

Klaus Giel

Aspekte des Dialogischen

Bemerkungen zur Philosophischen Pädagogik Martin Bubers

Dem Studienfreund Walter Schmid zugeeignet*

In Martin Buber schien uns, als wir, die jetzt Mitsechziger, unsere verspätete akademische Jugend durchlebten, eine prophetische Gestalt wiedererstanden zu sein. Etwas Prophetisches hatte schon in seinem Habitus gelegen, aber auch und zuerst im Stil seiner Bücher und Aufsätze, die sich so ganz anders lasen als Bücher und Aufsätze sonst. Als Wegweiser glaubten wir sie verstehen zu müssen: Wegweiser in einer Wirklichkeit, die sich der topographischen und kartographischen Erschließung entzieht. Wegweiser in Utopia? Einem Utopia aber, das, nicht dem Geist der Utopie entsprungen, bloße Projektion, sondern erfahrene Wirklichkeit ist. Wir glaubten damals an die Gegenwart der Utopie und an die Realität des „Zwischen“, als einer Wirklichkeit, die, obzwar in den Kategorien der Dingwelt und der Gesellschaft nicht verrechenbar, doch eine Welt von Dingen und Mitmenschen ist; keine Hinterwelt, die nur in einem metaphysischen salto mortale zu erreichen ist.

Vielen von uns, die wir Buber damals in heftiger Schwärmerei verehrten, ist der Glaube an die Realität des „Zwischen“ abhanden gekommen. Auf seine stille Art hat Walter Schmid ihn sich bewahrt und durch Verhältnisse hindurchgetragen, die sich nicht gerade aus dem Geist des Zwischen herleiten. Walter Schmid ist für viele von uns das lebendige Zeugnis dafür, daß etwas „dran“ war an dem, was wir später, mehr altklug als weise geworden, als Schwärmerei denunzierten. Dafür schulden wir ihm Dank, den ich im folgenden mit einem unzulänglichen Versuch, den Erfahrungsgehalt der geistigen Welt unserer Jugend zu begreifen, abstaten möchte.

Auch das Dialogische ist längst entzaubert. Im Konzept des „herrschaftsfreien Diskurses“ wurde sein vernünftiger Gehalt und seine praktische Bedeutung auf den Begriff gebracht: es wurde interaktionstheoretisch fundiert – jeder Student lernt schon im ersten Semester in allen möglichen Disziplinen (von der Sport- bis zur Erziehungswissenschaft) „seinen Krappmann“ –, das Dialogische wurde kommunikationstheoretisch modelliert und in systemtheoretischen Analysen auf seine Funktionen hin befragt. Das Utopische des Dialogischen ist in diesen rationalen Vermessungen so wenig zu finden wie der Himmel in der Raumfahrt.

Worin liegt aber die Utopie des Dialogischen und lässt sich überhaupt verständig darüber reden, wenn es sich den theoretischen Rekonstruktionen entzieht?

„Verständig“ reden soll heißen, so über Erfahrungen zu reden, daß deren Gehalt zur Sprache kommt. Es kann hier nicht darum gehen, in genauer Textinterpretation zu entfalten, was Buber mit dem „Dialogischen“ gemeint hat. Nicht, als ob man sich nicht an die Buberschen Texte halten müsste, sondern nur, daß die Frage im Auge zu behalten ist, in welcher Weise Buber sich auf Erfahrung bezieht und welchen Erfahrungsgehalten er Fasslichkeit und Gestalt ver-

* In Erinnerung an die gemeinsame Studienzeit und die vielen Gespräche über das Werk Martin Bubers widmet er diesen Aufsatz seinem Studienfreund Dr. Walter Schmid, Abteilungsdirektor im Oberschulamt Tübingen, anlässlich dessen Eintritts in den Ruhestand im Dezember 1988.

liehen hat. In unserem speziellen Falle soll es um das Dialogische in der Erziehung, um die dialogische Verfassung der Erziehung gehen. Unser Problem dabei ist: Welche spezifischen Seiten des Erziehens und der Erziehungswirklichkeit werden darin erfasst und zur Sprache gebracht.

Dazu sollte man zweckmäßigerweise von der Feststellung ausgehen, daß Buber nach dem Erzieherischen in einer Situation fragt, die er durch den „Zerfall der Bindungen“ charakterisiert sieht. In dieser Situation findet dann auch die Frage nach dem „Prinzip“, dem Anfang der Erziehung ihre Rechtfertigung. Die Erziehung, sofern sie nicht mehr in sozialen Beziehungen und Traditionen verankert ist, muß sozusagen initiiert, ab ovo eingerichtet werden. Darin liegt freilich auch eine gewisse Gefährdung. Wie sind erzieherische Eingriffe zu legitimieren, gerade auch dann, wenn sie nicht mehr in Lebenszusammenhängen vernetzt und verankert sind? Mit welchem Recht darf ein Berufserzieher in das Leben von Kindern eingreifen und, wie Herbart es schon ausgedrückt hatte, ihre Gemütsruhe stören? Spätestens seit dem 18. Jahrhundert sucht die Erziehungspraxis ihre Legitimation in der Tatsache, daß die Erziehung zu einer gesellschaftlichen Funktion geworden ist, die nicht mehr in den Haushalten der *oeconomia* erfüllt werden kann. Die Berufserziehung wurde zuerst in der Form des Lehrens und Unterrichtens gefordert. Die öffentliche, zur Funktion der Gesellschaft avancierte Erziehung rechtfertigt sich durch ihren Beitrag zur Integration einer Gesellschaft, die nicht mehr von verwandtschaftlichen Beziehungen und religiösem Bekenntniswissen zusammengehalten wird. Eine solche Gesellschaft muß sich als eine von den Individuen frei gewählte darstellen können. Dazu verhilft ihr die Erziehung, die nunmehr als Prozeß verstanden wird, der sich in der Identifikation der heranwachsenden Generation mit den Werten der Intellektuellen, emotionalen, sittlichen und ästhetischen Kultur der Gesellschaft vollendet. In der freien Anerkennung der kulturellen Werte erst gewinnen die Individuen ihre vernünftige Identität und damit ihre geistige Autonomie. Erziehung ist Erziehung zur Selbstbestimmung, in der sich der Mensch zum freien Subjekt seiner Wirklichkeit erhebt; sie ist insofern in der freien Subjektivität begründet und gerechtfertigt. So wird im Zeitalter des Zerfalls von Bindungen die menschliche Freiheit zum Prinzip der Erziehung. Das Medium der Einübung und Kultivierung der Freiheit aber wird im Unterricht gesehen, der als Einrichtung des gewaltfreien Diskurses und der sachlichen Erörterung reklamiert wird. Die Schule wird als Ort der Muße, des freien, nicht auf Erfolg gestellten Umgangs mit der Kultur zum Zweck des Selbstexperimentes idealisiert.

Auch Bubers großes Thema ist die Erziehung in Gestalt der Lehre. Allein seine Auffassung und sein Verständnis der Lehre hat gerade nicht die freie Subjektivität, deren Entfaltung dem Unterricht anheim gegeben ist, zu ihrem Inhalt. Sein Begriff der Lehre ist vielmehr religiösen, aber nicht abendländischen Ursprungs. Er leitet sich, wie man weiß, aus dem Chassidismus her. Buber findet für seinen Begriff des Lehrens die Metapher der „Selbstanpassung des Vaters an den lernbedürftigen kleinen Sohn“, und, ins Religiös-Mystische gesteigert, „er sieht die Welt als eine Selbstanpassung Gottes an seinen kleinen Sohn, den Menschen, den er zart und behutsam erzieht, dass er zu ihm heranwachse.“¹ In nüchterner Fassung taucht dieses Bild auch in der Rede „Über das Erzieherische“ auf: „Der Erzieher sammelt die aufbauenden Kräfte der Welt ein. In sich selber, in seinem welterfüllten Selbst scheidet er, lehnt ab und bestätigt.

¹ Buber, Martin: Erzählungen der Chassidim. Zürich ²1987, S. 35..

Die aufbauenden Kräfte – es sind ewig die gleichen, es ist die Welt in der Verbundenheit, die Gott zugewandte. Der Erzieher erzieht sich zu ihrem Organ.“² Was aber heißt dies alles konkret? Worin liegt der Erfahrungsgehalt dieser religiös fundierten, poetisch gestimmten Lehre? Es empfiehlt sich, gleich zu Beginn der Erörterung, das Anliegen des intendierten Sinngehalt Bubers ins Blickfeld zu rücken. Der Zerfall von Bindungen, von dem Buber ausgeht, wird für gewöhnlich in Modellen und Begriffen der Therapie mit der Intention der Wiederherstellung eines „normalen“ Zustandes zum Ausdruck gebracht. Die Frage nach dem Prinzip der Erziehung wird auch heute noch als eine therapeutische Aufgabe wahrgenommen; psychotherapeutische Theorien und Modelle finden immer mehr Eingang in die Erziehungswissenschaft.

Buber dagegen sieht im Zerfall der Bindungen keinen Störfall, keine Krankheit. Was als therapiebedürftige Krankheit erscheinen mag, ist ein tieferliegendes, lebenspraktisch-sittliches Problem. In der Frage der Bindungen geht es keineswegs um die Wiederherstellung von Zuständen, die als normal gelten oder gegolten haben, sondern, prinzipieller, um die dem Menschen angemessene Lebensweise; um die Lebenspraxis also und um die Formen, in denen das menschliche Dasein seine Erfüllung zu finden vermöchte. Als Krankheit und Abweichung von der Norm erscheint nur, was in Wahrheit und in der Tiefe Verlust der Lebenspraxis ist. Das gilt in gewisser Weise selbst noch in der Medizin. Erst als die Gesundheit als ein dem Arzt mitanvertrautes sittliches Gut aus dem Blick geriet, hat es die medizinische Kunst nur noch mit Krankheiten zu tun. Wie auch immer die Dinge in der Medizin liegen mögen, auf dem Gebiet der Erziehung wird mit der Frage nach therapeutischen Praktiken nur der Verlust von Heils- (also Glücks-) Konzepten mit der Frage nach den vernünftigen Normen kaschiert und kompensiert.

