

Philosophie als menschliche Geste *Philosophy as a human gesture*

PETER PRØHL-HANSEN*

Zusammenfassung

Obwohl die Philosophie auf das Allgemeine zielt, so hat sie doch einerseits ihren Nährboden vorrangig im Alltagsleben und andererseits trachtet sie über sich hinauszugreifen und durch das Auslegen und Verstehen in einer fortwährenden Aktualisierung und Verwirklichung sich an das Konkrete des Lebens zu binden. Die Wirksamkeit des Menschen im alltäglichen Lebensvollzug verweist auf diesen gegenseitigen Bezug, denn durch die Problematisierung der Nahtstelle zwischen dem Einzelnen und seiner jeweiligen Gemeinschaft erkennen wir die philosophische Anschauung wieder. Im interdependenten Verhältnis zwischen Philosophie und dem Alltagsleben waltet insofern eine Hermeneutik, die das Allgemeine der Philosophie sowie das Konkrete des Lebens in eine Zusammengehörigkeit bringt.

Schlüsselwörter: der Einzelne, das Allgemeine, der Wille, die Anpassung, die Anerkennung.

Abstract

Although philosophy aims at the general, it has – on the one hand – its nourishing ground in everyday life, while on the other it yearns to reach beyond itself and is prompted, through interpretation and understanding, to bind itself to the concrete of life in a constant process of actualization and realization. The effectiveness of people in everyday life point to this mutual relation – for through the problematization of the seam between the individual and his respective community, we recognize anew philosophical intuition. Thus, in the interdependent relation between philosophy and everyday life, rules a hermeneutic that bring together philosophy and the concrete of life in mutuality.

Keywords: the individual, the general, the will, the adaptation, the recognition.

* Peter Prøhl-Hansen (Dr. Phil) is born in 1965 in Denmark and has been living in Germany between 1973-2009. He completed his doctorate in 2016 at *Technische Universität Darmstadt*. His research focus is Existential Philosophy and its importance for everyday life. Since 2009 he lives in Denmark and works as a freelance craftsman. E-mail: peterplansolo@gmail.com

„dieses notwendig vergebliche Tier, [...], hat sich nun ein Gegenvermögen angezchtet, ein Gedächtnis, mit Hilfe dessen für gewisse Fälle die Vergeblichkeit ausgehängt wird – die Fälle nämlich, dass versprochen werden soll: somit keineswegs bloß ein passives Nicht-wieder-los-werden-können des einmal eingeritzten Eindrucks, [...], sondern ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen, [...], ein eigentliches *Gedächtnis des Willens* [...]. Was setzt das aber alles voraus! [...] – wie muß dazu der Mensch selbst vorerst *berechenbar, regelmäßig, notwendig* geworden sein [...]. Eben das ist die lange Geschichte von der Herkunft der *Verantwortlichkeit*.“ (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 1887).

I

In diesem Beitrag geht es um gedankliche Ansätze zum Verhältnis zwischen Philosophie und Alltäglichkeit, und ich werde diesbezüglich versuchen Philosophie und Alltäglichkeit zueinander zu stellen, beziehungsweise einige Punkte hervorzuheben, die Philosophie und Alltäglichkeit in eine Zusammengehörigkeit bringen. Diese Punkte bringen zugleich Themen und Gedanken hervor, die scheinbar Philosophie und Alltäglichkeit gedanklich auseinanderhalten, als gehörten sie nicht zusammen.

Die meisten kennen die bekannte Frage *was* denn nun Philosophie sei, und ließe sich hier eine endgültige und mit Bestimmtheit geltende Antwort festhalten, so würde man der Philosophie ihre Triebkraft berauben und das wäre sicherlich das Ende der Philosophie.

Es drängt sich hierbei die Frage auf, ob nicht vielleicht die Philosophie gegenüber den modernen Wissenschaften, wie der Technik, der Medizin oder Psychologie, veraltet und unserer Zeit ungemäß ist und die philosophische Frage an Geltung verloren hat. Die philosophische Frage aber ist eine, die nicht zu Ende kommt und immerfort für neuen Bezug offen ist, denn sie entfacht sich dort, wo die Antworten ausbleiben sowie das Staunen und die Neugierde noch der Erfahrung angehörig sind. Die philosophische Frage ist eine, die sich dem Menschen selbst stellt, sich in der Transzendenz entfaltet und über die streng wissenschaftliche und fachspezifische Matrix hinauszugreifen vermag.

Insofern muss man anerkennen, dass Philosophie keine endgültige Antwort bereithält, sondern vielmehr, dass sie fortwährend unterwegs ist mit dem Anspruch Antworten im Gespräch mit dem Zuspruch des Daseins zu erkunden, und dass die Philosophie, wie Nicolai Hartmann so schön sagt, „die Behandlung derjenigen Fragen, die nicht bis zu Ende gelöst werden können und deswegen perennieren“ (Hartmann, 1949, S. 7) ist. Philosophie ist, so lässt sich diesbezüglich mit Jaspers ergänzen, „in eins der Vollzug des lebendigen Gedankens (die Reflexion) oder das Tun und das Darüberreden“ (Jaspers, 1976, S.37). Dieses Im-Gespräch-Sein der Philosophie verweist auf jene menschliche Geste, um der es insbesondere der Philosophie geht, denn so haben doch „die umständlichsten Wege der Philosophie[...] ihren Sinn nur, wenn sie münden in das Menschsein, das dadurch bestimmt ist, wie es des Seins und seiner selbst darin gewiss wird“ (Jaspers, 1976, S.34). Knüpfen wir diesen Anspruch der Philosophie an das alltägliche Dasein, so besteht die menschliche Geste der Philoso-

phie in der Problematisierung der Wirksamkeit des Menschen im alltäglichen Lebensvollzug.

Nun - die Philosophie, wie auch das Denken, aber sind das notwendig Allgemeine und so lässt sich fragen woher dieses Allgemeine entspringt, worin es sich hält und wodurch es seinen festen Bestand hat?

Für die im Geiste gehaltenen Fest-Stellungen verwenden wir verschiedene Wörter wie Begriff, Gehäusebildung, Theorie, Idee oder Anschauung. Diese Bezeichnungen fallen auf das Erkennen, auf die Sprachlichkeit des Verstehens und auf die Kommunikation zurück. Sprache wird hierbei Träger des Sinnes, denn das im Geiste Festgehaltene Allgemeine hält sich im Begriff und das im Begriff Gehaltene gewährt sofern die Kontinuität des Sinnes durch Sprache. Dieser Sinn lässt sich in der Kommunikation nach außen tragen und stellt damit einen Bezug her zum Anderen. Das Wahrnehmen und Erkennen, sowie das im Denken Festhalten und seine Veränderung stehen in einem Wechselbezug. Die Wahrnehmung, oder das Vernehmen, sind sofern der Nährboden des Denkens. Da das Denken aber doch bei sich bleibt und als das Allgemeine sich von der Mannigfaltigkeit des unmittelbar sinnlich Wahrnehmbaren unterscheidet, entsteht hier eine Kluft zwischen dem Besonderen, Situativen und dem Allgemeinen, die es immer wieder zu überbrücken gilt. So zielt zwar die Philosophie auf das Allgemeine, Allgemeines aber, das über sich hinauszugreifen trachtet, und ihre Verknüpfung mit dem Leben sucht. Insofern kann man diesbezüglich eben jene Korrelation hervorheben, in der die Philosophie als das Allgemeine zu benennen ist und wie es sich an das Leben richtet, und das Leben als das Besondere und wie es das Allgemeine aufsucht und sich daran bindet.

