassen können: Es gibt eine Trennung zwischen dem Bereich der Natur und dem Bereich der Kultur. Den Naturbereich übernimmt die Biologie, für den Kulturbereich ist die Pädagogik verantwortlich. Diese Arbeitsteilung funktionierte unter drei Prämissen, die Jürgen Reyer herausarbeitet und die ich im Folgenden kurz darstellen werde (vgl. Reyer 2003, 198). Erstens: Es gibt Potenziale bzw. Eigenschaften, die jedes Kind mitbringt. Diese hat das Kind quasi von Natur aus, sie sind also vorgesellschaftlich, kontingent. Zweitens: Die menschliche Natur entwickelt sich nicht einfach so, sondern – um mit Immanuel Kant zu sprechen – der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Die menschliche Natur bedarf also nicht lediglich irgendwelcher Umwelteinflüsse, sondern braucht um der Menschwerdung willen die erzieherische Einflussnahme. Zuletzt, und das ist die dritte Voraussetzung, existiert eine anthropologische Verschränkung zwischen Anlage und Umwelt. Der genetische Bauplan läuft ohne Erziehung ins Leere, der Mensch erreicht – um wieder auf Kant zu rekurrieren – sein Menschsein nicht, wenn er allein sei-

---

horizontale Zusammenhang überlagert von einem intergenerationellen Handlungs- und Kommunikationszusammenhang, der vertikal durch das absichtlich veränderte Genom der Nachgeborenen hindurchreicht.“ (Habermas 2005, 112). Damit erweist es sich als fragwürdig, ob mit der Geburt tatsächlich noch von einem Zerreißen der Kette der Kultur die Rede sein kann. Sicherlich wird auch im Falle der Geburt eines gentechnisch manipulierten Menschen ein Anfang gesetzt. Das liegt begründet in der Tatsache, dass auch dieser Mensch im Modus des Für-sich und damit nicht ausschließlich ein Gemachter ist. Als Für-sich-Seiender heißt es für den Menschen jedoch das, was er ist, hervorzubringen. Das, was in ihm währt, in die Unvervorgenheit zu bringen, es in der menschlichen Aktion zu bewahren, heißt im Falle des Zugerichteten (auch) sein Gemachtsein zum Vorschein zu bringen. Liberale Eugenik kann insofern als ein Ver- und Entbergen der Kultur betrachtet werden, ein Unsterblichmachen dessen, was ist. Verborgen wird das Alte im und durch den Akt der gentechnischen Manipulation, entborgen durch den Manupultierten, der wird, was er ist – nämlich (auch) ein Gemachter.

nen Anlagen überlassen wird. Was Kant über die Menschheit im Allgemeinen schreibt, gilt zugleich für jeden einzelnen Vertreter:

> „Es liegen viele Keime in der Menschheit, und nun ist es unsere Sache, die Naturanlagen proportionierlich zu entwickeln, und die Menschheit aus ihren Keimen zu entfalten, und zu machen, daß der Mensch seine Bestimmung erreiche." (Kant [1803] 1983, 701).

Umgekehrt braucht die Erziehung die Anlagen als Anknüpfungspunkt; ohne vorhandene Keime ist eine – im Idealfall judiziöse – Erziehung sinnlos.

Die genannten drei Voraussetzungen lösen sich zusehends auf. Gentechnische Veränderungen am menschlichen Erbgut rücken in den Bereich des Möglichen, für die Pädagogik hat das weitreichende Konsequenzen. Wenn es bisher im Grunde genommen so war, dass auf der einen Seite die natürlichen, vorgesellschaftlichen Anlagen des Kindes zu verorten waren und auf der anderen Seite gesellschaftliche Anforderungen an das Kind herangetragen wurden, war auch der Platz und die Aufgabe der Pädagogik zumindest prinzipiell eindeutig. Pädagogik liegt im Spannungsfeld zwischen dem einzelnen Kind und der Allgemeinheit, oder wenn man so will: zwischen „Ich will" und „Du sollst". Das ist wahrlich kein Platz an der Sonne. Bis zu einem gewissen Grad kann man diesem Spannungsfeld entfliehen, indem man sich nahe am gesellschaftlichen „Du sollst" positioniert. Dann erscheinen die Aufgaben des Pädagogen klar und bestehen im Kern darin, das Neue an das Gegebene anzupassen. Mit einer solchen Auffassung ist man nahe an dem, was Fritz Lenz als Aufgabe der Erziehung[64] bezeichnet. Mit einem Verständnis von Pädagogik, das Eigenheit und Eigensinn des Kindes nicht nur aus einem bestimmten pädagogischen Ethos heraus schätzt, sondern zugleich die Notwendigkeit des kindlichen Eigensinns für den Erhalt einer dynamischen Gesellschaft für unbedingt erforderlich erachtet, hat die Lenz'sche Auffassung wenig zu tun. Der Pädagoge, der sich nicht als Anwalt für das Kind begreift, dem es nicht darum geht, an der Entfaltung des je Eigenen, das nur dieses jeweilige Kind in sich trägt, zu arbeiten, verfehlt seinen gesellschaftlichen Auftrag und steht daher nur scheinbar näher auf der Seite der Allgemeinheit. Fließt das Eigene nicht in das Allgemeine ein, verliert dieses seine Dynamik, wird starr. Werfen wir einen Blick auf eine vielzitierte Stelle aus Heinz Joachim Heydorns *Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft*:

> „Erziehung ist das uralte Geschäft des Menschen, Vorbereitung auf das, was die Gesellschaft für ihn bestimmt hat, fensterloser Gang! Mit der Erziehung geht der Mensch seinen Weg durch das Zuchthaus der Geschichte. Er kann ihm nicht erlassen werden. Im Begriff der Erziehung ist die Zucht schon enthalten, sind Einfügung, Unterwerfung, Herrschaft des Menschen über den Menschen eingeschlossen, bewußtloses Erleiden." (Heydorn 1970, 9).

Erziehung erscheint hier maßgeblich durch Fremdbestimmung gekennzeichnet, das „Du sollst" erweist sich als übermächtig. Aber Heydorn spricht von einem „fensterlosen Gang", spricht von „*seinen* Weg *durch* das Zuchthaus der Geschichte" (ebd.; Hervorh. v. T.D.). Der Mensch soll keineswegs Material für dieses Zuchthaus sein, soll nicht vom Zuchthaus assimiliert werden, sondern durch es hindurch gelangen. Damit wird er sicherlich Teil der Geschichte, und insofern stellt er natürlich auch einen Teil des Zuchthauses dar, aber eben nicht ausschließlich. Der individuelle Weg des Menschen führt

---

[64] siehe Teil 2, Kap. 3.3 in dieser Arbeit

durch den Gang, durch das Zuchthaus hindurch, prägt dieses Zuchthaus mit und ist im Ganzen mehr, d. h. über Gang, Zuchthaus und Geschichte hinausweisend. Erziehung hat dieses transzendente Moment zu ermöglichen. Erschöpft sich Erziehung in der bloßen Anpassung an gegebene Strukturen, geht es ihr nicht um den einzelnen Menschen, sondern um den Erhalt dessen, was ist. Wenn das, was ist, eine *dynamische* Gesellschaft darstellt, zeichnet sie sich durch eine Offenheit aus. Diese Offenheit hat dabei einen besonderen Charakter. Sie wird eben nicht als Manko verstanden, ähnlich einem zu behebenden Fehler im System oder ein Loch in der Mauer, das es dringend zu schließen gilt, sondern muss im Gegenteil offen gehalten werden. In ihr kann das Nicht-Definierte, das Unerwartete aufscheinen und damit seinen Einfluss auf die Gesellschaft insgesamt geltend machen. Von dem, was da aufscheint, kann eine Gesellschaft profitieren.[65] Erziehung im Sinne einer Anpassung an das Gegebene hat also dann, wenn das Gegebene Offenheit bewahrt, einen transzendenten Charakter. Sie passt in der Weise an, dass die Anpassung unvollständig bleibt und erfüllt genau darin ihren Zweck im Sinne einer Anpassung an

---

[65] Gleichwohl geht mit der Offenheit eine Gefahr einher. Das, was erscheint, kann auch zerstörerisch wirken, das Bestehende aufrütteln oder auseinanderbrechen lassen. Man kann das so verstehen: Mit dem Neuen geht eine Frage einher, und es liegt an der bestehenden Gesellschaft, ob sie diese Frage zulässt. Wenn dem so ist, wenn die Frage (gesprochen oder unausgesprochen) gestellt werden darf, gesteht das Bestehende zum einen seine eigene Fragwürdigkeit ein. Darüber hinaus kann die Frage das Bestehende in seinen Grundfesten so sehr erschüttern, dass sein Bestand insgesamt bedroht ist. Die Frage kann also die Welt aus den Fugen heben. Damit arbeitet die Gesellschaft, indem sie das Offene offen hält, nicht nur am Erhalt ihrer eigenen, inneren Bewegung, sondern *ermöglicht* zugleich ihre eigenen Zerstörung. Aber damit nicht genug. Die Gesellschaft, die die Möglichkeit ihrer eigenen Zerstörung prinzipiell zulässt, stellt zugleich den Ermöglichungsgrund für das dar, was nach der Zerstörung erfolgen muss. Damit ist das Alte im Neuen aufgehoben. Das kann im Extremfall bedeuten, dass die Freiheit Teil – weil Ermöglichungsgrund – der Tyrannei ist. Karl Popper, der sich mit den Paradoxien der Souveränität beschäftigt, sieht ebenfalls das mit der offenen Gesellschaft einhergehende Problem, dass sie, wenn sie konsequent sein will, auch ihrer eigenen Zerstörung gegenüber offen sein muss. Den platonischen Idealstaat, den er als unbeweglich, als angehalten, als *ein* Beispiel für eine geschlossene Gesellschaft beschreibt, betont er als Ergebnis eines kindlichen Bestrebens, einer Sehnsucht nach Führung, nach Sicherheit. Im Idealstaat hat jeder seinen Platz, und diejenigen, welche Einblick in die Ideen erhalten, führen und formen den Staat dementsprechend. Für alle anderen, der Vernunft fernen, heißt das: „Wenn wir von einer Rückkehr zu unserer Kindheit träumen, wenn wir versucht sind, uns auf andere zu verlassen und auf diese Weise glücklich zu sein, wenn wir vor der Aufgabe zurückschrecken, unser Kreuz zu tragen, das Kreuz der Menschlichkeit, der Vernunft und der Verantwortlichkeit, wenn wir den Mut verlieren und der Last des Kreuzes müde sind, dann müssen wir uns mit einem klaren Verständnis der einfachen Entscheidung zu stärken versuchen, die vor uns liegt. Wir können wieder zu Bestien werden. Aber wenn wir Menschen bleiben wollen, dann gibt es nur einen Weg, den Weg in die offene Gesellschaft. Wir müssen ins Unbekannte, ins Ungewisse, ins Unsichere weiterschreiten und die Vernunft, die uns gegeben ist, verwenden, um, so gut wir es eben können, für beides zu planen: nicht nur für Sicherheit, sondern zugleich auch für Freiheit." (Popper [1957] 1975, 405). Popper arbeitet, im Gegensatz zu Platon, mit anderen Voraussetzungen. Für ihn gibt es nicht die spezifische Differenz zwischen Population und Direktion, sondern jedes Mitglied des Staates ist grundsätzlich zur Ideenschau und damit zum vernünftigen Handeln in der Lage. Wird vernunftgeleitetes Denken und Handeln nicht in Anspruch genommen, gibt es dafür zwei mögliche Gründe. 1. Mangelnder Wille der Einzelnen, oder 2. Die Umstände verhindern den Vernunftgebrauch, beispielsweise dadurch, dass um des Erhalts des Bestehenden willen alles Zweifeln, alle Kritik ggf. mit Gewalt verhindert wird. Daher also die von Popper angesprochene Entscheidung zwischen Rückkehr zur Bestialität einerseits oder Wagnis ins Unbekannte andererseits. Der Weg ins Unbekannte, wie er für die offene Gesellschaft bezeichnend ist, ist kein sicherer. Er kann scheitern. Gerade die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts in der deutschen Geschichte beweist die Möglichkeit des Scheiterns. Aber diese Möglichkeit ist kein hinreichender Grund gegen die offene Gesellschaft: „Und sollte er (der das Prinzip der Demokratie annimmt, T. D.) alt genug werden, um den Tag zu erleben, an dem die demokratischen Institutionen durch Mehrheitsbeschluss zerstört werden, dann wird er aus dieser traurigen Erfahrung nur lernen, daß es keine sichere Methode zur Vermeidung der Tyrannei gibt. Aber diese Erfahrung braucht seine Entschlossenheit zum Kampf gegen die Tyrannei nicht zu schwächen" (Popper [1957] 1975, 262).

das Gegebene. Der Pädagoge, der in einer offenen, dynamischen Gesellschaft erzieht, ist, wenn er sich im Spannungsverhältnis Kind – Gesellschaft (oder Neues – Altes) befindet auch dann, wenn er sich näher an der Gesellschaft positioniert, *für* die Gesellschaft, indem er scheinbar *gegen* sie vorgeht. Etwas klarer ausgedrückt: Der Pädagoge befindet sich zwischen den Polen Kind und Gesellschaft. In einer nicht-dynamischen, geschlossenen Gesellschaft ist der Pädagoge dann, wenn er sich nahe am Gesellschaftspol verortet, jemand, der das Kind an die gegebene Ordnung, Struktur und dergleichen anpasst. Er baut das Kind ins Zuchthaus ein. Das Zuchthaus gleicht dann nicht mehr einem fensterlosen Gang, durch den es – in Begleitung des Pädagogen – hindurch zu gehen heißt. Vielmehr schlüpft der Pädagoge in die Rolle des Maurers, der mit einem neuen Stein (dem Kind) den Gang erweitert, der zu einem ausweglosen geworden ist (oder besser: gemacht wird). In einer dynamischen, offenen Gesellschaft ist der Pädagoge selbst dann, wenn er sich näher am Gesellschaftspol befindet, daran interessiert, die Ansprüche der Allgemeinheit an das Kind bis zu einem gewissen, aber nicht im Vorfeld definierbaren Grad zurückzuhalten, damit die Eigenheit des Kindes sich ausdrücken, die Frage formuliert werden kann. Dadurch erhält die Gesellschaft überhaupt erst die Möglichkeit zur Antwort und damit zum Erhalt ihrer Dynamik. Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen: Es ist in der offenen Gesellschaft egal, ob sich der Pädagoge näher am Kind oder näher an der Gesellschaft verortet. Seine Aufgabe bleibt dieselbe. Genaugenommen gibt es in diesem Spannungsfeld kein *Näher-* oder *Weiter-weg-Sein*. Der Dienst am Kind ist Dienst an der Gesellschaft, der Dienst an der Gesellschaft Dienst am Kind.

In einer Zeit, in der ein manipulativer Eingriff in den genetischen Bauplan des Kindes in den Bereich des Möglichen rückt, scheint die Position der Pädagogik neu bestimmt werden zu müssen. Gesellschaftliche Vorstellungen und Anforderungen können lange vor der Geburt bzw. unmittelbar nach der Zeugung dem Kind eingeschrieben werden. Das Verhältnis Anlage und Umwelt wird dabei völlig neu definiert. Die Anlage wird zur inneren Umwelt. Und diese innere Umwelt wirkt bereits, bevor von so etwas wie Pädagogik überhaupt die Rede sein kann. Was aber bleibt nun deren Aufgabe? Hat Pädagogik in Zeiten gentechnischer Gestaltung menschlicher Anlagen schlichtweg nur noch Sorge dafür zu tragen, dass der gesellschaftlich eingeschriebene Auftrag problemlos erfüllt wird? Der Pädagoge als Maurer bekäme dann den biotechnisch schon passengemachten Stein geliefert, den er lediglich in das ausweglose Zuchthaus zu setzen hätte. Die Frage, die sich die Pädagogik selbst stellen muss – sofern sie nicht andere über sich entscheiden lassen will – ist die Frage nach ihrem Selbstverständnis in Zeiten erweiterter biotechnischer Gestaltungsmöglichkeiten des Menschen:

> „Die Pädagogik kann sich zwar weiterhin dafür entscheiden, im Dual von Natur und Kultur auf der Kulturseite positioniert zu sein; sie kann sich auch auf die Seite Jener stellen, die die eugenische Manipulation des Menschen aus achtenswerten Motiven für verwerflich halten. Aber damit kann sie allenfalls dazu beitragen, Aufschubeffekte zu erzielen; verhindern wird sie die Manipulation nicht, denn dazu fehlen ihr die Mittel, und dass Andere sie verhindern werden, ist auf Dauer unwahrscheinlich. Wie aber stellt sie sich darauf ein, dass ihr der genetisch verbesserte Mensch in Gestalt konkreter Kinder entgegen treten wird? Wie wird sie mit der Tatsache umgehen, dass ihr die stumme Prämisse ihres Selbstverständnisses: Kontingenz, Plastizität, anthropologische Verschränkung verloren geht?" (Reyer 2003, 200).

Widmen wir unsere Aufmerksamkeit im Folgenden der Entwicklung der Gentechnologie, um einen Einblick in den aktuellen Forschungsstand zu gewinnen.

5.2 Kleine Geschichte der DNS

Die Entdeckung der Desoxyribonukleinsäure (DNS) geht maßgeblich auf den Schweizer Physiologen und Chemiker Friedrich Miescher (1844-1895) zurück. Miescher studierte die Konstitution der Lymphzelle und befasste sich im Zuge dessen mit einem vor Erfindung der Antibiotika in rauen Mengen verfügbaren Material: dem Eiter. Die Eiterzellen mit verdünnter Salzsäure ausgewaschen brachten ein bis dato vollkommen unbekanntes organisches Material zutage, das über einen außerordentlich hohen Phosphorgehalt verfügte. Dieser Substanz gab Miescher den Namen: Nuklein. 1869 hielt er seine Ergebnisse schriftlich fest und veröffentlichte erst nach mehrfacher Wiederholung seiner Untersuchungen das Manuskript im Jahre 1871. Als er kurz vor der Jahrhundertwende an Tuberkulose starb, war ihm selbst die Tragweite dessen, was er da entdeckt hatte, völlig unklar.

1928 unternahm der britische Bakteriologe Frederick Griffith (1877-1941) Untersuchungen an Mäusen. Er injizierte ihnen zwei unterschiedliche Typen einer Bakterienart, sogenannte Pneumokokken. Der erste Typ (Typ R, wobei das R für „rough“ steht) bestand aus lebenden und nicht virulenten, der zweite Typ (Typ S – das S steht für „smooth“) aus virulenten Exemplaren, die allerdings zuvor allesamt durch Hitzeeinwirkung abgetötet wurden. Man hätte nun durchaus erwarten können, dass die Mäuse nach der Injektion wohl auf sein würden, war doch der gefährliche Bakterientyp tot und lediglich der ungefährliche R-Typ am Leben. Interessanterweise starb jedoch eine große Anzahl der Tiere. Offensichtlich fand also eine Transformation des harmlosen R-Typs hin zum virulenten S-Typ statt. Mit anderen Worten: die genetischen Informationen wurden *irgendwie* übertragen. Griffith' Experimente wurden in den 1940er Jahren von einer Forschergruppe um Oswald Avery wiederholt, wobei nachgewiesen werden konnte, dass das transformierende Prinzip die DNS war. Doch:

> „Avery und seine Gruppe blieben bei der Bewertung ihrer Befunde außerordentlich vorsichtig (vielleicht zu vorsichtig!), aber das Beweismaterial war derart überzeugend, daß sie ihre These nicht mehr zu beweisen brauchten; die Dinge hatten sich gewendet, und es war nun an Averys Gegnern, seinen Anspruch zu widerlegen.“ (Mayr 1984, 653).

Und diese Gegner gab es durchaus. Es waren vorwiegend Wissenschaftler, die im Bereich Molekularbiologie großes Gewicht hatten, allerdings wenig von Biochemie verstanden. Ihrer Auffassung nach hatte die DNS nicht die notwendige Komplexität, um tatsächlich das genetische Material darstellen zu können. Vielmehr formulierten sie die Frage, ob nicht anstelle der DNS vielmehr Proteine diese Funktion übernahmen. Alfred Hershey und Martha Chase kamen aus eben dieser Gruppe, und interessanterweise waren es gerade diese beiden, die Anfang der 1950er Jahre die Zweifel aus dem Weg räumen und die DNS als Träger des genetischen Materials entlarven konnten. Die beiden US-Amerikaner schenkten ihre Aufmerksamkeit den Bakteriophagen, also Viren, die Bakterien sozusagen von innen heraus zerstören. Im Grunde geschieht das folgendermaßen: Die Bakteriophagen setzen sich an den Bakterien fest und injizieren ein Material in die Zelle. Dort nun wachsen und gedeihen die Nachkommen der Phagen und brechen – mittlerweile sind es Tausende – durch die Zellwand der Bakterien hindurch. Was auch immer die injizierte Substanz war, sie stellte offenbar das genetische Material für die Bakteriophagen dar.

Nun wußte man, dass die Phagen sowohl über Proteine als auch über DNS verfügten. Zudem war seit Miescher bekannt, dass die DNS einen hohen Anteil an Phosphor besaß. Also verabreichten die beiden Forscher den Phagen radioaktiven Phosphor, um die DNS zu markieren, sowie radioaktiven Schwefel, um damit die Proteine „einzufärben". Das Ergebnis war ernüchternd. Ausschließlich die DNS drang in die Zellen der Bakterien ein, wohingegen die Proteine außen haften blieben. Ihre Ergebnisse publizierten Hershey und Chase 1952 und legten damit den Skeptikern den Beweis vor, dass allein die DNS (und eben nicht die Proteine) Träger des genetischen Material war.

Erwin Chargaff (1905-2002) war von den Ergebnissen der Gruppe um Oswald Avery überaus fasziniert und widmete sich sogleich dem Ziel, die chemischen Bestandteile der DNS zu entschlüsseln. Dabei griff er auf die DNS verschiedener Organismen zurück, löste sie auf und analysierte die Konzentration der einzelnen Basen (Adenin, Cytosin, Guanin und Thymin), wobei ihm auffiel, dass der Anteil von Guanin bei den verschiedenen Organismen zwar jeweils unterschiedlich ist, aber immer dem Anteil von Cytosin entspricht. Ebenso verhält es sich beim Verhältnis von Adenin und Thymin. Chargaffs Ergebnisse erlangten nach 1949 unter der Bezeichnung *Chargaff-Regeln* Berühmtheit und stellten eine wesentliche Voraussetzung für die Entdeckung der Doppelhelixstruktur der DNS dar.

Es waren letztlich drei Forschergruppen, die sich an die Arbeit machten, die Struktur der DNS genauer zu erforschten. Zum einen war dies die Gruppe um Linus Pauling am *California Institute of Technologie* in Pasadena, zum anderen Maurice Wilkins und Rosalind Franklin am *Kings Collage* in London und zuletzt James D. Watson und Francis Crick, die am *Cavendish Laboratorium* in Cambridge ihr Glück versuchten. Der Stand der Forschung zu dieser Zeit war folgender: Bekannt war, dass die DNS eine Längsstruktur besaß, bestehend aus einem Skelett aus Desoxyribose und Phosphat. An dieser Struktur sind *irgendwie* die Basen befestigt. Die Frage, die nun im Raum stand, war die nach der Art und Weise, wie diese drei Arten von Molekülen miteinander verbunden waren. Rosalind Franklin befasste sich am Kings Collage mit der Röntgenstrahlen-Kristallographie. Sie bestrahlte die DNS und erhielt auf diese Weise sogenannte Röntgenbeugungsdiagramme des DNS-Moleküls. Spannend war, dass die erhaltenen „Fotos" ein X mit Lücken aufzeigten. Die Lücken im X kamen dadurch zustande, dass die Röntgenstrahlen durch die Doppelhelixstruktur unterschiedlich gebeugt wurden. Unterdessen arbeiteten Watson und Crick in Cambridge an handfesten Modellen. Sie bastelten sich aus Modellen der einzelnen Teilmoleküle, die sie feinsäuberlich ausschnitten, eine dreidimensionale Struktur der DNS. Ernst Mayr bezeichnet die Forschungsergebnisse Chargaffs (die Chargaff-Regeln) als den für Watson und Crick entscheidenden Hinweis, der zur Entdeckung der Doppelhelixstruktur führte:

> „Das entscheidende wichtige ‚Informationsbit' war Chargaffs [...] Entdeckung des 1:1 Verhältnisses von Purinen und Pyrimidinen (AT und GC). Obgleich diese Entdeckung bereits seit zwei Jahren bekannt war, war sie von allen drei DNA-Forschergruppen praktisch nicht zur Kenntnis genommen worden. Als Watson und Crick schließlich die Bedeutung dieser Zahlenrelation erkannten, brauchten sie nur noch drei Wochen des Herumprobierens mit ihren ausgeschnittenen Modellen, um zu der richtigen Struktur zu gelangen." (Mayr 1984, 657).

Hingegen sieht Tara Rodden Robinson die Röntgenbeugungsdiagramme Franklins als einen weiteren, oftmals unterschlagenen, bedeutsamen Hinweis zur Entdeckung der

Doppelhelix. Robinson skizziert ein negativ belastetes Arbeitsverhältnis zwischen Franklin und Wilkins und zugleich eine freundschaftliche Verbindung zwischen Wilkins und Watson. Diese Kombination blieb nicht ohne Folgen:

> „Franklin sollte mit Maurice Wilkins, einem weiteren Wissenschaftler in ihrer Forschungsgruppe, zusammenarbeiten. Die beiden verachteten sich aber von Anfang an. [...] In dem Maße wie die Abneigung zwischen Franklin und Wilkins wuchs, wuchs auch die Freundschaft zwischen Watson und Wilkins. Was nun passierte ist ein schändliches Kapitel in der Wissenschaft. Nur wenige Wochen bevor Franklin ihre Ergebnisse veröffentlichen konnte, zeigte Wilkins Watson [Franklins] [...] entscheidende Aufnahmen des DNS-Moleküls – ohne Franklins Wissen, geschweige denn Erlaubnis! Durch den Zugang zu Franklins Daten gab Wilkins Watson und Crick den entscheidenden Vorsprung. Schließlich knackten Watson und Crick die DNS-Struktur, indem sie die Chargaff-Regeln [...] und Franklins Messungen kombinierten. Sie leiteten die Struktur von Franklins Aufnahme [...] ab und kamen zu dem Schluss, dass es sich um eine Doppelhelix handeln müsse." (Robinson 2006, 117).[66]

Was wissen wir von der DNS – abgesehen von ihrer Doppelhelixstruktur? Wir wissen, dass sie aus drei Komponenten besteht: stickstoffreiche Basen, Desoxyribose-Zucker und Phosphate. Was die Basen angeht, so können hier zwei verschiedene Arten unterschieden werden, die sogenannten Purine (Adenin und Guanin) zum einen und die Pyrimidine (Thymin und Cytosin) zum anderen. In den Basen steckt im Grunde die Information der DNS. Damit nun die beiden Stränge gebildet werden können, bedarf es der beiden oben erwähnten Komponenten (Desoxyribose-Zucker und Phosphate). Über die DNS werden die genetischen Informationen von einer Generation zur nächsten weitergegeben. Dabei erweist sich die DNS als überaus stabil. Der Grund dafür liegt in einem fehlenden Sauerstoffatom:

> „DNS ist so wertvoll, dass sie vor dem Zerfall geschützt werden muss. Das Fehlen des Sauerstoffatoms ist ein Teil dieser Strategie, die Haltbarkeit des DNS-Moleküls zu verlängern. Wenn das 2`-Sauerstoffatom fehlt, ist eine chemische Reaktion mit dem Zuckermolekül weniger wahrscheinlich [...]. Dadurch kann die DNS nicht so leicht beschädigt werden." (ebd., 138).

Bei aller Stabilität ist die DNS freilich nicht unzerstörbar. Werden Teile der DNS verändert, kann dies katastrophale Folgen für die Zelle bzw. den Organismus haben. Werden sie gar zerstört, bedeutet dies den Tod. Bei Eukaryonten, also Zellen, die über einen Zellkern verfügen, befindet sich die DNS gut geschützt im Kern der Zelle.[67] Damit die Zelle arbeiten kann, benötigt sie allerdings die entsprechenden Anweisungen, kurzum: die in der DNS gespeicherten Informationen. Wenn die DNS nicht selbst ihren Weg aus dem Zellkern hinaus ins Zytoplasma der Zelle antritt, braucht sie einen Stellvertreter. Dieser Stellvertreter ist die Ribonukleinsäure (RNS).

Der wesentliche Unterschied zwischen RNS und DNS besteht im Zucker. Bei der DNS bestehen die Stränge der Doppelhelix aus Desoxyribose-Zucker. Die RNS verfügt über

---

[66] Francis Crick und James D. Watson erhielten 1962 für ihre Entdeckung der DNS-Struktur den Nobelpreis für Medizin. In ihren Reden zur Preisverleihung erwähnten sie Rosalind Franklins Forschungsbeitrag nicht. Franklin starb 1958 an Eierstockkrebs.

[67] Um genau zu sein, ist die DNS im *Wesentlichen* im Zellkern zu finden. Die Mitochondrien, die gleichsam als Kraftwerke der Zellen angesehen werden können, besitzen eine eigene DNS. Diese umfasst ungefähr 16.500 Basenpaare. Der einfache (haploide) Chromosomensatz des menschlichen Genoms besteht aus rund 3,2 Milliarden Basenpaaren (vgl. Steinke; Rahner 2009, 13).

lediglich einen Strang und über ein weiteres Sauerstoffatom. Durch diesen zusätzlichen Sauerstoff kann die RNS erheblich schneller abgebaut werden. Ein weitere Unterschied zeigt sich in den Basen. In Falle der RNS ist zwar auch von Adenin, Guanin und Cytosin die Rede, es fehlt allerdings das Thymin. Dieses wird durch Uracil ersetzt. Die Informationen der DNS werden gewissermaßen in die RNS übersetzt. In der Genetik bezeichnet man diesen Vorgang als *Transkription*. Schauen wir genauer hin:

Das menschliche Genom stellt die Gesamtheit der genetischen Information eines Individuums dar. Diese genetische Information ist in jeder Zelle in Form der DNS gespeichert. Das ist für uns nichts Neues. Die funktionellen Abschnitte der DNS stellen das dar, war wir als Gene bezeichnen. Und was machen die Gene? Sie sind im Grunde genommen die Baupläne für die Proteine. Proteine sind für die Struktur der Zellen, den Transport von Stoffen und für die chemischen Reaktionen zuständig. Nach dem heutigen Stand besteht das menschliche Genom aus etwa 22.000 – 24.000 Genen, was ungefähr 1% des Genoms ausmacht, welche Funktionen die übrigen rund 99% übernehmen, ist nicht eindeutig bestimmbar. Wir wissen, dass die DNS aus einzelnen Bauteilen – den Nukleotiden besteht. Diese Bauteile werden gebildet aus jeweils einem Zuckermolekül und einer Phosphatgruppe. Daran hängt eine der vier Basen. Jede Base hat ein bestimmtes Gegenüber, bei Adenin ist es Thymin, bei Guanin ist es Cytosin (und umgekehrt). Die beiden Stränge der DNS sind komplementär, aus der Basenfolge des einen Strangs kann auf die des anderen geschlossen werden (vgl. Steinke; Rahner 2009, 13).

Wie aber wird aus der sich im Zellkern befindenden DNS, genauer: aus dem funktionalen Abschnitt (dem Gen) ein Protein? Hier nun kommt die RNS ins Spiel. Die DNS wird lokal am Genort getrennt. Enzyme transkribieren den DNS-Strang in einen komplementären RNS-Strang. Die Regeln, nach denen das geschieht, sind denkbar einfach:

> „Wo G in der [DNS] steht, erscheint C in der [RNS]; wo C in der [DNS] steht, erscheint G in der [RNS]; wo T steht, erscheint A. Doch A in der [DNS] erscheint als U und nicht als T in der [RNS]. Infolgedessen hat der codierte [DNS]-Strang die gleiche komplementäre Basensequenz wie die [RNS], außer dass U in der [RNS] T in der [DNS] ersetzt." (Keller 2001, 73).

Die Basenfolge der RNS wird nun entsprechend dem genetischen Code in Protein übersetzt. Diesen Vorgang bezeichnet man als *Translation*. Die Translation findet im Zellplasma statt. Jeweils drei Basen bilden den Code für eine bestimmte Aminosäure. Die Aminosäure stellt den kleinsten Bauteil des Proteins dar. Warum sind es ausgerechnet drei Basen, die für die Bildung der Aminosäure benötigt werden? Das hängt mit der Anzahl Aminosäuren zusammen. Insgesamt gibt es 20 solcher Aminosäuren. Mit einem Buchstaben kann man vier Elemente festlegen (A, U, C oder G), mit zwei Buchstaben sind es 16 (AA, AU, AC, AG, UA, UU usw.), mit drei Buchstaben ist die Bildung von 64 Elementen möglich. Eine Gruppe aus drei Basen bezeichnet man als Codon. Insgesamt müssen aus den 64 möglichen Codonen 20 Aminosäuren + ein Anfangs- und ein Endzeichen des Proteins gebildet werden. Hieraus wird deutlich, dass nicht für jede Aminosäure ein Codon zuständig ist, sondern für manche Aminosäuren mehrere Codone zur Verfügung stehen (vgl. Reich 2003, 48). Codon für Codon wird nun zu einer Kette aus Aminosäuren übersetzt, die dann das fertige Protein (Eiweißmolekül) darstellt: „So entsteht aus DNS-Text als Erbanlage die materielle Grundlage allen Lebens." (ebd.). Gesetzt den Fall, in der Basenfolge der DNS sind Fehler vorhanden, kann dies zur Bildung eines veränderten oder funktionsuntüchtigen Proteins führen.

5.3 Das Humangenomprojekt – Von der Dekodierung zur Normierung der „Sprache Gottes“

> „Today, we are learning the language in which God created life. We are gaining ever more awe for the complexity, the beauty, the wonder of God’s most divine and sacred gift.“ (Clinton zit. in Murray 2009, 104).

Es war das Jahr 1985, als in den USA das Humangenomprojekt initiiert wurde.[68] Ziel war die systematische Erforschung der Gesamtheit der genetischen Informationen des Menschen – des Genoms. Etwas genauer: Das Projekt zielte auf die Ermittlung und Entschlüsselung der DNS-Sequenz ab, bestehend aus etwa 3 Milliarden Nukleotiden. Koordinator des Vorhabens war zu Anfang kein geringerer als der Mitentdecker der Doppelhelixstruktur der DNS: James D. Watson. Am 08.05.2000 stellte das Internationale Humangenomprojekt der Öffentlichkeit eine Arbeitsversion des menschlichen Genoms zur Verfügung:

> „Die vollständige Sequenzierung des menschlichen Genoms wurde bereits vorzeitig im Juni 2000 abgeschlossen. Zum Teil war dies auf die Konkurrenz zwischen dem offiziellen, von der Regierung geförderten Human Genome Project und ähnlichen Bemühungen des biotechnologischen Privatunternehmens Celera Genomics zurückzuführen. Das öffentliche Interesse, das dieses Ereignis erregte, legte manchmal den Eindruck nahe, die Wissenschaftler hätten die genetische Grundlage des Lebens entschlüsselt, aber die Sequenzierung lieferte nicht mehr als die Transkription eines Buches, das in einer Sprache geschrieben war, die man nur zum Teil verstand. Es herrschen sehr große Unsicherheiten im Hinblick auf Grundlagen wie die, wie viele Gene in der menschlichen DNA enthalten sind; wenige Monate nach Abschluß der Sequenzierung verbreiteten Celera und das International Human Genome Sequening Consortium eine Untersuchung, in der sie andeuteten, daß die Zahl von 30.000 bis 40.000 eher stimmte als die von 100.000, die man zuvor geschätzt hatte.“ (Fukuyama 2002, 110f.).

2001 kam es zur Veröffentlichung der angeblich vollständigen Sequenzierung des menschlichen Genoms, allerdings stellte sich diese als äußerst unvollständig heraus. Nur etwa 60% des Genoms waren vorhanden, viele Sequenzen falsch zusammengesetzt. Erst am 19.05.2006 wurde in der Fachzeitschrift *Nature* die zu 99,99 % genaue Sequenzierung des letzten noch fehlenden Chromosoms[69] 1 bekannt gegeben (vgl. Robinson 2006, 190f.). Nach erfolgter Sequenzierung geht es derzeit um die Erforschung der Funktionsweise von Genen, ferner um Arbeiten mit Modellorganismen und um den Transfer der Erkenntnisse in die medizinische Forschung. Ziel scheint nun die systematische und großangelegte Funktionsaufklärung des Genoms zu sein (vgl. Obermann-Jeschke 2008, 135).

Im Zuge dieser Funktionsaufklärung wird aus der Entschlüsselung der genetischen Information mehr und mehr eine Aufklärung über die Ursache von Krankheiten:

---

[68] Die Angaben hierzu sind uneinheitlich. Martina Meier zufolge sei die Idee zum Humangenomprojekt erst 1988 lanciert worden (vgl. Meier 2002, 31). Der offizielle Start des Projekts wird einheitlich auf das Jahr 1990 datiert.

[69] Die DNS liegt in der Zelle in Form von Chromosomen vor. Beim Menschen befinden sich im Zellkern 23 homologe Chromosomenpaare (22 autosome Paare und ein für das Geschlecht zuständige Chromosomenpaar). In jedem Paar stammt je ein Chromosom vom Vater und eines von der Mutter, so dass jede genetische Information zweifach vorliegt. Wir haben es im Falle des Menschen also mit einem diploiden Chromosomensatz zu tun.

> „Innerhalb von kürzester Zeit vermehrte sich die Zahl der DNS-Abschnitte, die mit irgendeiner menschlichen Krankheit in Verbindung gebracht werden konnten. Sowohl die moderne Medizin als auch die Pharmabranche reagierte entsprechend: Alles wurde auf die so genannte Biomedizin ausgerichtet. Therapien, die Zukunft haben sollten, wurden stets im molekular-genetischen Bereich angesiedelt, man wollte die Krankheitsursachen bekämpfen, nicht bloss [sic!] die Symptome, und alle einflussreichen Medizinerinnen und Mediziner propagierten die so genannte *prädiktive Medizin*." (Meier 2002, 40; Hervorh. v. T.D.).

Die prädiktive Medizin, von der hier die Rede ist, versteht Krankheit als eine Fehlinformation. Erinnern wir uns an das o. a. Zitat von Jens Reich, demnach die DNS den Text für das – der Ausdruck sei mir verziehen – Menschenmaterial darstellt. Fehler in der DNS können zur fehlerhaften Proteinproduktion führen. Es macht daher Sinn, die entsprechenden Fehler im Text zu beseitigen, beispielsweise dadurch, dass die entsprechende fehlerhafte Sequenz entfernt und durch eine richtige Version ersetzt wird. An was aber richtet sich diese neue Version aus, was stellt den Orientierungspunkt dar? Wir werden uns diesem Punkt gleich zuwenden, bleiben aber vorerst noch eine kurze Weile beim Krankheitsbegriff. Im Zusammenhang mit der Aufmerksamkeitsdefizit-/Hyperaktivitätsstörung sind wir der Frage nachgegangen, ob ADHS eine biologische Dysfunktionalität oder eine sozial konstruierte Krankheit darstellt.[70] Anders formuliert: Ist der kleine Kevin tatsächlich krank oder ist Kevin völlig gesund, verhält sich ganz normal, und lediglich die Welt um ihn herum erweist sich als verschoben. Bezogen auf ein Umfeld, das viel zu hohe Anforderungen an Kevin stellt, diese Anforderung aber als normal versteht, ist Kevins Verhalten gestört. Bezogen auf seine Natur ist Kevin möglicherweise gesund.

Wenn wir uns nun dem genetischen Material zuwenden und feststellen, dass eine bestimmte Gensequenz nicht normal ist, haben wir es (noch) nicht mit einer biologischen Dysfunktionalität zu tun. Ich will dies am Beispiel der Mukoviszidose verdeutlichen. Mukoviszidose (auch bekannt als Zystische Fibrose) ist eine autosomal-rezessiv vererbte Krankheit.[71] Betroffene leiden unter einer extremen Schleimproduktion. Der Schleim setzt sich in Lunge, Darm und Bauchspeicheldrüse ab und bereitet große Schwierigkeiten im Atem- und Verdauungsbereich. Das dafür verantwortliche Gen liegt auf dem siebten Chromosom und wird als CFTR (Zystische-Fibrose-Transmembrane-Durchleitungs-Regulationsgen) bezeichnet. Menschen, die an Mukoviszidose erkranken, haben eine Lebenserwartung von etwa 30 Jahren, durch neue Behandlungsformen kann diese auf 40-45 Jahre gesteigert werden (vgl. Robinson 2006, 227). Es ist unbestritten, dass eine Person mit Mukoviszidose eine biologische Dysfunktionalität aufweist. Kann man aber dann, wenn man bei der Analyse des siebten Chromosoms eine entsprechend fehlerhafte Sequenz feststellt, bereits von einer Krankheit sprechen? Ist nicht vielmehr diese Anomalie *Ursache* einer Krankheit? Wäre dem so, hätten wir es mit einem kausalen Verhältnis zu tun: Der Mensch hat diese bestimmte Krankheit, *weil* diese Anomalie in der Gensequenz vorliegt. Nun verlagert die prädiktive Medizin die Krankheit auf die Genebene, genauer: mit der Überschreitung eines bestimmten Schwellenwertes an genetischer Prädisposition haben wir es aus Sicht der Humangenetik bereits mit einer Krankheit zu tun

---

[70] vgl. Kapitel 4.1 in diesem Teil der Arbeit.

[71] Autosomal-rezessiv meint, dass das betreffende Gen nicht auf einem Geschlechtschromosom liegt und zwei identische Allele vorhanden sind.

(vgl. Schmidke in Obermann-Jeschke 2008, 136). Diese Verschiebung des Krankheitsbegriffs hin zur genetischen Krankheit ist hinsichtlich seiner Auswirkungen kaum zu unterschätzen. Die Überschreitung eines vorher festgelegten Schwellenwertes kann diesen oder jenen Krankheitszustand zur Folge haben, aber ebenso dieses oder jenes Verhaltensmerkmal oder diese oder jene soziale Disposition. Es erscheint daher nicht verwunderlich, wenn Watson in der Londoner *Times* erklärt:

> „Die unteren zehn Prozent, die echte Schwierigkeiten haben, selbst auf der Grundschule – worauf ist das zurückzuführen? Viele Leute würden gerne sagen: ‚Nun, Armut, solche Dinge.' Wahrscheinlich ist es das nicht. Deshalb wäre ich das gerne los, um den unteren zehn Prozent zu helfen." (Watson zitiert in Sandel 2008, 92).

Im selben Artikel stellt Watson klar: „Wenn man wirklich dumm ist, würde ich das eine Krankheit nennen" (ebd.). Wenn für dieses *Dumm-sein* eine genetische Anomalie verantwortlich gemacht werden kann, ist es wahrlich nur ein kleiner Schritt, die Anomalie als Krankheit und die *Dummheit* als Symptom dieser Krankheit zu bezeichnen. Wie uneindeutig in Zeiten prädiktiver Medizin die Bestimmung dessen ist, was als Krankheit bezeichnet werden kann, zeigt die folgende Passage aus Bernhard Irrgangs *Einführung in die Bioethik*:

> „Mit der genetischen Deutung vieler Krankheitsursachen im Rahmen einer prädiktiven Medizin sind eine Reihe von Krankheiten zu diagnostizieren, bevor es überhaupt zu einer Symptomausbildung kommt. Es handelt sich um Krankheitsanlagen, nicht um Krankheiten." (Irrgang 2005, 147).

Diese beiden Sätze muss man sich auf der Zunge zergehen lassen. Die prädiktive Medizin kann eine Reihe von Krankheiten(!) diagnostizieren, bevor die Symptome der Krankheit auftauchen. Das heißt nichts anderes, als das die Krankheit vorhanden ist, allein der betreffende Mensch erlebt die Beeinträchtigung noch nicht (möglicherweise weil dieser Mensch noch nicht geboren ist). Das ist vergleichbar mit der Inkubationszeit infolge einer Virusinfektion. Die HIV-infizierte Frau kann jahrelang ohne Symptome leben, bis irgendwann die Krankheit AIDS ausbricht. Ist die HIV-infizierte Frau krank oder trägt sie nur die Krankheitsursache in sich? Irrgang weist auf eine in angelsächsischen Ländern vorhandene Differenzierung hin:

> „Das Englische unterscheidet bereits rein begrifflich zwei Krankheitskonzepte, die in der deutschen Sprache nicht so leicht verschieden benannt werden können, nämlich Krankheit im Sinne von ‚disease' als biomedizinische feststellbare Erkrankung und ‚illness' als subjektiv empfundenes Beeinträchtigt-Sein von Funktionsstörungen des eigenen Organismus." (ebd.).

Allein bei der Frage, ob eine diagnostizierte Krankheit, die noch keine Symptome zeigt, tatsächlich eine Krankheit ist, gibt es bereits unterschiedliche Auffassungen. Irrgang spricht im ersten der beiden angeführten Zitate im Zusammenhang mit der prädiktiven Medizin von einer diagnostizierten *Krankheit*, um gleich im nächsten Satz zu betonen, dass es sich um *Krankheitsanlagen* und *nicht um Krankheiten* handelt. Was denn nun? Ist die genetische Anomalie bereits eine Krankheit oder Ursache einer solchen? Die Beantwortung dieser Frage – die ich in dieser Arbeit weder leisten kann, noch werde – hat großen Einfluss auf die Frage, ob ein gentechnischer Eingriff eine präventive oder eine therapeutische Maßnahme ist.

Ganz gleich, ob der Eingriff eine Krankheit heilt oder eine Ursache ausschaltet, in beiden Fällen haben wir es mit einer auf die genetische Veranlagung zentrierten Perspektive zu tun. Florianne Koechlin merkt hierzu an:

> „Im Fokus sind nicht mehr die Umweltfaktoren und das psychische Befinden [...], im Zentrum steht jetzt die genetische Veranlagung. Die eindimensionale Sicht der Abläufe des Lebens, bei der der Schlüssel zum Leben selbst in der Basenfolge der DNA liegt, führt zu einem neuen Determinismus, dem genetischen Determinismus." (Koechlin 2002, 24).

Um genau zu sein, ist der genetische Determinismus nicht neu, sondern steht in der Tradition der Weismannschen Keimplasmalehre. Im Zusammenhang mit der Krankheitsfrage ist die Fokussierung auf die Gene bereits problematisch, zumal wenige Krankheiten sogenannte monogenetische sind. In den allermeisten Fällen spielt eine Vielzahl von Genen eine Rolle, und das Zusammenspiel von Umwelteinflüssen (Lebensführung, seelisches Wohlbefinden etc.) und genetischen Einflüssen erweist sich als ein in höchstem Maße undurchschautes. Um das ganz klar zu betonen: Es mag durchaus Krankheiten geben, die in einem (mono-)kausalen Zusammenhang mit genetischen Dispositionen stehen. Es ist aber überaus gefährlich, eine solche Kausalbeziehung zu verallgemeinern:

> „Ein Mann ist aggressiv, weil er ein ‚aggressives Gehirn' besitzt, das auf ‚Aggressions-Gene' zurückgeführt werden kann. Gesellschaftliche Umstände sind ausgeblendet; Aggression ist angeboren, da ist nichts zu ändern. Biologie ist also angeblich wieder Schicksal, und in der alten Debatte ‚Vererbung oder Umwelt?' hat das Pendel wieder ganz kräftig auf die Gen-Seite ausgeschlagen. Neue Erziehungsmodelle in der Schule? Sinnlos, wenn [...] Lernschwierigkeit und Intelligenz genetisch bedingt sind. Zum Scheitern verurteilt auch Resozialisierungsmaßnahmen bei Straffälligen, wenn Aggression und die ‚Unfähigkeit, impulsive Handlungen zu kontrollieren' angeboren sind." (ebd.).

Kommen wir zurück zu dem von mir weiter oben angestellten Gedanken: Wir haben es, wenn wir Humangenetikern wie Jörg Schmidke folgen, bereits dann mit Krankheiten zu tun, wenn die genetischen Voraussetzungen einen bestimmten Schwellenwert überschreiten. An was orientiert sich dieser Wert oder besser: was ist dieser Wert, wie konstituiert er sich? Um eine Abweichung von der Norm feststellen zu können, bedarf es einer vorherigen Festlegung dessen, was als normal gilt. Allein die Erstellung einer Genkarte reicht also nicht aus, die erhoben Daten sprechen nicht für sich:

> „Um prädiktiv [...] sein zu können, müssen genetische Daten erst im medizinischen Sinne interpretiert werden. Die Erstellung eines genetischen Profils und auf dieser Basis vorgenommene Zuschreibung von Krankheit oder Behinderung [...] sind keinesfalls naturwissenschaftliche Datenerhebungen, sondern Teil einer medizinischen [...], also gesellschaftlichen Praxis und damit wertdurchdrungen" (Irrgang 2005, 146f.).

Um den genetischen Wert eines Menschen bestimmen zu können, bedarf es einer Bezugsgröße.[72] Die Konstitution dieser Bezugsgröße ist überaus interessant. Aus vielen Einzelindividuen wird eine kanonische Sequenz erstellt, die dann bei der Klassifizierung menschlicher Genome die Orientierungs- und Kontrollfunktion übernimmt:

---

[72] Darüber hinaus braucht es freilich noch denjenigen, der in der Lage ist, die Interpretation vorzunehmen.

> „Diese vorbildliche Sequenz ermöglicht nun eine Bestimmung von genetischen Unterschieden zwischen den Menschen. Brisant im Hinblick auf den Vergleich von einzelnen Genomen ist, dass die kanonische Sequenz keinen allgemeinen statistischen Mittelwert der Weltbevölkerung darstellt, sondern sich aus der Durchschnittssammlung von Sequenzen ergibt, die bei Angehörigen der Industrienationen vorkommen, die im Verbund am Genom forschen [...]. Dieses ‚Konsensgenom' wird demnach auf der Basis von bestimmten Machtverhältnissen als idealtypischer Normalwert konstituiert, an dem die DNS-Sequenz der einzelnen Individuen klassifiziert wird. Somit verbindet das ‚Konsensgenom' die Dimension des ‚empirisch Normalen' und des ‚normativ Normalen'." (Obermann-Jeschke 2008, 137).

Die Bezugsgröße ist festgestellt. Nun kommt es darauf an, inwiefern das Genom des jeweils Einzelnen der Norm entspricht. Je größer die Diskrepanz, desto weniger „richtig" ist das Genom. Ab einem bestimmten Maß an Abnormität kann dann von einer (genetischen) Krankheit gesprochen werden. Die Fokussierung auf die Gene einerseits und der Rückgriff auf Bilder wie das vom Text, der den Menschen beschreibt oder – wie Bill Clinton es in der Pressekonferenz zur Bekanntgabe der Entschlüsselung des menschlichen Genoms formulierte – von der Sprache, mit der Gott das Leben geschaffen hat, deuten darauf hin, dass mit dem Wissen um das Genom eine Selbsterkenntnis einhergeht. Der menschliche Körper wird zum kodierten Text, und es bedarf lediglich der Fähigkeit, diesen Text lesen zu können, um ihn zu verstehen (vgl. ebd., 141). Insofern geistige und soziale Eigenschaften als genetisch determiniert verstanden werden – die Rede von der genetischen Disposition für bestimmte Vermögen oder Eigenschaften erscheint als eine abgeschwächte Form einer solchen Determinierung – ähnelt das Genom der Aufforderung des Orakelspruchs von Delphi. Mit ihm scheint die Forderung nach Selbsterkenntnis einherzugehen, und töricht wäre der nach Selbsterkenntnis Strebende, der sich weigert, von denjenigen, die die Sprache lesen und deuten können, sich sagen zu lassen, wer er ist. Damit allerdings ist die Selbsterkenntnis nicht selbst erkannt.

6. Sich-äußernde Bestimmung des Menschen

6.1 Was den Menschen zum Menschen macht

Wenn wir das *Erkenne Dich selbst* allgemeiner fassen, entspricht dies der Aufforderung, die Menschheit in uns zu erkennen, oder als Frage formuliert: Was macht den Menschen eigentlich zum Menschen? Am 26.09.2000 ist in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ)* ein Artikel von James D. Watson zu lesen. Unter der Überschrift *Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen* stellt Watson klar: „Wir verdanken es nämlich nicht unserer Umwelt, sondern unserer Natur, also unseren Genen, daß wir Menschen und keine Schimpansen sind." (Watson in FAZ 26.09.2000). Wenn wir Watson hier beim Wort nehmen, so sind es ausschließlich die Gene, die uns zum Menschen machen. Die Umwelt spielt hierbei keine Rolle. Gut 200 Jahre vor Watson stellt Immanuel Kant klar: „Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht." (Kant [1803] 1983, 699). Folgen wir der anthropologischen Bestimmung, die Kant für den Menschen bereit hält, so müssen wir uns die Frage stellen, was dieses Wesen, das wir Mensch nennen, denn vor der Erzie-

hung ist? Wir haben es in diesem Falle ja nicht wirklich mit *nichts* zu tun. Möglicherweise hilft uns hier eine Passage aus Johann Amos Comenius *Großer Didaktik* weiter:

> „Um das Jahr 1540 ereignete es sich in Hessen in einem mitten im Walde gelegenen Dorfe, daß ein dreijähriger Junge, auf den die Eltern nicht aufpaßten, verloren ging. Einige Jahre später bemerkten die Bauern, daß unter den Wölfen ein Lebewesen mitlief, das seiner Gestalt nach von ihnen verschieden war, zwar vierfüßig, aber dem Gesichte nach dem Menschen ähnlich. Als sich das nun herumgesprochen hatte, da ordnete der Bürgermeister des Ortes an, man solle doch versuchen, es auf irgend eine Weise lebendig zu fangen. Wirklich wurde es ergriffen und dem Bürgermeister, später dann dem Landgrafen von Kassel zurückgeführt. Als man es in den Hof des Fürsten brachte, riß es sich los, entfloh, verbarg sich unter eine Bank, mit gräßlichem Blick und unter abscheulichem Geheul. Der Fürst befahl, es unter anderen Menschen aufzuziehen. Das geschah, und das wilde Tier begann allmählich zahm zu werden, sich auf den Hinterbeinen aufzurichten, zweifüßig zu gehen und endlich vollständig zu sprechen und ein Mensch zu werden." (Comenius [1657] 2007, 42f.).

Der unter Wölfen aufgewachsene Junge wird von Comenius als „Lebewesen", als „dem Gesichte nach dem Menschen ähnlich", als „das wilde Tier" beschrieben, das, nachdem es von anderen Menschen aufgezogen wurde, „begann [...] ein Mensch zu werden" (ebd.). Die Bezeichnungen, die Comenius für den noch Unerzogenen übrig hat, sind uneinheitlich. Es scheint, dass für den noch nicht Erzogenen der Begriff *Mensch* unangemessen ist, er aber auch nicht treffend als ein Tier bezeichnet werden kann. Aus einem wilden Tier kann trotz aller erzieherischer Maßnahmen unmöglich ein Mensch werden, aber das von Comenius beschriebene Geschöpf wurde Mensch. In ihm muss daher etwas gewesen sein, was erst infolge des erzieherischen Einflusses zur Entfaltung gelangen konnte. Wenn Kant also schreibt, dass der Mensch nur durch Erziehung Mensch werden kann, dann scheint das – wie Hans-Christoph Koller richtig bemerkt – zumindest auf den ersten Blick ein Paradox zu sein:

> „Denn einerseits *ist* der Mensch für Kant offenbar zunächst noch gar nicht Mensch, sondern ein ‚nichts', aus dem erst noch ein Mensch *wird*. Auf der anderen Seite beginnt die Aussage mit ‚Der Mensch...', und daraus folgt zwingend, dass der Mensch doch auch schon vor aller Erziehung auf irgendeine Art Mensch sein muss, denn sonst könnte er gar nicht *als solcher* identifiziert (und erzogen) werden." (Koller 2008, 30f.; Hervorh. im Original).

Bei genauerem Hinsehen löst sich dieses Paradox jedoch auf. Die Comenius-Passage verweist nämlich auf etwas, das im noch rohen, wilden Geschöpf schlummert und durch den entsprechenden Einfluss erweckt werden kann. Das Menschsein ist als Möglichkeit vorhanden, durch Erziehung kann die Möglichkeit zur Wirklichkeit werden. Damit ist für Kant das Menschsein aber nicht *nur eine Möglichkeit*, sondern zugleich *der Zweck*, auf den Erziehung abzielt. Erziehung ist also eine teleologische, ihre Notwendigkeit resultiert aus der Unabgeschlossenheit, kurzum: der mit dem Menschsein einhergehenden Offenheit. Nun ist aber die Offenheit zwar eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung für Erziehung. Aus der Offenheit allein resultiert ja keineswegs zwingend, dass es so etwas wie Erziehung gibt. An dieser Stelle scheint mir mit dem Menschsein als Potenzial ein Streben einherzugehen, das am treffendsten mit dem Begriff *Entelechie* beschrieben werden kann. Aristoteles versteht darunter das Streben nach der sich im Stoff verwirklichenden Form. Übertragen auf den Menschen ist der *wirklich-gewordene* Mensch das erreichte *Telos*. Der Stoff ist der *mögliche* Mensch. Im möglichen Menschen wirkt die Kraft, die den Stoff in eine am Telos orientierte Form bringen will. Wenngleich nun diese

Kraft vorhanden ist, bedarf es zu ihrer Entfaltung pädagogischer Unterstützung. Bleibt diese aus, verfehlt die Kraft ihren Zweck. Was aber ist diese Kraft, von der hier die Rede ist?

6.1.1 G. Pico della Mirandola — Das schöpfende Geschöpf

In Kapitel 4.3 des ersten Teils dieser Arbeit ist in einer Fußnote der Name Giovanni Pico della Mirandola gefallen. Pico geht es in seiner Rede *De hominis dignitate (Über die Würde des Menschen)* um die Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung. Der Florentiner Humanist plante einen Weltkongress der Philosophen, den er in Rom abzuhalten gedachte. 900 Thesen wollte er dort zur Diskussion stellen. Ein päpstliches Verbot hatte jedoch zur Folge, dass es nie zu diesem Kongress kam, allerdings blieb Picos Eröffnungsrede erhalten. Und in eben dieser Rede thematisiert er eine Merkwürdigkeit: Die Ordnung des von Gott geschaffenen Universums ist dem Verständnis seiner Zeit gemäß eine hierarchische, die sich in drei Hauptregionen gliedert. An oberster Stelle findet sich die überhimmliche Region (regio supercaelestis). Dort ist Gott zu verorten und darunter die Engel. In der Mitte befindet sich der Äther (globi aetherii), darin sind Sterne und Planeten beheimatet. An unterster Stelle ist die irdische Welt (inferioris mundi partes), die Heimat des Menschen. Der Ort, an dem man sich nun im Universum befindet, gibt zugleich Aufschluss darüber, welche Stellung man innerhalb der Schöpfung innehat. Die Engel, die sich im Bereich des Überhimmlichen und damit nahe bei Gott befinden, sind daher dem Menschen übergeordnet.