Die Frage nach dem Prinzip der Erziehung wird von Buber nicht in therapeutischen Begriffen ausgearbeitet. Gefragt wird nach Heilskonzepten des praktischen, die Praxis des Zusammenlebens fundierenden Daseins. Die Formen des gelingenden Daseins können indes nicht aus vorfindbaren Bedürfnissen, Emotionen, also aus dem Seelischen im weitesten Sinne abgeleitet werden. Gleichzeitig gilt für Buber, dass die Praxis des menschlichen Zusammenlebens nicht auf die menschliche Subjektivität zurückzuführen ist. Die gesellschaftliche Verfassung des Zusammenlebens mag arbiträr und kontingent sein; daraus lässt sich jedoch nicht der Schluss ziehen, dass das Soziale schlechthin ein Entwurf der Freiheit ist.

Buber geht es also, vorläufig gesagt, um den Seinsgehalt das Sozialen; was er sucht, sind Formen des Sozialen, die nicht dem Zerfall anheimgegeben sind. Nur darauf kann dann auch die Erziehung gegründet werden. „Der Dienst des Geistes am Leben (das Erzieherische, K. G.) kann sich wahrhaft nur in dem System einer zuverlässigen, von den Gesetzen der verschiedenen Verhältnisformen bestimmten Kontrapunktik von Hingabe und Zurückhaltung, Vertrautheit und Distanz vollziehen, die freilich nicht von einer Reflexion angeordnet, sondern aus dem Wesensakt des natürlich-geistigen Menschen, aufgestiegen sein muss. ... Wird diese Struktur nicht geschont, dann nimmt ein seinem Anspruch nach aristokratischer, in Wirklichkeit haltloser und fiebriger Dilettantismus überhand, den die sakralsten Namensgebungen und Haltungen nicht über seine unvermeidliche Folgeerscheinungen hinweghelfen werden: Über die Zersetzung.“³

² Buber, M.: Reden über Erziehung, Heidelberg 1960, S. 45.

³ A. a. O., S. 33.

Die verlässlichen, nicht arbiträren Formen des Sozialen können nicht aus individuellen Motiven abgeleitet werden. Sie sind, nach Buber, vielmehr in der dialogischen Verfassung des menschlichen Lebens verankert. Mit dieser dialogischen Verfassung ist nicht gemeint, dass in unserem Leben immer wieder Dialoge vorkommen, als Episoden, dass uns Gespräche geschenkt werden von Zeit zu Zeit. In wirklichen Gesprächen wird nur etwas von dieser unserer dialogischen Verfassung konkret greifbar.

Gespräche sind eingestreute Episoden, weil sie ihren Sinn sozusagen in sich selber haben und erst aufgrund der Erfüllung von irgendwelchen Funktionen Sinn bekommen. Gespräche haben weder in beruflichen Zusammenhängen einen Sinn noch in den alltäglichen Situationen, in denen wir mit anderen Menschen und Dingen nach vorhandenen, jedermann zugänglichen Mustern umgehen. Weder im Beruf noch im Alltag haben Gespräche einen sinnvollen Ort, man kann sich, ja darf sich dafür im Grunde genommen keine Zeit nehmen. Sie fallen aus der rationalen Ordnung der Zeit, die ein Bestimmungsfaktor von Leistung ist, heraus. Gleichwohl werden Gespräche als sinnvoll, beglückend erfahren. (Daraufhin können sie auch therapeutische Funktionen erfüllen, und indirekt erweisen sie sich auch als nützlich. Glückliche Menschen sind vielleicht leistungsbereiter und irgendwie gelingt ihnen auch mehr als den Trauerklößern.)

Das Gespräch scheint somit der Ort zu sein, wo Menschliches sich an ihm selbst und von sich selbst her zeigt: Will sagen, es empfiehlt sich als Ort, an dem das Menschliche nicht unter vorgegebenen Bedingungen erscheint; unter der Perspektive ihrer Erfüllung oder Nichterfüllung und der speziellen Art, in der diese speziellen Bedingungen erfüllt werden. Die dialogische Verfassung unseres Daseins, die sich im Gespräch am deutlichsten zeigt, wäre demnach das ausnehmend Besondere des Menschen, das er mit keinem anderen Lebewesen teilt. Darin wird aber nicht nur eine generische Differenz (zu allen anderen Wesen) behauptet. Die dialogische Verfassung wird vielmehr, als dem einzig schlechthin Unbedingten, das wir kennen, zum Ort des In-Erscheinung-Tretens, der Epiphanie der Wirklichkeit. So wird nach Buber im dialogischen Verhältnis der Erziehung in einem gewissen Sinne die Wirklichkeit zur Welt gebracht: „So wird die Welt erst im Erzieher zum wahren Subjekt ihres Wirkens“⁴

Die pädagogischen Fragen wollen wir noch vorläufig zurückstellen. Die Philosophie der Dialogik aber, auf die wir uns zunächst einlassen wollen, versteht sich selbst, insofern sie eine wie auch immer konzipierte Lehre von der Epiphanie der Wirklichkeit beabsichtigt, als *prima philosophia*. Sie tritt damit in eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Philosophie der Subjektivität. Aus dieser Konfrontation heraus sucht sie ihre eigene Begrifflichkeit zu gewinnen. Mit diesem Anspruch grenzt sie sich aber auch von einer Richtung der Philosophischen Hermeneutik ab, die ihre deutlichste Ausprägung bei Wilhelm von Humboldt⁵ und Otto Friedrich Bollnow⁶ gefunden hat. Die Unterscheide zwischen Dialogik und Hermeneutik (diese Abkürzungen sind nur erste Kennzeichnungen des Unterschiedes) werden in größter Schärfe

⁴ A. a. O., S. 23.

⁵ Humboldt, W. v.: Schriften zur Sprachphilosophie, Werke in fünf Bänden, hg. v. A. Flitner und K. Giel, Band III, Darmstadt 1963.

⁶ Bollnow, O. F.: Philosophie der Erkenntnis, Stuttgart 1970. Ders.: Das Doppelgesicht der Wahrheit, Stuttgart 1975.

erst von Lévinas⁷ herausgearbeitet. Sie gelten aber auch schon für Buber, auch dort, wo er und Bollnow von gleichen Phänomenen ausgehen.

Anspruch und Gewicht der Philosophie der Dialogik sind an der Tatsache zu ermessen, dass innerhalb der Philosophie der Subjektivität die Bedeutung des Dialogischen durchaus gesehen wurde, und dass es der Philosophie der Subjektivität in allen ihren Ausprägungen gelungen ist, das Ich-Du-Verhältnis als Grundverfassung des menschlichen Daseins aufzuzeigen und zu begründen.

So ist das Ich-Du-Verhältnis ein konstitutives Moment der Ichheit in der Philosophie Fichtes. Die sinnhafte Konstitution der Welt, der versteh- und begreifbaren Wirklichkeit *beginnt* bei Fichte mit der „Setzung“ des anderen Ich als Du. Dies muss gleich näher ausgeführt werden. Vorläufig jedoch ist nur anzumerken, dass die Dialogiker aller Schattierungen und Richtungen es schwer haben, sich gegen die Philosophie der Subjektivität durchzusetzen. Vieles bleibt bei ihnen im Ansatz stecken, und vielfach geht es ihnen wie dem Hasen mit dem Igel. Die Philosophie der Subjektivität ist der Dialogik immer und, wie es scheint, mit den wesentlichen Aussagen voraus, so dass die Dialogik nur als poetische Umschreibung dessen erscheint, was dort in logisch kohärentem Zusammenhang mit dem Anspruch der Denknötwendigkeit vorgetragen wird.

Unter Berücksichtigung dieser Bemerkung erscheint es zweckmäßig, am Beispiel Fichtes aufzuzeigen, wie das Ich-Du-Verhältnis in der Philosophie der Subjektivität konstituiert wird, um davon dann die Ich-Du-Beziehung der Dialogik abzuheben.

Wie jede Ausprägung der Philosophie der Subjektivität setzt auch Fichte beim Problem des Verstehens an. Unsere Wirklichkeit ist immer schon eine begriffene, in Vorstellungen repräsentierte Welt. Begreifen aber heißt Unterscheiden, und durch das Zu- oder Aberkennen von Merkmalen Bestimmen. Merkmale aber sind nichts anderes als Differenzen. In ihnen und durch sie werden Unterschiede möglich und Unterscheidungen vollzogen. Merkmale sind nicht identisch mit Empfindungsdaten, sondern Formen, in denen Empfindungen unterscheidbar und so erst identifizierbar werden. Merkmale sind ihrerseits nicht durch Empfindungen bestimmt, sie sind nicht von Empfindungen abstrahiert, also nichts unmittelbar Positives. Vielmehr können Merkmale nur systematisch, d. h. in einer Ordnung aufeinander bezogener Negationen definiert werden. Die Problematik des Begreifens liegt somit in einer ursprünglichen Negation, in der das unmittelbare, gelebte Leben überschritten oder ausgesetzt wird. In diesem Sinne ist, wie Fichte betont, die Philosophie ganz eigentlich Nicht-Leben. Die Negation kann nun aber nicht in einem Seienden begründet sein; sie muss sich daher als Akt der Freiheit nachweisen lassen. Mit anderen Worten: Alles Differenzieren (Begreifen) ist in einer ursprünglichen Differenz begründet, in der sich ein Akt der Freiheit eine gegebene, zunächst unfassliche Wirklichkeit entgegensetzt.

Diese Entgegensetzung vollzieht sich für Fichte im Akt des Ich-Sagens, der in der „Ichheit“, der Struktur des Ich-Sagen-Könnens, begründet ist. Indem ich Ich sage (und nur ich kann zu mir selber Ich sagen) setze ich mich ab von allem anderen, das nicht ich selbst bin. Das Ich-Sagen, also die Entgegensetzung von ich und Nicht-ich, ist somit die Urdifferenz, die alle möglichen Differenzen umgreift und dadurch den Raum der Prädizierbarkeit eröffnet. In der

⁷ Lévinas, E.: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg/München 1987. Ders.: Die Zeit und der Andere, Hamburg 1984.