Philosophie als das Allgemeine wiederum lebt vom Denken, einem Denken, das zwar durch das Feste des Allgemeinen seinen Halt findet, einem Denken aber, das nicht an feste Strukturen gebunden bleibt, sondern offen ist für erneutes Fragen, für Transformation und offen dafür ist, neue Denkwege einzuschlagen. Philosophie ist eben jene Bewegung wie sie durch das Denken bestimmt wird.

Ein hierzu ähnlicher Gedanke findet sich diesbezüglich bei Karl Jaspers Beschreibungen zum Leben des Geistes. Das Leben des Geistes kennzeichnet sich zum einen dadurch aus, dass wir Gehäuse bilden, deren feste Strukturen uns Halt gewähren, und zum anderen sind jene Gehäusebildungen durch nihilistische Kräfte einer fortwährenden Auflösung ausgesetzt. Der Gang durch das Leben, unser alltäglicher Lebensvollzug, deutet insofern auf einen lebendigen Prozess, der sowohl Gehäusebildung wie aber auch Auflösung in sich schließt. Die Philosophie selbst ist eine solche Gehäusebildung. So fallen aber, wie er sagt, die „philosophischen Lehren [...] nicht zusammen mit der Existenz des Menschen“ (Jaspers, 1919, 312), sondern vielmehr fordern sie immer wieder erneut das Auslegen, das Verstehen und ihre Umsetzung und Verwirklichung in den konkreten Bezügen menschlichen Daseins.

Der wechselseitige Bezug zwischen Philosophie und Alltäglichkeit bedeutet insofern zum einen, dass die Philosophie in ihrer Problematisierung auf den alltäglichen Lebensvollzug hört, und zum anderen wiederum, dass der Mensch in seinem alltäglichen Lebensvollzug, durch die Fragen, die er an das Leben richtet, auf das, was die Philosophie bereithält, zu hören vermag. Einerseits, so kann man also fragen, welchen

Zuspruch leistet die Philosophie, und andererseits, welchen Anspruch haben wir, wenn wir uns ihr zuwenden?

Daraus entspringt zum einen die Frage welche Bedeutung Philosophie für unser alltägliches Dasein hat, oder *was* Philosophie überhaupt mit Alltäglichkeit zu schaffen hat, und zum anderen die Frage woran wir denken, wenn wir den Begriff der Alltäglichkeit vernehmen und hören. Wenn man über das Verhältnis zwischen Philosophie und Alltäglichkeit nachdenkt, ist man bisweilen entweder dazu geneigt sich in einen philosophischen Diskurs zu verwickeln oder sich der Aktualität und Lebendigkeit des Alltags zuzuwenden, als ob das Abstrakte und Allgemeine der Philosophie sich soweit von dem Besonderen des Alltäglichen abhebt, dass hierbei der Eindruck entsteht, als hätte die Philosophie mit dem Alltag nichts zu tun und dem Denken fehle hier der Bezug des einen zum anderen. Es ist, als ob sich hier eine Grenze markieren lässt, die Philosophie und Alltäglichkeit auseinanderhält. Der Gedanke der Grenze lässt sich aber auch anders verstehen, als sei sie bloß eine Scheidelinie, wo etwas aufhört, denn die Grenze hat, so Heidegger, „durchaus den Charakter des Versammelns, nicht des Abschneidens. Grenze ist jenes, von woher und worin etwas anfängt, aufgeht als das, was es ist [...]. Die Grenze wehrt nicht ab, sie hebt die Gestalt ans Licht des Anwesens heraus und trägt dieses“ (Heidegger, 1957, S.125). Insofern muss man dem Denken, das auf dieser Scheidelinie seinen Gang sucht, den Weg bereiten und Haltepunkte gewähren, indem der Bezug zwischen Philosophie und Alltäglichkeit offengehalten wird. Diesen Bezug halten wir im Denken offen, wenn die Scheidelinie als eine Grenze anerkannt wird, die nicht das, was die Philosophie bereithält, vom Alltäglichen abgrenzt, sondern vielmehr auf deren Zusammengehörigkeit verweist, und dass eben jene im Denken sich vollziehende Grenze gerade den Bezug indiziert und öffnet, der das, was die Philosophie bereithält und den alltäglichen Lebensvollzug in eine Zusammengehörigkeit bringt. Insofern versammeln sich an dieser Scheidelinie das, was die Philosophie bereit hält und das sich im Alltäglichen Ereignende. Philosophie als das Allgemeine ist so betrachtet keine fixe Idee, sondern eine an das Leben gerichtete Vorstellung.

Das Zusammen in diesem Bezug wiederum entfaltet sich aus dem gegenseitigen Hören des einen auf das andere, und durch diesen Bezug entfalten wir für das Denken durch Sinnentfaltung und Fest-Stellungen die Haltepunkte. Diese sinngebenden Fest-Stellungen gewähren dem Denken auf dieser Scheidelinie zu verweilen und gestatten es Philosophie als problematisierten Lebensvollzug zu benennen. Philosophie als problematisierter Lebensvollzug wiederum verweist auf den Gesichtskreis, in den die Inhalte dieses Denkens rücken, nämlich in den der Wirksamkeit des Menschen. Das Verhältnis und der Bezug von Philosophie und Alltäglichkeit müssen, so meines Erachtens, auf dem Nährboden dieser Wirksamkeit des sich seiner selbst bewussten und handelnden Menschen gedacht werden.

Der Begriff der Wirksamkeit öffnet diesbezüglich den existentiellen Grundbereich menschlichen Tuns und seiner Befindlichkeit¹, welcher Grundbereich jene Fragen

¹ Mit dem Begriff der *Befindlichkeit* ist hier zweierlei gemeint; zum einen das räumliche Befinden, das *Wo* in der Ordnung der Dinge, und zum anderen das *Wie* des Daseins. Was, so Heidegger, „wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichste: die Stimmung, das Gestimmtsein“ (Heidegger, 1927, S. 134).

hervorbringt, die den sich seiner selbst bewussten und handelnden Menschen angehen; nämlich, welches Verhältnis haben wir zu uns selbst, welche Bezüge haben wir zur Gemeinschaft und welche Subjektivierungsformen entwickeln und nehmen wir an durch diese Bezüge, mittels derer wir uns im Leben orientieren und einrichten. Foucaults Begriff der Macht ist hierfür ein interessantes Beispiel, denn Macht als „eine Form handelnder Einwirkung auf andere“ (Foucault, 1982, S. 95) ist einer der wesentlichen Kräfte, die in den Bezügen zur Gemeinschaft waltet. Diese Kräfte walten insofern, so Foucault, im „unmittelbaren Alltagsleben, das die Individuen in Kategorien einteilt, ihnen ihre Individualität zuweist sie an ihre Identität bindet, und ihnen das Gesetz einer Wahrheit auferlegt, die sie in sich selbst und die anderen in ihnen zu erkennen haben [...], und verwandelt die Individuen in Subjekte“ (Foucault, 1982, S. 86).

