

Einleitung: Warum Kierkegaard?

Kierkegaard ist ein Autor, der in der pädagogischen Reflexion bis heute keine Rolle gespielt hat. Bis auf die im Rahmen der Existenzphilosophie-Rezeption durch Bollnow (1959) bei diesem angefertigte Dissertation von H. Schaal (1958) gibt es keine ernstzunehmende pädagogische Veröffentlichung zu Kierkegaard. Und Schaal kommt zu dem Schluss, dass es sich bei ‚Erziehung‘ für Kierkegaard um ein Geschehen handele, „das sich jeder menschlichen Verfügbarkeit entzieht“ (ebenda S. 16). „Niemand vermag die Pädagogik einem anderen Menschen auch nur das Geringste solcher Anstrengung (der existenziell bedeutsamen Übernahme des eigenen Lebens – A.S.) zu erleichtern oder gar abzunehmen. In der Ebene des Existierens ist sie immer schon gescheitert“ (ebenda S. 110). Eine solche Einschätzung trifft den Kern des modernen pädagogischen Selbstverständnisses. Dieses geht – so unterschiedlich die Ansätze auch sein mögen – davon aus, dass nicht die bloße Vermittlung von Wissen ausreichend ist, sondern dass es darauf ankommt, beim Adressaten pädagogischer Maßnahmen einen Sinn für die Bedeutung dieses Wissens im Hinblick auf das eigene Selbst- und Weltverständnis zu bewirken. Moderne pädagogische Perspektiven zielen auf den Charakter, auf ‚psychische Dispositionen‘, auf Identität, auf ‚Persönlichkeit‘, auf den ‚Täter hinter dem Tun‘¹. Das von Schaal konstatierte Scheitern genau dieses Anspruchs aus der Perspektive Kierkegaards muss dessen Theorie als Generalangriff auf die neuzeitliche Pädagogik erscheinen lassen.

Kein Wunder also, dass der dänische Autor, der von 1811-1855 lebte, der Theologie studierte, der sich selbst als einen religiösen Schriftsteller verstand, der gegen die spekulative Philosophie Hegels eine negative Dialektik der konkreten Existenz vertrat, der von der Unmöglichkeit einer direkten Mitteilung dessen, was für den Einzelnen ‚existenziell‘ bedeutsam ist, ausging und dessen Philosophie der Freiheit in der Absurdität des Glaubens gipfelte, in der Pädagogik keine Resonanz gefunden hat². Als eher einfachen, weil Fronten schaffenden Ausgangspunkt seiner Ausgrenzung kann man zu-

-
- 1 Auf diese Formel hat Foucault (1976) im Anschluss an Nietzsche das Programm moderner Disziplinierung gebracht.
 - 2 Es ist wohl kein Zufall, dass die hier angesprochenen Probleme in ihrer Radikalität gemildert werden müssen – selbst wenn man versucht, Kierkegaard als Irritationspotential für die pädagogische Theoriegeschichte fruchtbar zu machen. Ein solcher ‚zahnloser‘ Kierkegaard findet sich etwa in der Darstellung durch Oelkers (2001).

dem seine Apologie der Erbsündenlehre nehmen, mit deren Verabschiedung durch Rousseau die moderne Pädagogik anhebt.

Die moderne Pädagogik entsteht jedoch nicht nur mit der Negation der Erbsündenlehre, wie sie von Augustinus kreiert und von Luther verstärkt worden war. Der *massa damnata*, der Wesensbestimmung des Menschen als Sünder, die von diesem selbst nicht aufgehoben werden konnte, sondern nur durch göttliche Gnade, wurde das positive Konzept der *perfectibilité* entgegengesetzt: die Möglichkeit, sich zu vervollkommen. Die Erbsündenlehre stellte den Menschen in einen von ihm selbst nicht aufzuhebenden Schuldzusammenhang. Gegen diesen war jeder eigene wie fremde Einwirkungsversuch als ohnmächtig einzuschätzen. Erst durch die Ablehnung einer solchen unvordenklichen Bestimmung des Menschen, wie sie wohl mit dem Renaissance-Humanismus einsetzte, wurde der Raum für den Gedanken eröffnet, dass der Mensch selbst als Schöpfer seiner Identität, seiner möglichen Vollkommenheit begriffen werden konnte. Frei von dieser metaphysischen Fremdbestimmung wird die Bestimmung des eigenen Selbst in die Hand des Menschen gelegt.