Struktur des Ich-Sagens, der „Ichheit“, finde ich mich selber nur im Bezug auf „etwas“, das an ihm selbst unbestimmt, und nur im Entwurf einer Totalität von Negationen (durch Merkmale) bestimmbar wird. Ich selber erfahre mich darin nur als unendliche Aufgabe der Selbstbestimmung: Ich bin darin immer auch von mir selbst geschieden. Aus diesem Selbstunterschied werden dann die Gesichtspunkte abgeleitet, in denen sich das System der Negationen (der Bestimmbarkeit) aufbaut. Dies alles ist hier nicht weiter zu verfolgen. Wichtig für unsere Fragestellung ist jedoch der folgende Zusammenhang: Die Beziehungen des Ich zu sich selber, wie sie hervorgehen aus der unendlichen Aufgabe der Selbstbestimmung, in der das Ich sich ständig auf sich selber hin überschreitet, bilden eine genetische (historische) Struktur. Sie stellen die notwendigen Etappen der Geschichte dar, in der ich zu mir selber komme. Gleichzeitig aber werden in der Genese des Selbst die Formen der Bestimmbarkeit (Kategorien) entwickelt; so dass alles Bestimmbare in die Geschichte der Selbstbestimmung aufgehoben ist. Nur eines bleibt prinzipiell unbestimmt und unbestimmbar: Der Akt der Freiheit, mit dem die Geschichte der Selbstbestimmung sozusagen beginnt. Daß ich mich selbst überhaupt begreife, bleibt das schlechthin Unbegreifliche. Das bedeutet zusammengefasst: Am Beginn der Geschichte meiner selbst steht ein schlechthin Unbestimmbares. Dieses Unbestimmbare, meinem Selbstbewusstsein schlechterdings Entzogene, kann aber nur ein sich selbstbestimmendes, anderes Ich sein. Am Anfang meiner Selbst steht somit das andere Ich, das ich nur als Aufforderung zur freien Selbstbestimmung wahrnehmen kann. In diesem Sinne hat Fichte in seinen Frühschriften die Theorie entwickelt, dass der Einzelne die Struktur der Ichheit nur zu erfüllen vermag aufgrund der Aufforderung durch ein anderes Ich, das Du. „Ich käme gar nicht zum Selbstbewusstsein und könnte nicht dazu kommen, außer zufolge der Einwirkung eines vernünftigen Wesens außer mir auf mich.“⁸

Dies alles kann hier nicht weiter vertieft werden. Es wäre dabei zu zeigen, dass sich die Aufforderung durch das Du in der Form der Lehre konkretisiert. Es ist der Lehrer, der, indem er auf Anschauung und Beschreibung drängt, die Dinge den unmittelbaren Begierden und Bedürfnissen entzieht und in ihre Bestimmbarkeit freigibt. Als bedeutungsvoll für unseren Zusammenhang soll nur hervorgehoben werden, dass das Du als das andere Ich erscheint. Es ist insofern ein Grenzbegriff von der Art des „Dinges an sich“. Es markiert die Grenze der Wirklichkeit, die sich in meinem Selbstbewusstsein konstituiert: eine Grenze, die das Ich setzen muss als denotwendig, um sich selber fassen zu können. Ohne die Aufforderung durch das Du kann das Ich sich nicht als unendliche Aufgabe der Selbstbestimmung ergreifen. Das Ich wird somit am Du zum Ich. Das Du ist in die Geschichte meiner selbst integriert, ein unabdingbarer Bestandteil meiner Selbstwerdung; sei es als die unvordenkliche Vergangenheit meiner selbst, sei es als der „bedeutend Andere“, mit dem mich meine Lebensgeschichte verbindet, und mit dem ich Erinnerungen teile. Es ist der Andere, auf den ich mich ständig verwiesen finde, der mir allerdings mit einem Teil seines Wesens entzogen bleibt. Ohne den Anderen finde ich nicht zu mir selbst, in mir aber finde ich ihn nur aus der Perspektive meiner eigenen Lebensgeschichte. Als jemand, der in meine Lebensgeschichte eingegangen und darin aufgehoben ist.

⁸ Fichte, J. G.: Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Sämtliche Werke, hg. v. J. H. Fichte, Band III, Berlin 1845, S. 74.

Etwas differenzierter stellt sich das Problem des Anderen in der Philosophie Humboldts. Auch er ist vorwiegend am Problem der verstandenen, begriffenen Wirklichkeit interessiert. Das Medium, in dem sich die Welt konstituiert, ist für ihn die Sprache. Die Welt ist eine im Verweisungszusammenhang der Sprache (die es freilich nur in der Mehrzahl gibt) gedeutet, interpretierte Wirklichkeit. Die sprachlich interpretierte Wirklichkeit kommt jedoch von vornherein als gemeinsame, mit anderen geteilte Welt in den Blick. Sie stellt den Inbegriff der Formen dar, in denen die Wirklichkeit für eine Gemeinschaft zugänglich und verfügbar geworden ist. Im Unterschied zu den auf Unterscheidungen aufgebauten Begriffssystemen ist der sprachliche Verweisungszusammenhang ein Netz von Bedeutungen, das aus Erinnerungen, Anspielungen und semantischen Feldern gewoben ist. Bedeutungen werden im Sinnzusammenhang der konkreten Rede aktualisiert.

Zweierlei ist hier hervorzuheben: Zum einen ist im Unterschied zu der in Begriffen bestimmten Wirklichkeit, die in Bedeutungen erschlossene Welt nicht auf systematisch geordnete Merkmalsbeziehungen gegründet, sondern auf Eigenschaften. Dinge, Sachen werden darin aufgrund von Eigenschaften in Besitz genommen. Bedeutungen sind daher Artikulationen der Lebenspraxis im weitesten Sinne. Als zweitens ist hervorzuheben, dass Sinnzusammenhänge Formen sind, in denen Lebens- „Ganzheiten“ gefaßt werden. Sinnzusammenhänge sind Spielräume des Lebensvollzugs, in denen Erfahrung nicht so sehr auf Begriffe gebracht als vielmehr erhellt und reflektiert werden. (Die Sprachphilosophie Humboldts ist eine Philosophie der Lebenspraxis: die Vernunft ist in ihrer Wurzel praktische Vernunft.) In solchen Sinnzusammenhängen (Texturen) wird immer auch menschliche Sinnlichkeit erschlossen. Die Sinne werden darin nicht Begriffen untergeordnet, nicht von vornherein auf ihre Funktion zur Dekkung von Begriffen in Dienst genommen, sondern als Orange des Lebensvollzugs geschärft und auf die Seiten der Dinge eingestellt, mit denen diese in einen Bedeutungs- und Bewandtniszusammenhang integriert sind. Diese gilt auch für die Rede, die nicht in einem pragmatischen Kontext eingebunden ist. Auch die Rede ist zunächst und unmittelbar ein sinnliches Gebilde. Ihre Ganzheit und Geschlossenheit ist nicht systematischer, sondern musikalischer Natur. Dem Fluß der Zeit unterworfen wird die Ganzheit der Rede nur durch ihre rhythmische und melodische Gliederung erfassbar. Mit dieser dynamischen Ganzheit hängt es zusammen, dass die Rede nicht als etwas Perfektes und in sich Geschlossenes herausgestellt wird. Die Rede löst sich immer auch vom Redenden und gewinnt ein vom Sprecher unabhängiges Eigenleben, das sich im Verstehenden aktualisiert. Der Sinngehalt der Rede artikuliert sich durch das Verstehen des anderen. Das Subjekt der Rede ist die Ich-Du-Beziehung, die in jedem Akt des Redens aktualisiert wird. Vor diesem Hintergrund bestimmt sich die Ich-Du-Relation für Humboldt als eine Grundbeziehung, die von Humboldt als universelle Grundlage allen Sprechens behauptet wird. „Das Wort muss also Wesenheit in einem Hörenden und Erwidernenden gewinnen. Diesen Urtypus aller Sprachen drückt das Pronomen durch die Unterscheidung der zweiten Person von der dritten aus. ... Daß dieselbe Pronominalform durch alle Sprachen durchgeht, zeigt, daß nach dem Gefühl aller Völker, das Sprechen in seinem Wesen voraussetzt, daß der Sprechende, sich gegenüber, einem Angeredeten von allen Anderen unterscheidet... Das Pronomen in seiner wahren und vollständigen Form wird in das Denken

bloß durch die Sprache eingeführt, und ist das Wichtigste, wodurch ihre Gegenwart sich verkündete.“⁹

Die Ich-Du-Relation realisiert sich jedoch in der Form der Wahl: das Du ist immer der ausgewählte Andere, an den sich die Rede wendet. Die Wahl selber enthält noch keine konstitutive Leistung: zum angeredeten Du wird der andere, wenn er durch die Erwiderung gewissermaßen die Wahl annimmt. Das Du Humboldts ist der andere in der Form des Angeredetseins. Als der in der zweiten Person Angeredete ist der andere nicht der im Verweisungszusammenhang der Rede repräsentierte und vorgestellte Mensch, jemand, der in meiner Lebenswelt irgendeine Bedeutung hat. Das Du ist vielmehr jeweils in meiner Rede präsent als jemand, dessen Antwort und Erwiderung Ich gewärtig bin. Das Du ist somit die reine Gegenwart des anderen. Ich und Du sind also keineswegs durch den Sinngehalt der Rede vermittelt. Insofern stellt sich die Ich-Du-Beziehung für Humboldt als ein *reines* Verhältnis dar. Ich und Du, das sind hier nicht die in irgendwelchen Bewandniszusammenhängen verbundenen Partner: Ich und Du sind in keiner Weise innerweltlich vermittelt. In diesem Sinne heißt es bei Humboldt: „Ich ist nicht das mit diesen Eigenschaften versehene, in diesen räumlichen Verhältnissen befindliche Individuum, sondern der sich in diesem Augenblick einem Anderen ... Gegenüberstellende ... Eben so geht es mit Du und Er. Alle sind hypostasierte Verhältnis-Begriffe, zwar auf individuelle vorhandene Dinge, aber in völliger Gleichgültigkeit auf die Beschaffenheit dieser, nur in Rücksicht auf das eine Verhältnis bezogen, in welchem alle diese drei Begriffe sich nur gegenseitig durcheinander halten und bestimmen.“¹⁰

Das Medium, in dem Humboldt die Ich-Du-Beziehung als eine „reine“, nicht inhaltlich bestimmte ausgelegt findet, ist der Raum: man würde vielleicht unmissverständlicher von „Räumlichkeit“ reden müssen. „Es muss alsdann zur Bezeichnung ein sinnlicher, und doch von aller qualitativen Verschiedenheit abstrahierender Begriffe gebraucht werden, welcher das Ich und das Du in eine Sphäre umschließt. Innerhalb dieser Sphäre aber eine sich gegenseitig bestimmende Teilung möglich lässt. Ein solcher Begriff ist der ‘Raum’.“¹¹

Ich und Du, das ist so gesehen das Verhältnis des Aufeinanderzukommens von bestimmten Standorten aus: Humboldt sieht bekanntlich einen strukturellen Zusammenhang von Personalpronomen und Ortsadverbien. Die Räumlichkeit der Rede erscheint als Kraftfeld, in dem Ich und Du sich ohne Rückbindung an eine gemeinsame Geschichte ganz aktuell zusammenfinden können. Die Räumlichkeit der Erwiderung, des Aufeinanderzukommens löst die Menschen aus den überkommenden Bezüglichkeiten, macht sie frei und ledig für ein unvoreingenommenes Aufeinanderzugehen. In diesem erst gelingt die Wahl, durch deren Annahme der Redende zum Ich wird und seine Freiheit in der Wahl des Angeredeten verwirklichen kann. So kann Humboldt sagen, dass in der Ich-Du- Beziehung das Menschliche zur höchsten Entfaltung kommt. In einem gewissen Sinne ist daher die Räumlichkeit der Rede als „Aufenthalt“ des Menschlichen zu verstehen. Das heißt, im Verhältnis von Anrede und Erwiderung, in der gelingenden Wahl also, erfahren die Verbundenen eine schicksalhafte, nicht geschichtlich bedingte, zeitenthobene Verbundenheit, die in Liebe und Freundschaft ihren vollkommensten Ausdruck findet. In solchen schicksalhaften Beziehungen können sich die Einzelnen entfalten, zu ihrem Eigensten finden, in dem sie die Menschheit im Ganzen „symbolisieren“.