Wenn nun die Engel über dem Menschen stehen, würde es Sinn ergeben, wenn die Engel von den Menschen Bewunderung erfahren würden. Hingegen findet Pico Argumente dafür, warum der Mensch den Mittelpunkt der Schöpfung darstellt und unterdessen dasjenige Geschöpf ist, das von allen anderen, also auch von den Engeln, beneidet werden müsse. Der Grund für diese außergewöhnliche Stellung liegt in der besonderen Würde des Menschen. Es ist möglich – und im Christentum des Mittelalters war das auch üblich – die menschliche Würde daran festzumachen, dass der Mensch von Gott geschaffen worden ist. Die *besondere* Würde gegenüber dem Rest der Schöpfung ist dadurch zu begründen, dass der Mensch zuletzt und zudem als Abbild Gottes kreiert wurde. Pico betont im Unterschied hierzu in einem weitaus stärkerem Maße den Abbildcharakter des Menschen. Als *imago dei* ist er auch *seinem Wesen nach* gottähnlich und zwar gerade dadurch, dass er nicht festgestellt, nicht von vorn herein bestimmt ist, oder genauer: Er ist bestimmt als dasjenige Wesen, das ohne feste Eigenschaften ist, das sich also selbst zu bestimmen hat. Das Vermögen, sich selbst bestimmen zu können, ist dem Menschen als Schöpfung mit Schöpferpotenzial mit auf den Weg gegeben. Damit scheint der Mensch einerseits frei zur Selbstbestimmung zu sein, zugleich ist diese Selbstbestimmung absolut notwendig.[73] Ihr kann sich der Mensch nicht verweigern. Ob er also dahinvegetiert oder

[73] Heinz Eidam sieht gerade in der notwendigen Selbstbestimmung die einzige Chance des Menschen, die Welt, in der er lebt, zu seiner eigenen zu machen. Dies geschieht durch die Wahl, die er permanent treffen muss, durch die Entscheidungen, denen er nicht ausweichen kann: „So ins Zentrum geboren [...] muss [er] die Wege nun selber wählen, selbst entscheiden, wohin er gehen und was er mit dem geschenkten Leben anfangen will. Aber nur dadurch, dass er dies im Unterschied zu seinen Mitgeschöpfen auch kann [...], kann die Welt auch zu seiner werden, nur so hat er überhaupt eine Welt und ist nicht bloß ein Teil von ihr wie jene – bisweilen beneidenswerte – Kreaturen, die von ihrer Welt, ihrem Instinkt und von sich selbst gar nichts wissen.“ (Eidam 2006, 101).

die Welt nach seinen Vorstellungen gestaltet, liegt bei ihm. Die dem Menschen innewohnende Schöpferkraft macht dabei keineswegs vor ihm selbst Halt, richtet sich doch die Notwendigkeit der Gestaltung nach außen *und* nach innen. Mit anderen Worten: Der Mensch ist nicht nur aufgefordert, die Welt zu bilden, sondern zugleich Selbstbildung zu betreiben:

> „Das Kriterium, durch das sich der Mensch von allen anderen Geschöpfen unterscheidet, ist die ihm gewährte schöpferische Freiheit. Der Mensch kann sich im Unterschied zu allen anderen Geschöpfen, einschließlich der Planeten und Engel, selbst gestalten. Pico denkt dabei nicht so sehr an die Pflege des menschlichen Körpers durch gymnastische Übungen [...], sondern an die Entfaltung der edelsten Anlagen des Menschen – und die sind bei jedem Menschen gleich" (Riemen 1989, 171f.).

Der große Wert, den ich in Picos Überlegungen sehe, besteht in der Betonung der Freiheit zur (Selbst-)Bildung – die zugleich eine Notwendigkeit ist – und in der damit einhergehenden Verantwortlichkeit. Und insofern scheinen hier Parallelen zu Sartres existenzialistischem Humanismus auf. Erst ist da die Existenz, danach folgt die Essenz. *Was* der Mensch *aus sich macht*, liegt bei ihm. Er kann allerdings unmöglich nichts aus sich machen. Und was auch immer das Ergebnis seines Schaffens ist, der Mensch allein trägt dafür die Verantwortung. Bildung ist somit die Antwort auf die mit der Existenz einhergehenden Frage: „Wer bist Du?".

Allerdings stoßen die Parallelen zum Sartreschen Humanismus schnell an ihre Grenzen, und zwar spätestens dann, wenn wir uns die Frage stellen, warum Gott den Menschen nicht *festgestellt* hat? Möglicherweise weist uns ein Blick in die ersten Seiten von Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra* den Weg. Zehn Jahre lebte Zarathustra weit entfernt von allen Menschen hoch oben im Gebirge:

> „Endlich aber verwandelte sich sein Herz, – und eines Morgens stand er mit der Morgenröthe auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also: ‚Du grosses Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest! [...]'" (Nietzsche [1883] 1999, 11).

Seiner „Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat", bedarf Zarathustra „der Hände, die sich ausstrecken" (ebd.). Er wird hinuntersteigen zu den Menschen und versuchen, seine Lehre vom Übermenschen kundzutun. Es reicht ihm also nicht zu wissen, dass der Mensch überwunden werden muss, sondern dieses Wissen muss weitergegeben werden. Zarathustra kommt in die Stadt und spricht dort zum Volk, aber das, *was* er sagt, bleibt unverstanden:

> „[A]n dieser Stelle unterbrach ihn das Geschrei und die Lust der Menge. ‚Gieb uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, – so riefen sie – mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!' Und alles Volk jubelte und schnalzte mit der Zunge. Zarathustra aber wurde traurig und sagte zu seinem Herzen: Sie verstehen mich nicht: ich bin nicht der Mund für diese Ohren." (ebd., 20).

Das Weitergeben allein ist nicht genug. Die Lehre des Zarathustra muss verstanden werden, er selbst ist der Lehrer, der nur durch seine Schüler Lehrer sein kann. Die verständigen Schüler kann er sich nicht machen, und er versucht es freilich erst gar nicht. „[I]ch bin nicht der Mund für diese Ohren." (ebd.), das ist sein Resümee, bevor er weiterzieht, auf der Suche nach Mitschaffenden, in denen er die passenden Gefährten wähnt.

Sucht der Schöpfer-Gott womöglich dadurch, dass er Geschöpfe mit der Möglichkeit zur Schöpfung schafft, die passenden Ohren, die seine Worte zu vernehmen in der Lage sind? Riemer zufolge ist genau das die Prämisse, von der Pico ausgeht:

> „Pico nimmt an, daß Gott sich etwas Bestimmtes dabei gedacht hat, daß er nicht ratlos war, als schon alles vollbracht war und er zuletzt an die Erschaffung des Menschen dachte. So schuf er den Menschen als *contemplator universi* [...], weil er sich nach der Vollendung des ganzen Schöpfungswerks nach einem sehnte, der den Sinn dieses großen Werks erwägen, seine Schönheit lieben und seine Größe bewundern könnte [...]. Der Mensch [...] ist als einziges Geschöpf dazu bestimmt, den Sinn der Schöpfung zu erwägen, die Schönheit des Ganzen zu lieben und seine Größe zu bewundern. Als Voraussetzung für die Erfüllbarkeit dieses Gottesdienstes hat Gott es dem Menschen gewährt, Einsicht in alle Dinge nehmen zu können." (Riemer 1989, 167f.; Hervorh. im Original).

Das aber würde bedeuten, dass Gott den einsichtigen Menschen um seiner eigenen Anerkennung willen braucht. Sinn und Zweck des Menschen beständen dann darin, die Schöpfung zu betrachten[74], und dieses Betrachten erwiese sich als alles andere als ein passives Geschehen. Vielmehr ist es ein *Betrachtungen-anstellen*, ein *Einsehen* in die Welt – beides muss gemacht werden und ist damit das Ergebnis von Macht, der Macht der Bildung. Die Würde des Menschen scheint daher in Folgendem zu bestehen:

> „Gott hat den Menschen dadurch in höchster Weise geehrt, daß er ihm einen zur Betrachtung der Wahrheit befähigten Geist schenkte, der – wie Cicero es ausdrückte – im Lernen und Denken wächst. Diesem flüchtigen Phänomen gibt Pico eine metaphysische Bedeutung. Sich bilden zu können erhöht den Menschen über die Naturwesen." (ebd., 171).

Halten wir fest: Der Mensch ist für Pico im Gegensatz zu allen anderen Geschöpfen frei von Determination. Er ist dazu bestimmt, sich selbst bestimmen zu können und zu müssen. Darin ähnelt der Florentiner Humanist dem Begründer des existenzialistischen Humanismus. Die Frage ist nun, was der Mensch mit seiner Freiheit anstellt. Da Pico sich den Menschen als das zur Einsicht in die Schöpfung fähige Wesen vorstellt und genau darin auch die von Gott gegebene Zweckhaftigkeit des Menschen sieht, hat der Mensch – sofern er seinen Zweck erfüllen will – die Aufgabe, via Selbstbildung seinen Horizont zu erweitern, um zur Betrachtung der Wahrheit in der Lage zu sein. Nietzsches Zarathustra sucht Mitschaffende, in denen er das Vermögen zur Einsicht in seine Lehre vom Übermenschen wähnt: „Gefährten sucht der Schaffende und nicht Leichname, und auch nicht Heerden und Gläubige. Die Mitschaffenden sucht der Schaffende, Die, welche neue Werthe auf neue Tafeln schreiben." (Nietzsche [1883] 1999, 11).

Den Schaffenden selbst erschaffen, dazu ist Zarathustra nicht in der Lage. Für Pico hat Gott hierzu durchaus die Befähigung, er kann denjenigen erschaffen, der sich selbst erschaffen *muss*. Und allein derjenige, der in sich selbst den Schöpfer vorfindet, kann zu-

---

[74] Wenn diese Überlegung zutrifft, steht sie im Gegensatz zu der Behauptung, dass der Humanismus bereits seit Pico auf den Posthumanismus ausgerichtet ist. Eine solche Auffassung vertritt u. a. Martin G. Weiß in seinem 2009 Aufsatz *Die Auflösung der menschlichen Natur*: „Die Versuche, den Menschen von den Fesseln seiner Natur zu befreien bzw. zu vervollkommnen, deren aktuellste Spielart die modernen Biotechnologien darstellen, sind nicht neu. Spätestens seit Pico della Mirandolas bekannter Definition des Menschen als desjenigen Wesens, dessen Essentia nicht von vornherein feststeht, sondern dem es selbst zukommt zu bestimmen, was es ist, ist offensichtlich, dass der Humanismus von Anfang an ein posthumanistisches Programm verfolgte." (Weiß 2009, 37).

mindest prinzipiell die Schöpfung begreifen. Was bei alledem offen bleibt, ist die Frage, ob der Mensch seinen Zweck überhaupt verfehlen kann? Wenn Einsicht in die Schöpfung heißt, die Schöpfung insgesamt zu begreifen, den Sinn der Welt, des Lebens und den seiner selbst zu verstehen, dann sind wir sehr nahe bei der platonischen Ideenschau, zu der – wie wir wissen – nur die Wenigsten geeignet sind. In diesem Falle würden die allermeisten Menschen ihren Zweck verfehlen. Einsicht in die Schöpfung kann aber auch ganz anders verstanden werden, und Ernst Cassirer schlägt uns eine solche ganz andere Verständnisweise vor:

> „Der Mensch ist Geschöpf, – aber was ihn vor allen anderen Geschöpfen bezeichnet, ist, daß ihm von seinem Urheber die Gabe der Schöpfung selbst mitgegeben worden ist. Er erreicht seine Bestimmung, er vollendet sein Sein erst, indem er diese seine Grund- und Urkraft betätigt." (Cassirer [1927] 1994, 110)

Der schaffende, sich und die Welt bildende Mensch hat diesen Worten nach seine Bestimmung erreicht. Das klingt gut, möglicherweise zu gut. Denn sogleich stellt sich die Frage: Betätigt der Mensch nicht gerade und schon allein dadurch, dass er sich immerzu bestimmen muss, seine Urkraft? An genauer dieser Stelle und mit eben dieser Frage im Gepäck will ich Pico verlassen und ins 17. Jahrhundert zum bereits erwähnten Johann Amos Comenius reisen.

6.1.2 J. A. Comenius — Die Ordnung der Dinge

Fast 30 Jahre nachdem die *Große Didaktik* von Jan Ámos Komensky (1592-1670) in seiner tschechischen Muttersprache verfasst worden ist, wurde sie 1657 als *Didactica magna* in lateinischer Sprache publiziert. Comenius verfolgte darin kein geringeres Ziel als die vollständige Kunst, allen Menschen alles zu lehren:

> „Seine Didaktik war auf alles Nötige zur Lebensbewältigung orientiert, führte alle zu vermittelnden Inhalte auf, beanspruchte darin, sowohl den Sachen als auch dem wissenschaftlichen Anspruch der Wahrheit gerecht zu werden. Sie erörterte die methodischen Grundsätze erfolgreichen Lehrens und Lernens sowie die den verschiedenen Inhaltsbereichen angemessenen Methoden und gab schließlich an, wie die Schule aufgebaut und intern organisiert sein musste, um dies alles zu realisieren." (Sesink 2005b, 10f.).

Als Protestant und führender Vertreter der *Böhmischen Brüder* ging Comenius davon aus, dass die Bestimmung des Menschen in der „ewige[n] Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott" (Comenius [1657] 2007, 28) liegt. Dabei war er zugleich überzeugt, dass der Mensch in der Lage ist, die Schöpfung Gottes zu erkennen und in der Erkenntnis der Schöpfung gleichsam die Sprache Gottes zu vernehmen. Dies nun ist die Voraussetzung um der eigenen, von Gott aufgegebenen Bestimmung gemäß zu leben und zu handeln. Genauer: Die heilige Schrift begreift Comenius als das *erste Buch der Schöpfung*. Das *zweite Buch der Schöpfung* ist die Welt. In der Natur bildet Gott die Ordnung vor, und zwar in einer durchaus rationalen Weise. Der Mensch ist nun gemäß der ihm eignen Anlagen im Stande, sich diese in die Welt eingebildete göttliche Ordnung zu erschließen. Damit einher geht zugleich eine Aufforderung, die darin besteht, die erschlossene Ordnung in die menschlichen Verhältnisse einfließen zu lassen. Das zweite Buch der Schöpfung, jene rational geordnete, natürliche Welt, ist dasjenige, das prinzipiell von jedem Menschen gelesen werden *kann* – da ein jeder vernünftig zu denken in der Lage ist – und gelesen

werden *muss*, da es die Aufgabe des Menschen ist, die Welt nach göttlichem Plan zu ordnen (vgl. Sesink 2005b, 11). Die Vernunftbegabung resultiert für Comenius aus der Tatsache, dass der Mensch Abbild Gottes ist. Als Vernunftwesen muss er sich allerdings behaupten, seine Begabung muss wirklich werden, und sie wird wirklich, indem er den Dingen auf den Grund geht. Die Dinge zu ergründen, bedeutet zu erkennen, wie sie aufgebaut sind, heißt also nichts anderes, als Einsicht in ihre Ordnung zu gewinnen. Diese Einsicht muss praktisch werden, und sie kann praktisch werden, indem der Mensch sich zum Herr über die Geschöpfe erhebt: „Herr über alle Geschöpfe sein heißt, alles seiner eigentlichen Bestimmung gemäß und zugleich sich selbst zum Nutzen und Vorteil zu ordnen" (Comenius [1657] 2007, 29). Das schließt für Comenius die Beherrschung der eigenen Leiblichkeit explizit mit ein. Es geht also darum:

> „sich keinem Geschöpfe – und auch der eigenen Fleischlichkeit nicht – preisgeben; alles frei zu seinem Dienste benutzen; und wissen, wo, wann, wie und wieweit man dem Körper nachgeben, – wo, wann, wie und wieweit man dem Nächsten willfahren muß; in einem Worte: die äußeren und inneren, die eigenen und fremden Regungen und Taten klug zu lenken wissen" (ebd.).

Nachdem nun die göttliche Ordnung gelesen wurde und in einer dieser Ordnung entsprechenden Gestaltung der Welt durch Menschenhand Ausdruck finden soll, stellt sich die Frage, warum es nach Comenius ein drittes, das Menschsein konstituierende und bezeichnende Moment gibt: die Religiosität? Legen wir ausschließlich die ersten beiden Momente (Vernunft und Herrschaft) zugrunde, ist damit sicherlich die Weise der Gestaltbarkeit der Welt beschrieben. Was jedoch fehlt, ist das Ziel. Erinnern wir uns an Pico: Hier ist es die Bestimmung des Menschen, sich selbst zu bestimmen. Bildung und Selbstbildung erweitern den Horizont und ermöglichen es, die Schöpfung mehr und mehr zu begreifen. Aufgabe des Menschen ist die Anerkennung der Schöpfung, damit wird der Mensch zum Spiegel Gottes. Die Frage, die wir in Anlehnung an Cassirer gestellt haben, war sinngemäß die, ob der Mensch seine Bestimmung dadurch erreicht, dass er überhaupt in irgend einer Weise schöpferisch tätig wird, soll heißen: seine Urkraft betätigt? Dann wäre der Mensch streng genommen allein dadurch, dass er existiert, das Wesen, das sein Telos erfüllt – denn wie wir wissen, kann der Mensch sich nicht *nicht* zu etwas machen. Wir können allerdings einen Schritt weitergehen und uns fragen, ob der Mensch nicht gerade dadurch, dass er in einer besonderen Weise (und zwar in einer vernünftigen) schöpferisch tätig ist, seine Bestimmung erreicht. Dann aber kommen wir nicht um die Frage herum, was vernünftiges Handeln ist? Insofern es ein Handeln nach vorher erkannten rationalen Gründen ist, insofern also die menschliche Aktion gemäß der Sprache Gottes geschieht, scheint nach Comenius ein wichtiges Moment von vernünftigen Handeln erfüllt zu sein. Doch hinreichend ist dies noch nicht. Eben hier wird die Religiosität entscheidend. Sie ist es, die der Vernunft die Richtung vorgibt. Und dieser Orientierungspunkt liegt nicht (nur) außerhalb des Menschen, sondern ist ihm – als *imago dei* – eingeschrieben:

> „Daß die Wurzeln der *Religiosität* in der Natur des Menschen liegen, wird dadurch bewiesen, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist. Ebenbildlichkeit schließt nämlich Ähnlichkeit ein; Ähnliches freut sich an Ähnlichem heißt ein unveränderliches Gesetz aller Dinge [...]. Da der Mensch nun nicht seinesgleichen hat außer dem, nach dessen Bilde er geschaffen ist, so gibt es folglich nichts, wonach sein Begehren mehr stünde, als die Quelle, der er selbst entsprang, wenn er sie nur einmal deutlich genug erkannt hat." (ebd., 38; Hervorh. im Original).

Die Quelle, von der hier die Rede ist, liegt in Gott. Im Gegensatz zu Pico meint das Erkennen der Quelle nicht (allein) das Vernehmen der eigenen Schöpferkraft – jener Kraft, worin wir Gott gleichen – sondern stellt zugleich ein Ziel dar. Zur Quelle zurückzukehren verstehe ich als Annehmen und Nutzbarmachen des dem Menschen eigenen Bildungsvermögens, um die verlorene Vollkommenheit wieder zu erlangen. Erinnern wir uns, dass nach den Worten Comenius' die „letzte Bestimmung des Menschen [...] offensichtlich [...] [in der] ewige[n] Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott" (ebd., 28) liegt. In diesem Zustand war der Mensch bereits, doch mit der Ursünde wurde er in den rohen Zustand des sich selbst suchenden Menschseins zurückgeworfen. Kant stellt in seiner Abhandlung zwei Möglichkeiten vor, die beide ausschlaggebend für die Notwendigkeit von Erziehung sind:

> „Den ersten Anfang kann man [...] in einem rohen, oder auch in einem vollkommnen, ausgebildeten Zustande suchen. Wenn dieser letztere als vorher und zuerst gewesen angenommen wird: so muß der Mensch doch nachmals wieder verwildert und in Rohigkeit verfallen sein." (Kant [1803] 1983, 697).

Was der erste Anfang nun tatsächlich ist, lässt Kant offen. Letztlich scheint die Beantwortung dieser Frage für ihn nicht entscheidend zu sein, sondern vielmehr die Situation, in der sich der Mensch augenblicklich befindet. Als ein von fremder Vernunft freies Wesen soll er die in ihm währende Möglichkeit zur Vernunft mit Hilfe von Erziehung zur Entfaltung bringen, um ein freies, gestaltendes, moralisches Leben führen zu können, das die Menschheit in sich und in jeder Person erkennt und anerkennt. Es geht mit anderen Worten um die Vervollkommnung, und diese Vervollkommnung ist als Prozess zu verstehen. Anders formuliert: Nicht das Erreichen der Vollkommenheit als Endpunkt menschlicher Geschichte ist das erzieherische und damit auch anthropologische Ziel Kants, sondern der stets voranschreitende und sich ständig verbessernde Prozess der Menschwerdung:

> „Die Vorsehung hat gewollt, daß der Mensch das Gute aus sich selbst herausbringen soll, und spricht, so zu sagen, zum Menschen: ‚Gehe in die Welt,' – so etwa könnte der Schöpfer den Mensch anreden! – ‚ich habe dich ausgerüstet mit allen Anlagen zum Guten. Dir kommt es zu, sie zu entwickeln, und so hängt dein eignes Glück und Unglück von dir selbst ab.' Der Mensch soll seine Anlagen zum Guten erst entwickeln; die Vorsehung hat sie nicht schon fertig in ihn gelegt; es sind bloße Anlagen und ohne den Unterschied der Moralität. *Sich selbst besser zu machen*, sich selbst kultivieren, und, wenn er böse ist, Moralität bei sich hervorzubringen, das soll der Mensch." (ebd., 702; Hervorh. v. T.D.).

Kant geht es nicht um eine Rückkehr in einen Idealzustand, der dem Urzustand gleicht, nicht um einen Abschluss, sondern um ein Voranschreiten, um den menschwerdenden Gang in die Offenheit.

Ich stimme Klaus Schaller zu, wenn er Comenius' Ausgerichtetsein auf das Jenseits betont (vgl. Schaller 2003, 49)[75]. Das Jenseits ist hier zu verstehen als die wiedererlangte Gemeinschaft mit Gott, die in einem paradiesischen Urzustand dem Menschen bereits gegeben war:

> „Wir haben das Paradies der leiblichen Wonnen verloren, in dem wir waren – und mit ihm das Paradies der geistigen Wonnen, *das* wir waren. Verstoßen sind wir in die Einöde der Erde. Zur Einöde sind wir selbst geworden, zur leeren, abscheuliche Wü-

[75] Schaller bezieht sich in der angegebenen Passage auf die *Didactica magna*.

> ste. Denn wir waren undankbar für die Fürsorge Gottes im Paradies, für seine Gaben des Leibes und der Seele. Mit Recht also wurden sie uns entzogen, wurden Leib und Seele dem Leide ausgesetzt. [...] Zu Boden geworfen und zersprengt hat er uns in seinem gerechten Zorn. Wir waren wie der Garten Eden und sind zur öden Wüstenei geworden." (Comenius [1657] 2007, 10; Hervorh. im Original).

Für Comenius war es die Undankbarkeit, die ausschlaggebend für die Vertreibung aus dem Paradies war. Das erste Buch Mose verrät uns Genaueres: „Das sprach die Schlange [...]: An dem Tag, da ihr davon (von der Frucht des Baums der Erkenntnis, T. D.) esst, werden euch die Augen geöffnet, und ihr werdet sein wie Gott" (1. Mose 3, Vers 4-5).

Der Wunsch, wie Gott zu sein, scheint bis zu einem gewissen Grad eine Wiederholung dessen, was der Schlange widerfahren ist, bevor sie Schlange wurde. Der Jesuit Joseph Kleutgen schreibt im dritten Band seiner *Theologie der Vorzeit*:

> „Um also von der Sünde der Engel zu beginnen, so war [...] eine Sünde de[r] Stolz[...], [...] der ungeregelten Begierde nach eigner Erhebung. Seine großen Vorzüge betrachtend ward Luzifer von Anmaßung ergriffen, und ließ von dieser sich verleiten, nach Höherem zu streben, als ihm gebührte. Weil er aber nicht zum Ziele gelangen konnte, übergab er sich dem Neide und dem Hasse wider Den, welcher ihn hinderte." (Kleutgen 1870, 358).

Im Gegensatz zu Luzifer war beim Menschen der Stolz nicht der Grund für den Griff nach der Erkenntnis, wohl aber die Anmaßung. Auch der Mensch wollte sein wie Gott, sich aus der ihm aufgegebenen Ordnung befreien, wenn man so will: sein Menschsein überwinden.

> „Fragen wir sodann nach dem Gegenstande dieser Sünde, was nämlich jenes Höhere gewesen, wonach Luzifer zu streben sich vermaß: so ist kein Zweifel, daß er in ungebührlicher Weise Gott ähnlich sein wollte. [...] Die Vermessenheit Luzifer's also bestand darin, daß er, nicht in Folge einer gnädigen Anordnung Gottes, sondern aus eigner Macht allem Geschaffenen vorstehen wollte. Er strebte nach einer Macht und Herrschaft, die nur Gott besitzen kann, und insofern wollte er dem Allerhöchsten ähnlich sein." (ebd.)

Die Strafe, die Gott für Luzifer bereit hält, ist der Sturz in die Tiefe. Die Strafe, die der Mensch erfährt, ist die Vertreibung aus dem Paradies. Der Griff nach der Erkenntnis hat nicht allein die Fähigkeit zur Folge, Gut und Böse, sowie die eigene Nacktheit und Schutzlosigkeit wahrzunehmen. Erkenntnis stellt die Möglichkeit dar, die Ordnung der Dinge zu durchbrechen, die Welt zu verstehen und sie selbst, nach eigener Vorstellung, nach eigenem Willen, nach eigenem Bilde zu gestalten. Dieses Begehren ist der eigentliche Grund, warum der Mensch nach der verbotenen Frucht greift und für dieses Begehren, dem er zu widerstehen nicht imstande war, wurde er bestraft.

Genau das ist der Punkt, an dem Comenius ansetzt. Zwar ist der Mensch aus dem paradiesischen Urzustand vertrieben, aber noch nicht von Gott aufgegeben:

> „Er hat uns zwar eine zeitlang verlassen, aber nicht in ewige Einsamkeit verstoßen; denn er hat uns seine Weisheit gesandt, durch die Himmel und Erde und alle Dinge geschaffen sind, und hat sein verlassenes Paradies, das Menschengeschlecht, aufs neue mit seiner Barmherzigkeit umfangen." (Comenius [1657] 2007, 10).

Es ist ganz explizit Aufgabe des Vertriebenen, nach Erkenntnis zu streben. Erkannt werden soll die göttliche Ordnung durch Aneignung der Welt. Diese Erkenntnis soll prak-

tisch werden durch das Gestalten der Welt nach Gottes Plan, und zuletzt heißt dies immer auch eine dementsprechenden Selbstgestaltung:

> „Denn was befindet sich bei uns und dem Unsrigen eigentlich in Ordnung und an seinem gehörigen Platze? Nichts, garnichts. Alles stürzt ein und liegt in wildem Durcheinander. An Stelle der Verständigkeit (intelligentia), in der wir den Engeln gleich sein sollten, herrscht eine solche Dummheit, daß die Leute in den wichtigsten Dingen unwissend sind wie das liebe Vieh. An Stelle der klugen Vorsorge (prudentia), mit der wir uns unserer Bestimmung gemäß für das ewige Leben bereit machen sollten, herrscht eine solche Unbekümmertheit nicht nur in den Fragen des ewigen, sondern auch in denen des zeitlichen Lebens, daß die meisten Menschen sich den irdischen und vergänglichen Dingen und schließlich dem sicheren Tode hingeben." (ebd., 12).

Dem Menschen wird die Möglichkeit anheim gegeben, sich freiwillig der göttlichen Ordnung zu fügen und in die „ewige Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott" (ebd., 28) zurückzukehren. Der Weg zurück zu Gott führt über die Erziehung der Kinder. Hier bemüht Comenius das Bild des Gärtners. Ausgewachsenen Bäumen die krummen Äste gerade zu biegen, ist ungemein schwer, im Grunde kaum möglich. Hingegen sind Setzlinge gut für ein geordnetes Wachstum empfänglich:

> „Wenn es für das verderbte Menschengeschlecht eine Heilung gibt, dann liegt sie vor allem in einer vorsichtigen und sorgfältigen Erziehung (educatio) der Jugend, genau wie zur Erneuerung eines Gartens neue Sträucher gepflanzt und die Setzlinge, damit sie wachsen und gedeihen, sorgfältig gepflegt werden müssen. Denn die Möglichkeit ist nicht groß, alte Bäume zu verpflanzen oder fruchtbar zu machen." (ebd., 15).

Fassen wir die Überlegungen Comenius' zusammen: Ausgangspunkt ist die Vertreibung aus dem Paradies infolge der Ursünde, die auf dem ersten Blick im Griff nach der verbotenen Frucht der Erkenntnis besteht. Nach genauerem Hinsehen wird deutlich, dass es weniger die Erkenntnis ist, als die mit der Erkenntnis einhergehende Fähigkeit, die gegebene Ordnung in ihrer bestehenden Form zu zerstören, um eine eigene zu schaffen. Für diese Erkenntnis wird der Mensch mit dem Chaos bestraft, doch wird ihm zugleich die Möglichkeit zuteil, aus diesem Zustand der Rohheit, der Unordnung, der Unabgeschlossenheit heraus Einsicht in die göttliche Ordnung zu erlangen. Die Fähigkeit hierzu ist ihm eingegeben. Mit der Fähigkeit zur Einsicht geht zugleich der praktische Umschlag einher, soll heißen: Die vernunftgeleitete Einsicht in die Ordnung kulminiert im Ordnung-schaffen. Geordnet werden sowohl Leben und Handeln des Menschen als auch die in Kultur umgewandelte Natur. Ziel ist es, in die Gemeinschaft mit Gott zurückzukehren und insofern das verlorene Paradies neu zu erschaffen, oder – wenn man der Jenseits-Gerichtetheit Comenius´ Rechnung trägt – sich durch den ernstgemeinten Versuch dieses Schaffens für die ewige selige Gemeinschaft mit Gott zu qualifizieren.

6.1.3 Die Kraft, die in uns steckt (oder: Frage nach dem Eigensinn)

Nachdem wir uns nun der Auseinandersetzung mit Pico und Comenius gestellt haben, erweist es sich nach wie vor als überaus schwierig zu beschreiben, um was für eine Kraft es sich handelt, die im Falle der Entelechie den Stoff in Form bringt. Mit Pico haben wir begriffen, dass die Bestimmung des Menschen im Sich-selbst-bestimmen und damit in der Betätigung der schöpferischen Urkraft (Cassirer) liegt, die er von Gott erhalten hat.

Die Bestimmung des Menschen liegt damit in der Einsicht in die Schöpfung und in der Anerkennung Gottes. Comenius hat uns geholfen, die Bestimmung des Menschen als ein Ordnung-schaffen zu begreifen. Einerseits ist es damit Aufgabe des Menschen, den göttlichen Plan auszuführen, andererseits ist das Ordnen der Welt und das Ordnen seiner selbst der Versuch, die Zerstörung der göttlichen Ordnung, die mit der Vertreibung aus dem Paradies und dem Fall in die Rohheit ihren Höhepunkt erlangte, wiedergutzumachen und damit die Einheit mit Gott wiederzuerlangen. Es erweist sich bereits als ein schwieriges Unterfangen, der in und mit der Entelechie wirkenden Kraft einen angemessenen Namen zu geben, noch schwieriger wird es, Ursprung und Ziel dieser Kraft zu bestimmen. Sowohl bei Pico, als auch bei Comenius ist die Betrachtung der Schöpfung, die als ein aktiver Vorgang (ein Anstellen von Betrachtungen) zu verstehen ist, zumindest *ein* (gemeinsames) Ziel. Damit einher geht in beiden Fällen ein mit der Einsicht verbundenes Praktisch-werden. Die Welt und das eigene Leben im Sinne einer höheren, über den Menschen hinausweisenden Ordnung zu gestalten, scheint eine wesentliche Bestimmung dieser Kraft zu sein. Mit Kants Orientierung des subjektiven Wollensprinzips am objektiven Gesetz der Vernunft wird Gott durch die Moral ersetzt. Der transzendentale Charakter hingegen bleibt. Genauer: Die Ordnung, zu der hin der Mensch gestaltend wirkt, ist nicht nur am Menschen selbst ausgerichtet, sondern weist auf ein Anderes. Woher nimmt diese Kraft, die im Menschen wirkt und über ihn hinausweist, ihren Ursprung? Erinnern wir uns an Clintons Formulierung: Mit der Entschlüsselung des menschlichen Erbguts lernen wir die Sprache Gottes. Das Entfalten der Anlagen entspräche dem Wirklichwerden von Gottes Wort. Das in den Genen Währende *wird* im und durch das Bewirken dessen, was das Genprogramm initiiert. Das Verändern des genetischen Programms, das Manipulieren der Wahrheit der Gene wäre dann gleichzusetzen mit dem durch den Griff nach der verbotenen Frucht angestoßenen Durchbrechen der göttlichen Ordnung. Noch einmal: Woher kommt die Kraft, die den Stoff zu formen gewillt ist?

Nach Pico ist diese Kraft als eine schöpferische von Gott im Menschen angelegt. Ich verstehe Gott als ein Bild, als das, was jenseits des Menschen oder jenseits der Positivität zu verorten ist. Sesink bezeichnet die jedem Menschen innewohnende schöpferische Kraft als Eigensinn. Wir können die Frage nach der Herkunft des Eigensinns in der Tat im Rückgriff auf Bilder beantworten, dann ist der Ursprung des Eigensinns z. B. ein göttlicher. Allerdings stehen wir dabei in der Gefahr – und ich denke, dass die angestellten Überlegungen zu Pico und Comenius dies hinreichend gezeigt haben – den Menschen im Kern als ein Wesen zu charakterisieren, das einen vorgegebenen Plan zu erfüllen hat. So etwas wie Freiheit existiert in diesem Fall für den Menschen zwar durchaus, doch ist diese Freiheit eine auf zwei Möglichkeiten reduzierte: Entweder der Mensch erfüllt den göttlichen Plan, dann hat er seinen Sinn erreicht – einen Sinn, den er selbst nicht gemacht hat. Oder er verfehlt seine Aufgabe, dann ist er gescheitert – nicht an sich selbst, an *seinen* Zielen[76], sondern an denen, zu deren Erfüllung er gemacht worden ist.

Alternativ können wir die Frage nach dem Ursprung des Eigensinns offen lassen, indem wir zugeben, dass wir nicht wissen können, woher dieser Kraft kommt. Wir wissen ledig-

---

[76] Dies alles gilt mit einer Einschränkung: Wenn der Mensch den Plan, den ein anderer für ihn bestimmt hat, internalisiert, scheitert er in gewisser Weise bei Nichterfüllung des Plan auch an sich selbst. Die Möglichkeit der Selbstbestimmung, die dabei aufscheint, liegt darin, das ehemals Fremde, Andere, sich zu eigen zu machen.

lich, *dass sie existiert ohne dass wir sie gemacht haben*. So können wir diesen eigenen Sinn, der uns eigen und dabei doch zugleich fremd ist, erkennen. Und wir erkennen ihn, dies wird zu zeigen sein, vermittelt über die Welt. Den fremden eigenen Sinn reflexiv erfahrbar zu machen, bietet die Voraussetzung, um nicht den Eigensinn selbst, sondern ein bewusstes Gestalten *mit* dem eigenen Sinn zu ermöglichen. Damit gelangen wir zu dem, was wir als modernen Bildungsbegriff bezeichnen können.

6.2 W. v. Humboldt — Bildung (oder: Das notwendige Scheitern)

Den Übergang zu einem modernen Begriff von Bildung sehe ich ansatzweise bei Kant und wesentlich klarer bei Humboldt. Um zu verdeutlichen, woran ich den Unterschied vom modernen zum vormodernen Bildungsbegriff festmache, will ich auf eine Passage aus Sesinks *Pädagogischen Jahrhundert* verweisen. Sesink stellt hier Vernunft als einen Gegenbegriff dar. Vernunft steht gegen Glauben, Tradition und Sitte, Ungleichheit, Unfreiheit, und

> „Vernunft war ferner ein *Gegenbegriff zur Natur*, soweit sie als göttliche Schöpfung verstanden wurde, die sich prinzipiell dem menschlichen Gestaltungswillen entzog. Denn durch ihre Vernunft sahen sich zumindest die Angehörigen des Bürgerstandes als aktive Gestalter von Welt, also Umgestalter von Natur. Was Natur in ihrem Kern war, wurde somit selbst einer Umdeutung unterzogen: Natur war nicht mehr das große Geheimnis, das allein für ihren Schöpfer transparent war, sondern durch wissenschaftliche Analyse konnte Natur in ihrem inneren Aufbau rational erfasst werden, so dass schließlich Natur selbst als rational verfasst und daher der menschlichen Ratio durchschau- und begreifbar erschien.“ (Sesink 2007a, 103f.; Hervorh. im Original).

Wenn wir an Comenius zurückdenken, so können wir bereits dort eine zutiefst vernünftige, weil rationale Auffassung von Natur bemerken. Zwar ist die Natur ganz explizit Ausdruck göttlicher Schöpfungskraft, aber sie ist rational geordnet und für das vernunftbegabte Wesen Mensch erfahrbar. Wie aber sieht es mit der Gestaltbarkeit der Welt aus? Bei Comenius ist es Aufgabe des Menschen, die erfahrene göttliche (rationale) Ordnung in der Selbst- und Weltgestaltung wirklich werden zu lassen. Eine dieser Ordnung entsprechende Gestaltung der Welt ist strenggenommen ein Gottesdienst. Welt- und Selbstbildung orientieren sich hier eben nicht nur an der Rationalität, sondern auch an der Religiosität. Bei Comenius ist beides untrennbar miteinander verwoben. Ziel gelungenen menschlichen Machens ist und bleibt die ewige selige Gemeinschaft mit Gott.

Ganz anders sieht es bei Immanuel Kant aus. Dieser spricht sich, indem er zwischen einer „schlechten Utopie eines ‚aufgeklärten Zeitalters' auf der einen und dem ‚Zeitalter der Aufklärung' auf der anderen Seite“ (Benner; Brüggen 2004, 192f.) unterscheidet, gegen einen „finalen Endzustand der Geschichte“ (ebd., 192) aus. Wenn Kant von einem „letzte[n] Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung“ (Kant zit. in Benner; Brüggen, 192) spricht, so ist dieses letzte Ziel stets als regulative Idee zu verstehen. Unbestritten hat auch die Jenseitsgerichtetheit eines Johann Amos Comenius den Charakter einer regulativen Idee, und doch sehe ich bei ihm eine im Gegensatz zu Kant weitaus stärkere Betonung der Vorherbestimmtheit oder auch Fremdbestimmtheit des Menschen. Hat doch bei Comenius der Mensch im Grunde die Bestimmung, das zweite Buch der Schöp-

fung zu entschlüsseln und entsprechend zu handeln. Hingegen plädiert Kant mit dem Verweis auf die reine und die praktische Vernunft dafür, sich keiner Autorität zu beugen, sondern sich die Gesetze, nach denen zu leben und zu handeln ist, selbst aufzuerlegen. Diese Gesetze orientieren sich an der Vernunft. Da der Mensch ein vernunftbegabtes und über Erziehung zum Gebrauch der Vernunft befähigtes Wesen ist, ist dieses Wesen Mensch ausschließlich aus sich selbst heraus (und gemäß seiner eigenen Gesetze) potentiell in der Lage, Selbst- und Weltbildung zu betreiben. Kant prägt hier den Begriff der *Autonomie* – der Selbstgesetzgebung. Eine über den Menschen hinausweisende Religiosität erweist sich für Kant als obsolet. Und doch scheint der Gedanke der Orientierung an der Vernunft auch ein transzendentales Moment zu haben. Zwar wurzelt die Vernunft im Menschen, hat aber zugleich nicht nur den Einzelnen, sondern die Menschheit insgesamt im Sinn: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest." (Kant [1785] 2000, 79; im Original kursiv). Transzendental ist die Vernunft, insofern sie die Idee der Menschheit als eine regulative immerzu mitbedenkt. Und freilich gilt, dass das alleinige Mitbedenken nicht ausreicht. Ist doch der Mensch, wie Kant so schön sagt, Bürger zweier Welten. Die in der Vernunft mitbedachte Idee der Menschheit muss praktisch werden und eben dadurch hat der Mensch die Möglichkeit, sich selbst in seinem Menschsein gerecht werden zu können.

Noch zu Lebzeiten Kants und etwa anderthalb Jahrzehnte bevor er das Amt des Direktors der Sektion für Kultur und Unterricht des preußischen Innenministeriums übernahm, brachte Wilhelm von Humboldt seine *Theorie der Bildung des Menschen* zu Papier. Für Humboldt war das Praktisch-werden, der lebendige Ausdruck der Menschheit, ein wesentliches Moment von Bildung:

> „Im Mittelpunkt aller besonderen Arten der Thätigkeit nemlich steht der Mensch, der ohne alle, auf irgend etwas Einzelnes gerichtete Absicht, nur die Kräfte seiner Natur stärken und erhöhen, seinem Wesen Werth und Dauer verschaffen will. Da jedoch die blosse Kraft einen Gegenstand braucht, an dem sie sich üben, und die blosse Form, der reine Gedanke, einen Stoff, in dem sie, sich darin ausprägend, fortdauern könne, so bedarf auch der Mensch einer Welt außer sich." (Humboldt [1793] 2006, 214).

In dieser kurzen Passage finden sich drei von vier Strukturmomente der Humboldt'schen Bildungstheorie. Erstens: Der Mensch strebt danach, die Kräfte seiner Natur zu stärken und zu erhöhen. Zweitens: Er will seinem Wesen – indem der die besagten Kräfte stärkt – Wert und Dauer verleihen. Dieses Wesen können wir mit Humboldt als die Idee der Menschheit bezeichnen. Und drittens: Damit die beiden beschriebenen Momente wirken können, bedarf es der Begegnung mit der Welt. Schauen wir uns die angeführten drei Strukturmomente genauer an: Humboldt geht davon aus, dass der Mensch im Wesentlichen eine Kraft darstellt. Diese Kraft liegt allem menschlichen Tun zugrunde und kann weder exakt beschrieben, noch psychologisch oder anthropologisch begründet oder abgeleitet werden (vgl. Unger 2007, 56). Wir können also lediglich festhalten, dass diese Kraft da ist. Humboldt beschreibt sie als „eine unbekannte Größe", als „primitive Kraft", als „das ursprüngliche Ich" und „die mit dem Leben zugleich gegebne Persönlichkeit" (Humboldt [1796/97] 2006, 427). Diese Kraft, die der Mensch ist, gilt es nun zu stärken, und indem dies geschieht, verleiht der Mensch dem, was er wesentlich ist, Wert und Dauer. Die Kraft als solche ist vorhanden, aber sie ist noch nicht zielgerichtet. Sie auf ein Ziel hin auszurichten, ihr ein Bild zu geben, ihr etwas vorzustellen, erweist sich als

> „[d]ie letzte Aufgabe unseres Daseyns: dem Begriff der Menschheit in unsrer Person, sowohl während der Zeit unsres Lebens, als auch noch über dasselbe hinaus, durch die Spuren des lebendigen Wirkens, die wir zurücklassen, einen so grossen Inhalt, als möglich, zu verschaffen“ (Humboldt [1793] 2006, 214).

Kurzum, der Mensch muss sich entwerfen und damit sich selbst, soll heißen: der Kraft, die er ist, eine Richtung verleihen. Das, woraufhin er sich entwirft, ist das Bild, das er sich vorstellt und woraufhin er sich bildet. Dieses Bild ist von Mensch zu Mensch ebenso verschieden, wie die jedem Menschen eigene Kraft individuell ist. Die Entfaltung der je eigenen Kraft an der Idee der Menschheit, die jeder für sich selbst entwirft, ist nicht ohne die Welt denkbar, die zur Verwirklichung der Kraft vonnöten ist. Damit wird das dritte Strukturmoment wirksam: die Weltlichkeit. Erinnern wir uns an die angestellten Überlegungen zur Entelechie. Die Pflanze trägt bereits auf der Ebene des Keims ihren Zweck in sich, sind die Umstände entsprechend, verwirklicht sich die Form am Stoff: der Keim öffnet sich, die Pflanze wird, wächst, gedeiht, vergeht. Unbestritten wirkt auch im Menschen eine Kraft, die danach strebt, wirklich zu werden. Doch kann der Stoff, das Material im Falle des Menschen nicht einfach so zu dem gebildet werden, was der Mensch sich zum Ziel setzt. Die Kraft bedarf, um ihr Ziel zu bestimmen, Welt. Und dies weniger deshalb, damit etwas da ist, woraufhin sie abzielen kann, sondern gleichsam um über die Welt sich selbst in Erfahrung zu bringen. Damit wird ein viertes, für Humboldts Bildungsbegriff bedeutsames Moment offenkundig: die Reflexivität:

> „Rein und in seiner Endabsicht betrachtet, ist sein Denken immer nur ein Versuch seines Geistes, vor sich selbst verständlich, sein Handeln ein Versuch seines Willens, in sich frei und unabhängig zu werden, seine ganze äussre Geschäftigkeit überhaupt aber nur ein Streben, nicht in sich müssig zu bleiben. Bloss weil beides, sein Denken und sein Handeln nicht anders, als nur vermöge eines Dritten, nur vermöge des Vorstellens und des Bearbeitens von etwas möglich ist, dessen eigentlich unterscheidendes Merkmal es ist, NichtMensch, d. i. Welt zu seyn, sucht er, soviel Welt, als möglich zu ergreifen, und so eng, als er nur kann, mit sich zu verbinden.“ (ebd.).

Sein Denken und *sein* Handeln richtet sich auf Welt, damit wirkt die Kraft, indem sie den Stoff, den sie zu fassen bekommt, formt. Hierdurch verwirklicht sich das, was den Menschen auszeichnet, seine Persönlichkeit, seine Individualität und erfährt sich zugleich in der Verwirklichung. Und doch geht damit eine Gefahr einher, auf die Humboldt nicht müde wird hinzuweisen. Der Mensch kann sich in seinem Ausgerichtetsein auf die Welt aus dem Blick verlieren. Insofern sich sein Denken und Handeln in utilitaristischen Bestrebungen erschöpft, indem seine Beschäftigung mit der Welt ausschließlich dem Ziel der Nützlichkeit folgt, verliert er die Möglichkeit, sich seiner selbst (seiner Kraft) gewahr zu werden, sich zu sich selbst (seiner Kraft) zu verhalten, und damit ebenso die Möglichkeit, sich und die Welt nach seinen – ihm gemäßen – Vorstellungen zu gestalten. Dieser Gefahr kann er allerdings nicht dadurch entgehen, dass er sich der Welt so wenig wie irgend möglich öffnet, denn nur in der Vermittlung über die Welt ist für den Menschen „Verbesserung und Veredlung, oder wenigstens [...] [eine] Befriedigung der innern Unruhe, die ihn verzehrt“ (ebd.) vorstellbar. Tim Unger bringt diesen Aspekt auf den Punkt:

> „Betrachtet man die Humboldtsche Konzeption vor dem Hintergrund der [...] Elemente des Entäußerns und Erhaltens, so wäre Bildung auch nach Humboldt immer beides. Das heißt, dass der sich bildende Mensch in einem ständigen Spannungsverhältnis lebt: einerseits der Notwendigkeit, sich den Dingen zuzuwenden, um seiner Kraft überhaupt Form und Ausdruck ermöglichen zu können, andererseits aber dem

> unverzichtbaren Rückzug aus dieser Zueignung von Welt, um die ursprüngliche Motivation des Sich-selbst-Bildens nicht zu verlieren." (Unger 2007, 57).

Die Strukturmomente des Humboldt'schen Bildungsbegriffs wurden mittlerweile aufgeführt. Da ist zum einen die Kraft, die der Mensch *ist* und die nach außen, d. h. hin zur Welt, drängt. Da ist zum anderen die Welt, die mit ihrer Widerständigkeit dem Drang gegensteht und damit die Kraft als solche erfahrbar macht. Damit ermöglicht Welt (oder Weltlichkeit) das die Reflexivität. Wenn wir diese drei Momente bedenken, haben wir es im Grunde genommen mit einem Menschen zu tun, der sich einerseits der Welt und andererseits über die Welt seiner eigenen Bewegung, seiner Eigenheit bewusst wird. Mit anderen Worten: Der Mensch wird sich einer doppelten Fremdbestimmung bewusst. Die eine Fremdbestimmung geht von der Welt aus. Sie widersteht seiner Kraft, stellt sich ihr entgegen, und sie stellt zugleich Forderungen an den Menschen. Auf einer ganz basalen Ebene wird ihm die Forderung der Welt durch die eigene Leiblichkeit deutlich. Der Leib, der er *auch* ist, will ernährt, will umsorgt werden. Auf der anderen Seite ist die eigene, vermittels der Welt erfahrbar gewordene Kraft. Wenngleich nun ein reflexives Bewusstsein dieser Kraft vorliegt, zeugt dieses zugleich davon, dass die Kraft *nicht* das Ergebnis menschlicher Macht ist. Sich seiner Kraft bewusst zu sein, heißt eben auch zu wissen, dass diese immer schon vorhanden ist, dass über sie nicht nach Belieben verfügt, sie nicht verändert werden kann. Insofern zeigen diese drei Strukturmomente für sich genommen dem Menschen lediglich seine eigene Ohnmacht auf. Wie wir aber wissen, liefert uns der Humboldt'sche Bildungsbegriff ein weiteres Moment, das wir dem Namen nach schon bei Kant vorfinden: die Idee der Menschheit. Was hat es damit auf sich?

Wir erinnern uns, dass Humboldt die „letzte Aufgabe unseres Daseyns" darin sieht, „dem Begriff der Menschheit in unsrer Person [...] durch die Spuren des lebendigen Wirkens [...] einen so grossen Inhalt, als möglich, zu verschaffen" (Humboldt [1793] 2006, 214). Derjenige, der sich seiner Kraft, seines Drangs, seines eigenen Sinns bewusst wird und der zugleich sukzessive die Welt zu begreifen lernt, hat die Möglichkeit, beides aufeinander zu beziehen. Damit erhebt sich der Mensch über die beidseitige Fremdbestimmung. Wir haben es also im Grunde genommen dann, wenn wir von Bildung sprechen, mit einer dialektischen Figur zu tun. Weder die Fremdbestimmung der eigenen Kraft noch die der Welt wird beseitigt, wohl aber werden beide im bewussten In-Beziehungsetzen aufgehoben. Sich seiner Eigenheit bewusst und die Fordernisse der Welt bedenkend ist der Mensch nun in der Lage, sich in die Welt nach seinem eigenen Bilde zu entwerfen. Im Entwurf gewinnt die Idee, die er von sich hat, an Ausdruck. Das entworfene Bild ist nichts anderes als das, was Humboldt den Begriff der Menschheit nennt. Es ist das, was der Mensch als sein Menschsein versteht, und es ist immerzu etwas, das über das, was aktuell ist, hinausweist.[77]

Dieser Gedanke ist uns nicht fremd, wir haben ihn im ersten Teil dieser Arbeit mit Blick auf Sartre bereits ausführlich bedacht: Das, was der Mensch jeweils faktisch ist, ist er in der Weise, es nicht ganz und gar zu sein. Er ist von sich getrennt, und dieses Getrennt-

---

[77] Unger hält mit Blick auf die Idee der Menschheit fest: „Die Idee der Menschheit als weiteres Humboldtsches Strukturmoment von Bildung bezeichnet die eigene Sebstbestimmung als die entscheidende Richtungsweisung der Kraft. Die Entfaltung der immanenten Kraft des Menschen an der Idee der Menschheit vollzieht sich nach Humboldt in einer wechselseitigen Abfolge zweier Grundmomente des Bildungsprozesses: (der Weltlichkeit und der Reflexivität, T. D.)." (Unger 2007, 57).

sein ermöglicht es ihm, in ein Verhältnis zu sich selbst zu treten. So etwas wie Reflexivität wird allein durch das Getrenntsein möglich. Das Aufheben der doppelten Fremdbestimmung in das bewusste Sich-zur-Welt-in-Beziehung-setzen, das selbstbestimmte Entwerfen, das Sich-ein-Bild-von-sich-machen und an der Verwirklichung dieses Bildes zu arbeiten – kurzum: Selbstbildung – bedarf ausdrücklich der Nichtidentität. Der Entwurf, der ein Selbstentwurf ist, ist das Transzendieren dessen, was der Mensch ist. Und insofern der Mensch in seinem Getrenntsein, in seinem ontologischen Modus des Für-sich, nicht mit sich selbst identisch ist, ist der Entwurf, ist die Menschheit, die sich im Entwurf ausdrückt, das Transzendieren der Nichtidentität. Das Bild des Menschen, der Begriff der Menschheit, ist also die im Entwurf aufleuchtende Faktizität, die unerreichbar bleibt und unerreichbar bleiben muss. Sie erreichen zu wollen ist der Versuch, die wesentliche Offenheit des Menschen schließen zu wollen. Dieser Versuch darf gewagt werden, vielleicht muss er das sogar, aber gelingen darf er nicht. Die Identität mit sich selbst wäre das Ende des Menschen, die zur Wirklichkeit gewordene Menschheit ist das Dinghafte, das Unmenschliche.

6.3 Das Menschliche der Bildung

Mit den vier Strukturmomenten seines Bildungsbegriffs entfaltet Humboldt ein Verständnis von Bildung, das – wie gezeigt – sinnvoller Weise als eine dialektische Figur zu begreifen ist. Ich denke aber, dass Humboldt zumindest in seiner *Theorie der Bildung des Menschen* eine besondere Qualität der Welt (bzw. der Weltlichkeit) nicht hinreichend bedenkt, was den Anschein einer Trennung von Bildung und Erziehung erwecken könnte. Was ich unter der besonderen Qualität der Welt verstehe, will ich im Folgenden verdeutlichen.

Werner Sesink charakterisiert Bildung als dreidimensional. Eine Dimension liegt in der Transitivität. Das Verb „bilden" ist, insofern es sich auf ein Objekt, das gebildet wird, bezieht, transitiv. So verstanden zielt „bilden" auf das Formen und Bearbeiten von etwas ab:

> „Dieser Bildungsbegriff ist in seiner konsequenten Fassung ein technischer, ein Bearbeitungsbegriff. Als solcher wird er im 18. Jahrhundert zunächst in der Aufklärungspädagogik gebraucht, die sich die Formung des Menschen zum (möglichst vollkommenen) Menschen und zum (möglichst brauchbaren) Bürger zur Aufgabe machte." (Sesink 2006b, 17).

Das, was bearbeitet wird, kann durchaus auch die eigene Person sein. In diesem Falle ist der sich Bildende sowohl Bildner als auch zu-bildendes Objekt. Die zweite Dimension ist die intransitive, die „eine Entwicklung aus eigener Kraft [meint], die keine Wirkung einer transitiven Tätigkeit ist" (ebd., 18). Damit erinnert die intransitive Dimension stark an die *primitive Kraft*, die Humboldt als dem Menschen wesentlich bezeichnet. Clemens Menze nennt diese Kraft *Bildungstrieb*:

> „Das Charakteristische alles Lebendigen, seine ständige Umbildung und Entwicklung finden ihre Erklärung nur in der Aktivität der Kraft, die als urphänomenale Lebenseinheit die Dynamisierung und Steigerung des individuellen Bewußtseins enthält. Somit ist die Kraft das Prinzip eines jeden lebendigen Seienden und charakterisiert sich als *Bildungstrieb*, der den formlosen Stoff bestimmt und meistert. [...] Die

> Ansetzung der Kraft ist für Humboldt eine notwendige Voraussetzung, die aber unerklärbar bleibt und als diese Voraussetzung selbst weder für die Ratio, noch für die Intuition zugänglich ist“ (Menze zit. in Unger 2007, 56; Hervorh. v. T.D.).

Menze betont, dass diese Kraft bezeichnend für *alles Lebendige* ist, also nichts, was allein und ausschließlich dem Menschen vorbehalten bleibt. Wir können die Wirkung dieser Kraft bei der austreibenden Pflanze und auch beim Tier beobachten, beispielsweise beim Vogelpaar, das sich in mühevoller Arbeit ein Nest baut. Jedoch kann von Bildung, die eine spezifisch menschliche ist, erst dann die Rede sein, wenn diese Kraft reflexiv erfahrbar wird, wenn also bereits eine Distanz zu jenem „Bildungstrieb, der den formlosen Stoff bestimmt“ (ebd.) eingetreten ist. Für Sesink wird in der Reflexivität die spontane Bildungsbewegung (intransitive Dimension) und das (Ein-)Wirken der natürlichen und sozialen Welt aufgehoben, und zwar in etwas, was er als die *individuelle Vernunft* bezeichnet. Sie erweist sich als die zwischen bewusst gewordenen – weil reflexiv eingeholten – Bildungsdrang einerseits und Welt andererseits vermittelnde Instanz:

> „Die sich bildende individuelle Vernunft nimmt dann einerseits den Impuls der eigenen Bildungsbewegung auf und bezieht diesen andererseits auf die äußeren Bedingungen, auf die natürliche und soziale Welt. Sie bezieht sie daher auch auf die Einflüsse, die aus dieser Welt auf den einzelnen Menschen einwirken; insofern auch auf die von dort ausgehenden erzieherischen und bildenden Einflüsse. Transitives und intransitives Moment der Bildung stoßen aufeinander. Die Vernunft vermittelt zwischen der spontanen Bildungsbewegung, welche im intransitiven Bildungsbegriff gefasst wird, und den bildenden Einflüssen von außen, welche im transitiven Bildungsbegriff erfasst werden. So wird Bildung reflexiv. Erst durch reflexive Vernunft wird Bildung sich selbst bestimmend.“ (Sesink 2006b, 20).