Durch diese Formen und Weisen der Subjektivierung erkennen wir uns zum einen in den Anschauungen der Philosophie wieder und zum anderen stellt sich hierbei die Frage, ob wir uns in den alltäglich zu verrichtenden Dingen als das, wie wir uns selbst sehen und anerkennen, wiedererkennen können, oder nehmen wir bisweilen vortäuschende Rollen an, mittels derer wir in einer Art Selbstentfremdung uns an die jeweiligen Rahmenbedingung anpassen.

Anerkennung und Wiedererkennung wiederum sind in diesem Zusammenhang auf einander bezogen. Paul Ricoeur zum Beispiel betont in seiner Schrift *Wege der Anerkennung*, dass erst in der wechselseitigen Anerkennung [...] sich der Weg des Sich-Erkennens“ (Ricoeur, 2004, S. 235) vollendet. Dieser Wechselbezug zwischen Anerkennung und dem Sich-Erkennen hat für unser alltägliches Tun und Machen eine wesentliche Bedeutung, denn, so lässt sich fragen, inwieweit schätzen wir dies, was wir alltäglich betreiben und welchen Wert messen wir diesen Tätigkeiten bei.

Vor dem Horizont des Wertes der Tätigkeit und wie wir dies erfahren, stellt sich diesbezüglich wiederum auch die Frage, ob es so etwas wie ein Außerhalb des Alltäglichen gibt, das wir aufsuchen, da die Erfahrung des Alltäglichen sich durch die vortäuschenden Rollen als eine negative erweist, denn durch diese negative Erfahrung besteht tendenziell der Drang vor dem Alltag fliehen zu wollen; oder, dem gegenüber stellt sich die Frage, ob wir gedanklich nicht so weit gehen und behaupten können, dass das Dasein sich durch das Alltägliche erschließt?

Der Begriff der Alltäglichkeit öffnet seinerseits einen interessanten und fragwürdigen Bereich, den ich hier aber nur kurz anschneiden und abgrenzen werde. Zum einen besagt der Begriff der Alltäglichkeit, dass alle Tage angesprochen sind, und meint insofern, da er auf das sich all-täglich Ereignende verweist, die zeitliche Fläche des Lebens selbst. Zum anderen schwingt im Begriff aber auch eine Stimmung dessen mit, *was* und *wie* sich alle Tage etwas ereignet, und indiziert diesbezüglich das Gewöhnliche, die routinemäßigen Abläufe, das Selbstverständliche des Alltags und ihre Wiederholungen. Wenn wir von Alltäglichkeit sprechen, dann meinen wir letztlich zugleich das Eine wie auch das Andere. Diese Doppeldeutigkeit vermag in die Erfahrung von Alltäglichkeit eine Kerbe zu schlagen, die den alltäglichen Lebensvollzug auseinander zu reißen droht und Alltäglichkeit als negative Erfahrung, als sinn- und

wertlos zurückzulassen². So muss das Alltägliche bloß überstanden werden, um sich danach dem wahren Leben zuwenden zu können. Erst dies, in dieser Spanne zwischen dem Einen und dem Anderen, öffnet jene Fragwürdigkeit und macht den Gedanken eines Außerhalb des Alltäglichen möglich. So möchte ich diesbezüglich festhalten und behaupten, dass je weiter wir uns von der Alltäglichkeit zu entfernen meinen, und je mehr wir in Ideologien und Vorstellungen das Alltagsleben zu übersteigen trachten, desto deutlicher treten die Bezüge und die sozial-konstitutiven Momente hervor, die uns an das Alltägliche binden, die uns zum Alltagsleben zurückführen, so dass man sagen kann, dass letztlich keine Wege aus dem Alltäglichen wegführen, sondern dass diese uns bloß tiefer in sie hineinbringen, denn, so Henri Lefèbvre, die „Bedürfnisse des Alltagslebens binden das soziale Leben[...]. Sie machen das wirkliche Band aus“ (Lefèbvre, 1947, S. 99). Ich erlaube mir deshalb diesbezüglich von der Erschlossenheit des Daseins durch das Alltägliche zu sprechen.

Ich möchte aufgrund dieser Zusammenhänge den Anspruch geltend machen, dass die einzelnen Erläuterungen zur Philosophie, der Alltäglichkeit und der Wirksamkeit des Menschen vor dem Horizont ihrer Zusammengehörigkeit gedacht werden müssen. Im Folgenden werden hierfür nun einige Beispiele angeführt, wie die Philosophie die Existenz und die Wirksamkeit des Menschen, sowie die Weisen der Subjektivierung und die damit verbundenen Problematiken, angeht.

II

Die folgenden Gedanken, die ich zu erläutern versuchen werde, dienen der Veranschaulichung philosophischer Aspekte und wie sie, meines Erachtens, im konkreten Bezug zum aktuellen Leben stehen.

Einer der wohl geläufigsten Problematiken, die sich in den Weisen der Subjektivierung festsetzt, unsere Persönlichkeitsstruktur, die gesellschaftliche Ordnung sowie die Gesetzgebung durchzieht, ist der Konflikt zwischen dem Wollen und dem Sollen, beziehungsweise zwischen Freiheit und Determination. Der kantische Imperativ „nicht anders zu wählen, als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein [seien]“ (Kant, 1785, BA 87) ist hierfür ein bekanntes Beispiel, das das individuelle Wollen und Handeln des Einzelnen in den Bezügen zur Gemeinschaft als ethisches Gesetz und Prinzip fasst. Kants Geltungsanspruch besteht hierbei in der „Autonomie des Willens“ (Kant, 1785, BA 87), die er als „oberstes Prinzip der Sittlichkeit“ (Kant, 1785, BA 87) festsetzt. Bei diesem Prinzip der Sittlichkeit muss aber immer mitbedacht sein, dass es sich um eine Transformation des Willens handelt, nämlich so zu *wollen*, wie es das Gesetz vorschreibt. Hierin liegt die Einzwängung des Willens durch das Sollen, denn, so Hart-

² Alltäglichkeit als negative Erfahrung hat insofern auch für unsere Lebensgeschichte eine besondere Bedeutung, denn, so lässt sich fragen, wie konstituiert sich Lebensgeschichte und wie wird sie erfahren; oder, was ritzt (graphein) sich in unsere Erinnerung an das Leben (bios) hinein und welchen Stellenwert hat hierbei der alltägliche Lebensvollzug? Anders gefragt, welchen Wert hat das Leben, das wir alltäglich vollziehen und zu bewältigen haben?

mann, „der Wille soll so sein, dass er gar nicht anders kann, als den Anforderungen der Werte Genüge leisten. Wenn er aber nun gar nicht anders kann, dann ist er doch eben nicht mehr sittlicher Wille; ein solcher setzt die Freiheit der Entscheidung voraus. – Das Sollen selbst ist also in sich zwiespältig“ (Hartmann, 1949, S. 180-181). Dieser Konflikt ist doch letztlich ein alltäglicher, ein dem Verhältnis zwischen Geist und Praxis innewohnendes Problem, denn, so lässt sich fragen, worin besteht der Freiheitsgehalt der Selbstbeherrschung? Jaspers exponiert diesbezüglich, gegenüber dem Zwange, den positiven Gehalt des kantischen Gedankens der Autonomie des Willens als Schlüssel zur Freiheit, wenn er sagt, dass die Freiheit des Geistes darin besteht, „wie der Mensch in eigener Einsicht, auf eigene Verantwortung dazu kommt, etwas bindend vor sich hinzustellen“ (Jaspers, 1919, S. 329).