⁹ A. a. O., S. 202.

¹⁰ A. a. O., S. 204.

¹¹ A. a. O., S. 208.

Auf den ersten Blick scheint Humboldt Buber vorweggenommen zu haben. Theunissen hat an wichtigen Stellen seiner Darstellung der Dialogik darauf aufmerksam gemacht (1981, 301 ff.).¹² Und doch gibt es gravierende Unterschiede. Sie vor allem sind es, nicht die Homologien, die eine neuerliche Beschäftigung mit Buber gerade auch pädagogisch interessant machen. Wir haben bereits angedeutet, dass die Ich-Du-Beziehung von Humboldt als Bedingung der Möglichkeit des Verstehens und Deutens in den Blick genommen wird; als Subjekt der Rede. Die Ich- Du- Beziehung wird im Problemzusammenhang einer

Hermeneutik der Wirklichkeit angegangen. Es geht Humboldt letztlich um die Begründung der sprachlich ausgelegten Wirklichkeit, also um die Konstitution einer immer schon verstandenen und gedeuteten Welt. Es gibt keinen anderen, nicht interpretierenden Zugang zur Wirklichkeit. Die sprachliche Interpretation der Welt konstituiert daher die Lebenspraxis.

Dies bedeutet, daß auch die Sinnlichkeit immer schon als interpretierte in den Blick kommt. Auch sie realisiert und aktualisiert sich im Kraftfeld der Rede. Darauf werden wir noch zurückkommen müssen. Vorerst kommt es uns auf das folgende an: Aus dem Blickpunkt der Hermeneutik kommt die Ich-Du-Beziehung, trotz aller Betonung der Unverfügbarkeit des Du, als Wesensgemeinschaft in den Blick. Dies ist freilich nur eine Möglichkeit, das Ich-Du-Verhältnis zu sehen. Eine andere, durchaus denkbare wurde am entschiedensten von Lévinas durchdacht.¹³ Die nämlich, daß Ich und Du nicht von einer gemeinsamen Sphäre umschlossen sind, sondern daß das Ich-Du-Verhältnis ein solches der gegenseitigen Ausschließung ist. Das Du ist der Andere, von dem ich ausgeschlossen bin, zu dem ich keinen Zugang habe, weil ich zunächst einmal in eine eigene Sphäre eingeschlossen bin.

Dieser, der Hermeneutischen Philosophie entgegengesetzte Ansatz des Denkens wurde zuerst von Feuerbach¹⁴ durchgespielt. Erinnern wir uns: Alles Differenzieren und Interpretieren beruht letztlich auf der Negation der Sinnlichkeit als eines die Wirklichkeit erschließenden, gegenständlichen Mediums. Deuten und Verstehen erweisen sich als Funktionalisierung, vergrößert: als Unterdrückung der Sinnlichkeit, deren Wurzeln Feuerbach in der Scheinwahrheit des Christentums gefunden zu haben glaubte. Die sinnlichen Gehalte könnten nicht entfaltet, nicht wirklich und wahrhaft hervorgebracht werden, weil die Eigendynamik des Sinnlichen von vornherein unterdrückt wird. Die Freiheit, von der die Idealisten reden, wird als Möglichkeit der Unterdrückung der Sinnlichkeit verstanden.

Sie hat daher etwas von der Willkür der Herrschenden an sich. Die wirkliche, wahre Befreiung des Menschen kann daher nur in der Befreiung der Sinnlichkeit liegen, in der Freisetzung ihrer eigenen Dynamik, in der dann zugleich die Kreatürlichkeit, das Eingefügtsein des Menschen in die Natur zum Vorschein gebracht wird. Der „Eigenraum der Sinnlichkeit“, in dem der Mensch auf die Natur bezogen ist, jedoch so, daß sie durch ihn hindurch zur sinnlichen Erfahrung gelangen kann, ist der Leib. Gleichzeitig aber ist der Leib, der je eigene Körper, ein einzelner, von der Natur abgespaltener. Das bedeutet, daß die Dynamik der Sinnlichkeit allererst geweckt werden muß, wenn sie sich und die Natur in ihr soll entfalten können.

Dies kann wiederum nur durch die Überwindung der Trennung der Körper, in denen die Sinnlichkeit, solange die Körper vereinzelt sind, eingeschlossen ist, geschehen. Die Sinnlichkeit

¹² Theunissen, M.: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin/New York ²1981, S. 301 ff.

¹³ Lévinas, E.: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg/München 1987.

¹⁴ Feuerbach, L.: Sämtliche Werke, hg. v. W. Bolln und F. Jodl, Zweiter Band, Stuttgart 1904.

ist somit nur in körperlichen Beziehungen zu befreien. Es sind aber immer einzelne, die in Beziehung zueinander treten und die Trennung überwinden können. Die körperliche Beziehung ist daher immer eine gewählte. Die gewählte körperliche Beziehung aber ist eine erotische. Somit kann die Sinnlichkeit nur in erotischen Beziehungen erschlossen und in ihrer Eigendynamik freigesetzt werden. Die erotisch erschlossene Sinnlichkeit findet ihren höchsten Ausdruck und ihre rückwirkende Dynamisierung in der Kunst, in der die erotische Beziehung im strengen Sinn aufgehoben wird. (Die Malerei rangiert für Feuerbach nicht zufällig an der Spitze der Skala der Künste). Was die Beziehung von Mensch zu Mensch angeht, legt Feuerbach den allergrößten Wert auf die Feststellung, daß sie nicht, wie bei Fichte, vom reinen Ich ausgeht. Das Du konstituiert sich, indem Ich zu einem Du, d. h. zum Gewählten und Angesprochenen werde. Das Du ist daher für Feuerbach ursprünglicher als das Ich. Das Ich ist für ihn ohnehin nur eine reine Abstraktion, Ausdruck einer wesenlosen, vollkommen unproduktiven Freiheit, in der der Ursprung aller Negativität zu sehen ist. Die Ursprünglichkeit des Du wird so zum Signum einer positiven Philosophie, die als Philosophie der Zukunft gefordert ist. Mit der Philosophie der Zukunft (der Genitiv ist hier auch als genitivus objectivus zu lesen) fordert Feuerbach eine Philosophie, die sich nicht reflektiv auf eine schon bestehende und festgestellte Ordnung bezieht, deren Entstehung sie – darin immer noch der Mythologie verhaftet – nur eben nachzuerzählen brauchte. Die Philosophie der Zukunft begründet sich vielmehr in einem dynamischen Prozeß, einer Dämmerung nach vorn, ohne doch eschatologisch zu werden. Sie lehrt die Zukunft, die Heraufkunft der wahren, noch nicht verwirklichten Humanität. Aus der so verstandenen Philosophie der Zukunft bestimmt sich dann auch die Lehre von der Sinnlichkeit und Leiblichkeit. Die Sinnlichkeit wird von Feuerbach als reine Rezeptivität verstanden. Mit unserem Körper sind wir in die Natur derart eingelassen, daß die natura naturans sich im menschlichen Körper das Organ (oder den Organverbund) schafft, in dem sie sich selber zum Erscheinen bringt und sich selber erfasst.

Die Sinnlichkeit ist so gesehen das anschauende Begreifen, in dem die Natur sich selber anschaut: Sie „bildet“ sich in den Organen des Menschen als die dynamische Macht, die ihren Grund im Hervorbringen ihrer Möglichkeiten hat. Das ursprüngliche Du ist durch seine Funktion zur Erweckung der Sinnlichkeit und der damit gegebenen Möglichkeit des Einschwingens in die Natur bestimmt, nicht anders als bei Fichte, nur eben mit umgekehrtem Vorzeichen. Hier zeichnet sich die weiche Stelle in der Philosophie Feuerbachs ab. Am Du, das mich in erotischer Zuwendung und Ansprache wählt, wird meine Sinnlichkeit geweckt. Aber auch die erwachte Sinnlichkeit bleibt passiv und apathisch. Sie nimmt mit Organen wahr, deren Bildung das Werk ist. Die Sinne sind daher „von Natur aus“ gegenständlich eingestellt: Ihre Leistung ist, was Marx Feuerbach mit Recht zum Vorwurf macht, nicht das Ergebnis einer Praxis. Die Sinne bilden ab in reiner Passivität: Nicht einmal die Kunst wird in den Zusammenhang einer Praxis gebracht. Wie sich in den Sinnesorganen die Natur als Lebensraum des Menschen konstituiert, wird nicht weiter erörtert, und daß die menschliche Sinnestätigkeit sich von der tierischen radikal unterscheidet, wird von Feuerbach (mit Anklängen an Herder) nur eben behauptet. Das Zeugnis der Sinne bleibt für Feuerbach ein letztes, nicht weiter thematisiertes Datum. Die Sinne werden dabei ausschließlich in der Funktion der Theorie gesehen; in ihnen kommt zum Vorschein, was ohne sie als dynamischer Prozeß schon da ist. Wie die menschlichen Sinne sich aber zum metaphysisch-theoretischen Organ bilden, wird von Feuerbach nicht weiter bedacht. Die Positivität der Feuerbachschen Philosophie liegt somit al-

lein in der unbefragten Affirmativität des sinnlichen Datums. Die Philosophie Feuerbachs bleibt somit eine Philosophie der Subjektivität. Das subjectum wird nur in die Natur verlegt, die sich im Menschen und durch ihn hindurch ergreift und zu ihr selber kommt. Für die dunklen Seiten der Natur und der Sinnlichkeit, für das Geheimnisvolle daran, das Unerlöste und Unlösbare der sinnlichen Natur, ist in der Philosophie Feuerbachs kein Platz.

