

Anthropologie und Bildungstheorie als Problem der Methodologie. Überlegungen im Anschluß an Wilhelm von Humboldts „Plan einer vergleichenden Anthropologie“

Ich werde zunächst in einer kurzen Einleitung Humboldts Versuch, eine Wissenschaft vom Menschen zu begründen, auf das Problem beziehen, das er damit zu lösen hofft. Dann werde ich Humboldts vergleichende Anthropologie als Problem der Methodologie unter insgesamt vier Fragestellungen diskutieren. Humboldt „Plan einer vergleichenden Anthropologie“ kommt dieser Darstellungsform nur bedingt entgegen, da ihr keine strenge Systematik zugrunde liegt. Der Plan hat eher die Gestalt einer Sammlung von Gedanken, die Humboldt auseinander hervortreten läßt, in dem Bemühen, die Phänomenvielfalt nicht vorab durch eine Systematik zu beschneiden.

Im ersten Fragehorizont werde ich Humboldts Darlegungen zum Projekt einer vergleichenden Anthropologie nachzeichnen. Dabei werde ich insbesondere das Grundthema der vergleichenden Anthropologie, den heuristischen Vergleich als allgemeines Verfahren und die pragmatisch relevante Bestimmung der Individualität als allgemeine Zielsetzung der vergleichenden Anthropologie vorstellen. Als zweiten Problemkreis werde ich vor allem zwei ineinander verwobene Fragen behandeln: Die Frage nach dem „Wissenschaftscharakter“ einer vergleichenden (pragmatischen) Anthropologie und – in engem Zusammenhang damit – die Frage nach ihrem Zweck. Gewarnt sei bereits an dieser Stelle davor „Wissenschaft“ im modernen disziplinären Sinne zu verstehen. Wissenschaft ist für Humboldt nicht in erster Linie Forschung, sondern eine ins Allgemeine gesteigerte Kenntnis. Bezogen auf den dritten Problemkreis werde ich die Frage verfolgen, wie Humboldt den Vergleichsgesichtspunkt bestimmt, der verhindern soll, daß das Verfahren der vergleichenden Anthropologie unterschiedslos alle Erscheinungen des Menschlichen behandelt und damit steuer- und orientierungslos im Ozean der Phänomene treibt. Im vierten Problemkreis werde ich die methodischen Konsequenzen verfolgen, die sich für Humboldt aus dem Projekt einer vergleichenden Anthropologie als einer philosophischen und empirischen Wissenschaft ergeben. Schließlich werde ich abschließend noch kurz nach der Bedeutung des bei Humboldt angenommenen Zusammenhangs von Gegenstand und methodologischen Konsequenzen in der Anthropologie und Bildungstheorie für die gegenwärtige Pädagogik fragen. Diese Frage soll dann in dem Seminar, das sich an den Vortrag anschließt, aufgenommen und am Beispiel der empirisch sozialwissenschaftlichen Forschung diskutiert und weiter entfaltet werden.

Einleitung

Im Zentrum des Humboldtschen Werkes steht der Versuch, eine Wissenschaft vom Menschen zu begründen, die es erlaubt, die humane Selbstbildung des Menschen anzuregen und zu fördern. Hintergrund dieser Bemühung ist die Erfahrung der Geschichtlichkeit und eng damit zusammenhängend das Problem der Bestimmung des Menschen als Selbstbestimmung.

Die Selbstbestimmung des Menschen war unproblematisch, solange Wesensbestimmung und Zielbestimmung des Menschen, seine *determinatio* und seine *destinatio* nicht auseinanderfielen, solange Erziehung also im Rahmen einer geschlossenen Anthropologie gedacht und vollzogen wurde, solange die Wesensbestimmung des Menschen zugleich seine ungeschichtliche Norm war. Dies ist für Humboldt offensichtlich nicht mehr selbstverständlich.

Versucht man in kontrastierender Absicht die Charakteristika einer geschlossenen Anthropologie in einigen Grundzügen zu verdeutlichen, so kann man herausheben, daß eine geschlossene Anthropologie eine stabile Weltordnung voraussetzt, die entweder als Schöpfungsordnung oder als philosophische Ordnung oder als Mischung aus Schöpfungsordnung und philosophischer Ordnung vorgestellt wird. Die vorausgesetzte Ordnung ist dadurch gekennzeichnet, daß jedes endliche Seiende seinen zugewiesenen Platz, seinen Rang und sein Ziel in der Welt hat. Der Kosmos erscheint als hierarchisches Gefüge. Innerhalb des Gefüges sind dabei durchaus Veränderungen möglich, doch tangieren diese Veränderungen das Grundgefüge des Ganzen nicht. Sofern es Änderungen gibt, folgen sie einer vorbestimmten Zweckmäßigkeit. Im Rahmen einer solchen stabilen Seinsordnung ist auch dem Menschen sein Lebensort und sein Lebenssinn zugewiesen, er ist Teil der Schöpfungs- und Seinsordnung. Wesentliche Beschaffenheit und Ziel des Menschen sind festgelegt und zwar festgelegt im Unterschied zur Bestimmung aller anderen Seienden. Sein und Sollen sind eines und werden deshalb in ihrer Beziehung nicht zum Problem. Die Geschichte erscheint als Vorbereitungs- oder Bewährungsstrecke, die sich am Ende der Zeit, d. h. am Ende der Lebensgeschichte des Einzelmenschen wie am Ende der Geschichte der Menschheit, in Überzeitlichkeit auflöst. Diese Vorstellung war grob gerechnet bis zum Beginn der Neuzeit vorherrschend.

Mit dem Beginn der Neuzeit tritt der Mensch aus der Schöpfungsordnung heraus und nimmt zu ihr ein offenes und fragliches Verhältnis ein. Der Mensch tritt zur Selbstbestimmung an, er definiert sich selbst oder versucht dies. Der Mensch findet nicht mehr die Welt und sich darin vor, er erfindet seine Welt und diktiert ihr nach Maßgabe seiner Vernunft seine Gesetze. Er begreift sich und seine Objektivationen nicht mehr analog zur Schöpfungsordnung, sondern als Eigenproduktion, die ihm allein zuzurechnen ist.

Die Anthropologie (verstanden als Zusammenhang der drei Fragen „Was ist die Bestimmung des Menschen?“, „Wie ist der Mensch beschaffen?“ und „Wie wird der Mensch zum Menschen?“) beschreibt jetzt nicht mehr das weseneigentümliche Beheimatetsein im Ganzen des Kosmos, sondern fragt nach der Sonderstellung des Menschen und nach den Strategien seiner Selbsterhaltung. Der Mensch vernimmt nicht mehr seine Zielbestimmung aus einem vorgegebenen Sinn Ganzen, sondern versucht durch Rekonstruktion und Vergleich der Lebensgeschichte des Lebendigen, der menschlichen Gattungsgeschichte wie der einzelmenschlichen Lebensgeschichten auf mögliche und möglichst menschliche Zielbestimmungen zurückzufragen, um die Geschichte bewußt fortzusetzen zu können. Die entscheidenden Stichworte lauten nicht mehr Sein, sondern Genese, nicht mehr Ebenbildlichkeit, sondern Bildung auf eigene Rechnung, nicht mehr Allgemeinheit, sondern Individualität. Die Humanität des Menschen wird damit zum Problem. Menschheitsgeschichte und Ideal der Menschheit fallen in bestimmter Weise ineinander, insofern die Menschheitsgeschichte nicht mehr selbstverständlich die Einlösung der Norm ist und die Humanitätsnorm nicht mehr der Titel eines Ziels, das unabhängig von seiner geschichtlichen Verwirklichung als Ziel unbeschädigt bleibt. Humanität wird zum Produkt und zur Norm der Erziehung zugleich.

Bei Humboldt wird das Problem, daß das Ideal der Menschheit zugleich den faktischen geschichtlichen Entwicklungsprozeß des Menschen, seine Bildung als Einzelmensch wie als Menschheit normativ orientiert und in Konkretion in diesem Prozeß und nur in diesem Prozeß aufgesucht werden kann, immer wieder explizit bedacht.