Mit dieser Konzeption einer negativen Freiheit aber ergibt sich zugleich ein Problem. Mit der Einführung des Gedankens der Selbstbestimmung im Rahmen der europäischen Aufklärung wird nicht nur die uneinholbare Schuld des Sünders verabschiedet, sondern dies bedeutet zugleich, dass die erlösende Gnade Gottes ihre zentrale Bedeutung verliert. Für die ‚Erlösung‘, die Vervollkommnung in Freiheit, muss man nun selbst sorgen. In einer säkularisierten Welt muss man die Kriterien dieser ‚Erlösung‘ selbst bestimmen ohne jede transzendente Sicherung. Soll damit nicht Beliebigkeit oder Willkür Einzug halten, bedarf man einer ‚objektiven‘ Orientierung. Für eine solche Orientierung gab es zu Beginn der Moderne zumindest drei Bezugspunkte: die menschliche Natur, die Vernunft und die Geschichte.

Für Rousseau bestand die (jenseits jeder gesellschaftlichen Vermittlung anzusiedelnde) menschliche Natur in einer formalen Identität mit sich selbst. Mit sich selbst identisch zu sein bedeutete für ihn Glück in der Beschränkung auf die eigenen Möglichkeiten. Wenn Wünsche und Fähigkeiten, Wollen und Können des Menschen in Übereinstimmung sind, ist der Mensch nicht nur glücklich, sondern dieses Glück beruht darauf, dass er nicht von anderen abhängig ist. Er wird sich daher auch in seinem Urteil nicht verleugnen müssen, um anderen zu gefallen oder sozial vorwärts zu kommen. Freiheit, Glück und Autonomie des Menschen gründen so in der (formalen) Identität mit sich selbst³.

3 Vgl. zu dieser Rousseau-Interpretation Buck 1984 und Schäfer 2002.

In der kantischen Sicht verfügt der Mensch über das Vermögen der Vernunft. Dies bedeutet nicht nur, dass er in der Lage ist, die Bedingungen und Grenzen seiner Erkenntnis selbst festzustellen; außerdem ist der Mensch als Vernunftwesen auch fähig, sich selbst unabhängig von gesellschaftlichen Erwartungen oder augenblicklichen Wünschen die Gesetze seines Handelns zu geben. Er wird sich dabei daran orientieren, was allen Menschen als unwiderlegbar vernünftig erscheinen wird. Er ist demnach in der Lage, Vernunftwahrheiten von Scheinwahrheiten zu unterscheiden. Als vernünftiges Wesen wird der Mensch so zur einzigen und letzten Legitimations- und Urteilsinstanz: Er wird autonom.

In der Sicht Hegels kann sich der Mensch nicht aus seiner geschichtlichen Vermitteltheit befreien: Er bleibt seiner Zeit verhaftet. Für Hegel gibt es daher den kantischen Standpunkt der reinen Vernunft nicht. Dennoch ist dadurch der Einzelne nicht blinden geschichtlichen Mächten ausgeliefert. Denn, was in der Geschichte wirksam ist, das ist die ‚List der Vernunft‘. Der Einzelne ist immer Moment einer in der Geschichte zu sich selbst kommenden Vernunft. Und er wird sich als dieses Moment im Laufe der Geschichte, die als Geschichte der Vernunft zugleich die Geschichte des Selbstbewusstseins der Vernunft ist, immer durchsichtiger. Die Geschichte folgt so der Logik einer sich selbst in kulturellen Stufen und Bewusstseinsformen offenbarenden Vernunft.