Im Unterschied zu den Ansätzen seiner Zeitgenossen, mit denen er sich auseinandersetzt, entwickelt sich die Philosophie Bubers nicht aus einem ungebrochenen Verhältnis zur Tradition der abendländisch-christlichen Philosophie. Nicht, daß Buber diese nicht kennen würde, sie ist nur nicht die alleinige Wurzel und der unbefragte Nährboden seines Denkens, das teils von älteren und, denkt man an den Chassidismus, teils aus „exotischen“ Quellen gespeist wird. Aus diesem gebrochenen Verhältnis zur philosophischen Tradition wird es Buber möglich, unbefangener und direkter auf Zeiterscheinungen einzugehen und Seiten des „Zeitgeistes“ zu sehen, die nicht ohne weiteres mit den Denkformen der abendländischen Philosophie zu vereinbaren sind. So war es ihm vorbehalten, auf die andere, dunkle Seite der Freiheits- und Emanzipationsbewegungen seiner Zeit aufmerksam zu machen. „Ich liebe die Freiheit, aber ich glaube nicht an sie“, heißt es in der Rede über das Erzieherische. Und in der Tat: in der Gefolgschaft der klassischen deutschen Philosophie wurde die Freiheit ganz selbstverständlich als Voraussetzung der Selbstbestimmung der vernünftigen Subjektivität substantialisiert. Demgegenüber heißt es bei Buber: „Es ist wohl zu verstehen, dass in einer Zeit, in der alle überlieferten Bindungen, entartend, ihre Legitimität in Frage gestellt haben, die Freiheitstendenz sich übersteigert, das Sprungbrett als Ziel und ein funktionelles Gut als substantielles behandelt wird... aber zu Theorien und Programm dürfen sie die Freiheit nicht machen. Von einer Bindung frei werden ist ein Schicksal: das trägt man wie ein Kreuz, nicht wie eine Kokarde.“¹⁵

In diesem denkerischen Zugriff auf die Freiheit liegt eine radikale Absage an die Philosophie der Subjektivität. In der „übersteigerten Freiheitstendenz unserer Zeit“ – er meint damit keineswegs nur die Freiheit, die, mit Schiller gesprochen, die „wilde Begierde“ fordert – sieht Buber den Ausdruck einer Grundbefindlichkeit des Menschen. In ihr kommt die Unverbürgtheit der menschlichen Existenz zum Vorschein. Die Wirklichkeit des Menschen ist in keiner Weise rückzuversichern: sie kann auf kein festes Fundament aufgebaut werden und findet ihren Grund weder in einer gegebenen Ordnung der Welt (Kosmos) noch in einem in sich selbst gegründeten freien Ich. Das bedeutet in letzter Konsequenz: Die Wirklichkeit ist und bleibt kontingent, und diese Kontingenz kann nicht mehr auf eine schöpferische Freiheit hin überschritten werden. Die kontingente Wirklichkeit ist unmittelbar und unaufhebbar faktisch. Die transzendental-philosophische Frage nach den konstitutiven Formen, in denen sich die Wirklichkeit für den Menschen als eine begreifbare und verstehbare aufbaut, stößt somit ins Leere. Eben weil die Faktizität der Wirklichkeit nicht aufgehoben werden kann, kann auch der „Daseinskoeffizient“ nicht negiert, ja nicht einmal „ausgeklammert“ werden. In der Freiheit der Negation ist die Möglichkeit der produktiven Gestaltung des Wirklichen nicht schon selbstverständlich hinterlegt. Ich kann das Andere, das Wirkliche, nicht in mein Wesen aufheben und in die Geschichte meiner selbst vollständig integrieren. Die Faktizität, von der hier die Rede ist, erweist sich nicht mehr als Faktizität der Möglichkeiten des Entwurfs. So wird in der

¹⁵ Buber, M.: Reden über Erziehung, Heidelberg 1960, S. 26 f.

Denkbewegung Bubers sozusagen der letzte Rest von Aristotelismus weggeschmolzen. Aus der Unaufhebbarkeit des unmittelbar Faktischen ergibt sich – in formaler Hinsicht – die unauflösbare Fremdheit „meiner“ Wirklichkeit. In meiner Wirklichkeit bleibe ich auf das Andere, das mir Fremde, bezogen. Ich und meine Wirklichkeit sind nicht in einem Dritten, der transzendentalen, extramundanen Subjektivität etwa, vermittelt. Die Möglichkeit der logischen Durchdringung der Wirklichkeitsbeziehungen wird hier ganz radikal widerrufen. Die Unterscheidung von Ich und Welt ist hier – im Unterschied zum Idealismus – nicht mehr eine Selbstunterscheidung des Selbstes, dem ein Selbstunterschied der Freiheit (Kontingenz und Potentialität) entspricht. Das andere ist nicht ein *via negationis* „gesetztes“, verstandenes Andere, sondern das, wie Buber zuweilen auch sagt, ontologisch Andere. Ich und das andere sind wesentlich unterschieden und nicht nur begrifflich.

Buber kennt bekanntlich zwei Grundrelationen, in denen die radikal Unterschiedenen aufeinander bezogen sind: Ich – Es und Ich – Du. Ich – Du und Ich – Es konstituieren jedoch keineswegs verschiedene „Seins-Bereiche“: Das Es ist nicht nur auf die Natur und das Du nicht nur auf die mitmenschliche Welt bezogen. Auch Pflanzen, Tiere, Werke (der Kunst und der Wissenschaft) können in die Ich-Du-Beziehung eintreten, wie andere Menschen immer schon in die Ich-Es-Beziehung eingetreten sind. Die Grundbeziehungen von Ich-Du und Ich-Es bilden die Grundstruktur des menschlichen Daseins. Mit diesen Differenzen ist zum Ausdruck gebracht, daß die menschliche Welt (die Beziehungen, in denen die Wirklichkeit für uns erscheint) nicht auf ein festes Fundament aufgebaut ist, auf einem identifizierbaren, evidenten, sich von ihm selber hergebenden Sein. Die menschliche Wirklichkeit muß immer erst „zur Welt gebracht werden“; mit der Faßlichkeit des Wirklichen bringen wir erst – und immer in eigener Anstrengung – die Organe hervor, mit denen wir die Wirklichkeit als unsere Welt erfassen. Der Ort, der „Geburt“ der Welt, ist die Person. Individuen werden in dem Maße zur Person, als sie sich die Formen abringen, gegen die plumpe, träge „eigene Natur“, in denen die kontingente Wirklichkeit faßbar wird. Die Personengese ist so gesehen die Epiphanie der Wirklichkeit als Welt; der Vorgang des Zur-Welt-Bringens der Wirklichkeit. Doch in welcher Weise wird Wirklichkeit in der Personwerdung, d. h. in den Grundrelationen Ich-Du und Ich-Es zur Welt gebracht? Nur um Mißverständnisse auszuschließen: Personwerdung ist nicht die Selbstentfaltung des Ich. Vielmehr gibt es das Ich nur in den beiden Grundrelationen. Wie aber wird die Wirklichkeit zur Welt gebracht, wenn gelten soll, daß das zur Welt-Bringen nicht im Sinne einer transzendental-philosophischen Konstitutionslehre, die von der Frage nach den im Ich selbst angelegten Kategorien ausgeht, verstanden werden kann. Das philosophische Problem stellt sich also als Frage nach einem Medium, in dem die Ich-Es und die Ich-Du-Relationen sich verwirklichen, nach einer nicht-begrifflichen und damit sinnlichen Form, in der das Ich sich auf das unmittelbar Andere verwiesen findet. Dieses Medium ist für Buber im Unterschied, zu Humboldt nicht der Raum, sondern die Zeit. Das unvorhersehbar, unvor-denklich Andere, Faktische „gibt“ es für das Ich nur in Form der Zeit. Sie ist der Horizont der Differenzierung insofern, als sie Momente unterscheidet, rein formal, und gleicher Weise als zeitliche ohne andere begriffliche Vermittlung, aufeinander bezieht.

Ich-Es und Ich-Du unterscheiden sich voneinander durch ihre je spezifische zeitliche Verfassung, die Ich-Es-Beziehung realisiert sich für Buber als Vergangenheit, die Ich-Du-Beziehung als Gegenwart. „Gegenwart, nicht die punkthafte, die nur den jeweilig im Gedanken gesetzten Schluß der „abgelaufenen“ Zeit, den Schein des festgehaltenen Ablaufs bezeichnet, sondern

