

Klaus Giel

Studie über das Zeigen*

I. Vorbemerkungen 1

II. Das Zeigen im Licht der philosophischen Anthropologie 3

Anhang 13

I. Vorbemerkungen

1. Die vorliegende Studie ist aus dem Zusammenhang einer didaktischen Arbeit, in der auch der Versuch unternommen wird, die „methodischen Schriften“ Pestalozzis aufzuarbeiten, herausgelöst.¹ Sie entbehrt so aller Hilfen, die dem Verständnis eines relativ unselbständigen Teiles aus dem übergreifenden Zusammenhang erwachsen können. Vor allen Dingen aber muss dieser herausgelöste Teil auf die „Verifikation“ durch den Zusammenhang verzichten: Es ist an ihm selbst nicht ersichtlich, „was er soll“ und wo er fruchtbar wird. Vielfach wird aber darüber, was „an“ solchen Ausführungen ist, durch das entschieden, was aus ihnen wird, wo und wie sie produktiv aufgegriffen werden können. Auf sich selber gestellt, können daher die folgenden Ausführungen nicht den Anspruch erheben, mehr als eine Studie zu sein. Wo es keine von der „Sache“ ablösbare Methode gibt, die angewandt werden kann, kann die Studie die Art des Angehens und Anpackens eines Themas am deutlichsten verraten.

2. Zeigen und Benennen gehören in besonderer Weise zum Menschsein. Tiere können nicht zeigen, und man kann ihnen nichts zeigen. Das Zeigen ist also offensichtlich ein spezifisches Können des Menschen, das in enger Beziehung zu den übrigen „höheren“ Leistungen und Funktionen, durch die der Mensch sich vom Tier unterscheidet, steht. So hat man schon längst den Zusammen[51/52]hang des Zeigenkönnens mit dem aufrechten Gang bemerkt. Nur das Wesen, das sich von der Erdenlast befreien und frei schreiten kann, kann auch zeigen. „Kein Spähtrieb also schuf den aufrechten Gang, sondern der Trieb zum Blicken in die Ferne, und ihm erst gesellte sich der Impuls zum Zeigen, dessen Auswirkungen für die Menschheit nicht minder folgenreich waren wie die der uranfänglichen Sprachlaute.“² Die nahe Verwandtschaft des Zeigens mit dem Sprechen wird nicht nur durch die Etymologie angedeutet (dico, zeihen³), auch in der geistigen Entwicklung des einzelnen Menschen fallen Zeigen und Sprechen zusammen. „Das Zeigen ist nach Révész eine der ersten Äusserungen der Sprachfunktion. Indem es auf etwas zeigt, will das Kind etwas andeuten, mitteilen und also mit einer Gebärde etwas sagen. Das Ausstrecken des Armes, meistens mit gespreizten Fingern, das man beim Kind schon früh beobachten kann, darf denn auch nicht als ein Zeigen ge-

* Erschienen in: Otto Friedrich Bollnow, Erziehung in anthropologischer Sicht. Mit Beiträgen von Gottfried Bräuer, Klaus Giel, Ewald Heller, Friedrich Kümmel, Werner Loch, Fritz Loser, Willi Maier, Helmut Schaal, Arnold Stenzel. Morgarten Verlag Zürich 1969, S. 51-75. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

¹ K. Giel: Studien zu einer anthropologischen Didaktik (unveröffentlichte Habilitationsschrift; maschinenschriftlich, Tübingen 1966). Die Drucklegung ist in der Reihe „Anthropologie und Erziehung“ vorgesehen.

² L. Klages: Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck, 5. Aufl., Leipzig 1936, S. 268.