Ein anderes Beispiel, das sich für die zwischenmenschlichen Verhältnisse und Beziehungen jedes einzelnen mit und zu seiner jeweiligen Gemeinschaft als von besonderer Bedeutung erweist, ist die gegenseitige Anerkennung im alltäglichen Lebensvollzug, sei es in den Freundschaften, im Rahmen der Familie, bei der Arbeit oder in den zufälligen Begegnungen des Miteinander. Ausgangspunkt bildet hierfür der sich seiner selbst bewusste und handelnde Mensch. Das, was wir für gewöhnlich als das Selbst, das Ich oder unsere Identität benennen, besteht nie alleine als eine Art *solus ipse*, sondern bezieht sich einerseits immer auf den Anderen, der nicht Ich ist, und andererseits, in diesem Verhältnis zum Anderen, auch auf sich selbst. Es ist das Wissen vom Anderen und das Wissen von sich selbst, welches Wissen sich wiederum aufeinander bezieht und insofern ein Verhältnis konstituiert, das, wie Søren Kierkegaard ganz zu Anfang in seiner Schrift *Die Krankheit zum Tode* den Menschen definiert, „sich zu sich selbst Verhält, oder ist das am Verhältnis, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass das Verhältnis zu sich selbst verhält“ (Kierkegaard, 1849, S. 13).

Hinsichtlich der Wiedererkennung wurde schon die Zusammengehörigkeit von Anerkennung und dem Sich-Erkennen angesprochen und so sagen wir bisweilen ja auch, dass wir uns im Anderen spiegeln und meinen damit, dass wir durch den Anderen uns selbst erkennen. Im Gespräch zwischen Sokrates und Alkibiades geht es um diese Bewegung, worin die Seele, „um sich selbst zu erkennen, in eine andere Seele blicken“ (Platon, 2011, S. 174 (132c)) muss. Das Erkennen seiner selbst durch den Anderen verweist auf den tiefen Sinn der Anerkennung, denn die Bewegung der Anerkennung verweist auf mehr, als die für gewöhnlich gemeinte Bestätigung durch den Anderen, nämlich auch auf die Anforderung der Gegenseitigkeit dieser Bewegung. Die Gegenseitigkeit meint eben, dass wir uns im Anderen spiegeln, und dass Identität keine feste, sondern sich als wandelbare Gestalt erweist, derart, dass Identität, verstanden als *dasselbe*, ihre Einzigartigkeit nur im Gleichnis zum Anderssein, verstanden als *nicht-dasselbe*, bewahren kann. Insofern meint Identität immer den Zusammenschluss von Identität und Nicht-Identität.

Das Wissen um sich selbst ist im Alltäglichen fortwährend dieser Anforderung ausgesetzt, einerseits um sich zu bewähren und andererseits aber auch um sich zu verändern. Hegel fasst den Prozess der Anerkennung so treffend als „die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerden mit sich selbst“ (Hegel, 1807, S.23), und in der Gegenseitigen Anerkennung ist jedes „dem Anderen die Mit-

te, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt [...]. Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend“ (Hegel, 1807, S.147). Dieses sich immer wieder Vermittelnde und Wandelbare benennt Hegel „als die sich bewegende Sichselbstgleichheit“ (Hegel, 1807, S. 25).

Das Feste uns Halt gewährende der Identität besteht also nicht als starre Gestalt, sowie auch das Wissen um uns selbst keiner Akkumulation von unveränderbaren Wissens-elementen gleichkommt, sondern vielmehr besteht das Feste, das Ganze unserer Identitätserfahrung in der Gewährleistung eben dieser Bewegung des Sichselbstsetzens und der Sichselbstgleichheit. Die Erfahrung seiner selbst als Ganzes, nicht zerrüttete Person, macht, gegenüber einem sich widersprechenden Bewusstsein, das ungleich ist mit sich, eben jene Gewissheit aus, die uns im unruhigen Prozess des Lebens Ruhe und Halt verleiht; eine Gewissheit dafür sich als der Sichselbst-gleiche zu erfahren.

Diese Erfahrung fasst Wilhelm Dilthey in dem Begriff der *Selbigkeit*, und jene Kategorie „vermögen deren in einer Lebenseinheit eine nur erlebbare, durch keinen Begriff ausdrückbare Einheit alles Unterschiedene und alle Veränderungen zusammenhält, ist für alles menschliche Verstehen und Denken von einer unermeßlichen Bedeutung“ (Dilthey, 1907, S. 173). Er benennt die Selbigkeit als die „intimste Erfahrung des Menschen über sich. Auf dieser Selbigkeit beruht, dass wir uns als Personen fühlen, dass wir Charakter haben können, dass wir folgerichtig denken und handeln“ (Dilthey, 1907, S. 173-174), insofern benennt er diese zusammenhaltende Einheit als „die Kategorie, welche aus dem Selbstbewusstsein einen Lebenszusammenhang heraushebt“ (Dilthey, 1907, S. 174-175).

Die Erfahrung seiner selbst als Einheit wird aber immer durchzogen sein vom Gefühl einer Unsicherheit, von Zweifel oder von Krisensituationen, die die eigene Existenz in Frage stellen. In stärkeren Krisen droht bisweilen der Lebenszusammenhang auseinander zu fallen, wenn sich keine sinngebenden Haltepunkte ermitteln lassen, die wir zur Leitung nehmen können. Befinden wir uns in solchen Situationen, ist, wie Ronald D. Laing es formuliert, unsere „Totalität der Erfahrung in zweierlei Hinsicht gespalten [...]: an erster Stelle ist da ein Riss in der Beziehung zu seiner Welt und an zweiter Stelle ein Bruch in der Beziehung zu sich selbst“ (Laing, 1960, S.19).

Nun wird man vielleicht einwenden wollen, dass diese Krisensituationen sich eher als Krankheitsbild abzeichnen und sich von dem normalen alltäglichen Lebensvollzug abheben und zu distanzieren sind. Vielmehr aber sind gerade diese Krisen ein Spiegel alltäglicher Problematiken und sehr ernst zu nehmen. So ist es ja nicht anormal, wenn wir die Erfahrung machen in Ungleichheit mit uns selbst zu sein, uns in irgendeiner Weise gespalten fühlen, wenn wir uns in den alltäglich zu verrichteten Dingen nicht wiedererkennen und als fremd erfahren, uns in vortäuschende Rollen verlieren, oder wenn es durch diese Situationen so weitkommt, dass wir nicht das sein wollen, was wir sind, weil wir uns nicht anerkennen als das, was wir sind. Ich möchte diesbezüglich das Augenmerk im Folgenden kurz darauf richten, wie diese existenziellen Zustände uns im Alltäglichen zu erfassen vermögen. Das tückische an solchen Krisensituationen ist, dass sie für gewöhnlich gar nicht als solche erkannt werden, sondern, dass sie sich bisweilen durch den alltäglichen Lebensvollzug unbemerkt und stillschweigend in unsere Persönlichkeitsstruktur eingravieren. Søren Kierkegaard ver-

weist in seiner Verzweiflungsanalyse auf eben diesen Umstand, denn, so heißt es, die „größte Gefahr, die, sich zu verlieren, kann in der Welt so ruhig vor sich gehen, als wäre es nichts. Kein Verlust kann so stille hingehen; jeder andere Verlust, ein Arm, ein Bein, fünf Reichsbanktaler, eine Hausfrau usw., ist doch zu merken“ (Kierkegaard, 1849, S. 31).