Ebenso wie Kant steht Humboldt dabei vor der Schwierigkeit, daß nach dem Ende geschlossener Anthropologien zwar die Bestimmung des Menschen im Sinne einer Wesensbestim-

mung als determinatio geleistet werden kann. In dieser Hinsicht ist der Mensch ein vernunftbegabtes, freies Wesen. Seine Zielbestimmung, seine destinatio kann dagegen nicht mehr angegeben werden. Kant schließt dies aus, weil die spezifische Zielbestimmung des vernunftbegabten Wesens Mensch mangels Vergleich mit anderen vernunftbegabten Wesen unmöglich ist. Kants Konsequenz lautet bekanntermaßen: die Zielbestimmung des Menschen ist seine Selbstbestimmung als Menschengattung. Seiner selbst wird er nur ansichtig in seinem Handeln und vollständig erst am Ende der Geschichte. Humboldt ist mit diesem Bescheid offensichtlich unzufrieden. Er sucht die destinatio des Menschen durch Vergleich des Menschen mit sich selbst zu bestimmen, weil ein anderer Vergleich nicht möglich ist.

Der Versuch, einen Vergleich des Menschen mit sich selbst so durchzuführen, daß in der Vielfalt und Zufälligkeit der empirischen Gestalten des Menschen seine Zielbestimmung sichtbar wird, zwingt Humboldt eine vergleichende Anthropologie als empirisch–philosophische Theorie der Menschenkenntnis zu begründen, die es erlaubt, den geschichtlich handelnden Menschen hinsichtlich der Wechselbeziehung zwischen dem „Ideal der Menschheit“ und den faktisch zufälligen Besonderheiten von Individuen, Stämmen und Völkern zu betrachten.

„Nur auf eine philosophisch empirische Menschenkenntnis läßt sich die Hoffnung gründen, mit der Zeit auch eine philosophische Theorie der Menschenbildung zu erhalten. Und doch ist diese letztere nicht bloss als allgemeine Grundlage zu ihren einzelnen Anwendungen, der Erziehung und Gesetzgebung, (die selbst erst von ihr durchgängigen Zusammenhang in ihren Principien erwarten dürfen), sondern auch als ein sicherer Leitfaden bei der freien Selbstbildung jedes Einzelnen ein allgemeines und besonders in unserer Zeit dringendes Bedürfnis.“ (Über Goethes Hermann und Dorothea, Werke II, S. 128f)

Damit will Humboldt mehr als das, was gegenwärtig unter einer „vergleichenden Kultur-anthropologie“ verstanden wird. Dieses „mehr“ wird bereits in den Eingangsüberlegungen deutlich, in denen Humboldt das Grundthema, das allgemeine Verfahren und die allgemeine Zielsetzung seines Projekts vorstellt.

Damit komme ich zu meinem ersten Problemkreis.

1. Grundthema, allgemeines Verfahren und Zielsetzung der vergleichenden Anthropologie

Der erste Satz des Fragments lautet:

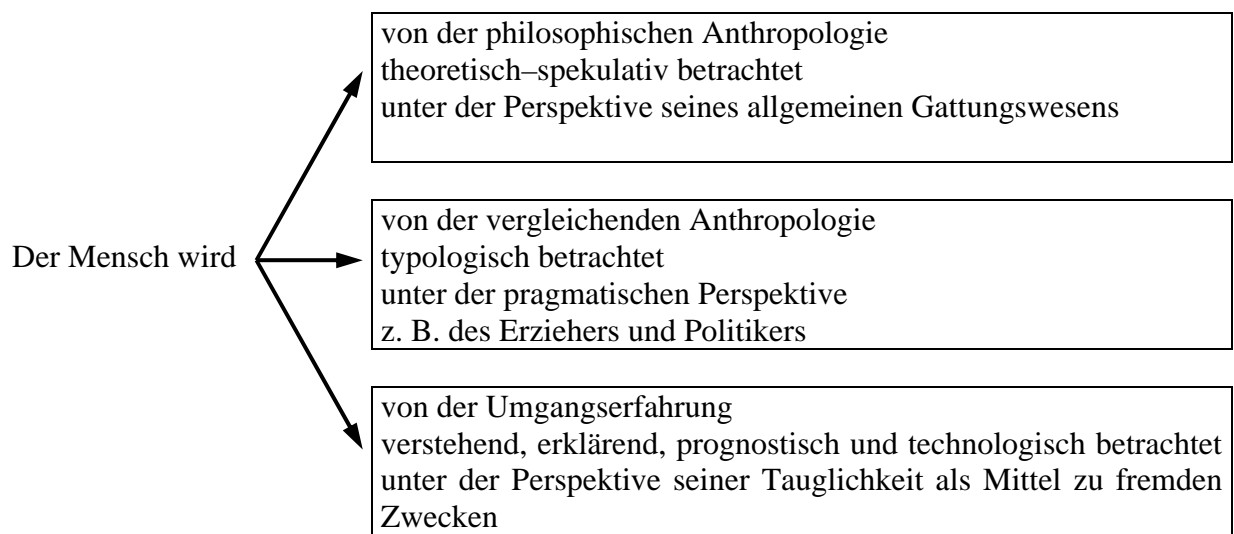
„Wie man in der vergleichenden Anatomie die Beschaffenheit des menschlichen Körpers durch die Untersuchung des thierischen erläutert; ebenso kann man in einer vergleichenden Anthropologie die Eigentümlichkeiten des moralischen Charakters der verschiedenen Menschengattungen neben einander aufstellen und vergleichend beurtheilen.“ (Anthropologie, Werke I, S. 337).

Humboldt erläutert also Möglichkeit und Zielsetzung einer vergleichenden Anthropologie am Modell der vergleichenden Anatomie. Die vergleichende Anatomie zielt auf Eigentümlichkeiten des menschlichen Körperbaus und gewinnt diese durch Abhebung von körperlichen Erscheinungen in der Tierwelt. Sie arbeitet mit dem bis heute üblichen Verfahren des heuristischen Vergleichs. Heuristische Vergleiche setzen Gemeinsames voraus – verfolgen aber das Ziel, entscheidende Unterschiede zu entdecken. Im Modus solcher Verfahren konstituiert sich

für Humboldt auch die Möglichkeit einer vergleichenden Anthropologie, nur zielt diese auf Eigentümlichkeiten der moralischen Charaktere, wie sie sich in verschiedenen „Menschengattungen“ als kulturspezifischen Ausprägungen des Menschentums zeigen. Der moralische Charakter umfaßt für Humboldt all die Charakterzüge, die Ausdruck der Selbstbestimmung des Menschen sind, die ihren Grund also in der (intelligiblen) Freiheit haben.

Ich gehe nun zum zweiten Problemkreis „Wissenschaftscharakter und Zweck der vergleichenden Anthropologie“ über, auf den sich auch die 1. der Ihnen vorliegenden Skizzen bezieht.

Skizze 1: Der Mensch als „Gegenstand“ der philosophischen Anthropologie, der vergleichenden Anthropologie und der Umgangserfahrung



2. Wissenschaftscharakter und Zweck der vergleichenden Anthropologie

Das Thema der Selbstbestimmung des Menschen fällt traditionell in den Zuständigkeitsbereich der Praktischen Philosophie. Die vergleichende Anthropologie verfolgt aber im Unterschied zur philosophischen Anthropologie nicht das Anliegen, den moralischen Charakter des Menschen überhaupt im Sinne einer reinen Spekulation über den Begriff seiner Gattung zu analysieren, seinen Charakter also rein aus dem Begriff zu deduzieren. Sie operiert auf der Ebene der Erscheinungen, vergleicht also die Selbstbestimmungsversuche der Menschen auf der Phänomenebene.

Sie ist zunächst differenzierte und differenzierende Empirie. Als solche soll sie:

- 1) Verschiedenheiten diagnostizieren,
- 2) veränderliche und bleibende Verschiedenheiten unterscheiden,
- 3) Entstehungsursachen von Verschiedenheiten aufzeigen und schließlich
- 4) die Entwicklungen der Verschiedenheiten prognostizieren.

Humboldt bestreitet damit nicht, daß eine allgemeine Wesensanthropologie des Menschen möglich ist, sie ist in seiner Sicht für das bildungstheoretische Interesse aber zu allgemein und sie beantwortet vor allem nicht hinreichend konkret die Frage, wie der Mensch sich bestimmen soll.