³ „Die idg. Verbalwurzel des aus ‚zeihen‘ abgeleiteten ‚zeigens‘ lautet dik und entlässt aus sich u. a.: skr. dic = aufweisen, sehen lassen, gr. δείκνυμι = zeige, lat. dico = sage, got. gateihan = anzeigen, verkündigen, sagen» (L. Klages, a. a. O., S. 263).

deutet werden. R. Vuyck hat den Beginn des Zeigens zu ermitteln versucht und fand in einer Anzahl von Fällen, dass es mit dem ersten Beginn von Sprechen und Verstehen zusammenfällt.“⁴

Dass das Zeigen eine „höhere“ Funktion ist als etwa das Greifen, hat sich in der psychologischen Forschung mit beinahe experimenteller Sicherheit ergeben. „Der Unterschied von Greifen und Zeigen tritt besonders klar hervor, wenn durch eine Läsion des Zentralnervensystems die Funktionen auf ein primitiveres Niveau zurückfallen ... Ein solcher Kranker kann den Auftrag, bei geschlossenen Augen auf die Nasenspitze zu zeigen, nicht ausführen. Wohl gelingt es ihm, an seine Nase zu greifen oder auf diese zu zeigen“, wenn er unter der Einstellung zum Greifen handelt ... Gerade durch die Analyse von Seelenblinden verschaffte sich Goldstein Einsicht in den Unterschied von Zeigen und Greifen als Leistungen. Die Grundstörung sei bei diesen Kranken [52/53] das Unvermögen, eine Gegebenheit simultan als gegliedertes Ganzes zu haben. Es fehlt ein dem Subjekt gegenüberstehender statischer Raum, in dem sich Dinge in bestimmter Distanz neben- und hintereinander befinden. Nur in einem solchen Raum jedoch gibt es Orte, auf die man zeigen kann. Zum Greifen ist ein solcher Raum offenbar nicht erforderlich. Das zeigt sich auch darin, dass der Kranke, nachdem er richtig nach etwas gegriffen hat, nicht weiss, wo sich der ergriffene Gegenstand befindet. Greifen und Zeigen sind also verschiedene Handlungen. Ein Tier kann zwar greifen, aber nicht etwa zeigen, denn es hat zwar einen vitalen, aber keinen ‚gnostischen‘ Raum und keine gegenständliche Aussenwelt.“⁵

Die letzte Bemerkung Buytendijks lässt vermuten, dass das Zeigen in naher Beziehung zur Theorie steht: Nur das Wesen, das zeigen kann, hat auch die Fähigkeit der „theoria“, des „reinen“ Schauens, worauf auch wiederum die Etymologie aufmerksam macht (to show!). Aus alledem ergibt sich: Der Mensch, der wie andere Lebewesen greifen und sich kratzen kann, ist von diesen Lebewesen durch die Fähigkeit, zeigen zu können, spezifisch unterschieden. Man könnte ihn geradezu als das zeigende Lebewesen definieren.

3. In dieser „Definition“ wird das Zeigen zu einer spezifischen Differenz, durch die der Mensch von anderen Lebewesen, denen er in anderer Hinsicht gleicht, unterschieden wird. So gesehen wird das Zeigen zu einem „Verhalten“, das unabhängig von dem Lebewesen, an dem es vorkommt, definiert werden kann. Das Zeigen ist nicht dadurch bestimmt, dass der Mensch zeigen kann, sondern es wird am Menschen lediglich vorgefunden und an Tieren nicht. Das Zeigen konnte wissenschaftlich ähnlich behandelt werden wie die Intelligenz, die nicht dadurch modifiziert wird, dass sie „am“ Menschen vor- [53/54] kommt. Zum Gegenstand der Forschung geworden, könnte man beispielsweise fragen, welche Bedingungen gehirnphysiologischer oder auch geographischer Art erfüllt sein müssen, damit ein Lebewesen zeigen kann. (In den Schluchten und Wäldern, so meint Klages, wäre der Trieb, zu zeigen und sich aufzurichten, verkümmert: „Daraus folgt mit Bestimmtheit, dass die Tierart, die zum Menschen sich zu wandeln vermochte ... nicht im Urwald gelebt haben kann, sondern gelebt haben muss in der Ebene. Der Mensch, mit anderen Worten, entstand in der Savanne oder am Meer, mochte er später noch so viele Wälder roden und auf noch so hohe Berge steigen.“⁶ Man könnte aber auch nach der speziellen Funktion des Zeigens im menschlichen „Lebenshaushalt“ fragen. Es würde sich dann ergeben, wie das „kranke“, unspezifizierte und instinktarme „Tier“ das Zeigen entwickeln musste, um sich von dem Druck der Wirklichkeit zu entlasten. Wenn