Sich verlieren verweist hierbei auf mehrere Charaktere der menschlichen Existenz und wie sie die Persönlichkeitsstruktur beeinflussen und verändern können. Sich-Verlieren indiziert zunächst eine Bewegung, die von der Einheit, dem Selbst oder der Selbigkeit, aus der wir einen Lebenszusammenhang schöpfen, hinwegführt. Die Bewegung Weg-von ist aber nicht notwendigerweise eine bloß negative, sondern vielmehr muss auch bedacht sein, dass einerseits gerade der hegelsche Anerkennungsprozess durch die »Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst« eine solche Bewegung des Aus-sich-Heraustretens anzeigt, und andererseits wiederum liegt in dieser Bewegung eine Quelle neuen Lebens, eine „fruchtbare Krisis“³, durch die Möglichkeit der Veränderung festgefahrener Gehäuse.

Problematisch und existenziell bedrohlich wird das Sich-Verlieren dann, wenn wir durch das Heraustreten uns nicht mehr vergegenwärtigen und uns insofern nicht mehr präsentisch sind, soweit, dass wir in einer Art Entfremdung uns selbst gegenüber als abwesend erfahren, als jemanden erfahren, wie Kierkegaard den Unglücklichen charakterisiert, „der sein Ideal, sein Lebensinhalt, die Fülle seines Bewusstseins, sein eigentliches Wesen irgendwie außer sich hat“ (Kierkegaard, 1843, S. 259). Sich in oder durch Lebenssituationen als fremd erfahren ist zum einen aber durchaus keine Seltenheit aufgrund der unterschiedlichen Rollen, die wir im Alltäglichen bisweilen annehmen, um gewissen Bedingungen zu entsprechen, und zum anderen muss man anerkennen, dass den Weisen der Entfremdung ein Wille vorangeht, der uns zu entscheiden, wählen und zu bestimmen veranlasst. Im Nicht-Wiedererkennen seiner selbst liegt insofern vielmehr ein Nicht-Sehen-Wollen, dessen, was man sieht; nur so lässt sich von Selbsttäuschung sprechen. Eine Selbsttäuschung, die durch das Nicht-Sehen-Wollen insofern auch eine Flucht vor sich selbst anzeigt. In der Verzweiflungsanalyse Kierkegaards wird die Selbsttäuschung ja auch als Angst formuliert, nämlich als „Angst vor einer Möglichkeit des Daseins oder eine Angst vor sich selbst“ (Kierkegaard, 1849, S. 21). Die tendenzielle Flucht vor sich selbst indiziert wiederum einen Willen zum Anderssein, ein beständiges Nicht-sich-selbst-sein-Wollen. Der Wille zum Anderssein verweist diesbezüglich auf eine Ungleichheit mit sich, auf ein sich widersprechendes Bewusstsein, indem man etwas sein will, was man nicht ist. Etwas sein wollen, was man nicht ist, heißt in dieser existenziellen Hoffnungslosigkeit „verzweifelt sich selbst loswerden wollen“ (Kierkegaard, 2002, S. 20), so Kierkegaard zum Grundsatz der Verzweiflung, und bedeutet, nicht sich selbst zu

³ „Fruchtbare Krisis“ verweist hierbei auf Jaspers Ausführungen zur Gehäusebildung. Gehäusebildung im Leben des Geistes meint, dass wir rationale Gehäuse, Ideen und Anschauungen entfalten, die uns Halt gewähren, die wir zur Leitung nehmen und durch die die Welt für uns verständlich wird. Durch die Erfahrung der Antinomie des Daseins sind diese Gehäuse aber immer Auflösungsprozessen ausgesetzt, die die Gehäuse in Frage stellen oder gar zerstören, so dass neue Gehäuse gebildet werden (können). Der lebendige Prozess des Lebens schließt sowohl Gehäusebildung wie auch Auflösungsprozesse in sich. „Ohne Auflösung würde Erstarrung eintreten, ohne Gehäuse Vernichtung“ (Jaspers, 1919, S. 283).

wählen, denn sich nicht selbst wählen heißt sich nicht anerkennen als das, was man ist.

Ich möchte nun hierzu ergänzend das Augenmerk auf einen anderen Gedanken richten, der die Befindlichkeit des sich seiner selbst bewussten und handelnden Menschen umreist, und wie seine Existenz sich im alltäglichen Lebensvollzug fassen lässt; ein Gedanke, der eine philosophische Position und Anschauung wiedergibt, der, meines Erachtens, für das Alltagsleben von besonderer Bedeutung ist. Ich denke dabei an den Begriff der *Verfallenheit* wie er von Heidegger in *Sein und Zeit* dargestellt und erörtert wird. Zunächst sei vorangestellt, dass Heidegger diesbezüglich zwei Daseinssphären anführt, die *Vereinzelung* als eine eigentliche und die *Verfallenheit* als eine uneigentliche. Beide Daseinssphären sind einander gleich-gültig und Möglichkeiten des In-der-Welt-seins. Das Dasein, so Heidegger, „versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt, oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen“ (Heidegger, 1927, S. 12).

Der Begriff der *Verfallenheit* verweist hierbei zum einen auf eine Form der Entfremdung und zum anderen wird sie als Flucht ausgewiesen; Entfremdung und Flucht versammeln sich in dem, was Heidegger als die *ausweichende Abkehr* benennt, die besagt, dass wir im alltäglichen Da-Sein vor uns selbst ausweichen, und durch Weisen der Zerstreuung im Betrieb des öffentlichen Lebens, dem *Man*, uns von der *Eigentlichkeit des Selbstseins* abkehren. Die Zerstreuung in das *Man* meint aber keineswegs, dass wir uns so zu sagen darin verlieren, sondern vielmehr, dass wir durch und in den Bezügen zum öffentlichen Leben und deren Miteinander aufgehen, und dass uns die *Eigentlichkeit des Selbstseins* tendenziell verdeckt bleibt. Die *ausweichende Abkehr* besagt insofern zunächst zweierlei; zum einen „treibt das Dasein einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt“ (Heidegger, 1927, S. 178), und zum anderen erweist sich die „verfallende Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit [als] Flucht vor dem Unzuhause“ (Heidegger, 1927, S. 189). Das Unzuhause verweist hierbei auf die Unheimlichkeit der *Eigentlichkeit des Selbstseins*, die Vereinzelung, gegenüber dem Gewöhnlichen und Vertrauten des Alltäglichen, in welchem, obgleich als uneigentliches Sein, der zur Gewohnheit gewordene Lebensvollzug uns als das Zuhause gilt. Die *Vereinzelung* meint also ein auf das eigene Dasein Verwiesen-Sein gegenüber der Eingebundenheit durch die Bezüge zur Gemeinschaft und der Geschäftigkeit des Alltags. Es stellt sich hierbei die Frage nach der Motivation für dieses Fliehen in das Zuhause der Öffentlichkeit, oder ihrem Ausgangspunkt, nämlich der Frage nach der Unheimlichkeit der Vereinzelung.