Wenn der Vergleich der moralischen Charaktere der Menschen diesen „Mangel“ ausgleichen soll, wenn also aus dem Vergleich Orientierung entspringen soll, dann kann die vergleichende Anthropologie nicht dabei stehen bleiben, nur die Variabilität der Charaktere der Menschen festzustellen. Dann muß sie die festgestellten Charaktere auch beurteilend so zusammenfassen, daß sich aus ihrer Kenntnis pragmatische Konsequenzen ergeben und das heißt für Humboldt insbesondere Konsequenzen für das Handeln des Erziehers und des Politikers. Die vergleichende Anthropologie muß deshalb die von ihr festgestellte Vielfalt der Erscheinungen auch abschätzen und beurteilen hinsichtlich ihres jeweiligen Wertes und ihrer Entwicklungsmöglichkeiten.

Damit sie dies leisten kann, muß sie zwei Extrempositionen der Menschenkenntnis vermeiden, nämlich die Position einer „zu unbestimmten und allgemeinen“ Menschenkenntnis, wie sie für die Philosophie charakteristisch ist, und die Position einer „zu partikularen“ Menschenkenntnis, wie sie der situativ reduzierte Lebenspraktiker, der „bloße Geschäftsmann“ praktiziert. (Anthropologie, Werke I, S. 338) Angesiedelt ist die vergleichende Anthropologie damit zwischen allgemeiner philosophischer Menschenkenntnis und einer konkreten Umgangserfahrung, die an den zufälligen Besonderheiten der Menschen interessiert ist, um diese zur Durchsetzung von Interessen zu nutzen.

Eine vergleichende Anthropologie als Wissenschaft (im Sinne Humboldts und seiner Zeitgenossen) ist ein Mittleres zwischen abstrakt–allgemeiner Spekulation und situativ–bornierter Menschenkenntnis. Als Mittleres nutzt sie beide methodischen Zugangsmöglichkeiten, nämlich den „Beobachtungssinn“ der Praxis und die Spekulation der Philosophie – und verschränkt beide miteinander

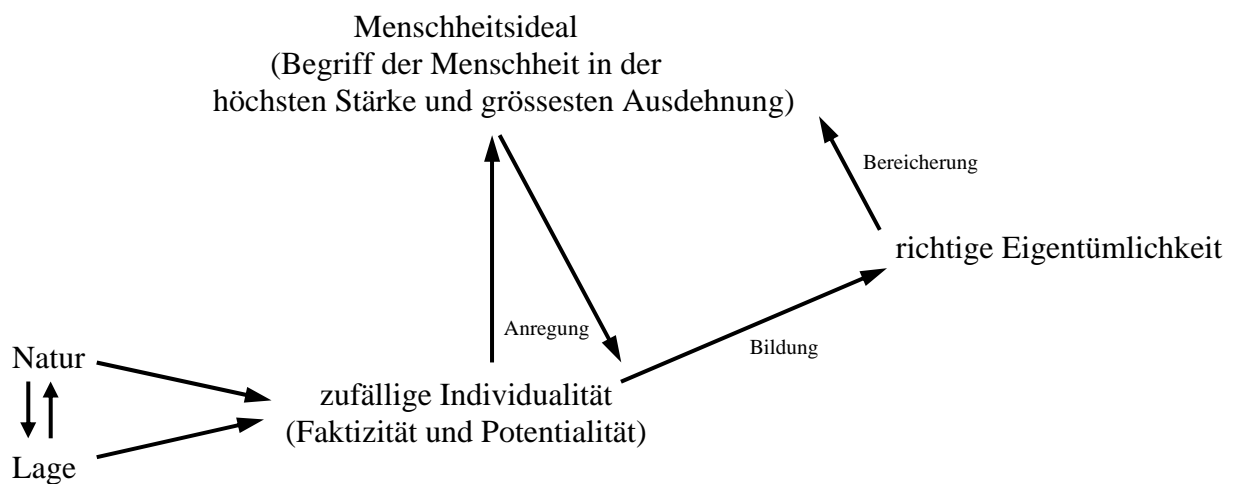
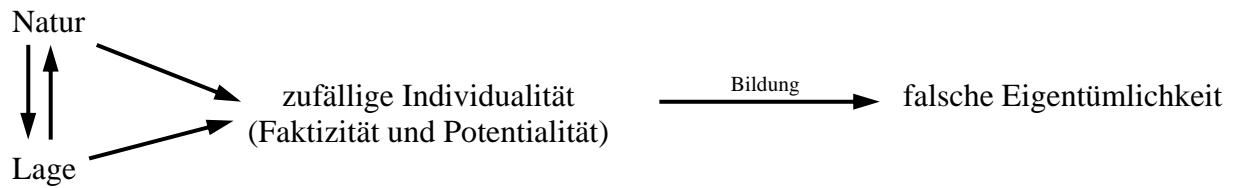
Begründet wird die Zwitterstellung der vergleichenden Anthropologie mit ihrem Zweck, „den Menschen mit Genauigkeit zu kennen wie er ist, und mit Freiheit zu beurteilen, wozu er sich entwickeln kann.“ (Anthropologie, Werke I, S. 338)

Betrachtet man das Zweckargument im Horizont der bildungstheoretischen Absicht genauer, so zeigt sich, daß die Formel „wozu er sich entwickeln kann“ erläuterungsbedürftig ist. Im üblichen Verständnis versteht man unter Entwicklung entweder einen endogen gesteuerten Prozeß, der nur zu konstatieren, aber kaum zu beeinflussen ist (z. B. vegetative Entwicklungen, Wachsen–Lassen) oder exogene Prozesse, Prägungen, deren Verlauf und Ergebnis ganz überwiegend von Außeneinflüssen abhängt (z. B. handwerkliche Herstellungsprozesse, Führen). Schließlich nimmt man zumal in pädagogischen Zusammenhängen auch eine mehr oder weniger bestimmbare Mischung beider Einflußfaktoren an (Anlage–Umwelt–Verschränkung). Alle drei Vorstellungen von Entwicklung verfehlen Humboldts Intention. Menschliche Entwicklungen sind für Humboldt weder endogen noch exogen determiniert, noch lassen sie sich als Mischform zureichend erfassen. Menschliche Entwicklung ist für Humboldt die in Freiheit vollzogene Ausbildung von „Eigentümlichkeiten“, die zwar nicht unabhängig von äußeren und inneren Umständen erfolgt, aber von diesen Umständen auch nicht kausal determiniert wird. Das von der vergleichenden Anthropologie gesuchte Wissen davon, „wozu er (der Mensch, HMW) sich entwickeln kann“, wäre deshalb völlig mißverstanden, wenn es als technisches Wissen verstanden würde. Es ist vielmehr ein Wissen um die Bildungsplastizität des Menschen, das sich aus der Kenntnis der Individualität von Charakteren speist, ohne sie vor diesem Wissenshintergrund disponieren zu können.

Die vergleichende Anthropologie soll, so könnte man zusammenfassen, Typen identifizieren und diese in heuristisch–bildungspraktischer Absicht so zu einer Typologie zusammenfassen, daß die Entwicklungsbedingungen und Entwicklungsmöglichkeiten von Individualität sichtbar werden. Ihre Aufgabenstellung ist damit primär in Rücksicht auf bildungspraktische Bedürfnisse bestimmt und erst sekundär im Hinblick auf fachwissenschaftliche oder allgemein theoretische Fragestellungen. Die Typologie soll zwar „wissenschaftlich“ sein, sie soll aber kein wissenschaftliches System um seiner selbst willen aufstellen. Im Dienst der Bildungstheorie, Bildungspraxis und Politik hat die Typologie letztlich eine heuristische Funktion. Sie läßt sich damit genauer als typologische und typologisierende Menschenkenntnis beschreiben, der es primär um orientierende Anhalte für den praktischen Umgang mit Menschen geht. Genau genommen ist sie damit weder deskriptiv noch präskriptiv, sondern bemüht sich unabgeschlossenbar darum, einen heuristischen Bezugs– und Suchrahmen mit Aufforderungscharakter bereitzustellen, den der konkrete Umgang mit Menschen auszufüllen hat.

Ich gehe nun zum dritten Problemkreis „Wissenschaftscharakter und Zweck der vergleichenden Anthropologie“ über, auf den sich die 2. der Ihnen vorliegenden Skizzen bezieht.