die wirkliche und erfüllte gibt es nur insofern, als es Gegenwärtigkeit, Begegnung, Beziehung gibt. Nur dadurch, daß das Du gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart. Das Ich des Grundworts Ich-Es ... hat nur Vergangenheit, keine Gegenwart ... Gegenstände aber bestehen im Gewesensein. Gegenwart ist nicht das Flüchtige und Vorübergehende, sondern das Gegenwärtende und Gegenwährende.¹⁶ Die Es-Relation „hat“ insofern nur „Vergangenheit“, als die Wirklichkeit von Ereignissen prinzipiell rekonstruiert werden muß. Das Kontingente ist nicht an ihm selbst gegeben, in einer originär-gebenden Anschauung. Es entzieht sich der Feststellbarkeit und Identifizierbarkeit und hinterläßt bestenfalls Spuren, die die Rekonstruktion des Geschehens ermöglichen. Das Gegenständliche ist daher immer schon das Abgeschlossene, das allein in der Schlüssigkeit einer Geschichte Kontur und Faßlichkeit gewinnt. Ganz anders die Ich-Du-Beziehung. Das Du ist die Anwesenheit, die Präsenz des anderen (das, wie gesagt, ein anderer Mensch aber auch ein Baum oder Tier sein kann): Auf die Präsenz allein kommt es an. Die Anwesenheit des anderen ist hier als genitivus objectivus zu lesen. Das andere ist darin nicht als das Rekonstruierbare gemeint. Das Du erscheint nicht als ein Etwas, es sei, sagt Buber in Anspielung an die Mystik, viel eher ein Nichts denn ein Seiendes. Es ist so gesehen auch das ohne Eigenschaften Vergegenwärtigte. Gemessen an den Dingen ist das Du „etwas“, das sich geheimnisvoll entzieht. Geheimnisvoll meint dabei nicht rätselhaft. Rätsel können entziffert werden, aufgrund von Spuren und Chiffren, die oft mit Absicht, wie von Hermes, so gelegt sein können, dass sie auf eine falsche Fährte locken. Die hermeneutische Kunst liegt ja darin, die richtige Spur, häufig gegen den ersten Augenschein, zu finden. Das Geheimnisvolle dagegen ist im Hinblick auf sein Gegebensein geheimnisvoll, so als wäre es aus einer Tiefe aufgestiegen, zu der kein Weg und keine Spur führt. Dass etwas auf unerklärliche Weise aus dem Dunkel hervortritt, macht das Geheimnisvolle aus; das Geheimnisvolle steigt gewissermaßen aus dem Nichts auf. In den Erzählungen der Chassidim wird dieses Aufsteigen aus dem Dunkel unter der Überschrift „Dazwischen“ folgendermaßen erzählt: „Kein Ding der Welt vermag aus einer Wirklichkeit in eine andere Wirklichkeit zu kommen, wenn es nicht vorher zu Nichts, das ist zur Wirklichkeit des Dazwischen, kam. Da ist es Nichts, und niemand kann es begreifen; denn es ist zur Stufe des Nichts gelangt wie vor der Schöpfung. Und da wird es zu einem neuen Geschöpf erschaffen, vom Ei zum Küchlein. In dem Augenblick, nachdem die Vernichtung des Eis vollendet ist, und ehe das Werden des Küchleins begonnen hat, ist das Nichts. Und das wird in der Philosophie der Urstand genannt, den niemand begreifen kann; denn er ist eine Kraft vor der Schöpfung und heißt Chaos. So auch der sprießende Same: er beginnt nicht zu sprießen, ehe jener Same im Boden zerfällt und aus seinem Wesen vernichtet wird, damit er zum Nichts kommt, das die Stufe vor der Schöpfung ist. Und die wird Weisheit genannt, das heißt, ein Gedanke, der keine Offenbarung hat. So dann wird daraus geschaffen, wie geschrieben steht: „Sie alle hast Du mit Weisheit gemacht.“¹⁷ So wird im Du die Herkunft des anderen aus dem Nichts erfahren: Die Herkunft, die nicht erzählt werden kann wie der Mythos oder eine Geschichte. In der geheimnisvollen Präsenz bleibt vielmehr auch das Dunkle gegenwärtig. Die Präsenz ist somit der äußerst fragile Zustand des „Zwischen“, an der Licht und Dunkel in einem labilen Gleichgewicht erscheinen. Doch was hat dies alles mit der Präsenz des anderen zu tun? Nach dem Vorgegangenen ist der andere, als Gegenwärtiger, nicht der spezifisch von anderen Unterschiedene, der

¹⁶ Buber, M.: Die Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg 1954, S. 16 f.

¹⁷ Buber, M.: Die Erzählungen der Chassidim. Zürich ²1987, S. 200 f.

andere Mensch, der sich durch charakteristische Merkmale von allen anderen Menschen unterscheidet. Präsent ist der andere gerade nicht als anderes Individuum, mit dem mich eine gemeinsame Geschichte oder ein gemeinsames Vorhaben verbindet. Als Gegenwärtiger ist der andere nicht spezifisch unterschieden, sondern generisch. Mit dem Du bin ich über die Geschichte und im Bezug auf die Tiefe seiner Herkunft, über Abgründe hinweg verbunden. Diese Verbundenheit mit ausschließlich diesem anderen hat Buber „Zwiesprache“ genannt.

Doch was lässt sich unter diesen formalen Bestimmungen konkret denken, und was bedeutet es für die Erziehung?

Auf welche Weise ist mir der andere präsent, wenn er seinerseits nicht verfügbar und doch andererseits vollkommen ohne jede perspektivische Abschattierung „da“ sein soll? Der andere ist, wie immer die Ich-Du-Beziehung auch sonst konkretisiert werden mag, als Du in seinem Gesicht und durch sein Gesicht anwesend. In seinem Gesicht erkennt man den anderen in seiner ganzen Unverwechselbarkeit. Es ist allerdings nicht der besondere Zuschnitt des Gesichtes, worin man ihn erkennt, nicht das physiognomisch-morphologisch Beschreibbare daran. Das Gesicht gehört einem auch nicht, wie der Körper: Man verfügt nicht darüber wie über ein Organ, die Hand zum Beispiel. Sicher, man kann sich verstellen, Interessen mimen. Aber die „Anwesenheit“ im Gesicht ist nicht gleichbedeutend mit dem momentanen Gesichtsausdruck, dem Mienenspiel, in dem sich Überraschung oder Zweifel abzeichnen kann. All das geht auch über das Gesicht, aber der mimische Ausdruck ist nicht die Anwesenheit (Präsenz). In der Theorie der Portraitkunst hat man vom mimischen Ausdruck oder vom Affektausdruck den „dominierenden“ oder „habituellen“ Ausdruck unterschieden. Dieser habituelle Ausdruck kann zu keinem Zeitpunkt tatsächlich angetroffen werden; ihn zu treffen aber ist gerade die Leistung des Künstlers. Der Künstler erst bringt in einem produktiven Hinsehen diesen dominierenden Ausdruck hervor, mit dem der Portraitierte über alle momentanen Zustände hinweg, anwesend gegenwärtig ist. Im guten Portrait ist der andere immer ganz, d. h. in der unverwechselbaren Art, in der er einen anblickt, lebendig; nicht in seinen Eigenschaften, die in Geschichten über ihn entfaltet werden könnten. Das so getroffene Gesicht ist etwas „Geistiges“: In ihm ist der andere so da, wie er auf einen „wirkt“, und in dem, was von ihm ausgeht. Sicher, es sind auf dem Gesicht Einzelzüge erkennbar; allein diese Einzelzüge sind so unauflöslich in ein Ganzes verwoben, dass sie gar nicht für sich selber zitier- und benennbar sind. Meistens erscheinen die Einzelzüge, wenn sie aus dem Gesamteindruck herausgelöst werden, absichtsvoll verzerrt; die Nase zu lang, die Augen zu klein usw. Dieser Gesamteindruck ist wiederum nicht als Form oder „Bildung“ des Gesichtes morphologisch zu beschreiben. Den Eindruck des Gesichtes, d. h. die Art wie der andere im Gesicht gegenwärtig ist, „gibt“ es nicht außerhalb des Portraits, in dem dieser Eindruck „erfasst“ ist. Die Anwesenheit des anderen, das ist hier die nicht auf charakteristische Merkmale zurückführbare Art, mit der der Künstler den anderen im Portrait erfasst. So sehr dieser Eindruck aber ein vom Künstler hervorgebrachter ist, so wenig ist er doch ein willkürliches Phantasieprodukt. Mit seinem Bild „trifft“ der Künstler, bringt ans Licht, was da ist, was aber sonst nur eben übersehen wird; in den Formen des Sehens, die auf eine schnelle praktische Orientierung ausgerichtet sind. Das Gesicht des anderen ist also kein Gegenstand, sondern das Zugewandsein des Menschen. Diese Zuwendung im Gesicht ist der Blick. Von ihm gilt, dass er in gewissem Sinn nur da ist, wenn er im Werk des Künstlers zu sich selbst befreit wurde, also herausgelöst wurde aus allen Bezüglichkeiten in denen gerade das Sehen sonst in Dienst genommen ist.

Das Sehen des Künstlers ist das Ansehen-Werden durch den anderen. Das künstlerische Sehen realisiert sich als Resonieren auf ein Angesprochen- oder Angesehen-Sein, das sich jedoch nur in diesem Resonieren aktualisiert. Es ist jedenfalls das Angemutetwerden durch den anderen, die Wirkung, die von ihm ausgeht, die im Portrait zum Vorschein gebracht wird. Das Produzieren des Künstlers wird hierbei durch keine Intentionalität geleitet; sein Tun wird in keinem Bild- oder Wesensentwurf antizipiert. Vielmehr erfährt der Maler sein Tun immer nur von der Epiphanie des Antlitzes her, vom Gesicht, das sich unter seinen Händen bildet oder sich versagt. Das Portrait ist so gesehen die Manifestation einer Zwiesprache, einer stillen, lautlosen Kommunikation zwischen dem Maler und seinem Modell. In dieser Zwiesprache ist der eine nicht vom andern gewählt, wie es sich für Humboldt und Feuerbach dargestellt hatte. Ich und Du, das ist hier nicht die Frage einer freien Wahl, sondern des Wirkens und seines Vernehmens. Ein solches Wirken, das nur im Resonieren zur Wirkung kommt, hat man auch „geistiges Wirken“ genannt.¹⁸ „Geist“ wird hier verstanden als die Anwesenheit des anderen (Du) in seiner Wirkung.

Wir sind auf die Theorie der Portraitkunst nur eingegangen, um dem Gedanken der Epiphanie des anderen in der Ich-Du-Beziehung konkretere Fasslichkeit zu verleihen. An diesem Beispiel wird nur besonders deutlich, was sich auch sonst und ohne nachgelassenes Werk ereignen kann. Das im Gesicht Anwesendsein ist sonst auch konkret fassbar im Blick. Der Blick des anderen kann mich treffen, in Verlegenheit bringen; er trifft mich nie als neutrales Objekt. Ich stelle mich dazu, auch und gerade dann, wenn ich ihm aus dem Wege gehe. Der Blick, der immer nur für die anderen eine Realität ist – ich selber kann mir nicht ins Gesicht sehen, man wird sich fremd im Spiegel – ist keineswegs eine optische Funktion, in der ich auf die Welt, die mich angeht, eingestellt bin. Tiere „missverstehen“ daher unseren menschlichen Blick als aggressive Handlung. Es ist das freie, an nichts gefesselte Verhältnis zur Wirklichkeit, was im Blick manifest wird, eine Distanziertheit, die sich gerade nicht räumlich-leiblich auslegt in Distanz und Nähe. Die Distanziertheit zur Wirklichkeit, die im Blick manifest wird, spannt den „Raum“ aus, in dem die Dinge aus allen biologischen und sozialen Zusammenhängen gelöst und als anschauliche konstituiert werden. Daher verliert der Blick sich auch in der Welt der Dinge, wenn er nicht im Blick des anderen erwidert wird. „Der Blick des Menschen ist frei. Er trifft die Dinge. Das Tier aber ist Zentrum seiner Umwelt“. Hans Lipps fährt an dieser Stelle fort, dass im Gegensatz zum bloßen Sehen der Blick „sich nur zwiesprachlich erschließen läßt.“¹⁹ Im Blick begegnet man dem anderen, aber immer nur und ausschließlich diesem anderen in der Aktualität, der sich kreuzenden Blicke. Die exzentrische Positionalität des Menschen, in der der Raum sich ausspannt, in dem Gegenstände thematisiert werden können, Dinge im strengen Sinn zur Welt gebracht werden, ist nur in der „Zwiesprache“ anzutreffen und gegenwärtig, wie sie sich z.B. in der Begegnung der Blicke ereignet.