Diesem letztem Satz sollten wir mit großer Vorsicht begegnen. Die individuelle oder reflexive Vernunft als vermittelnde Instanz eröffnet insofern eine Selbstbestimmung der Bildung, als dass das Individuum sich bewusst in eine Offenheit begibt. Es ist ein bewusstes Konfrontieren mit der Welt und mit dem, was aus der Welt auf es einwirkt. Was in dieser Offenheit geschieht, was im Zuge der Konfrontation mit ihm passiert, macht der Mensch ebenso wenig, wie sein Bildungsdrang Ergebnis seiner Macht ist. Was in der Offenheit geschieht, vermag er aber sehr wohl reflexiv einzuholen und ihm damit eine Sinnhaftigkeit zu verleihen. Bildung ist insofern sowohl ein Wagnis, ein Gang ins Weglose, als auch eine permanente Sinngestaltung. Damit ist Bildung sowohl ein in die Zukunft gerichteter Entwurf, als auch ein nachträgliches Einholen und Erschließen dessen, was im Zuge des Bildungsprozesses geschieht. Die von Sesink postulierte individuelle, reflexive, vermittelnde Vernunft umfasst damit nicht nur die Mehrdimensionalität der Bildung, sondern zugleich die drei Dimensionen der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft). In eindrücklicher Weise hat Gila Friedrich diesen Umstand herausgearbeitet:

> „[Das] Selbstbestimmungsmoment der reflexiven Bildung [bedeutet] nicht, dass das Subjekt uneingeschränkt über seinen Bildungsweg bestimmen kann; allerdings bedeutet es, dass auch kein Fremder oder Außenstehender darüber verfügt, welchen Gang die Bildung des Subjekts nimmt: Obwohl Bildungsinhalte, Wissensbestände, Schul-, Studiums- und Ausbildungsverläufe sowohl inhaltlich wie strukturell gesellschaftlich, d. h. fremd bestimmt sind, verfügt niemand außerhalb des Subjekts darüber, wie und welche Bildungsinhalte, Wissensbestände, Anforderungen etc. aufgenommen, verarbeitet, umgesetzt und ins Leben integriert werden. Andererseits aber bedeutet das auch nicht, dass das Subjekt selbst dies könnte. Diese (über die eigene Bildung bestimmende) Verfügungsgewalt ist durch das intransitive Moment von Bildung eingeschränkt: Es verfügt nicht über diesen ‚inneren Drang‘; es kann ihn be-

> stenfalls in Gang bringen, ihn ermöglichen, was neben der transitiv verstandenen Seite der Bildung, dass nämlich andere (Eltern, Lehrer, Pädagogen) dies auch tun, indem sie das Subjekt durch Konfrontation mit Fremden zum Gang nötigen, eine weitere Bedingung von Bildung darstellt. Entscheidend für das Selbstbestimmungsmoment ist, dass kein anderer bestimmen kann, welchen Weg die Bildung nimmt und welche Konsequenzen sie zeitigt. Deshalb kann Bildung nicht fremdbestimmt sein. Selbstbestimmt in dem Sinne, dass das Subjekt bestimmen könnte, wohin die Bildung es führt, ist sie allerdings auch nicht: Mit dem Bildungsprozess setzt es sich einem Prozess aus, der es verändert; wie und was er verändert, kann das Subjekt bestenfalls im Nachhinein feststellen. Aber in diesem ‚besten Fall' liegt alles! Denn dieses im Nachhinein reflexive Einholen des je eigenen Bildungsganges bemisst ihm Sinn und Bedeutung zu und kehrt nicht nur den in der Dunkelheit verborgenen Drang zum Bewusstsein, sondern eignet sich das gesellschaftliche, fremde, äußere Moment von Bildung an und lässt es für das Subjekt wirksam werden." (Friedrich 2008, 43).

Was sowohl bei Sesink, als auch bei Friedrich deutlich wird, ist die Tatsache, dass im Falle der Bildung die Welt als das Moment, an dem die eigene Bildungsbewegung sich bricht und erfährt, nicht eine bloß dinghafte, nur materielle ist. Sesink arbeitet die besondere Qualität von Welt im Zusammenhang mit Bildung anhand seiner Untersuchungen der psychoanalytischen Entwicklungstheorie Donald W. Winnicotts heraus. Winnicott zeichnet die Ich-Werdung des Kindes nach. Mit der Geburt, der biologischen Trennung von Mutter und Kind, ist nicht zugleich eine psychische Trennung zwischen dem Ich des Kindes und dem der Mutter gegeben. Der Säugling ist zu Beginn noch nicht in der Lage, zwischen sich und seiner Umwelt zu differenzieren. Nun herrscht im Säugling bereits das, was in der Sesink'schen Terminologie der *Eigensinn* bzw. der *spontane Bildungsdrang* und bei Humboldt die *primitive Kraft* ist. Es handelt sich um ein Begehren, das insofern diffus ist, als dass es noch kein bestimmtes Objekt hat, auf das es sich richtet. Scharf formuliert existiert für das Kind erst einmal noch nichts, außer jener noch unbewussten Kraft. Da aber die Umwelt des Kindes, genauer: die Mutter den Säugling umsorgt, ihm die Brust darbietet, wenn es seinen Hunger äußert, erscheint es aus Sicht des Säuglings, dass das Objekt erscheint, weil sein Erscheinen gewollt wird. Das Begehren ist der Grund für das Auftauchen des Begehrten, mit anderen Worten: das Kind *macht* dadurch, dass es begehrt, die Dinge. Es handelt sich um eine Schöpfung aus dem Nichts heraus (vgl. Sesink 2002, 43). Und ebenso verschwindet das geschaffene Objekt, sobald das Begehren nachlässt.

Aus Sicht des Kindes existiert das Objekt nicht jenseits seines Begehrens, so etwas wie eine eigenständige Existenz unabhängig vom Kind gibt es für das Kind nicht. Die Geburt einer Objektkonstanz jenseits des kindlichen Willens findet erst im Zuge einer Enttäuschung statt. Dadurch, dass die Mutter mit zunehmender Reife des Kindes dessen Bedürfnisse nicht mehr sofort befriedigt, erfährt das Kind die Begrenzung der Macht seines Begehrens. Mit dem Widerstand gegen sein Wollen tritt sukzessive dasjenige in den Vordergrund, was diesen Widerstand verursacht. Die Täuschung, alles ist das Ergebnis, das Gemächte seines Willens, bricht auf. Hinein tritt mit dem Widerstand die Welt, das Andere, das diesen Widerstand leistet:

> „Das Kind erfährt dann, dass die Objekte und vor allem seine Mutter durchaus eine eigene von ihm unabhängige Existenz haben, dass sie ihm nicht vollständig willfährig und verfügbar sind, dass sie seinen Impulsen Widerstand entgegensetzen, dass sie eigenen Sinn (Eigen-Sinn) in sich tragen." (ebd., 44).

Dadurch, dass die Macht ihre Begrenzung durch den Widerstand der Welt erfährt, dadurch dass die Welt hinter dem Widerstand als eigenständig existierende zum Vorschein kommt, tritt auch das Kind als das Andere des Anderen auf die Bühne. Mit der eignen Ohnmacht über die Welt wird das Eigene der Ohnmacht offenbar. Damit geschieht eine zweite, von der biologischen zu unterscheidende psychische Geburt. Jetzt erst kann von einem eigenständigen Ich des Kindes und einem eigenständigen Ich der Mutter, die die Welt des Kindes ausmacht, die Rede sein. Diese Welt macht etwas mit dem Kind, sie ist nicht bloß da, ähnlich wie ein Fels, der die Kraft des im Sturm aufpeitschenden Meeres bricht, sondern sie reagiert auf die Impulse, die das Kind aussendet, ja sogar auf solche, die lediglich als im Kind vorhanden gewähnt werden. Die besondere Qualität der Welt, die Sesink im Gegensatz zu Humboldt unterstreicht, besteht in der Menschlichkeit der Welt. Damit ist die Welt in der Lage, auf eine ebenso besondere Qualität des Kindes zu reagieren: auf seine Menschheit. Die Menschheit *spricht sich aus* im kindlichen Eigensinn, sicherlich zu Anfang in einer überaus basalen Weise. Erfährt die Menschheit eine Antwort, und zwar von einer Welt, die ebenso menschlich ist, kann die Menschheit im Kind und *aus sich heraus* vermittelt *über eine menschliche Welt* wirklich werden. Mit Sesinks Worten:

> „Damit ein Mensch sich als und zum Menschen entwickeln kann, bedarf es der sozialen Vermittlung mit anderen Menschen. Wir können voraussetzen, dass diese Vermittlung im eigenen Begehren eines Menschen liegt, ihm also nicht als reiner äußerer Zwang angetan werden muss.“ (Sesink 2006b, 22).

Zusammenfassung

Von *der* Eugenik zu sprechen ist angesichts deren vielfältiger Facetten eigentlich nicht möglich. Entfaltet man den Begriff, kann man recht schnell die positive von der negativen Dimension unterscheiden. Positive Eugenik zielt dann auf die Förderung von „guten" Erbanlagen, negative Eugenik auf die Verhinderung der Ausbreitung „schlechten" Erbguts ab. Schlechte oder nachteilige Gene können – in Anlehnung an Sorgner – als solche bezeichnet werden, die Krankheiten notwendig oder mit hoher Wahrscheinlichkeit bedingen. Dabei wird der Krankheitsbegriff normativ aufgefasst, ganz im Sinne einer biologischen Dysfunktionalität. Anhand der ADHS weisen sowohl Fukuyama als auch Sandel darauf hin, dass Krankheiten durchaus auch das Ergebnis sozialer Konstruktion sein können. Im Falle von ADHS ist es zumindest nach derzeitigem Forschungsstand nicht möglich, eine eindeutige biologische Ursache auszumachen. Trifft beim „Patienten" eine bestimmte Anzahl vorher festgelegter Symptome zu, kann von ADHS gesprochen werden. Stimmen, die den Mangel an Aufmerksamkeit und die Hyperaktivität als ein normales Verhalten insbesondere männlicher Kinder in einer schärfer reglementierten und engmaschig strukturierten Leistungsgesellschaft betonen, haben durchaus auch ihre Berechtigung. Ein intensiverer Leistungsdruck bei Eltern und Lehrer verändert sicherlich zudem das Verhältnis von Aufmerksamkeit und Zeit, die den Kindern entgegengebracht wird. Zugleich kann die Diagnose ADHS in einer Gesellschaft, die ADHS-Kindern Vorteile bei Leistungsbeurteilungen beschert, durchaus ihren Reiz haben. Darüber hinaus ist die Anpassung an das Gegebene, das Ausschalten störender Faktoren auch und gerade bezogen auf die eigene Leiblichkeit etwas, das mit Neuropharmaka wie Adderall und Ritalin schneller erreicht werden kann. Insofern die Anpassung an das, was ist, sich als vorteilhaft erweist, ist der Gebrauch solcher Medikamente verbunden mit einer entsprechenden Diagnose tatsächlich sinnvoll. Wird nun das, was als biologische Ursache für eine Krankheit bestimmt wird, von dem affiziert, was das Ergebnis sozialer Konstruktion ist, erweisen sich also biologische Dysfunktionen als teilweise oder vollständig sozial konstruiert, so wird auch die Gegenüberstellung von Krankheit als biologische Fehlfunktion einerseits und Krankheit als sozial konstruierte andererseits nivelliert. Das wiederum bleibt dann nicht ohne Einfluss auf die Dimension der negativen Eugenik, deren Ziel es ist, krankheitsbedingte Gene an der Verbreitung zu hindern.

Eine *klare* Trennung von positiver und negativer Eugenik erweist sich dann, wenn die Dimension der sogenannten liberalen Eugenik ins Spiel kommt, als unmöglich. Ganz im Gegensatz zur staatlichen Eugenik, die insbesondere in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihre Blütezeit erlebte und deren Ziel die Beseitigung schlechter Erbanlagen aus dem Genpool bestimmter Populationen war, liegt im Falle der liberalen Eugenik die Entscheidung über eugenische Maßnahmen allein bei den Eltern. Habermas ist es, der die Aufmerksamkeit auf die Problematik lenkt, angesichts biotechnologischer Entwicklungen die positive von der negativen Dimensionen innerhalb der liberalen Eugenik abzugrenzen. Es ist aber gerade diese Trennung, die im Zuge der zunehmenden Möglichkeiten, die uns beispielsweise die Präimplantationsdiagnostik (PID) schon jetzt bzw. in naher Zukunft bietet, implizit oder explizit gefordert wird. Gentechnische Eingriffe mit dem Ziel der Krankheitsprävention sind kaum von verbessernden Eingriffen zu trennen. Ebenso wenig ist eine Veränderung menschlichen Erbguts, die darauf abzielt, fehlerhafte Gensequenzen durch „bessere", gesunde Gene zu ersetzen, nicht eindeutig als ein posi-

tiv-eugenisches Unternehmen zu bezeichnen, wird doch das Erbgut in der Weise, wie es vor der Manipulation war, zerstört. Darüber hinaus kann gleichfalls nicht von *der* liberalen Eugenik gesprochen werden. Denn das gerade angesprochene Herausschneiden einer bestimmten Gensequenz aus der befruchteten Eizelle ist eine Form der *liberalen, direkten, aktiv-verändernden* Eugenik, wohingegen das Konstruieren einer bestimmten Sequenz in Abgrenzung dazu eine *liberale, direkte, aktiv-erschaffende* Eugenik darstellt. Beide direkte und aktive Formen können wiederum unterschieden werden von der *liberalen, direkten, passiven* Eugenik, die dann vorliegt, wenn im Zuge der PID eine bestimmte befruchtete Eizelle ausgewählt, nicht aber manipuliert wird.

Die liberale Eugenik, in der Eltern über die genetische Ausstattung ihres Nachwuchses verfügen, ist immerzu eine heteronome. Im Hinblick auf diese Heteronomie formuliert Habermas die Frage nach einem möglichen Bewusstseinswandel im Kind angesichts der Tatsache, dass andere über dessen Erbgut entschieden haben. Die unverfügbare subjektive Natur war vor der Geburt ein instrumentalisiertes Stück äußere Natur, ein nach den Vorstellungen Anderer zugerichtetes Ding. Die Beantwortung der Frage, welchen Einfluss ein solches Wissen im Hinblick auf die Selbstwahrnehmung hat, erweist sich notgedrungen als spekulativ. Unabhängig davon richtet Habermas sein Augenmerk auf die moralischen Maßstäbe, die durch die Instrumentalisierung eines noch ungeborenen Menschen verletzt werden. Während im Normalfall moralische Normen und Überzeugungen im kommunikativen Austausch reproduziert werden, wird im Falle der liberalen Eugenik gentechnisch auf denjenigen zugegriffen, der weder Anteil am kommunikativen Prozess nehmen, noch sich des Zugriffs entziehen kann. Der Zugriff eines Menschen stößt unweigerlich auf die Freiheit desjenigen, auf den zugegriffen wird. Über diese Freiheit verfügt weder das Subjekt noch das Objekt des Zugriffs. Mit anderen Worten: die Freiheit ist unhintergehbar. Es existiert die Freiheit jedoch erst nach dem ontologischen Akt, dem Sturz des An-sich zum bewusstseinsmäßigen Für-sich. Die gentechnische Zurichtung betrifft den Menschen noch vor dem ontologischen Akt, er richtet sich damit genaugenommen auf ein Ding, dem das Menschsein lediglich als Möglichkeit anhaftet, bevor der Mensch selbst irgend eine Möglichkeit ist geschweige denn hat. Heteronome liberale Eugenik hat es daher ausschließlich mit dem Unmöglichen zu tun. Nur im Verhältnis des Menschen zum Unmöglichen besitzt der Zugreifende absolute Macht; im kommunikativen Verhältnis zweier Menschen zueinander ist eine solche absolute Macht unmöglich.

Die Geburt ist nicht nur im Sinne Hannah Arendts eine Zäsur. Mit der Geburt eines Menschen wird die Kette der Kultur zerrissen und gleichsam ein neuer Anfang gesetzt. Im Falle der liberalen Eugenik kann von einer derartigen Zäsur nicht mehr ohne Weiteres gesprochen werden. Es mag der Zurichter im besten Falle die Zweck-an-sich-Haftigkeit desjenigen, der aus dem Zugerichteten hervorgehen wird, bedenken, nichtsdestotrotz wird hierbei das Neue an die alten Traditionsstränge gebunden. Dieses Band muss vom zugerichteten Menschen nicht zwingend als Fessel empfunden werden. Steht aber der sich-entfaltende, allmählich zum Ausdruck gelangende Lebensentwurf des gentechnisch bearbeiteten Menschen in einem dissonanten Verhältnis zu den Erwartungen der Eltern, in deren Auftrag die Zurichtung stattgefunden hat, kann sich der Bearbeitete ganz im Gegensatz zum natürlich Gewordenen von diesen Erwartungen nicht in einem kommunikativen Prozess retroaktiv befreien. Der Verweis auf das vor allen Erwartungen und allen elterlichen Zugriffen liegende Naturhafte kann nicht greifen, weil es ein solch' vorgängiges Naturhaftes zumindest für ihn nicht gibt. Mit anderen Worten: Er ist das, wozu

er gemacht wurde. Von daher hat er keinen Ausgangspunkt jenseits seines Gemachtseins. Derjenige Mensch, der nicht genetisch fixiert wurde, kann trotz seiner naturgegeben Dispositionen, die nicht das Ergebnis seines Schaffens sind, sich durchaus als Autor seiner selbst wahrnehmen, denn auch kein anderer Mensch ist der Urheber dieser Natur. Was er aus sich macht, geschieht im Verhältnis zu seiner Gewordenheit. Hingegen kann sich derjenige, dessen Gewordenheit vor allem Werden gemacht worden ist, auf den schon vor dem ontologischen Akt zugegriffen wurde, nicht als ungeteilter Autor seiner selbst verstehen, denn im (Be-)Schreiben seines Lebens schreibt der Urheber dieses Lebens stets mit.

Zwischen Pädagogik und Biologie konnte in der Vergangenheit durchaus von einer Arbeitsteilung gesprochen werden. Die Biologie war für den Naturbereich zuständig, die Pädagogik für den der Kultur. Drei Prämissen machten eine solche Arbeitsteilung möglich. Erstens: Jedes Kind bringt von Natur aus Eigenschaften mit. Zweitens: Die menschliche Natur entwickelt sich nicht einfach so, es bedarf vielmehr zur Menschwerdung ausdrücklich der Erziehung. Und drittens: Es existiert eine anthropologische Verschränkung von Anlage und Umwelt, dernach einerseits der genetische Bauplan ohne Erziehung ins Leere verläuft – d. h. der Mensch verfehlt sein Menschsein – und andererseits die Erziehung der ererbten Anlagen als Anknüpfungspunkt bedarf. Pädagogik, ganz speziell Erziehung, hat nun die Aufgabe, zwischen den vorgesellschaftlichen, natürlichen Anlagen des Kindes und den Anforderungen und Erwartungen der Gesellschaft gewissermaßen zu vermitteln. Die Erziehung kann sich dabei als zurichtend erweisen, insofern sie ihre Aufgabe darin sieht, das Vorgesellschaftliche an die gegebene Ordnung anzupassen, und(!) die gegebene Ordnung eine nicht-dynamische ist. Der platonische Staat kann als Beispiel für eine nicht-dynamische Gesellschaft herhalten. Hier geht es um das Ideal, die realen, dem Entstehen, Werden und Vergehen unterworfenen Menschen gilt es an das Zeitlose anzupassen. Ist die Gesellschaft hingegen eine offene, dynamische, so besteht die Anpassung gerade darin, das sie unvollständig bleibt. Genauer: Eine Erziehung auf eine offene Gesellschaft hin bewahrt selbst im Erziehungsprozess diese Offenheit. Durch den biotechnischen Fortschritt, durch die in den Horizont des Möglichen rückenden genmanipulativen Eingriffe wird die o. g. Arbeitsteilung zunehmend hinfällig. Die Anlage, einst vorgesellschaftlich, kontingent, wird zur inneren Umwelt, die bereits vor jeglicher pädagogischen Einflussnahme ihre Wirkung entfaltet. Die Frage, die sich Pädagogik angesichts der Aufhebung der Natur-Kultur-Trennung stellen muss, richtet sich auf ihr eigenes Selbstverständnis.

Die Entdeckung der Desoxyribonukleinsäure (DNS) geht maßgeblich auf den Schweizer Friedrich Miescher zurück, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bei seiner Arbeit mit Eiterzellen ein bis dato unbekanntes organisches Material mit einen außergewöhnlich hohen Phosphorgehalt entdeckte. Diesem Material gab er den Namen Nuklein. Die US-Amerikaner Alfred Hershey und Martha Chase konnten 1952 während ihrer Forschung an und mit Bakteriophagen nachweisen, dass nicht – wie zu dieser Zeit von einigen Forschern vermutet – die Proteine, sondern in der Tat die DNS Träger des genetischen Materials ist. Erwin Chargaff war es, dem es bei der Analyse der chemischen Bestandteile der DNS gelang, das Verhältnis von Adenin zu Thymin und von Guanin zu Cytosin zu bestimmen. Sowohl auf die sogenannten Chargaff-Regeln, als auch auf die Röntgenbeugungsdiagramme von Rosalind Franklin griffen James D. Watson und Fran-

cis Crick zurück, als sie die Doppelhelixstruktur der DNS entdeckten und dafür 1962 den Nobelpreis erhielten.

Das Genom stellt die Gesamtheit der genetischen Informationen dar. Diese sind in jeder Zelle in Form von DNS gespeichert. Die funktionalen Abschnitte der DNS – die beim Menschen nur etwa 1 % des Genoms ausmachen – werden als Gene bezeichnet. Gene sind im Grunde genommen die Baupläne für die Proteine, genauer: für die Aminosäuren, die die kleinsten Bauteile der Proteine darstellen. Proteine sorgen für die Struktur der Zellen, den Transport von Stoffen und sind für die chemischen Reaktionen zuständig. Sie entstehen durch Transkription der DNS in komplementäre RNS-Stränge. Die Basenfolge der Ribonukleinsäure (RNS) wird im Zuge der sogenannten Translation gemäß dem genetischen Code in Proteine übersetzt. Veränderungen in der DNS bzw. in deren funktionalen Abschnitten (den Gene) können daher weitreichende Folgen für Transkription, Translation, Aminosäuren und Proteinproduktion haben.

Im Jahre 1985 wurde das Humangenomprojekt in die Wege geleitet, mit dem Ziel der systematischen Erforschung der Gesamtheit der genetischen Information des Menschen. Koordinator war zu Beginn der Mitentdecker der Doppelhelixstruktur der DNS – James D. Watson. 2001 wurde die Entschlüsselung des menschlichen Genoms bekannt gegeben. Die Sequenzierung des humanen Erbguts erwies sich allerdings als äußerst unvollständig. Etwa 5 Jahre später erschienen in der Zeitschrift *Nature* die nahezu vollständigen Sequenzdaten des Genoms. Nach der Entschlüsselung des menschlichen Erbguts erweist sich nun dessen systematische Funktionsaufklärung als erklärtes Ziel. Insbesondere der prädiktiven Medizin geht es um die Aufklärung der Ursachen von Krankheiten, ferner um eine frühzeitige Intervention. Krankheiten werden dabei als Fehlinformationen im genetischen Text verstanden. Diese Fehler gilt es zu beseitigen, nicht zuletzt durch das Entfernen fehlerhafter Sequenzen und das Ersetzen der „kranken" Gene durch eine „richtige", „gesunde" Version. Dabei stellt sich die Frage, was richtige/ gesunde/ normale Gensequenzen sind. Als Orientierung dient dabei ein Konsensgenom, das sich aus der Durchschnittssammlung der Sequenzen Angehöriger derjenigen Industrienationen zusammensetzt, die am menschlichen Genom forschen. Wir haben es also mit einer kanonischen Sequenz zu tun, bei der es sich ganz wesentlich um eine Verbindung aus empirisch Normalen und normativ Normalen handelt. Festgelegt werden ebenso Schwellenwerte. Werden diese überschritten, handelt es sich aus der Sicht einiger Humangenetiker bereits um Krankheiten. Zu bemerken ist dabei eine Fokussierung auf die genetischen Dispositionen und eine damit einhergehende Marginalisierung von Umwelteinflüssen. Insofern im menschlichen Erbgut nach Gründen für einen geringen IQ, eine Lese-Rechtschreibschwäche, Lernschwierigkeiten, mangelnde Empathie, erhöhte Aggression etc. gesucht wird und insofern die Genanomalien tendenziell als maßgebliche oder gar alleinige Ursachen für bestimmte Symptome betrachtet werden, kann durchaus eine Nähe zur Weismannschen Keimplasmatheorie bzw. einer harten Vererbungslehre attestiert werden. Als problematisch erweist sich ebenso die mit der Konzentration auf Anomalien in der Gensequenz einhergehende Bestimmung dessen, was als Krankheit gilt. Ein überschrittener normativ bestimmter Schwellenwert, der ursächlich (oder „nur" maßgeblich) für eine geringere kognitive Leistung betrachtet wird, lädt dazu ein, mangelnde kognitive Fähigkeiten ebenso als Krankheit zu bezeichnen, wie beispielsweise Diabetes oder ein Bonchialkarzinom. Ebenso unklar ist die Antwort auf die Frage, ob bereits die genetische Diskrepanz im Hinblick auf das Konsensgenom als Krankheit gilt,

oder ob es sich hierbei lediglich um eine Krankheitsursache handelt. Entsprechend uneindeutig ist damit die Bestimmung des gentechnischen Eingriffs als therapeutische oder verbessernde Maßnahme, womit wir wieder bei der mit der liberalen Eugenik einhergehenden Schwierigkeit wären, zwischen positiver und negativer liberaler Eugenik zu unterscheiden. Zuletzt eröffnet sich mit der Entschlüsselung des Erbguts und der Aufklärung über die Funktionen der Gene die durchaus berechtigte Frage, ob ein Wissen und ggf. auch Verstehen des eigenen Gentextes mit der Selbsterkenntnis einhergeht und die Gestaltung des Erbguts – bzw. das Gestalten-lassen – eine Form der Selbstbestimmung sein kann.

Die Entschlüsselung des menschlichen Genoms kann als Versuch des Menschen nach Selbsterkenntnis verstanden werden. Dieses „Erkenne Dich selbst!" kann dabei als Aufforderung gelten, die Menschheit in uns zu erkennen. Als Frage formuliert: Was macht uns (als Menschen) eigentlich zum Menschen? Watson beantwortet diese Frage anno 2000 in einem Interview in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ). Ihm zufolge verdanken wir unser Menschsein keineswegs irgendwelchen Umwelteinflüssen, sondern ausschließlich unseren Genen. Damit outet sich Watson ganz eindeutig als Vertreter einer harten Vererbungslehre. Ganz im Gegensatz dazu steht die Position, die Immanuel Kant 200 Jahre früher zu vertreten nicht müde wurde. Mit Blick auf den Menschen formuliert er eine anthropologische Bestimmung, dernach der Mensch seinen Zweck – das Menschsein – allein durch Erziehung erreichen kann. Ohne Erziehung ist der Mensch lediglich ein möglicher. Sein Nicht-festgestellt-Sein, kurzum: seine Offenheit stellt eine notwendige Bedingung für Erziehung dar, allerdings keine hinreichende. Dazu bedarf es im Menschen eines Moments, das über Erziehung angesprochen werden kann und zudem angesprochen werden will. Dieses Moment kann als Kraft, als ein Streben bezeichnet werden, das – ganz ähnlich wie im Falle der aristotelischen Entelechie – dem Stoff Form verleihen will. Es handelt es sich um nichts Geringeres als ein Bildungsmoment.

Giovanni Pico della Mirandola versteht den Menschen als Mittelpunkt der Schöpfung. Diese Stellung gewinnt er durch eine besondere Würde, die ihn gegenüber dem Rest der Schöpfung – einschließlich der Engel – auszeichnet. Als *imago dei* ist der Mensch das einzige Wesen, das dazu bestimmt ist, sich selbst zu bestimmen. Damit handelt es sich beim Menschen um eine Schöpfung mit Schöpferpotential; diese ihm innewohnende Schöpferkraft richtet sich sowohl nach außen als auch nach innen. Selbst- und Weltgestaltung sind daher auf das Engste mit dem Menschsein verbunden. Die Freiheit zur (Selbst-)Bildung ist überdies zugleich eine Notwendigkeit, der sich der Mensch nicht entziehen kann. Damit geht unweigerlich eine Verantwortung einher für das, was der Mensch aus sich und der Welt gemacht hat. Eine gewisse Nähe zum existenzialistischen Humanismus ist bei Pico schwer zu leugnen. Und dennoch bleibt bei genauerem Hinsehen ein deutlicher Abstand gewahrt, ist doch bei Pico durchaus eine mit dem Menschsein einhergehende Zweckhaftigkeit zu erkennen. Als nicht-festgestelltes Geschöpf mit der innewohnenden Kraft zur Bildung ist der Mensch zugleich in der Lage, die Schöpfung der Welt, deren Teil er ist, zu erkennen und einen hinter alledem stehenden Schöpfer anzuerkennen. Äußere und innere Schöpfung korrespondieren miteinander. Mit der Möglichkeit der Selbstbildung geht überdies die Möglichkeit einher, den eigenen Horizont zu erweitern und damit eine erweitere Einsicht zu haben und die Betrachtung dessen, was ist und sein könnte, ebenfalls zu erweitern. Der Zweck des Menschen besteht somit neben der (Selbst-)Bildung in der Anerkennung von Schöpfung und Schöpfergott, womit sich der Mensch

dann doch nicht *nur* als *imago dei*, sondern zugleich als dessen Spiegel erweist. Es stellt sich die Frage, ob der Mensch in der Lage ist, seinen Zweck zu verfehlen. Insofern der Zweck in der Einsicht in die Schöpfung insgesamt besteht, haben wir es ähnlich wie im Falle des platonischen idealen Staates wohl nur mit Wenigen zu tun, denen die Einsicht in das übergreifende Ganze gelingen wird. Liegt der Zweck jedoch in der Betätigung der Urkraft, ist diese im Moment der (Selbst-)Bildung immer schon bestätigt. Dann aber bricht die Frage auf, ob der Mensch überhaupt in der Lage ist, seinen Zweck *nicht* zu erreichen.

Folgt man Comenius, so gilt die Natur – neben der sogenannten Heiligen Schrift – als das zweite Buch der Schöpfung. Der Mensch ist mit den erforderlichen Anlagen ausgestattet, um dieses zweite Buch der Schöpfung lesen zu können. Soll heißen: Er ist ein vernunftbegabtes Wesen, und mittels dieser Vernunft kann er den Dingen in der Welt auf den Grund gehen, ihre Ordnung erkennen. Die Ordnung der Dinge ist eine rationale. Das Wort Gottes ist also in die Welt eingeschrieben, und da der Mensch Teil der Welt ist, ist auch er Ausdruck göttlicher Ordnung. Für Comenius ist der Mensch allerdings zugleich ein außerordentliches Geschöpf. In diese Außerordentlichkeit hat er sich scheinbar selbst manövriert, und zwar dadurch, dass er im Paradies nach der verbotenen Frucht der Erkenntnis gegriffen hat. Ob zu dieser Tat verführt oder nicht, ist letztlich unwichtig, bedeutet die Tat doch in erster Linie ein dem Menschen zutiefst eigenes Bestreben: das Begehren, wie Gott sein zu wollen, die Ordnung der Welt zu sehen und – ganz wichtig – sie nach eigenen Vorstellungen verändern zu können.[78] Die Konsequenzen dieser Tat sind bekannt. Nach Comenius gibt Gott dem Menschen die Chance der Wiedergutmachung. Über die Einsicht in die Ordnung ist der Mensch nicht nur in der Lage, die Sprache Gottes zu vernehmen, sondern darüber hinaus praktisch werden zu lassen. Sich selbst und die Welt nach rationalen Gesichtspunkten zu gestalten, entspricht der Wiederherstellung einer Gemeinschaft mit Gott, die der Mensch durch den Griff nach der Erkenntnis aufgelöst hat. Vernünftige Einsicht – wobei Vernunft hier nicht im Sinne Kants zu verstehen ist, sondern eher Rationalität meint, also das, wofür bei Kant der Verstand zuständig ist – und Herrschaft sowohl über die fremde, als auch über die eigene Natur bedürfen eines dritten Moments: der Religiosität. Diese hat Orientierungscharakter. Insofern sich der Mensch beim Bilden der Welt und seiner selbst zuletzt an Gott orientiert, richtet sich die Gestaltung (auch dann, wenn es sich um Selbstgestaltung handelt) über ihn selbst auf ein Anderes hin aus. Bildung wird dadurch transzendental. Kant ersetzt später Gott durch seinen Vernunftbegriff und befreit sich von einer Jenseitsgerichtetheit, die man Comenius mit gutem Recht unterstellen kann. Nach Comenius lebt und handelt der Mensch seiner Bestimmung gemäß nicht allein dadurch, dass er *irgendwie* lebt und handelt. Sein Tun muss eine besondere Qualität haben, die es allein dadurch erfährt, dass es sich am besagten ewig Anderen (also an Gott) ausrichtet. Dieses Ausgerichtetsein auf eine letzte Bestimmung, die in der ewigen, seligen Gemeinschaft mit Gott besteht, lässt allerdings die

---

[78] Das hier beschriebene Begehren ist nicht zu verwechseln mit dem im ersten Teil herausgearbeiteten Begehren, wie Gott zu sein. Das Verstehen der Ordnung der Dinge, das Gestalten der Welt (und die Selbstgestaltung) nach eigenen Vorstellungen thematisiert nicht das ontologisch bedingte Getrenntsein, das es im Streben nach dem An-und-für-sich-sein, der totalen und zugleich sichwissenden Identität, zu überwinden gilt. Das im vorliegenden Kapitel beschriebene Begehren ist im Grunde genommen ein infantiles, frei nach dem Motto: Ich mache mir die Welt, wie sie mir gefällt. Der wesentliche Unterschied zum ontologisch begründeten Begehren besteht darin, das letzteres von dem Tragik durchdrungen ist, niemals ganz und gar sein können, was man ist.

Frage offen, woher das Begehren kommt, das nicht nur zur Außerordentlichkeit des Menschen führte, sondern zugleich deren Ausdruck war.

Für Comenius ist die Natur Ausdruck göttlicher Schöpfungskraft. Sie ist per se rational geordnet und damit für das vernunftbegabte Wesen Mensch erfahrbar. Mit dem Erfahren geht die Aufforderung zur praktischen Umsetzung dessen, was erfahren wurde, einher. Letztendliches Ziel der Umsetzung ist die ewige selige Gemeinschaft mit Gott. Diese Jenseitsgerichtetheit hat durchaus den Charakter einer regulativen Idee. Im Gegensatz zu einer reinen regulativen Idee hat das regulative Moment bei Comenius nur in Bezug auf das Leben seine Wirkung. Letztlich spielt bei ihm durchaus der Gedanke, dass die besagte Gemeinschaft erreichbar ist (eben im Jenseits), eine Rolle. Hingegen können wir mit Blick auf Kants Vernunft von einer reinen regulativen Idee sprechen. Der moralisch-handelnde Mensch fordert sich selbst auf, sein subjektives Wollensprinzip am objektiven Gesetz auszurichten. Gerade darin besteht seine Autonomie. Und dennoch ist bei alledem sein Handeln niemals rein vernünftig, schlicht und ergreifend deshalb nicht, weil er kein reines Vernunftwesen ist. Als Bürger zweier Welten heißt es für ihn immerzu für sich und sein Handeln an der ewigen Idee Orientierung zu suchen. Ein Eingehen in die Vernunft am Ende des Lebens – was ein Äquivalent zur ewigen seligen Gemeinschaft darstellen würde – ist für Kant keine Option.

Die Vernunft wurzelt in jedem Menschen, sie ist in ihm angelegt. Vernünftiges Handeln hat dabei nicht nur den Einzelnen, sondern die Menschheit insgesamt im Sinn, und insofern hat die Vernunft transzendentalen, über den einzelnen Menschen hinausweisenden Charakter. Wilhelm v. Humboldt führt in seinen bildungstheoretischen Überlegungen vier Strukturmomente der Bildung an. Der Ausgangspunkt – und überdies auch das erste Strukturmoment – besteht darin, dass der Mensch wesentlich eine Kraft darstellt, die nach Stärke und Erhöhung strebt. Eben dadurch will die Kraft sich selbst Wert und Dauerhaftigkeit verleihen, anders formuliert: dem „Begriff der Menschheit [...] [soll] durch die Spuren des lebendigen Wirkens [...] ein[...] so grosse[r] Inhalt, als möglich [...] verschaff[t]“ (Humboldt zit. in Unger 2007, 56) werden. Dies ist das zweite Strukturmoment. Die Kraft richtet sich nach außen, d. h. auf die Welt zu. Wirklich kann sie nur an und mit der Welt werden, nur dort so etwas wie Wert und Dauer erfahren. Über die Weltlichkeit als drittes Moment wird sich die Kraft (und damit der Mensch, der eben diese Kraft ist) ihrer selbst bewusst. Reflexivität holt damit sowohl die Ohnmacht in Bezug auf den eigenen Ursprung als auch die Machtlosigkeit gegenüber der Widerständigkeit der Welt ins Bewusstsein. Aber gerade dies erweist sich als notwendige Voraussetzung, um die beidseitige Fremdbestimmung aufzuheben. Das bewusste In-Beziehung-setzen der eigenen Kraft auf die Welt ist nichts anderes als ein Akt der Selbstbestimmung, der um die fremdbestimmten Anteile seiner einzelnen Momente weiß und sich im praktischen Handeln über sie erhebt. Die vier Strukturmomente (nach Erhöhung strebende Kraft, Wert und Dauerhaftigkeit, Weltlichkeit und Reflexivität) ermöglichen dem Menschen den Entwurf eines Bildes, auf das hin es sich zu verwirklichen gilt. Dieses Bild ist seine Idee der Menschheit. Als Entwurf und zu erreichendes Ziel[79] weist sie immerzu über den einzelnen Menschen hinaus, nicht nur über das, was der Mensch jetzt gerade ist. Vielmehr ist die Idee der Menschheit insofern regulativ, als dass sie eine Vorstellung

[79] Zu erreichendes Ziel meint hier nicht, dass das Ziel tatsächlich erreicht wird, sondern erreicht werden will.

meint, wie der Mensch sein soll. Damit meint sie niemals nur den einzelnen Menschen, *sondern den Menschen als solchen*. Und wie jede Idee ist ihre Verwirklichung unmöglich, kann doch der einzelne Mensch niemals *den Menschen* respektive das Menschsein insgesamt verkörpern.

Sesink entfaltet in seiner Bildungstheorie drei Dimensionen von Bildung, die er als transitiv, intransitiv und reflexiv begreift. Das spezifisch menschliche der Bildung wird anhand der reflexiven Dimension deutlich. Die Reflexivität ermöglich – ganz ähnlich wie bei Humboldt – sowohl ein Erfahren und Bewusstwerden des eigenen Bildungsdrangs einerseits und der Welt in ihrer Gegen- und Widerständigkeit andererseits. Als vermittelnde Instanz führt Sesink die individuelle Vernunft ein. Sie bezieht sowohl den bewusst gewordenen Bildungsdrang auf die Welt als auch deren Forderungen auf die eigene Bildungsbewegung. Es ist die vermittelnde individuelle Vernunft, mit der eine sich selbst bestimmende Bildung einhergeht. Das heißt allerdings nicht, dass Bildung – auch wenn sie sich selbst bestimmend ist – zu einer Macht auswächst, die ihre eigenen und sie ermöglichenden Momente (Bildungsdrang und Welt) beherrscht. Vielmehr geht mit dieser Selbstbestimmung ein Wagnis einher. Sich in die Offenheit begebend, in der sich der Mensch mit seiner ganzen Person und aus freien Stücken mit der Welt konfrontiert, riskiert er sich zugleich. Weder hat er die vollständige Kontrolle über die Kraft, die ihn bewegt, noch über die Dinge, die von außen auf ihn einwirken. Beides zu vermitteln – und zwar in einem permanenten Prozess – ist und bleibt Aufgabe des Menschen. Und indem die individuelle, vermittelnde Vernunft wirkt, verleiht sie dem, was in der Offenheit geschieht, zugleich Sinn. Bildung ist damit einerseits gewagtes Sich-selbst-entwerfen, andererseits ein mit der Vermittlung einhergehendes Sinnverleihen; damit hat Bildung Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit im Sinn. An seine pädagogischen Überlegungen zur Entwicklungstheorie Winnicotts anknüpfend unterstreicht Sesink – ganz im Gegensatz zu Humboldt – eine besondere Qualität von Welt, die für die Bildung des Menschen kaum hoch genug einzuschätzen ist. Wo bei Humboldt Welt die Bildungsbewegung bricht und damit sowohl Welt, als auch Bildungsbewegung erfahrbar macht, stellt Sesink neben der dinghaften Welt die spezifisch menschliche Umwelt in den Vordergrund. In seiner Omnipotenzvorstellung erschüttert erfährt der Säugling allmählich die Welt mit ihrer Objektkonstanz. Damit erscheint unweigerlich auch die hinter den Objekten stehende Eigenheit und Eigenständigkeit. Da die direkte Umwelt des Säuglings in der Regel die Mutter darstellt, wird mit der erfahrenen Objektkonstanz die Eigenständigkeit eines anderen Menschen offenbar. Anders als die rein-dinghafte Welt ist die menschliche eine, die auf das Kind und dessen Impulse in besonderer Weise reagiert. Die menschliche Welt kann sich stärker zurücknehmen, aber auch mehr fordern. Und es ist gerade und ausschließlich die menschliche Welt, die mit der sich äußernden Menschlichkeit des Einzelnen korrespondiert, eben diese Menschlichkeit zu fördern, zu evozieren in der Lage ist.

Teil III:

Warum Selbstbestimmung nicht ausreicht, sich selbst bestimmen zu können

– Versuch einer ontologischen Begründung für die Notwendigkeit eines erweiterten Mündigkeitsbegriffs –

1. Vollkommenheit

1.1 Relative Vervollkommnung

Die in dieser Arbeit bisher angestellten Überlegungen können folgendermaßen skizziert werden. Ausgangspunkt ist der von Sartre postulierte und von mir nachgezeichnete ontologische Akt. Das An-sich ergreift im Zuge dieses Akts seine einzige und eigenste Möglichkeit und vermindert sich zum Für-sich. Das Für-sich ist das Sein, welches durch ein Nichts von sich selbst gleichwie von allen Dingen in der Welt getrennt ist. Diese Trennung ermöglicht sowohl ein Bewusstsein als auch ein Selbst- und Weltverhältnis. Menschliches Sein ist im ontologischen Modus des Für-sich. Das Für-sich trägt das Nichts in sich, ein Nichts, das nicht überwunden werden kann, weil es nichts gibt, das zu überwinden wäre. Für-sich-sein ist daher wesentlich ein mangelhaftes, ein Sein, das nicht ganz und gar ist, das also in der Weise ist, nicht zu sein (was nicht heißt, dass es nicht *ist*). Da das Für-sich gerade durch den besagten Mangel ein bewusstseinsmäßiges ist, weiß es von seiner eigenen Mangelhaftigkeit und versucht diese zu überwinden. Der Selbstentwurf ist Ausdruck dieses Versuchs. Im Selbstentwurf versucht der für-sich-seiende Mensch eins mit dem zu werden, wozu er sich entwirft. Es handelt sich dabei um nichts Geringeres als den Versuch, mit sich selbst identisch zu werden. Vollkommene Identität hieße aber auch, das Nichts und damit die Bedingung allen Bewusstsein (allen Entwerfens und aller Freiheit) zu überwinden. Eben diese bewusstseinslose Opazität will der Mensch gerade nicht, insofern schreckt das Begehren vor der eigenen Erfüllung zurück (abgesehen davon kann eine Erfüllung aus der bereits genannten Unmöglichkeit der Überwindung des Nichts nicht gelingen). Was bleibt, ist ein Abstand zwischen dem nicht-identischen Für-sich und dem identischen An-sich.

Das Für-sich hat nun mindestens zwei Möglichkeiten, sich angesichts dieser Offenheit zu verhalten. Es kann fortwährend danach Streben, den Raum zwischen sich und den Dingen zu überwinden, weil es den ihm eigenen Mangel an Sein nicht erträgt. Insofern dieses Streben die bewusstseinsmäßige Identität – das An-und-für-sich-Sein – als erreichbares Ziel wähnt, ist dieses Streben, das nicht gelingen kann, tatsächlich ein wahnsinniges. Im Grunde zielt es auf die eigene Zerstörung ab, denn erreicht werden kann bestenfalls die Identität durch Überwindung des Für-sich. Es bliebe das An-sich, und der an-sich-seiende Mensch ist der Mensch, der keiner ist, der Corpus, das Ding.

Die zweite Möglichkeit sehe ich in der Reflexion der eigenen ontologisch bedingten Mangelhaftigkeit. Eine solche Reflexion bedenkt darüber hinaus die Unmöglichkeit der Synthese des Für-sich mit dem An-sich. Das bedenkende Einholen des im eigenen ontologisches Status wurzelnden Begehrens ermöglicht es nicht nur, dieses Begehren als die den Menschen fortwährend treibende Kraft zu verstehen, sondern zudem eine Einsicht darüber, woraufhin diese Kraft zu richten bzw. nicht zu richten ist. Bleibt das Begehren unreflektiert, besteht die große Gefahr, dass der Mensch im Versuch der Realisierung der Synthese sich selbst vernichtet. Wird hingegen das Begehren be- und durchdacht, eröffnet sich zumindest die *Möglichkeit* eines alternativen, konstruktiven Umgangs mit der eigenen treibenden Kraft. Das heißt nicht, dass das Begehren zu einem Stillstand gelangt, ähnlich wie der Schopenhauer'sche Wille, der sich selbst verneint. Im Gegenteil, das Begehren als ureigenste menschliche Kraft eröffnet geradezu die Möglichkeit, dass der Mensch zum Menschen werden kann. Es ist der Ausgangspunkt dafür, dass etwas nicht

bleibt, wie es ist, sondern sich im Werden entfaltet. Das bedachte und sich stets bedenkende Begehren hält sich von der eigenen Verendlichung fern und damit sich selbst und das, was Menschsein auszeichnet – nämlich Werden –, am Leben.

Der in der Erziehungs- und Bildungsphilosophie stets wiederkehrende Gedanke von der Vervollkommnung des Menschen ist Ausdruck dieses Begehrens, jener treibenden Kraft. Der Umgang mit dem Vervollkommnungsgedanken zeigt allerdings auch, wie wenig dieses Begehren seitens der Pädagogik durchdrungen ist. Aufschluss darüber geben insbesondere die in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts formulierten Überlegungen zur Erziehung (beispielsweise von Ellen Key, Fritz Lenz und Ernst Krieck). Insbesondere bei Key und Lenz wurden Theorien von Seiten der Biowissenschaften übernommen und zugleich wurde für die pädagogische Adaption einer eugenisch-motivierten Vererbungslehre geworben, immer mit den Verweis auf das übergeordnete Ziel der Verbesserung (Veredelung, Vervollkommnung) des Menschen. Unklar blieb dabei, was genau der edle bzw. vollkommene Mensch sein soll. Positiv ausgelegt könnte diese Unklarheit als eine Offenheit verstanden werden, aber eine solche Auslegung wäre letztlich naiv. Wenn Key und Lenz von der Verbesserung des Menschen (oder der Menschheit) sprechen, meinen sie damit die Beseitigung schlechten Erbguts aus dem Genpool einer Gemeinschaft. Schlecht sind jene Anlagen, die mit Krankheiten, Behinderungen, geringer Intelligenz, Amoralität in Verbindung gebracht werden. Damit wird implizit eine Vorstellung vom guten, vollkommenen Menschen offenkundig, die allerdings ausschließlich aus der Negation erwächst. Das Reine und Edle am Menschen ist das, was ohne Makel ist. Die Vorstellung vom Menschen ist eine idealisierte, die aber nicht als Idee verbleibt, sondern vom intelligiblen Himmel hinunter in die phänomenale Welt geholt wird. Der vollkommene Mensch gilt somit als zu erreichendes Ziel, was allerdings unbedacht bleibt, ist die Tatsache, dass dabei der Mensch aus dem Blick gerät und durch die Idee ersetzt wird.

Interessanterweise findet sich eine derart charakteristische Vorstellung von Vollkommenheit bei Darwin nicht. Ähnlich wie der in den darwinschen Überlegungen auszumachende dialektische Sprung von denjenigen, die sich auf seine Theorie der natürlichen Zuchtwahl berufen, um ihre eigenen Überlegungen zu untermauern, keine hinreichende Beachtung findet, wird auch seine Vorstellung eines nicht teleologischen, kontingenten Entwicklungsgeschehens bedacht. Veränderungen, die sich im Zuge der Selektion behaupten, stellen für Darwin keine Höherentwicklung im Sinne einer Annäherung oder einer Entwicklung hin zu einem Ideal dar, sondern allein eine verbesserte Anpassung an eine ebenfalls nicht teleologisch sich verändernde Umwelt. Wenn Darwin von Vervollkommnung spricht, meint er damit die Fähigkeit zur Adaption:

> „Natürliche Zuchtwahl [...] wirkt ausschließlich durch Erhaltung und Häufung solcher Abweichungen, welche dem Geschöpfe, das sie betreffen, unter den organischen und anorganischen Bedingungen des Lebens, welchen es in allen Perioden des Lebens ausgesetzt ist, nützlich sind. Das Endergebnis ist, dass jedes Geschöpf einer *immer größeren Verbesserung im Verhältnis zu seinen Lebensbedingungen* entgegenstrebt. Die *Verbesserung führt unvermeidlich zu der stufenweisen Vervollkommnung* der Organisation der Mehrzahl der über die ganze Erdoberfläche verbreiteten Wesen.“ (Darwin zit. in Kilcher 2010, 262; Hervorh. v. T.D.).

Darwins Rede von einer Verbesserung im Hinblick auf die Lebensbedingungen, mit der er das Verhältnis von Anpassung und Umwelt so deutlich hervorhebt, meint die stufenweise Vervollkommnung, die er gleich im nächsten Satz anführt, und die stets eine relative ist. Nun könnte man – im Übrigen durchaus zu Recht – den Einwand erheben, dass

eine Vervollkommnung immer relativ ist, steht sie doch stets in einer Beziehung zu etwas, woraufhin vervollkommnet wird. Bei Darwins relativer Vervollkommnung ist allerdings das, worauf sich die Vervollkommnung richtet, selbst relativ. Im Gegensatz zur fixen Idee, deren Charakteristikum gerade darin besteht, dass sie als intelligible jenseits allen Werdens zu verorten ist, erweist sich die Umwelt als zeitlich, veränderbar und sich stets selbst verändernd. Die Veränderung geschieht dabei eben auch im und durch die Beziehung zum Menschen, der sich nicht bloß an die ihn umgebende Welt anpasst, sondern selbst gestaltend in ihr tätig wird, d. h. in einem beachtlichen Ausmaß die Welt an sich anpasst. Die Idee einer absoluten Vollkommenheit lässt eine Veränderung nicht zu. Das Pendant einer relativen Vollkommenheit gibt es nicht und kann es nicht geben, denn Vollkommenheit, ganz gleich ob absolut oder relativ, stellt schon allein dadurch, dass wir einen Begriff von ihr haben, eine Idee dar, die alles Nicht-Ideale unterdrückt. Eine relative Vollkommenheit wäre die ins Leben gerufene (oder: die vom intelligiblen Himmel hinunter in der phänomenale Welt geholte) Idee, damit aber würde die Idee zeitlich, veränderbar werden und könnte nicht länger Idee sein. Adorno formuliert diesen Umstand in seiner *Negativen Dialektik* so:

> „Was aber an Wahrheit durch die Begriffe über ihren abstrakten Umfang hinaus getroffen wird, kann keinen anderen Schauplatz haben, als das von den Begriffen [...] Mißachtete und Weggeworfene." (Adorno [1966] 2003, 21).

Auf die relative Vollkommenheit bezogen hieße das, dass der Begriff allein das verleugnen würde, was er eigentlich umfassen sollte, eben das Nicht-Begriffliche. Um das Nicht-Begriffliche, das Nicht-Ideenhafte, das Veränderbare, das Werdende geht es, aber genau das kann nicht begrifflich gefasst werden bzw. nur um den Preis, dass der Begriff das, was er begreifen sollte, verfehlt. Wenngleich wir also nicht von einer relativen Vollkommenheit sprechen können, macht doch der Gedanke einer relativen Vervollkommnung Sinn. Es handelt sich dabei bei Darwin um den Prozess der Anpassung, den ich um den des Anpassens erweitern würde. Für Darwin existiert keine ontologische oder metaphysische Vorstellung von Vollkommenheit, sondern schlicht und ergreifend eine pragmatische Optimierung, an deren Ende aber nicht die Perfektion steht, da der Gedanke der Perfektionierung nicht auf ein letztendliches Ziel ausgerichtet ist (vgl. Kilcher 2010, 262).

1.2 Vollkommenheit als Täuschung

Die Begriffe Vollkommenheit und Perfektion (Vervollkommnung und Perfektionierung) sind mittlerweile einige Male gefallen. Schauen wir sie uns genauer an: Perfektion ist die Substantivierung des Adjektivs *perfekt*. Das Wörtchen *perfekt* hat seinen Ursprung im lateinischen *per-facere*, was soviel bedeutet wie *etwas ganz und gar machen*. Etwas ist also dann perfekt, wenn es voll und ganz gemacht ist, wenn es nichts Weiteres zu machen gibt. Das, was fix und fertig ist, steht still und *wird* damit nicht mehr. Das Perfekte passt demnach eigentlich nicht in die Welt des Menschen, für die Werden und Veränderung bezeichnende Momente sind. Aus menschlicher Sicht ist das Perfekte jenseits des Seins, genauer: jenseits unseres Seins, das ein Für-sich-sein ist, zu verorten. Perfektes ist im Modus des An-sich. So gesehen macht es durchaus Sinn, mit dem Perfekt grammatikalisch eine Vergangenheitsform zu bezeichnen, deren Handlungen als abgeschlossen gelten – im Unterschied zum Imperfekt. Was nicht mehr wird, was vollends ist, ist abge-

schlossen. Das deutsche Wort für Perfektionierung ist Vervollkommnung. Im Wesentlichen ist damit das Vollbringen gemeint. Im Vollbringen wird etwas irgendwo hin gebracht, bis der Ort, an den gebracht wird, voll ist. Hat er seine Fülle erreicht, ist er vollkommen uns damit fertig (vgl. Ziegler 2001, 69f.).

Nun ist es doch bemerkenswert, dass es bei dieser einfachen Begriffserklärung offensichtlich eine Verbindung zwischen Werden und Sein, anders formuliert: eine Bewegung hin zu einer Finalität gibt, die jegliches Werden, jede Art von Veränderung, ausschließt. Assmann formuliert das folgendermaßen:

> „Das Vollkommene soll der Sphäre des Seins angehören und nicht der Sphäre des Werdens, die so wandelbar ist wie der Mond, der in zunehmender und abnehmender Gestalt seinen konstitutiven Mangel ostentativ zur Schau stellt." (Assmann 2010, 32).

Wie soll aus dem Werden heraus etwas entstehen, was selbst kein Werden mehr beinhaltet? Es gibt zwei Bereiche, in denen eine solche seinsmäßige Verbindung vorstellbar ist. Der erste dieser Bereiche ist die Kunst. In seinen *Intentions* lässt Oscar Wilde in *The Decay of Lying* die Figur Vivian in einem Dialog mit Cyril folgendes zum Ausdruck bringen:

> „Enjoy Nature! I am glad to say that I have entirely lost that faculty. People tell us that Art makes us love Nature more than we loved her before; that it reveals her secrets to us; and that after a careful study of Corot and Constable we see things in her that had escaped our observation. My own experience is that the more we study Art, the less we care for Nature. What Art really reveals to us is Nature's lack of design, her curious crudities, her extraordinary monotony, her absolutely unfinished condition. Nature has good intentions, of course, but as Aristotle once said, she canot carry them out. When I look at a landscape I cannot help seeing all its defects. It is fortunate for us that Nature is so imperfect, as otherwise we should have had no art at all. Art is our spirited protest, our gallant attempt to teach Nature her proper place." (Wilde [1889] 1904, 2f.).

Der „richtige" Platz, den Kunst der Natur zuweist, ist jenseits der Vollkommenheit, irgendwo im Unfertigen. Die „guten Intentionen", die der Natur durchaus zugestanden werden, kann sie nicht nach außen tragen, nicht verwirklichen. Sie bleiben als Möglichkeiten, die von der Kunst aufgegriffen und umgesetzt werden (oder auch nicht). Die Unvollkommenheit der einen (Natur) erweist sich damit als die Bedingung der Existenz der anderen (Kunst). Das, was die Kunst vollbringt: das Kunstwerk, ist Stillstand und Vollendung. Als Vollendetes ist das Kunstwerk vollkommen. Da nun das Kunstwerk die Tatsache auszeichnet, dass es gemacht wird, ist es das Ergebnis menschlichen Tuns (das wie alles Menschliche dem Werden entspringt), und zugleich ist das Ergebnis etwas, das seinen Schöpfer aus der Vollkommenheit ausschließt, ihm also seine eigene Unvollkommenheit vor Augen führt. Der amerikanische Literaturkritiker Harold Bloom schreibt 1973 in *Anxiety of Influence*: „Das Vollkommene droht uns nicht nur ununterbrochen mit unserer Vernichtung, es vernichtet uns auch, alles, das hier unter dem Kennwort *Meisterwerk* an den Wänden hängt!" (Bloom zit. in Assmann 2010, 33; Hervorh. im Original).

Ich halte diese Aussage für überspitzt, aber sie verfehlt dennoch nicht den Kern des Problems. Wenn das Vollkommene als das betrachtet wird, was es zu erreichen gilt, dann kann das Kunstwerk in der Tat als eine Bedrohung desjenigen gesehen werden, der niemals eins mit dem zu werden vermag, was er erschafft. Sein Getrenntsein von der Vollkommenheit kann der Mensch nur überwinden, indem er sein Menschsein hinter sich lässt. Damit ist zugleich der zweite Bereich angesprochen, der eine Verbindung vom

Werden zu dem zulässt, das kein Werden mehr ist: der Tod. Werfen wir einen Blick in die letzte Szene aus Edgar Allen Poe's *Das ovale Portrait*[80]:

> „Und manche wahrlich, die das Portrait geschaut, sprachen von seiner Ähnlichkeit in leisen Worten wie von einem gewaltigen Wunder und einem Beweise von nicht weniger der Macht des Malers denn seiner tiefen Liebe zu der, welche er so ausnehmend wohl abbildete. Doch als die Arbeit schließlich dem Ende näher kam, ward niemand mehr im Turme zugelassen; denn der Maler war wild geworden im Gluteifer um sein Werk, und selbst die Züge seines Weibes zu betrachten, hob er die Augen selten nur noch von der Leinwand ab. Und er *wollte* nicht sehen, wie die Tönungen, die er darauf verteilte, den Wangen des Wesens entzogen wurden, das neben ihm saß. Und als dann viele Wochen vorübergestrichen waren und wenig mehr zu tun blieb, noch ein Pinselstrich am Munde – ein Tupfen dort am Aug', da flackerte der Geist des Mädchens noch einmal auf wie die Flamme in der Leuchterhülse. Und dann der Pinselstrich getan und der Farbtupfen angebracht; und einen Augenblick lang stand der Maler versunken vor dem Werk, das er geschaffen; im nächsten aber, während er noch starrte, befiel ein Zittern ihn und große Blässe. Entsetzen packt' ihn, und mit lauter Stimme rief er ‚Wahrlich, das ist *das Leben* selbst!' und warf sich jählich herum, die Geliebte zu schaun: – *Sie war tot*!" (Poe [1845] 1994, 375f.; Hervorh. im Original).