Skizze 2: Das Verhältnis von Menschheitsideal, Individualität und Eigentümlichkeit



3. Vergleichsgesichtspunkt

Humboldts Aufgabenbestimmung der vergleichenden Anthropologie ist eng mit einer Bildungstheorie der Individualität verbunden, die in der vergleichenden Anthropologie als „Eigentümlichkeit“ angesprochen wird. Wenn in der vergleichenden Anthropologie Humboldts die „Eigentümlichkeiten“ der Menschen und ihr „Eigentümlichwerden“ den zentralen Fragehorizont bilden, und wenn die vergleichende Anthropologie ihre eigentliche Aufgabe darin hat, eine Typologie von menschlichen Eigentümlichkeiten vorzustellen, so ist zu fragen, wie Humboldt die diesem Forschungsprogramm drohende „Zerstreung ins Unendliche“ (Goethe) vermeidet. D. h. es ist zu fragen, wie Humboldt es vermeidet, alle Erscheinungsformen des Menschlichen als in gleicher Weise gültig nebeneinanderzustellen, sie damit zu vergleichgültigen und sie so ihres bildungsorientierenden Charakters zu berauben.

„Die individuellen Charaktere sollen so ausgebildet werden, dass sie eigenthümlich bleiben, ohne einseitig zu werden, dass sie der Erfüllung der allgemeinen Forderungen an allgemeine idealische Vortrefflichkeit keine Hindernisse in den Weg legen, nicht bloss durch Fehler und Extreme eigenthümlich sind, aber dagegen ihre wesentlichen Grenzen nicht überschreiten und in sich consequent bleiben. In dieser innern Consequenz und äusseren Congruenz mit dem Ideal sollen alsdann alle gemeinschaftlich zusammenwirken.“ (Anthropologie, Werke I, S. 339)

Offensichtlich unterscheidet Humboldt zwischen einer richtigen und einer falschen Eigentümlichkeit. Falsche Eigentümlichkeit ist als Crudität, Exzentrizität und Eigenbrötlei dadurch gekennzeichnet, daß sie allein durch die Steigerung von Fehlern und Extremen eigentümlich ist. Richtige Eigentümlichkeit ist also mehr als bloß zufällig gegebene und gesteigerte Subjektivität. Sie ist zu verstehen als positive Differenz zwischen den verschiedenen Individualitäten, die einander wechselseitig anregen und meint insofern gerade nicht Einseitigkeit. Die richtig ausgebildete Eigentümlichkeit zeichnet sich weiterhin dadurch aus, daß sie mit dem „Ideal der Menschheit“ vereinbar ist, ohne ihre eigene Individualität zu verraten. Sie steht als auszubildendes Mittleres zwischen zufälliger durch Natur und Lage bedingter Individualität auf der einen und dem „Ideal der Menschheit“ auf der anderen Seite.

Das Kriterium, das die Unterscheidung zwischen richtiger und falscher Eigentümlichkeit erlaubt und damit verhindert, daß die vergleichende Anthropologie in ihrem Material ertrinkt, wird von Humboldt als „Ideal der Menschheit“ oder als „allgemeine idealische Vortrefflichkeit“ bestimmt.

Dies ist im Zusammenhang der bisherigen Überlegungen irritierend, wenn man unter dem „Ideal der Menschheit“ ein Ur-Bild versteht, dessen unvollkommene Abbilder die Menschen sind. In diesem Verständnis befände sich das Ideal als ONTOS ON (höchstes Seiendes) unwandelbar maßgebend über allen vereinzelt Menschenerscheinungen. In diesem Falle könnte die Selbstbestimmung des Menschen nicht zum Problem werden. Humboldts Verständnis von Ideal wird denn auch nur deutlich, wenn man es vor dem Hintergrund eines radikalen Bruchs mit jeder Form von Platonismus auffaßt. Das „Ideal der Menschheit“ ist nicht Ur-Bild von Abbildern. Erscheinung und Ideal bedingen sich vielmehr im Sinne eines wechselseitig sich artikulierenden Anspruchs. Das Menschheitsideal ist nicht vor den faktisch ausgebildeten Individualitäten, sondern in ihnen und durch sie – so wie andererseits die Individuen die Möglichkeiten ihrer individuellen Bildung nur unter dem orientierenden „Vorbild“ des allgemeinen Menschheitsideals erkennen und entwickeln können. Die empirisch sich zeigende

Eigentümlichkeit der Individuen und Völker ist die praktische Bedingung der Möglichkeit des Auftauchens „idealischer Vortrefflichkeit“. M. a. W. die empirisch aufzusuchende „Eigentümlichkeit“ der Individuen und Völker taugt nur deshalb selbst zur „Norm“, weil sie keinem normgebenden Ur-Bild unterstellt ist, weil sie keine immer unvollkommene Widerspiegelung einer Ideal-Norm ist.

Eine Idee der Menschheit, der unabhängig von ihrem Erscheinen nichts wirkliches entspricht, kann man nach Auffassung Humboldts voraussetzen, weil sie der Vernunft nicht widerspricht und muß man voraussetzen, um die Wirklichkeit der individuellen Bildung beurteilen und anregen zu können. Als regulative Idee führt die Idee einer reichen Ausprägung der Menschheit, wenn sie leitend wird, faktisch zu einer bestimmten Ausprägung der Individualität im Versuch, ihr auf der Grundlage von natürlichen Anlagen und zufälligen Lagen zu entsprechen. Die wie unzureichend auch immer verwirklichte Idee der Menschheit in Individuen, Stämmen und Völkern bereichert wieder die Vorstellungen des Menschen von seinen miteinander verträglichen Möglichkeiten und damit das Ideal der Menschheit.

Versucht man in einem weiteren Schritt die „idealische Vortrefflichkeit“ auch inhaltlich zu konkretisieren, so wird man enttäuscht. Allenfalls kann man noch sagen, daß das „Ideal der Menschheit“ für Humboldt „Kraft“ ist, und zwar Kraft mit dem inneren Duktus der Entfaltung und Vervollkommnung. Kraft ist also nicht nur irgendein „leerer Antrieb“, der in eine beliebige Form gebracht werden kann, sondern Kraft ist als immer noch metaphysische Instanz für Humboldt in sich formal gerichtet auf eine inhaltlich vorab unbestimmbare Vollkommenheit. Darin liegt ihre „Idealität“.

Sichtbar wird diese immer nur und nur soweit, wie eine Individualität sich tatsächlich zur Eigentümlichkeit ausbildet. Deshalb verweigert Humboldt auch immer wieder eine inhaltliche Bestimmung des Ideals der Menschheit. Es kann nur relativ bezogen auf seine tatsächlichen Darstellungen angegeben werden und da seine Darstellung durch jede sich ausbildende Eigentümlichkeit fortgeschrieben wird, kann es zudem niemals endgültig bestimmt werden.

„Der grösste Mensch ist daher der, welcher den Begriff der Menschheit in der höchsten Stärke, und in der grössten Ausdehnung darstellt; und einen Menschen beurtheilen heisst nichts andres, als fragen: welchen Inhalt er der Form der Menschheit zu geben gewusst hat? welchen Begriff man sich von der Menschheit überhaupt zu bilden hätte, wenn er das einzige Muster wäre, aus welchem man denselben abnehmen könnte?“ (Über den Geist der Menschheit, Werke I, S. 515)

Die „höchste Stärke“ und „grösste Ausdehnung“ des Begriffs der Menschheit wird nun freilich nur von wenigen „Trefflichen“ in der Ausbildung ihrer Eigentümlichkeit erreicht und selbst von den „Trefflichen“ nur soweit Natur und Lage es zulassen, d. h. in einer überholbaren geschichtlichen Gestalt. Die vergleichende Anthropologie soll deshalb die Eigentümlichkeit vorzüglich dort aufsuchen, wo sie bereits besonders ausgeprägt hervortritt:

„Der Umfang der vergleichenden Anthropologie würde eigentlich dem des ganzen menschlichen Geschlechts gleich seyn, wenn nicht zwei Ursachen sie hinderten, ihre Grenzen so weit auszudehnen.