⁴ F. J. J. Buytendijk: Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung, Göttingen 1956, S. 191.

⁵ F. J. J. Buytendijk, a. a. O., S. 192.

⁶ L. Klages, a. a. O., S. 268.

man jedoch nach den Bedingungen oder nach der Funktion des Zeigens fragt, wird es selbst als bekannte und definierbare Verhaltensweise vorausgesetzt. Die dabei zutage geförderten Ergebnisse sind wertvoll nicht nur für denjenigen, der in irgendeiner „Praxis“ mit dem Menschen zu tun hat, sondern gerade auch für die Fragestellung der philosophischen Anthropologie. Die philosophische Anthropologie begnügt sich allerdings nicht mit der Feststellung von Fakten und tatsächlichen Zusammenhängen (etwa der gleichzeitig auftretenden Fähigkeit, zu sprechen und zu zeigen), sondern sie behandelt die Ergebnisse als Winke, die sie dazu verlocken, die tatsächlichen Zusammenhänge aus einer „inneren Mitte“ heraus zu entfalten. Auf unser konkretes Vorhaben bezogen, bedeutet dies: Wir behandeln das Zeigen nicht als spezifische Differenz, als ein Verhalten, das dem Menschen zu- und dem Tier abgesprochen wird, sondern wir versuchen, das Zeigen aus der Mitte des Menschseins zu entwickeln, jedoch so, [54/55] dass diese Mitte erst durch die Entfaltung des Zeigens erblickt werden kann. Wir gehen nicht von einem festgestellten Wissen vom Menschen und vom Zeigen aus, sondern versuchen, das eine am anderen und durch das andere zu entwickeln: Was das Zeigen ist, versteht man nur, wenn man es als eine Form der menschlichen Selbstverwirklichung versteht, und was der Mensch ist, versteht man nicht unabhängig von seiner Selbstverwirklichung im Zeigen. Die Fähigkeit, zeigen zu können, ist keine zur „animalitas“ hinzukommende Eigenschaft, sondern sie löst selbst das, was am Menschen „natürlich“ ist, aus dem Vergleichshorizont mit dem Tierischen.

II. Das Zeigen im Licht der philosophischen Anthropologie

1. Wenngleich hier der didaktische Zusammenhang nicht angeführt werden kann, empfiehlt es sich doch, mit der Pestalozzischen Fragestellung einzusetzen. Bei Pestalozzi wird das Zeigen – soviel ich sehe: zum erstenmal – in seiner anthropologischen Bedeutung insofern verstanden, als es für ihn ein wesentlicher Schritt zu einer bestimmten Weise der menschlichen Selbstfindung und Selbstwerdung ist. Über das Zeigen soll der Mensch zu einer „Klarheit“ geführt werden, in der sich theoretisches und moralisches Verhalten in einer schwer zu entwirrenden Weise verschlingen. Klarheit über die Dinge setzt bei Pestalozzi immer eine in eigener Anstrengung zu erringende Klarheit über sich selbst voraus. „Dieser Mittelpunkt aller deiner Anschauungen, du selbst, bist dir selbst ein Vorwurf deiner Anschauungen; alles, was du selbst bist, ist dir leichter klar und deutlich zu machen als alles, was ausser dir ist ... nur was ausser dir ist, kann eine verwirrte Anschauung für [55/56] dich sein; folglich ist der Gang deiner Erkenntnisse, sofern er dich selber berührt, eine Stufe kürzer, als insofern er von irgend etwas ausser dir ausgeht ... folglich öffnet sich der Weg zu deutlichen Begriffen auf dieser Bahn leichter und sicherer als auf irgendeiner anderen, und unter allem, was klar ist, kann jetzt klarer nichts sein als die Klarheit des Grundsatzes: Die Kenntnis der Wahrheit geht bei dem Menschen von der Kenntnis seiner selbst aus.“⁷ Dabei handelt es sich um eine Klarheit, zu der die Erfahrung nichts mehr beitragen kann, die also nicht mit der steigenden Lebenserfahrung wächst und eben dadurch uns und unsere Stellung zu den Dingen im ganzen und grundsätzlich betrifft, unabhängig von allen individuellen Verschiedenheiten.⁸ Zu dieser Klarheit gelan-