Alle drei Perspektiven bieten mit dem Rekurs auf die ‚menschliche Natur‘, die ‚Vernunft‘ und die geschichtliche ‚List der Vernunft‘ einen säkularen Ersatz transzendenter Sicherungen an: Sie erlauben Orientierungen, die nicht der individuellen Beliebigkeit verfallen. Alle drei Perspektiven sehen daher auch von einer je individuellen Situation ab: Sie haben gemeinsam, dass sie das Individuum aus empirischen Zwängen, aus seiner sozialen und autoritativen Vermitteltheit herausabstrahieren. Sie haben weiterhin gemeinsam, dass sie dem so freigesetzten Menschen einen Bezugspunkt vorgeben, der es erlaubt, die dadurch entstehende ‚negative Freiheit‘, die Freiheit von empirischen Abhängigkeiten positiv zu füllen: Identität mit sich selbst, vernünftige Autonomie und die Hoffnung auf eine künftige Besserung der Lebensverhältnisse, der Versöhnung von individueller und sozialer Vernunft bestimmen bis heute nicht nur, aber auch pädagogische Zielprojektionen. Wer diese in Frage stellt, setzt sich dem Verdacht aus, das freie und selbstbestimmte Individuum gesellschaftlichen oder autoritären Einflussprozessen ausliefern zu wollen.

Dass Selbstbestimmung, eine positiv orientierte Freiheit, die Identität mit sich selbst, Erlösungshoffnungen in einer geschichtsphilosophischen Perspektive als Erben religiöser Erlösungshoffnungen, die auf göttliche Gnade

angewiesen waren, keineswegs unproblematisch sind, das zeigt nicht zuletzt der enorme Begründungsaufwand der angedeuteten Konzepte. Das einsame empirische Individuum, das als ‚befreites‘ auf die eigene Ratlosigkeit zurückgeworfen ist, bildet den Bezugspunkt, der in diesen Konzepten überwunden werden soll. Und man kann vermuten, dass es dieses konkrete Individuum ist, das bei allen abstrakten Lösungsversuchen (Natur, Vernunft, Geschichte) dennoch so etwas wie einen Stachel bildet, der den erwähnten Autoren nicht verborgen geblieben ist.

So wusste Rousseau darum, dass die von ihm propagierte Identität mit sich selbst, jener Naturzustand im 2. Diskurs, am ausgeprägtesten nicht in einer menschlichen, sondern in einer tierischen Existenz gegeben ist. Das von ihm als Modell, als Konstrukt verstandene Konzept des Naturzustandes ging letztlich von einem unmittelbaren Verhältnis eines auftretenden Bedürfnisses und seiner Befriedigung aus. Der ‚natürliche Mensch‘ hatte in der Sicht Rousseaus mit instinktiver Sicherheit nur jene Bedürfnisse, die sich auch unmittelbar und von ihm allein befriedigen ließen. Er war daher weder ein denkendes noch ein soziales Wesen. Wenn Rousseau daher für sein Erziehungsexperiment forderte, dass diese Identität mit sich selbst auch unter sozialen Bedingungen zu erreichen sei und dass die Identität mit sich selbst auf allen Entwicklungsstufen des Kindes gewahrt werden müsse, dann stand ihm vor Augen, dass ein solches Projekt nur fiktiven Charakter haben kann. Denn soziale Beziehungen und die Einübung in ein symbolisches Universum müssen als Keil angesehen werden, der zwischen Wollen und Können des Individuums getrieben wird. Sobald dieses mit anderen über seine Wünsche nachdenkt und Forderungen anmeldet, die nicht auf dem eigenen Können beruhen, stellt sich das Legitimationsproblem hinsichtlich dieser Wünsche und ihrer sozialen Akzeptanz oder Durchsetzung: und damit die Machtfrage zwischen freien Individuen. Für Rousseau ist das nur vermeidbar, wenn der heranwachsende Mensch zunächst nicht weiß, dass er (von Menschen) erzogen wird, wenn er die Anordnungen des Erziehers oder das Arrangement seiner Umwelt für naturgegeben hält. Wissen darf er um den sozialen Charakter menschlicher Beziehungen wie auch um seinen eigenen sozialen Charakter erst, wenn die Verpflichtung gegenüber seinem Wohltäter ihm keine andere Wahl als den dankbaren Gehorsam diesem gegenüber mehr lässt. Erziehung wird als totalitäres Experiment gedacht, als Konditionierungsvorgang, der jede Machtfrage ausschließt und der damit das Problem der ‚negativen Freiheit‘ gar nicht erst auftreten lässt.