Nun – für den Menschen gilt, dass er zum einen als einzelnes Wesen existiert, aber wiederum auch, dass er sich der Allgemeinheit, der Welt und der Gemeinschaft und ihrem Bezug zu ihr, bewusst ist. In dieser Spanne versucht jeder Einzelne sich so einzurichten, dass ihm die Erfahrung von Halt und Gewissheit gewährleistet ist und strebt nach der Möglichkeit eines sicheren Grundes, worauf das Leben seinen Gang suchen kann. Ohne diesen Grund geraten wir bisweilen in einen Bereich „ontologischer Unsicherheit“ (Laing, 1960, S. 47), in eine Erfahrung von Unbestimmtheit, von Ab-Grund und existenzieller Angst um das eigene Dasein, und diese Angst, so Heidegger, „lässt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt“

(Heidegger, 1929, S. 35). Die Erfahrung von Angst meint hierbei grundsätzlich eine Angst vor dem „*In-der-Welt-sein als solches*“ (Heidegger, 1927, S. 186). Daraus leitet sich eine zweifache Bewegung ab, die die Angst bewirkt, nämlich einerseits eine Flucht vor dem Selbstseinkönnen in die Geschäftigkeit des öffentlichen Lebens, und andererseits holt die Angst „das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der »Welt« zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch *als In-der-Welt-sein*“ (Heidegger, 1927, S. 189), oder, und hierin besteht der besondere und tiefgreifende Charakter der Angst, denn in ihr „liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzeltung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar“ (Heidegger, 1927, S. 190-191).

Einer der wesentlichen Punkte, der sich durch die oben genannten Aspekte der Philosophie hindurchzieht ist die Nahtstelle zwischen dem Einzelnen und der Allgemeinheit; wie verhalten wir uns dazu, dass wir zu sein haben, und wie erfahren wir uns selbst als der sich seiner selbst bewusste und handelnde Mensch, denn immer sind wir fest verankert in den Situationen und Bezügen zu uns selbst und der Gemeinschaft.

So werden wird uns zum Beispiel in den Momenten der Besinnung oder der Anerkennung gewahrt über die Spanne zwischen eigentlichem und uneigentlichem Dasein; wir werden uns bewusst ein so oder so handelnder Mensch zu sein.

An dieser Nahtstelle zwischen Geist und Praxis entwickeln wir jene Seinsweisen, Selbstbezüge, Praktiken und Techniken mittels derer wir eine Identität entfalten, pflegen und gewährleisten, mittels derer wir im Miteinander kommunizieren und uns orientieren, mittels derer wir das Verhältnis, das wir zu uns selbst haben begründen und mittels derer wir aus unserem Lebensvollzug einen Sinn und eine Wahrheit herleiten können. So bewegen wir uns fortwährend in diesem interdependenten Verhältnis zwischen Geist und Praxis, zwischen Selbstbezug und Allgemeinheit, zwischen Unabhängigkeit und Abhängigkeit. Hierin liegt die große und sich immer aufdrängende Anforderung, dass jeder einzelne in eigener Verantwortung sich entweder offenbart wird oder sich an vortäuschende Rollen verliert; und dennoch, so Jaspers, „die Neigung zur Selbstvergessenheit liegt schon im Menschen als solchem. Es bedarf eines Sichherausreißen, um sich nicht zu verlieren an die Welt, an Gewohnheiten, an gedankenlose Selbstverständlichkeiten, an die festen Gleise“ (Jaspers, 1919, S.103-104).

III

Im Folgenden werde ich versuchen einige Gedanken zur Nahtstelle zwischen dem Einzelnen und der Allgemeinheit vor dem Horizont der Pädagogik, und somit auch der Bildung, darzulegen, denn das interdependente Verhältnis impliziert den Beitrag des Einzelnen sowie den Beitrag der Gemeinschaft.

Ich denke dabei an die Problematiken des heranwachsenden Menschen, wie er sich zu orientieren sucht und zu orientieren hat, wie er sich entfalten kann, das heißt,

wie er sein positives und kreatives Potential zum Ausdruck bringen und umsetzen kann, und welche Problematiken es diesbezüglich zu bewältigen gilt. Man könnte es grob unter dem Begriff des Bildungsprozesses fassen, dem ein jeder Heranwachsende Mensch unterworfen ist. Es geht dabei letztlich um den Wechselbezug zwischen persönlicher Entfaltung und den Ansprüchen, die durch das Sein in einer Gemeinschaft und dem allgemeinen Bildungsweg gestellt werden. Durch diese Weise der Problematisierung sind wir hier sehr nahe an den Themen, wie sie von der Philosophie herangebracht werden, denn was, so kann man fragen, ist letztlich der Gegenstand der Pädagogik und wo siedelt sie sich in unserem Leben an?

Pädagogik beginnt letztlich nach der Geburt, wenn das in die Welt gegebene Kind eine von der Mutter getrennte Existenz beginnt und das soziale Umfeld sich diesem Einzelwesen zuwendet. Da in jeder sozialen Einheit eine Bestimmung dessen vorliegt, was es heißt Mensch zu sein, wird jeder einzelne, um dieser Bestimmung gerecht zu werden, im Zuge seiner Entwicklung und seines Werdensprozesses auf diese Bestimmung hin eingestimmt. Sagt man also etwas über Pädagogik, sagt man einerseits etwas über sich selbst und andererseits etwas über den gesellschaftlichen Zusammenhang, in dem man sich befindet, denn Gegenstand der Pädagogik ist ihrem Wesen nach der Mensch in seinem Menschsein. Damit ist gesagt, dass der Mensch eine Besorgnis um seiner selbst zum Ausdruck bringt, nämlich, *was* es heißt Mensch zu sein.

Unsere heutige Gesellschaftsform, das Selbstverständnis des Menschen und die Bestimmung dessen, was als Menschsein gilt, stehen sicherlich unter dem großen Einfluss der geistigen Strömungen der Aufklärung und den damit verbundenen gesellschaftlichen Umwälzungen. Verschiedene Ansprüche und Gedanken treten diesbezüglich in den Vordergrund, wie zum Beispiel die Freisetzung des Menschen, der Anspruch auf rechtliche Gleichheit und die damit einhergehende Entbindung des Menschen von seiner standesmäßigen Herkunft. Das für alle Gleichgeltende ist vielmehr die Vernunftfähigkeit, die jedem zukommt, und Kants Aufforderung, dass der Mensch von seinem Verstand Gebrauch machen soll, verweist auf diesen Anspruch, dass jeder einzelne in eigener Verantwortung sich aus der Unmündigkeit zu heben vermag, denn „Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ (Kant, 1784, Berlinische Monatszeitschrift). Diese zentralen Gedanken sprechen insofern auch die freie Entfaltung jedes einzelnen an, so wie es bei Hegel zum Ausdruck kommt, dass nämlich „dem Menschen erlaubt sei, seine Kräfte zu gebrauchen, wie er wolle“ (Hegel, 1830, S. 594). Im Zuge dieser Veränderungen wird es Bedeutsam, wie der Heranwachsende den für alle gleich geltenden allgemeinen Bestimmungen gerecht werden kann und die allmähliche Einführung der Schulpflicht zur allgemeinen Bildung ist diesbezüglich ein wichtiger Schritt in dieser Entwicklung. Für die Erziehung bedeutet dies, dass sie zu einer öffentlichen Angelegenheit wird, und dass sie im Sinne der Aufklärung auf die freie Entfaltung des allgemein menschlichen zielt. Jene allgemeine Menschlichkeit im Namen der Vernunft impliziert aber in ihrer Radikalität den Ausschluss natürlicher Kräfte, des Besonderen und Unberechenbaren. Die Selbstbestimmung im Sinne einer Autonomie wird gegenüber der Heteronomie der Welt zum ausschlaggebenden Bestimmungsgrund des Menschen, und da das in die Welt gegebene Kind eine solche Vernunft noch nicht besitzt, muss es erst durch Erziehung und Bildung dorthin geführt werden. So kann das von Natur aus