⁷ J. H. Pestalozzi: Wie Gertrud ihre Kinder lehrt. Zitiert aus: Johann Heinrich Pestalozzi: Wie Gertrud ihre Kinder lehrt und Ausgewählte Schriften zur Methode, besorgt von Fritz Pfeffer, Paderborn 1961, S. 109.

⁸ „Deutliche Begriffe sind dem Kinde nur diejenigen, zu deren Klarheit ihm seine Erfahrung nichts mehr beizutragen vermag-» (Pestalozzi, a.a.O., S. 169).

gen wir aber nur, wenn es gelingt, uns aus den natürlichen Verkettungen und Verstrickungen mit den Dingen zu lösen und die Dinge in ihr eigenständiges Sein freizugeben. Nur so, meint Pestalozzi, gelangen wir zu der einen Wahrheit und nicht zu verschiedenen Wahrheiten. Mit dieser „einen Wahrheit“ wird, das kann hier allerdings nur behauptet werden, das Thema der „inneren Wahrhaftigkeit“ als der Voraussetzung der wahren Erkenntnis angeschlagen.⁹

2. Zunächst und alltäglich lernen wir die Dinge so kennen, wie sie uns die mannigfachen Situationen und Lagen, in denen wir uns befinden, zuführen. Dass der Mensch sich je in konkreten Situationen befindet, bedeutet, dass er sich nicht in einen „reinen Anfang“ versetzen kann. Dies ist jedoch nicht negativ als „Grenze“ des Menschseins (Geworfenheit) zu verstehen, sondern sofern der Mensch sich in Situationen befindet, sind ihm die darin befindlichen Dinge in seine Macht gegeben. Die Dinge sind hier genau das, als was sie im Bewältigen von Situationen erschlossen werden: Sie sind durch die Möglichkeiten bestimmt, die sie dem Menschen im [56/57] Bewältigen von Situationen gleichsam zuspielden. Die Situation, die durch die Art, wie sie angegangen wird, bestimmt ist, strukturiert sich durch dasjenige, was an den Dingen gesehen und was übersehen wird, und in der Art, wie die Dinge in jemandes Situation einbezogen sind, besteht ihre Bedeutung (Verständlichkeit und Verfügbarkeit).

In der Weise, wie jemand in Situationen über die Dinge verfügt, sie sich darin aneignet und im Aneignen Eigenschaften entdeckt, ringt er sich selber erst Möglichkeiten des Verhaltens ab. Wie nur in Situationen ergründet werden kann, „was an den Dingen ist“, so misst der sich darin befindliche Mensch erst in ihnen den Umkreis dessen aus, was er vermag. Gerade weil die Möglichkeiten des Menschen erst durch die Aneignung der Dinge ergründet werden, steht er immer auch in der Gefahr des Scheiterns. Aber dieses Scheitern bestätigt gleichsam nur, dass es dem Menschen anheimgestellt ist, in der realen, d. h. leibhaften Auseinandersetzung mit den Dingen die ihm möglichen Verhaltensformen zu entfalten. Es lässt die Frage nach einem Sein ausserhalb und jenseits der konkreten Situationen erst gar nicht aufkommen. Nur weil der Mensch das ihm Mögliche in der noch unbestimmten Wirklichkeit ergründen muss, kann er scheitern; wenn er in seinem Sein und seinen Möglichkeiten schon festgelegt wäre, könnte er auch nicht scheitern.¹⁰