Der Mensch bedarf eines gewissen, nicht geringen Grades der Cultur, um eine individuelle Form zu erlangen ... Dieser Grad der Cultur muss schon zu einer beträchtlichen Höhe gestie-

gen seyn, wenn der Charakter so verfeinert, und seine Form so bestimmt seyn soll, dass er auch nur einzelne Züge zeigt, welche eine Erweiterung des Begriffs der Menschheit in ihrer Vollendung erwarten lassen, noch mehr aber dass er als eine Bahn erscheine, in welcher der Mensch sich dieser Vollendung auf eine zweckmässige Weise nähern kann. Denn die ersten Eigenthümlichkeiten noch roherer Völker sind meistens entweder nur äussere, oder zufällige und unbedeutende, oder gar fehlerhafte Verschiedenheiten; auf diese folgen einzelne mehr oder weniger versprechende Züge; und erst die letzte Stufe ist es, wenn die Eigenthümlichkeit sich über alle Kräfte verbreitet, und einen durchaus individuellen Charakter zu bilden anfängt.“ (Anthropologie, Werke I, S. 355f)

Die Frage nach einer inhaltlichen Füllung des „Ideals der Menschheit“ wird freilich durch den Verweis auf Individuen, deren Eigentümlichkeiten den Begriff der Menschheit in der bereits erreichten höchsten Stärke und grössten Ausdehnung veranschaulichen oder sogar über das bereits erreichte Maß hinaus erweitern, nur bedingt beantwortet. Das „Ideal der Menschheit“, das in der Eigentümlichkeit trefflicher Menschen sichtbar wird, wird nämlich nicht als verbindliches Vorbild sichtbar. Die „Kraft“ wird so zwar einerseits an Beispielen ihrer Betätigung erfahrbar – insofern „wurzelt“ das „Ideal der Menschheit“ in der Wirklichkeit –, die „trefflichen Menschen“ taugen aber andererseits gerade nicht als definitive Bildungsstandards, an die sich der Nachahmende positiv anmessen könnte. Sie verweigern ihre Umschrift in positive „Bildungsziele“, gerade weil sie trefflich sind. Das Ideal der Menschheit stellen sie dar, weil sie unwiederholbare „Selbsttätigkeit“ und nicht reduplizierbare Originalitäten sind. Der Versuch sie nachzuahmen würde gerade wenn er gelänge das Ideal der Menschheit verfehlen. Allenfalls kann man sagen, daß ihr Beispiel dazu auffordert, ihnen nachzueifern. Dies ließe sich unter Hinzuziehung des Fragments „Geist der Menschheit“ weiter erläutern, aber auch dort zeigt sich, daß das Ergebnis der Untersuchung, gemessen an den Erwartungen die Humboldt zunächst formuliert – er spricht davon ein „letztes Ziel“ und einen „absoluten Maßstab“ aufsuchen zu wollen – dürftig bleibt. Wiederum läßt sich kein inhaltliches Bildungsziel fixieren, auf das man seinen Bildungsweg ausrichten könnte. Humboldt gibt nur exemplarische „Hinweise“ auf Erscheinungen des „Geistes der Menschheit“. Und selbst diese Beispiele sind weitgehend negativ bestimmt, auch wenn sie an trefflichen Menschen studiert werden können. Denn was diese auszeichnet, ist ihre „Unnachahmbarkeit“, ihre „Unplanbarkeit“, ihre nicht kopierbare Einzigartigkeit. Positiv ist allenfalls die Begeisterung, die sie auslösen.

Fassen wir zusammen:

Bei Humboldt gerät das Verhältnis von Menschheitsideal und Einzelexistenz in Bewegung. Es ist nicht länger aufzufassen als Beziehung zwischen ewigem Urbild und endlichem Abbild. Das Menschheitsideal ist überhaupt nur, sofern es durch Menschen dargestellt, sofern es verwirklicht wird. Damit kommt es bei Humboldt zu einer Dynamisierung von Besonderheit und Allgemeinheit, die in letzter Konsequenz Individualität und Idealität als gleichwertig erscheinen läßt. Im Hintergrund der Dynamisierung des individualisierten „Ideals der Menschheit“ steht bei Humboldt – wie immer wieder betont wird – eine auf Leibniz zurückgehende Metaphysik der Kraft. Dieser Hinweis greift aber zu kurz, weil er nicht verständlich macht, weshalb eine Metaphysik der Kraft an die Stelle der platonischen Ideen- und Lichtmetaphysik tritt, und damit das Ideal verendlicht und das Endliche idealisiert wird. Letztlich ist auch Humboldts individualitätstheoretisches Denken ein Versuch, auf die Erfahrung der Geschichtlichkeit zu antworten, ein Versuch, unter Bedingungen, in denen die Zeit als Geschichte auch

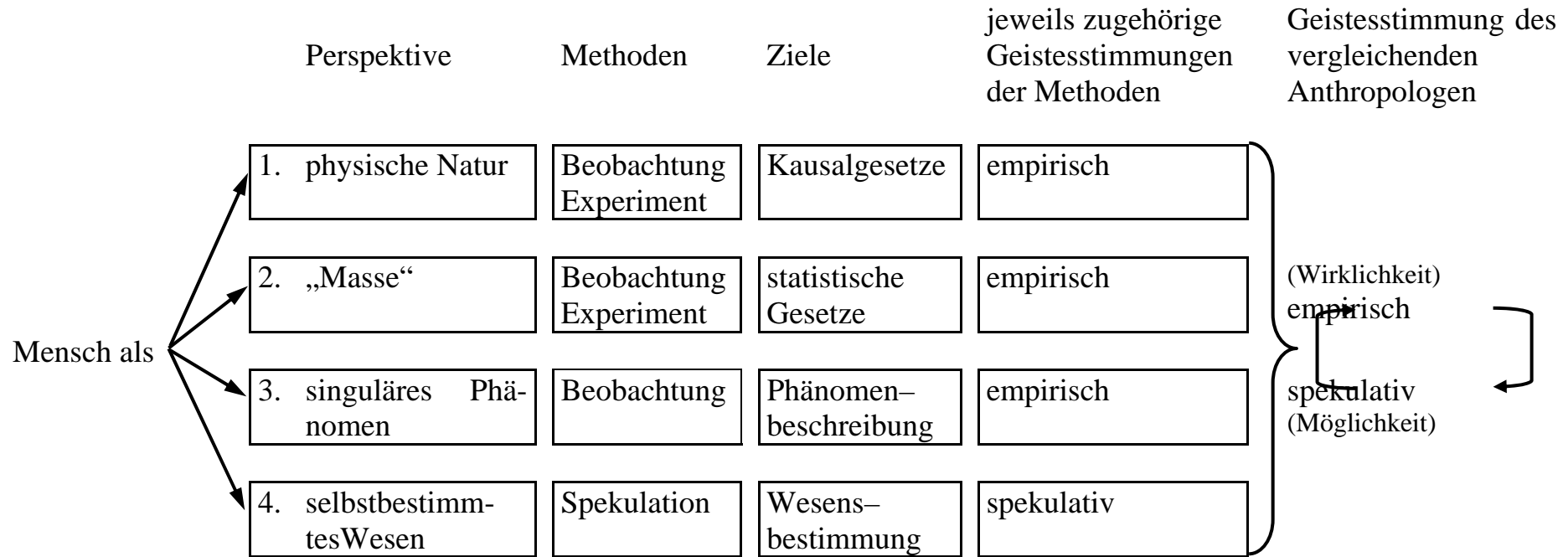
die ehemals überzeitliche Dimension des Idealen verzeitlicht, den Anspruch auf Orientierung aufrechtzuerhalten.

Unter meiner Themenstellung kann ich – aus Zeitgründen anderer Art – die Frage nicht weiter verfolgen, wie Humboldt die beiden neuzeitlichen Erfahrungen – Geschichtlichkeit als Kontingenz und Nichtigkeit und menschliche Freiheit als Willkürfreiheit –, wie er die beiden neuzeitlichen Erfahrungen, die verantwortliches Handeln und Erziehung zu zerstören drohen, unter einer neuen Perspektive zu verstehen und zu deuten sucht.