Die Deutungsmöglichkeiten des Prosatextes sind sicherlich vielseitig. Es hat den Anschein, als sauge der Maler das Leben aus der jungen Frau, um es auf die Leinwand zu bannen. Ich hingegen verstehe das Portrait, das so scheint, als sei es das Leben selbst, als einen Irrtum, dem der Maler aufgesessen ist. Ein Portrait ist, sofern es als einigermaßen gelungen bezeichnet werden kann, ein Abbild der Person, die portraitiert wurde. Damit ist das Portrait eine Momentaufnahme; während die portraitierte Person sich verändert, dem Alterungsprozess und letztlich dem Tod ausgesetzt ist, bleibt das Portrait weitgehend gleich.[81] Eine Veränderung von sich aus ist dem Gemalten fremd. Bei aller Ähnlichkeit zwischen dem Abbild und der Frau ist es gerade dieses entscheidende Moment, das unmöglich abgebildet werden kann. Was der Maler erzeugt hat, ist ein festgestellter Augenblick, ein Moment der Perfektion. Er wähnt, dass es sich dabei um das Leben handelt, tatsächlich handelt es sich um das, was nicht mehr werden kann (und niemals werden konnte). Mit dem vollkommenen Kunstwerk wurde der Tod gemalt. Das Spannende an Poe's ovalem Portrait ist der Umstand, dass das Vollkommene als das Gegenteil dessen scheint, was es ist. Damit ist nicht gemeint, dass es als Unvollkommenes erscheint, sondern vielmehr in seiner Vollkommenheit das verschleiert wird, was die Vollkommenheit auszeichnet. Da sie das exakte Gegenteil von Werden und eines jeglichen Aus-sich-selbst-heraus-zu-sich-selbst-kommens bedeutet, sondern im Gegenteil den absoluten Stillstand meint, zugleich aber im Menschen den Anschein erweckt, sie sei das Leben in seiner Fülle, ist die Vollkommenheit eine Täuschung, mit deren Enttäuschung der Tod in Erscheinung tritt. Beides, Täuschung und Enttäuschung stellt Poe gegenüber. Der Maler wähnt, er habe das Leben selbst gemalt und dreht sich zum Lebenden um. Das, was leben sollte – die gemalte Frau – ist tot. Ihr Tod erweist sich, ganz im Gegensatz zum Portrait, keineswegs als Täuschung. So gesehen ist der Tod der Frau wahrhaftig. Das voll-

---

[80] *The Oval Portrait* wurde erstmals 1842 in leicht abgewandelter Form unter dem Titel *Life in Death* veröffentlicht.

[81] Freilich abgesehen vom Verblassen der Farben, den Auflösungserscheinungen der Leinwand und den Möglichkeiten der Zerstörung, vor denen auch das Portrait nicht gefeit ist.

kommene Portrait lügt hingegen in der erzeugten Täuschung das Leben. Allein die Enttäuschung entbirgt das, was das Vollkommene tatsächlich ist: der Tod.

2. Perfectibilité — Vollkommenheit als pädagogische Zielsetzung

2.1 Der konstruierte Naturzustand

Wenn von Vervollkommnung die Rede ist, so setzt diese Rede notwendig ein Ziel voraus, eine Idee von Vollkommenheit, worauf hin sich das Vervollkommnungsbestreben ausrichtet. Gleichzeitig geht die Idee der Vollkommenheit mit einer Negierung einher, negiert wird alles Nicht-Vollkommene, Unfertige, Fehlerhafte (vgl. Zirfas 2004, 41). Dies alles mit Hilfe der Pädagogik zu beseitigen, bezeichnet Christoph Wulf als einen „[b]is in die Anfänge der historischen Gesellschaften zurückreichend[en] [...] Traum von der *vollständigen Erziehbarkeit und Bildsamkeit*" (Wulf 2001, 17; Hervorh. im Original), dessen volle Entfaltung mit dem Beginn der Neuzeit einhergeht.

Comenius ist es, der seinen Vervollkommnungsgedanken an eine theologische Konzeption anknüpft. Im zweiten Teil dieser Arbeit wurden hierzu bereits recht ausführliche Überlegungen angestellt.[82] Mit dem Projekt seiner *Großen Didaktik*, das in der vollständigen Kunst besteht, allen Menschen alles zu lehren, ist das Vollkommene bereits dreimal angesprochen. Ganz wesentlich geht es Comenius um die Wiederherstellung einer Ordnung, die er mit dem Sündenfall zerstört sieht. Am Ende steht die erneute Gemeinschaft mit Gott, diese ist allerdings nur dann vorstellbar, wenn der Mensch tatsächlich dem ähnelt (und nicht nur die Möglichkeit einer Ähnlichkeit in sich trägt), mit dem er in Gemeinschaft treten will. Um es auf den Punkt zu bringen: Der Mensch muss gottähnlich werden, eben das intendiert die Vervollkommnungsabsicht der Pädagogik Comenius':

> „Der Traum von der vollständigen Bildsamkeit – die pädagogische Utopie: Indem der Mensch alles lernt, was die gottgeordnete Welt umfasst, wird er gottähnlich. Er bedarf dazu lediglich der richtigen Methode. Mit Hilfe des richtigen Weges kann der Mensch über sich selbst hinausgeführt und zum wahren Menschen gemacht werden. Die pädagogische Arbeit geschieht im Auftrage Gottes. Pädagogik ist Gottesdienst." (ebd., 22).

Im Gegensatz zu Comenius' theologisch begründeter Pädagogik knüpft Jean-Jacques Rousseau seine Überlegungen an die anthropologische Qualitäten des Menschen an. In seiner *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit des Menschen (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes)* arbeitet er 1755 die Gedanken heraus, die sieben Jahre später den Hintergrund des ersten Satzes seines *Émile* darstellen sollen:

> „Alles, was aus den Händen des Schöpfers kommt, ist gut; alles entartet unter den Händen des Menschen." Und weiter: "Er zwingt einen Boden, die Erzeugnisse eines anderen zu züchten, einen Baum, die Früchte eines anderen zu tragen. Er vermischt

---

[82] vgl. Teil 2, Kap. 6.1.2 in dieser Arbeit

> und verwirrt Klima, Elemente und Jahreszeiten. Er verstümmelt seinen Hund, sein Pferd, seinen Sklaven. Er erschüttert alles, entstellt alles – er liebt die Mißbildung, die Monstren. Nichts will er so, wie es die Natur gemacht hat, nicht einmal den Menschen." (Rousseau [1762] 2006, 107).

Rousseaus Bild vom Menschen ist alles andere als erbaulich, betrifft allerdings ausschließlich den im gesellschaftlichen Zustand (état civil) Lebenden. Diesem wird der Mensch im Naturzustand (état naturel) gegenübergestellt. Ganz anders als der Naturmensch ist der gesellschaftliche Mensch derjenige, der das von Natur aus Gute verändert, verformt, verstümmelt, in seiner ursprünglichen, reinen Form zerstört, und wird damit von Rousseau als moralisch zweifelhaft beschrieben. Hingegen ist der natürliche Mensch im moralischen Sinne unschuldig:

> „Es scheint zunächst, daß die Menschen in diesem Zustand, da sie untereinander keinerlei Art moralisch-gesellschaftlicher Beziehung oder bewußter Pflichten hatten, weder gut noch böse sein konnten und weder Laster noch Tugenden hatten" (Rousseau [1755] 2008, 59).

Die Frage ist: Wie wird der unschuldige, natürliche Mensch zu einem schuldigen? Um diese Frage hineichend gut beantworten zu können, gilt es klarzustellen, dass der natürliche Menschen, so, wie Rousseau ihn sich vorstellt, lediglich als Konstrukt existiert. Der Zweck dieses Konstrukts besteht darin, ein Ideal zu formulieren (oder zu fabulieren), in dessen Abgrenzung die Entfernung des heutigen, gesellschaftlichen Menschen bestimmt werden kann.[83] Von Hentig spricht in diesem Kontext von einer *Re-Konstruktion als De-Konstruktion* und meint damit, dass bei Rousseau der ursprüngliche Mensch durch Zerlegung des gesellschaftlichen Menschen zustande kommt (vgl. Hentig 2003, 76). Ich stimme dem nicht zu, da am Ende der Dekonstruktion keineswegs der rekonstruierte Naturmensch steht, sondern genau genommen eine Vorstellung, eine Fiktion dessen, was und wie der natürliche Mensch gewesen sein *soll*. Dieser ist nach Rousseau vollkommen, aber gleichzeitig – und das erscheint paradox – gezwungen, sich zu vervollkommnen. Es ist schwer, diese Paradoxie aufzulösen. Versuchen wir, uns ihr denkend anzunähern.

Rousseau verweist auf „das zufällige Zusammenwirken mehrerer äußerer Ursachen [...], die ebensowohl niemals hätten eintreten können und ohne die er ewig in seinem ursprünglichen Zustand geblieben wäre" (Rousseau [1755] 2008, 72). Es sind also Umstände eingetreten, die den natürlichen Menschen dazu veranlasst haben, aus dem Naturzustand herauszutreten. Bevor das geschehen ist, lebte der Mensch ein Leben im Augenblick, in einem Zustand der Gelassenheit, des permanenten Bei-sich-selbst-seins:

> „Seine Einbildungskraft malt ihm nichts aus; sein Herz verlangt nichts von ihm; für seine bescheidenen Bedürfnisse ist ihm alles leicht zur Hand; und er ist so weit von dem Grad an Kenntnissen entfernt, der nötig wäre, um größere Bedürfnisse erwerben zu wollen, daß er weder Voraussicht noch Neugier besitzen kann. Das Schauspiel der Natur wird ihm gleichgültig, weil es ihm so sehr vertraut wird. Es ist immer dieselbe Ordnung, es sind immer dieselben Kreisläufe; er besitzt nicht den Geist, um über die größten Wunder zu erstaunen" (ebd., 48).

---

[83] Bei der Formulierung des Ideals vom natürlichen Menschen geht es Rousseau nicht darum, ein tatsächlich historisches Gewesenes herauszuarbeiten, dem sich der zeitgenössische Mensch wieder anzunähern hat. Und es ist auch keineswegs Rousseaus Intention, ein Sein-Sollen zu bestimmen, auf das hin es sich für den Mensch zu bewegen gilt (vgl. Weiß 2004, 64). Es geht zunächst einmal lediglich darum, die Entfernung des tatsächlichen (gesellschaftlichen) vom idealen (natürlichen) Menschen zu bestimmen.

Die gleichförmige Ordnung bedient die Bedürfnisse des natürlichen Menschen mehr oder weniger unmittelbar, was zur Folge hat, dass nichts zweifelhaft oder gar fragwürdig erscheint. Der Abstand zwischen Mensch und Umwelt, ferner zwischen dem Menschen und sich selbst ist nicht ausreichend groß, als dass eine Reflexionsbewegung zustande kommen könnte. Die nahe Beziehung zwischen Mensch und Welt muss einen Bruch erfahren. Ein solcher Bruch würde allerdings zugleich das Ende des natürlichen Menschen markieren, der bisher noch kein Selbstbewusstsein, sondern lediglich ein Daseinsgefühl besitzt: „Seine Seele, die durch nichts beunruhigt wird, gibt sich dem *bloßen Gefühl ihres gegenwärtigen Daseins* hin, ohne irgendeinen Gedanken an die Zukunft, wie nah diese auch sein mag“ (ebd.; Hervorh. v. T.D.).

Wenn wir die Situation des natürlichen Menschen aus erkenntnistheoretischer Perspektive betrachten, ähnelt sie in überaus bezeichnender Weise der des platonischen Troglodyten. Auch er lebt in einer fraglosen Weise, besitzt weder Voraussicht noch Neugier, ist Teil der Ordnung, die ihn umgibt. Und auch er hat im eigentlichen Sinne kein Bewusstsein von sich selbst, das über ein bloßes Selbstgefühl hinausgeht. Erst die Befreiung, die eine erzwungene ist, führt den Höhlenbewohner zu einer neuen Erkenntnis, einer schmerzlichen. Dieser Schmerz ist Ausdruck einer Entfremdung von sich selbst. Ist aber eine Selbst*entfremdung* möglich, wenn von einem Selbst*bewusstsein* noch nicht gesprochen werden kann? Fakt ist, dass der Höhlenbewohner dorthin zurück will, von wo man ihn losgebunden hat. Im Gegensatz zu der Lage, in der er sich nach seiner Befreiung befindet, erscheint ihm der verlorene Zustand als erstrebenswert, in gewisser Weise als paradiesisch. Aber das Paradies, von dem er erst jetzt, wo er es verloren hat, tatsächlich weiß, bleibt ihm verschlossen.

Ganz ähnlich sieht es bei Rousseau aus. Im Zustand der nahezu unmittelbaren Befriedigung der Bedürfnisse, im Zustand des Selbstgefühls, gibt es keinen Grund des Zweifels, keinen Grund des (reflexiven) Nachdenkens. Die *Wahrnehmung* der Welt, die Eigenwahrnehmung und die des Anderen ist eine selbstverständliche. Es gibt keinen Anlass, die Dinge anders *wahrzunehmen*, weil es das Andere nicht gibt. Seine Existenz bricht buchstäblich in die Welt des natürlichen Menschen ein, um ihn von dieser Welt zu trennen. Eben dieser Bruch ist die Bedingung für Selbst- und Welterkenntnis. Gabriele Weiß beschreibt das so:

> „Der Rousseausche Naturmensch hat weder Selbstbewusstsein noch Selbsterkenntnis, er *fühlt* nur seine Existenz. Das Gefühl, zufriedener Existenz, bedarf keiner Reflexion; im Gegenteil, mit dem ‚Sündenfall der Erkenntnis' wird dieses ursprüngliche Gefühl in den Hintergrund treten, um von entarteten Leidenschaften zugeschüttet zu werden. Hiermit soll darauf hingewiesen werden, dass es in der radikalen Form des augenblicklichen Existenzgefühls kein Bewusstsein von sich selbst gibt. Die Zufriedenheit ist eine Übereinstimmung mit der ganzen Natur. In dieser Vereinigung von Natur und Mensch fehlt das Selbst- und Mitsein. Der Wilde lebt allein, er nimmt den ihm begegnenden Anderen nicht als Anderen und zugleich seinesgleichen wahr. Ohne vergleichende Reflexion auf sich und andere kann er sich nicht als Individuum identifizieren. In dem Moment, in dem die Reflexionsleistung einsetzt, befinde sich der Mensch nach Rousseaus Konstruktion nicht mehr im Naturzustand. Er verliere seine emotionale Zufriedenheit, sein sorg- und interessenloses Dasein und das Gefühl seiner Existenz zugunsten der Erkenntnis seiner selbst.“ (Weiß 2004, 65; Hervorh. im Original).

2.2 Zum Verhältnis von Perfektibilität und Erziehung

Was über den natürlichen Menschen einbricht, sind kontingente natürliche Begebenheiten, auf die der Mensch reagieren muss und auf die er reagieren kann:

> „Doch bald stellten sich Schwierigkeiten ein, und es war nötig, sie überwinden zu lernen. Die Höhe der Bäume, die ihn hinderte, ihre Früchte zu erreichen; die Konkurrenz der Tiere, die darauf aus waren, sich davon zu ernähren, die Wildheit derjenigen Tiere, die ihm nach dem Leben trachteten: alles zwang ihn, sich der Übungen des Körpers zu befleißigen, es war nötig, flink, schnell im Laufen und kräftig im Kampf zu werden." (Rousseau [1755] 2008, 75).

Die Veränderungen der Umwelt führen nicht in einem, wenn man so will: transitiven Sinne zur Veränderung des Menschen, sondern bieten vielmehr den Anreiz dazu, eine Fähigkeit zu entwickeln, die immer schon in ihm angelegt war und die den Menschen grundsätzlich vom Tier unterscheidet: die *Perfektibilität (perfectibilité):*

> „[S]o gibt es doch eine andere sehr spezifische Eigenschaft, die beide unterscheidet [...]: dies ist die Fähigkeit, sich zu vervollkommnen, eine Fähigkeit, die mit Hilfe der Umstände nacheinander alle anderen Fähigkeiten entwickelt und die uns ebenso als Gattung wie als Individuen innewohnt" (ebd., 45). Dabei unterstreicht Rousseau, "daß die *Perfektibilität*, die sozialen Tugenden und die anderen Fähigkeiten, die der Naturmensch der Möglichkeit nach erhalten hatte, sich niemals von selbst hätten entwickeln können, sondern daß sie dafür das zufällige Zusammenwirken mehrerer äußerer Umstände benötigten" (ebd., 71f.; Hervorh. im Original).

Jene Umstände haben nicht nur die Ausbildung bestimmter körperlicher Fähigkeiten zur Folge, sondern zwingen den Menschen zum Zusammenleben mit seinen Artgenossen, um das eigene Überleben zu sichern. Aus diesem Zusammenleben erwächst Konkurrenz, Streben nach Macht über den Anderen, Habgier, Scham, Eitelkeit usf., kurzum: alles das, was als moralisch verwerflich gilt. Spätestens mit dem Eintritt in die Gesellschaft hat der Mensch seine Unschuld verloren.

Der Verlust der Unschuld ist die eine Sache, die einzigartige Gabe der Perfektibilität des Menschen eine andere, die ausgerechnet durch den bezeichneten Bruch und die Genese des gesellschaftlichen Menschen zur Geltung gelangt. Es ist dabei gerade die Perfektibilität, die so etwas wie Erziehung notwendig werden lässt. Perfektibilität, verstanden als die Fähigkeit, alle möglichen Fähigkeiten entwickeln zu können, bedeutet eben auch, dass Grausames, Unvernünftiges, Unmoralisches aus der Perfektibilität hervorgehen kann. Damit werden zwei Voraussetzungen deutlich, mit denen Rousseau arbeitet. Erstens: Der Mensch ist von Natur aus unbestimmt, durch den Verlust des Naturzustandes aber zugleich gezwungen, sich zu bestimmen. Zweites: In Bezug auf das menschliche Sein gibt es kein zu erfüllendes Telos, das diesem Sein eingeschrieben wäre. Perfektibilität bezeichnet daher eine grundsätzliche Offenheit menschlichen Seins. Jens Hülsmann merkt in diesem Zusammenhang an:

> „Die bloße Erfüllung eines vorgegebenen Telos ließe keinen eigenen Entwurf der je eigenen Bestimmung zu und somit auch keine geschichtliche oder moralische Handlungskompetenz. Folge einer solchen Prädeterminierung und Beschränkung auf die Reproduktion äußerer Bestimmungen wären Unmündigkeit, Intoleranz und der Verlust eines reflexiven Entwurfs von gesellschaftlicher Wirklichkeit. An den Menschen wird demgegenüber aus aufklärerischer Perspektive der Anspruch gestellt, die Zwecke seiner Handlungen selbst zu setzen und zu begründen." (Hülsmann 2005, 103).

Ich stimme dieser Auffassung nicht zu, und zwar auf folgendem Grund: Gäbe es ein vorgegebenes Telos, schlösse dies grundsätzlich nicht die Möglichkeit aus, dass der Mensch diesen aus freien Stücken verfehlen kann. Sofern der Mensch sich im ontologischen Modus des Für-sich befindet, liegt es bei ihm, sich im Widerspruch zu diesem Telos zu entwerfen. Die Existenz des Telos bedeutet nicht zwingend eine Prädeterminierung, sofern wir es mit einem Für-sich-seienden Menschen zu tun haben. Selbst der Entwurf, der sich auf die Erfüllung des Telos ausrichtet, ist im Falle des Für-sich-Seienden Ausdruck von Freiheit, das Telos also lediglich eine *Möglichkeit*, die ergriffen werden *kann*. Haben wir es hingegen mit einem An-sich-Seienden zu tun (einem Nicht-Bewusstseinsmäßigen, Unfreien), ist die Erfüllung des vorgegebenen Telos in der Tat Ausdruck von Unmündigkeit. Aber etwas, das ganz und gar ist, birgt kein Nichts, das Voraussetzung von Nicht-Mündigkeit wäre.

Perfektibilität als Offenheit menschlichen Seins steht ohne Erziehung in der Gefahr, die Unfreiheit des Menschen zu zementieren. Diese Unfreiheit geht für Rousseau keineswegs – wie man vermuten könnte – daraus hervor, dass die Einen (Mächtigen) die Anderen (Schwachen) unterdrücken. Er legt vielmehr schon dort den Finger in die Wunde, wo Macht überhaupt erst entstehen kann: in der Anerkennung:

> „Schon die Bewunderung, die denjenigen entgegengebracht wird, die über besondere Talente verfügen, ist eine Quelle der Ungleichheit, aus der sehr weitgehende Ungerechtigkeiten hervorgehen können. Die Wertschätzungen, die Einzelne zu Lasten vieler bevorzugen, bringen Ungleichbehandlungen mit sich und laufen schließlich auf Verletzungen der moralischen Gleichwertigkeit von Personen hinaus.“ (Sturma 2001, 63).

Wenn das so ist, wenn der Grund für die Ungleichheit in der Bewunderung, der Wertschätzung, der Anerkennung der Mächtigen liegt, hat das Subjekt der Bewunderung, Wertschätzung und Anerkennung grundsätzlich die Möglichkeit (und damit zumindest prinzipiell die Freiheit), die Ungleichheit und damit die Unfreiheit zu beseitigen:

> „Der strengen Beurteilung liegt eine optimistische Sichtweise der menschlichen Freiheit zugrunde: Die Herrschaftsverhältnisse sind nicht lückenlos und treffen den Einzelnen nicht im Kern. Er wird nur dann unfrei sein, wenn er selbst dazu beträgt. Rousseau macht immer wieder darauf aufmerksam, daß die unterdrückten und korrumpierten Bewohner des sozialen Raums an ihrer eigenen moralischen [...] Verführung mitwirken.“ (ebd., 67).

Wenn es so ist, dass die Unfreiheit des gesellschaftlichen Menschen nicht schicksalhaft über ihn hereingebrochen ist, sondern im Menschen selbst, genauer: in dessen Verhalten wurzelt, dass also Unfreiheit (auch) Ausdruck von Perfektibilität ist, dann kann möglicherweise über Erziehung dieses Verhalten (und damit die Perfektibilität) zum Guten beeinflusst werden.

2.3 Top Secret – Zur negativen (natürlichen) Erziehung

In seinem Konzept der negativen Erziehung greift Rousseau auf das Konstrukt des natürlichen Menschen als Gegenentwurf zum gesellschaftlichen Menschen zurück. Insofern

dient der natürliche Mensch als Regulativ. Von Natur aus gut[84] ist beim Naturmensch keine nennenswerte Diskrepanz zwischen Bedürfnis und dessen Befriedigung gegeben. Ein solcher Mensch will also nicht, was er nicht haben kann. Eine Erziehung, die den guten Menschen hervorbringen will, muss daher für einen Ausgleich der Bedürfnisse des Kindes und der Ausbildung der Kräfte, die zur Befriedigung der Bedürfnisses führen, sorgen. Die Erziehung muss also insofern negativ sein, als dass sie alles fern hält, was zu einem ungleichmäßigen Verhältnis von Bedürfnis und Befriedigungsmöglichkeit führt: „Ihre Handlungen dürfen in nichts durch ihre Seele bestimmt sein, ehe diese nicht über alle ihre Fähigkeiten verfügt." (Rousseau [1762] 2006, 213). In seinem 1763 verfassten Brief an Christoph de Beaumont, dem Erzbischof von Paris, schreibt er: „Negative Erziehung nenne ich diejenige, welche erst die Organe als die Mittel unserer Kenntnisse verfeinern will, ehe man uns die Kenntnisse beibringt, und welche zur Vernunft durch Übung der Sinne erst vorbereitet." (Rousseau [1763] 1995, 519).

Zum anderen – und hier zeigt sich ein weiteres negatives Moment – heißt es für die Erziehung, alles Belehrende vom Kind fernzuhalten:

> „Die erste Erziehung muß also rein negativ sein. Sie besteht keineswegs darin, Tugend und Wahrheit zu lehren, sondern darin, das Herz vor dem Laster und den Geist vor dem Irrtum zu bewahren. Wenn es euch gelänge, nichts zu tun und nichts geschehen zu lassen, wenn es euch gelänge, euren Zögling gesund und kräftig bis zu seinem zwölften Lebensjahr zu bringen, ohne daß er seine rechte von seiner linken Hand zu unterscheiden vermöchte, so würden sich die Augen seines Verständnisses vom ersten Augenblick an unter eurer Obhut der Vernunft öffnen. Ohne Vorurteile, ohne Gewohnheiten wäre nichts in ihm, was euren Bemühungen entgegenwirken könnte. Bald würde er unter euren Händen der weiseste aller Menschen, und indem

[84] Rousseau widerspricht sich in der Frage, ob der Mensch von Natur aus tatsächlich gut ist. Der erste Satz des ersten Buches seines *Émile* lädt durchaus dazu ein, sich den Menschen als ursprünglich gut vorzustellen: „Alles, was aus den Händen des Schöpfers kommt, ist gut; alles entartet unter den Händen des Menschen." (Rousseau [1762] 2006, 107). Im 1763 verfassten Brief an Beaumont führt er aus: „Ist der Mensch seiner Natur nach gut, so wie ich es bewiesen zu haben glaube, so folgt daraus, daß er so lange gut bleibt, als etwas ihm Fremdes ihn nicht verändert, und sind die Menschen böse, so wie man sich bemüht hat, es mir zu beweisen, so folgt daraus, daß ihre Bosheit einen anderen Ursprung hat. Man versperre also dem Laster den Zugang, und der Mensch wird immer gut bleiben." (Rousseau [1763] 1995, 518). In seiner 1755 erschienenen zweiten *Discours* mutmaßt er hingegen: „Es scheint zunächst, daß die Menschen in diesem Zustand, da sie untereinander keinerlei Art moralisch-gesellschaftlicher Beziehung oder bewußter Pflichten hatten, weder gut noch böse sein konnten" (Rousseau [1755] 2008, 59). Hans-Ulrich Musolff und Stephanie Hellekamps halten in ihrer *Geschichte des pädagogischen Denkens* fest: „Rousseau [hält] den Menschen auch nicht für ‚von Natur' aus gut. Vielmehr geht er davon aus, daß sich der einzelne sowohl zum Guten als auch zum Bösen bestimmen kann." (Musolff; Hellekamps 2006, 45). Wir sehen also: Aus der Quasi-Retrospektive kann Rousseau den Menschen in seinem (konstruierten) ursprünglichen Zustand etwas naiv als gut (weil noch nicht schlecht) oder – differenzierter und genauer – als weder gut noch schlecht bezeichnen. Wenn Rousseau in seinem Émile von Entartung spricht, so ist der Ausdruck eindeutig im moralisch Sinne wertend. Wie aber kann etwas, was *vor* aller Moral liegt, als moralisch gut oder schlecht bezeichnet werden? Recht differenziert äußert sich Jean Starobinski zu dieser Frage: „Solange sich die Künste und das aufgeklärte Wissen nicht ausgebreitet haben, ist das *Faktum* der menschlichen Existenz nicht entwickelt genug, um in Gegensatz zu einem noch nicht gesetzten Recht zu treten: der primitive Mensch ist gut, weil er nicht aktiv genug ist, um das Böse zu tun. Hierbei handelt es sich um das rückwirkende Urteil eines Moralisten, der über jene Güte befindet. Der Mensch der Natur lebt ‚naiv' in einer amoralischen oder vormoralischen Welt. Für sein beschränktes Bewusstsein existiert der Unterschied zwischen Gut und Böse nicht." (Starobinski [1971] 2003, 43; Hervorh. im Original).

> ihr zu Anfang gar nichts getan hättet, hättet ihr ein Wunder an Erziehung vollbracht." (ebd.).[85]

Freilich – das weiß auch Rousseau – ist eine solche Ausprägung einer negativen Erziehung nicht möglich. Und im Übrigen ist es ja keineswegs ein Nichts-Tun, allen belehrenden Einfluss vom Kind fernzuhalten. Ein solcher Raum, der zwischen Natur und Gesellschaft seinen Ort findet, in dem sowohl Natur als auch Gesellschaft zurückgehalten werden, ist das Ergebnis aktiven Handelns, vielleicht kein erzieherisches, wohl aber eines, das Erziehung (im Sinne einer negativen Erziehung) möglich werden lässt. Eine solche negative Erziehung hätte für Rousseau zur Folge, dass das Kind nicht sich verstellend auf die auf es einwirkenden gesellschaftlichen Einflüsse reagiert und damit Unwahrheit, Unaufrichtigkeit und Unfreiheit aus sich heraus hervorgehen lässt, sondern es würde im Gegenteil

> „die Möglichkeit bekommen, mit sich selbst in Übereinstimmung zu sein, also aus [seiner] [...] ursprünglichen Natur und deren immanenter Entwicklungsfolge heraus zu leben. So könnte[...] es – wie wir heute sagen würden – zu [einer] ich-starken Persönlichkeit[...] reifen, die dann später in der Lage sein würde[...], sich gegenüber den gesellschaftlichen Ansprüchen zu behaupten und sich zu ihnen nach eigener, vernünftig entwickelter Überzeugung zu verhalten." (Sesink 2007a, 63).

Der Weg dorthin ist gekennzeichnet durch eine Erziehung, die als solche für das Kind nicht ersichtlich wird. Der Erzieher, der in Rousseaus Konzept nichts ist und niemals etwas anderes sein wird als Erzieher, gestaltet ein Umfeld, in welchem dem Kind alles als natürlich erscheint. Diesen Schein zu wahren ist einerseits die große Kunst der negativen Erziehung, die den Anspruch hat, eine natürliche zu sein. Andererseits ist die natürliche Erziehung, die das Kind zu einer natürlichen Entfaltung seiner Bedürfnisse und zum natürlichen Gebrauch seiner Kräfte führen soll, eine zutiefst künstlich-generierte, in der jeder Schritt wohl durchdacht, also rational ist. Das Künstliche soll so scheinen, als wäre es natürlich, um das, was als natürlich bestimmt wird, zu evozieren und zu befördern. Sturma sieht in diesem Anspruch das „Paradoxale von Rousseaus bildungsphilosophischen Ansatz", und verweist in diesem Kontext auf eine bei Rousseau auftretende fragwürdige Wendung, in der er davon spricht, „daß keine Unterwerfung so vollkommen ist wie diejenige, welche den Schein der Freiheit mit sich führt. Er läßt sich von der Beobachtung leiten, daß die Zustimmung zu unveränderlichen Gegebenheiten leichter fällt als das Befolgen eines schlichten Verbots." (Sturma 2001, 129). Fragwürdig ist diese Wendung in der Tat, denn letztlich steht eine Erziehung, die als eine bewusste und zielgerichtete Einflussnahme auf einen Menschen vollständig verborgen bleibt, in der Gefahr, beim Heranwachsenden gerade das nicht aufkommen zu lassen, was an früherer Stelle in dieser Arbeit in Anlehnung an Habermas mit einem retroaktiven Verhalten beschrieben worden ist. Der Heranwachsende, der nicht weiß, dass erzieherisch auf ihn eingewirkt wurde (oder noch immer wird), kann das, was mit ihm geschieht, nicht bewusst (willentlich) annehmen oder ablehnen, es geschieht mit ihm. Ebenso wenig kann er später als Erwachsener das mit ihm Geschehene, in welcher Weise auch immer, neu kontextualisieren bzw. aufarbeiten. Eine dergestalt vollständig geheim bleibende Erziehung unterscheidet sich zumindest im Hinblick auf die Möglichkeit eines nachträglichen retroakti-

---

[85] Eine positive Erziehung hingegen würde aus Rousseaus' Sicht eine Normativität erzeugen, die historisch-gesellschaftlich gewachsen wäre. Das allerdings würde der Entwicklung einer Vernunft, die mit der eigenen Freiheit korrespondiert, diametral entgegenstehen (vgl. Hülsmann 2005, 105).

ven Verhaltens für mich nicht hinreichend ersichtlich von der gentechnischen Gestaltung des Kindes vor der Geburt.[86] Allerdings bleibt zwischen der genetischen Fixierung und der geheimen Erziehung bei Rousseau im Hinblick auf die Perspektive des Erziehenden ein entscheidender Unterschied bestehen. Im Falle der gentechnischen Manipulation besteht der Ausgangspunkt in der Entscheidung der Eltern, die auf ein Kind einwirken (bzw. einwirken lassen), das sich im ontologischen Modus des An-sich-seins befindet.[87] So gesehen wirken sie auf eine Sache ein. Allerdings liegt der Sache eine besondere Qualität inne, die gerade darin besteht, dass ihr der ontologische Akt unmittelbar bevorsteht, sie also zu einem für-sich-seienden Menschen werden wird. Der gentechnische Eingriff erhält damit den Charakter einer merkwürdigen kommunikativen Handlung. Habermas sieht darin eine genetisch fixierte Aufforderung an das Kind, auf die es keine Antwort geben kann, „[d]enn in ihrer Rolle als Programmierer konnten die Eltern die Dimension der Lebensgeschichte, innerhalb deren sie dann erst dem Kind als die Autoren von Aufforderungen begegnen werden, noch gar nicht beitreten." (Habermas 2009, 302).

---

[86] Die Erziehung, die als solche für das Kind niemals erkennbar wird, erinnert an das, was Jean Baudrillard in seiner *Agonie des Realen* als Dissimulation bezeichnet. Der Ausdruck meint im Kern eine Verstellung, Verbergung, Verheimlichung. Baudrillard verwendet den Begriff in Abgrenzung zur Simulation: „Dissimulieren heißt fingieren, etwas, das man hat, nicht zu haben. Simulieren heißt fingieren, etwas zu haben, was man nicht hat. Das eine verweist auf eine Präsenz, das andere auf eine Absenz." (Baudrillard 1978, 10). In Rousseaus Erziehungskonzept wird seitens des Erziehers die Erziehung selbst verschleiert. Es wird so getan, als sei das, was erzieherisch in die Wege geleitet wird, ganz natürlich. So gesehen wird in dem Maße, in dem Erziehung dissimuliert wird, das Natürliche simuliert. Mit der Simulation des Natürlichen löst sich allerdings die Simulation auf und stürzt auf den Boden des Realen. Baudrillard verdeutlich dies am Beispiel des simulierten Banküberfalls: „Ein realer Überfall bringt nur die Ordnung der Dinge, das Besitzrecht, ins Wanken, ein simulierter Überfall dagegen ist ein Attentat auf das Realitätsprinzip selbst. Die Überschreitung und die Gewalt sind weniger schwerwiegend, denn sie lehnen sich nur gegen die Verteilungs(partage) des Realen auf. Die Simulation ist weitaus gefährlicher, denn sie läßt über ihr Objekt hinaus die Annahme zu, die Ordnung und das Gesetz könnten selber ebensogut nur Simulation sein. [...] Machen wir den Versuch: organisieren wir einen falschen Raubüberfall. Verzichten wir aber auf gefährliche Waffen und achten wir darauf, daß kein Menschenleben gefährdet wird [...]. [...] [I]m Netz der künstlichen Zeichen werden sich reale Elemente unentwirrbar verfangen (irgendein Polizist wird sofort schießen, ein Bankkunde wird an einer Herzattacke sterben und wir werden auf die simulierte Geldforderung hin echte Scheine erhalten). Kurz, wir finden uns, ohne es zu wollen, sehr schnell in der Realität wieder. Eine Funktion der Realität besteht unter anderem darin, jeden Simulationsversuch zu vereiteln und alles auf das Reale zu reduzieren" (ebd., 35 f.). Wenn die negative Erziehung als natürlich erscheint und die bewusste (nicht-natürliche, künstliche) Einflussnahme eines Menschen auf den Anderen hin verschleiert, hat das, was als Simulation des Natürlichen gelten kann, für das Kind den Charakter des Real-Natürlichen. Spinnen wir den Gedanken weiter: Das Kind agiert und reagiert in der für es aufbereiteten Welt, was – ebenfalls ganz real – auf den Erzieher rückwirkt. Damit erzeugt die simulierte Natürlichkeit (die eine dissimulierte Erziehung ist) eine Realität, zu deren Teil die Simulation wird. Sie wird, wenn man so will, *verrealisiert*. Allerdings gibt es bei Rousseau eine Grenze, die durch das Konzept selbst markiert ist. *Émile* ist ein Gedankenexperiment, das sowohl den Erziehenden, das Umfeld, als auch die Figur Émile beinhaltet. Innerhalb der Simulation (und Rousseaus Buch ist eine Simulation) bleibt die Simulation immer eine Simulation. Was die Figur Émile auch immer tun wird, es wird das sein, was Rousseau vorgesehen hat: „Das Buch ‚Emile' ließe sich demnach von heute her als *Virtual-Reality-Pädagogik*, als Beschreibung eines pädagogischen Programms verstehen, das eine frei (nämlich ohne Rücksichten auf reale Kontexte) konstruierte und kontrollierte Lernumgebung darstellt, in dem [sic!] alle Figuren einschließlich Emile und dem Erzieher als vollständig beschriebene Rollen implementiert sind." (Sesink 2007a, 71; Hervorh. im Original).

[87] An dieser Stelle sei angemerkt, dass Habermas an dieser Stelle ausdrücklich nicht ontologisch, sondern kommunikationstheoretisch argumentiert: „Auch hier kommt es, wohlgemerkt, nicht auf die ontologische Bestimmung des Status an, sondern allein auf die [...] Einstellung der ersten Person zu einem wie immer auch virtuellen Gegenüber, das ihr einmal in der Rolle einer zweiten Person begegnen wird." (Habermas 2009, 303).

2.4 Von Wollen und Können

Im gesamten Prozess der negativen (natürlichen) Erziehung ist der Grundgedanke der, dass das Kind von seinen Bedürfnisses, seinen Sinnen und Kräften, nicht aber von seinem Verstand geleitet wird. Insofern die Balance von Bedürfnissen und der Entfaltung vorhandener Kräfte zur Befriedigung der Bedürfnisse gehalten werden kann – wofür die Erziehung Sorge zu tragen hat – , gibt es für das Kind keinen Grund zur vernünftigen Gestaltung seines Verhältnisses zur Umwelt. Gelingt es hingegen nicht die Balance zu halten, tritt in die schmerzvoll auftretende Lücke der Verstand, der dann allerdings noch nicht in der Lage ist, erneut die Balance herzustellen, sondern alles daran setzen wird, den Schmerz unerfüllter oder unerfüllbar-scheinender Wünsche zu beseitigen. Eben dadurch tritt nach Rousseau das Böse in die Welt: „Alle Bösartigkeit entspringt der Schwäche. Das Kind ist nur böse, weil es schwach ist." Er fordert daher: „Macht es stark, und es wird gut sein. Wer alles könnte, würde niemals Böses tun." (Rousseau [1762] 2006, 166). In diesem „Wer alles könnte" liegt für Rousseau die Freiheit. Es handelt sich bei dieser Freiheit um eine Allmacht mit besonderer Qualität, denn sie ist rückgebunden an das, was das Kind will. Damit es nur das will, was es kann, muss die Erziehung gelingen. Gelänge sie, wäre also die Harmonie zwischen Wollen und Können hergestellt, hätten wir Menschen zu Göttern erzogen.[88] Unglücklicherweise muss aber die Harmonie immer wieder auf's Neue hergestellt werden, damit gibt es also etwas (und zwar die vergesellschaftete Welt), die das Gefühl völliger Omnipotenz bedroht, die Balance angreift, sie erschüttert, den Menschen dazu zwingt, sie wieder und wieder *neu zu machen*. Den Menschen eben dazu zu befähigen, ist gleichsam Aufgabe der Erziehung.

Das Kind, das allmählich seine Sexualität entdeckt, entwickelt natürlicherweise ein Begehren nach dem Anderen, woraus die Notwendigkeit einer sozialen Vermittlung mit diesem Anderen und damit mit anderen Menschen überhaupt erwächst. Weiterhin tritt mit der Möglichkeit, eine Familie zu gründen die Notwendigkeit zum Vorschein, den Lebensunterhalt zu sichern. In einer Welt, die nicht mehr die des Naturmenschen ist, kann dies nur in und mit Hilfe der Gesellschaft geschehen. Kurzum: Das Ziel des eigenen Willens, der bisher auf die Bedürfnisbefriedigung in Einklang mit den eigenen, zur Verfügung stehenden Kräften ausgerichtet war, wandelt sich nun zum „sozial reflektierten, eigenes Leben und das anderer Menschen vermittelnden vernünftigen Wollen" (Sesink 2007a, 66 [im Original kursiv]). Ziel soll es sein, dass der zum gesellschaftlichen Menschen Erzogene autark bleibt. Er soll sich nicht anderen unterwerfen, um ökonomische Vorteile daraus zu ziehen, soll sich nicht in Abhängigkeiten begeben. Ganz im Gegenteil sollen seine Handlungen aus Einstellungen resultieren, die mit der Natur des Menschen in Einklang stehen (vgl. Sturma 2001, 135). Die notwendige Selbstbehauptung in der Gesellschaft ist nicht mehr nur das, was der Mensch will, sondern zeigt sich gerade darin, dass er das will, was er auch kann. Anders formuliert: die natürliche Entwicklung und die moralische Ausbildung gehen Hand in Hand.

---

[88] Oder um es mit Aldous Huxley auszudrücken: „The world's stable now. People are happy; they get what they want, and they never want what they can't get." (Huxley 1994, 200).

2.5 Quo vadis? (oder: Zur Notwendigkeit von Selbstgestaltung)

Dass vermittels der Erziehung ein solcher Mensch hervorgebracht werden kann, setzt die Perfektibilität des Menschen voraus. Dabei ist Perfektibilität nicht nur, wie bereits dargestellt, der entscheidende Unterschied zwischen Mensch und Tier, sondern zugleich der Grund der Entartung des Menschen und die notwendige Voraussetzung seiner Erziehbarkeit. Die zufälligen Umstände, auf die Rousseau verweist und die er als ursächlich dafür wähnt, dass der Mensch den Naturzustand verlassen hat, hätten ohne die Perfektibilität als das in ihm schlummernde Vermögen zum Untergang des Menschen geführt. Tatsächlich kommt sie jedoch gerade in Reaktion auf diese Umstände zum Vorschein. Was aber ist die Perfektibilität für eine Fähigkeit?

Rousseau spricht in seinem zweiten *Discours* von der Fähigkeit, sich zu vervollkommnen und mit Hilfe der Umstände alle Fähigkeiten entwickeln zu können (Rousseau [1755] 2008, 45). Scheinbar im Gegensatz dazu argumentiert Egon Schütz, dass Perfektibilität gerade *nicht* meint, der Mensch sei darauf angelegt, sich zu vervollkommnen. Sie bedeute vielmehr die grundsätzliche *Imperfektheit* des Menschen. Wir können uns das folgendermaßen vorstellen: Die Konstruktion des natürlichen Menschen stellt ihn im Einklang mit der Natur dar. Die Veränderung der Umstände zwingt ihn, auf diese zu reagieren – die Alternative wäre das Ende des Menschen. Reagieren kann er, indem er notwendige Fähigkeiten ausbildet. Damit überlebt zwar der Mensch als Gattung, aber das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt und der ihm eigenen Natur ist disharmonisch. Vermittels der Perfektibilität wird versucht, die Imperfektheit zu überwinden, aber der Versuch scheitert:

> „[D]ie Perfektibilität bringt das imperfekte Naturwesen Mensch niemals ins Perfekt. Perfektibilität ist nichts anderes als eine *notorische Selbstoffenheit*, als die *geschichtlich* und *handelnd* eingestandene *Unsicherheits- und Ambivalenzlage* des Menschen *jenseits aller Zweck- und Zielursachen*." (Schütz 1989, 34; Hervorh. v. T. D.).

Damit spricht Schütz in einem Satz mehrere entscheidende Punkte an: Da ist die Rede von einer „notorischen Selbstoffenheit", einer „Unsicherheits- und Ambivalenzlage", in der sich der Mensch befindet, und zwar jenseits aller „Zweck und Zielursachen", und in der er dennoch handeln muss. Beginnen wir mit der Selbstoffenheit. Im Naturzustand war die Nähe des Menschen zur ihn umgebenden Welt dergestalt, dass die Bedürfnisse mit der im Grunde unmittelbaren Befriedigung einhergingen. Es wurde nichts begehrt, was nicht auch befriedigt werden konnte. Mit dem Ende des Naturzustands kam die Distanz. Die Veränderung der Umwelt ließ zwischen Mensch und Welt eine Lücke aufklaffen, die der Mensch überwinden muss und doch nicht ganz überwinden kann. Er läuft gewissermaßen der Welt nach, will in den Schoß der Natur zurückkehren – doch sein Begehren muss scheitern. Die einst selbstverständliche Welt verliert ihre Eindeutigkeit, wird fragwürdig, unverständlich und will doch verstanden werden. Mit der Distanz zur Umwelt geht zugleich eine Distanz zu sich selbst einher. Wer oder was ist er, der nicht mehr Teil der Welt zu sein scheint? Gibt es einen Weg zurück? Und wenn nicht: Wohin soll er gehen? Wo steht er? Was ist sein Grund, worin fußt seine Existenz?

Ebenso wie mit dem Ende des Naturzustands der Weg zurück versperrt ist, erweist sich das Selbstverständnis des Menschen als etwas, das nicht mehr fraglos *gegeben* ist, sondern von nun an *gemacht* werden muss. Die von Schütz angeführte „notorische Selbstoffen-

heit“ markiert genau genommen sowohl einen *Zustand* als auch ein *Verhältnis*. Ähnlich, wie die Perfektibilität immer schon im Menschen angelegt ist (und damit auch im Naturzustand des Menschen als Vermögen vorhanden war), ist der Mensch grundsätzlich immer schon ein geöffnetes Wesen. Wäre er es nicht, hätte er das Ende des Naturzustandes nicht überlebt. Seine ins Bewusstsein (und zwar ins reflexive Bewusstsein) eingekehrte Offenheit geht mit dem Versuch einher, der Offenheit zu begegnen. Das Vorhaben, sie zu schließen, ist eine denkbare, wenn auch – wie an früherer Stelle dargelegt – eine zum Scheitern verurteilte Weise, damit umzugehen. Eine andere besteht im konstruktiven Umgang mit der Offenheit, also darin, sie als Antrieb, als Kraft der Veränderung, der permanenten Neuschöpfung zu verstehen. Genau das ist es, was die positive Weise der Perfektibilität bei Rousseau auszeichnet. Ein Blick ins französische Original bringt uns etwas mehr Klarheit: „[I]l y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation: c'est la faculté de *se perfectionner*“ (Rousseau [1755] 1995, 106; Hervorh. v. T.D.).

Das *se perfectionner* ist nicht nur grammatikalisch eine reflexive Figur. Die Fähigkeit, *sich zu vervollkommnen* impliziert bereits die hinreichend große Trennung des Menschen von (oder zu) sich selbst, um – wie Schütz es treffend formuliert – sich selbst ins Werk setzen zu können (vgl. Schütz 1989, 36). Das Sich-planen, Sich-bestimmen, Sich-entwerfen verweist darauf, dass hinter dem als Objekt begriffenen Menschen das Subjekt als das Andere des Entwurfs, als der entwerfenden Kraft, steht. Damit spricht die Perfektibilität bei Rousseau nichts Geringeres als die Selbstbemächtigung des Menschen an, eine Selbstbemächtigung, die als Reaktion auf die mit der Trennung einhergehende Unsicherheitslage zu verstehen ist, in der sich der Mensch nach dem Naturzustand befindet. Erst nach dem Ende des Naturzustandes wird klar, dass es im Hinblick auf den Menschen kein übergeordnetes Telos gibt. Ein Bewusstsein für das Fehlen von Sinn und Zweck der eigenen Existenz (gleichwie der Existenz der Gattung als solche) konnte erst mit dem Verlust des Eingebettetseins in die umgebende Welt aufkommen. Der Verlust der alten Ordnung setzt den Menschen in die Pflicht, der eigenen Existenz Sinn und Zweck zu verleihen. Damit ist die Geburt der Geschichte des Menschen besiegelt. Diese Geschichte zu schreiben, genauer: sie handelnd zu leben, sie – und damit sich selbst – zu schaffen, erweist sich als Aufgabe des Menschen. Zugleich ist damit eine Denkfigur anschnitten, die wir bereits bei Pico entdeckt haben und die im französischen Existenzialismus des 20. Jahrhunderts in ihrer radikalsten Form vertreten wird: Der Mensch ist dazu bestimmt, sich selbst zu bestimmen. Insofern geht mit seiner Existenz freilich doch Sinn und Zweck einher, allerdings nicht im Sinne eines Endzwecks, sondern im Sinne einer Aufgabe.

2.6 Abgründige Bildung (oder: Der Sinn aus der Tiefe des Menschseins)

2.6.1 Warum nicht das Chaos wollen?

Die mit dem Ende des Naturmenschen besiegelte Trennung zwischen Mensch und Welt bzw. Natur korrespondiert – wie wir mittlerweile wissen – mit einem den Menschen selbst durchziehenden Riss. Dieser Riss ist die Voraussetzung für die reflexive Selbstgestaltung und damit für jegliches Verhältnis zu sich selbst. Der Grund sowohl für die

Selbstgestaltung (also: (Selbst-)Bildung), als auch für das Schreiben der Geschichte des Menschen, liegt folglich im Menschen selbst. Er macht sich und damit die Welt aus dem Material, das da ist. Wenn wir uns aber auf die Suche nach dem Grund machen, können wir ihn, wenngleich er im Menschen zu liegen scheint, nicht auffinden. Kant hat sich diesem Problem ausführlich gewidmet. Die Lösung, die er vorschlägt, ist die transzendentale Apperzeption, also jenes Ich, welches all unsere Vorstellungen begleitet. Die Vorstellungen, so verschieden sie auch sein mögen, und alles Denken, in welche Richtungen es sich auch ausbreiten mag, haben einen vereinheitlichenden Grund: das Subjekt-Ich. Wird aber denkend (vorstellend) nach dem Subjekt-Ich gegriffen, hat es sich bereits entzogen. Dennoch erweist sich das Subjekt-Ich als jene Kraft, die für jegliche Selbst- und Weltgestaltung ausschlaggebend ist. Als unbegreifbare, sich permanent entziehende, wirkt sie trotz alledem, ist also unfassbar und wirklich zugleich. Alfred Schäfer spricht in *Das Versprechen der Bildung* gar von der Abgründigkeit des Ich:

> „Wenn man versuchen würde, eben diese transzendentale Einheit der Apperzeption zu bestimmen, wäre dies nur möglich, indem man sie zu einem Sachverhalt in der Welt macht: zu einem empirischen Ich. Jede ‚Vergegenständlichung' des transzendentalen Subjekts, jeder Bestimmungsversuch würde dieses nur im Kontext seiner Einbindung in empirische Beziehungen thematisieren können. Damit allerdings würde sich erneut die Frage stellen, von welchem logischen Ort denn dies möglich sei. Das logische Subjekt des Denkens muss zwar im Erfahrungsprozess vorausgesetzt werden, damit man überhaupt von der möglichen Einheit der Erfahrung sprechen kann, aber es lässt sich nicht bestimmen. Es bleibt [...] ein X, eine ‚für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung', von der man nicht einmal sagen kann, ob sie ein ‚Ich' oder ein ‚Es', ein denkendes ‚Ding' sei. Jene Instanz der Gründung im Subjekt stellt sich als Abgrund dar." (Schäfer 2011, 37).

Dem transzendentalen Subjekt-Ich haftet daher etwas Unheimliches an. Aus dem, was nicht begriffen werden kann, aus der mit dem Menschsein einhergehenden, ihm innewohnenden Abgründigkeit bricht der Sinn von Mensch und Welt hervor.[89] Das abgründige, unfassbare Subjekt-Ich schafft allem Anschein nach den Sinn. Es gibt gute Gründe, in Anlehnung an Rousseau das Sinn-schaffen als Erfordernis zu begreifen. Das Ende des Naturzustandes offenbart schließlich lediglich das, was immer schon vorhanden war. Damit meine ich nicht nur die Perfektibilität (oder die Imperfektheit des Menschen), sondern auch die Tatsache, dass es scheinbar noch nie, also auch nicht im Naturzustand, einen Zweck gegeben hat. Der Mangel an Distanz zwischen Mensch und Welt, Bedürfnis und Befriedigung, hat dies lediglich verschleiert. So gesehen scheint nach dem Naturzustand das auf, was immer schon vorhanden, wenngleich verborgen war. Das Fehlen des Telos, die Offenheit des Menschen, das Vermögen, sich zu verbessern, wird erst im Anschluss an den Naturzustand entborgen. Eine interessante Möglichkeit, mit der entborgenen Offenheit und Zwecklosigkeit umzugehen, beschreibt Ursula Reitemeyer in *Perfektibilität gegen Perfektion*:

> „Sowenig die Natur in sich zweckmäßig ist, sowenig lässt sich von einer in sich zweckmäßigen, auf ein bestimmtes Ziel gerichteten Geschichte reden. Zweckmäßig erscheint die Natur nur aus der Perspektive des gesetzgebenden Subjekts, das sich selbst als höchsten Zweck der Natur setzt und aus dieser Perspektive den Geschichtsverlauf begreift als Prozeß seiner Menschwerdung. Ist der Mensch der höch-

---

[89] Gemeint ist hier nicht der Sinn, sich selbst zu bestimmen, der ja bereits mit der bloßen Existenz gegeben ist, sondern Sinn und Zweck im Sinne von etwas, das gemacht werden muss.

> ste Zweck der Natur und ist Natur der Prozeß ihres Geschichtlichwerdens, dann ist Geschichte der Vervollkommnungsprozeß der menschlichen Natur in dem Sinne, daß sie den Menschen zu sich selbst als höchsten Zweck führt, wobei allerdings zu beachten ist, daß dies eine formale Bestimmung ist, die material nicht ausgefüllt werden kann." (Reitemeyer 1996, 157).

Letztlich läuft eine solche Überlegung auf einen gedanklichen Zirkelschluss hinaus. Der Mensch, der sich selbst zum höchsten Zweck der Natur setzt, verleiht der Natur den Zweck, den Menschen als höchsten Zweck der Natur hervorzubringen. In die Zukunft gerichtet bestände der Zweck der Geschichte des Menschen darin, den Menschen zur Vollkommenheit zu führen, wobei das, was Vollkommenheit sein soll, vom Menschen im Vorfeld bestimmt werden müsste.

Bleiben wir vorerst noch ein wenig beim sich selbst als Zweck setzenden Menschen. Es erinnert dieser Gedanke sehr an Willkür. Alles, jegliche Bestimmung von Sinn (oder Unsinn) fußt in ihm, genauer: in jenem dunklen Abgrund des transzendentalen Subjekt-Ich. Wir können den Sinn-(oder Zweck-)Begriff erweitern, wenn wir Zusammenhänge oder Kausalbeziehungen mit einfließen lassen. Mir geht es dabei um Folgendes: Im Zusammenhang mit Baudrillard (siehe Fußnote 85) kam u. a. dessen Simulationsbegriff zur Sprache, demnach eine Simulation etwas fingiert, was nicht ist. Wenn es nun keine Zweckmäßigkeit jenseits des Menschen gibt, stellt sich die Frage, ob das möglicherweise nicht nur für den Zweck im Sinne der Bestimmung des Menschen gilt, sondern für jeglichen noch so banalen Zusammenhang. In ihrem Roman *Das Ende der Geschichten* greift die Autorin Scarlett Thomas diesen Gedanken auf und legt der Protagonistin die folgenden Worte in den Mund[90]:

> „Na ja, wie du selbst sagst, ist alle Narration ja Simulation. Das Narrative ist Repräsentation oder auch Imitation beziehungsweise Mimesis – es stellt etwas dar, das es nicht ist. Deine *Titanic*-Vorahnungen sind Narrationen, die scheinbar mit der ‚realen' Narration übereinstimmen. Aber selbst das, was man so ‚wahre Geschichte' nennt, ist von der Definition her nicht identisch mit dem Leben. Nur das Leben ist das Leben. Andererseits wissen wir aber nur das darüber, was auch als Narration existiert. Oder, um es mit Platon zu sagen: Es gibt wahre Geschichten und falsche Geschichten. Zwischen einer Vorahnungsgeschichte über die *Titanic* und einem echten Bericht darüber besteht wahrscheinlich bis auf den Zeitpunkt und vielleicht noch das eine oder andere Detail kaum ein Unterschied, zumindest nicht aus unserer Sicht, denn ich gehe jetzt mal davon aus, dass keiner von uns die *Titanic* je gesehen oder jemanden kennengelernt hat, der an Bord war. Für uns ist auch die echte *Titanic* narrativ, weil alles, was wir über sie wissen, Erzählungen entstammt und nicht der eigenen Erfahrung. [...] [I]ch will damit sagen, dass Erzählungen bestimmten Mustern folgen müssen, sonst wären sie ja keine Erzählungen, und obwohl das Leben eigentlich kein Muster braucht, muss es doch eines haben, sobald wir es als Erzählung wiedergeben. Es muss ja Sinn ergeben. Deshalb drücken wir dem Leben ein Muster auf, um es erzählerisch auszudrücken." (Thomas 2011, 187; Hervorh. im Original).

---

[90] Zur besseren Einordnung: Die Ich-Erzählerin Meg arbeitet als Autorin und ist in einer festen Beziehung, fühlt sich aber dennoch zu dem deutlich älteren Rowan, der ebenfalls liiert ist, hingezogen. Beide versuchen, das richtige Maß an Nähe bzw. Distanz zueinander zu finden. Als die beiden sich auf einer Fähre begegnen, unterhalten sie sich über Rowans Buchprojekt. Derzeit recherchiert er zum Thema *Kulturelle Vorahnungen* am Beispiel eines Buchs zum Untergang der Titanic, das 1898 – und damit vierzehn Jahre vor dem tatsächlichen Schiffsunglück – geschrieben wurde und in dem nahezu exakt das nachzulesen ist, was der wirklichen Titanic und ihren Passagieren später widerfahren wird.

In (und über) Erzählungen schaffen wir Muster. Ohne dass wir die Dinge miteinander verbinden, Zusammenhänge und damit letztlich Sinn schaffen, gäbe es dies alles nicht. Die Welt bestünde aus Fragmenten, aber auch das wäre nur scheinbar der Fall, denn wir sind es ja, die das Sinnlose, Unzusammenhängende, Fragmentarische als solches erkennen und damit zugleich machen. Wir stoßen also, wenn es um die Frage nach dem Sinn und Zweck menschlichen Seins, der Geschichte des Menschen (oder der Menschheit), der Frage nach der Vollkommenheit, dem Endziel geht, auf ein erkenntnistheoretisches Problem, das im Kern darin besteht, dass wir im Erkennen immer schon Sinn verleihen. Das ist auch dann der Fall, wenn wir etwas als sinnlos identifizieren. Was die Welt und die Dinge in der Welt (und das schließt uns unbestritten mit ein) jenseits unserer Erkenntnis sind, können wir nicht wissen. Sinn und Zweck, die wir der Welt und unserer Geschichte verleihen, entspringen damit jenem abgründigen Subjekt-Ich, aber nicht ausschließlich, denn das transzendentale Ich ist lediglich das, was alles Denken und Vorstellen vereinheitlicht. Damit ist der Abgrund gewissermaßen das erste Moment, die *notwendige* Bedingung des Sinns. Dieses erste Moment finden wir in der Weise erst von Kant herausgearbeitet, bei Rousseau müssen wir es als implizit vorhanden unterstellen.