wilde und ungebändigte Kind nur Mensch „werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht“ (Kant, 1784, S. 8). Und, es „ist entzückend, sich vorzustellen, dass die menschliche Natur immer besser durch Erziehung werde entwickelt werden, und dass man diese in eine Form bringen kann, die der Menschheit angemessen ist“ (Kant, 1784, S. 9). Kant erhebt diesbezüglich den Anspruch, dass die Grundsätze, die durch die Disziplin der Erziehung vermittelt werden sollen, den Menschen „zur ändern Natur werden“ (Kant, 1784, S. 9). Insofern wird die Schule zu jenem Ort, an dem, wie Rutschky sagt, „die Notwendigkeit der Erziehung entdeckt wird“ (Rutschky, 1977, S. 59).

Mit gleicher Betonung benennt Hegel die Schule als die „Mittelsphäre, welche den Menschen aus dem Familienkreise in die Welt herüberführt, aus dem Naturverhältnisse der Empfindung und Neigung in das Element der Sache“ (Hegel, 1808-1817, S. 349). So wird zwar im Familienkreise die Eigentümlichkeit geduldet, mit der Schule aber „beginnt ein Leben nach allgemeiner Ordnung [...]; da muß der Geist zum Ablegen seiner Absonderlichkeiten, zum Wissen und Wollen des Allgemeinen, zur Aufnahme der vorhandenen allgemeinen Bildung gebracht werden“ (Hegel, 1830, S. 71), und je „gebildeter ein Mensch ist, desto weniger tritt in seinem Betragen etwas nur ihm Eigentümliches, daher Zufälliges hervor“ (Hegel, 1830, S. 71), und was „durch die Schule zustande kommt, die Bildung der Einzelnen, ist die Fähigkeit derselben, dem öffentlichen Leben anzugehören“ (Hegel, 1808-1817, S. 352).

Aus den oben genannten Leitgedanken zur Erziehung geht einerseits hervor welchen beachtlichen Stellenwert sie einnimmt, aber auch welche pädagogischen Maßnahmen diesen Leitgedanken unmittelbar folgen und als erforderlich angesehen wurden. Diese Maßnahmen zeichnen sich dadurch aus, dass durch Zucht, Disziplinierung, Abstrafung und die damit verbundene Erzeugung von Angst und Schuld der Eigenwille des Kindes gebrochen werden sollte, um es nach den Grundsätzen der allgemeinen Ordnung formen zu können und zur Vernunft zu bringen. Nicht ohne Grund benennt Alice Miller diesbezüglich Erziehung auch als die „Verfolgung des Lebendigen“ (1980). Katarina Rutschkys Sammelband von Erziehungsschriften aus dem 18. und 19. Jahrhundert veranschaulicht diese Maßnahmen und wie Pädagogik als öffentliche Angelegenheit ihren Anfang nimmt.

So haben sich sicherlich seit der Zeit der Aufklärung die pädagogische Theorie, ihre Weisen, Methoden und die Antwort auf die Frage *was es heißt Mensch zu sein* um einiges geändert, dennoch aber sollte man die Mechanismen und Kräfte nicht unterschätzen, die immer wieder erneut auf den Heranwachsenden einzuwirken haben, sowie auch die enormen Anforderungen an jeden einzelnen sich mit der Gemeinschaft vermitteln zu müssen, denn jene Mechanismen und Kräfte gelten und greifen nach wie vor, wenn man dem Grundgedanken der sozio- und psychogenetischen Untersuchung von Norbert Elias zufolge, wie er ihn in *Über den Prozess der Zivilisation* formuliert, davon ausgeht, dass durch den wachsenden Druck der Gesellschaftsstruktur sich das Verhältnis zwischen Fremdkontrolle und Selbstkontrolle intensiviert, und dass es sich, durch die Erzeugung von Ängsten, grundlegend hierbei um die Transformation von Außenzwänge in Innenzwänge handelt; letztlich eine Art „Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach außen hin sich entladen kann“ (Nietzsche, 1888, S.109). Durch diese „Ängste wird die bildsame

Seele des Kindes so bearbeitet, dass es sich beim Heranwachsen allmählich selbst im Sinne des jeweiligen Standards zu verhalten vermag“ (Elias, 1939, S. 457-458)

Diese historische Einsicht verweist zwar auf eine mehr oder weniger dunkle Seite des Erziehungsbegriffes, dennoch aber, obwohl die strengen Erziehungsmethoden aus den Institutionen verschwunden sind, muss man anerkennen, dass sie den Nährboden dafür bildet, wie wir Pädagogik heute begreifen und praktizieren, denn die Bedürfnisse und Anforderungen der heutigen Gesellschaft sind nicht geringer geworden und es wäre eine Verblendung zu meinen wir könnten uns den inneren Zwängen der Selbstkontrolle entsagen, denn fortwährend sind wir als Einzelwesen darauf angewiesen uns mit der jeweiligen Gemeinschaft zu vermitteln und stehen notgedrungen in der Situation uns dementsprechend anpassen zu müssen. Angewiesenheit und Anpassung verweisen hierbei wiederum auf die problematische Nahtstelle zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft; zum einen haben wir einen Drang zur Unabhängigkeit und zum anderen aber auch einen Drang zur Integration.

So besteht eine der wesentlichsten Anforderungen und „eine der wichtigsten menschlichen Bestrebungen [...] darin, die eignen inneren und äußeren Realitäten in eine harmonische Beziehung zu bringen“ (Winnicott, 1984, S. 118).

Diese harmonische Beziehung ist aber sicherlich niemals ein fertiges und festes Gehäuse, worin wir uns zur Ruhe setzen könnten, sondern vielmehr besteht das Wesen dieser Beziehung darin, dass wir nie ganz angepasst und nie ganz unabhängig sind. Der Werdensprozess des heranwachsenden Kindes macht dies deutlich, denn durch die abgrenzende Haltung des Ich-bin, treten gerade an jener Grenze die Bezüge zur Gemeinschaft des Wir-sind hervor, an die wir gebunden bleiben. Das Ich-bin bleibt insofern unweigerlich an das Wir-sind gebunden, und die Unabhängigkeit ist letztlich nur von der Abhängigkeit von der Gemeinschaft her zu verstehen. Diesbezüglich wird man immer nur von einer relativen Unabhängigkeit sprechen können.