Auf die Frage der Adressaten der vergleichenden Anthropologie und die Frage des Verhältnisses von freier Geselligkeit und Institutionalität im Hinblick auf die Ausbildung der Eigentümlichkeit – zumal im Zusammenhang multikultureller Massenstaaten – kann ich ebenfalls nicht eingehen.

Stattdessen sollen im folgenden vierten Problemkreis die methodischen Konsequenzen vorgestellt werden, die mit Humboldts Programm einer vergleichenden Anthropologie verbunden sind. Auf diese Frage bezieht sich die 3. der Ihnen vorliegenden Skizzen.

Skizze 3: Perspektiven, Methoden, Ziele und Geistesstimmungen der anthropologischen Forschung, der philosophischen Anthropologie und der vergleichenden Anthropologie



4. Methodologische Konsequenzen

„Der Mensch soll seinen Charakter, den er einmal durch die Natur und die Lage empfangen hat, beibehalten, nur in ihm bewegt er sich leicht, ist er thätig und glücklich. Darum soll er aber nicht minder die allgemeinen Forderungen der Menschheit befriedigen und seiner geistigen Ausbildung keinerlei Schranken setzen. Diese beiden einander widersprechenden Forderungen mit einander verbinden und beide Aufgaben zugleich lösen soll der praktische Menschenkenner“. (Anthropologie, Werke I, S. 340f)

Aus der doppelten Aufgabenstellung der vergleichenden Anthropologie ergibt sich, daß sie sich zum einen als empirische Wissenschaft verstehen muß, da der Mensch nur empirisch in seiner Mannigfaltigkeit aufgesucht werden kann. Zum anderen muß sie aber auch als „Zweig der philosophisch-praktischen Menschenkenntnis“ (Anthropologie, Werke I, S. 354) verstanden werden und in dieser methodischen Perspektive den „empirischen Stoff auf eine speculative Weise, einen historischen Gegenstand philosophisch, die wirkliche Beschaffenheit des Menschen mit Hinsicht auf seine mögliche Entwicklung“ behandeln (Anthropologie, Werke I, S. 352f)

Die Forschungen der vergleichenden Anthropologie müssen deshalb in möglichst differenzierter Weise zunächst von der wirklichen Beschaffenheit des Menschen ausgehen. Sie sollen aber nicht dabei stehen bleiben, den Menschen bloß in seiner Faktizität zu erforschen. Um ihren bildungstheoretischen, bildungspraktischen und politischen Zweck zu erreichen, müssen sie die Menschen in ihren Möglichkeiten, in ihrer Potentialität zu erfassen suchen. D. h. die vergleichende Anthropologie muß herausfinden, welchen Spielraum die individuellen Charaktere haben, ihre Eigentümlichkeit durch geselligen Umgang mit anderen so ausbilden, daß sie sich dem menschlichen Ideal nähern – und welche Steine ihnen dabei von der Natur und den Umständen in den Weg gelegt werden und wie diese durch Erzieher und Politiker aus dem Weg geräumt werden können.

Humboldt stellt damit das Programm einer bildungstheoretisch, bildungspraktisch und politisch relevanten Anthropologie auf, die den Menschen einerseits in seiner konkreten Wirklichkeit empirisch erfaßt, seine so festgestellte Faktizität aber andererseits auf die darin enthaltenen Möglichkeiten hin überschreitet. Da es der empirischen Untersuchung der Verschiedenheiten der menschlichen Charaktere nicht an Material fehlt, wohl aber an methodischer Genauigkeit und an Verbindung zur philosophischen Beurteilung, widmet Humboldt der Frage der Anthropologie als methodologisches Problem besondere Aufmerksamkeit.

In der Wahl der Methoden und der Begründung der Unverzichtbarkeit ihrer je spezifischen Perspektiven auf den Menschen orientiert sich Humboldt daran, daß der Mensch sich selbst in vierfacher Weise zuwenden kann. Er kann sich selbst verstehen:

- 1) als physische Natur,
- 2) als geschichtliches Phänomen,
- 3) als „Masse“ und
- 4) als Wesen, das sich selbst bestimmen muß und vernünftig selbst bestimmen kann.

ad 1)

Als physische Natur, d. h. in seiner natürlichen körperlichen Beschaffenheit, existiert der Mensch wie alle Naturwesen naturgesetzlich. Als Wesen, das der Naturkausalität untersteht, kann und muß der Mensch mit den Methoden der Beobachtung und des Experiments untersucht werden. Diese Methoden stellen fest, durch welche Naturgesetze der Mensch bestimmt ist, welches ihre Reichweite und welches ihre Grenzen sind. Die naturhistorische Beobachtung im Sinne Humboldts registriert beschreibend, das Experiment variiert vorgefundene Bedingungen und registriert die so hervorgerufenen Veränderungen. Das Experiment ist also eine bestimmte Weise, den Menschen gezielt unter

einer Fragestellung zu beobachten. Auch bezogen auf den Menschen sind Beobachtung und Experiment somit für Humboldt unverzichtbare Methoden, um die vorausgesetzte durchgängig vollkommene Gesetzmäßigkeit natürlicher Vorgänge immer besser zu erkennen.

ad 2)

Als geschichtliches Phänomen, entsteht der Charakter des Menschen durch äußere Einwirkungen oder innere augenblickliche Triebe. Beide Einflußfaktoren unterliegen als kontingente Phänomene keiner nachvollziehbaren Gesetzmäßigkeit. Als Produkt innerer Triebe und äußerer Einwirkungen gewinnt der Mensch einen Charakter, der zwar beobachtend registriert und beschrieben, aber nicht erklärt werden kann. Bezogen auf den Menschen als historisch-konkreten, ist deshalb eine andere Methode gefordert: die Methode der historischen Beschreibung. Durch die Beschreibung historischer Gegebenheiten wird der Mensch als zufällige Erscheinung, als Phänomen in den Blick genommen. Der Historiker kann den Menschen in inneren und äußeren Umständen nachzeichnen und dabei Übereinstimmungen, Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten hervortreten lassen. Er kann das historische Umfeld von Personen, genauer Personen in historischen Umständen erforschen und so Typologien bezogen auf Kulturen, Kulturkreise und Einzelmenschen aufstellen. Die historische Beschreibung muß sich aber jeder kausalen, motivationalen oder genetischen Hypothese bezüglich der analysierten Phänomene enthalten. Sie kann feststellen: „So ist er; so ward er. Das Warum? erlaubt keine befriedigende Antwort.“ (Anthropologie, Werke I, S. 358) Die historische Forschung bleibt damit eingeschränkt auf einen „Es-gibt“-izismus.

ad 3)

Als Masse erscheint sich der Mensch wiederum in einer anderen Perspektive. Auch Menschenmassen bewegen sich im kontingenten Feld der Geschichte.

„Dennoch kehren ... hier, sobald man nur große Massen auf einmal ins Auge faßt, gleiche Ereignisse in einer gewissen, obgleich weniger strengen und schwerer zu beobachtenden Regelmäßigkeit zurück.“ (Anthropologie, Werke I, S. 359)

Humboldt hat mit dem Phänomen der Masse und der – verglichen mit Einzelmenschen – signifikant größeren Regelmäßigkeit ihrer Aktionen offensichtlich etwas im Blick, das wir heute statistische Gesetzmäßigkeit nennen würden. Und er markiert auch bereits recht genau die Differenz zwischen einer statistisch formulierten Gesetzmäßigkeit und einer kausalen Gesetzmäßigkeit: die Kenntnis eines kausalen Gesetzes erlaubt eine Prognose auch des Einzelfalles, dieser ist Fall eines allgemeinen Gesetzes. Die Kenntnis einer statistisch zu beschreibenden und zu prognostizierenden Regelmäßigkeit kann das Verhalten von „Massen“ vorhersagen, erlaubt dagegen keine sichere Prognose bezogen auf den Einzelfall.

ad 4)

Als freies Wesen schließlich, das vernunftbegabt ist, muß der Mensch sich selbst bestimmen und kann er sich vernünftig selbst bestimmen. Die Methode der philosophischen Betrachtung ist deshalb nicht nur beobachtend-erklärend oder beschreibend-vergleichend, sondern beurteilend-kritisch hinsichtlich der faktischen Bestimmungen des Menschen. Im Zusammenhang der Methoden der vergleichenden Anthropologie soll die philosophische Betrachtung den Menschen nicht als Vernunftwesen wahrnehmen, sondern sie soll spekulativ die Gestalten des Menschen abschätzen, die die anderen Methoden bieten. Sie fragt, was vielleicht aus dem Menschen werden kann. Sie fragt damit nach Möglichkeiten, die der Mensch zwar noch nicht verwirklicht hat, die er aber verwirklichen könnte. Sie versucht eine Antizipation des Menschen, die gegründet ist im Wissen um die Faktizität des Menschen wie sie in den verschiedenen Dimensionierungen wissenschaftlich empirischer Zugriffe festgestellt wird.