Neben der notwendigen Bedingung muss es m. E. eine weitere, *hinreichende* Bedingung geben, deren Funktion darin besteht, Vorstellungen und Denken eine Richtung zu geben. Aus den bisher angestellten Überlegungen geht hervor, dass Rousseaus Erziehung darauf abzielt, die individuellen Bedürfnisse mit den eigenen Kräften ins Gleichgewicht zu bringen. Dies nun erweist sich keineswegs als Endziel der Erziehung, welches dann als Maßstab dienen könnte, um den Erziehungserfolg zu messen. Vielmehr soll diese Balance durch den gesamten Erziehungsprozess hindurch bestehen:

> „Das von Rousseau ausgearbeitete ‚Programm theoretischer und praktischer Urteilsbildung' (Dietrich Benner) will das Gleichgewicht zwischen individuellem Können, erworbenen Fähigkeiten und induzierten Bedürfnissen, also zwischen erreichtem Entwicklungsstand (constitution) und äußeren Anforderungen (conditions), herstellen, und zwar nicht nur am Anfang und am Ende des Erziehungsprozesses, sondern in jedem Augenblick des voranschreitenden Lebens." (Böhm 2007, 74).

Warum aber soll dieses Gleichgewicht hergestellt werden? Warum nicht in der Disharmonie leben? Was hält Rousseau davon ab, „ja" zum Verfall, zur Unmoral, zur Ungleichheit, zum Unrecht zu sagen? Warum nicht das Verderben wählen? Mit diesen Fragen wird bereits die damit einhergehende Konnotation offensichtlich. Disharmonie, Verfall, Unrecht sind negativ besetzt. Im Gegensatz dazu stehen Harmonie, Bestand, Gerechtigkeit etc.; dabei handelt es sich um Begriffe, die für Ausgleich stehen, für Mäßigkeit (im Sinne von Maß-halten), für Mitte. Eben dorthin scheint es den Menschen zu ziehen: fort von der Unordnung, weg vom Chaos, hin zur Ordnung. Der natürliche Mensch steht bei Rousseau für eben diese harmonische Ordnung, die verloren ist und aus deren Verlust die Aufgabe erwächst, jenseits der Natur *irgendwie* doch wieder gemäß dieser Ordnung zu leben. Die Perfektibilität ist das notwendige Vermögen hierzu, aber im Kern doch nicht mehr als eine Kraft, die ebenso gut ins Verderben führen kann und die für Rousseau ohne den Einfluss der Erziehung geradezu die Ursache für das Entarten der Gesellschaften (bzw. des Menschen in der Gesellschaft) darstellt. Mit Blick auf diese Kraft schreibt Winfried Böhm in seiner *Geschichte der Pädagogik*:

> „Die Wurzel für die Möglichkeit, die menschlichen Eigenschaften zu entwickeln, ist zugleich die Wurzel ihres Missbrauchs. Die Sprache kann sowohl zur bewundernswertesten Literatur werden wie zur verachtenswürdigsten Lüge, die Philosophie

> kann die tiefsten Gedanken fassen wie die Menschen betrügen und in die Irre führen, die Liebe gebiert Eifersucht, der Wohlstand Neid, die Geselligkeit die Intrige etc." (ebd., 70).

Es bleibt die Frage: Warum ist es so, dass die Ordnung, ein Leben im Ausgleich von Wunsch und Vermögen, als erstrebenswertes Ziel gilt? Warum nicht das Chaos wollen?

2.6.2 Freiheit und Ordnung

Im vierten Buch des Émile befindet sich der Abschnitt *Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars*. Darin beschreibt Rousseau das Verhältnis des menschlichen Willens zur Ordnung. Ordnung wird dabei normativ als das Gute gesetzt, Unordnung als Übel und Ursache für Leid:

> „Wie ist die Ordnung, die ich festgestellt hatte? Das Bild der Natur bot mir nur Harmonie und Ausgewogenheit, das des Menschengeschlechts bietet mir nur Wirrnis, Unordnung! Zwischen den Elementen herrscht Einklang, und die Menschen befinden sich im Chaos!" (Rousseau [1762] 2006, 569). "Das allgemeine Übel kann nur in der Unordnung liegen, und ich sehe im Weltsystem eine Ordnung, die sich absolut nicht verleugnet. Das Einzelübel liegt nur in der Empfindung des Wesens, das es erleidet; und diese Empfindung hat der Mensch nicht von der Natur empfangen, er hat sie sich selbst gegeben." (ebd., 576).

Der Autor des *Émile* setzt hier voraus, dass es in der Welt eine Ordnung gibt, die „sich absolut nicht verleugnet". Sie erscheint, so könnte man es ausdrücken, in den Phänomenen. Die Frage ist, ob das tatsächlich der Fall ist. Erscheint in den Phänomenen die Ordnung? Oder ist es möglicherweise so, dass die Phänomene auf eine Ordnung verweisen, die als solche aber nicht erscheint? Wenn letzteres der Fall ist, können wir mit einiger Berechtigung (und mit Verweis auf die Überlegungen in Kapitel 1.4 des ersten Teils dieser Arbeit) die Ordnung, von der Rousseau spricht, als transphänomenal bezeichnen. Sie erscheint als solche nicht im Phänomen, sondern liegt in dessen Bedeutung. Nun spricht Rousseau von einem Subjekt, das die Ordnung im Weltsystem sieht: „[I]ch sehe im Weltsystem eine Ordnung" (ebd.). Die Bedeutung des Phänomens, die transphänomenale Ordnung, ist somit für das erkennende Subjekt vorhanden. Erst dadurch, dass das Subjekt die Ordnung durch das Phänomen erkennt, kann von der Existenz der Ordnung (für das Subjekt) überhaupt gesprochen werden. So gesehen *macht* der Mensch die Ordnung der Welt *sichtbar*.

Interessanterweise erfährt jedoch der Mensch diese Ordnung nicht. Bei sämtlichen Verweisen auf den natürlichen Menschen, die das Werk Rousseaus durchziehen, ist und bleibt dieser natürliche Mensch ein Konstrukt, wenngleich mit regulativem Charakter. Aus der Erfahrung heraus kann der Mensch daher nicht seinen Zweck bestimmen. Der Naturzustand ist, so wie ihn Rousseau darstellt, nie gewesen, ein geschichtliches Voranschreiten des Menschen, das Orientierung sucht an jener Ordnung, die im Naturzustand gewähnt wird, ist damit eines, das gerade nicht in der Erfahrung, sondern in etwas anderem gründen muss. Für Ursula Reitemeyer ist das die Vernunft. Sie unterstreicht,

> „daß alle Entwürfe in Richtung geschichtlicher Zukunft nur insofern von Vernunft geleitet und begleitet werden, als sie nicht aus der Erfahrung, sondern aus der Idee der Zweckmäßigkeit genommen werden. Diese Idee der Zweckmäßigkeit bezieht sich einerseits auf die Stellung des Subjekts zur Geschichte, die [...] nichts weiter als

> ein regelloses Spiel von Zufälligkeiten wäre, wenn nicht das frei handelnde, zwecksetzende Subjekt auf den Plan getreten wäre, diese Zufälligkeiten durch die Idee des Endzwecks, der es selber ist, zum Geschichtszusammenhang zu verbinden." (Reitemeyer 1996, 155).

Die Idee der Zeckmäßigkeit ist (ebenso wie der Zweck als solcher) Ergebnis menschlicher Zwecks*etzung* und entspringt damit nichts Geringerem als dem freien Willen, jenem Willen also, der auch für die Konstruktion des Naturzustandes, für die Zusammenhänge, die Sinnhaftigkeit der Dinge in der Welt verantwortlich ist:

> „Andererseits bezieht sich die Idee der Zweckmäßigkeit auf die Stellung des Subjekts zur Natur, die nichts weiter als einen losen Haufen von nebeneinander stehenden Phänomenen darstellte, wenn diese nicht durch ein Netz von Gesetzen miteinander verbunden würden, das ausgeworfen wird vom beobachteten Subjekt, das seine Beobachtungen unter die Idee der Zweckmäßigkeiten der Natur bringt, die es reflektierend aus sich selbst als Selbstzweck gewinnt oder – wie Rousseau in seinem Versuch über den Ursprung der Sprache sagt –: ‚auch wenn die ganze Natur schliefe, derjenige, der sie genau betrachtet, schläft nicht'. Indem er nämlich die Natur genau beobachtet, ist er aus ihrem unmittelbaren Zusammenhang, der ohne Zweck ist, herausgetreten und hat sich in den Stand freier Subjektivität gesetzt, die sich selbst Zweck ist und die Natur zweckmäßig auf sich ausrichtet." (ebd., 155 f.).

Halten wir die bisher angestellten Überlegungen fest: Mit dem Ende des Naturzustands und der Geburt der Reflexivität wird die Geschichte des Menschen eingeleitet. Damit tritt die menschliche Imperfektheit, aber auch die Perfektibilität als das Vermögen, alle möglichen Fähigkeiten auszubilden, zum Vorschein. Zugleich scheint die Sinn- und Zwecklosigkeit von Mensch und Welt auf, und damit die Aufgabe des Menschen, in der Weise, wie er seine Geschichte handelnd gestaltet (bildet), sich selbst und der Welt Sinn und Zweck zu verleihen. Die notwendige Voraussetzung hierfür ist das, was Rousseau selbst nicht explizit herausgearbeitet hat, was wir – die wir das Glück haben, auf die Überlegungen Kants zurückgreifen zu können – aber dennoch als vorhanden voraussetzen dürfen: das transzendentale Ich, welches empirisch nicht fassbar ist, aber all unser Denken und Vorstellen begleitet und als vereinheitlichendes Moment dient. Hinreichend ist diese Bedingung noch nicht, denn um überhaupt in irgend einer Weise handeln zu können, bedarf es einer Richtung, eines Ziels, auf das hin sich der Mensch entwirft. Für Rousseau erweist es sich offenkundig als erstrebenswert, den Zustand des Einklangs zwischen den Wünschen und dem Vermögen/ den Kräften zur Befriedigung dieser Wünsche herzustellen. Orientierung sucht er insbesondere bei seinem Konzept der negativen Erziehung am Naturzustand, den er als ursprünglich setzt. Diesen Naturzustand, jene ursprüngliche Ordnung, haben wir allerdings nie am eigenen Leib erfahren. Hier zeigt sich erneut ein erkenntnistheoretisches Problem, das mit Rousseaus Konstruktion des natürlichen Menschen einhergeht. Es reicht eben nicht aus, alles Gesellschaftliche abzuziehen, um am Ende die reine Natur übrig zu haben. Eine solche Konstruktion arbeitet notwendig mit einer Trennung von Natur und Kultur, die selbst schon wieder Ergebnis von Kultur ist. Anders formuliert: Wenn wir von Unmittelbarkeit sprechen, eine Vorstellung von dieser Unmittelbarkeit entwerfen, ist dies nur aus einem Zustand heraus möglich, der bereits jenseits der Unmittelbarkeit liegt. Der Begriff, den wir uns aus der Vermitteltheit von der Unmittelbarkeit machen, ist nicht mehr in der Lage, diese zu fassen. Wäre das der Fall, hätten wir es mit der Identität der Identität mit der Nichtidentität oder einfacher ausgedrückt: mit der Einheit von Begriff und Gegenstand zu tun. Das aber wäre nichts Gerin-

geres als das, was Adorno in seine *Negativen Dialektik* die *Utopie der Erkenntnis* nennt (vgl. Adorno [1966] 1997, 21).

Die Unmöglichkeit, in einen gewähnten ursprünglichen Zustand zurückkehren zu können, haben wir in dieser Arbeit schon mehrmals thematisiert. Bei Platon ist es der Höhlenbewohner, der von seinen Fesseln befreit in den Zustand der Unmittelbarkeit nicht mehr zurückkehren kann. Mit Blick auf den Sündenfall ist es das Paradies, das – kaum als solches erkannt – schon verloren ist. Der paradiesische Zustand wird in Verbindung mit Unwissenheit gebracht, schließlich wurde nach der Frucht der Erkenntnis noch nicht gegriffen. Aber Unwissenheit ist ein Begriff, der allein aus unserem gegenwärtigen Zustand des Wissens heraus formuliert werden kann. Kierkegaard betont:

> „Die Erzählung in der Genesis gibt nun auch die richtige Erklärung der Unschuld. Unschuld ist Unwissenheit. Sie ist keineswegs das reine Sein des Unmittelbaren, sondern sie *ist* Unwissenheit. Daß man, wenn man die Unwissenheit von außen her betrachtet, sie auf das Wissen hin bestimmt sieht, ist etwas, das die Unwissenheit überhaupt nichts angeht." (Kierkegaard [1844] 2007, 482; Hervorh. im Original).

Mit dem Sündenfall endet die Unwissenheit. Der Biss in die Frucht der Erkenntnis bringt den Menschen in eine überaus ambivalente Lage. Einerseits hält die Schlange das, was sie verspricht: Der Mensch, der von nun an Gut und Böse zu unterscheiden vermag, ist tatsächlich in genau dieser Hinsicht wie Gott. Aber dadurch, dass er wie Gott ist, wird er sich seiner Grundlosigkeit bewusst. Was auch immer er von nun an tut oder unterlässt, erhält durch sein Handeln eine Qualität. Dadurch dass etwas gewählt wird, ist es gut. Freilich (vorerst) nicht in einem moralischen Sinn. Irgendwann tritt aber die Moral als Ergebnis unseres (denkenden) Handelns auf, dann werden unsere Handlungen moralisch, aber nicht, weil sie moralisch sind, sondern weil wir die Moral gemacht haben und das Handeln unter moralische Kategorien stellen. Was uns die Genesis als Bild vom Ende der Unmittelbarkeit – oder besser (weil zutreffender): von der Geburt des Menschen – verrät, ist unsere eigene Grundlosigkeit, einhergehend mit der Notwendigkeit, uns selbst begründen zu müssen. Das Begründen ist und bleibt dabei ein Entwurf; unser selbsterschaffener Grund nur solange Grund, wie wir es wollen. Unser Wille, der ein freier, zuweilen *unerträglich* freier Wille ist, ist damit neben dem transzendentalen Ich die hinreichende Bedingung für die Sinn- und Zweckhaftigkeit von Mensch und Welt.

Im Anschluss an diese Überlegungen lässt sich eine Antwort auf die Frage formulieren, warum es den Menschen hin zur Ordnung zieht. Mit der eigenen Freiheit und Grundlosigkeit geht ein Wissen um die Tatsache einher, dass der Mensch in dieser Freiheit nicht verharren kann. Zwischen der Faktizität seiner Existenz und dem, was er aus und mit dieser Existenz macht, klafft eine Lücke auf. Es gibt keine Verbindung zwischen dem Sein und dem So-Sein; eine solche Verbindung herzustellen ist Aufgabe des Menschen – eine Aufgabe, der er sich nicht entziehen kann. Um das eigene Frei-sein von Grund (und Sinn und Zweck) zu wissen, die Möglichkeiten dessen, was sein könnte, aufscheinen zu sehen und keine Notwendigkeit, diese oder jene bestimmte Möglichkeit zu wählen um sie in der Wahl zu verwirklichen – dies alles beschreibt das Chaos, in dem sich der Mensch befindet. Für Kierkegaard ist dies ein Zustand der Angst, und aus dem Schwindel der Angst heraus greift der Mensch eine der Möglichkeiten, um die eigene Freiheit zu

verendlichen.[91] Mit der Wahl wird jene Verbindung zwischen Sein und So-Sein – und damit Sinn und Zusammenhang – erzeugt. Das ist nichts Weniger als ein kleines Stück Ordnung, das aus dem Chaos heraus geboren wird. Die Ordnung ist so gesehen das Gegenstück zur menschlichen Freiheit, nicht aber Unfreiheit, denn sie bleibt das, was aus der Freiheit heraus entstanden ist und damit immerzu von der Freiheit getragen. Freiheit kann Ordnung verändern, zerstören, neu-machen.

3. Überlegungen zur Natur des Menschen

3.1 Entfesselung der Produktivkräfte

Rousseaus negative, sich am Naturkonstrukt orientierende Erziehung ist zweifellos nicht vom Himmel gefallen, sondern Ergebnis sowohl menschlicher Freiheit – in diesem Falle der Freiheit Rousseaus –, als auch bestimmter gesellschaftlicher und ökonomischer Gegebenheiten, denen Rousseau ausgesetzt war. Aus der von Feudalismus und Absolutismus geprägten Ordnung heraus entwirft Rousseau seinen *Émile*. Aus seinem Erziehungskonzept soll der neue Mensch und mit dem neuen Menschen gleichsam eine neue Gesellschaft erwachsen. Bezeichnend für diesen neuen Menschen ist das bereits angeführte „Gleichgewicht zwischen individuellem Können, [...] erreichtem Entwicklungsstand und äußeren Anforderungen“ (Böhm 2007, 74). Dieses Ziel kann durchaus als eine Reaktion auf die Verhältnisse angesehen werden, die Rousseau zur Zeit des 18. Jahrhunderts erlebte. Die Finanzpolitik im französischen Absolutismus war desaströs, die Ausgaben waren enorm, das Realeinkommen sank durch steigende Preise, bis zu 70 Prozent des bäuerlichen Einkommens fiel der Steuer zur Last. Der Adel hingegen sah sich von der Grundsteuer befreit, die Abgaben des zweiten Standes waren freiwillig (vgl. Kinder; Hilgemann 1973, 17). Die Wirtschaftskraft des Bürgertums musste gefördert werden, um dem steigenden Finanzbedarf zu begegnen. Andererseits wurde die Loyalität des Adels erkauft, dessen politische Macht im Zuge der Zentralisierung schwand. Neben Steuerbefreiung hatte der Adel das Vorrecht auf Offiziers- und höhere Beamtenstellen. Auf der einen Seite war es damit das Bürgertum, das maßgeblich für die finanziellen Bedürfnisse der Herrschenden aufzukommen hatte, auf der anderen Seite war es aber gerade das Bürgertum, das von sozialer Gleichberechtigung und politischer Partizipation ausgeschlossen war:

> „Während der Adel von dem lebte, was ihm mit seiner Geburt zufiel, lebte das Bürgertum von dem, was es selbst schuf. Während der Adel insofern – in Rousseaus Worten – vom Betrug und vom Straßenräubertum lebte, lebte das Bürgertum von der Arbeit. Die Lebensform des Adels erschien in den Augen von Bürgern wie Rousseau nicht nur als somit unmoralisch, sondern auch als unnatürlich, als Deformation der natürlichen menschlichen Berufung, sich mit der Aufbietung der eigenen produktiven Kräfte in den Dienst der Gesellschaft, verstanden als Menschheit zu stellen.“ (Sesink 2007a, 75 f.).

---

[91] Ausführlicher ist dieser Gedanke in den Kapiteln 3.3 und 3.4 des ersten Teils dieser Arbeit dargestellt.

Von einem Gleichgewicht zwischen Können, Entwicklungsstand und äußeren Anforderungen konnte aus Rousseaus Sicht bei den Herrschenden keine Rede sein, in den anderen Gesellschaftsschichten sah es sicher nicht anders aus.

Rousseaus Naturkonstrukt hat als Regulative sicherlich ihren Sinn, beschreibt aber nur *eine mögliche Auffassung* von Natur. Demgegenüber kann ohne weiteres – auch aus Rousseaus Argumentation heraus – eine weitere formuliert werden. Wenn es nämlich eine natürliche Eigenschaft des Menschen ist, für seine Subsistenz zu arbeiten, dann ist damit immer auch ein Eingriff in die Natur im Sinne eines Gestaltens der Natur verbunden. Freilich kann das auf einem sehr basalen Niveau geschehen. Der Bauer, der sein Feld bestellt, macht sich das zunutze, was die Natur von sich aus zu geben bereit ist. Er verändert sie nicht in ihrem Wesen, wenn er Samen auf die Felder wirft, diese bewässert, um einige Zeit später die Frucht zu ernten. Vielmehr nutzt er den Lauf der Natur planvoll für seine Bedürfnisse. Wohl aber verändert der Mensch beim Bestellen der Felder die Natur in ihrer Gestalt. Dort, wo vorher Wald war, wächst nun Getreide, sind Weinberge angelegt.

Das Gestalten der Natur im Zuge der Arbeit wird deutlicher, wenn wir uns die ökonomische Entwicklung vom Feudalismus zur Industriegesellschaft vor Augen führen. Bereits während des Feudalsystems gab es im städtischen Leben ein Verhältnis von Mensch und Natur, das von einer größeren Unabhängigkeit geprägt war. Vom Einfluss der Jahreszeiten, der Witterungsverhältnisse, des Tag-Nacht-Rhythmus weitaus weniger berührt, lag die Begrenzung, die der Handwerker in der Stadt ausgesetzt war, im Wesentlichen in seinen eigenen Fähigkeiten, also seiner *inneren Natur*. Diese aber ist prinzipiell gestaltbar (vgl. Sesink 2006c, 37). Eben hier können Bildung und Ausbildung anknüpfen. Die *innere Natur* wird zur *äußeren Natur*, die dem formenden Einfluss des Subjekts unterworden wird. Mit der industriellen Produktion, welche durch die Gewerbefreiheit und Freizügigkeit – eingeleitet durch die Preußischen Reformen (1807-1821) – befördert wurde, fand eine beidseitige Entfesselung der Produktivkräfte statt.[92] Die subjektive Produktivkraft konnte zu Markte getragen werden, sich auf alle möglichen objektiven Produktivkräfte ausrichten und zuletzt selbst zum Objekt der bildenden Bearbeitung werden. Auf der anderen Seite waren Werkzeuge und Maschinen nicht mehr an die physischen Beschränkungen der Menschen gebunden, die sie bedienen:

> „Technisch emanzipierte sich die Arbeit bzw. Produktion von den einschränkenden Bedingungen der Bindung an die äußere oder auch innere Natur: erstens durch Emanzipation von der menschlichen Hand, weitergehend überhaupt von den Beschränkungen, welche die leibliche Beteiligung der Menschen an der Produktion setzte. Menschliche Arbeitskraft wurde von Maschinen zunächst unterstützt und erweitert, in zunehmendem Maße jedoch auch ersetzt. Auch die Naturstoffe und –materialien wurden – durch Entwicklung insbesondere der chemischen Industrie – Schritt für Schritt ersetzt durch künstlich hergestellte Stoffe und Materialien. Was der Mensch zu leisten vermochte, war immer weniger abhängig davon, was die Natur ihm erlaubte und gab. Es war auch immer weniger abhängig von dem, was seine Hand, was sein Leib zu leisten vermag. Technischer Fortschritt beruhte auf geistigem Fortschritt. Natur wurde zur Rohstoffquelle und zur Verfügungsmasse. Kunststoffe traten an die Stelle von Naturstoffen; die Fabrikhalle an die Stelle des ländlichen Naturraums; Maschinen an die Stelle der leiblichen menschlichen Arbeitskraft.“ (ebd., 38).

---

[92] vgl. Teil 2, Kap. 2.1.2 in dieser Arbeit

Schauen wir uns an, welches Verhältnis zur Natur diesen Überlegungen zugrunde liegt.

3.2 Natur und Nicht-Natur

Eine Natur, die als bearbeitbar erscheint, ist das Ergebnis einer Verobjektivierung. Ein bearbeitendes Subjekt wirkt auf eine objekthafte Natur ein. Insofern die eigene Natur zum Gegenstand der Bearbeitung wird, durchzieht die Subjekt-Objekt-Trennung denjenigen, der Träger der eigenen Natur ist. Eine derartige Subjekt-Objekt-Trennung in Bezug auf Natur war den Vorsokratikers fremd. Von Anaximander (ca. 610 – 547 v. Chr.) bis Empedokles (ca. 495 – 435 v. Chr.) galt Natur (physis) als *das Seiende im Ganzen*. Spätestens mit Aristoteles änderte sich diese Auffassung. In seiner *Physik* unterscheidet er das *von Natur aus Seiende* von dem *durch Technik Seienden*. Das erste trägt das Prinzip der Bewegung und damit Entstehung, Regeneration und Reproduktion in sich, wohingegen das durch Technik Seiende im Hinblick auf die Bewegung auf den Menschen angewiesen bleibt (vgl. Böhme 1997, 92).

Die von Aristoteles aufgezeigte Unterscheidung der beiden Weisen des Seienden bezeichnet im Grunde genommen die Trennung von Natur und Kultur, eine Trennung, die ganz wesentlich am Menschen vorgenommen wird. So kann der Mensch als dasjenige Wesen verstanden werden, das naturhaft ist und sich zugleich als Naturwesen in der Lage befindet, Technik zu schaffen. Insofern der Mensch Technik hervorbringen kann, muss Technik in irgend einer Weise in ihm liegen. Es gibt also durchaus Anlass zu der Annahme, dass der Mensch ein doppeltes Wesen, Natur- und Kulturmensch ist. Die von Descartes vorgenommene Unterscheidung von denkender und ausgedehnter Substanz (res cogitans und res extensa) verweist auf eine solche Trennung. Ebenso Kants Differenzierung des Menschen als sowohl phänomenales als auch intelligibles Wesen. Kant selbst deutet auf die aus der Zweiheit hervorgehenden Einheit, indem er den Menschen als zur Vernunft fähiges Tier (animal rationabile) betont, das – über den Weg der Erziehung – zum vernünftigen Tier (animal rationale) werden kann. Thomas von Aquin sieht den Menschen seiner Natur nach als Horizont zwischen dem Körperlichen und dem Überkörperlichen. Vertreter naturalistischer Strömungen stellen den Menschen als Naturwesen und die Kultur als Naturprodukt dar. Auf die Spitze getrieben kann das Naturprodukt *Kultur* als die Natur ablösend, gleichsam hinter sich lassend verstanden werden. Dem liegt eine Perspektive zugrunde, dernach die Natur des Menschen etwas darstellt, das seinem Wesen nicht entspricht und somit unwesentlich, etwas zu Überwindendes, Tierähnliches, Objektivierbares ist. Die Natur transzendiert sich in dieser Leseart sozusagen selbst. Übrig bleibt dann eine Entität, die alles, was sie schafft, auf sich (und nur auf sich) zurückführt. Vergessen bleibt, dass sie die Kraft ihres Hervorbringens dem verdankt, was selbst nicht das Ergebnis ihres Schaffens ist, sondern als Ermöglichungsgrund diesem Schaffen immer schon zugrundeliegt. Was sich trotz aller Unterschiede bei allen bisher genannten Auffassungen von Natur zeigt, ist das Selbstverständnis des Menschen, das sich „auf dem Hintergrund einer Entgegensetzung von Natur und Nicht-Natur finden muß, einer Entgegensetzung, die er selbst schafft, einem Unterschied, der sich an ihm selbst scheidet." (ebd., 94).

In seiner *Ethik leiblicher Existenz* weist Böhme darauf hin, dass Natur in der Neuzeit mit Termini der Äußerlichkeit belegt wird:

> „So ist bei Kant Natur im materialen Sinne der Inbegriff aller Gegenstände vor dem äußeren Sinn. Bei Hegel wird Natur als das Außer-sich-Sein des Geistes bestimmt. [...] Der menschliche Leib ist qua Natur in diesem Sinne etwas Äußerliches und Äußeres, in seinem Wie und Was dem Menschen Gegebenes, jeder möglichen Selbststilisierung Vorgegebenes, eine äußere Instanz und gegebenenfalls Gegeninstanz zum menschlichen Willen." (Böhme 2008, 212f.).

Die zum Gegenstand des menschlichen Willens gemachte Natur kann bearbeitet, verändert, geformt, zugerichtet werden. Zugleich bleibt bei dieser Bearbeitung der bearbeitende Wille der Natur, der er entspringt, verhaftet. Anders und genauer formuliert: Der Mensch, der sich (seine Natur) zum Objekt und Gegenstand seiner Bearbeitung macht, bleibt in zweifacher Weise mit seiner Natur vermittelt. Erstens: Die Bearbeitung als solche, die ein Arbeiten an sich (seiner Natur) ist, vermittelt das bearbeitende Subjekt und die bearbeitete Natur. Zweitens: Der Wille bzw. die Kraft, die verobjektiviert und bearbeitet wird, verdankt sich der Natur, die damit zugleich Quelle und Ziel dieser Kraft ist.[93]

Wenn wir also annehmen, dass in der Bearbeitung der Natur – sei es die äußere oder die eigene, vergegenständlichte – das bearbeitende Subjekt und das bearbeitete Objekt stets miteinander vermittelt sind, müssen wir Böhme widersprechen, wenn er schreibt: „Das Programm der Naturveränderung, das sich als technisch-industrielles Projekt seit Ende des 18. Jahrhunderts entfaltete, bezog sich auf die äußere Natur, nicht die Natur des Menschen." (ebd., 166). Ein Bezug auf die äußere Natur schließt in der Naturbearbeitung die Bearbeitung der eigenen, inneren Natur mit ein. Die Beziehung, die im Zuge der Vermittlung eingegangen wird bzw. die in sich dynamische Einheit, die im Bezug des Subjekts zu etwas Anderem geschaffen wird, sorgt immer auch für eine Veränderung desjenigen, von dem die Veränderung ausgeht. Böhme beachtet diese qua Vermittlung geschaffene, dynamische Einheit nicht hinreichend und sieht daher in der Bearbeitung der menschlichen Natur eine radikale Veränderung: „Die radikale Veränderung, die wir heute ins Auge fassen müssen, besteht darin, dass das Projekt der menschlichen Selbstgestaltung auch das, was am Menschen Natur ist, erfasst hat." (ebd.). Konkret zeigt sich die

---

[93] Böhme betont hier die Unterscheidung von Körper und Leib und sieht in der Bearbeitung unserer Natur eine Paradoxie: „Natur ist traditionell dasjenige, was wir nicht selbst sind. Und folglich ist der menschliche Leib qua Natur als etwas dem Menschen Äußeres betrachtet worden. Gemessen an dieser Tradition ist das Thema ‚Leib: Die Natur, die wir selbst sind' paradox. Die Natürlichkeit und der Modus des Selbstsein scheinen sich zu widersprechen." (Böhme 2008, 123). Dieser Widerspruch hat aber nur dann Bestand, wenn das Verhältnis zur Natur – gerade auch zur eigenen – nicht als ein vermitteltes betrachtet wird, das die eigene Natur nur verlässt, um wieder zu ihr zurückzukehren (und sie damit zu keinem Zeitpunkt wirklich verlässt). Eine Passage aus Marx' *Kapital* hilft uns hier weiter: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eigenen Botmäßigkeit". (Marx [1864] 1969, 193). Marx sieht in der Zurichtung der äußeren Natur die eigene innere Natur mit der äußeren vermittelt. Insofern nun die eigene leibliche Natur des Menschen zum Objekt und als solches Gegenstand der Bearbeitung wird, ändert sich an dieser durch Vermittlung bestehenden Einheit nichts. Die verobjektivierte leibliche Natur wird in der Vermittlung Gegenstand ihrer eigenen Hervorbringung (der menschlichen Subjektivität, des menschlichen Willens), und als Gegenstand bleibt sie immerzu mit dem sie Bearbeitenden verbunden. Die vermeintliche Subjekt-Objekt-Trennung *ist also tatsächlich*, aber zugleich in der Vermittlung immerzu aufgehoben.

Selbstgestaltung der menschlichen Natur für Böhme in den Bereichen der Pharmakologie, Reproduktionsmedizin, Transplantationsmedizin und der Gentechnik. Eine solche *radikale Veränderung* ist aus meiner Sicht nicht gegeben. Sowohl im Gestalten der äußeren Natur, als auch im manipulativen Einwirken auf die eigene, vergegenständlichte Natur bleibt die durch die Vermittlung gegebene Einheit bestehen. Es bleibt auch bei der pharmakologischen Einflussnahme auf das eigene körperliche oder seelische Befinden dabei, dass ein Subjekt auf ein Objekt einwirkt und sich im Verlauf dieser Bewegung reflexiv einholt, erfahrbar macht, selbst gestaltet, verändert. Allein über die Bewegung auf ein Objekt zu oder über die Bewegung, die durch ein Sich-selbst-zum-Objekt-machen gekennzeichnet ist, kann so etwas wie Selbstgestaltung gezielt vorgenommen werden.

Aus gesellschaftlich-ökonomischer Sicht ist das Sich-selbst-Gestalten gerade auch im Rückgriff auf die Möglichkeiten, die die Biotechnologie bereits bietet oder in Zukunft noch bieten wird, durchaus konsequent. Dies soll im Folgenden verdeutlicht werden.

3.3 Der höherwertige Mensch

Das System, das sich mit dem Ende des Feudalismus und der Etablierung der Industrialisierung entwickelt hat, ist ein marktwirtschaftliches. Bezeichnend für die Marktwirtschaft ist die absolute Wertlosigkeit der Dinge (einschließlich der Menschen), wie sie an sich, d. h. von Natur aus, sind. Wert erhält allein das, was sich auf dem Markt veräußern lässt.[94] Die an früherer Stelle nachgezeichnete Entfesselung der Produktivkräfte im Zuge der Preußischen Reformen hat zwei Arten von Besitzenden geschaffen. Die einen sind Eigentümer der objektiven Produktionsmittel, jener Gerätschaften, die zur Produktion von tauschbaren Gütern geeignet sind bzw. die die finanziellen Mittel haben, um diese Produktionsmittel zu kaufen. Die anderen besitzen nichts als ihre eigene Arbeitskraft. Man kann das auch so formulieren: Die Voraussetzung dafür, dass Wertlosigkeit vorherrscht und Wert geschaffen werden kann, ist nicht naturbedingt, sondern gesellschaftlich begründet:

> „Eins jedoch ist klar. Die Natur produziert nicht auf der einen Seite Geld- oder Warenbesitzer und auf der andren bloße Besitzer der eignen Arbeitskräfte. Dies Verhältnis ist kein naturgeschichtliches und ebensowenig ein gesellschaftliches, das allen Geschichtsperioden gemein wäre. Es ist offenbar selbst das Resultat einer vorhergegangenen historischen Entwicklung, das Produkt vieler ökonomischen Umwälzungen, des Untergangs einer ganzen Reihe älterer Formationen der gesellschaftlichen Produktion.“ (Marx [1864] 1969, 183).

Diejenigen, die ausschließlich ihre Arbeitskraft besitzen, sind Eigentümer eines *Vermögens*, das sicherlich einen Gebrauchswert hat, dessen Tauschwert jedoch abhängig davon ist, was ein Käufer zu zahlen bereit ist. Der Tauschwert der Ware Arbeitskraft bemisst sich also am Preis (Lohn bzw. Gehalt). Um einen möglichst hohen Preis für die Ware

---

[94] Genauer: Die Dinge haben von Natur aus keinen ökonomischen Wert, wenngleich sie für den einzelnen Menschen durchaus einen Gebrauchswert haben können. Einen ökonomischen Wert erhalten sie allein dadurch, dass sie zu Waren werden, und damit den Doppelcharakter des Gebrauchswertes und des Tauschwertes haben. Der ökonomische Wert drückt sich im Preis aus, der für die Ware auf dem Markt erzielt wird. Der Preis ist einerseits abhängig davon, in welchem Maße die Ware vom Käufer gebraucht wird, andereseits bezogen auf den zur Herstellung der Ware erbrachten Arbeitsaufwand. (vgl. Sesink 2006c, 58).

Arbeitskraft erzielen zu können, ist es erforderlich, dass auf dem Markt ein Interesse an der Arbeitskraft besteht. Nun ist die Arbeitskraft als solche genaugenommen nichts weiter als ein Vermögen zu arbeiten. Derjenige, der Arbeitskraft hat, *kann* zumindest vom Prinzip her arbeiten. Damit ist aber noch nicht gesagt, wie das Arbeitsvermögen zur konkreten Arbeit wird. Eine junge Frau, die gerne Romane schreibt, hat – wenn man so will: von Natur aus – den Willen und im Idealfall auch eine Begabung, die sich im Romaneschreiben äußert. Insofern Roman-Autoren auf dem Markt nicht gefragt sind, ist die Konkretion ihrer naturgegebenen Mitgift ökonomisch wertlos, d. h. niemand ist bereit einen Preis für die zum Tausch angebotetene Ware zu zahlen. Will die junge Frau im markwirtschaftlichen System überleben, ist sie gut beraten, von ihrer naturgegebenen Mitgift zu abstrahieren und ihr prinzipiell vorhandenes Arbeitsvermögen nach dem auszurichten, was auf dem Markt verwertbar ist. Das setzt ein Wissens darüber voraus, welche Fähigkeiten tatsächlich gefragt sind. Entsprechend dieser Erwartungen des Marktes heißt es nun, an den eigenen vorhandenen oder noch nicht vorhandenen Fähigkeiten dahingehend zu arbeiten, dass sie für den Arbeitsmarkt an Attraktivität gewinnen. Damit wird klar: Wert (im Sinne eines Tauschwertes) hat nicht, was von Natur aus da ist. Von so etwas wie Eigenwert kann daher nicht gesprochen werden. Vielmehr erweist sich allein das als ökonomisch wertvoll, was wertvoll gemacht wird.

Ein Gespür für den eigenen (vorhandenen und möglichen) Marktwert ist für das Wertmachen zwingend erforderlich. Sowohl dieses Gespür, als auch das Wissen um die Tatsache, dass nichts wert hat, was nicht zum Wert gemacht worden ist und nicht zuletzt das Wissen darum, wie der eigene Wert steigerbar ist, ist keineswegs naturgegeben, sondern das Ergebnis von Erziehungs- und Bildungsmaßnahmen, an deren Ende (nicht aber *als deren Ende*) die Mündigkeit steht. Sesink zeichnet diese Überlegung in seinem Aufsatz *Vom Wert der Mündigkeit* nach und legt dabei sein Augenmerk darauf, dass Mündigkeit nicht allein ihre Funktion darin hat, den eigenen Wert in Ansehung der Anforderungen des Marktes herauszuarbeiten. Vielmehr bietet Mündigkeit über die Partizipation am Markt hinaus die Möglichkeit, sowohl *in* der Gesellschaft als auch *auf* die Gesellschaft Macht auszuüben. Damit geht mit der Mündigkeit eine doppelte Macht einher: Einerseits die Macht, von der eigenen, an sich wertlosen Naturhaftigkeit zu abstrahieren und sich über die Selbstbearbeitung (und Erziehung und Bildung sind in diesem Sinne Selbstbearbeitung) auszuwerten. Andererseits können über die eigene, erzeugte Werthaftigkeit jene Mittel erlangt werden, mit deren Hilfe über die produzierten gesellschaftlichen Werte verfügt und damit gesellschaftliche Macht ausgeübt werden kann:

> „Zum Wertbewußtsein dieses so gebildeten, mündigen Menschen gehört das Doppelte: den Wert der Dinge zu kennen; und zu wissen, daß Wert nur haben kann, was der subjektiven Produktionsmacht entspringt. Der mündige Bürger ist sich seines (Mark-)Wertes bewußt; und er ist sich dessen bewußt, daß er selbst es ist, der sich diesen Wert verliehen hat. Er weiß, daß er Wert hat und Quelle von Wert ist. Und daß nichts an ihm Wert ist, was nicht seiner Selbstbemächtigung entspringt. [...] Indem der einzelne den Wert seiner Arbeitskraft auf dem Markt realisiert, wird ihm erstens bestätigt, wieweit ihm seine Selbstbemächtigung gelungen ist, er also Wert hat und Quelle von Wert ist, und zugleich damit zweitens das gesellschaftlich gültige Machtmittel an die Hand gegeben, über die auf die Bedürfnisse des bürgerlichen Subjekts zugerichteten Dinge zu verfügen.“ (Sesink 1995, 160f.).

Auf eine einfache Formel gebracht: Der mündige Mensch zeichnet sich durch ein zweifaches Vermögen zur Bemächtigung aus: zum einen der Bemächtigung im Hinblick auf die eigene Natur, zum anderen im Hinblick auf die gesellschaftliche Einflussnahme. Damit

ist freilich nichts über eine Moralität der Macht ausgesagt. Das, worauf sich die Macht des Subjekts richtet, kann geknechtet oder zerstört werden – und beides würde die Macht selbst im Untergang noch bestätigen. Die kapitalistische Marktwirtschaft ist per se unmoralisch.[95]

Nichtsdestotrotz scheint Mündigkeit in der kapitalistischen Marktwirtschaft gerade im Hinblick auf die Macht des Subjekts eine entscheidende Rolle zu spielen. Das eigene Vermögen und die Anforderungen des Marktes bedenkend vermag der mündige Mensch beides miteinander in Beziehung zu setzen, der Wert, den er auf dem Markt erzielt, gibt Aufschluss darüber, wie gut ihm das Sich-selbst-gestalten gelungen ist. Das Verkaufen der Ware Arbeitskraft auf dem Markt setzt dabei stets eine Differenz zwischen der feilgebotenen Ware und dem feilbietenden Subjekt voraus:

> „Er als Person muß sich beständig zu seiner Arbeitskraft als seinem Eigentum und daher seiner eignen Ware verhalten, und das kann er nur, soweit er sie dem Käufer stets nur vorübergehend, für einen bestimmten Zeittermin, zur Verfügung stellt, zum Verbrauch überläßt, also durch ihre Veräußerung nicht auf sein Eigentum an ihr verzichtet." (Marx [1864] 1969, 163)

Nicht sich, sondern die Arbeitskraft, die ihm gehört, verkauft das Subjekt zeitweise. Damit die Arbeitskraft verkauft werden kann, muss an ihrem Wert immer wieder gearbeitet werden. Der Wert der Arbeitskraft verfällt, wenn die Anforderungen des Marktes nicht mehr mit der angebotenen Arbeitskraft korrespondieren. Verändern sich also die Marktanforderungen, erweist es sich als Aufgabe des mündigen Subjekts, die Attraktivität der Arbeitskraft entsprechend der sich verändernden Anforderungen auszurichten.[96] Begriffe wie Wandlungsfähigkeit und Flexibilität werden in diesem Kontext laut. Erich Ribolits versteht Flexibilität als eine an das Subjekt herangetragene Forderung, der es sich – entsprechend der Bedeutung der Wortes – zu beugen hat:

> „Für die heute allgegenwärtige Wandlungsmetapher steht nicht die Idee des (politisch) mündigen Menschen Pate, der kraft Vernunft und Reflexion in die Gestaltung der Welt eingreift, indem er sich den Widersprüchen der unterschiedlichen Interessen und Bedürfnisse stellt. Ganz im Gegenteil: Im allgegenwärtigen Appell zur Flexibilität verbirgt sich nichts anderes als der Abschied von der Vorstellung des Menschen als Souverän seines Dasein. Der Wandel, der als Rechtfertigung für den allgegenwärtigen Flexibilitätsanspruch herhalten muss, wird als unentrinnbares Schicksal

---

[95] Das Unmoralische bzw. Unsittliche der kapitalistischen Marktwirtschaft arbeitet Friedrich Voßkühler mit Blick auf Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* heraus. Seiner Argumentation zufolge zeichnet sich der Kapitalismus durch die Entwertung von allem aus, was nicht zur Ware verwandelt und damit käuflich wird. In der Ware kulminiert alles, was ehemals spezifisch menschlich genannt werden konnte, ihre „zwischenmenschlichen Fähigkeiten, ihre ‚Kommunikation', ‚Kooperation' und Sozialisation" (Voßkühler 2010, 414), sofern es denn zur Ware gemacht werden kann, ansonsten ist es wertlos und damit schlichtweg nichts. Käuflichkeit wird damit zum Gemeinsamen. Wenn nun bei Kant das oberste praktische Prinzip in der vernünftigen Natur des Menschen besteht, die zum Zweck an sich werden soll, dann zeigt sich die oberste praktische Maxime des Kapitalismus darin, dass der Mensch zum Mittel für das Kapital und das Kapital zum Zweck an sich wird (bzw.: das Kapital ist bereits Zweck an sich): „Und wenn also Sittlichkeit darin besteht, dass der sich selbst vernünftig bestimmende Mensch das ‚höchste Gut' ist, dann ist der Kapitalismus diejenige Gesellschaftsform, die ganz explizit und systematisch zwingend die Unsittlichkeit zu ihrer Maxime erklärt." (ebd.).

[96] Sinnvoller ist es, wenn das Subjekt nicht lediglich auf verändernde Anforderungen reagiert, sondern ein Gefühl für die Mechanismen des Marktes entwickelt, um schon im Vorfeld Qualifikationen für mögliche bzw. wahrscheinliche zukünftige Anforderungen entwickeln zu können.

> präsentiert, als dem Menschen auferlegt und in diesem Sinn als einer, der von ihm demütig ertragen und annehmend bewältigt werden muss." (Ribolits 2006, 121).

Ribolits geht noch weiter: Wer flexibel und wandlungsfähig sein will, wer ernsthaft daran interessiert ist, den Anforderungen des Marktes zu entsprechen, für den erweist sich Eigensinn als hinderlich (vgl. ebd., 122). Und in der Tat ist der eigene Sinn als naturgegebener nicht nur wertlos, sofern er nicht zum Wert verwandelt wird, sondern steht der Beweglichkeit des Subjekt als Hindernis im Weg. Nun können wir aber bei Sesink folgendes nachlesen:

> „Alle nicht vom Zweck der Herstellung zu rechtfertigenden (z. B. kultische, gesellige, künstlerische) Anteile des Arbeitsprozesses und seiner Elemente (unverwertbare Anteile von Natur oder Arbeitskraft) und ebenso alle die Herstellbarkeit einschränkenden Bedingungen des (Be-)Dürfens (Natur- und Bedürfniszusammenhänge) verfallen der Negation, werden außer Geltung gesetzt und zur Eliminierung vorgesehen. Die Produktion ‚emanzipiert' sich so von Natur und tradierter Kultur sowie den natürlichen und kulturellen Schranken der Arbeitskraft und ihrer Anwendung und stellt sich – scheinbar – allein auf ihre eigenen Resultate und Maßstäbe." (Sesink 1995, 154f.).

Die Emanzipation der Produktion von allem, was nicht für die Produktion von Wert bedeutsam ist, scheint auch eine Emanzipation vom Eigensinn des Subjekts zu bedeuten. Das allerdings ist aber tatsächlich nur *dem Schein nach* der Fall. Wenn wir uns nämlich fragen, wie es zu der Emanzipation der Produktion kommt, dann stoßen wir unweigerlich auf etwas, das als Antrieb, als dahinterstehende Kraft oder – wenn man so will – als Bewegung der Produktion verstanden werden kann. Dies ist der Wille zur Wertschöpfung, und wenn Wert mit Macht Hand in Hand geht, dann ist es der Wille zur Macht, der hinter der Emanzipation steht. Der Wille kann durchaus mit dem von Ribolits ins Feld geführten Eigensinn übersetzt werden. Eigensinn und Eigenwille sind m. E. ein und dasselbe. Eben dieser Eigensinn muss nun keineswegs, wie es Ribolits nahelegt, der Flexibilität entgegenstehen und insofern um der eigenen Wertschöpfung willen überwunden werden. Vielmehr bleibt der Eigensinn in zweifacher Weise erhalten: Erstens ist er die Voraussetzung zur Wertschöpfung. Er ist die Kraft, das bewegende Prinzip, das als solches wertlos ist, das aber dadurch, das von ihm abstrahiert wird, Bedingung für Wert wird. Damit verdankt sich der Wert etwas, das am Wert selbst nicht mehr zu erkennen ist, auf das der Wert aber dennoch verweist, so, wie das Seinsphänomen auf das Phänomen des Seins verweist. Der Eigensinn ist also insofern das Transphänomenale des Werts. Zweitens: Der Eigensinn bleibt bei aller Flexibilität bestehen, und zwar nicht trotz des Sich-Beugens entsprechend der Marktanforderungen, sondern um der Flexibilität willen. Genauer: Wenn Ribolits betont:

> „Nur wer seinem Eigen-Sinn entsagt – also aufgibt, sein Leben an einem selbst entwickelten Sinnkonzept auszurichten [sic!] zu wollen –, ist letztendlich wirklich in der Lage, sich vorgegebenen Strömungen und Kräften widerstandslos anzupassen und die daraus resultierenden Vorteile skrupellos zu nutzen. Wirklich flexibel – im Sinn des optimalen Funktionierens im Rahmen gegebener Vorgaben – kann nur sein, wer aufgehört hat, ein re-flektiertes Leben führen zu wollen, eines, dessen Gelingen sich an Prinzipien misst, die er selbst als richtig erkannt hat. Das Gegenteil von Flexibilität ist eben nicht Unflexibilität, sondern Reflexivität." (Ribolits 2006, 122f.),

dann unterschlägt dieser Gedanke jenes Vermögen, welches die Voraussetzung für Flexibilität ist. Es braucht ja für ein Subjekt, das die Anforderungen des Marktes mit seiner eigenen Arbeitskraft vermitteln will, die Fähigkeit, beides zu bedenken, beides aufeinan-

der zu beziehen und zuletzt sich entsprechend der Anforderungen auszurichten. Das schließt nicht nur einen Einblick, ein Wissen um die äußeren Anforderungen und die eigenen Fähigkeiten ein, sondern ein bewusstes An-sich-arbeiten, eine Form der Selbstbildung, um den Anforderungen gerecht werden zu können. Zuletzt gilt, dass sich das Subjekt für die Vermittlung der Anforderungen und der eigenen Fähigkeiten entscheidet. Flexibilität ist damit nicht das Gegenteil von Reflexibilität, sondern setzt diese voraus. Es gibt also durchaus Grund zur Annahme, dass flexibel *und* dabei seiner selbst gerecht werdend nur derjenige sein kann, der auch mündig ist und damit über Einsicht und Vermittlungsfähigkeit verfügt.

Halten wir fest: Die Entwicklung vom Feudalismus zur Industriegesellschaft geht maßgeblich mit einer Entfesselung der Produktivkräfte einher. Das nicht über die objektiven Produktionsmittel verfügende Subjekt sieht sich gezwungen, um der eigenen Wertschöpfung willen seine Arbeitskraft auf dem Markt als Ware anzubieten. Damit die Ware für mögliche Käufer an Attraktivität gewinnt, gilt es die Arbeitskraft entsprechend der Markanforderungen zu bearbeiten. Das Subjekt abstrahiert von dem naturgegebenen grundsätzlichen Arbeitsvermögen und vermittelt diese ihm innewohnende Kraft mit den äußeren Anforderungen. Sowohl Abstraktion als auch Vermittlung leisten zu können, setzt Mündigkeit voraus. Damit kann Mündigkeit einerseits als Fähigkeit verstanden werden, sich sowohl von der eigenen Natur zu befreien als auch auf ökonomische/ gesellschaftliche Ansprüche nicht lediglich reagieren zu müssen. Andererseits wird Mündigkeit selbst wiederum zum Herrschaftsmoment: einerseits im Hinblick auf die eigene zu bearbeitende Natur, andererseits – sofern die Bearbeitung hinreichend geglückt ist – mit Blick auf die Machtausübung *in der* und *auf die* Gesellschaft vermittels des erlangten Werts bzw. der Insignien dieses Werts.

Wenn also Wert Ausdruck für die gelungene Abstraktionsleistung und Selbstbearbeitung ist, dann ist derjenige, der im marktwirtschaftlichen System qua gelungener Vermittlungsfähigkeit und Bearbeitung seiner Natur wertvoll ist, der höherwertige (oder bessere) Mensch. Es gibt also eine nachdenkenswerte Verbindung von Wertschöpfung und Perfektionierung qua Bearbeitung der eigenen Natur. Biotechnische Möglichkeiten, die eine solche Naturbearbeitung unterstützen, können daher durchaus (vielleicht sogar ganz besonders) für den mündigen Menschen eine Möglichkeit darstellen, den eigenen Wert zu steigern und also die Selbstperfektionierung voranzutreiben. Perfektion, Vollkommenheit wird sicherlich nicht erreicht, da das markwirtschaftliche System ein dynamisches ist. Das Vollkommene fungiert daher auch hier als regulative Idee.

4. Möglichkeiten biotechnischer Selbstgestaltung

4.1 Was ist Human Enhancement?

Wenn wir den Begriff *Human Enhancement* wörtlich nehmen, bezeichnet er die Verbesserung des Menschen.[97] Nun stehen dem Menschen vielerlei Möglichkeiten offen, sich zu

[97] Gängige deutsche Begriffe für *to enhance* sind *aufwerten, verbessern, steigern*.

verbessern. Durch gezieltes Training sollte es den allermeisten unter uns gelingen, das Jonglieren mit drei oder mehr Bällen zu erlernen, vorausgesetzt, man ist körperlich und geistig grundsätzlich dazu in der Lage. Handelt es sich bei dieser Verbesserung bereits um Human Enhancement? Sicher ist jedenfalls, dass der hinreichend Trainierte besser jonglieren kann als der ungeübte Anfänger. Er ist damit der bessere Jongleur, aber ist er auch der bessere Mensch? Nehmen wir das Beispiel der kleinen Melina, einer Grundschülerin im dritten Schuljahr. Melina hat Probleme mit der Rechtschreibung und erhält deswegen keine guten Noten im Deutschunterricht. Glücklicherweise wird Melinas Lehrer auf das Problem aufmerksam und sorgt dafür, dass Melina in Sachen Rechtschreibung eine besondere Förderung erhält. Nach einiger Zeit werden die Fehler seltener und die Noten besser. Ist die gezielte pädagogische Förderung eine Form des Human Enhancement?

Werfen wir einen Blick in die Fachliteratur. Der amerikanische Professor für Bioethik, Eric T. Juengst, charakterisiert Enhancement als Eingriff mit dem Ziel, die menschliche Gestalt bzw. Funktionsweise zu verbessern, ohne dabei anerkannte therapeutische Bedürfnisse zu befriedigen (vgl. Juengst 2009, 28). Er deutet damit auf eine Trennung zwischen medizinisch-therapeutischen Maßnahmen, die sich auf die Behandlung von gesundheitlichen Problemen richten und Interventionen, deren Gegenstand der gesunde Mensch ist. Thomas Runkel versteht in seiner 2010 erschienenen Dissertation Enhancement als biomedizinischen Eingriff am Menschen, der auf die Verbesserung der psychischen und physischen Konstitution abzielt und dabei sowohl über die Bewahrung und Wiederherstellung der Gesundheit als auch über die Prävention von Krankheit hinausgeht (vgl. Runkel 2010, 7). Wir sehen also, dass sowohl bei Juengst, als auch bei Runkel Enhancement mit technischen Interventionen einhergeht, bei Juengst sind es medizintechnische Eingriffe ohne Therapiefunktion, bei Runkel biomedizinische. Nicht ganz zu unrecht könnte an man dieser Stelle ergänzen, dass die Maßnahmen desjenigen Pädagogen, der Melina die Rechtschreibung näher gebracht hat, durchaus auch technische sind. Vermutlich hat der Pädagoge auf eine oder mehrere Methoden zurückgegriffen, hat – bewusst oder unbewusst – Kommunikationstechniken verwandt, um sich Melina zu nähern und eine vertrauensvolle Beziehung zu ihr aufzubauen. Dennoch gibt es einen ganz wesentlichen Unterschied zwischen der Technik des Pädagogen und den biotechnischen Maßnahmen (zu denen ich die medizintechnischen zähle): Der Pädagoge arbeitet mit einem Menschen. Seine Technik zielt darauf ab, den Anderen zu erreichen, seinen Willen anzusprechen, ihn zu etwas zu bewegen. Er ist maßgeblich auf die Zusammenarbeit, auf die Subjektivität des Anderen angewiesen. Derjenige, der sich biotechnischer Maßnahmen bedient, arbeitet nicht (zumindest nicht in erster Linie) *mit* dem Anderen, sondern *an* ihm. Der Andere als Gegenstand der Technik ist damit genaugenommen nicht *der Andere*, sondern *das Andere*, eine zu bearbeitende Sache, etwas, das im Modus des An-sich vorgefunden und zugerichtet wird. Die Biotechnik braucht weder Willen noch Eigenheit desjenigen, auf den sie zugreift. Dass dieser Wille dennoch berücksichtigt wird, ist ein Ergebnis der entstandenen und vorherrschenden gesellschaftlich-moralischen Werte.[98]

---

[98] Eindrücklich schildert das die Arbeit von Ernst Klee mit dem Titel *Auschwitz, die NS-Medizin und ihre Opfer*. Exemplarisch sei hier eine Aussage des im KZ Neuengamme wirkenden Lungenfacharztes Kurt Heißmeyer angeführt, der Tbc-Versuche an jüdischen Kindern unternahm: „Mir war bekannt, daß ich derartige Versuche mit einem virulenten Serum niemals an Menschen vornehmen durfte, aber andererseits wußte ich auch, daß Versuche an Meerschweinchen zwecklos waren, denn in der Natur erkranken diese Tiere nicht an Tuberkulose. Deshalb bin ich mit meinen Versu-

Für die biotechnische Maßnahme ist der Wille desjenigen, auf den diese Maßnahme abzielt, irrelevant.

Bleiben wir noch einen Augenblick bei der Charakterisierung von Human Enhancement, wie sie in Anlehnung an Juengst angeführt wurde. Juengst lädt zu einer Differenzierung zwischen Enhancement und Therapie ein. Enhancement hat den gesunden Körper zum Gegenstand, Therapie den kranken bzw. nicht-normalen. Bei dieser Unterscheidung handelt es sich um eine, die uns recht schnell mit einem Problem konfrontiert, das Juengst im Übrigen sehr wohl sieht und auch als solches betont. Um nämlich einen gesunden Körper vor möglichen Krankheiten zu bewahren, werden Maßnahmen in Form von Impfungen vorgenommen. Geimpft wird der gesunde Körper, der somit gewissermaßen *getunet*, also besser gemacht wird im Hinblick auf die Abwehr von Krankheiten. Ist das Enhancement? Wir können das Problem noch ausweiten, indem wir die prädiktive Medizin ins Feld führen, also jene Medizin, die Krankheiten als Fehlinformation auf molekular-genetischer Ebene versteht und darauf abzielt, durch gentechnische Eingriffe solche „Krankheiten" zu heilen, und zwar lange bevor es zu irgendwelchen Symptomen gekommen ist.[99] Sind das noch therapeutische Maßnahmen? Juengst schreibt dazu:

> „Während Bemühungen um allgemeine ‚Gesundheitsförderung' sich im Grenzbereich der Biomedizin bewegen, hat man Bemühungen, das Auftreten bestimmter Erkrankungen bei Individuen zu verhindern, stets als legitime Bestandteile der Biomedizin betrachtet und automatisch auf der ‚Behandlungsseite' der Enhancement-Grenze verortet. Andererseits besteht eine Möglichkeit, einer Krankheit vorzubeugen, darin, die Abwehrkräfte des Körpers zu stärken, lange bevor ein diagnostizierbares Problem auftritt. Diese Arten der Prävention sind alle darauf ausgelegt, Körperfunktionen zu ‚reparieren', die gar nicht ‚kaputt' sind, und scheinen entsprechend allmählich in den Bereich von Enhancement überzugehen." (Juengst 2009, 29f.).

Eine klare Grenzziehung zwischen therapeutischen und verbessernden Interventionen scheint offenbar unmöglich zu sein.