Hierin liegt nun die Aufgabe der Pädagogik, nämlich einerseits den einzelnen mit der Gemeinschaft zu vermitteln und zugleich das kreative Potential des Heranwachsenden zu fördern und zur Entfaltung zu bringen, denn das Lebendige im Menschen verweist zwar auf das Wilde und Ungebändigte in der Natur des Menschen, zum anderen aber auch auf das enorme kreative Potential, das in jedem einzelnen liegt. So bringt zwar die Anpassung für den einzelnen bisweilen „ein Gefühl der Nutzlosigkeit mit sich und ist mit der Vorstellung verbunden, dass alles sinnlos und das Leben nicht lebenswert ist“ (Winnicott, 1971, S.78), und andererseits ist es „mehr als alles andere [...] die kreative Wahrnehmung, die dem einzelnen das Gefühl gibt“ (Winnicott, 1971, S. 78), dass das Leben einen Sinn hat und wodurch das Tun und Machen im alltäglichen Lebensvollzug seinen Wert erfährt.

Der Stellenwert der Pädagogik ist insofern ein sehr bedeutsamer, da sie einen beachtlichen Beitrag dazu leistet, wie wir uns als Heranwachsende und auch im späteren Leben in der Ordnung der Dinge zurechtfinden. Pädagogik ist insofern eine soziale Handlung, da sie den Beitrag und die Ansprüche des Einzelnen mit dem Beitrag und den Ansprüchen der Gesellschaft zu vermitteln sucht; eine Vermittlung, die sich durch gegenseitige Anerkennung zu gewährleisten hat. Es geht doch letztlich darum den positiven Gehalt der Anpassung aus seinem nihilistischen Dunkel der Selbstverleugnung herauszuheben, denn der positive Gehalt der Anpassung besteht, gegenüber

der bloßen Gewöhnung an etwas und der Übernahme fremdbestimmter Rahmenbedingungen, in ihrer Verknüpfung mit der vermittelnden Eigenschaft der gegenseitigen Anerkennung. Diesbezüglich besteht ein enger Zusammenhang zwischen Anpassung und Anerkennung, denn Anpassung und Anerkennung verweisen vor dem Horizont des sich seiner selbst bewussten und handelnden Menschen gegenseitig aufeinander und im interdependenten Verhältnis zwischen dem einzelnen und seiner Gemeinschaft gäbe es ohne Anerkennung keine sinngebende Anpassung und ohne Anpassung keine erbauliche Anerkennung. Die große Aufgabe und Anforderung der Pädagogik liegt eben darin diesen positiven Gehalt der Anpassung zu fördern und herauszuheben, so dass Fremdbestimmung nicht als Selbstaufgabe, sondern vielmehr als etwas Konstruktives erlebt werden kann, das das kreative Potential zu fördern vermag und zur Entfaltung bringen kann.

Die große Aufgabe jedes Einzelnen besteht wiederum darin, dass wir an der Nahtstelle zum Allgemeinen der Gemeinschaft immer vor der Anforderung stehen, inwieweit wir dem Zuspruch der uns zuwendenden Umwelt entsprechen *wollen*, inwieweit wir uns dem entsprechend *anpassen* und *aner kennend* zeigen, inwieweit wir im *Widerspruch* stehen mit diesen Anforderungen und welchen *Widerstand* wir diesen gegenüber leisten.

Die Problemstellungen der Pädagogik und ihre Aufgabe, die mit der Umsetzung durch die pädagogische Praxis verbunden sind, stehen in einem engen Verhältnis zum philosophischen Diskurs, denn zwischen Philosophie und Pädagogik waltet und wirkt ein wirkungsgeschichtliches Bewusstsein, denn, wie Gadamer es so schön formuliert, ist der Horizont der Gegenwart „in steter Bildung begriffen, sofern wir alle unsere Vorurteile ständig erproben müssen. Zu solcher Erprobung gehört nicht zuletzt die Begegnung mit der Vergangenheit und das Verstehen der Überlieferung, aus der wir kommen [...]. Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte“ (Gadamer, 1960, S. 311).

Die grundlegenden Themen der Pädagogik lassen sich, wie auch die der Philosophie, als problematisierten Lebensvollzug erkennen, und lassen sich insofern auf die Philosophie rückbeziehen. Es lässt sich hierbei der Anspruch erheben, dass das philosophische Wirken wiederum einen Einfluss auf das gesellschaftliche und alltägliche Leben ausübt. Philosophie ist deshalb nicht als bloßes Nebengeschäft abzutun, sondern bezeugt immer wieder von ihrer fortwährenden Aktualität und Relevanz.

Literatur /Bibliography

Wilhelm Dilthey: Das Wesen der Philosophie (1907), Reclam, Stuttgart, 1998

Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation-Band 2, (1939), Suhrkamp, Frankfurt an Main, 1997

Michel Foucault: Subjekt und Macht (1982) in Ästhetik der Existenz - Schriften zur Lebenskunst (orig. Dits et Écrits), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007

Hans Georg Gadamer: Wahrheit und Methode (1960), Mohr Siebeck, Tübingen, 2010

Nicolai Hartmann: Einführung in die Philosophie (1949), Buchdruckerei Carl Prella, Osnabrück, 1952

G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes (1807), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986

G.W.F. Hegel: Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817), Werke 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2016

G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III (1830), Werke 10 Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2016

Martin Heidegger: Sein und Zeit (1927), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993

Martin Heidegger: Der Satz vom Grund (1957), Klett Cotta, Stuttgart, 2006

Martin Heidegger: Was ist Metaphysik (1929), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007

Karl Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen (1919), Piper Verlag, München, 1994

Karl Jaspers: Was ist Philosophie? (1976 – aus dem Nachlass), Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1983

Immanuel Kant: Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974

Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft (1788), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974

Immanuel Kant: Was ist Aufklärung? (1784), Meiner Verlag – Philosophische Bibliothek Band 512, Hamburg, 1999

Immanuel Kant: Über Pädagogik (1784/1803), The Perfect Library, 2015

Søren Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode (1849, orig. Sygdommen til Døden), Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 2002

Søren Kierkegaard: Entweder-Oder (1843, orig. Enten-Eller), Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2005

Ronald D. Laing: Das geteilte Selbst (1960, orig. The divided self), Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1983

Henri Lefébvre: Kritik des Alltags (1947, orig. Critique de la vie quotidienne), Carl Hauser Verlag, München, 1974

Alice Miller: Am Anfang war Erziehung (1980), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980

Friedrich Nietzsche: Ecce Homo (1888), C. H. Beck Verlag, München, 2005

Platon: Alkibiades I, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 2011 – Werke I

Paul Ricoeur: Wege der Anerkennung (2004, orig. Parcours de la reconnaissance), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006

Katarina Rutschky: Schwarze Pädagogik (1977), Verlag Ullstein, Frankfurt am Main, 1977

D. W. Winnicott: Aggression (1984, orig. Deprivation and Delinquency), Klett-Cotta, Stuttgart, 2003

D. W. Winnicott: Vom Spiel zur Kreativität (1971 – aus dem Nachlass, orig. Playing and Reality), Klett-Cotta, Stuttgart, 2002