Das Übergewicht, das die spekulative Methode letztlich in der vergleichenden Anthropologie erhalten soll, findet damit eine deutliche Grenze: die Philosophie soll in bildungstheoretischer, bildungspraktischer und politischer Absicht nicht nach den Möglichkeiten des Menschen fragen, sondern nach den historischen Möglichkeiten von Menschen, die ihre Eigentümlichkeit unter konkreten Bedingungen von Natur und Lage ausbilden sollen. Auch in seiner Forderung nach spekulativer Überschreitung des Gegebenen wird Humboldt deshalb nicht zum hemmungslosen Spekulant. Er bemüht sich vielmehr in immer neuen Anläufen um eine bildungstheoretisch und bildungspraktisch fruchtbare Position zwischen bodenloser Utopie und plattem Pragmatismus. Die mittlere Position ist wenn ich Humboldt recht verstehe nicht durch Addition zu erreichen. Der pragmatische Menschenkenner, der die Menschen nicht nur epilogisch beschreiben, erklären und verstehen will, sondern der ihnen und sich selbst prologisch Möglichkeiten aufzeigen will, muß die verschiedenen methodischen Zugänge des Menschen zu sich selbst miteinander integrieren.

„Wenn der individuelle Charakter des Menschen zum Behuf seiner möglichen Idealisierung erforscht und dieser Stoff nicht fragmentarisch bloss an einzelnen Fällen, sondern in allgemeinen Sätzen, als eine Theorie, bearbeitet werden soll; so muss seine Behandlung alle Arten der Betrachtung der Natur durchgehen, und zugleich naturhistorisch, historisch und philosophisch seyn.“ (Anthropologie, Werke I, S. 357)

Was die verlangte Integration genauer ist, versucht Humboldt in Begriff und Phänomen der Geistesstimmung zu fassen.

Die verschiedenen Methoden der vergleichenden Anthropologie erfordern eine unterschiedliche Regsamkeit der Kräfte und werden deshalb begleitet von unterschiedlichen Geistesstimmungen. Die Geistesstimmung die der vergleichenden Anthropologie insgesamt angemessen ist, ist für Humboldt eine Geistesstimmung, die Spekulation und Empirie verspannt. Da die vergleichende Anthropologie die Ausbildung von Eigentümlichkeit anregen soll, und da die Eigentümlichkeit jedem Allgemeinsanspruch widerspricht, dem des Erklärens und des Verstehens, ebenso wie dem des Vergleichens und dem des Urteilens, kann sie nur durch eine Form der Menschenkenntnis herausgefordert werden, die keine vergegenständlichende Position einnimmt. Eine vergegenständlichte Position (in naturhistorischer, historischer oder philosophischer Perspektive) des Menschen qua Forscher auf den Menschen qua Forschungsobjekt kann für Humboldt aber nur in einer Geistesstimmung vermieden werden, die Empirie und Spekulation verspannt. Letztlich soll damit das Moment der Stimmung die vergleichende Anthropologie dagegen sichern, von einem immer wieder zu erneuernden unabschließbaren Versuch der Selbsterkenntnis, der Bildungsprozesse anregt ohne sie zu normieren, zu einem ergebnisorientierten Instrument der gegenständlichen Selbstkenntnis zu werden, das Bildungsprozessen ihre natürliche oder geschichtliche oder ideale Norm vorschreibt.

Abschließende Überlegungen

Ähnlich wie in Humboldts „Plan einer vergleichenden Anthropologie“ ist die Pädagogik auch heute durch eine Pluralität von Methoden gekennzeichnet. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß die Pädagogik theoretisch und praktisch immer noch die Bildung und Ausbildung von Menschen als ihren genuinen Gegenstand beansprucht. Sie muß sich deshalb zwangsläufig immer auch mit einem Komplex anthropologischer Fragen auseinandersetzen, die direkt in das Problem des Methodenpluralismus hineinführen. Dies will ich abschließend und überleitend kurz andeuten:

Die pädagogisch-anthropologische Frage lautet „Wie wird der Mensch zum Menschen?“ und meint in der Regel, „Wie wird der unmündige Mensch zum mündigen Menschen?“ Diese Frage verweist auf zwei weitere anthropologische Fragen: nämlich die Frage, „Wie ist der Mensch beschaffen?“ und die Frage „Was ist die Bestimmung des Menschen?“. Die Frage nach der Beschaffenheit ist

traditionell eine Frage, deren Beantwortung sich verschiedene empirisch vorgehende Einzelwissenschaften in je unterschiedlicher Perspektive zur Aufgabe machen. Die Frage nach der Bestimmung ist eine klassische Frage der Philosophie und mit bestimmten Einschränkungen auch eine der Theologie. In der Pädagogik kamen zunächst beide Fragen zusammen, insofern es ebenso um die Bestimmung des Menschen in Differenz zu den historisch und kulturell zufälligen Bestimmungen der Erwachsenenheit geht wie um seine Bildsamkeit, näher bestimmt als Bildungsbedürftigkeit und Bildungsfähigkeit und um den jeweiligen Beitrag der Natur, der Dinge und der Menschen zu diesem Fremd- und Selbstbildungsprozeß.

Heute kann die Pädagogik aus verschiedenen Gründen nicht mehr unproblematisch an ihrer Leitfrage „Wie wird der Mensch zum Menschen?“ festhalten. In den auf einzelne Handlungsfelder bezogenen Bereichspädagogiken wird nicht nach dem Menschen gefragt, sondern nach dem Kleinkind, dem Schüler, dem Jugendlichen, dem Erwachsenen, dem Senior. Da die bloße Altersstufung keine hinreichend differenzierten Ansatzpunkte für die Arbeit in den Handlungsfeldern und die darauf bezogene Forschung bietet, kam es unter der Gegenstands- und Methodenperspektive verschiedener Einzelwissenschaften zu weiteren Perspektivierungen des Menschen unter biologischer, psychologischer, soziologischer, juristischer, ökonomischer, ökologischer, medizinischer Sicht – um nur einige Bezugsdisziplinen der Erziehungswissenschaft zu nennen.

Durch die Ausdifferenzierung und Professionalisierung verschiedener pädagogischer Berufsfelder, durch die Spezialisierung von Wissenschaften und durch zunehmende theoretische Bedenken gegen die Sterilität der abstrakten Formel „der Mensch“ kommt es zu einer immer weiter vorangetriebenen Verbesonderung des ursprünglichen Ausgangs- und Bezugspunktes „der Mensch“.

Diese Entwicklung liegt unbestritten auf der Linie der Spezialisierung und Ausdifferenzierung von wissenschaftlichen Fragestellungen und Berufsfeldern, sie hat gute Gründe und war zunächst auch der Verwissenschaftlichung und Professionalisierung der Pädagogik dienlich. Sie macht sich inzwischen aber hinderlich bemerkbar, insofern die professionelle Sicht des Adressaten ihn nicht mehr als Person erreicht. Ohne eine eigens zu leistende Synthese, die die Ergebnisse der Forschung zu einem pädagogischen Gedankenkreis zusammenfügt, der den relativen Stellenwert der Einzelkenntnisse zueinander und ihre gemeinsame Bedeutung für konkrete Erziehungs- und Bildungsprozesse sichtbar macht, kommt die Erziehungswissenschaft in eine der Medizin vergleichbare Situation, in der auch über der immer differenzierteren Erfassung von Teilfunktionen der Blick auf die lebendige Gesamtheit aus dem Blick gerät.