Wenn wir nun auf Runkels Erläuterung des Enhancements zurückgreifen, können wir die Maßnahmen der prädiktiven Medizin mit gutem Grund als nicht-verbessernde Maßnahmen kennzeichnen. Enhancement geht für ihn über Präventionsmaßnahmen hinaus. Prädiktiv-medizinische Maßnahmen dienen aber der Prävention, vorausgesetzt, es besteht Einigkeit darüber, dass eine Fehlinformation in der DNS tatsächlich eine Krankheit ist. Mit anderen Worten: Man kann darüber streiten, ob es sich auch im Falle einer *potenziellen* Krankheit um eine Krankheit handelt. Diese Unschärfe und Uneinigkeit im Hinblick auf eine Definition dessen, was alles als Human Enhancement gilt, bedenkt Andreas Woyke mit den Worten:

> „Das Festhalten an diesem Anglizismus (Human Enhancement, Anm. v. T.D.) ist [...] sachlich begründet, weil es eben nicht um schlichte ‚Verbesserung' oder ‚Steigerung' bestimmter Fähigkeiten durch Erziehung, Training oder verschiedene Lernprozesse geht, sondern um gezielte und basale technische Eingriffe zu einer grundlegenden Optimierung der menschlichen Konstitution über etablierte Maßstäbe und Grenzen hinaus. Gerade weil über die nähere Bestimmung und Bewertung von *Human Enhan-*

---

chen in ein Konzentrationslager gegangen, wo mir Versuchspersonen in genügender Zahl zur Verfügung standen und ich keine Rücksicht zu nehmen brauchte." (Heißmeyer in Klee 2008, 170).

[99] Ausführlichere Überlegungen zur prädiktive Medizin wurden in dieser Arbeit im Zusammenhang mit dem Humangenomprojekt angestellt (vgl. Teil 2, Kap. 5.3 in dieser Arbeit).

> *cement* kein Konsens besteht, ist es entscheidend, die Besonderheit der mit diesem Begriff verbundenen Technik und Zielsetzung zu betonen: Es geht weder um eine Therapie bestehender Krankheiten noch um eine Kompensation mehr oder weniger stark ausgeprägter körperlicher oder psychischer Defizite, sondern um eine technologische Veränderung im Sinne einer Verbesserung oder Erweitung der physischen und psychischen Leistungen eines gesunden Menschen" (Woyke 2010, 22; Hervorh. im Original).

Wir sehen also auch hier, dass die Erläuterung dessen, was Human Enhancement ist, allgemein gehalten wird. Möglichkeiten des Human Enhancement liegen in der Verbesserung körperlicher Eigenschaften (sportliche Leistungsfähigkeit, Attraktivität) und in der Steigerung kognitiver und emotionaler Fähigkeiten (Intelligenz, Gedächtnis, Gemütsverfassung). Enhancement kann sich auf die eigene Person beschränken oder sich gezielt auf die Nachkommen richten. So geht es bei der somatischen Gentherapie beispielsweise darum, (zugerichtetes) Genmaterial in die Somazellen zu übertragen, auf dass sie dort ihre Wirkung entfalten. Diese Wirkung *kann* therapeutischer Art sein. Prinzipiell besteht aber darüber hinaus die Möglichkeit, Stammzellen *in vitro* zu verändern und mittels der somatischen Gentherapie auf die Verbesserung eines gesunden Körpers hinzuwirken (vgl. Müller 2001, 155 ff.). Eingriffe in die menschliche Keimbahn betreffen hingegen jene genetischen Informationen, die an die Nachkommen weitervererbt werden.[100] Ich werde im Folgenden nicht sämtliche Möglichkeiten des Human Enhancement durchexerzieren, sondern konzentriere mich auf die Möglichkeiten der Selbstgestaltung durch Verbesserung der kognitiven bzw. kognitiv-emotionalen Leistungen. Ich lege also meinen Schwerpunkt auf das sogenannte *Neuro-Enhancement*, der Grund dafür ergibt sich aus den weiter oben angestellten Überlegungen zur Wertschöpfung. Wir erinnern uns: In der kapitalistischen Marktwirtschaft ist ausschließlich das von Wert, was zu Wert gemacht wird. Damit ist Wert Ausdruck bzw. Vergegenständlichung von Subjektivität, einer Subjektivität, die von Natur und Tradition abstrahiert und nur noch Wille zur Macht in zweifacher Hinsicht ist. Erstens: im Hinblick auf die Selbstbemächtigung, zweitens: im Hinblick auf die Dinge, derer sie sich bemächtigt, indem sie diese umformt, zu Wert macht. Wenn nun der Wille zur Macht diejenige Kraft ist, die der Wertschöpfung des Menschen (und damit auch seiner Aufwertung (to enhance)) zugrundeliegt, dann ist Neuro-Enhancement die Enhancement-Form, die diese Kraft am ehesten betrifft.

---

[100] Dominik Groß versteht Enhancement als „Verbesserung der natürlicherweise erzielbaren [...] Leistungen" (Groß 2009, 94). Seine Unterscheidung zwischen Natürlichem und nicht mehr Natürlichen bleibt allerdings unklar. In seinem Aufsatz *Neuro-Enhancement unter besonderer Berücksichtigung neurobionischer Maßnahmen* richtet er den Fokus auf die Differenz von *guten* und *schlechten* Enhancement. Gutes Enhancement ist gesellschaftlich anerkannt, schlechtes hingegen entbehrt dieser Anerkennung. Pädagogische Frühförderung, Leistungssteigerung durch autogenes Training, Meditation, professionelles Coaching oder „natürliche" Psychopharmaka (Coffein, Alkohol, Schokolade, Kava, Ginko etc.) sind nach Groß Beispiele für gutes Enhancement. Im Gegensatz dazu stehen u. a. ins Gehirn implantierte Computerchips. Groß arbeitet anhand der sich im Laufe der Geschichte veränderten Akzeptanz von Tabak, Heroin und Kokain die soziokulturelle Relativität dessen heraus, was als gutes bzw. schlechtes Enhancement gilt (vgl. ebd., 99). Das Hauptproblem bei Groß Überlegungen ist und bleibt jedoch dessen zweifelhafter Enhancementbegriff.

4.2 Neuro-Enhancement - kritisch betrachtet

Wenn im klinischen Kontext die Rede von Neuro-Enhancement ist, dann sind damit nach Whitehouse et al jene Präparate angesprochen, die auf eine Verbesserung der Aufmerksamkeit und des Gedächtnisses abzielen (vgl. Whitehouse et al 2009, 214). Wenn ich im Folgenden von Neuro-Enhancement spreche, dann meine ich darüber hinaus Präparate und sonstige technische Mittel (z. B. sogenannte Brainchips, also Microchips, die ins Gehirn eingepflanzt werden), die sich auf die Verbesserung der Aufmerksamkeit, der Motivation und der emotionalen Befindlichkeit bei gesunden Menschen beziehen. Ich werde mich bei meinen Überlegungen allerdings auf den Bereich der Neuropharmakologie beschränken.[101]

Neuropharmakologische Mittel sind beispielsweise das in dieser Arbeit bereits erwähnte Ritalin (Wirkstoff: Methylphenidat), das – wie wir mittlerweile wissen – zwar zur Behandlung der Aufmerksamkeitsdefizit-/Hyperaktivitätsstörung (ADHS) gedacht ist, allerdings durchaus auch bei Schülern und Studenten Verwendung findet, die sich durch Ritalin eine erhöhte Konzentrationsfähigkeit in Prüfungssituationen erhoffen.[102] Der Wirkstoff Donepezil wird in der Alzeimer-Therapie eingesetzt und soll sich positiv auf die Gedächtnisleistung auswirken. Eine im Jahr 2002 in der Fachzeitschrift *Neurology* veröffentlichte Studie von Wissenschaftlern um Jerome A. Yesavage (Universität Stanford, Kalifornien) und Peter J. Whitehouse (Universität Cleveland, Ohio) hat die Wirkung von Donepezil auf Piloten in Flugsimulationen verifiziert. Im Gegensatz zur Kontrollgruppe erbrachten die unter dem Wirkstoff stehenden Probanden signifikant bessere Leistungen bei komplizierten Flugmanövern und beim Landeanflug mit simulierten Notfällen (vgl. Hall 2009, 177). Bereits seit etlichen Jahren erhalten Piloten des US-Militärs Dextroamphetamin, um die Wachphasen auszudehnen. Ganz ähnlich wirkt Modafinil, dessen eigentliches Anwendungsfeld in der Behandlung der Narkolepsie (Schlafanfälle) liegt. Als ein – nicht nur auf dem US-amerikanischen Markt – überaus populäres Mittel erweist sich seit seiner Markeinführung (in den USA 1988, in Deutschland 1990) Prozac. Der zugrundeliegende Wirkstoff Fluoxetin ist ein Serotonin-Wiederaufnahmehemmer. Dadurch, das die Reabsorbtion des Neurotransmitters Serononin gehemmt wird, erhöht sich die Serotoninmenge im Gehirn. Insbesondere Menschen mit depressiven Verstimmungen profitieren von dieser Wirkung. Prozac löscht die depressiven Gefühle nicht aus, aber es mindert sie und gibt den Menschen die Möglichkeit, (besser) damit umzugehen. Darüber hinaus erzeugt Prozac eine positive Grundstimmung (vgl. Gesang 2007, 31). Die Wirkung von Prozac wird uns später noch interessieren

Bedenken wir das, was wir über die Wirkstoffe Methylphenidat, Donepezil, Modafinil, Dextroamphetamin und Fluoxetin wissen. Es sind Mittel, die therapeutische Zwecke erfüllen *können*, gleichzeitig aber potenziell leistungssteigernd sind. Nun könnte man

---

[101] An dieser Stelle möchte auf den 2009 publizierten Aufsatz *Die „technische Verbesserung" des Menschen. Fragen der Verantwortung* von Armin Grunwald verweisen. Grunwald befasst sich darin u. a. mit der Verbesserung durch Implantate, die als Microchips ins Gehirn integriert werden. Vorstellbar sind Verbesserungen im Bereich der Datenaufnahme, –verarbeitung und –speicherung, das Entwickeln von Funkverbindungen zu externen Datenquellen oder Datenspeicher, die Integration von Sprachmodulen zum schnelleren „Erlernen" von Fremdsprachen usw. (vgl. Grundwald 2009, 55 ff.).

[102] siehe Teil 2, Kap. 4.1 in dieser Arbeit

durchaus Gründe anführen, die den Einsatz solcher Mittel mit Blick auf Neuro-Enhancement verurteilen. Eine solche Begründung kann folgendermaßen lauten: Menschen, die auf Neuro-Enhancement zurückgreifen, steigern auf widernatürliche Weise ihre geistigen Fähigkeiten. Der Bioethiker Arthur L. Caplan führt dagegen folgendes Argument an:

> „Der Schwachpunkt an diesem Argument ist, dass es von Leuten vorgebracht wird, die Brillen tragen, Insulin spritzen, künstliche Hüften oder Herzklappen haben, von Transplantaten profitieren, in Flugzeugen fliegen, ihre Haare färben, telefonieren, unter elektrischen Lampen sitzen und Vitamintabletten schlucken. Worüber reden diese Menschen eigentlich? Sind wir weniger menschlich geworden, weil wir zur Arbeit fahren und nicht dorthin laufen? Es kann schon sein, dass wir körperlich weniger gesund sind, aber führt es zu einer Unkenntlichkeit von uns als Menschen, dass wir uns auf Transporttechnologien verlassen? Gibt es eine natürliche Grenze, jenseits derer unsere Natur durch weitere Veränderung klarerweise geschändet wird?“ (Caplan 2009, 167),

Um behaupten zu können, der Einsatz von Neuropharmaka zum Zwecke der Leistungssteigerung sei widernatürlich, müsste ein Verständnis darüber vorherrschen, was die Natur des Menschen ist (und was nicht mehr zur menschlichen Natur gehört) und welche Mittel natürliche Mittel zur Leistungsoptimierung sind. Aus unseren weiter oben angestellten Überlegungen wissen wir, dass das Selbstverständnis des Menschen sich vor dem Hintergrund der Trennung zwischen Natur und Kultur bildet, einer Trennung, die der Mensch selbst schafft und die sich im Laufe der Geschichte immer wieder verändert hat. Neuro-Enhancement als widernatürlich zu bezeichnet, legt zugrunde, dass diese vom Menschen hervorgebrachten Mittel nicht natürlich sind. Insofern aber diese technisch hervorbracht sind, verdanken sie ihre Existenz dem sie Hervorbringenden. Insofern also der Mensch zur technischen Hervorbringung in der Lage ist, steckt Technik (als Möglichkeit und auch als wirklich-gewordene Möglichkeit bzw. wirklich-gemachte, also verwirklichte Möglichkeit) in seiner Natur. Die Begründung, Neuro-Enhancement sei widernatürlich und ihr Einsatz daher ungerechtfertigt, ist daher genau genommen keine Begründung, sondern eine Behauptung – und zwar eine unzutreffende.

Eine weitere Behauptung, die sich gegen den Einsatz von Neuro-Enhancement richtet, besteht darin, dass auf diese Weise Manipulierten in der Gesellschaft möglicherweise mehr Respekt gezollt wird, weil sie sich als leistungsfähiger erweisen. Caplan greift diese Möglichkeit auf – sein Argument dagegen ist allerdings denkbar schwach. Er verweist auf eine nicht näher erläuterte Moralvorstellung, derzufolge jedem Menschen unabhängig seiner gegebenen biologischen Dispositionen das Recht auf respektvoller Behandlung zusteht (ebd.). Wenn wir eine Gesellschaft voraussetzen, in der jeder Mensch als Zweck an sich behandelt wird, erhält tatsächlich jeder die gleiche respektvolle Behandlung – eben deshalb, *weil er Mensch ist*. In der vorherrschenden kapitalistischen Marktwirtschaft wird der Mensch allerdings entgegen dem kantischen Imperativ als Mittel zum Zweck behandelt. Der Respekt, der ihm entgegen gebracht wird, bemisst sich nach den Regeln der Marktwirtschaft nicht an seinem Menschsein, sondern am Maß seiner Verwertbarkeit bzw. an dem Wert, zu dem er sich selbst gemacht hat. Wenn neuropharmakologische Mittel dazu beitragen, diesen Wert zu steigern, betrifft das auch die ihm entgegengebrachte Wertschätzung. Caplan vermischt also den Wert, den ein Mensch als Mensch haben *soll* – ein Wert der absolut ist – , mit dem Wert, den er in einem markwirtschaftli-

chen System besitzt bzw. zu erzeugen hat und der durch neuropharmakologische Zurichtung durchaus gesteigert werden kann. Dazu Whitehouse et al:

> „Man kann sich leicht vorstellen, dass die Bereitschaft eines Arbeiters, ein Mittel zur Produktivitätssteigerung einzunehmen, rasch ein Bonus für seine Einstellung und Beförderung würde. Eine Firma, die einen Auftrag an eine Anwaltskanzlei zu vergeben hat, könnte wissen wollen, welche der Kanzleien von ihren Anwälten die Einnahme kognitiver Enhancement-Mittel verlangen: Die dadurch vermutlich gesteigerte Effizienz hätte zur Folge, dass weniger Arbeitsstunden in Rechnung gestellt und die Kosten niedriger ausfallen würden. Anwälte, die zur Einnahme kognitiver Enhancement-Mittel bereit wären, könnten unter Umständen höhere Honorare erhalten und von mehr Kanzleien eingestellt werden." (Whitehouse et al 2009, 228).

Neuro-Enhancement hat somit tatsächlich das Potenzial zur Verbesserung des eigenen Marktwertes. Wenn nun die Möglichkeit zur Wertsteigerung durch den Einsatz neuropharmakologischer Mittel besteht, gerät derjenige, der auf solche Mittel verzichtet, in die Gefahr, weniger produktiv zu sein und damit an Wert gegenüber der verbesserten Konkurrenz zu verlieren. Der Wunsch nach einer Aufwertung der eigenen Arbeitskraft durch eine gesteigerte Leistungsfähigkeit verbirgt dabei möglicherweise, dass die gesellschaftlichen und ökonomischen Umstände problematisch sind. Genauer: Die Verwendung von Neuropharmakologie lädt ein zu einer besseren Anpassung an gesteigerte Anforderungen des Marktes, verschleiert aber u. U. die Tatsache, dass die Anforderungen derart hoch sind, dass sie Enhancement erforderlich machen. Ein erhöhter Leistungsdruck offeriert grundsätzlich zwei Möglichkeiten. Die erste besteht darin, dass der Mensch an sich arbeitet, um den an ihn herangetragenen Erfordernissen gerecht zu werden. Eine andere darin, den Druck von außen als ein Problem zu sehen, das es zu verändern gilt. Stephan Schleim sieht im Einsatz von Enhancement die Gefahr, dass der Mensch sich selbst und nicht die Umstände als mangelhaft versteht. Wo der Mensch also qua Reflexion der gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungen (und seiner eigenen Möglichkeiten, eben diesen Bedingungen zu begegnen) diese verändern sollte, steht er in der Gefahr, auf eine solche Reflexion zu verzichten und seine eigene vermutete Mangelhaftigkeit durch Neuro-Enhancement zu beseitigen (vgl. Schleim 2010, 197). Mit anderen Worten: Die Krise, die in der Diskrepanz zwischen Marktanforderungen und eigener Leistungsfähigkeit besteht, wird – so Schleim – nicht mehr als Chance zur Veränderung gesehen, sondern als Anlass zur Anpassung, eine Anpassung, die durch Neuropharmaka erleichtert wird. Man könnte diesen Gedanken auf die Spitze treiben und festhalten: Das Subjekt verzichtet durch den Einsatz von Neuro-Enhancement auf seine erneuernde Kraft.

Aber ist nicht die bewusste Entscheidung zur Steigerung der eigenen Leistungsfähigkeit und der Verzicht auf die Veränderung einer Gesellschaft, in der gesteigerter Leistungsdruck vorherrscht, ein Ausdruck von Autonomie? Das Gesetz, das sich das Subjekt selbst erteilt, besteht dann schlichtweg darin: Verbessere Dich! Schleim hält dem entgegen:

> „Dieses Argument geht davon aus, dass jeder für sich selbst wisse, was am besten sei. [Aber:] Der Autonomiegedanke entspricht dem Menschenbild der Aufklärung und des Humanismus. Dieser Mensch benutzt seine Vernunft und sein Gefühl, um Einsicht und Erkenntnis zu erlangen und danach zu entscheiden; er gebraucht seine Fähigkeiten dazu, sich selbst und anderen gegenüber verantwortungsvoll zu handeln. Er lässt sich gerade nicht von einer äußeren Autorität bestimmen, lässt sich nicht ohne eigene, kritische Prüfung vorgeben, was er für gut und richtig zu halten hat." (ebd.).

Im Grunde legt Schleim den Finger in die Wunde, wenn er betont, dass es wenig mit Autonomie zu tun hat, jedem Einzelnen die Entscheidung zu überlassen, ob er auf Neuro-Enhancement zur besseren Anpassung zurückgreifen will, oder aus freien Stücken darauf verzichtet. Natürlich ist es jedem überlassen, sich gegen die Veränderung gesellschaftlicher Umstände zu entscheiden, die mehr Leistungsfähigkeit vom Einzelnen erwarten. Aber eine solche Entscheidung hat erst dann etwas mit Autonomie zu tun, wenn das Subjekt tatsächlich aus freien Stücken entscheidet und sich nicht lediglich frei wähnt. Sich selbst ein Gesetz geben zu können und entsprechend zu handeln, ist nichts, zu dem das Subjekt quasi von Natur aus in der Lage ist. Im Gegenteil muss es in diese Lage versetzt oder besser: zur Autonomie befähigt werden. Es ist der mündige Mensch, der zur Selbstgesetzgebung in der Lage ist. Das Ermöglichen von Mündigkeit (und damit auch von Autonomie) ist Aufgabe von Pädagogik.

4.3 Die totale Selbstgestaltung?

Bevor wir diese Aufgabe in den Blick nehmen, sollten wir unsere Aufmerksamkeit dem *Selbst* der Selbstgesetzgebung bzw. Selbstgestaltung widmen, und zwar aus folgendem Grund: Wir haben im Zusammenhang mit der Selbstgestaltung im Sinne einer Verbesserung bzw. Aufwertung des eigenen Marktwertes davon gesprochen, dass der Mensch sich selbst (seine innere, nun vergegenständlichte Natur) als Bearbeitungsobjekt vorstellt. In dieser Selbstbearbeitung ist das bearbeitende Subjekt mit dem Objekt der Bearbeitung vermittelt, sind Subjekt und Objekt durch die Vermittlung aneinander gebunden. Die naheliegende Frage besteht nun darin, ob mit diesem Gebundensein eine Begrenzung einhergeht. Anders formuliert: Kann der Mensch im Zuge der Selbstgestaltung mit sich machen, was er will, oder steht er immer auch in der Gefahr, sich selbst zu verlieren?

Der US-Amerikaner David DeGrazia beschäftigt sich u. a. mit Identitätsforschung. In *Prozac, Enhancement und Selbstgestaltung* schildert er den Fall einer jungen Frau namens Marina. Schauen wir uns Marinas Geschichte an. Sie

> „beginnt mit einer massiv vernachlässigten Kindheit. Sie war vier, als ihre Eltern sich trennten. Danach verhielt der Vater sich distanziert und war wenig beteiligt, während die Mutter an Depressionen litt und sich an der Grenze zum Alkoholismus bewegte. Obwohl sie an Marinas Alltagsleben teilhatte, war sie doch auf emotionaler Ebene wechselhaft zugewandt. Da Marina das älteste Kind und offensichtlich recht patent war, musste sie sich häufig um ihre jüngere Schwester und ihre Brüder kümmern, die eine ganze Reihe von Problemen hatten – von Depressionen über Jugendkriminalität bis zu zwangsneurotischen Zügen. Viele von Marinas eigenen Bedürfnissen wurden – verdeckt durch die dramatischeren Probleme der anderen Familienmitglieder – nie berücksichtigt. Wie fürsorglich dieses in die Elternrolle hinein gerutschte Kind auch war, es hat Fürsorge selbst nie erfahren.
>
> Obwohl sie, wie sie selbst sagt, eine schwierige Jugend hatte – in der Schule klappte es nicht so, wie sie es sich erhoffte, sie machte Erfahrungen mit Drogen und ließ sich auf leichtsinnige sexuelle Kontakte ein –, schaffte Marina es dennoch, an einer guten Universität angenommen zu werden. Nachdem sich ihre Lebensumstände deutlich beruhigt hatten, wurde sie im College zum Überflieger und wechselte anschließend an eine erstklassige *Business School*, wo sie ihren akademischen Erfolg fortsetzte. Während dieser ganzen Zeit waren einige enge Freundschaften die wichtigste Stütze für ihr emotionales Gleichgewicht. Obwohl diese Beziehungen im Allgemeinen stabil

> waren, geriet Marina manchmal in Zorn über empfundene Demütigungen und Vertrauensbrüche durch diejenigen, die ihr wichtig waren. Zwar forderte ihre Familie weiterhin Rat und Hilfe von ihr, aber Marina begann zu verstehen, wie sehr ihre übergriffige Familie sie durch ihre ständige Beanspruchung unterdrückte und zeigte ihrer Mutter und ihren Geschwistern Grenzen auf. Dabei half es ihr, dass sie in einer anderen Stadt lebte. Ihr Liebesleben empfand sie als Misserfolg. Ihr hohes Arbeitsethos ließ ihr kaum Zeit, sich mit Männern zu treffen, und die Männer, mit denen sie sich einließ, entpuppten sich oft als distanziert und abweisend und nutzten sie manchmal auch emotional aus.
>
> Marina ist immer schon etwas zaghaft gewesen. Gedanken an den Tod haben sie seit ihrer Jugend beunruhigt, und die Vorstellung, ihr oder ihrer Familie könnte irgendeine Tragödie zustoßen, hat sie immer wieder übermäßig geängstigt. Derartige Sorgen treten allerdings nur phasenweise auf und sie beeinträchtigen Marinas Funktionstüchtigkeit im Alltag nicht. Seit vielen Jahren tauchen in ihren sexuellen Phantasien starke ältere Männer auf. Sie ist aufgewühlt und von sich selbst angewidert, wenn diese Phantasien sie dazu bringen, zu nachtschlafender Zeit den oberflächlichen Kitzel von Internet-Chaträumen zu suchen, die auf bloßen Sex fokussiert sind.
>
> Mit knapp dreißig wird Marina allgemein als erfolgreiche Frau angesehen: Sie hat einen gut bezahlten Job als Managerin einer großen Computerfirma, hat enge Freunde und mehrere Freizeitbeschäftigungen, die ihr wirklich Freunde machen [...]. Indes empfindet Marina sich als grüblerisch und nachdenklich, als jemand, dessen Gedanken um sein Leben und um die Richtung kreisen, die es nimmt. Sie begibt sich in eine vier Sitzungen umfassende psychiatrische Beratung und akzeptiert die Aussage des Psychiaters, dass bei ihr keine diagnostizierbare Störung vorliege. Auf einen Vorschlag, dass eine Psychotherapie ihr nichtsdestotrotz helfen könne, reagiert sie ablehnend, weil sie diese Behandlung aus eigener Tasche bezahlen müsste, da ihre Krankenversicherung die Kosten für eine Psychotherapie nicht abdeckt. Dennoch will sie etwas ändern. Im Beruf empfindet sie sich als zögerlich, unsicher und allzu bereit, sich wegen möglicher Irrtümer zu zermürben. Im Privatleben hasst sie ihre Neigung, Treffen mit Freunden im Nachhinein endlos zu interpretieren, und verabscheut ihre Vorliebe für Männer, die ihr nicht gut tun. Zudem fühlt sie sich befremdet durch ihre Zwangsvorstellungen, die sie als lächerlich und störend, wenn auch nicht als wirklich schädlich empfindet.
>
> Nach langen Phasen der Introspektion – verstärkt durch ihren bevorstehenden Geburtstag sowie durch die Diskussionen während der Therapiesitzungen – beschließt Marina, im Beruf extrovertierter, selbstsicherer und entscheidungsfreudiger werden zu wollen. Sie möchte sich im Privatleben weniger ausgeschlossen, sich weniger herabgesetzt oder eines guten Partners unwürdig fühlen, sie möchte im Allgemeinen weniger zwanghaft sein. Sie ruft den Psychiater an, der sie beraten hatte und ihr sympathisch ist. Ihm erklärt sie, sie habe gehört, dass Prozac manchmal solche Veränderungen bewirken, wie sie sie sich wünsche – und das schneller und kostengünstiger als eine herkömmliche Therapie. Marina möchte Prozac verschrieben bekommen." (DeGrazia 2009, 249f.; Hervorh. im Original).

Marinas Wunsch, die eigene Persönlichkeit verändern zu wollen, ist das Ergebnis ausführlicher Selbstreflexion. Zudem hat Marina eine recht genaue Vorstellung, in welche Richtung die Veränderung gehen soll. Dass die Wahl auf Prozac fällt, liegt in der angenommenen höheren Effizienz und ist darüber hinaus das Resultat wirtschaftlicher Erwägungen. Nun besteht aus meiner Sicht ein wesentlicher Unterschied darin, ob über den Weg der Therapie eine Persönlichkeitsveränderung versucht wird oder ob dies über eine biochemische Manipulation geschieht. Was aber zeichnet diesen Unterschied aus?

Erinnern wir uns an die im ersten Teil dieser Arbeit angestellten Überlegungen zum transzendentalen Blick der Mutter auf das Kind.[103] Es zeichnet sich dieser Blick ganz wesentlich dadurch aus, dass er mehr sieht, als tatsächlich (faktisch) gegeben ist. Der Blick betrifft nicht (nur) das So-Sein, sondern das Sein des Kindes, und damit eben auch dessen Werden, jene Potenziale, die im Kind sind und sich möglicherweise entfalten werden.[104] Das Kind, das sich über den Mutterblick wahrnimmt, nimmt damit auch immer dieses Mehr wahr. Seine Wahrheit, das, was es ist, erweist sich somit als geöffnete Faktizität. Es ist, was es ist, und indem es ist, was es ist, ist es zugleich das, was es nicht ist, aber sein könnte, wobei das, was sein könnte, nie (im wortwörtlichen Sinne) festgestellt bzw. faktifiziert werden kann. Der transzendentale Mutterblick hat für die Identität – das Selbstsein des Kindes – eine immense Bedeutung:

> „Das in den Anfängen der menschlichen Entwicklung sich herausbildende ‚ich bin' gelangt zur Gewissheit der eigenen Existenz in der Durchdringung der Gewissheit, eine Zukunft zu haben. Und indem das Selbst sich auch späterhin stets als Entwurf zu behaupten hat, ist von ihm eine zeitliche Vorwegnahme seiner Selbst gefordert." (Friedrich 2008, 77).

Diese zeitliche Vorwegnahme ist charakteristisch für den Identitätsbegriff, denn Identität ist immer in der Beziehung bzw. in der Vermittlung zwischen dem Jetzt und dem Zukünftigen, dem Gegebenen und dem Möglichen, der Faktizität und der Transzendenz. Für Sartre ist der Mensch im Modus des Für-sich derjenige, der seine Faktizität im Entwurf transzendiert. Für ihn ist der Mensch gewissermaßen identisch mit seinem Entwurf: „[D]er Mensch ist nichts anderes als sein Entwurf" (Sartre [1946] 1994, 130). Aber da er das, wozu er sich entwirft, nie ganz und gar sein kann, weil das Nichts sich nicht überwinden lässt, ist das Identisch-Sein mit seinem Entwurf Identität im Sinne einer Nicht-Identität. Die Identität als Nicht-Identität ist bei Sartre ontologisch begründet, nichtsdestotrotz scheint es auf den ersten Blick bei Sartre so zu sein, dass der Mensch sich jederzeit zu einem anderen entwerfen kann. Der Entwurf des Menschen scheint daher an nichts (außer an seinen Willen zum Entwurf) gebunden zu sein. DeGrazia hebt diesen Aspekt hervor, wenn er schreibt:

> „Sartre etwa war der Auffassung, wir Menschen würden ohne eine festgelegte Natur in die Welt geworfen. Erst die Entscheidungen, die wir treffen, bestimmten, was wir sind, daher seien wir vollständig verantwortlich dafür, was wir werden. Nur wir selbst bestimmten unsere Handlungen und unsere Identität, und so schulterten wir die Last ‚radikaler Freiheit'. Entsprechend können wir uns an einem Tag eine Form geben, ohne damit einzuschränken, in welche Gestalt wir und am nächsten Tag bringen könnten. Dieser Ansicht nach erschaffen wir uns gänzlich selbst" (DeGrazia 2009, 254f.).

---

[103] vgl. Teil 1, Kap. 3.2.1 in dieser Arbeit

[104] Ich denke, dass die Möglichkeiten nicht als solche gesehen werden können. Wäre das der Fall, hätten die Möglichkeiten den Charakter faktischer Möglichkeiten. Da die Möglichkeiten aber im Zuge des Transzendierens dessen, was ist, aufscheinen und nicht vom Erblickenden ergriffen oder faktifiziert werden können, scheinen mir die Möglichkeiten transphänomenale zu sein. Genauer: Im transzendentalen Mutterblick scheinen die Möglichkeiten auf, aber nicht als gegebene, die identifiziert, also festgemacht (oder totgestellt) werden, sondern als solche, die auf das nicht-erscheinende Möglichsein verweisen. Dieses Möglichsein ist die Quelle, die nicht erschlossen werden kann.

Ähnlich kritisch beleuchtet Friedrich die Vorstellung einer grenzenlosen Freiheit des Entwurf, wenngleich sie dabei weniger Sartre im Blick hat, sondern vielmehr die pluralistische Identitätskonzeption der sogenannten Postmoderne:

> „[Wie] könnte das Ich identisch sein mit seinem Entwurf? Was, wenn die aktuelle gesellschaftliche Optionsvielfalt zu unzähligen Entwürfen sich realisiert? Ob in der Identifikation mit *einem* Entwurf oder mehreren, der Ausgang führte zum selben: zum Wahn! Ohne Anbindung an ein Geworden-sein suggeriert die Entwurfsmöglichkeit gleichzeitig die Möglichkeit freier (Selbst-)Setzung, so dass die Verleugnung des Faktischen in ein Paradox mündet, das darin besteht, ‚daß ich dauernd ein anderer sein könnte.'" (Friedrich 2008, 77; Hervorh. im Original).

DeGrazia hat mit seiner Anmerkung zu der von Sartre vertretenen radikalen Freiheit nicht ganz Recht. Zwar ist es zutreffend, dass sich der Mensch bei Sartre jeden Tag zu einem anderen entwerfen kann, aber dieser Entwurf muss auch bei Sartre zu *seiner Wahrheit* werden. Das geschieht ausschließlich durch den Prozess der Anerkennung. Ohne eine solche Anerkennung geschieht das, was Friedrich zutreffend als Wahn charakterisiert:

> „[Der Mensch] wird sich dessen bewußt, daß er nichts sein kann [...], wenn nicht die anderen ihn als solchen anerkennen. Um zu irgendeiner Wahrheit über mich zu gelangen, muß ich durch den anderen gehen. Der andere ist für meine Existenz unentbehrlich, wie übrigens auch für die Kenntnis, die ich von mir selbst habe. Unter diesen Bedingungen entdeckt mir die Entdeckung meines Innersten zugleich auch den anderen, als eine mir gegenüberstehende Freiheit, die nur für oder gegen mich denkt und will. So entdecken wir sofort eine Welt, die wir Inter-Subjektivität nennen werden, und in dieser Welt entscheidet der Mensch darüber, was er ist und die anderen sind." (Sartre [1946] 1994, 133).

Für Sartre ist also der Entwurf, der sich bewahrheiten muss, an den Anderen und dessen Freiheit geknüpft (die Freiheit anzuerkennen oder diese Anerkennung zu verweigern). Friedrich hingegen sieht den Entwurf an die Geschichtlichkeit bzw. Gewordenheit des Menschen gebunden. In beiden Fällen steht der Selbstentwurf des Menschen in der Beziehung zu einem unverfügbaren Moment, welches die Grenze menschlicher Freiheit und Selbstgestaltung markiert.

Es erscheint mir evident, die Bewahrheitung des eigenen Entwurfs an die Anerkennung durch die Freiheit des Anderen zu binden. Insofern stimme ich mit Sartre überein. Die bei ihm offenkundige Unabhängigkeit des Selbstentwurfs von der eigenen Gewordenheit sehe ich allerdings problematisch. Legt man die ontologische Differenz der beiden Seinsmodi zugrunde, ist es konsequent, die Gegenwart als Grund der Vergangenheit zu verstehen, die stets vom Für-sich im Sein getragen wird – was nichts anderes meint, als dass die Vergangenheit *geseint* wird.[105] Dieses Im-Sein-Halten geschieht aus dem Transzendieren der Faktizität, aus dem Entwurf bzw. aus dem Akt der Freiheit heraus. Soweit bin ich mit Sartre d'accord. Von wo aus aber startet dieser Entwurf? Doch immerzu von der geseinten Faktizität, die das, was Friedrich Gewordenheit nennt, im Sein trägt. Für Sartre ist das Gewordene – jene Geschichtlichkeit des Menschen – dadurch, dass sie geseint werden muss, etwas Gemachtes. Bei genauerem Hinsehen wird jedoch schnell klar,

---

[105] Was es mit der paradox anmuteten Behauptung, die Gegenwart sei der Grund der Vergangenheit, auf sich hat, ist in Kapitel 4.2.4 im ersten Teil dieser Arbeit ausführlich herausgearbeitet worden.

dass die Geschichtlichkeit nicht ausschließlich eine gemachte sein kann. Was ich als meine Geschichte, als meine Vergangenheit behaupte, ist ja keineswegs Ergebnis eines performativen Aktes, sondern es muss (für mich) tatsächlich meine Vergangenheit sein. In irgend einer Weise muss es daher für mich einen Unterschied zwischen dem geben, was ich mir als Vergangenheit ganz im Sinne einer Konstruktion zurechtlege, und dem, was ich als meine Vergangenheit seiend bezeichnen kann. Meine Geschichte ist nicht das Ergebnis einer *Entscheidung*, sondern einer *Entdeckung*. Die Frau, die eine partielle retrograde Amnesie erleidet, kann die Lücken in ihrer Vergangenheit sicherlich in der Weise füllen, dass sie einen logischen Sinn ergeben. Sie erkennt vielleicht ihre Tochter, weiß aber nichts mehr von der Zeit ihrer Schwangerschaft oder dem Vorgang der Geburt. Diese Leerstelle kann sie logisch füllen, schließlich muss es eine Schwangerschaft und eine Geburt gegeben haben. Kommt die Erinnerung zurück, wird sie das, was sie als ihre wirkliche Vergangenheit versteht, von dem, was Ergebnis ihres Konstruierens war, sehr wohl zu unterscheiden wissen. Auch dann, wenn unsere Vergangenheit tatsächlich eine im Sein gehaltene ist und wenn all jenes, was wir als Erinnerung in uns tragen, mit dem, was objektiv geschehen ist, nie ganz übereinstimmen wird, ist unsere geseinte, getragene, gehaltene Vergangenheit niemals nur Ergebnis unseres Schaffens, sondern ganz wesentlich sich unserer Macht entziehend. Aus eben dieser sich entziehenden Gewordenheit erheben wir uns in unserem Entwurf. Aber gerade weil sich der Entwurf von dieser Gewordenheit loslöst, bleibt er doch unweigerlich mit ihr verhaftet.

Zur Erinnerung: Wir sind nach wie vor bei der Frage nach dem Unterschied zwischen einer Persönlichkeitsveränderung via Neuro-Enhancement auf der einen und Therapie auf der anderen Seite. Identität entspannt sich – so der bisher angestellte Gedankengang – zwischen Faktizität und Transzendenz, Gegenwart und Zukunft, Wirklichkeit und Möglichkeit oder – wenn wir Heideggers Übersetzung dieser Begriffe zugrunde legen: zwischen existentia und essentia (vgl. Heidegger [1946] 2001, 189). Ist es nicht vorstellbar, aus eben diesem Identitätsbegriff heraus eine Selbstgestaltung mittels Prozac vorzunehmen? Thomas Runkel spielt diesen Gedanken in Anlehnung an David DeGrazia durch. Er formuliert einen möglichen Einwand gegen eine biochemische Intervention, demzufolge der, von dem man vermuten könnte, er sei derjenige, der die Selbstgestaltung vornimmt, im Grunde genommen diese Aktivität nur initiiert. Die tatsächliche Veränderung übernimmt das verwendete Mittel; das scheinbare Subjekt der Veränderung (das freilich immer zugleich auch Objekt der Veränderung ist) verbleibt in der Beobachterrolle (vgl. Runkel 2010, 281).[106] Allerdings spricht das – so Runkel – nicht zwingend für eine unauthentische Form der Selbstgestaltung. Wenngleich die biochemische Manipulation im Vergleich zur therapeutischen Behandlung die zeitlich kürzere und womöglich auch kostengünstigere Variante ist, kann sie nichtsdestotrotz aus der Perspektive des Sich-selbst-Gestaltenden authentisch sein, sofern dieser das Ergebnis der Manipulation mit sich selbst in Einklang zu bringen vermag:

---

[106] Dominik Groß sieht genau darin einen möglichen Grund für den Mangel an Akzeptanz von Neuro-Enhancement. Derjenige, der sich auf diesem Wege verbessert, kann den möglicherweise erzielten Erfolg nicht – zumindest nicht ausschließlich – auf die eigene Leistung zurückführen. Das aber bedeutet, im Falle von Neuro-Enhancement arbeitet etwas anderes am Erfolg mit, etwas, das in mir ist, in mir und durch mich hindurch wirkt, mir aber dennoch fremd bleibt. Neuro-Enhancement geht daher – so Groß – für viele Mensch möglicherweise mit einem Gefühl der Selbstentfremdung und Depersonalisierung bis hin zum Kontrollverlust einher (vgl. Groß 2009, 98).

> „Resultiert der Einsatz des Psychopharmakons in einem Individuum, das seine veränderte Identität als seine eigene betrachtet, das sich also positiv mit dieser identifiziert, so kann von einer authentischen Transformation des Selbst gesprochen werden. Zwar verändern sich gewisse persönlichkeitsrelevante psychische Merkmale der Person, dennoch hat sie insofern ihre wahre Identität gefunden, als sie sich nun mit ihrer neuen Identität und dem entsprechenden Leben zu identifizieren vermag. Die Wahl des Mittels beruht dann ihrerseits auf dem evaluativen bzw. normativen Selbstverständnis der Person und kann daher auch im Falle von Prozac eine authentische Wahl sein." (ebd., 282).

Die Schwierigkeit, die ich bei dieser Form der Selbstgestaltung sehe und die ich weder bei DeGrazia noch bei Runkel hinlänglich berücksichtigt finde, besteht im Ausblenden des unverfügbaren Moments. Die Selbstmanipulation via Prozac ist Ausdruck des die Faktizität transzendierenden Entwurfs, dabei aber zugleich an die Faktizität (die Gewordenheit bzw. Geschichtlichkeit) gebunden. Der Entwurf als biochemische Manipulation erweist sich als Zäsur dieser Gewordenheit, insofern das Objekt die Gewordenheit und damit zugleich die Unverfügbarkeit ausklammert. Das manipulierte Selbst ist ausschließlich bearbeitbare Sache, dinghaftes An-sich. Die Möglichkeit, die Dinghaftigkeit wieder zu beleben, indem sie in einem Akt der Identifikation vom Subjekt eingeholt (oder mit Sartre ausgedrückt: geseint) wird, halte ich für äußerst fragwürdig. Ich möchte dem vielmehr eine andere Sichtweise entgegenhalten, die ich im Folgenden vorstellen werde.

4.4 Die fragwürdige Macht des Subjekts

Ganz zu Anfang dieser Arbeit wurde mit Blick auf Aristoteles auf das Seinsverständnis der Metaphysik verwiesen. Diesem Verständnis nach ist das Sein das, was das Seiende bestimmt. Das Seiende gilt dabei als das Ganze dessen, was ist. Auf den Punkt gebracht befasst sich die Metaphysik mit dem Sein als Grund des Seienden. Somit ist für die Metaphysik das Sein durchaus Thema, aber eben (nur) als Grund des Seienden. *Das Sein als solches* und *in Abgrenzung zum Seienden* ist für die Metaphysik kein Thema. Für Martin Heidegger liegt darin ein erhebliches Problem, ist die Metaphysik aus seiner Sicht gerade durch dieses ihr eigene Seinsverständnis nicht in der Lage, das Wesen des Menschen zu beschreiben. Wenn wir also wissen wollen, was der Mensch seinem Wesen nach ist (und das sollte uns interessieren, wenn wir ernsthaft über die Verbesserung dieses Wesens nachdenken), müssen wir – so Heidegger – durch dieses klassische metaphysische Denken hindurch (was aber nicht heißt, dass wir dieses Denken aufgeben sollen):

> „Weil jedoch das metaphysische Denken das Selbstsein des Menschen von der Substanz her bestimmt, deshalb muß der erste Weg, der von der Metaphysik zum ekstatisch-existenzialen Wesen des Menschen hinleitet, durch die metaphysische Bestimmung des Selbstseins des Menschen hindurchführen [...]." (Heidegger [1929] 1969, 17).

Was Heidegger bereits 1927 in *Sein und Zeit* treffend herausgearbeitet und was heute nichts an Aktualität verloren hat, ist jener dem Menschen eigentümliche Zustand der Seinsvergessenheit. Dieser Zustand zeichnet sich dadurch aus, dass es der Mensch immer nur mit Seiendem zu tun hat, das Gegenstand seiner Bearbeitung wird. Dass er sich selbst in seiner Persönlichkeit, seinen Fertigkeiten, seinen Genen bearbeitet, sich also als Zurichtungsobjekt versteht, ist Ausdruck dieses (Selbst-)Verständnisses. Freilich hat der

Mensch eine irgendwie geartete Vorstellung vom Sein, aber diese ist überaus schwammig. Sein wird

> „nur als das ‚Generellste' und darum Umfassende des Seienden oder als Schöpfung des unendlichen Seienden oder als das *Gemächte eines endlichen Subjekts* erklärt. Zugleich steht von altersher ‚das Sein' für ‚das Seiende' und umgekehrt dieses für jenes, beide wie umgetrieben in einer seltsamen und noch unbedachten Verwechslung" (Heidegger [1946] 2001, 194f.; Hervorh. v. T.D.).

In diesem Verständnis ist also etwas, weil es von einem Subjekt *gemacht* wurde. Ich *bin* der wertvolle Angestellte, weil ich mich entsprechend den Marktanforderungen gebildet, am Wert meiner Arbeitskraft gearbeitet habe. Oder mit Blick auf eine mögliche Zukunft: Mein Kind *wird* (im wahrsten Sinne des Wortes:) *bestimmt intelligent sein*, weil ich an seinem Genmaterial etwas *habe machen lassen*. Diese Sätze passen ins Denken einer machvollen Subjektivität, in der Unverfügbares bestenfalls im Zustand des Noch-Nicht existiert. Die totale Macht ist eine Frage der Zeit. Der Mensch ist – in aller Schärfe formuliert – der werdende Gott.

Aus Heideggers Sicht kann von einer derart machtvollen Subjektivität nur aus dem Zustand der Seinsvergessenheit heraus gesprochen werden.[107] Der mit der Subjektmacht einhergehende Anthropozentrismus ist gewissermaßen Symptom dieser Seinvergessenheit. Widmen wir unsere Aufmerksamkeit diesem vergessenen Sein: Für Heidegger ist der Mensch, wie alle Dinge in der Welt, seiend. Wohl aber ist sein Seiend-Sein von besonderer Qualität. Im Gegensatz zu allem anderen Seienden ist der Mensch dasjenige Seiende, dem es um sein Sein geht. Für dieses besondere Seiende verwendet Heidegger die Bezeichnung *Dasein*: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht." (Heidegger [1927] 2001, 12; Hervorh. im Original). Das Dasein befindet sich in der Welt, und zwar so, dass es *da* ist. *Da* sein meint hier nicht – wie man vermuten könnte – körperliche Anwesenheit. Die Schülerin kann ohne weiteres im Mathematikunterricht physisch da und dabei doch in Gedanken ganz woanders sein. In diesem Falle ist sie nicht in der Lage, die Situation, in der sie sich befindet, zu erschließen. Genau das ist aber gemeint, wenn vom *Da* die Rede ist. Die Weise, in der also das Dasein in der Welt ist, ist Erschlossenheit. Drei Formen von Erschlossenheit – Heidegger verwendet den Ausdruck „fundamentale Existenzialien" (ebd., 160) – werden herausgearbeitet.

---

[107] In ihrer Arbeit zur *Daseinsanalyse* charaktersiert Alice Holzhey-Kunz in Anlehnung an Heidegger das Selbstverständnis des Menschen als bearbeitbares Objekt, als etwas, das wie anderes Seiendes (nur) vorhanden ist, als ein Zeichen von Verfallenheit. Den doppelten Sinn dessen, was Heidegger In-der-Welt-sein nennt (einerseits ein Zuhause-sein und Vertraut-sein *in* und *mit* der Welt, andererseits ein Verständnis von Welt als das Andere, Fremde, Sich-Entziehende) – ein Doppelsinn, der nicht vermittelt werden kann – versucht der Mensch durch ein *Einhausen in einer vertrauten Welt* zu entfliehen. In gewisser Weise kann das als eine *Flucht in der Verfallenheit* bezeichnet werden: „Nun gibt Heidegger dem ‚Verfallen' auch noch einen spezifischeren Sinn, indem er auf die dem Menschen innewohnende Tendenz Bezug nimmt, den Unterschied zwischen sich und dem nichtmenschlichen Seienden zu verleugnen und sich selbst ebenfalls als ein vorhandenes Seiendes aufzufassen [...]. Damit begründet Heidegger die nicht nur in der Philosophie, sondern noch mehr in den heutigen Humanwissenschaften vorherrschende Tendenz zur Verobjektivierung des Menschen und deutet diese aus einer quasinatürlichen Neigung zur verdinglichenden Selbstauslegung." (Holzhey-Kunz 2008, 206).

Bei der ersten Form handelt es sich um die Befindlichkeit. Erst einmal heißt das nichts anderes, als dass sich das Dasein in der Welt befindet, und das in zweifacher Weise: Es befindet sich im räumlichen Sinne in ihr. Das ist quasi die Antwort auf die Frage: *Wo* befindet sich das Dasein. Und es befindet sich in einer bestimmten Weise in ihr; das wäre die Antwort auf die Frage nach dem *Wie* der Befindlichkeit. Das *Wie* der Befindlichkeit ist die jeweilige Stimmung. Aus dieser heraus wird die Welt erschlossen. Dabei erschließt sich uns in der Stimmung und aus der Stimmung heraus die Welt *insgesamt*, nicht also in ihren Einzelheiten. Andreas Luckner macht dies an einem sehr schönen Beispiel deutlich: Der Spruch: „Morgen sieht die Welt schon ganz anders aus", meint ja keineswegs, dass uns die Welt morgen in einer anderen Optik erscheint, und schon gar nicht, dass morgen einzelne Dinge in der Welt anders aussehen werden. Vielmehr erschließt sich uns morgen die Welt als Ganze anders, weil sich das Erschließen aus einer anderen Befindlichkeit heraus vollzieht (vgl. Luckner 2007, 63). Die Befindlichkeit als Form der Erschlossenheit offenbart uns zugleich existenziale Möglichkeiten des Daseins. Sind wir in schlechter Stimmung, können wir uns aus der Welt zurückziehen, verbleiben dabei aber immerzu in der Welt. Der Rückzug ist ein möglicher Entwurf, kann aber die Tatsache unserer Geworfenheit nicht leugnen. In der Befindlichkeit erschießt sich uns damit die Faktizität der Geworfenheit, zugleich nehmen wir in ihr die Welt als Ganze wahr und werden über die bloße Wahrnehmung hinaus von Zusammenhängen in der Welt betroffen (vgl. ebd.).

Eine zweite Form der Erschlossenheit ist das Verstehen. Verstehen meint hier aber nicht, einen Zusammenhang, eine Sprache, Integralrechnung oder die vorliegende Arbeit zu verstehen. Heidegger verwendet den Ausdruck vielmehr im Sinne von Sich-auf-etwas-verstehen – also *Können*. Bezogen auf das Dasein müssen wir uns Verstehen als das unmittelbare (also vor aller Reflexivität stehende) Vernehmen der Möglichkeit, sein zu können, vorstellen. Nicht gemeint ist damit das je spezifische So-Sein. Das Kind, das sich im Blick der Mutter sieht, in den transzendentalen Mutterblick hineinschaut, vernimmt sich aus meiner Sicht in dem von Heidegger intendierten Sinne. Es versteht sich unmittelbar auf die Möglichkeit hin, zu sein. Günter Figal fasst das folgendermaßen in Worte:

> „Die unmittelbare Kenntnis der Möglichkeiten zu sein [...] schließt also ein, daß man sich selbst immer auch im Möglichsein erfährt – man erfährt im Verstehen, daß es einem bevorsteht zu sein und daß dieses Sein radikal unbestimmt ist; man weiß unmittelbar, daß man nicht weiß, wie man sein wird. Dieses unmittelbare Wissen des bevorstehenden Seins bezeichnet Heidegger als ‚Entwurf'. Verstehen ist derart immer Selbstverstehen, und zwar unmittelbares Selbstverstehen ohne jede reflexive Beziehung auf sich: Indem man die Unbestimmtheit des bevorstehenden Seins erfährt, erfährt man sich, ohne über sich nachdenken zu müssen." (Figal 1992, 72).

Als drittes fundamentales Existenzial hebt Heidegger die Rede hervor. Der Pädagoge Andreas Niesseler verweist in seiner Schrift *Vom Ethos der Gelassenheit. Zu Heideggers Bedeutung für die Pädagogik* auf Heideggers Methode – die Phänomenologie. Das Phänomen ist das, was sich von sich selbst her in seiner Anwesenheit zeigt, der Logos ist die Rede. Niesseler schließt daraus, dass der Mensch redend die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen versammelt, ihnen eine Ordnung verleiht, ihre Vielfältigkeit zu einem Ganzen führt (vgl. Niesseler 1995, 30). Wenngleich ich Niesselers Herleitung als gelungen erachte, scheint mir seine Interpretation dessen, was die Rede bei Heidegger auszeichnet, zumindest an dieser Stelle zu subjektlastig. Im Zusammenhang mit den Existenzialien Befindlichkeit und Verstehen dürfte klargeworden sein, dass der Mensch als Dasein ein unmittelbares, vor aller Reflexion liegendes Seinsverständnis hat. In der Rede kommt

nun das, was verstanden wurde, zum Ausdruck. Heidegger ist dabei folgender Aspekt wichtig: Das Verstandene bedeutet etwas, diese Bedeutung wird in Worte gefasst, gleichsam ausgesprochen – nicht umgekehrt. Wir haben es also nicht erst mit Worten zu tun, denen im Nachhinein eine Bedeutung zuerteilt wird (vgl. Heidegger [1927] 2001, 161). Im Hören – was für Heidegger ebenso wie das Schweigen zur Rede gehört – wird das noch deutlicher. Wir hören nicht einzelne Geräusche, sozusagen akustische Items, die wir dann – wie Niesseler es sinngemäß ausdrückt – zu einem sinnvollen Ganzen fügen. Unser Hören ist im Gegenteil immer schon ein verstehendes Hören: „'Zunächst' hören wir nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad. Man hört die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind, den klopfenden Specht, das knisternde Feuer." (ebd., 163). In seinem Humanismusbrief formuliert Heidegger das die Rede Auszeichnende pointierter.[108] Die Sprache wird hier als das *Haus des Seins* bezeichnet (vgl. Heidegger [1946] 2000, 50). In diesem Haus wohnt der Mensch. Damit ist der Mensch im Sein, und zwar in einer besonderen Weise, die Heidegger *eksistierend* nennt. Die *Eksistenz* ist nicht dasselbe wie *Existenz*, so wie wir den Begriff von Sartre her kennen. Für Sartre ist Existenz Dasein, aber dieses Dasein hat nichts mit seinem Wesen zu tun. Ein solches Wesen gibt es für den Menschen gar nicht – zumindest nicht von vornherein; im Gegenteil besteht seine Aufgabe gerade darin, sich im Entwurf ein Wesen zu geben.[109] Da er aber auch für Sartre stets im Entwurf ist, ist der Mensch auch immer ein wesenhafter. Heideggers Eksistenz meint etwas anderes, und zwar ein *ekstatisches Innestehen in der Wahrheit des Seins*. Diese Wahrheit des Seins hütet er – der Mensch ist also Hirte. Zugleich hört er auf das Sein (die Existenzialien Befindlichkeit, Verstehen und Rede (Hören) ermöglichen es ihm, das Sein zu verstehen). Das, was er hört, bringt er zum Ausdruck: „Die Sprache ist [also] [...] nicht eine Eigenschaft oder gar nur ein Werkzeug des Menschen. Der Mensch ist Mensch Kraft der Sprache. [...] Der Mensch ist derjenige, der hörend der Sprache entspricht, der sagen kann, was ist." (Cichy 2001, 50). Das Sein ist also das, was den Menschen anspricht, was vom Menschen gehört werden kann und was sich durch den Menschen ausspricht.

Halten wir fest: Wesenhaft ist der Mensch eksistierend. Dabei west der Mensch in der Weise, das Sein, in dessen Wahrheit er ekstatisch innesteht, zu erschließen. Sein Erschließen, d. h. sein *Da* lichtet das Sein. Als *Da*-sein ist er die *Lichtung* des Seins: „Als der Eksistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da als Lichtung des Seins in ‚die Sorge nimmt'" (Heidegger [1946] 2001, 190). Derjenige, der das Sein bedenkt, hat nach Heidegger die Möglichkeit, seine – d. h. die dem Menschen zukommende – Rolle zu erkennen. Diese besteht darin, als Hüter des Seins das Sein zum Ausdruck zu bringen. Wenn also die machtvolle und zuweilen nahezu allmächtig auftretende Subjektivität Ausdruck einer Seinsvergessenheit ist, als deren Symptom ganz allgemein der Anthropozentrismus genannt werden kann, erweist sich der Ontozentrismus für Heidegger als Ausdruck für das gelungene Bedenken und Beachten des Seins und der dem Menschen (=Dasein) zukommenden Rolle:

---

[108] Heidegger spricht hier von Sprache, weniger von Rede. Der Unterschied zwischen Rede und Sprache ist für unsere Überlegungen nicht relevant.

[109] Sicher gilt auch hier die bereits mehrfach erwähnte Eigenschaft des Menschen, immer im Entwurf zu sein. Insofern hat der Mensch immer auch zusätzlich zu seiner bloßen Existenz ein Wesen. Weigert er sich, sich zu entwerfen, ist das bereits wieder ein Entwurf, und er erweist sich wesentlich als derjenige, der sich zu einem Menschen entworfen hat, der sich weigert, sich zu entwerfen.

> „Freilich beruht die Wesenshoheit des Menschen nicht darin, daß er die Substanz des Seienden als dessen ‚Subjekt' ist, um als der Machthaber des Seins das Seiendsein des Seienden in der allzu laut gerühmten ‚Objektivität' zergehen zu lassen. [...] So kommt es denn bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen als der Ek-sistenz darauf an, daß nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz." (ebd., 192).

5. Zwischen Sein und Subjekt

5.1 Frage nach einer Pädagogik der ontologischen Heimatlosigkeit

Wir haben Heideggers kritischen Blick auf die Metaphysik mit einem als solchen nicht hinreichend bedachten Sein in Verbindung gebracht. Auf die Spitze getrieben ist – gemäß metaphysischem Denken – das, was ist, Ausdruck der Macht des Subjekts. Das allerdings betrifft auch die Vorstellung, die der Mensch von sich selbst hat. Wenn Kant den Menschen als *animal rationabile* bezeichnet, das infolge einer gelungenen Erziehung zur Autonomie zu einem *animal rationale* werden kann bzw. soll, handelt es sich bei beiden Begriffen um Vorstellungen, die der Mensch – in diesem Falle Kant – setzt. Wenn wir es also mit einem *animal rationale* zu tun haben, haben wir es im Grunde mit einem Menschen zu tun, der das erreicht hat, was er selbst gesetzt hat. Damit bestätigt der Mensch aber immer nur sich selbst, genauer: seine Selbstsetzung.

Das klingt sehr subjektivistisch. Man könnte durchaus folgenden Einwand erheben: Ja, der Mensch ist nach Kant das zur Vernunft fähige Wesen, das über Erziehung zur Selbstgesetzgebung nach vernünftigen Maßstäben geführt werden soll. Aber dass Kant den Menschen in der Weise bestimmt, entspringt ja nicht einer Sektlaune, sondern ist das Ergebnis eines Bedenkens und Beobachtens des Menschen. Es gibt also gute Gründe dafür, dass von einem *animal rationabile* gesprochen werden kann. Soweit der mögliche Einwand, dem Heidegger vermutlich gar nicht widersprechen würde. Um was es Heidegger im Kern geht, ist etwas viel Grundlegenderes: Damit der Mensch sich als vernunftbegabtes (Kant), soziales (Aristoteles) oder exzentrisches (Plessner) Wesen, als Mängelwesen (Herder, Gehlen), als Paar-Wesen (Fellmann) oder Gattungswesen (Marx) erschließen kann, muss diesem Erschließen eine bereits vorgängige Erschlossenheit der Welt (bzw. des Seins) vorausgehen. Diese vorgängige Erschlossenheit übergeht die Metaphysik, eben weil sie das Sein als solches nicht hinreichend bedenkt. Wenn also der Mensch sich selbst zu gestalten sucht, wenn er sich – wie auch immer – verbessern will, muss er wissen, was er – seinem Wesen nach – ist. Will er sich aber in seinem Wesen erkennen, so gilt es das, was sein Erschließen als dieses oder jenes Wesen ermöglicht, zu bedenken. Er muss also das, was seinem Sich-bestimmen-können vorausgeht, in den Blick nehmen, sofern er das, *was er ist* und nicht lediglich das, *was er macht* (soll heißen: wozu er sich bestimmt) begegnen (genauer: erfahren) will.