Und auch Kant war sich wohl darüber im klaren, dass jenes ‚Ich, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können‘, die transzendente Souveränität des erkennenden Subjekts, nicht als eine identifizierbare und als solche die

Vorstellungen zur Einheit bringende Größe anzunehmen ist (vgl. Gamm 2000). Kant weiß auch, dass die praktische Vernunft, also die Autonomie als Selbstgesetzgebung, vielleicht niemals empirisch konstatierbar ist, dass sie vielleicht niemals realisierbar ist. Ob man sich wirklich von allen gesellschaftlichen Einflüssen oder individuellen Neigungen freigemacht hat, kann man letztlich nur vermuten. Aber man muss die Möglichkeit dieser Unbedingtheit annehmen, wenn man überhaupt von Freiheit sprechen will. Kant stellt sich auch das Problem, dass für den Übergang von alltäglichen Urteilen zur Intelligibilität der Urteilsprüfung, zur Aktivierung des Vermögens einer ‚reinen praktischen Vernunft‘ ein Motiv, ein Grund angegeben werden müsste – und dass diese Grundlegung der grundlegenden Freiheit nur behauptet, aber nicht belegt werden kann. Die Annahme eines solchen gegebenen Motivs zur Vernünftigkeit, eines ‚Faktums der Vernunft‘ bleibt fraglich – nicht zuletzt deshalb, weil damit die freie Vernunft wiederum als empirisch determiniert erscheint (vgl. Henrich 1983). Henrich weist auch darauf hin, dass bereits Fichte in aller Deutlichkeit die Aporie des Selbstbewusstseins aufgedeckt hat. Das Selbstbewusstsein, die Identität von Denkendem und Gedachtem, von Bewusstsein und Selbstbewusstsein, die Selbsttransparenz des die Welt Denkenden, sollte seit Descartes als Geltungsgrundlage des menschlichen Erkenntnisvermögens herhalten. Diese Selbsttransparenz als Geltungsgrund einer theoretischen wie praktischen Vernunft ist aber nicht plausibel zu machen, weil in der reflexiven Figur des Selbstbewusstseins die behauptete Identität des Selbst in Subjekt und Objekt auseinander tritt: Das sich denkende Subjekt ist niemals mit dem von ihm gedachten Subjekt identisch. Die Einheit des Selbstbewusstseins kann nur erschlichen werden: Entweder muss diese Einheit von erkennendem und erkanntem Ich als solche vor jeder Selbsterkenntnis schon vorausgesetzt werden: Dies würde eine objektivistische Neutralisierung der Selbsterkenntnis implizieren, weil das erkennende Ich vor seiner Selbstvergewisserung immer schon als (dem Beobachter) bekannt vorausgesetzt werden müsste. Oder man muss das Ich als Tätigkeit von jener Reflexion trennen, die es mit sich zur Einheit bringen soll. Als erkennendes ließe sich das ‚Ich‘ objektivieren, nicht aber als reflexive Beziehung auf sich selbst. Henrich stellt daher fest: „Zwischen dem, was das Ich ist, und dem, vermittels dessen es expliziert werden muss, besteht eine Differenz, sogar ein Abgrund“ (Henrich 1982, S. 65).

Geraten so Identität, Selbstbewusstsein und reine Vernunft ins Zwielficht, so lassen sich auch bei Hegel Ansatzpunkte finden, seine Dialektik nicht als eine der Versöhnung des Bewusstseins mit der für es bestehenden Welt zu verstehen. Gerhard Gamm spricht von einer Logik der ‚sich zersetzenden