Es ist zwar richtig, daß die Rede davon, den Menschen zum Menschen bilden zu wollen, abstrakt ist, daß er sich jeweils nur als bestimmtes Geschlecht, Lebensalter, als eingeordnet in funktionale Arbeitsteilung und herrschaftliche Über- und Unterordnungsverhältnisse, in einer bestimmten Verhältnis zum Außermenschlichen und in einem bestimmten Position zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit aufsuchen läßt, denen je bestimmte Erfahrungsmöglichkeiten und Traditionen entsprechen. Ebenso richtig ist aber, daß die Biographie sich in Zeitextasen aufbaut, in Vor- und Rückerinnerungen, so daß der Mensch in jeder Phase zugleich das ist, was er ist und das, was er war und das, was er noch nicht ist. Auch bestimmt der Mensch sich als Mann in Rücksicht auf den Menschen als Frau und umgekehrt. Ebenso gilt, daß seine soziale Lage, sein Alter, seine Nationalität etc. nie absolut, sondern immer relativ gegeben sind. M. a. W. das Welt- und Selbstverständnis eines Menschen baut sich in vielfältig verflochtenen und einander auslegenden Bezügen auf.

Wird ein Mensch nur in seiner aktuellen Altersgestalt betrachtet, so wird seine lebensgeschichtliche Einheit aufgelöst. Wird er nur unter der Perspektive seiner eigenen sozialen Lage betrachtet, so wird das Bezugsgeflecht seines Handelns aufgetrennt. Unter der Perspektive der Wissenschaft schließlich wird er als unverwechselbare individuelle leiblich-seelisch-geistige Lebenseinheit in allgemeine Funktionen zerlegt.

Wenn die Perspektivierungen, die aus handlungsfeldspezifischen Nöten und forschungspraktischen Erwägungen erwachsen, kontraproduktiv zu werden beginnen muß man sich offensichtlich verstärkt um eine Integration der Einzelbefunde, um ihre Einordnung in und ihre Bewertung hinsichtlich der Erziehung und Bildung bemühen, muß man sie – Humboldts Versuch vergleichbar – darauf hin befragen, welche Möglichkeiten sie einzeln und insgesamt für die Entwicklung des Menschen qua Erziehung und Bildung eröffnen.

Im Problem und in der Zielvorstellung sind wir Humboldt damit in bestimmter Weise verbunden. Die von ihm vorgeschlagene Lösung dürfte aber nicht mehr tragen. Wir können aus verschiedenen Gründen nicht mehr hoffen, die einzelwissenschaftlichen Perspektiven auf den Menschen miteinander und mit der spekulativen Gesamtsicht der Philosophie im Phänomen der Stimmung zum Ausgleich zu bringen. Diese Hoffnung dürfte schon deshalb unrealistisch sein, weil inzwischen so zahlreiche Perspektiven und methodische Ansätze ausdifferenziert worden sind, daß niemand mehr alle Ansätze beherrscht. Zudem treten die Ansätze heute nicht nur als unterschiedliche Zugangsweisen auf, sondern häufig als Ausdruck unterschiedlicher Wissenschaftsparadigmen. Damit aber bestreiten sie einander im Extremfall ihre Wissenschaftlichkeit.

Weiterhin kann die „gemeinsame“ Frage der empirischen Forschungsansätze nicht mehr als Frage nach selbst uninterpretierten Gegebenheiten aufgefaßt werden, d. h. die bei Humboldt noch naive Vorstellung von empirischer Erkenntnis, die sich in ihren Aussagen an einer an-sich gegebenen Sache korrigieren kann, ist problematisch geworden. Die Frage nach der Beschaffenheit des Menschen verweist auf sein Selbstbild, wie es in Wesensannahmen ausgedrückt wird. Die Wesensannahmen sind nun aber ebenfalls nicht mehr unabhängig von der Kenntnis der Beschaffenheit des Menschen zu beantworten. Und da die Beantwortung der pädagogischen Frage „Wie wird der Mensch zum Menschen?“ von den beiden vorgenannten einerseits abhängt, sie andererseits aber auch korrigiert, ist auch sie Teil eines Implikationszusammenhangs, in dem die Veränderung eines Aspekts alle übrigen ebenfalls verändert.

Wenn wir hier nur die methodischen Konsequenzen in den Blick nehmen, die sich aus dem einzelwissenschaftlich und methodisch ausdifferenzierten Gegenstandsfeld der Pädagogik, dem gegenläufigen Zwang zu einer Integration und der Notwendigkeit, Zielvorstellungen normativ ausweisen zu müssen, ergeben, so kann man feststellen:

Pädagogik als datenverarbeitende Integrationswissenschaft einerseits und als kontrolliert spekulativer Vorgriff auf unentfaltete Möglichkeiten des Menschen ist nur möglich, wenn Pädagoginnen und Pädagogen die Methoden der an der Gegenstandskonstituierung beteiligten Disziplinen wenigstens soweit kennen, daß sie beurteilen können, unter welcher Perspektive der Gegenstand Mensch jeweils untersucht wird und ob dabei – gemessen an den eigenen Standards der disziplinären Zugänge – sauber gearbeitet wird. Eine richtige, d. h. sachangemessene Beurteilung von Forschungsergebnissen und philosophischen Aussagen ist aber nur möglich, wenn die „Produktion“ des Ergebnisses (nach)vollzogen wird. Dies ist unabdingbar, weil weder die Richtigkeit eines Forschungsergebnisses noch die Wahrheit einer philosophischen Aussage durch die Autorität ihrer Herkunft gesichert werden können, sondern allein durch die Überprüfung ihrer regelgerechten „Produktionen“. Pädagoginnen und Pädagogen, die die „Ergebnisse“ und „Zweifel“ vieler Wissenschaften und Philosophien unter ihrer eigenen Fragestellung nach Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen verarbeiten müssen, müssen deshalb die gegenständliche Reichweite und die methodischen Zugänge verschiedener Wissenschaften und verschiedener Philosophien wenigstens abschätzen können, um die Bedeutung der „Ergebnisse“ und „Zweifel“ für die eigene Arbeit beurteilen zu können. Darüber hinaus müssen wissenschaftlich ausgebildete Pädagoginnen und Pädagogen auf der Grundlage einer einzelwissenschaftlichen oder philosophischen Methode zu eigener Forschungsarbeit fähig sein, und

sei es nur, weil ein wissenschaftliches Studium immer noch durch eine eigene Forschungsleistung abgeschlossen werden soll.

Die Methodenausbildung im Pädagogikstudium sollte deshalb meines Erachtens aus sachlichen Gründen die methodischen Perspektiven der wichtigsten Bezugsdisziplinen der Erziehungswissenschaft exemplarisch vermitteln und in einem frei wählbaren Bereich eine Spezialisierung ermöglichen. Notwendig wird eine solche plurale methodische Ausbildung unter zwei Voraussetzungen. Vorausgesetzt ist (1), daß man wie Humboldt auch heute noch davon ausgeht, daß die Pädagogik eine pragmatische Disziplin ist, die prologisch auf Zukunft gerichtet ist, und deshalb ihren Gegenstand weder rein empirisch noch rein spekulativ erfassen kann. Vorausgesetzt ist (2), daß man anders als Humboldt nicht mehr hofft, die Integration von naturwissenschaftlichen, sozialwissenschaftlichen, historischen und philosophischen Erkenntnissen über den Menschen in jedem einzelnen Forscher leisten zu können. Unter diesen beiden Voraussetzungen wird die Aufgabe, die verschiedenen und sich ständig vermehrenden Erkenntnisse über den Menschen in handlungsleitende Selbsterkenntnis des Menschen zu verwandeln, zu einer Aufgabe der Gesamtdisziplin, die arbeitsteilig wahrzunehmen ist. Eine Arbeitsteilung in diesem Sinne ist aber an ein wechselseitiges Verstehen und Tolerieren der jeweiligen Forschungs- und Denkansätze ebenso gebunden wie an eine grundsätzliche Übereinstimmung bezüglich des gemeinsamen Anliegens, von dem her die Einzelforschungen ihren Sinn bekommen.

Literatur:

Wilhelm von Humboldt, Werke in fünf Bänden, hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Bd. I, Schriften zur Anthropologie und Geschichte, Darmstadt 1960.

Wilhelm von Humboldt, Werke in fünf Bänden, hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Bd. II, Schriften zur Altertumskunde und Ästhetik, Die Vasen, Darmstadt 1986.