Wofür Heidegger mit seinen Überlegungen zur Eksistenzialität plädiert, ist eine Entsubjektivierung bzw. ein Denken, das die Subjektivität verlässt. Bis zu einem gewissen Grad ist damit eine Aufgabe verbunden. Aufgegeben werden soll der Anspruch der eigenen

Maßgabe. Im eksistierenden Innestehen in der Wahrheit des Seins übereignet sich der Mensch diesem Sein und damit allem, was diesem Sein entspringt. Heidegger sieht in der Sprache, genauer: in der Sprachlosigkeit, ein Zeichen für das – zumindest situative – Überwinden der Anthropozentrik. In der Sprache bzw. im Reden spricht sich das Sein durch den Menschen aus. Insofern ist der Mensch Medium, allerdings aktives Medium. Er kann sich dem Ausspruch verweigern, und er kann sich dem Horchen auf den Anspruch des Seins verschließen. Nun gibt es Situationen, in denen uns schlichtweg die Worte fehlen. Was sagen wir dem Freund am Grab seiner an Leukämie gestorbenen Tochter, wie drückt man die besondere Liebe zu einer Frau aus, eine Liebe, die sich von allen bisher gekannten Weisen unterscheidet? Es handelt sich in diesen Momenten nicht wirklich um ein Ringen nach den *richtigen* Worten, sondern um ein Warten auf ein Sich-offenbaren dessen, was währt – ein Sich-Offenbaren in der Sprache. Paradoxerweise offenbart sich diese Wahrheit gerade in der Sprachlosigkeit. Es gibt in Situationen der Sprachlosigkeit nicht die richtigen Worte, jedes Wort wäre gewissermaßen unwahr, weil es das nicht trifft, was tatsächlich der Fall ist. Aber die Sprachlosigkeit bringt das, was ist, zum Ausdruck:

> „Wo aber kommt die Sprache (d. h. das Wesen der Sprache, die Aussprache des Seins, T. D.) selber als Sprache zu Wort? Seltsamerweise dort, wo wir für etwas, was uns angeht und an sich reißt, bedrängt oder befeuert, das rechte Wort nicht finden. Wir lassen dann, was wir meinen, im Unausgesprochenen und machen dabei, ohne es recht zu bedenken, Augenblicke durch, in denen uns die Sprache selber mit ihrem Wesen fernher und flüchtig gestreift hat. Wo es nun aber gilt, etwas zur Sprache zu bringen, was bislang noch nie gesprochen wurde, liegt alles daran, ob die Sprache das geeignete Wort schenkt oder versagt.“ (Heidegger [1959] 2007, 161f.).

Versuchen wir also in Momenten der Sprachlosigkeit das, was ist und von dem die Sprachlosigkeit Zeugnis ablegt, in Worte zu fassen, greifen wir also nach den vermeintlich richtigen Worten, erweist sich dieses Greifen als ein das Sein verfehlendes. An diesem Punkt sind Heidegger und Adorno sich überaus ähnlich, für beide ist der Begriff nicht identisch mit dem Begriffenen. Folgen wir Heidegger, so sind wir dem Sein näher und entsprechen der Wahrheit des Seins eher, wenn wir auf das Begreifen verzichten und das Sein *sein-lassen*. Egon Schütz spricht in diesem Kontext vom *Ethos der Zurückhaltung*; Sein-lassen erweist sich als selbstlose Achtsamkeit:

> „Diesem Ethos korrespondiert, das ist Heideggers Überzeugung aus der ‚Erfahrung des Denkens', ein Auftauchen des [...] Sinns von Erscheinungen, in den ursprüngliches Denken so versetzt ist, daß er in ihm zur Sprache kommt. [...] Der Mensch erfährt sich nicht dann in seinem Wesen, wenn er sich gleichsam zu sich selbst vordrängt, sondern wenn es ihm gelingt, von dem abzusehen, was er in Wesensformeln immer schon von sich selbst weiß. Denn diese Formeln kommen gerade nicht in selbstloser Achtsamkeit zustande; sie sind vielmehr nur der Spiegel (und die Rückspiegelung) der Selbstmaßgeblichkeit, in der der Mensch Welt und Dinge ‚für sich' auslegt. [...] Der Mensch, der sich die Welt gemäß den theoretischen und praktischen Prämissen seiner Subjektivität unterwirft und sie dadurch beherrscht, unterwirft und beherrscht auch sich selbst in jenen Wesensformeln, in denen er sich vor sich selbst hinstellt. Der Weltherrschaft entspricht also eine Selbstherrschaft, der Weltdistanzierung eine Selbstdistanzierung, und beides ist für Heidegger eine metaphysisch inaugurierte Wesensentfremdung, die in die ontologische Heimatlosigkeit führt.“ (Schütz 1985, 108).

Heideggers Plädoyer für ein Bedenken des Seins als Alternative zu einer mit der Metaphysik einhergehenden Anthropozentrik ist aus pädagogischer Sicht im höchsten Maße

fragwürdig. Wie kann Pädagogik aussehen, die den Menschen doch in letzter Konsequenz als Subjekt anspricht und ansprechen muss, ihn zu einem selbstbestimmten, mündigen Leben führen, ihn aber gleichzeitig zu einem ihm (seinem Sein) gemäßen Leben befähigen soll? Wie soll sie einerseits seine Selbstgestaltungsfähigkeit befördern und zugleich Sensibilität dafür erwecken, dass nicht der Mensch sich selbst gestaltet, sondern das Sein durch den Menschen als Hüter des Seins zur Gestaltung befähigt? Aus ontozentrischer Perspektive gestaltet dann nämlich nicht der Mensch sich selbst, sondern alles Gestalten ist Ausdruck des Seins. Es scheint also ganz unmöglich zu sein, entsubjektivierendes, ontozentrisches Denken mit Selbstgestaltung bzw. Selbstbestimmung in Einklang zu bringen.

Vielleicht hilft uns folgender Gedanke weiter: Käte Meyer-Drawe beschäftigt sich in einem 1988 publizierten Aufsatz mit der pädagogischen Orientierung an Heidegger und deutet auf Thomas Leithäusers *ontologisches Syndrom des Alltagsbewusstseins* hin. Dieses „hat die individualgenetischen und sozialisationsgeschichtlichen Vernarbungen, aber auch mögliche Alternativeinstellungen der Individuen, die darauf hinweisen, daß sie so, wie sie sind, nicht sein müssen, der Wahrnehmbarkeit entzogen“ (Leithäuser zit. in Meyer-Drawe 1988, 239). Nehmen wir uns den letzten Aspekt des Zitats vor. Wenn wir das Sein in den Mittelpunkt stellen und den eksistierenden Menschen als das Sein ausdrückende Instanz verstehen, dann scheint es so zu sein, dass der Mensch im wahrsten Sinne des Wortes *ist, wie er ist*. Dass er anders sein könnte – indem er bildend auf sich einwirkt – hat dann den Anschein einer Seinsverfälschung. Um nämlich anders werden zu können, müsste er von dem, was ist, abstrahieren, sich anders vorstellen und gemäß dieser Vorstellung mit den erforderlichen Mitteln auf sich einwirken, um sich anders machen zu können. Dann aber hätten wir es mit einem Menschen zu tun, der seine Seinsweise aktiv verändert und sich damit in Widerspruch zu dem, wie er eigentlich ist, macht. Diese Überlegung geht freilich über das, was Leithäuser intendiert, hinaus, denn nach Leithäuser stellt es sich ja gerade als Problem dar, dass die Wahrnehmbarkeit, anders sein zu können, entschwindet. Wenn wir Leithäuser ernst nehmen, transzendiert der Mensch, der am ontologischen Syndrom leidet (ohne dass er sich dabei seines Leidens bewusst wäre), sich und seine Situation nicht mehr. Seine Identität würde sich in diesem Falle, nach den weiter oben angestellten Überlegungen, nicht mehr zwischen dem, was ist, und dem Zukünftigen, Möglichen entspannen, sondern nur noch das, was ist, sein. Eine solche Auffassung wird jedoch dem, was Heidegger mit seinen fundamentalontologischen Überlegungen intendiert, nicht gerecht.

Es geht Heidegger aus meiner Sicht nicht darum, den Menschen auf ein bloßes Seinsinstrument zu reduzieren. Wäre dem so, würde Heidegger tatsächlich „zum Anwalt unkritischer Resignation [...] [dessen Philosophie] bloß affirmativ argumentier[t] und Möglichkeiten gesellschaftlicher Veränderung nicht thematisier[t]“ avancieren (ebd., 240). Vielmehr geht es darum, jede Form des Erschließens der Welt und seiner selbst als Ausdruck einer vorhergehenden Erschlossenheit zu verstehen. Wie wir denken und was wir machen (mit uns oder mit der Welt), ist nicht allein unserem subjektiven Vermögen zu verdanken, nicht mehr oder minder bedachte Willkür, sondern Ausdruck eines viel grundsätzlicheren Seinsverständnisses. Diesem sind wir uns möglicherweise nicht bewusst, und wenn wir uns diesem nicht bewusst sind, irren wir *in* und *mit* dem, was wir tun, umher. Unter günstigen Umständen schaffen wir Großes, aber wir schaffen es nicht in einer uns gemäßen Weise – wir stehen in der großen Gefahr, uns zu verfehlen, ein (*unse-*

rem Sinn gemäß) sinnloses Leben zu leben. Lernen wir aber, uns als eksistierend zu verstehen, bedenken wir also das allem subjektiven Verstehen *vorgängige* Verstehen, kommen wir dem, was wir sind, nahe.

5.2 Funktion der Mündigkeit

Heideggers Philosophie ist keine praktische, Pädagogik ist es sehr wohl – denn auch als Wissenschaft ist sie der Praxis verpflichtet. Wir müssen daher zu der oben angeführten Frage zurück, wie eine Pädagogik aussehen kann, die einerseits den Menschen dazu befähigt, das (sein) Sein zu bedenken und gleichzeitig (ganz subjektivistisch) sich und sein Leben zu gestalten. Der reine Subjektivismus, soviel dürfte klar geworden sein, kann zu einem letztlich sinnlosen Leben führen (insofern ein sinnvolles Leben ein Leben gemäß dem eigenen Sinn ist). Ein rein ontozentrisches Leben steht in der Gefahr, das Moment des Selbst- und Weltgestaltens zu vernachlässigen. Wie aber können wir beides zusammenführen?

In Heideggers Denken findet sich möglicherweise der entscheidende Hinweis. Wir haben zuletzt unsere Aufmerksamkeit auf die Rede als Weise der Erschlossenheit des Daseins gerichtet. In der Rede spricht sich das Sein durch den Menschen aus. Der Mensch als sprachbegabtes Wesen erschließt sich das Sein, indem er es zu Wort kommen lässt. Wenn der Mensch in der Lage ist, das, was er ist, zu Wort kommen zu lassen, kann dies als eine Grundvoraussetzung von Mündigkeit bezeichnet werden. Hinreichend ist diese Voraussetzung dabei sicherlich nicht. Warum nicht? Nun, wie wir wissen ist nach Kant Mündigkeit das Vermögen, sich seines eigenen Verstandes ohne Anleitung eines Anderen zu bedienen. Mündigkeit ist daher unweigerlich mit Selbstdenken verbunden. Wir können allerdings noch weiter gehen und nicht nur von *„der Andere“*, im Sinne eines anderen Menschen, sondern auch von *„das Andere“* sprechen. Dieses Andere kann im Menschen stecken, in ihm wirken und – ganz ähnlich wie das Sein – sich durch ihn ausdrücken. Die Rede ist hier von Ängsten, Launen, Aggressionen, Lüsten und dergleichen. Helmut Danner spricht in diesem Kontext in seiner Habilitationsschrift von einer *dritten Form* der Fremdbestimmung, die er neben der Bevormundung seitens gesellschaftlicher Institutionen und der im erzieherischen Kontext zumindest anfangs notwendigen Bevormundung durch die Eltern hervorhebt:

> „Nun gibt es neben einer Fremdbestimmung durch gesellschaftliche Zustände und durch den näheren Umkreis noch eine dritte Form der Unfreiheit, nämlich jene, die durch mich *selbst* kommt. Im reflexionslosen, undistanzierten Aufgehen in meinen Stimmungen, Bedürfnissen, Wünschen und Tagträumen bin ich nicht weniger ‚nicht selbstbestimmt' als in einer Fremdbestimmung durch gesellschaftliche Faktoren und durch konkret Andere. Verhinderte Emanzipation ist nicht nur eine Frage der Unterdrückung durch Andere, sondern ebenso ein Problem meiner selbst, meiner Bequemlichkeit, meiner Unfähigkeit, meiner Wirklichkeitsfremdheit, meines Neides und meiner Eifersucht auf Andere, meiner positiv wie negativ gestimmten Verfallenheit an sie, auch meiner ‚Unreife'.“ (Danner 1985, 288f.; Hervorhebung im Original).

Bleiben diese inneren Beweggründe unkontrolliert, gewinnen sie die Oberhand. Was sich dann durch mich ausspricht, ist ..., ja, was eigentlich? Es handelt sich ja nicht wirklich um etwas Anderes, denn *ich bin dieses Andere (jene Stimmungen, Lüste und Ängste)*. Um was es

Kant bei seinen Überlegungen zur Mündigkeit ganz wesentlich geht, ist der eigenständige Verstandesgebrauch. Damit fungiert der Verstand als eine Kontrollinstanz. Aufgabe des Verstandes ist es, zu verstehen. Verstehen im Kantischen Sinne ist nicht mit dem heideggerischen Verstehen im Sinne einer Erschlossenheit des Daseins zu verwechseln. Sich seines Verstandes ohne die Leitung eines Anderen (oder etwas Anderem) zu bedienen, ist eine Leistung, der eine grundsätzliche Erschlossenheit des Daseins bereits vorausgeht. Der im Kantischen Sinne Mündige ist überdies derjenige, dem es gelingt, sein subjektives Wollen an ein objektives Gesetz (für Kant: die Moralität) zu binden. Die verschiedenen Formulierungen des Kategorischen Imperativs intendieren diese Bindung, am deutlichsten wird das an der sogenannten Universalisierungsformel: „[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde." (Kant [1785] 2000, 68; im Original kursiv). Kants Erziehungskonzept berücksichtigt damit sowohl die äußeren als auch die inneren Momente der Fremdbestimmung und zielt auf die Hervorbringung eines Menschen, der zur Autonomie in der Lage ist, ab. Der autonome Mensch ist dabei zugleich der mündige.

Nun habe ich bereits eine Verknüpfung hergestellt, die nicht unbedingt selbstverständlich ist. Wenn wir Kants Erläuterung des Mündigkeitsbegriffs, wie in seiner Schrift *Was ist Aufklärung* dargestellt, zugrunde legen, dann ist der Mündige (nur) derjenige, der den Mut und die Entschlossenheit zum eigenständigen Verstandesgebrauch aufbringt. In Anlehnung an Sesinks Aufsatz *Vom Wert der Mündigkeit* haben wir den mündigen Menschen als denjenigen charakterisiert, dem die Selbst- und Weltbemächtigung gelingt.[110] Das Maß des Gelingens zeigt sich an seinem Marktwert, das Maß an Mündigkeit auf seinem Lohnzettel. Diese Form der Mündigkeit ist eine funktionalistische. Andreas Gruschka versteht die funktionalistische Mündigkeit als Konsequenz einer Mündigkeit, die den Zeitpunkt ihrer Verwirklichung versäumt hat.[111] Und gerade weil die Verwirklichung versäumt wurde, „erhält sich der kritische Anspruch an Mündigkeit am Leben" (Gruschka 1998, 99). Was ist denn der mündige Bürger in der kapitalistischen Marktwirtschaft? Er ist derjenige, der das Gegebene annimmt, um es zu verändern. Das betrifft die Welt um ihn herum, wie auch seine eigene Person und das dieser Person innewohnende Vermögen. Die Zwecke sind dabei von außen gesetzt; Mündigkeit richtet sich auf diese Zwecke aus, eben das macht sie funktionalistisch. Es scheint dabei ganz so zu sein, als stecke dieses funktionalistische Moment bereits im Kantischen Mündigkeitsbegriff: Selbst denken, den eigenen Verstand benutzen – derjenige, der seinen Wert im gegebenen System verbessert, denkt durchaus selbst. Und freilich ist er in hohem Maße darauf angewiesen, seinen Verstand ohne fremde Anleitung zu benutzen, muss er doch einen Weitblick hinsichtlich der zukünftigen Entwicklungen und Anforderungen des Marktes haben, um auch in Zukunft Wert zu behalten bzw. diesen zu steigern. Mit anderen Worten: Er muss die Mechanismen des Marktes verstehen, Entwicklungstendenzen erkennen; sich unbedacht auf Andere zu verlassen, reicht in einer dynamischen Gesellschaft, einem dynamischen Wirtschaftsystem nicht mehr aus.

Die funktionalistische Mündigkeit stößt allerdings recht schnell an ihre Grenzen. Derjenige, der seinen Marktwert steigert, macht sich in der Regel wertvoller als seine Konkur-

---

[110] vgl. Teil 3, Kap. 3.3 in dieser Arbeit

[111] Gruschka spielt hier ganz offensichtlich auf eine bekannte Sentenz aus Adorno *Negativer Dialektik* an: „Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward" (Adorno [1966] 1997, 13ß)

renz. Die Wertsteigerung kann zudem auf Kosten der eigenen, inneren Natur geschehen, indem der Mensch sich körperlich, aber auch psychisch ausbeutet. Ein Unternehmen kann ggf. mehr Wert erwirtschaften, wenn die Umwelt ohne Rücksicht auf langfristige Konsequenzen über alle Maßen beansprucht wird. Ganz zurecht kann hier eingeworfen werden, dass der einzelne (funktionalistisch) Mündige wie auch das Unternehmen gerade durch den verstandesmäßigen Weitblick die Folgen eines ausbeuterischen Handelns bedenken kann und im eigenen Interesse (und zwar im Interesse eines langfristig fortdauernden Wertes) entsprechend vorausblickend und daher sorgsam handeln sollte. Damit steckt im funktionalistischen Mündigkeitsbegriff das Potenzial für das Bedenken des Wohls des Anderen. Doch freilich wird der Andere hier eben ausschließlich aus diesem Funktionalismus heraus berücksichtigt. Wir sind an einem Punkt angelangt, an dem es Zeit wird, auf den anderen bei Kant auffindbaren Aspekt der Mündigkeit zu verweisen. Wie weiter oben dargelegt, knüpft der autonome, mündige Mensch die Maxime seines Wollens an das objektive, moralische Gesetz. Glückt die Erziehung zur Autonomie, will der Einzelne nur das, was alle Anderen zu jeder Zeit auch wollen können. In Verbindung mit einer weiteren Formulierung des Kategorischen Imperativs, dernach der Mensch nie bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck an sich behandelt werden soll, ist jede funktionalistische Mündigkeitsform im Grunde genommen ein Zeichen für Unmündigkeit.

Den Menschen als Zweck an sich zu setzen, heißt nichts anderes, als dass es um den Menschen geht. Die Bindung des subjektiven Wollensprinzips an das objektive Gesetz ist dazu lediglich Mittel zum Zweck. Kant wäre daher aus meiner Sicht missverstanden, würde man in ihm *allein oder in erster Linie* einen Befürworter eines Lebens und Handelns nach dem Moralgesetz sehen. Vielmehr kann die Orientierung am Moralgesetz einen Maßstab für Mündigkeit darstellen, insofern das Einzelne dahingehend überprüft wird, ob es auch dem Allgemeinen zum Wohl beiträgt: „Solche Definition aber ist bereits die kennzeichnende Leistung der Mündigkeit, indem sie das vermeintlich aktuell Gute in seiner wahrnehmbaren partiellen Erscheinung daran überprüft, ob es sich als das Allgemeine, also als das allen Menschen Dienliche denken lasse.“ (Gamm 1997, 123). Die Verstandestätigkeit entpuppt sich bei Kant als eine verbindende, weniger als eine befreiende, emanzipatorische. Die Aufforderung, Mut zu haben, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, spricht dabei nicht den Verstand selbst an, sondern die dahinterstehende Kraft, den Verstandesgebrauch aus der Abgängigkeit zu befreien. Was der Verstand aus sich heraus vollbringt, sind die angeführten verbindenden Tätigkeiten (das Einzelne am Allgemeinen auszurichten, Maximen an das Moralgesetz knüpfen etc.).

5.3 Sein-gelassene Kritik

Die verbindende, konstruktive Tätigkeit des Verstandes wird an Kants Überlegungen zur Einbildungskraft deutlich. Einbildung gilt hier als ein synthetischer Akt, der sich gewissermaßen als Dreischritt erweist. An erster Stelle steht die Mannigfaltigkeit der reinen Anschauung (Schritt 1). Das Vielfältige wird im synthetischen Akt der Einbildung zu einem Ganzen verbunden (Schritt 2). Für dieses Ganze gibt es allerdings noch keinen Begriff. Die Begriffe stellen damit das erforderliche dritte Moment im Rahmen der Synthesis dar (Schritt 3). (vgl. Kant [1781/1787] 1974, 117f. [A 78f./B 104f.]). Die Einbil-

dungskraft ist dabei weit mehr als reine Anschauung, denn die Anschauung als solche ist zu keiner Synthese in der Lage, dazu braucht es den Verstand. Dieser ist also ganz maßgeblich dafür verantwortlich, Ordnung in das Chaos zu bringen. Sesink stellt nun der Kantischen Einbildungskraft die Überlegungen Hegels gegenüber (vgl. Sesink 2007b, 79ff.). Für Hegel stellt der Geist den Raum dar, in dem das Ding erscheint. Damit hat der Geist erst einmal den Charakter eines Behältnisses, das Ding hingegen den des Inhalts. Nun ist für Hegel das In-Bewegung-sein ein Charakteristikum des Geistes, damit befreit sich der Geist vom ihn erfüllenden Ding. Genauer: Das Eingebildete wird nicht einfach nur verdoppelt und ruht als dieses Verdoppelte im Geist, sondern durch den *Akt der Einbildung* wird der *Gegenstand der Einbildung* aus dem ursprünglichen Kontext gerissen, vorgängige Zusammenhänge werden aufgelöst. Was bleibt, ist das befreite eingebildete Ding. Doch damit nicht genug, denn was da im Geiste erscheint, wird von Hegel als überaus grauenvoll beschrieben: „In phantasmagorischen Vorstellungen ist es rings um Nacht, hier schießt dann ein blutig[er] Kopf, – dort eine andere weiße Gestalt plötzlich hervor, und verschwinden ebenso“ (Hegel [1805/1806] 1987, 172). Wir lösen im Zuge der Einbildung nicht nur Dinge aus ihren Zusammenhängen, sondern wir zerstören die Dinge, wie sie uns in der realen Welt erscheinen. Die befreiende Bewegung des Geistes bedeutet also keineswegs bloße Verdoppelung, sondern die Destruktion dessen was ist. Hegels aufrüttelnde Wortwahl (blutiger Kopf, weiße Gestalt) verweist darauf, dass die Zerstörung die alte, heile Vorstellung noch im Sinn hat. Die abgehackte Hand sorgt ja nur dann für ein mulmiges Gefühl, wenn sie mit Blick auf den Rest des Körpers bedacht wird, dem sie fehlt. Die befreiende, auflösende Bewegung des Geistes endet für Hegel nicht mit der Zerstörung, sondern bietet die Voraussetzung dafür, dass neue Bezüge, neue Zusammenhänge, neue Gestalten entstehen können. Das Destruieren erweist sich als notwendige Bedingung für das Konstruieren, das einbildende Zerreißen und Auseinandernehmen als Ausgangspunkt für bildendes Neugestalten. Wo Kant von der Mannigfaltigkeit ausgeht, die im Zuge der Einbildungskraft mithilfe des Verstandes synthetisiert und mit Begriffen versehen wird, ist bei Hegel das Ganze ursprünglich gegeben. Dieses Ganze wird im Zuge der Bewegung des Geistes zertrennt. Damit liegt im Hegelschen Verständnis von Einbildung das Moment der Kritik.

Wir haben weiter oben festgestellt, dass bei Kant dem Verstand eine verbindende Kraft innewohnt, insofern der eigenständige Verstandesgebrauch, den Kant als entscheidend für Mündigkeit erachtet, nicht funktionalisiert wird, sondern an die Idee vom Menschen als Zweck an sich gebunden wird. Anders formuliert: Insofern der Verstand mit dem Kategorischen Imperativ zusammen gedacht wird, ist der Verstand dasjenige Vermögen im Menschen, dass die einzelne Handlung an das Wohl aller bindet. Damit dies aber gelingen kann, muss die Handlung bedacht werden, und bedacht wird sie, indem sie aus dem gewohnten Kontext herausgenommen wird. Etwas Verstehen heißt daher, etwas genauer unter die Lupe zu nehmen, etwas anders als gewohnt zu betrachten. Damit geht mit dem Verstand neben (oder besser noch: vor) seiner verbindenden Tätigkeit das Moment der Analyse voraus, und analysieren, aus dem gewohnten Kontext nehmen, ist eben auch ein stückweit scheiden, kritisieren. Hegel arbeitet nun dieses kritische Moment der Verstandestätigkeit weiter heraus, in seiner Unterscheidung von Verstand und Vernunft wird das deutlich. Vernunft ist für ihn das „einigende Prinzip der Einheit“, Verstand demgegenüber das „Sondernde – dasjenige, was dafür verantwortlich ist, daß nicht nur eines ist, sondern Subjektivität *und* Objektivität, und daß diese sich wiederum in ihre Mannigfaltigkeit gliedern“ (Volkmann-Schluck 1998, 12; Hervorh. im Original).

Das Kritikvermögen des Verstandes tritt, wie wir gesehen haben, besonders im destruktiven Moment der Einbildungskraft zutage. Allerdings bleibt es nicht bei der bloßen Destruktion, denn das, was im Zuge der Einbildungskraft zerlegt wurde, wird nun in einen neuen Kontext eingeordnet. Als Zerlegtes im Geiste *ist es für den Geist*, der es in der ihm eigenen Bewegung in sich trägt, damit ist eine erste Beziehung, ein erster Zusammenhang hergestellt. Insofern nun das Eingebildete auch in Zusammenhang mit anderen Dingen (anderem Eingebildeten) in ein Verhältnis gesetzt wird, insofern das Eingebildete neu bzw. anders zusammengesetzt wird, steht das neu konstruierte ebenfalls in einem Verhältnis, und zwar im Verhältnis zu dem der Konstruktion Zugrundeliegenden: dem Subjekt. Aus dem destruktiven und konstruktiven Einbildungsvermögen leitet Hegel damit die Subjekthaftigkeit des Menschen ab.

Nun weist Sesink uns auf zwei Punkte hin, die wir für unsere eigenen Überlegungen unbedingt berücksichtigen sollten. Der erste Punkt lässt sich mit dem Begriff der *ontologischen Lücke* überschreiben. Slavoj Žižek prägt diesen Begriff in Anlehnung an Lacan bzw. in Erweiterung eines Lacan'schen Gedankens. Der Ausdruck *ontologische Lücke* meint eine ontologische Unvollständigkeit dessen, was wir Wirklichkeit bzw. Realität[112] nennen. Es handelt sich dabei um nichts anderes als um einen Riss im Sein. Jacques Lacan war der Auffassung, dass es eine *creatio ex nihilo* in der Realität nicht geben könne, da nicht Etwas aus Nichts entstehen kann. Daher ist für Lacan eine solche creatio allein im Rahmen einer symbolischen Ordnung denkbar. In einer solchen Ordnung taucht das Symbol vor dem Hintergrund der Leere auf (vgl. Breckman 2007, 24f.). Žižek vertritt hier eine andere Auffassung. Er verweist auf die Quantenphysik, in der das Nichts als Vakuum, als Leere mit besonderer Qualität, nämlich mit Potenzialitäten verstanden wird:

> „Über das Auftauchen der menschlichen Freiheit kann nur durch die Tatsache Rechenschaft abgelegt werden, daß die Natur selbst nicht eine homogene, ‚harte' Realität ist, das heißt durch die Gegenwart einer weiteren Dimension von Potenzialitäten und ihren Fluktuationen unterhalb der ‚harten' Realität: Alles verhält sich so, als ob mit der menschlichen Freiheit dieses unheimliche Universum von Potenzialitäten wieder auftauchen, ans Licht kommen würde" (Žižek 1996, 227f.).

In der *Tücke des Subjekts* beschreibt Žižek die ontologische Lücke als einen Bruch, einen Fremdkörper, der sich nicht integrieren lässt (vgl. Žižek 2001, 87). Dieser Bruch ist ausschlaggebend dafür, dass Einbildung, dass Destruktion im Zuge der Bewegung des Geistes und dass Bildung als Konstruktion möglich ist. Das Moment des Umschlags, der Augenblick, in dem Altes zu Neuem gemacht wird, verdankt sich der Lücke im Sein.

Die ontologische Lücke gilt es überdies noch weiter zu fassen, denn nicht allein das Moment des Umschlags verdankt sich dieser Lücke, sondern die befreiende Kraft der Einbildung erweist sich als deren Ausdruck. Dort, wo der Lauf der Dinge, wo die Welt unterbrochen wird, *ist* die ontologische Lücke, und die ontologische Lücke *zeigt sich als* Einbildungskraft. Erst mit der Einbildungskraft kann so etwas wie Subjektivität auftauchen. Mit anderen Worten: Subjektivität verdankt sich der Lücke im Sein, verdankt sich dem Sein, das ein Stück weit (ein unüberwindbares Stück weit) *nicht ist*. Das Sein ist somit etwas, das Raum lässt, damit etwas aus diesem Freiraum hervorgehen kann. Was da hervorgeht, ist die mit der Einbildungskraft einhergehende Subjektivität. Und damit

---

[112] Eine Unterscheidung von Wirklichkeit und Realität ist für diesen Gedankengang nicht erforderlich.

kommen wir zum zweiten Punkt: Was aus der Kraft der Subjektivität hervorgeht und damit neu entsteht, steht in der Schuld des Alten, wir können auch sagen: in der des Seins. Lassen wir Sesink zu Wort kommen:

> „Die Einbildungskraft ist eine Kraft, die in genau dem Augenblick erstürbe, in dem sie mit der gelungenen Ermordung der Realität den vollständigen Triumph erränge. Sie ist ‚älteren Datums' als die Manifestation im Subjekt. Sie bleibt immer in dem verwurzelt, das sie zersetzt und auflöst." (Sesink 2007b, 90).

Das Subjekt, das im Anschluss an die Kritik, das Scheiden und Zerlegen des Gegebenen, etwas Neues erschafft, wird gehörig missverstanden, wenn es als alleinige Ursache dessen gewähnt wird, was es erschafft. Natürlich ist das, was das Subjekt hervorbringt, Ergebnis und damit zugleich Zeugnis seiner Macht. Doch sind wir tatsächlich ganz nahe am Irrglauben, alles, was wir im Anschluss an unser Tun hervorbringen (und das betrifft auch die Verbesserungen, die wir an uns selbst vornehmen), als – wie Heidegger es nennt – *Gemächte eines endlichen Subjekts* wahrzunehmen, wenn wir nicht bedenken, was es ist, das diese Macht ermöglicht. Die Einbildungskraft, so Sesink, geht dem Subjekt voraus, die Lücke – jener Freiraum, den das Sein lässt – geht der Einbildungskraft voraus. Das Sein liegt (nicht historisch, sondern ontologisch) dem Subjekt zugrunde. Was das Subjekt hervorbringt, ist daher etwas, das die Einbildungskraft und deren kritisches Moment erst möglich macht, weil zuvor das Sein durch das Nichts diese Möglichkeit schafft. Das Zugrundeliegende der Konstruktion ist das Subjekt, aber das Subjekt ist nicht der alleinige Grund dafür, dass etwas ist. Was das Schaffen des Subjekts – und nicht weniger auch dessen Macht – ermöglicht, geht ihm voraus. Die Voraussetzung bleibt der Macht des Subjekts entzogen. Aber das Subjekt steht in der Schuld dieser Voraussetzung, denn sowohl die Hervorbringung des Subjekts als auch das, was das Subjekt hervorbringt, verdankt sich dem lassenden Sein, der Einbildungskraft, der Kritik. Der Mensch als Subjekt, der sich seinen unverfügbaren Ursprung und das, was in und durch ihn wirkt, bedenkend vor Augen führt, macht, indem er sich und die Welt gestaltet (bildet), nicht nur *etwas*, sondern er macht, indem er es in dieser Weise bedenkend macht, *etwas wieder gut*:

> „Wiedergutmachung heißt, das Gute des zerstörten Alten restituierend zu bewahren im Neuen. Von Wiedergutmachung zu sprechen, enthält das Bekenntnis, dass das Gute keine Setzung oder Schöpfung aus dem Nichts sein kann, sondern im Alten schon aufschien, und wenn es nur die Ermöglichung der Kritik war, die dieses Gute ausmacht." (Sesink 2007b, 31).

5.4 Plädoyer für eine erweiterte Mündigkeit

Wir können nun mit den bisher angegestellten Überlegungen am weiter oben angeführten Gedankengang zur Abgründigkeit der Bildung anknüpfen.[113] Dort haben wir den Satz festgehalten: „Das abgründige, unfassbare Subjekt-Ich schafft allem Anschein nach den Sinn." Dieser Anschein wurde im Weiteren als eben solcher enttarnt. Dem Subjekt können wir tatsächlich die vereinheitlichende Kraft zuschreiben. Das konstruktive Moment der Einbildung zeugt davon, ebenso der Verstand, der das subjektive Wollen an das objektive Gesetz knüpft und dem etwas – und zwar das abgründige Subjekt –,

[113] siehe Teil 3. Kap. 2.6 in dieser Arbeit

zugrunde liegen muss. Dass aber mit dem Subjekt die Fähigkeit zur Gestaltung einhergeht und dass etwas geschaffen wird, wie es geschaffen wird, und das Geschaffene als sinnhaft erlebt wird, wurzelt nicht allein im Subjekt, sondern ebenso in dem es Ermöglichenden. Wir können dieses Ermöglichende als die alte Ordnung *oder* das Sein bezeichnen. Es entpuppt sich damit das Scheinhafte im oben angeführten Satz nicht darin, dass das Subjekt Sinn schafft. Es schafft ihn ja in der Tat, aber es ist eben nicht ausschließlich das Subjekt, das Sinn erzeugt, sondern das Sein, das im Subjekt wirkt und durch das dieses überhaupt irgend etwas schaffen kann. Ist das Subjekt dann überhaupt noch das Zugrundeliegende? Ja, aber das, was es schafft, ist *mehr* als bloßes Schaffen, *mehr* als Ausdruck seiner Macht. Es ist zugleich ein Sich-entdeckendes Schaffen, ein Sich-Begegnen – genauer: ein Begegnen dessen, was es ist, ein Begegnen des eigenen Seins. Diese Begegnung, das Entdecken seiner selbst, kann nur in der Tat geschehen und überdies auch nur dann, wenn eine Sensibilität dafür erweckt wurde, was es da zu entdecken gibt.

Für die Vorstellung von der Verbesserung des Menschen ist dieser Gedanken höchst bedeutsam. Der Mensch, der sich mit Hilfe von Neuropharmaka attraktiver im Hinblick auf gegebene oder zukünftige Marktanforderungen macht, der über sich in dieser oder in einer ähnlichen Weise verfügt, kann als Subjekt seiner selbst begriffen werden. Indem er sich verbessernd bearbeitet, begegnet er seiner eigenen Macht. Damit begegnet er allerdings nicht dem, von dem die Macht des Subjekt selbst wiederum nur Ausdruck ist: dem Sein. Es mag einem solchen Menschen tatsächlich gelingen, zu verbessern, aber ob die Rede von einem *Sich*-verbessern sein kann, ist im höchsten Maße fragwürdig, denn dieser Mensch ist sich selbst noch nicht begegnet. Als Verbesserter mag sein Leben erfolgreicher sein (der Wert der funktionalen Mündigkeit auf seinem Lohnzettel mag höher ausfallen, seine Chancen auf dem Markt mögen ansteigen), ob dieses Leben aber seinem eigenen Sinn entsprechend erfolgreich ist, bleibt zweifelhaft. Der Sinn drückt sich aus in dem, was der Mensch schafft, was aber nicht heißt, dass alles, was er schafft, für ihn Ausdruck von Sinn ist. Der Sinn menschlicher Aktion kann nur in Bezug auf das ausgemacht werden, was der Mensch ist. Bleibt aber sein Sein unentdeckt, weil das Geschaffene als Ausdruck seiner Macht und nicht als Ausdruck des der Macht zugrundeliegenden Seins verstanden wird, ist auch das Verbessern des Menschen allein Ausdruck eines blinden Umherirrens.

Wir hatten weiter oben die Frage gestellt, wie eine Pädagogik aussehen könnte, die einerseits die mit dem Anthropozentrismus einhergehende Subjektivität im Auge behält, gleichzeitig aber auch der Entsubjektivierung im Zuge ontozentrischer Überlegungen Rechnung trägt. Beides zu vereinen scheint mir unmöglich, nicht nur, weil sich Subjektivität und Entsubjektivierung nun einmal diametral gegenüberstehen, sondern vielmehr deshalb, weil wir in der Pädagogik den Menschen als Subjekt ansprechen müssen. Genauer: Der Andere begegnet uns als Objekt, aber diesem Objekt haftet ein Mehr an, und dieses Mehr meinen wir, wenn wir pädagogisch auf ihn einwirken. Wir können dieses Mehr nicht gestalten, wie wir ein Ding gestalten, es nicht formen oder nach unserem Bilde machen. Wir können lediglich die Voraussetzungen schaffen, damit in oder mit diesem Mehr etwas geschehen kann. Der Andere bleibt uns in seiner Subjektivität und vielmehr noch in seinem Sein entzogen. Darüber hinaus bleibt das Sein des Anderen seiner eigenen Macht unverfügbar. Auch das gilt es zu bedenken, wenn wir den Anderen in seiner Subjektivität ansprechen.

Wenn pädagogisches Handeln auf Mündigkeit abzielt, dann muss diese Mündigkeit um einen mündigen Umgang mit der Unverfügbarkeit des eigenen Seins erweitert werden, sofern es darum geht, den Menschen zu einem für ihn sinnerfüllten Leben zu befähigen. Eine solche erweiterte Mündigkeit ermöglicht idealerweise nicht nur einen eigenständigen Verstandesgebrauch, ein Leben und Handeln, das auch den Anderen und dessen Wohl im Sinn hat, sondern auch eine Sensibilität dafür, sich – d. h. sein Sein – zu bedenken und das Handeln als Ausdruck dieses Seins zu vernehmen. Eine solche erweitere Mündigkeit zielt *nicht* darauf ab, verbessernde Maßnahmen am Menschen aufzugeben, aber sie werden anders bedacht. Wo zuvor das Verbessern Ausdruck eines Mangel war, Ausdruck des Nichts, das überwunden werden will aber nicht überwunden werden kann oder eines Mangels im Sinne eines Nicht-gut-genug-Seins, eines Mangels an Wert, verliert des Verbessern in Anbetracht der erweiterten Mündigkeit *möglicherweise* diese Bedeutung. Verbessern kann dann vielmehr als ein Verändern verstanden werden, ein Verändern, in dem der Mensch sich selbst zu entdecken vermag. Ziel ist dann nicht mehr länger das An-und-für-sich, jene nicht erreichbare bewusstseinsmäßige Identität mit sich selbst erlangen zu wollen, sondern sich selbst im Gestalten der Welt und seiner selbst zu entdecken – eben das zu vernehmen, was der Mensch ist und was ihn eigentlich zum Menschen macht.

Zusammenfassung

Was ist der vollkommene Mensch? Diese Frage konnte in den pädagogischen Überlegungen, wie sie von Ellen Key und Fritz Lenz zu Beginn des letzten Jahrhunderts angestellt wurden, nur aus der Negation heraus beantwortet werden. Vollkommen war derjenige, dem keine Erbkrankheiten, keine Behinderungen, keine moralische Schwächen etc. anhafteten. Vollkommenheit wurde mit Makellosigkeit gleichgesetzt. Eine solche *Vollkommenheitsidee* findet sich bei demjenigen, auf den sich Vertreter eugenischer Maßnahmen nicht selten explizit (oder implizit) berufen, interessanterweise nicht. Charles Darwin spricht weniger von Vollkommenheit, sondern von Vervollkommnung und meint damit die Fähigkeit zur Adaption. *Vervollkommnung* ist aus seiner Sicht relativ zu einer sich permanent verändernden Umwelt zu sehen. Eine teleologische Ausrichtung auf ein letztendliches Ziel liegt der relativen Vervollkommnung nicht zugrunde. Das Perfekte bzw. Vollkommene im Sinne dessen, was die Begriffe tatsächlich meinen, nämlich Abgeschlossenheit, ist *nicht* Gegenstand Darwins Überlegungen.

Wenn von Vollkommenheit die Rede ist, ist damit dasjenige gemeint, was jenseits jeglichem Werdens zu verorten ist. Vollkommenheit ist damit gleichzusetzen mit Stillstand. Und dennoch gibt es offenbar eine Verbindung zwischen dem Werden und dem Endzustand des Vollkommenen. Die Kunst stellt eine solche Verbindung dar. Der Künstler schafft das Kunstwerk. Im Akt künstlerischen Schaffen bringt er die in der Natur vorhandenen Potenziale zur Fülle, verwirklicht sie in einem Werk, von dem er selbst als Werdender (Unvollkommener, Unfertiger) ausgeschlossen bleibt. Hier wird die zweite Verbindung zwischen Werden und Vollendetem offenbar: der Tod. Alles Werden läuft auf einen finalen Endzustand zu, in dem alles Sein und alles Mögliche, jede Bewegung, kulminiert. Aus dem Tod selbst geht nichts mehr hervor, er selbst bleibt, was er ist. Kunst und Tod haben daher die Gemeinsamkeit, alles Leben zu exkommunizieren. Ihre Vollkommenheit ist in höchstem Maße ausschließlich.

Ähnlich wie bei Darwin Vervollkommnung als Adaptionsfähigkeit verstanden wird, bezeichnet der *Perfektibilitätsbegriff* bei Rousseau die Fähigkeit, alle anderen Fähigkeiten aus sich heraus ausbilden zu können. Perfektibilität kommt mit dem Ende des natürlichen Menschen zum Vorschein. Wo im Naturzustand der Abstand zwischen Bedürfnis und Befriedigung, zwischen Mensch und Welt zu gering war, als das Reflexion (oder auch Selbstreflexion) möglich gewesen wäre, ging mit den kontingenten Begebenheiten, die das Ende des Naturzustandes einläuteten, die Notwendigkeit einher, sich selbst und das eigene Verhältnis zur Welt (und zu den Dingen in der Welt) zu bestimmen. Mit anderen Worten: Die Perfektibilität offenbart zwei wesentliche Eigenschaften menschlichen Seins: Die erste besteht in der Unbestimmtheit des Menschen und dem damit einhergehenden Erfordernis, sich selbst bestimmen zu müssen. Die zweite Eigenschaft zeigt sich im Fehlen eines dem menschlichen Sein eingeschriebenen Telos. Perfektibilität bezeichnet damit die grundsätzliche, wesensmäßige Offenheit menschlichen Seins.

Mit dieser Offenheit geht zugleich die Gefahr einher, gesellschaftliche Umstände zu schaffen, die die eigene Unfreiheit zementieren. Perfektibilität als solche entpuppt sich als Potenzial, das erzieherische Einflussnahme evoziert, um die Fähigkeit, potenziell alle möglichen Fähigkeiten hervorbringen zu können, zum Wohle des Menschen und zum Ziel menschlicher Freiheit einzusetzen. Das erklärte Ziel der Erziehung besteht für Rous-

seau in der Hervorbringung des guten Menschen, der sich durch eine Ausgeglichenheit zwischen Bedürfnis und der Fähigkeit zur Bedürfnisbefriedigung auszeichnet. Negativ ist diese Erziehung, insofern sie einerseits alles Belehrende, andererseits all jenes, was zu einem unausgeglichenen Verhältnis zwischen Wollen und Können führt, vom Kind fernzuhalten versucht. Es geht ihr damit um die Gestaltung eines Umfeldes in welchem dem Kind alles, was ihm widerfährt, als natürlich erscheint. Tatsächlich ist diese pädagogische Provinz eine durch und durch künstlich generierte.

Es stellt sich als überaus bedeutsam dar, dass das Kind lange Zeit von seinen Bedürfnissen, Sinnen und Kräften geleitet wird, nicht aber von seinem noch unausgebildeten Verstand. Wird die Balance zwischen Wollen und Können gestört, versucht das Kind mit den noch schwach entwickelten Mitteln, die ihm die Vernunft und eben auch der Verstand bieten, diese Lücke zu schließen. Das primäre Ziel, den Schmerz zu stillen, der mit dem unerfüllten Bedürfnissen einhergeht, ihn aber nicht stillen zu können, sorgt aus Rousseaus Sicht dafür, dass das Böse in die Welt Einzug hält. Mit anderen Worten: Alles Schlechte geht mit der Schwäche der Menschen einher; Rousseaus Erziehungskonzept hingegen zielt darauf ab, den Menschen zu stärken, indem es auf die Befähigung ausgerichtet ist, das zu können, was der Mensch will, und das zu wollen, was er kann. In eben dieser Balance, die in einer im Werden und damit in Bewegung begriffenen Welt nie dauerhaft Bestand haben kann, die also stets vom Menschen neu herzustellen ist, liegt für Rousseau Freiheit.

Perfektibilität können wir mit dem *Citoyen de Geneve* sowohl als Grund der Entartung des Menschen, zugleich aber auch als notwenige Voraussetzung für dessen Erziehbarkeit verstehen. Der Begriff deutet jedoch darüber hinaus auf eine, mit dem Menschsein einhergehende, grundsätzliche Imperfektheit. Mit dem Ende des Naturzustandes tritt die Fragwürdigkeit der Welt und die Frage nach dem Grund der eigenen Existenz ins Bewusstsein. Das Verhältnis zur Welt, aber auch das Selbstverhältnis gilt es (neu) herzustellen. Das *se perfectioneer*, jene Fähigkeit der Vervollkommnung, verweist auf die Selbstbemächtigung, die Möglichkeit, der eigenen Existenz Sinn verleihen zu können (aber auch zu müssen). Mit der ins Bewusstsein tretenden Selbst- und Weltoffenheit beginnt die Geschichte des Menschen, dessen existenzielle Aufgabe in der Selbstbestimmung liegt. Damit greift Rousseau einen Gedanken auf, der sowohl im Renaissance-Humanismus eines Pico della Mirandola, als auch im existenzialistischen Humanismus Jean-Paul Sartres aufzufinden ist.

Erweist sich nun aber die Selbstbestimmung als existenzielle Aufgabe, stellt sich unweigerlich die Frage, was das Selbst der Selbstbestimmung – also deren Zugrundeliegendes – ist und an was sich diese Bestimmung orientiert. Das Subjekt der Selbstbestimmung bleibt unfassbar; mit Kant gesprochen handelt es sich um ein *transzendentales Subjekt-Ich*, das alles Denken und Vorstellen begleitet und damit vereinheitlichenden Charakter hat. Damit ist das transzendentale Subjekt notwendige Bedingung von Selbstgestaltung. Hinreichend ist diese Bedingung noch nicht, da der Selbstgestaltung noch keine Richtung gegeben ist. Für Rousseau ist die Frage nach der Richtung (und damit nach dem Sinn der Selbstbestimmung) verhältnismäßig einfach zu beantworten: Der Mensch wählt das Gute, und das Gute ist die Ordnung, die sich aus seiner Sicht in der Welt nicht verleugnet. Das in der Welt Erscheinende, die Phänomenalität der Welt, verweist also auf eine Ordnung, die das Subjekt erkennen kann. Die Dinge in der Welt haben so gesehen einen transphänomenalen Charakter. Allerdings ist die Ordnung der Welt für den Menschen

nicht erfahrbar, erweist sich doch der ideale Naturzustand lediglich als Konstrukt, das Chaos hingegen als das, was tatsächlich erfahren wird. Die Ordnung (oder: das Gute) ist daher etwas, das aus der Abgründigkeit eines unfassbaren Subjekts heraus gesetzt wird, und zwar aus zweierlei Gründen: Erstens: weil das Subjekt die Macht hat, etwas zu setzen. Und zum Zweiten: weil das Subjekt in der abgründigen Grundlosigkeit nicht verharren kann. Aus der Abgründigkeit bricht das Begehren nach Selbstbegründung hervor; sich einen Grund zu schaffen heißt, einen Zusammenhang und damit auch einen Sinn herzustellen. Aus dem Chaos der grundlosen Subjektivität heraus wird daher die Ordnung geboren; kurzgefasst: Chaos schafft Ordnung / Sinn.

Rousseaus Naturkonstrukt und seine Erziehung, die auf ein Gleichgewicht zwischen Können, Entwicklungsstand und äußeren Anforderungen abzielt, sind Ausdruck sinnhafter Selbstgestaltung. Arbeit zum Zwecke der eigenen Subsistenz zeugt von besagtem Gleichgewicht, kann aber zudem auch als ein Eingreifen und Gestalten der (zunächst) äußeren Natur verstanden werden. Mit der Entfesselung der Produktivkräfte im Ausgang des Feudalismus – eingeleitet durch die Preußischen Reformen – gerät zunehmend die Bearbeitung und Gestaltung der eignen inneren bzw. veräußerten Natur in den Mittelpunkt. Wenn von einem Bearbeiten der eigenen inneren Natur die Rede ist, setzt dies die Trennung zwischen einem Subjekt und einem Objekt der Bearbeitung voraus. Diese Trennung kann zurückverfolgt werden bis zur Aristotelischen Unterscheidung des *von Natur aus Seienden* einerseits und des *durch Technik Seienden* andererseits. Insofern der Mensch dasjenige Wesen ist, das sich der Technik bedient und Technik hervorbringt, liegt Technik (als Vermögen) in ihm und damit in der Natur. Technik kann daher gewissermaßen als das zweite, der Natur entspringende Seiende bezeichnet werden.

Im Falle der Bearbeitung – und zwar jeglicher Bearbeitung – bleiben Subjekt und Objekt in zweifacher Weise miteinander vermittelt. Erstens: Die Bearbeitung als solche ist ein Abarbeiten am Objekt, das vom bearbeitenden Subjekt ausgeht, der Akt der Bearbeitung verbindet beide miteinander. Zweitens, und dies gilt speziell für den Fall der Gestaltung der eigenen, inneren Natur: Wille und Kraft, die sich als notwendig zur Objektbearbeitung erweisen, verdankt das Subjekt der eigenen, zum Objekt der Bearbeitung gemachten Natur. Die Bearbeitung der äußeren, als auch der veräußerten, inneren Natur schließt immer auch die Bearbeitung des bearbeitenden Subjekts mit ein. Einfach formuliert: Das Machen macht etwas mit dem, der etwas macht. Eine Zäsur – wie Gernot Böhme sie vorzufinden meint – zwischen einer vormaligen Bearbeitung äußerer Natur und der Selbstgestaltung durch biotechnische Maßnahmen – ist daher aus meiner Sicht nicht gegeben.

Im Übergang von Feudalismus zur Industrialisierung etablierte sich das System der kapitalistischen Marktwirtschaft. Diejenigen, die nach der Trennung von subjektiven und objektiven Produktionsmittel lediglich über ihre eigene Arbeitskraft verfügen konnten, waren gezwungen, diese auf dem Markt zu veräußern. Alles Naturhafte – und das schließt auch das Arbeitsvermögen mit ein – ist an sich ökonomisch wertlos, sofern es nicht zu Wert gemacht wird, d. h. auf dem Markt veräußert wird. Den eigenen Marktwert zu steigern ist Aufgabe der Selbstgestaltung des Subjekts. Hierzu bedarf es der Fähigkeit, die gegebenen und zukünftigen Anforderungen des Marktes zu berücksichtigen und darüber hinaus das eigene subjektive Arbeitsvermögen mit den Marktanforderungen zu vermitteln. In dieser Weise die eigene Naturhaftigkeit und die gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungen mit Blick auf eine Steigerung des eigenen Marktwertes aufeinander beziehen zu können, setzt Mündigkeit voraus. Der mündige Mensch abstrahiert

von den Bedingungen der eigenen Natur (seinen Wünschen, Ambitionen, aber auch vorhandenen Fähig- und Fertigkeiten) und verändert sie (durch Bildung) im Hinblick auf äußere Gegebenheit. Damit passt sich der mündige Mensch keineswegs ausschließlich diesen Gegebenheiten an. Vielmehr ist er sich darüber im Klaren, dass mit der Selbstgestaltung im Hinblick auf einen höheren Marktwert seine Möglichkeiten wachsen, gegebene gesellschaftlich-ökonomische Bedingungen verändern zu können. Mit der Mündigkeit ist daher die Voraussetzungen für eine doppelte Herrschaft gegeben, die sich einerseits *in der* und *durch die* Machtausübung im Zuge der (Selbst-)Gestaltung der eigenen körperlichen und geistigen Bedingungen zeigt, andererseits aber auch in der Gestaltung äußerer sozio-ökonomischer Gegebenheiten ausdrückt. Insofern in der kapitalistischen Marktwirtschaft derjenige als wertvoll gilt, der über einen hohen Marktwert verfügt und es in den Möglichkeiten des Einzelnen liegt, seinen Marktwert durch Selbstbearbeitung zu beeinflussen *und* sich Mündigkeit als eine Voraussetzung für eine entsprechende Selbstbearbeitung erweist, gibt es eine Verbindung zwischen Mündigkeit und Wertigkeit des Menschen. Biotechnische Maßnahmen erweisen sich aus dieser Perspektive erst einmal lediglich als eine weitere Möglichkeit, den eigenen Marktwert zu steigern.

Das sogenannte *Human Enhancement* kann charaktersiert werden als ein biotechnischer Eingriff am Menschen mit dem Ziel der Verbesserung der körperlichen und geistigen Konstitution, wobei der Eingriff sowohl über die Bewahrung und Wiederherstellung der Gesundheit, als auch über die Prävention von Krankheiten hinausgeht. Enhancementmaßnahmen zur Verbesserung der geistigen Konstitution unterscheiden sich von pädagogischen Maßnahmen mit ähnlichem Ziel fundamental dahingehend, dass Pädagogik und die Techniken, denen sich der Pädagoge bedient, auf die Subjektivität, soll heißen: die willentliche Mitarbeit des anderen Menschen, angewiesen bleibt. Biotechnische Interventionen richten sich hingegen nicht auf *den*, sondern auf *das Andere*. Gegenstand der Bearbeitung ist in diesem Falle das im ontologischen Modus des An-sich seiende Ding. Die Charakterisierung dessen, was Human Enhancement ist, stellt sich in vielerlei Hinsicht als fragwürdig heraus. Exemplarisch steht hierfür Juengsts Differenzierung von Enhancement und Therapie, derzufolge letzteres den kranken, Enhancement hingegen den gesunden Körper zum Gegenstand haben soll. Impfungen richten sich auf den gesunden Körper, um Krankheiten vorzubeugen, insofern haben sie (auch) verbessernden Charakter. Maßnahmen im Rahmen der prädiktiven Medizin zielen auf die Beseitigung von Fehlinformationen auf molekular-genetischer Ebene ab, bei denen unklar ist, ob der Krankheitsbegriff hier Geltung beanspruchen kann.

Eine besondere Form der Verbesserung des Menschen stellt das *Neuro-Enhancement* dar. Darunter fallen u. a. jene neuropharmakologischen Präparate, die auf eine Verbesserung von Aufmerksamkeit und Motivation, sowie auf eine angenehmere emotionale Befindlichkeit bei gesunden Menschen abzielen. Wirkstoffe, die im Rahmen von Therapien eingesetzt werden (bspw.: Methylphenidat im Falle der ADHS, Donepezil bei Alzheimer-Patienten und Fluoxetin bei leichten Depressionen), können bei Gesunden potenziell leistungssteigernde Wirkungen hervorrufen. Ihr gezielter Einsatz kann zur Steigerung des eigenen Marktwertes beitragen. Zugleich geht damit die Gefahr einher, durch den Einsatz von Neuropharmaka für eine bessere Anpassung an ein tendenziell menschenfeindliches System zu sorgen. Einfach formuliert: Wo möglicherweise eine Veränderung der Umstände angebracht wäre, sorgt Neuro-Enhancement für eine Veränderung der eigenen Fähigkeiten, um die vorhandenen Umstände zu zementieren. Freilich kann der

Rückgriff auf Maßnahmen im Rahmen des Neuro-Enhancement Ausdruck menschlicher Autonomie sein. Allerdings gilt es den Einzelnen zur Autonomie zu befähigen. Nur der Mündige ist in der Lage, sich selbst vernünftige Gesetze zu erteilen, die das Wohl der Allgemeinheit mit bedenken. Nur der Mündige ist daher in der Lage, sich diesen selbsterteilten Gesetzen freiwillig zu unterwerfen. Zur Mündigkeit zu führen ist und bleibt wesentliche Aufgabe der Pädagogik.

Es hat sich gezeigt, das im Falle der Selbstbearbeitung Subjekt und Objekt der Bearbeitung miteinander vermittelt und daher nicht losgelöst voneinander, also aneinander gebunden sind. Die Frage dabei ist, ob sich dieses Gebundensein als auflösbar erweisen kann. Anders formuliert: Kann der Mensch mit sich machen, was er will, oder besteht die Gefahr, sich selbst im Rahmen der Selbstbearbeitung verlieren zu können?

Der transzendentale Mutterblick offeriert dem Kind die Möglichkeit, sich in diesem Blick mit seinen Potenzialen wahrzunehmen. Das, was es ist – seine Wahrheit –, stellt sich ihm als geöffnete Faktizität dar. Der transzendentale Blick ist daher entscheidend für den Identitätsbegriff, entspannt sich doch Identität zwischen dem, was ist, und dem Zukünftigen, zwischen Faktizität und Transzendenz. Mit anderen Worten: Identität ist stets im Entwurf begriffen. Sartre geht soweit, den Menschen als identisch mit seinem Entwurf zu kennzeichnen, wobei dieses Identisch-Sein eine Identität im Sinne einer *Identität als Nicht-Identität* meint. Die radikale Freiheit des Selbstentwurfs findet wohlgemerkt auch bei Sartre eine Begrenzung, und zwar in der Freiheit des Anderen, der aus dieser (seiner!) Freiheit heraus den eigenen Entwurf anerkennen, ihn also bewahrheiten muss. Als ein weiteres unverfügbares Moment ist in Anlehnung an Sartre (aber auch an Friedrich) die Gewordenheit hervorzuheben. Diese wird einerseits im Sein gehalten und verdankt sich somit der Macht desjenigen, der als Subjekt dieses Haltens erscheint. Andererseits ist lediglich das Im-Sein-*Halten* Ausdruck der Macht, das (Geworden-)Sein als solches bleibt dieser Macht entzogen. Die Selbstgestaltung im Rückgriff auf biotechnische Maßnahmen (Neuro-Enhancement etc.) übergeht das Unverfügbare. Das Übergehen kann auch nicht im Nachhinein nivelliert werden, indem das Ergebnis der Selbstgestaltung im Zuge eines identifizierenden Aktes (wie DeGracia und Runkel es für denkbar erachten) eingeholt wird.