Den Geist „gibt“ es soweit nicht in der Form des vernünftig Allgemeinen, in dem Individuen mit ihren speziellen Lebensgeschichten und -erfahrungen vermittelt sind. Geist ist nichts, worauf man sich in seiner konkreten und zufälligen Besonderheit beziehen, mit dem man sich identifizieren könnte. Alles, was ich bin, meine Geschichte mit allen Erfahrungen und dem Wissen, das ich mir angeeignet habe, ist unverbürgt und zufällig, es bleibt bodenlos. (Das gilt

¹⁸ König, J.: Die Natur der ästhetischen Wirkung. In: K. Ziegler (Hrsg.): Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner, Göttingen 1957, S. 328.

¹⁹ Lipps, H.: Die menschliche Natur, Frankfurt 1941, S. 25.

gerade auch für die Ergebnisse des wissenschaftlichen Erkennens. Sie am allerwenigsten können aus der sich selbst vergewissernden Subjektivität begründet und abgeleitet werden). In dieser radikalen Unverbürgtheit bin ich darauf angewiesen, von anderen angenommen zu werden. Ohne die Erwidern des anderen sind alle daseins-sichernden Vorkehrungen Schein, Selbsttäuschung (die sich rational gesehen, als zweckmäßig erweisen können, wie Nietzsche im Anschluss an Schopenhauer dargelegt hat). Die Anwesenheit des Du in der Erwidern des Ich (und umgekehrt) ist somit immer auch die Entdecktheit der Fragilität der menschlichen Existenz. Das ist nicht so dramatisch gemeint, wie es klingen mag. In der Anwesenheit des anderen wird dessen konkrete Existenz nur eben in ein unerhellbares, geheimnisvolles Dunkel gehalten, deren Geheimnis darin liegt, dass sie auf unbegreifliche Weise erscheint und ankommt. Die Anwesenheit des anderen hat, aufs Ganze gesehen, den Charakter und die Struktur des ersten Lächelns. Wie das erste Lächeln als Erfahrung des Verlässlichen vor dem Hintergrund der Angst und Verlassenheit „an der Umschlagstelle, an der in einer unverständlichen und fremden Welt überwältigend die liebend umfassende Gegenwart der Mutter erfahren wird“, so erscheint der andere in der Ich-Du-Beziehung als das einzig fraglos Gegenwärtige in einer unverbürgten Wirklichkeit.²⁰

Wir haben schon darauf hingewiesen, dass Bubers Philosophie hervorgegangen ist aus einem unbefangenen Sicheinlassen mit dem Zeitalter, das er durch Bindungslosigkeit charakterisiert sieht. Darin ist nichts problematischer als die Erziehung. Die verbindlichen Lebensentwürfe sind zerfallen; inzwischen gibt es, da man keinen Beruf mehr für das ganze Leben erlernen kann, nicht einmal mehr festumrissene Berufskarrieren, in deren Rahmen das Können definiert werden könnte. Es ist daher kein Zufall, dass die Propheten der Selbstverwirklichung großen Zulauf haben. Nichts ist indes fragwürdiger als das Selbst in einer Zeit des Zerfalls von Bindungen. Selbstfindung ist nur im Horizont der Geschichte möglich. Man gewinnt sich selbst in dem Maße, in dem man sich unter die Ansprüche und die Herausforderungen der Geschichte stellt und sich damit identifiziert. Nur im Rahmen und im Raum der Geschichte wird die erinnerte Lebensgeschichte vernünftig rekonstruierbar. Sie bleibt sonst ein Ablauf von Belanglosigkeiten: nur im Bezug auf die Geschichte kann die eigene Lebensgeschichte vernünftig angeeignet werden. Die Bindungslosigkeit ist also im Wesentlichen bestimmt durch den Zerfall der Geschichte als dem Horizont, in dem die Vernunft sich selbst ergreifen kann. Geschichte wird immer mehr zum Problem der wissenschaftlichen Rekonstruktion, mit der sie aus dem Horizont der Selbstfindung herausgerückt wird. Dies hängt auch damit zusammen, dass die Verwissenschaftlichung der Lebensverhältnisse mit ihrer künstlich-technisch erstellten Erfahrungsgrundlage der Geschichte als dem Raum der Erfahrung und der Praxis nicht mehr bedarf. Die Selbstbeanspruchung erhält daher heute vielfach einen sportiven Charakter, wird zur Herausforderung unter willkürlich gesetzten Zielen. So scheint es, dass der Erziehung nur noch die Sorge um den Aufbau von Kompetenzen bleibt, die nicht mehr in Lebensformen eingebunden, abstrakt werden. Es werden darin Fähigkeiten der Erfassung des rationalen Gehaltes und der entsprechenden Erledigung von Situationen gesucht, die nicht in praktischen Lebenszusammenhängen eingebunden, weltlos geworden sind.

²⁰ Nitschke, A.: Das verwaiste Kind der Natur. Ärztliche Beobachtungen zur Welt der jungen Menschen, Tübingen 1962, S. 12 f.

Die Bindungslosigkeit und der Zerfall der geschichtlichen Verbindlichkeit des Lebens ist für Buber nichts, worüber nur larmoyant und sentimental zu reden ist. Er ist der Letzte, der das Heil in der Wiederherstellung alter Bindungen sucht. Nun kann der Verlust der Geschichte allerdings auch nicht durch den vernünftigen Diskurs ersetzt werden, in dem man vernünftig einsehbare Normen zu finden hofft. In der Diskurs-Theorie ist ganz sicher ein Rest unaufgearbeiteten Hegelianismus übrig geblieben; als könnte der Diskurs die Geschichte, wie einst die große Logik, in sich aufheben. Das bedeutet konkret, der von den Schülern erfahrene Sinnverlust dessen, was von ihnen verlangt wird, kann nicht durch pädagogisch veranstaltete Sinnstiftungen ersetzt werden. Die „Sinnhuber“ in der Pädagogik sind um nichts glaubwürdiger als die „Faktenhuber“. Das Diskutieren und Motivieren soll hier in keiner Weise diffamiert werden; sie behalten ganz sicher ihre Bedeutung in der Erziehung. Mit dem unbedingten Glauben an die vernünftige Macht des Diskurses verschließt man sich jedoch die Augen vor der fundamentalen Tatsache, dass man Kinder und Jugendliche niemals ganz verstehen kann und dass man sie noch niemals ganz verstanden hat. Es ist nicht so, dass wir mit ihnen im Allgemeinen der Vernunft schon verbunden wären. Unter der Voraussetzung der Universalität des Verstehens sind wir blind geworden für Erscheinungen des Kindlichen, für all das an ihnen, was sich der gemeinsamen Welt der Vernünftigen entzieht, sich archaisch und wild gebärdet. Kinder sind die geborenen Chaoten. Sie leben, darin liegt ihre anthropologische Exemplarizität im Zwischenland zwischen Chaos und vernünftiger Welt. So verkehrt sich das unbedingte Verstehenwollen zur „Wut des Verstehens“, so sehr, dass wir, besonders im Unterricht, gar nicht wahrnehmen, wie wir den Schülern unser Verständnis oktroyieren. Wir leiten daraus vor allem das Recht ab, alles, was wir nicht verstehen, zu ignorieren, anstatt es als Herausforderung und als Anrede aufzufassen, zu deren Erwiderung wir berufen sind.

Vor diesem Hintergrund bestimmt sich für Buber das pädagogische Verhältnis. Für die konkrete Auslegung dieses Verhältnisses ist im Blick zu behalten, dass das Dialogische, wie es sich in der Zwiesprache aktualisiert, nicht auf dem Vermitteltsein in einem allgemeinen Medium oder in einer Institution beruht. Dem Du bin ich nicht im Medium eines Allgemeinen verbunden: der Geschichte, der Kultur oder der Sprache. Positiv gewendet: Die Zwiesprache gibt den anderen (das Du) in einen Bereich der Intimität frei. Das bedeutet auch: In der Zwiesprache konstituiert sich die Verletzbarkeit des Anderen, der in dem Maße zum Du wird, als er sich in seiner Verletzbarkeit dem Zudringen von außen entzieht und sich ihm doch gleichzeitig ohnmächtig aussetzt. In diesem Sinn kann Buber auch von dem Baum als einem Du reden: Im Du-Sagen wird ihm sozusagen das Doppelwesen zwischen lebendigem Stamm und totem Holz eingeräumt, die verletzbare Eigensphäre. (Darauf können wir hier nicht weiter eingehen). Die verletzbare Grenze zwischen Eigensphäre und Außen wird, auf den menschlichen Bereich bezogen, durch die Scham konstituiert. Die Scham ist prohibitiv, sie schützt den Innenbereich ohne ihn jedoch gegen außen abschirmen zu können. Die Ich-Du-Beziehung ist, wenn ich Buber richtig verstehe, durch die Wahrnehmung und Respektierung der Schamgrenze definiert. In der „Mutualität“ dieser Beziehung konstituiert und realisiert sich der Bereich des Eigensten, der nur bloßgestellt wird, wo er erfasst und herausgestellt werden soll. „Eigenstes, worin man sich selbst als unbedingt erfasst, will nicht heraus- und

bloßgestellt werden. Es will sich nicht verfangen lassen in ein Denken und Verstehen, in dem von einem Selbst abstrahiert würde. Es will nicht beurteilt werden.²¹