Das Bedenken des Unverfügbaren spielt für Heidegger eine mit Blick auf den Menschen wesentliche Rolle. Seiner Kritik an einer Metaphysik, die das Sein allein als Grund des Seienden bedenkt, stellt Heidegger eine durchaus eigentümliche Fokussierung des Seins als solches und in Abgrenzung zum Seienden gegenüber. Das mit dem metaphysischen Denken einhergehende Seinsverständnis ist aus seiner Sicht dafür verantwortlich, dass der Mensch das Sein lediglich als das Allumfassende, Generelle, als Gemächte des Subjekts versteht und es im Grunde genommen überall nur mit einem bearbeitbaren, zurichtbaren Seienden zu tun hat. Dass sich der Mensch als bearbeitbares Objekt versteht, ist Ausdruck dieses Verständnisses, das er mit dem Begriff *Seinsvergessenheit* überschreibt. Unverfügbares existiert für den Seinsvergessenen lediglich im Zustand des Noch-Nicht. Der Autor von *Sein und Zeit* plädiert dafür, die metaphysische Vorstellung denkend zu durchstoßen, indem die Frage nach dem Sein als solches und damit auch nach dem Wesen des Menschen neu bedacht wird. Das menschliche Dasein präsentiert sich in diesem Denken als dasjenige Seiende, dem es *in seinem Sein um sein Sein* geht. Erschlossenheit ist dabei die Weise, in der das Dasein in der Welt ist. Drei Weisen der Erschlossenheit (sogenannte fundamentale Existenzialen) stellt Heidegger vor: Die Befind-

lichkeit als Stimmung, aus der heraus die Welt insgesamt erschlossen wird; das Verstehen im Sinne eines Sich-auf-etwas-verstehen (also: Können), als unmittelbares, vor aller Reflexivität stehendes Vernehmen der Möglichkeit, Sein zu können; und als letzte Weise der Erschlossenheit: die Rede. In der Rede kommt das Verständnis des Seins zum Ausdruck. Sprache wird von Heidegger als *Haus des Seins* gedacht, in diesem Haus wohnt der Mensch. Genauer: Er steht *eksistierend* in der Wahrheit des Seins, das er zu hüten hat, das ihn anspricht und durch ihn zur Aussprache kommt. Einfach ausgedrückt: Der Mensch ist dasjenige Wesen, das in der Lage ist, zu hören und zu sagen, was ist. Im Bedenken des Seins als solches und in Abgrenzung zum Seienden ist der Mensch aus Heideggers Sicht in der Lage, die ihm wesentliche Rolle zu vernehmen, nämlich dasjenige Wesen zu sein, durch das sich das Sein ausspricht. Der sich allmächtig-wähnenden Subjektivität – für Heidegger ein Symptom von Seinsvergessenheit – stellt er den *Ontozentrismus* gegenüber.

Wird hingegen das Sein nicht hinreichend bedacht, verbleibt der Mensch also im Zustand der Seinsvergessenheit, erweist sich das, was ist, als Ausdruck der Macht des Subjekts. Dies betrifft auch die Vorstellung, die der Mensch von sich selbst hat: sein Selbstbild, das letztlich ebenso seiner Macht entspringt. Indem der Mensch erreicht, was er sich selbst gesetzt hat (indem er beispielsweise vom *animal rationabile* zum *animal rationale* wird bzw. sich dazu macht), bestätigt er immerzu (nur) seine Selbstsetzung, verfehlt dabei aber im gleichen Atemzuge das, was er ist. Von einer Selbstgestaltung, einer Selbstbildung, einer Selbstverbesserung kann in diesem Fall keine Rede sein. Dem, als was sich der Mensch erschließt, geht eine vorgängige, noch unbedachte Erschlossenheit voraus. Will nun der Mensch tatsächlich Selbstbestimmung für sich beanspruchen, heißt es für ihn das vorausgehende Erschließen in den Blick zu nehmen, um sich dem, was er ist, zu nähern.

Die in Anlehnung an Heidegger vorgestellten Überlegungen zur Eksistenzialität betreffen ein Denken, welches die Subjektivität und den damit einhergehenden Anspruch auf eigene Maßgabe mit großer Vorsicht begegnet. Mehr noch: Aus Heideggers Sicht gilt es die Subjektivität zu überwinden. Die Sprachlosigkeit kann als Ausdruck einer solchen Überwindung verstanden werden. Hier drückt sich das Sein wortlos aus, und zwar dadurch, dass es sein-gelassen wird. Für die Pädagogik erweist sich ein Aufgeben bzw. Überwinden der Anthropozentrik als höchst problematisch, da Pädagogik das Subjekt anspricht, auf dessen Mitarbeit angewiesen bleibt, um den Menschen zu einem selbstbestimmten, mündigen Leben zu führen. Wie also kann einerseits der sich verfehlenden Macht des Subjekts entgegen gewirkt werden ohne das Subjekt als solches aufzugeben, andererseits (oder besser: zugleich) aber auch der Mensch zum Bedenken dessen, was er wesentlich ist, befähigt werden? Um was es im Falle des Heideggerischen Plädoyers für den Ontozentrismus sicherlich *nicht* geht, ist eine Reduktion des Menschen auf ein bloßes Seinsinstrument. Vielmehr kann es als ein Bestreben formuliert werden, das Handeln (oder Nicht-Handeln, das ja doch wieder ein Handeln ist) *nicht allein* als Ausdruck einer Subjekt-Macht zu verstehen. Ist sich der Mensch dem dieser Macht Zugrundeliegenden nicht bewusst, ist er sich also nicht im Klaren darüber, dass diese Macht selbst wiederum nur Ausdruck eines viel Grundlegenderen, Wesentlichen ist, vermag der Mensch zwar möglicherweise Großes im Leben schaffen, verfehlt sich aber in seinem Handeln, bleibt sich selbst fremd, verlebt möglicherweise ein sinnloses Leben.

In der Rede spricht sich das Sein durch den Menschen aus. Sein (d. h. das, was man ist *oder* sich selbst) zu Wort kommen zu lassen, kann zurecht als eine Grundvoraussetzung

von Mündigkeit bezeichnet werden. Hinreichend ist diese Voraussetzung noch nicht, erweist sich doch Mündigkeit nach Kant als das Vermögen, sich seines eigenen Verstandes ohne fremde Anleitung bedienen zu können. Selbstdenken und eigener Verstandesgebrauch sind also entscheidende Kriterien für Mündigkeit. Kants Erziehungskonzept zielt darauf ab, alle inneren und äußeren Formen der Fremdbestimmung zu überwinden, um zur Autonomie zu gelangen. Der sich in diesem Sinne selbst Gesetze erteilende Mensch ist zugleich der mündige. Mündigkeit verstanden als Vermögen, das Gegebene anzunehmen, um es zu verändern, und zwar nach Vorgabe fremder, äußerer Zwecke zu verändern, können wir mit Gruschka eine *funktionalistische* nennen. Der im funktionalistischen Sinne Mündige, der sich selbst keine Zwecke erteilt, sondern sich nach fremden Zwecken ausrichtet, ist ein Unmündiger.

Die Selbstzwecksetzung ist nach Kant ein Vermögen, bei dem der Verstand maßgeblich beteiligt ist, indem er das subjektive Wollensprinzip (Maximen) an das objektive Gesetz bindet. Die Verstandestätigkeit begegnet daher bei Kant als eine verbindende, Zusammenhänge schaffende, kurzum: konstruktive Tätigkeit. In seinen Überlegungen zur Einbildungskraft, die Kant als synthetischen Akt begreift, wird die konstruktive Kraft des Verstandes noch einmal betont. Die Mannigfaltigkeit der Anschauungen wird im Rahmen der Einbildung zu einem Ganzen synthetisiert, das wiederum von Seiten des Verstandes in einen Begriff gefasst wird. Hegels Gedanken zur Einbildung stehen dem – wie Sesink herausarbeitet – diametral gegenüber. Hier erscheinen die Dinge einem sich in ständiger Bewegung befindlichen Geist. Bezeichnend für diese Bewegung ist ein Loslösen des Eingebildeten aus vorherigen Zusammenhängen. Die Geistbewegung befreit von allem Vorherigen, löst neben den Zusammenhängen auch das Bewegte selbst auf, zerstört es und schafft damit die Voraussetzung für neu zu konstruierende Kontexte. Die Konstruktionsleistung geht dabei auf jene Instanz zurück, die konstruiert und damit besagte neue Verbindungen schafft. Dieses der Konstruktion Zugrundeliegende ist das Subjekt.

Dass nun so etwas wie Einbildung, Destruktion und Konstruktion möglich ist, deutet auf etwas hin, was Žižek in Anlehnung an Lacan als *ontologische Lücke* bezeichnet. Diese Lücke ist eine Leere mit besonderer Qualität: ein Nichts mit Potenzialität. Insofern die Lücke im Sein ausschlaggebend dafür ist, dass Subjektivität als eine der Konstruktion zugrundeliegende Instanz möglich wird, verdankt sich das Subjekt einem sich selbst zurückhaltenden, raumgebenden Sein. Insofern der Sinn dessen, was ein Mensch mit sich und der Welt macht, nur vom Einzelnen in Bezug auf sein Sein bestimmt oder vielmehr entdeckt werden kann, stellt es sich als entscheidend mit Blick auf ein sinnerfülltes Leben heraus, das dem Menschen und seiner Subjektivität zugrundeliegende Sein zu bedenken. Ähnlich wie Autonomie und Mündigkeit nicht vom Himmel fallen, bedarf es für dieses das Sein bedenkende Leben einer entsprechenden Erziehung. Was Pädagogik meines Erachtens nicht kann, ist die Gegensätzlichkeit von Anthropozentrik und Ontozentrik (ggf. dialektisch) aufzuheben. Pädagogik muss den Anderen als Subjekt ansprechen, um ihn zu einem selbstbestimmten Leben zu befähigen. Wenn dieses selbstbestimmte Leben jedoch auch ein sinnerfülltes Leben sein soll, erweist sich eine Erweiterung des Mündigkeitsbegriffs als erforderlich. Mündigkeit hat in diesem Falle die Unverfügbarkeit zu berücksichtigen und ferner den Mündigen in die Lage zu versetzen, das eigene subjekthafte Handeln als Ausdruck des Sein (und dessen Seinlassen) zu berücksichtigen. In dieser erweiterten Mündigkeit sehe ich die Möglichkeit, das Streben nach Verbesserung

anders zu bedenken: Nicht mehr als Versuch, dem Nichts an Sein, dem Nicht-gut-genug-sein, dem Mangel an Wert zu begegnen, sondern ganz im Sinne eines Sich-veränderns um sich in der Veränderung neu in seinem Sein entdecken zu können.

Schluss

Der Pädagoge ist gewissermaßen ein Bürger zweier Welten. Die eine Welt ist die der Gesellschaft. Sie stellt Anforderungen an ihn, indem sie ihn beauftragt, für ihren Fortbestand zu sorgen. Die andere Welt ist die des Kindes. Gesellschaft und Kind scheinen erst einmal wenig miteinander zu tun zu haben. Und doch kann die Gesellschaft ohne das Kind als das Neue auf Dauer nicht fortbestehen, das Kind hingegen bedarf des Bestehenden, um überleben zu können. Aufgabe der Pädagogik ist es, zwischen beiden zu vermitteln, beiden Seiten in ihren jeweiligen Anforderungen Geltung zu verschaffen. Nun leben wir in einer dynamischen Gesellschaft, die sich keineswegs damit zufrieden geben kann, das Neue an das Gegebene anzupassen und ihm damit alles Neuartige zu nehmen. Freilich darf und wird sie Erwartungen zum Ausdruck bringen. Doch in der bloßen Erwartung steht das Unerwartete in der Gefahr, unbemerkt zu bleiben. Eine Gesellschaft, die das Neue auch und gerade um ihrer selbst willen braucht, muss sich jenseits der Erwartungshaltung eine Offenheit für das Unerwartete erhalten. Dies geschieht freilich nicht einfach so, sondern ist Ergebnis eines bewussten Sich-zurückhaltens. Mit anderes Worten: Es geht darum, eine Lücke in dem, was ist, offen zu halten und damit das Kind und das Neue im Kind sein zu lassen. Damit erhält das Sein des Kindes eine spezifische Bedeutung.

Was sich da an Sein offenbart, kann von ganz unterschiedlicher Qualität sein. Das, was sich vom Kind her äußert, kann aus Sicht der Gesellschaft gewinnbringend, aber auch zerstörerisch sein. Es erweist sich dies als das mit der Zäsur der Geburt eingehende Risiko. Unabhängig von der Qualität dessen, was sich an Sein offenbart, wird das Sein, das um seiner Entfaltung willen sein gelassen wird, als eine sich aus sich selbst heraus bewegende Kraft wahrgenommen. Diese Kraft ist es, die seitens der Pädagogik angesprochen wird. Lediglich als bloßes Objekt der Zurichtung verstanden, bleibt sie in dem, was sie ist, verkannt. Der angesprochenen Kraft, jenes Sein des Menschen, zum Ausdruck zu verhelfen – genau das will Pädagogik.

Der 2011 verstorbene Darmstädter Pädagoge Hans-Jochen Gamm charakterisiert in seiner Arbeit *Standhalten im Dasein* „der Jugend zum Wort verhelfen" als "sie zur *Mündigkeit* vor[zu]bereiten, um ihr unbegründetes Leiden zu beenden“ (Gamm 1993, 251; Hervor. v. T. D.). Gamm hat bei diesen Zeilen Friedrich Nietzsches Vorstellung von Erziehung im Sinn. Nietzsche vertritt die Auffassung, dass die Jugend noch nahe an der Natur sei. Erziehung hingegen missachte diese Natur, indem sie die Jugend dazu nötigt, sich eine zur bloßen „Schmuckgröße mißbraucht[en]“ (ebd.) Kultur anzueignen. Die Jugend leide darunter, das, was *in ihr* ist, genauer: was sie *ist* nicht zur Geltung bringen zu können. Folgen wir Gamm, dann ist Pädagogik, die (auch) in der Anwaltschaft der Jugend steht, aufgefordert, die Jugend zur Mündigkeit zu befähigen und also dem Sein zum Ausdruck zu verhelfen. Es gilt also das Sein in den Fokus zu rücken.

Das Sein des Menschen zeichnet sich durch einen Mangel (ein Nichts) an Sein aus. Die in dieser Arbeit angestellten Überlegungen machen es evident, den Seinsmangel als ursächlich für das *aggredi*, das Sich-zubewegen des Menschen auf Welt, zu verstehen. Die Bewegung *auf die Welt* und auf die Dinge *in der Welt* zu ist Ausdruck des Versuchs, den Zustand der Nicht-Identität zu überwinden. Der Mensch will eins mit dem die Welt auszeichnenden Sein werden. Nach dem ontologischen Akt, der das Nichts in der Welt und

damit das menschliche Sein, das ein Für-sich-sein ist, möglich werden ließ, ist es das Bestreben des Menschen, über den Umweg über die Welt ins verloren gewähnte Paradies zurück zu gelangen. Aus diesem Mangel an Sein resultiert – so meine These – jeglicher Versuch der Selbstverbesserung, die im Kern auf eine Identität, auf ein Erfüllt- und Ausgefülltsein, kurzum: auf Vollkommenheit abzielt. Vollkommenheit allerdings bedeutet An-sich-sein und erweist sich damit als das genaue Gegenteil von Menschsein, nämlich vollkommene Identität als bewusstlose Opazität.

Pädagogik, so der Hauptgedanke dieser Arbeit, die dem Menschen als das, was er ist, zum Ausdruck verhelfen will, bedenkt das Sein des Menschen nicht hinreichend. Wohl nimmt sie die jedem Menschen innewohnende Bewegung wahr, aber sie versteht diese Bewegung nicht. Genauer: Sie weiß weder um die Ursache dieses Strebens, noch hat sie eine hinreichende Vorstellung, was das Ziel dieses Strebens angeht. Das hat zur Folge, dass Vieles daran gesetzt wird, der Mensch möge sich doch als das, was er ist, ausdrücken und damit – möglichst konstruktiv – in die Gesellschaft einbringen. In seinen Möglichkeiten des Sich-einbringens wird der Mensch unterdessen gefördert und dabei stets als Subjekt angesprochen und in seinem Subjektsein gestärkt. Dabei ist das Ansprechen und Stärken des Menschen als Subjekt notwendig, weil nur dieses die Möglichkeit und damit prinzipiell die Fähigkeit besitzt, sich selbst als Subjekt zurückzuhalten. Warum aber sollte das in seiner Macht gestärkte Subjekt das tun? Warum sollte es freiwillig auf seine Macht verzichten?

Auf Fragen wie diese hat Pädagogik gegenwärtig keine Antwort, weil sie den Sinn dieser Fragen nicht versteht. Pädagogik arbeitet wesentlich unter der Voraussetzung, das Subjekt als das Zugrundeliegende zu verstehen. Tatsächlich, und das haben die in dieser Arbeit angestellten Überlegungen gezeigt, ist das Subjekt zuvor vom Sein – und zwar einem sich zurückhaltenden Sein – ermöglicht worden. Bleibt das spezifisch menschliche Sein unbedacht, bleibt auch das Subjekt als vom Sein hervorgebrachtes missverstanden. Die Stärkung des Subjekts, die darauf abzielt, sich in der Welt Geltung zu verschaffen, kann daher nicht gelingen, weil dieses *Sich* keine hineichende Berücksichtigung erfährt. Im Gegenteil begegnet und bestätigt das (so gesehen mündige) Subjekt immer nur seine eigene Selbstsetzung. Das dieser Subjektivität zugrundeliegende Sein, gleichsam die das Sein auszeichnende Kraft, bleibt ungesehen.

Ontologisch betrachtet befindet sich der Mensch in der Heimatlosigkeit. Er kann den ontologischen Akt nicht ungeschehen machen, er kann ihn auch nicht überwinden. So gesehen gibt es, das ist meine gegenwärtige Überzeugung, keinen Ausweg aus der ontologischen Heimatlosigkeit. Pädagogik hat nun aus meiner Sicht zwei Möglichkeiten, mit dieser Heimatlosigkeit umzugehen. Die erste besteht darin, sie weiterhin nicht (hinreichend) zu bedenken. Die Folge wird sein, dass Pädagogik die Macht des Subjekts unter dem Vorwand, zur Mündigkeit zu befähigen, weiterhin stärkt und damit den Wahn subjektiver Allmacht nährt. Das Subjekt wird, auch und gerade im Rückgriff auf biotechnische Möglichkeiten, an einer Selbstverbesserung arbeiten, die – ohne das der Sich-Bearbeitende sich dessen bewusst ist – auf des Ende des Menschen abzielt. Die zweite Möglichkeit sehe ich – und hier muss ich vage bleiben – darin, die Bedeutung, aber auch die Begrenztheit menschlicher Subjektivität aufzuzeigen. Pädagogik muss zu einer das Sein bedenkenden werden, wenn es ihr tatsächlich darum geht, dem Menschen als das, was er ist, zum Ausdruck zu verhelfen. Dies ist eine sich selbst, d. h. das eigene Sein in den Blick nehmende und im Blick behaltende Mündigkeit. Eine Pädagogik, die den Men-

schen in dieser sich selbst bedenkenden Weise zum Wort verhilft, schafft die Möglichkeit für ein dem eigenen Sein gemäßes Leben. Ich möchte diese Arbeit mit den Worten des japanischen Autors Yoshida Kenkō abschließen: „Wenn man etwas unvollständig läßt, so wirkt es dadurch interessant und gibt einem das Gefühl, es sei noch Raum zum Wachsen vorhanden.“ (Kenkō zit. in Passmore 1975, 23).

Literatur

Abenstein, Reiner (2. Aufl. 2007): Griechische Mythologie. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Adorno, Theodor W. (1966/1997): Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Andresen, Sabine; Baader, Meike Sophia (1998): Wege aus dem Jahrhundert des Kindes. Tradition und Utopie bei Ellen Key. Neuwied, Kriftel: Luchterhand.

Appel, Sabine (2007): Arthur Schopenhauer. Leben und Philosophie. Düsseldorf: Patmos.

Assmann, Aleida (2010): Mangel, Makel und das Wortfeld der Vollkommenheit. In: Assmann, Aleida; Assmann, Jan (Hg.): Vollkommenheit. Archäologie der literarischen Kommunikation X. Wilhelm Fink, 27-39.

Baader, Meike Sophia (2005): Erziehung als Erlösung. Transformationen des Religiösen in der Reformpädagogik. Weinheim, München: Juventa.

Baudrillard, Jean (1978): Agonie des Realen. Berlin: Merve.

Benner, Dietrich; Brüggen, Friedhelm (2004): Bildsamkeit/ Bildung. In: Benner, Dietrich; Oelkers, Jürgen (Hg.): Historisches Wörterbuch der Pädagogik. Weinheim, Basel: Beltz, 174-215.

Bernstorff, Florian (2009): Darwin, Darwinismus und Moralpädagogik. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt (Zugl.: Flensburg, Univ., Diss., 2009).

Bildungszentrum für Hyperkinetik (URL: http://www.bildungszentrum-hyperkinetik.de/germany/bzh/adhs_informationen/haeufigkeit.html; [Stand: 11-10-01])

Blech, Thomas (2001): Bildung als Ereignis des Fremden. Freiheit und Geschichtlichkeit bei Jean-Paul Sartre. Marburg: Tectum (Zugl.: Köln, Univ., Diss., 2001).

Böhm, Winfried (2. durchgesehene Aufl. 2007): Geschichte der Pädagogik. Von Platon bis zur Gegenwart. München: C. H. Beck

Böhme, Gernot (1997): Natur. In: Wulf, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim, Basel: Beltz, 92-118.

Böhme, Gernot (2008): Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bollnow, Otto Friedrich (1955): Die Tugend der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit dem Existenzialismus. Tübingen (URL: http://www.otto-friedrich-bollnow.de/doc/Hoffnung.pdf [Stand: 11-09-10]).

Bollnow, Otto Friedrich (5. Aufl. 1960): Existenzphilosophie. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Borges, Jorge Luis (1942/1999): Das unerbittliche Gedächtnis. In: Borges, Jorge Luis (Hg.): Gesammelte Werke Band 3/I: Erzählungen 1935-1944. München: Carl Hanser .

Braun, Christoph (2007): Die Stellung des Subjekts. Lacans Psychoanalyse. Berlin: Parodos.

Breckman, Warren (2007): Creatio ex nihilo. Zur postmodernen Wiederbelebung einer theologischen Metapher. In: Raulff, Ulrich; Schmidt-Glintzer, Helwig; Seemann, Hellmut Th. (Hg.): Zeitschrift für Ideengeschichte. München: C. H. Beck, 13-28.

Buber, Martin (1962): Das dialogische Prinzip. Gerlingen: Lambert Schneider.

Buselmaier, Werner; Tariverdian, Gholamali (2006): Humangenetik für Biologen. Heidelberg: Springer.

Caplan, Arthur L. (2009): Ist besser das Beste? Ein renommierter Ethiker plädiert für Enhancement des Gehirns. In: Schöne-Seifert, Bettina; Talbot, Davinia (Hg.): Enhancement. Die ethische Debatte. Paderborn: Mentis, 165-168.

Camus, Albert (1942/ 2. Aufl. 2001): Der Mythos des Sisyphos. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Cassirer, Ernst (1927/ 7. Aufl. 1994): Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Cichy, Helene (2001): Der „andere Anfang" in der Geschichte des Seins. Wege zu einem anderen Denken bei Martin Heidegger und Rudolf Steiner. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Comenius, Johann Amos (1657/ 10. Aufl. 2007): Große Didaktik. Die vollständige Kunst, alle Menschen alles zu lehren. Stuttgart: Klett-Cotta.

Darwin, Charles Robert (3. gänzlich umgearb. Aufl. 1875): Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Stuttgart: Schweizerbart´sche Verlagshandlung

Darwin, Charles (1876): Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl. Oder: Die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe um´s Dasein. Stuttgart: Schweizerbart´sche Verlagshandlung (Nach der 6. englischen Auflage wiederholt durchgesehen und berichtigt von H.G. Bronn und J. Victor Carus).

Damberger, Thomas (2009): Jenseits aller Dinge. Von der Bedeutung der Seinsfrage im Kontext der Erziehung. Darmstadt (zugl.: Darmstadt, Techn. Univ., Magister-Arbeit, 2009) URL: http://www.pedocs.de/volltexte/2009/755/pdf/Damberger_Jenseits_aller_Dinge.pdf [Stand: 2011-10-01].

Dandyk, Alfred (2002): Unaufrichtigkeit. Die existenzielle Psychoanalyse Sartres im Kontext der Philosophiegeschichte. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Danner, Helmut (2. verbesserte. Aufl. 1985): Verantwortung und Pädagogik. Anthropologische und ethische Untersuchungen zu einer sinnorientierten Pädagogik. Althenäum, Hain, Hanstein: Forum Academicum (zugl.: München, Univ., Habil.-Schr., 1983).

Deger, Petra (2008): Zivilisation und Zivilisationsprozess. In: Willems, Herbert (Hg.): Lehr(er)buch Soziologie. Für die pädagogischen und soziologischen Studiengänge. Bd. 1. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 111-130.

DeGrazia, David (2009): Prozac, Enhancement und Selbstgestaltung. In: Schöne-Seifert, Bettina; Talbot, Davinia (Hg.): Enhancement. Die ethische Debatte. Paderborn: Mentis, 249-263.

Descartes, René (1961): Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung. Stuttgart: Reclam.

Die Bibel (2004). Bielefeld: Genfer Bibelgesellschaft (Version 2000. Neue revidierte Fassung. Übersetzt v. Franz Schlachter nach dem hebräischen und griechischen Grundtext).

Dorschel, Andreas (1992): Die idealistische Kritik des Willens: Versuch über die Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel. Hamburg: Felix Meiner.

Dostojewski, Fjodor Michailowitsch (1861/ 1986): Erniedrigte und Beleidigte. Frankfurt am Main: Insel

Eidam, Heinz (2006): Erziehung und Mündigkeit. Vom Mittel und Zweck der Erziehung im Ausgang von Kant und Adorno. In: Eidam, Heinz; Hoyer, Timo (Hg.): Erziehung und Mündigkeit. Bildungsphilosophische Studien. Berlin: LIT, 99-122.

Figal, Günter (1992): Martin Heidegger zur Einführung. Hamburg: Junius.

Fink, Eugen (1989): Zur Krisenlage des modernen Menschen. Erziehungswissenschaftliche Vorträge. Würzburg: Königshausen & Neumannn (hrsg. von Franz-A. Schwarz).

Frankl, Viktor E. (1977/ 20. Aufl. 2009): Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute. Freiburg im Breisgau: Herder.

Frankl, Viktor E. (1985): Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag (vom Autor durchgesehene und verbesserte Ausgabe).

Freud, Sigmund (1923/1981): Das Ich und das Es. In: Freud, Sigmund (Hg.): Psychologie des Unbewußten, Frankfurt am Main: S. Fischer .

Friedrich, Gila (2008): Identität – ein geschichtsloses Konstrukt? Pädagogische Überlegungen zum Identitätsbegriff einer technisierten und zunehmend digitalisierten Kultur. Berlin: LIT (Zugl.: Darmstadt, Techn. Univ., Diss., 2008).

Fukuyama, Francis (2002): Das Ende des Menschen. Stuttgart, München: Deutsche Verlags-Anstalt

Gadamer, Hans-Georg (1975): Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person. In: ders. (1995), Gesammelte Werke Bd. 10. Hermeneutik im Rückblick. Tübingen: Mohr Siebeck.

Galton, Francis (1883/ 2. Aufl. 1907): Inquiries into Human Faculty and its Development. London, New York: J. M. Dent.

Gamm, Hans-Jochen (1993): Standhalten im Dasein. Nietzsches Botschaft für die Gegenwart. München, Leipzig: List.

Gamm, Hans-Jochen (1997): Erziehung und Mündigkeit. In: Beutler, Kurt; Bracht, Ulla; Gamm, Hans-Jochen (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 1997. Mündigkeit – Zur Neufassung materialistischer Pädagogik. Frankfurt a.M., Berlin, Bern u. a.: Peter Lang, 115-128.

Gehring, Petra (2006): Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens. Frankfurt am Main: Campus.

Gerrig, Richard J.; Zimbardo, Philip G. (18. aktual. Aufl. 2008): Psychologie. München: Pearson.

Gesang, Bernward (2006): Enhancement und Gerechtigkeit. In: Sorgner, Stefan Lorenz; Birx, H. James; Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Eugenik und die Zukunft, Freiburg, München: Karl Alber, 127-150.

Gesang, Bernward (2007): Perfektionierung des Menschen. Berlin: de Gruyter.

Gidion, Heidi (2004): Bin ich das? Oder das? Literarische Gestaltungen der Identitätsproblematik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Gößling, Hans Jürgen (2004): Subjektivität und Intersubjektivität. In: Benner, Dietrich; Oelkers, Jürgen (Hg.): Historisches Wörterbuch der Pädagogik. Weinheim, Basel: Beltz, 971-988

Graw, Jochen (5. Aufl. 2010): Genetik. Berlin, Heidelberg: Springer.

Grunwald, Armin (2009): Die „technische Verbesserung" des Menschen. Fragen der Verantwortung. In: Maring, Matthias (Hg.): Verantwortung in Technik und Ökonomie. Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, 55-76.

Gruschka, Andreas (1998): Funktionalisierung von Mündigkeit. In: Beutler, Kurt; Bracht, Ulla; Gamm, Hans-Jochen u. a. (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 1998. Bildung nach dem Zeitalter der großen Industrie. Frankfurt a.M., Berlin, Bern u. a.: Peter Lang, 99-115.

Gryphius, Andreas (2005): Menschliches Elende. In: Kermani, Navid (Hg.): Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München: C.H. Beck.

Guzzoni, Ute (1990): Der lange und gewaltlose Blick auf sein Gegenteil – Überlegungen zum Denken bei Heidegger und Adorno. In: Raffelt, Albert (Hg.): Martin Heidegger weiterdenken. München, Zürich: Schnell & Steiner.

Habermas, Jürgen (2005): Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main: Suhrkamp (Erweiterte Ausgabe).

Habermas, Jürgen (2009): Das Gewachsene und das Gemachte. In: Schöne-Seifert, Bettina; Talbot, Davinia (Hg.): Enhancement. Die ethische Debatte. Paderborn: Mentis, 297-304.

Hall, Stephen S. (2009): Pfiffiger per Pille – ein Wunschtraum? In: Schöne-Seifert, Bettina; Talbot, Davinia (Hg.): Enhancement. Die ethische Debatte. Paderborn: Mentis, 169-182.

Hasenhüttl, Gotthold (1972): Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre. Graz, Wien, Köln: Styria (Mit dem Weihnachtsspiel Bariona oder der Donnersohn).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1831/1986): Wissenschaft der Logik I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1831/1986): Wissenschaft der Logik II. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1837): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: ders. (Hg.): Werke. Bd. 9. Berlin: Duncker und Humblot.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987): Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Hamburg: Felix Meiner (Neu hrsg. v. Rolf-Peter Horstmann).

Heidegger, Martin (1927/ 18. Aufl. 2001): Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, Martin (1929/ 10. Aufl. 1969): Was ist Metaphysik? Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1946/ 10. ergänzte. Aufl. 2000): Über den Humanismus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1946/2001): Brief über den ‚Humanismus'. In: Seubold, Günter (Hg.): Die Freiheit vom Menschen. Die philosophische Humanismusdebatte der Nachkriegszeit. Darstellung – Analyse – Dokumentation. Alfter/Bonn: DenkMal, 181-198.

Heidegger, Martin (1957): Der Satz vom Grund. Pfullingen: Günther Neske.

Heidegger, Martin (14. Aufl. 2007): Unterwegs zur Sprache. Stuttgart: Klett-Cotta.

Helting, Holger (2003): Die Bedeutung von Medard Boss für die Entstehung der psychotherapeutischen Daseinsanalyse. In: Riedel, Manfred; Seubert, Harald; Padrutt, Hanspeter (Hg.): Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie. Heidegger im Dialog mit Medard Boss. Köln: Böhlau, 23-53

Hentig, Hartmut von (2003): Jean-Jacques Rousseau. In: Tenorth, Heinz-Elmar (Hg.): Klassiker der Pädagogik. Erster Band: Von Erasmus bis Helene Lange. München: C.H. Beck, 72-92.

Hesse, Hermann (1919/2007): Demian. Die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heydorn, Heinz Joachim (1970): Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.

Höffe, Otfried (4. Aufl. 2004): Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie. München: C.H. Beck.

Hoffmann, Ernst (1961): Platon. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Holze, Erhard (1991): Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz. (zugl. Marburg, Univ., Diss., 1990) In: Parkinson, C.H.R.; Schepers, Heinrich; Totok, Wilhelm (Hg.): Studia Leibnitiana. Zeitschrift für Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften. Stuttgart: Franz Steiner.

Holzhey-Kunz, Alice: Daseinsanalyse. In: Längle, Alfried; Holzhey-Kunz, Alice (2008): Existenzanalyse und Daseinsanalyse. Wien: Facultas, 183-343

Houellebecq, Michel (2006): Ausweitung der Kampfzone. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Hülsmann, Jens (2005): Im Anfang ist die Beziehung. Der pädagogische Anspruch suchtpräventiver Arbeit in der Schule. Münster: Waxmann.

Humboldt, Wilhelm von (2006): Theorie der Bildung des Menschen [1793]. In: ders.: Schriften zur Anthropologie und Geschichte. New York: Elibron Classics.

Humboldt, Wilhelm von (2006): Das achtzehnte Jahrhundert [1796/1797]. In: ders.: Schriften zur Anthropologie und Geschichte. New York: Elibron Classics.

Huxley, Aldous (1994): Brave New World. London: Flamingo.

Irrgang, Bernhard (2005): Einführung in die Bioethik. München: Wilhelm Fink.

Jacobi, Klaus (1970): J.-P. Sartres Weg zu einer Philosophie der konkreten Praxis. In: Engelhardt, Paulus (Hg.): Zur Theorie der Praxis: Interpretationen und Aspekte. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Jaspers, Karl (1947/ 3. Aufl. 1984): Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band. München: Piper.

Juengst, Eric T. (2009): Was bedeutet Enhancement. In: Schöne-Seifert, Bettina; Talbot, Davinia (Hg.): Enhancement. Die ethische Debatte. Paderborn: Mentis, 25-46.

Kant, Immanuel (1781; 1787/1974): Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp (hrsg. v. Wilhelm Weischedel).

Kant, Immanuel (1785/2000): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Stuttgart: Philipp Reclam (hrsg. v. Theodor Valentiner; Einl. v. Hans Ebeling).

Kant, Immanuel (1803/1983): Über Pädagogik. In: ders.: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Zweiter Teil. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kant, Immanuel (1838): Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Rosenkranz, Karl; Schubert, Friedrich Wilhelm (Hg.): Sämtliche Werke Bd. 7. Leipzig: Leopold Voss.

Kant, Immanuel (1838): Kleine logisch-metaphysische Schriften. In: Rosenkranz, Karl; Schubert, Friedrich Wilhelm (Hg.): Sämtliche Werke Bd. 7. Leipzig: Leopold Voss.

Kehlmann, Daniel (11. Aufl. 2009): Die Vermessung der Welt. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Keller, Evelyn Fox (2001): Das Jahrhundert des Gens. Frankfurt am Main: Campus.

Kersting, Wolfgang (1999): Platons „Staat". Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Key, Ellen (1992): Das Jahrhundert des Kindes. Weinheim und Basel: Beltz (Mit einem Nachwort v. Ulrich Herrmann).

Kierkegaard, Søren (1844/ 2. Aufl. 2007): Der Begriff Angst. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (Unter Mitwirkung v. Niels Thulstrup u. d. Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hrsg. v. Hermann Diem u. Walter Rest).

Kilcher, Andreas B. (2010): Chimäre der Perfektion. Interpretationen der Assimilation zwischen Vervollkommnung und Verfall. In: Assmann, Aleida; Assmann, Jan (Hg.): Vollkommenheit. Archäologie der literarischen Kommunikation X. Paderborn: Wilhelm Fink, 257-284.

Kinder, Hermann; Hilgemann, Werner (8. Aufl. 1973): dtv-Atlas zur Weltgeschichte. Bd 2. Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Klafki, Wolfgang (4. durchges. Aufl. 1994): Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik. Weinheim, Basel: Beltz.

Klee, Ernst (4. Aufl. 2008): Auschwitz, die NS-Medizin und ihre Opfer: Fischer Taschenbuch Verlag (Überarbeitete Neuausgabe).

Kleist, Heinrich von (1810/ 9. Aufl. 1993): Sämtliche Werke und Briefe, Bd. 1. (Hrsg. v. Helmut Sembdner).

Kleutgen, Joseph (1870): Die Theologie der Vorzeit. 3. Bd. Münster: Theissing.

Knoepffler, Nikolaus: Eugenik als Staatsprogramm. In: Sorgner, Stefan Lorenz; Birx, H. James; Knoepffler, Nikolaus (Hg.) (2006): Eugenik und die Zukunft. Freiburg, München: Karl Alber.

Koechlin, Florianne (2002): Was ist Krankheit, was ist Gesundheit? In: Mürner, Christian (Hg.): Die Verbesserung des Menschen – Von der Heilpädagogik zur Humangenetik. Kritische Sichtweisen aus der Schweiz. Luzern: Edition SZH/SPC, 21-30.

Koller, Hans-Christoph (3. Aufl. 2008): Grundbegriffe, Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft. Eine Einführung. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Krieck, Ernst (1925): Philosophie der Erziehung. Jena: Eugen Diederichs.

Krieck, Ernst (2. Aufl. 1932): Nationalpolitische Erziehung. Leipzig: Armanen.

Kundera, Milan (2. Aufl. 1992): Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Lacan, Jacques (1986): Schriften Bd. 1. Berlin: Quadriga.

La Mettrie, Julien Offray de (1976): Der Mensch eine Maschine [1747]. In: Völker, Klaus (Hg.): Künstliche Menschen. Dichtungen und Dokumente über Golems, Homunculi, Androiden und liebende Statuen. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Lefèvre, Wolfgang (2007): Der Darwinismus-Streit der Evolutionsbiologen. In: Bayertz, Kurt; Gerhard, Myriam; Jaeschke, Walter (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. 2: Der Darwinismus-Streit. Hamburg: Felix Meiner, 19-46.

Lenz, Fritz (2. verbesserte Aufl. 1927): Über die biologischen Grundlagen der Erziehung. München: J. F. Lehmanns.

Lévinas, Emmanuel (1996): Gott, der Tod und die Zeit. Wien: Passagen.

Lévy, Bernard-Henri (2005): Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Luckner, Andreas (2. Aufl. 2007): Martin Heidegger: „Sein und Zeit". Paderborn, München, Wien u. a.: Schöningh.

Malthus, Thomas Robert (1798/1925): Eine Abhandlung über das Bevölkerungsgesetz. Jena: Gustav Fischer.

Marx, Karl (1864/1969): Das Kapital. Bd. 1. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke. Bd. 23. (hrsg. v. Institut für Marxismus – Leninismus beim ZK der SED). Berlin: Dietz.

Mayr, Ernst (1984): Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt. Vielfalt, Evolution und Vererbung. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.

Meier, Martina (2002): Vom Höhenflug des Genmythos zur Überwindung des „genetischen Menschenbildes". Bemerkungen zur Entzifferung des menschlichen Genoms. In: Mürner, Christian (Hg.): Die Verbesserung des Menschen – Von der Heilpädagogik zur Humangenetik. Kritische Sichtweisen aus der Schweiz. Luzern: Edition SZH/SPC, 31-44.

Menze, Clemens (1965): Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen. Ratingen bei Düsseldorf: A. Henn.

Merleau-Ponty, Maurice (1946): Das Primat der Wahrnehmung und seine philosophischen Konsequenzen. In: ders. (2003): Das Primat der Wahrnehmung. Frankfurt am Main: Suhrkamp (hrsg. u. mit einem Nachwort versehen v. Lambert Wiesing).

Meyer-Drawe, Käte (1988): Aneignung – Ablehnung – Anregung. Pädagogische Orientierungen an Heidegger. In: Gethmann-Siefert, Annemarie; Pöggeler, Otto (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 231-250.

Movia, Giancarlo (2002): Über den Anfang der Hegelschen Logik. In: Koch, Anton Friedrich; Schick, Friedrike (Hg.): G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik. Berlin: Akademie Verlag.

Müller, Hansjakob (2001): Perfektionierung des Menschen mittels medizinisch-genetischer Maßnahmen. In: Kubli, Eric; Reichardt, Anna Katharina (Hg.): Die Perfektionierung des Menschen. Bern, Berlin, Bruxelles u. a.: Peter Lang, 151-166.

Murray, Stuart J. (2009): The Perils of Scientific Obedience: Bioethics under the Spectre of Biofascism. In: Murray, Stuart J.; Holmes, Dave (Hg.): Critical Interventions in the Ethics of Healthcare. Challenging the Principle of Autonomy in Bioethics. Farnham, Burlington: Ashgate, 97-114.

Musolff, Hans-Ulrich; Hellekamps, Stephanie (2006): Geschichte des pädagogischen Denkens. Oldenburg: Wissenschaftsverlag.

Niesseler, Andreas (1995): Vom Ethos der Gelassenheit. Zu Heideggers Bedeutung für die Pädagogik. Würzburg: Königshausen & Neumann (zugl. Augsburg, Univ., Diss., 1994).

Nietzsche, Friedrich (1878/1999): Menschliches, Allzumenschliches I und II. München: Deutscher Taschenbuch Verlag/ de Gruyter (Kritische Studienausgabe, Bd. 2; Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari).

Nietzsche, Friedrich (1883/1999): Also sprach Zarathustra. München: Deutscher Taschenbuch Verlag/ de Gruyter (Kritische Studienausgabe, Bd. 4; Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari).

Obermann-Jeschke, Dorothee (2008): Eugenik im Wandel. Kontinuitäten, Brüche und Transformationen. Eine diskursgeschichtliche Analyse. Münster: Unrast (Zugl.: Duisburg-Essen, Univ., Diss., 2007).

Oelkers, Jürgen (1992): Pädagogische Ethik. Eine Einführung in Probleme, Paradoxien und Perspektiven. Weinheim, Münschen: Juventa

Oelkers, Jürgen (2001): Erziehung als Perfektionierung des Menschen. In: Kubli, Eric; Reichardt, Anna Katharina (Hg.): Die Perfektionierung des Menschen. Bern, Berlin, Bruxelles u. a.: Peter Lang, 43-68.

Pagel, Gerda (1989): Lacan zur Einführung. Hamburg: Junius.

Passmore, John (1975): Der vollkommene Mensch. Eine Idee im Wandel von drei Jahrtausenden. Stuttgart: Philipp Reclam.

Platon (2008): Politeia. In: ders.: Sämtliche Werke. Band 2. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Poe, Edgar Allan (1845/1994): Das ovale Portrait. In: ders.: Der Fall des Hauses Ascher. Erzählungen. Haffmans Verlag, 371-375.

Popper, Karl R. (4. Aufl. 1975): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. München: A. Francke.

President´s Council on Bioethics (2009): Bessere Kinder – genetisches Enhancement: Ethische Analyse. In: Schöne-Seifert, Bettina; Talbot, Davinia (Hg.): Enhancement. Die ethische Debatte. Paderborn: Mentis, 305-318.

Raithel, Jürgen; Dollinger, Bernd; Hörmann, Georg (3. Aufl. 2009): Einführung Pädagogik. Begriffe – Strömungen – Klassiker – Fachrichtungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Reich, Jens (2003): Es wird eine Mensch gemacht. Möglichkeiten und Grenzen der Gentechnik. Berlin: Rowohlt (Mit Abbildungen von Swantje Osburg).

Reichenbach, Roland (2007): Philosophie der Bildung und Erziehung. Eine Einführung. Stuttgart: Kohlhammer.

Reichert, Waltraud (1990): Erziehungskonzeptionen der griechischen Antike. Theorie und Praxis der Erziehung in ihrer Abhängigkeit vom Wandel der Natur. Rheinfelden: Schäuble.

Reitemeyer, Ursula (1996): Perfektibilität gegen Perfektion. Rousseaus Theorie gesellschaftlicher Praxis. Münster: LIT.

Reyer, Jürgen (2003a): Eugenik und Pädagogik. Erziehungswissenschaft in einer eugenisierten Gesellschaft. Einheim, München: Juventa.

Reyer, Jürgen (2003b): Designer-Pädagogik im Zeitalter der „liberalen Eugenik" – Blicke in eine halb offene Zukunft. In: Neue Sammlung, 43. Jg., H. 1, 1-27. .

Ribolits, Erich (2006): Flexibilität. In: Dzierzbicka, Agnieszka; Schirlbauer, Alfred (Hg.): Pädagogisches Glossar der Gegenwart. Von Autonomie bis Wissensmanagement, Wien: Erhard Löcker, 120-127.

Ricken, Norbert (1999): Subjektivität und Kontingenz. Markierungen im pädagogischen Diskurs. Würzburg: Königshausen & Neumann (Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss., 1997).

Riemen, Jochen (1989): Das Chamäleon. Zu Pico della Mirandolas Oratio de Dignitate Hominis. In: Ruhloff, Jörg (Hg.): Renaissance-Humanismus. Zugänge zur Bildungstheorie der frühen Neuzeit. Essen: Die blaue Eule.

Rifkin, Jeremy (1988): Genesis Zwei. Bioethik – Schöpfung nach Maß. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Robinson, Tara R. (2006): Genetik für Dummies. Weinheim: Wiley-Vch

Rohrmann, Eckhard (2007): Mythen und Realitäten des Anders-Seins. Gesellschaftliche Konstruktionen seit der frühen Neuzeit. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Roser, Andreas (2009): Ordnung und Chaos in Hegels Logik. Teil 1. Frankfurt am Main: Peter Lang (Zugl.: Passau, Univ., Habil.-Schrift).

Rousseau, Jean-Jacques (1755/1995): Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. In: Weigand, Kurt (Hg.): Schriften zur Kulturkritik. Hamburg: Felix Meiner, 62-169

Rousseau, Jean-Jacques (1755/2008): Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. Stuttgart: Reclam (übersetzt u. hrsg. v. Philipp Rippel).

Rousseau, Jean-Jacques (1762/2006): Émile oder Über die Erziehung. Stuttgart: Reclam (hrsg., eingeleitet u. m. Anmerk. versehen v. Martin Rang).

Rousseau, Jean-Jacques (1763/1995): Brief an Beaumont. In: Ritter, Henning (Hg.): Schriften. Band 1. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Runkel, Thomas (2010): Enhancement und Identität. Die Idee einer biomedizinischen Verbesserung des Menschen als normative Herausforderung. Tübingen: Mohr Siebeck (Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 2008).

Sandel, Michael J. (2008): Plädoyer gegen die Perfektion. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik. Berlin: University Press (Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas).

Sartre, Jean-Paul (1937/1994): Die Tranzendenz des Ego. In: Sartre, Jean-Paul: Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (hrsg. v. Vincent von Wroblewsky).

Sartre, Jean-Paul (1938/ 48. Aufl. 2005): Der Ekel. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Mit einem Anhang, der die in der ersten französischen Ausgabe vom Autor gestrichenen Passagen enthält).

Sartre, Jean-Paul (1943/ 13. Aufl. 2007): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (hrsg. v. Traugott König).

Sartre, Jean-Paul (1946/1994): Der Existenzialismus ist ein Humanismus. In: Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (hrsg. v. Vincent von Wroblewsky).

Sartre, Jean-Paul (1951/ 5. Aufl. 2005): Der Teufel und der liebe Gott. Drei Akte und elf Bilder. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Schäfer, Alfred (2011): Das Versprechen der Bildung. Paderborn, München, Wien u. a.: Ferdinand Schöningh.

Schaller, Klaus (2003): Johann Amos Comenius. In: Tenorth, Heinz-Elmar (Hg.): Klassiker der Pädagogik. Erster Band: Von Erasmus bis Helene Lange. München: C. H. Beck.

Schaxel, Julius (1942): Kritische Übersicht der Theorien der ontogenetischen Determination. Leiden: E. J. Brill.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1801/ 4. unveränd. Aufl. 1992): Schriften zur Naturphilosophie. München: C. H. Beck.

Schleim, Stephan (2010): Cognitive Enhancement – Sechs Gründe dagegen. In: Fink, Helmut; Rosenzweig, Rainer (Hg.): Künstliche Sinne, gedoptes Gehirn. Neurotechnik und Neuroethik. Paderborn: Mentis, 179-208.

Schmid-Schwarzenberg, Franz Xaver (1859): René Descartes und eine Reform der Philosophie. Nördlingen: C. H. Beck (aus den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet).

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (2008): Das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis in der Pädagogik. Kassel: Kassel University Press.

Schönherr-Mann, Hans-Martin (2005): Sartre. Philosophie als Lebensform. München: C. H. Beck.

Schopenhauer, Arthur (1818/1997): Die Welt als Wille und Vorstellung. Band 1. Stuttgart: Reclam (mit einem Nachwort von Heinz Gerd Ingenkamp).

Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2001): Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre. Frankfurt am Main; New York: Campus (Zugl.: München, Univ., Diss., 1999).

Schütz, Egon (1985): Existenz und Humanismus. Sartres und Heideggers Stellung zur Humanismusfrage in pädagogischer Sicht. Köln: (Skript zur Vorlesung im WS 1984/1985 an der Uni Köln; URL: http://www.egon-schuetz-archiv.uni-koeln.de/11.pdf [Stand: 2011-10-01]).

Schütz, Egon (1989): Anthropologie und Humanismuskritik in neuerer Zeit. Köln: (Skript zur Vorlesung im WS 1988/1989 an der Uni Köln; URL: http://www.egon-schuetz-archiv.uni-koeln.de/#23 [Stand: 2011-07-14]).

Sesink, Werner (1995): Vom Wert der Mündigkeit. In: Euler, Peter; Pongratz, Ludwig A. (Hg.): Kritische Bildungstheorie. Zur Aktualität Heinz-Joachim Heydorns. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 151-168.

Sesink, Werner (2001): Einführung in die Pädagogik. Münster, Hamburg, Berlin: LIT.

Sesink, Werner (2002): Vermittlungen des Selbst. Eine pädagogische Einführung in die psychoanalytische Entwicklungstheorie D. W. Winnicotts. Münster, Hamburg, London: LIT.

Sesink, Werner (2005a): Grundlagen der Informationspädagogik. Darmstadt (Skript zur Vorlesung im WS 2004/2005 an der TU Darmstadt; URL: http://www.abpaed.tu-darmstadt.de/media/arbeitsbereich_bildung_und_technik/gesammelteskripte/gip_2004_skript_kompl.pdf [Stand: 2011-10-01]).

Sesink, Werner (2005b): Brandstifter und Feuerwehr. Wiedergutmachung durch Bildung? Darmstadt: (Vortrag im Rahmen des Medienethik-Symposiums der Hochschule der Medien in Stuttgart; URL: http://services.abpaed.tu-darmstadt.de/material/Sesink_Medienethik2006.pdf [Stand: 2011-09-29]).

Sesink, Werner (2006a): Technische Netzwerke und virtuelle Räume der Bildung. Darmstadt: (Skript zur Vorlesung im WS 2005/2006 an der TU Darmstadt; URL: http://www.abpaed.tu-darmstadt.de/media/arbeitsbereich_bildung_und_technik/gesammelteskripte/nrb_2005_skript.pdf [Stand: 2011-10-01]).

Sesink, Werner (2006b): Bildungstheorie. Darmstadt: (Skript zur Vorlesung im SS 2006 an der TU Darmstadt; URL: http://www.abpaed.tu-darmstadt.de/media/arbeitsbereich_bildung_und_technik/gesammelteskripte/bth_2006_kompl.pdf [Stand: 2011-10-01]).

Sesink, Werner (2006c): Politische Ökonomie der Bildung. Darmstadt: (Skript zur Vorlesung im WS 2005/2006 an der TU Darmstadt; URL: http://www.abpaed.tu-darmstadt.de/media/arbeitsbereich_bildung_und_technik/gesammelteskripte/poeb_2005_kompl.pdf [Stand: 2011-10-01]).

Sesink, Werner (2007a): Das Pädagogische Jahrhundert. Darmstadt: (Skript zur Vorlesung im SS 2007 an der TU Darmstadt; URL: http://www.abpaed.tu-darmstadt.de/media/arbeitsbereich_bildung_und_technik/gesammelteskripte/pjh_2007.pdf [Stand: 2011-10-01]).

Sesink, Werner (2007b): Bildungstheoretische Spurensuche auf dem Felde der Medienpädagogik. In: Sesink, Werner; Kerres, Michael; Moser, Heinz (Hg.): Jahrbuch Medienpädagogik. Medienpädagogik – Standortbestimmung einer erziehungswissenschaftlichen Disziplin. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 74-100.

Sloterdijk, Peter (1999): Regeln für den Menschenpark. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sorgner, Stefan Lorenz (2006): Facetten der Eugenik. In: Sorgner, Stefan Lorenz; Birx, H. James; Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Eugenik und die Zukunft. Freiburg, München: Karl Alber, 201-210.

Speck, Otto (2005): Soll der Mensch biotechnisch machbar werden? Eugenik, Behinderung und Pädagogik. München: Reinhardt.

Spierling, Volker (2002): Arthur Schopenhauer zur Einführung. Hamburg: Junius.

Starobinski, Jean (2003): Rousseau. Eine Welt von Widerständen. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Steinke, Verena; Rahner, Nils (2009): Medizinisch-naturwissenschaftliche Aspekte der Präimplantationsdiagnostik. In: Steinke, Verena; Rahner, Nils; Middel, Annette; Schräer, Angelika (Hg.): Präimplantationsdiagnostik. Freiburg, München: Karl Alber, 13-51.

Steinmann, Michael (2007): Man. In: Thurnherr, Urs; Hügli, Anton (Hg.): Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 165-167

Stone, L. Joseph; Church, Joseph (1978): Kindheit und Jugend. Einführung in die Entwicklungspsychologie. Bd. 1. Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag (hrsg. u. bearbeitet v. Peter Potthoff u. Hans Peter Rosemeier).

Sturma, Dieter (2001): Jean-Jacques Rousseau. München: C. H. Beck.

Theunissen, Michael (2. um eine Vorrede vermehrte Aufl. 1977): Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin, New York: de Gruyter.

Thomas, Scarlett (2011): Das Ende der Geschichten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag (übersetzt v. Tanja Handels).

Thurnherr, Urs (2007): „Existenzphilosophie“ und „Existenzialismus“ oder Kurze Geschichte „eines“ Etiketts. In: Thurnherr, Urs; Hügli, Anton (Hg.): Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 9-17

Tolstoi, Lew N. (2010): Meine Beichte. Berlin: Insel.

Unger, Tim (2007): Bildungsidee und Bildungsverständnis. Eine grundlagentheoretische Analyse und empirische Fallstudie zum Bildungsverständnis von Lehrenden an Berufsschulen. Münster: Waxmann (Zugl.: Magdeburg, Univ., Diss., 2006).

Verweyst, Markus (2000): Das Begehren der Anerkennung. Subjekttheoretische Positionen bei Heidegger, Sartre, Freud und Lacan. Frankfurt am Main: Campus.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz (1979): Die Metaphysik des Aristoteles. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz (1996): Die Philosophie Martin Heideggers: eine Einführung in sein Denken. Würzburg: Königshausen & Neumann (hrsg. v. Bernd Heimbüchel).

Voßkühler, Friedrich; Bruder, Klaus-Jürgen (2009): Lüge und Selbsttäuschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Voßkühler, Friedrich (2010): Subjekt und Selbstbewusstsein. Ein nicht mehr unzeitgemäßes philosophisches Plädoyer für Vernunft und soziale Emanzipation. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Watson, James D. (2000): Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen. In: Franfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 224, 26.09.2000.

Weingart, Peter; Kroll, Jürgen; Bayertz, Kurt (1988): Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Weiß, Gabriele (2004): Bildung des Gewissens. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (Zugl.: Berlin, Humboldt Universität, Diss., 2002).

Weiß, Martin G. (2009): Die Auflösung der menschlichen Natur. In: Weiß, Martin G. (Hg.): Bios und Zoe. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Whitehouse, Peter J.; Juengst, Eric; Mehlmann, Maxwell; Murray, Thomas H. (2009): Verbesserung der Kognition bei intellektuell normalen Menschen. In: Schöne-Seifert, Bettina; Talbot, Davinia (Hg.): Enhancement. Die ethische Debatte. Paderborn: Mentis, 213-234.

Widmer, Peter (1990): Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jaques Lacans Werk. Wien, Berlin: Turia + Kant.

Wieland, Wolfgang (durchges. u. um einen Anhang und ein Nachwort erw. Aufl. 1999): Platon und die Formen des Wissens. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wilde, Oscar (1890/1992): Das Bildnis des Dorian Gray. Stuttgart: Philipp Reclam (Anmerkungen v. Ingrit Rein; Nachwort v. Ulrich Horstmann).

Wilde, Oscar (1904): The Decay of Lying [1889]. In ders.: Intensions. Portland, Maine: Thomas B. Mosher.

Wolfe, Thomas (1929/ 8. Aufl. 2009): Schau heimwärts, Engel! Eine Geschichte vom begrabenen Leben. München: Manesse Verlag (kommentiert von Irma Wehrli; Nachwort von Klaus Modick).

Woyke, Andreas (2010): Human Enhancement und seine Bewertung – Eine kleine Skizze. In: Coenen, Christopher; Gammel, Stefan; Heil, Reinhard; Woyke, Andreas (Hg.): Die Debatte über Human Enhancement. Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen. Bielefeld: Transcript, 21-40.

Wroblewski, Thorsten (2008): Der Andere und die Reflexion. Untersuchungen zur existenzphilosophischen Phänomenologie. Freiburg, München: Karl Alber (Zugl.: Diss., Univ., Bochum, 2006).

Wulf, Christoph (2001): Einführung in die Anthropologie der Erziehung. Weinheim, Basel: Beltz.

Yalom, Irvin D. (4. vermehrte Aufl. 2005): Existenzielle Psychotherapie. Bergisch Gladbach: Andreas Kohlhage (Mit einem Nachwort des Autors: „25 Jahre Existenzielle Psychotherapie“).

Ziegler, Albert (2001): Exertizien zur Perfektionierung des Menschen. In: Kubli, Eric; Reichardt, Anna Katharina (Hg.): Die Perfektionierung des Menschen. Bern, Berlin, Bruxelles u. a.: Peter Lang, 69-97.

Zirfas, Jörg (2004): Pädagogik und Anthropologie. Eine Einführung. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Žižek, Slavoj (1996): Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Wien: Passagen.

Žižek, Slavoj (2001): Die Tücke des Subjekts. Frankfurt am Main: Suhrkamp.