Hier ist nun eine Seite des menschlichen Daseins hervorgehoben, die im Zusammenleben nirgendwo so sträflich verletzt wird, wie gerade in der Erziehung. Wir wissen, wie sehr Kinder und Jugendliche eine geheim zu haltende Eigensphäre für sich beanspruchen. Martinus J. Langeveld hat die Bedeutung der geheimen Stelle im Leben des Kindes feinsinnig dargestellt; der Stelle, die aus der Sphäre des Vertrauten ausgegrenzt, wahrhaft unheimlich wird. Natürlich ist die kindliche Suche (für Jugendliche gilt das nicht minder) nach der Eigensphäre unsicher, und sie verlegt sich gern auf die Äußerlichkeiten des Geheimnisse-habens. Für Buber gilt jedoch, dass diese Eigensphäre gar nicht in eigener Anstrengung gefunden werden kann. Sie kann sich nur bilden im Verhältnis zum anderen. Aber gerade im erzieherischen Umgang mit Kindern wird dieser Intimraum permanent verletzt. Pädagogen sind von Berufswegen indiskret. Das wird meistens damit begründet, dass man die Kinder kennenlernen, ihre geheimsten Wünsche erforschen muss, um sie zu sich selber führen zu können. Die Schule hat die „Obszönität des Fragens“ geradezu institutionalisiert. Auch wenn man nicht jeden der Bodenheimerschen Übertreibungen²² akzeptieren kann, werden die Schüler doch permanent von unseren Fragen bedrängt. Dem Lehrer, der seine Klasse im Blick hat, entgeht nicht die leiseste Regung, und da in der Schule alles verstanden werden muss, wird jede Regung, jeder keimende Gedanke mit Fragen bedrängt. Niemand denkt sich etwas Böses dabei, wenn Schüler ständig aufgefordert werden, ihre Gedanken, Gefühle zu äußern. Natürlich sind nicht alle Fragen obszön im Sinne des Verletzens des Schamgefühls, aber in der Gefahr, eine Stätte der legalisierten Indiskretion zu werden, ist die Schule schon. Vielleicht ist das laute Wesen der Schüler nur eine Form des Schutzes gegen ihre indiskreten Lehrer.²³

So sehr die Ich-Du-Beziehung der Raum ist, in dem sich Intimbereiche konstituieren, ist sie selbst doch nicht die Grundlage von intimen Gemeinschaften. Die intimen Gemeinschaften, die sich durch den Austausch von Intimitäten konstituieren, sind, wie man seit Simmel weiß, in sich gefährdet. Einfach deshalb, weil die mitteilbar gewordene Intimität belanglos ist. Für differenzierte Freundschaftsverhältnisse, führt Simmel²⁴ aus, ist ein hohes Maß an Reserve und Diskretion konstitutiv. Wer immer nur sein Letztes gibt, hat bald nichts mehr zu geben. Es sind daher auch unter Jugendlichen und Kindern immer nur die harmlosen Dinge, die als „unser Geheimnis“ gehütet werden. Das erzieherische Verhältnis wird daher gerade nicht als intimes Verhältnis in dem angedeuteten Sinne postuliert. Worauf es Buber ankommt, ist gerade das Problem der sozialen Grenzziehung. Es geht dabei um die Realisierung und Konkretion des Bedürfnisses nach sozialer Differenzierung, um die Gewinnung jener Distanz, die die Möglichkeit und Thematisierung der Wirklichkeit einräumt, aus der man sich ihr zuwenden kann, ohne sich darin zu verlieren; der Distanz also, von der man nur etwas in der Begegnung der Blicke erfährt. Es geht um die Gewinnung des Anderen als jemanden, den man anreden und anblicken kann. Die Anrede gelingt jedoch nur, wenn sie die Verletzung als eine prekäre Möglichkeit in sich selbst enthält. Das erzieherische Ich bringt in seiner Anrede, die insofern eine Erwiderung ist, allererst hervor, wie der Edukand gegenwärtig ist. Seine Anrede ist ver-

²¹ Lipps, H.: Die menschliche Natur, Frankfurt 1941, S. 33.

²² Aron Ronald Bodenheimer: Warum? Von der Obszönität des Fragens. 5. Aufl. Stuttgart 1999.

²³ Vgl. dazu Bodenheimer, a. a. O.

²⁴ Simmel, G.: Soziologische Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin ⁵1968, S. 256 ff.

gleichbar mit dem Tun der Portraitisten. Wie der Maler die Gegenwart des Modells zum Vorschein bringt, so muss der Erzieher die Anrede vom Angeredeten her als Erwiderung vernehmen.

In diesem Sinne beschreibt Buber das erzieherische Verhältnis als ein „Umfassen“. Der Mensch, dessen Beruf es ist, auf das Sein bestimmbarer Wesen einzuwirken, muss immer wieder eben sein Tun (und wenn es noch so sehr die Gestalt des Nichtstuns angenommen hat) von der Gegenseite erfahren. Er muss, ohne dass die Handlung seiner Seele irgend geschwächt würde, zugleich drüben sein, an der Fläche jener anderen Seele, die sie empfängt; und nicht etwa einer begrifflichen, konstituierten Seele, sondern je und je der ganz konkreten dieses einzelnen und einzigen Wesens, das ihm gegenüber lebt“ (1960, 42). Das Umfassen ist, wenn man es nach Maßgabe der von Bollnow geforderten Philosophie der Hilfszeitwörter beschreiben wollte, kein Haben. Kinder sind nicht unser Besitz und wir können sie auch nicht zu Organen einer uns sonst verschlossenen, ursprünglichen Welterfahrung machen. Das Umfassen ist aber auch kein können, in dem immer die Grenzen und Möglichkeiten unserer Natur ausgelotet werden. Im Können lernen wir uns selber kennen, in dem, was wir über andere und die Natur vermögen. Von Buber, und dann vor allem bei Lévinas, wird das erzieherische Verhältnis als ein solches des Seins beschrieben. „Alle Sinne des Chassids werden durch den Zaddik zur Vollendung gebracht, und zwar nicht durch dessen bewusstes Einwirken, sondern durch seine leibliche Nähe: dadurch, dass man ihn betrachtet, vollendet sich der Sinn des Gesichts, und dadurch, dass man ihm lauscht, der Sinn des Gehörs. Nicht die Lehre des Zaddiks, sondern sein Dasein übt die entscheidende Wirkung ... sein ganzes leibliches Dasein, in dem sich die Vollständigkeit des Menschen bewährt. „Ich habe“, sagte ein Zaddik, „von allen Gliedern meines Lehrers Thora, Gotteslehre, gelernt.“²⁵ Darin verbirgt sich eine besondere Auffassung von Lehre. „Lehre“ bedeutet, in der Handwerkslehre z.B. zunächst die Disziplinierung, das ist die Erschließung des Körpers und der Sinne für bestimmte Bereiche. In diesem Sinne heißt es noch bei Goethe, dass die Phänomene die Lehre enthalten, dass sie die Muster zeigen, nach denen sie wahrgenommen werden wollen. So verstanden, ist die Lehre nichts, was vermittelt werden könnte durch Begriffe; sie muss vielmehr in „Fleisch und Blut“ übergehen. Die Lebendigkeit, die Wahrheit einer so verstandenen Lehre ist jedoch zuerst im Meister gegenwärtig. Durch seine Gegenwart erhält die Lehre ihre Verbindlichkeit; durch die Herausforderung, die die Gegenwart des Meisters darstellt. Im Lernenden, dem die Lehre in Fleisch und Blut übergegangen ist, lebt der Meister weiter, bleibt gegenwärtig. Lévinas (1987, 390 ff.) und vor ihm Fröbel²⁶ haben das Lehren daher im Bilde des zeugenden Vaters dargestellt. Aber hier tut sich ein weites Feld auf.

Gedanken von der Art, die hier vorgetragen wurden, sind, was immer man ihnen sonst vorwerfen kann (daß sie unwissenschaftliche, realitätsfern seien; aber darüber wäre im einzelnen zu rechten) in jedem Fall unzeitgemäß. Aber vielleicht liegt darin ihre Aktualität. Daß die Zeit über Buber hinweggegangen ist, muß ja nicht unbedingt für die Zeit und die pädagogischen Konzepte sprechen, die sie mit sich gebracht hat. Es könnte sein, dass der Fortschritt in manchen Zügen ein Rückfall hinter Buber bedeutet. Vielleicht liegt der Sinn der geschichtlichen Betrachtung in der Entdeckung der rückständigen Primitivität des Fortschritts. Darin liegt

²⁵ Buber, M.: Die Erzählungen der Chassidim. Zürich 1987, S. 22 f.

²⁶ Fröbel, F.: Erneuerung des Lebens fördert das Jahr 1836, hg. v. E. Strnad, Leipzig 1933, S. 27.

doch auch etwas Tröstliches für uns, die Ältergewordenen: Es wäre schlimm, wenn wir alles revozieren müssten, woran wir in der Jugend geglaubt haben.

Literatur:

Schriften von Martin Buber:

Die Erzählungen der Chassidim. Zürich ²1987.

Urdistanz und Beziehung, Heidelberg 1951.

Die Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg 1954.

Das Problem des Menschen, Heidelberg 1954.

Pfade in Utopia, Heidelberg 1954.

Der Mensch und sein Gebild, Heidelberg 1954.

Reden über Erziehung, Heidelberg 1960.

Ich und Du. Von der Wechselseitigkeit in den Ordnungen des Seins In: Wisser, R. (Hrsg.), Sinn und Sein, Tübingen 1960.

Bodenheimer, A. B.: Warum? Von der Obszönität des Fragens, Stuttgart ²1985.

Bollnow, O. F.: Philosophie der Erkenntnis, Stuttgart 1970.

Ders.: Das Doppelgesicht der Wahrheit, Stuttgart 1975.

Feuerbach, L.: Sämtliche Werke, hg. v. W. Bolln und F. Jodl, Zweiter Band, Stuttgart 1904.

Fichte, J. G.: Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Sämtliche Werke, hg. v. J. H. Fichte, Band III, Berlin 1845.

Fröbel, F.: Erneuerung des Lebens fordert das Jahr 1836, hg. v. E. Strnad, Leipzig 1933.

Humboldt, W. v.: Schriften zur Sprachphilosophie, Werke in fünf Bänden, hg. v. A. Flitner und K. Giel, Band III, Darmstadt 1963.

König, J.: Die Natur der ästhetischen Wirkung. In: K. Ziegler (Hrsg.): Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner, Göttingen 1957.

Lévinas, E.: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 1987.

Ders.: Die Zeit und der Andere, Hamburg 1984.

Lipps, H.: Die menschliche Natur, Frankfurt 1941.

Nitschke, A.: Das verwaiste Kind der Natur. Ärztliche Beobachtungen zur Welt der jungen Menschen, Tübingen 1962.

Simmel, G.: Soziologische Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin ⁵1968.

Theunissen, M.: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin/New York ²1981.