In Situationen stehend, lernt der Mensch die Dinge kennen: Dieses Kennenlernen ist jedoch grundsätzlich zu keinem Abschluss zu bringen und in der Form von situationsenthobenen Erkenntnissen (schon die sprachliche Form macht darauf aufmerksam, dass in Erkenntnissen etwas zum Abschluss gekommen ist) darzustellen, zumal die Situation immer durch die Art des darinstehenden Menschen bestimmt ist: Der Mutige macht andere Erfahrungen als der Zaghafte oder der Schlendirian. Es ist so gesehen kein Zufall, dass die neuzeitliche Erkenntnistheorie einen archimedischen Punkt jenseits aller Situationen suchte, um von ihm aus zu „sicheren“ Erkenntnissen zu gelangen.¹¹

3. Es kann aber vorkommen, dass einem die Dinge durch irgendwelche zufälligen Ereignisse, die unvermittelt in unser Leben eintreten, entgleiten. Die Zufälle offenbaren unsere Ohnmacht; wo sie

⁹ Vgl. zu diesem Problemkreis insbesondere O. F. Bollnow: Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit, in: *Mass und Vermessenheit des Menschen*, Göttingen 1962, S. 155 ff.

¹⁰ Vgl. dazu j. König: Das spezifische Können der Philosophie als $\epsilon\kappa\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$. *Blätter für deutsche Philosophie*, Bd. 10, 1937, S. 129 ff.

¹¹ Vgl. dazu O. F. Bollnow: Über die Unmöglichkeit eines archimedischen Punkts in der Erkenntnis. *Archiv für die gesamte Psychologie*, 116, 3/4, 1964, S. 219 ff.

auftreten, sind wir nicht mehr Subjekt unserer Situationen, sondern empfinden uns als „hineingeraten“ in etwas, aus dem wir aus eigener Kraft keinen Ausweg finden können.¹² Nur in ausweglosen Situationen, die an sich schon keine Situationen im strengen Sinne mehr sind, entdecken wir unsere Geworfenheit und empfinden uns als Spielball blinder Mächte, den Launen Fortunas ausgesetzt. Nur wenn wir in diesem Sinn aus den Situationen herausgerissen werden, entdecken wir auch die Ungesicherheit unserer Natur, durch die wir jedem erdenklichen Zufall (auch Krankheiten sind Zufälle) ausgesetzt sind. Hier erst, und um Zufälle auszuschalten, erhebt sich dann die Frage nach situationsfreien Erkenntnissen. Um allerdings die Art, in der hier nach einer Theorie gefragt werden kann, herauszustellen, müssen wir kurz und unzureichend auf eine Form des Ausgesetzt- und Geworfenseins eingehen.

Ausgesetzt fühlen wir uns auch dann, wenn wir uns getrieben fühlen, d. h. dann, wenn wir keine Möglichkeiten mehr sehen, in der Wirklichkeit Fuss zu fassen. Wir können den Dingen dann keine produktiven Seiten mehr abgewinnen, sie nicht mehr ergreifen und wahrhaft aneignen und verfallen ihnen. Allerdings: Verfallen kann man nicht eigentlich den Dingen, sondern nur gewissen Empfindungen, die sie hervorzurufen scheinen. Wir wollen hier nur berührt werden; selbst dann, wenn wir die Dinge berühren, wollen wir im Grunde genommen berührt werden. Wo wir nichts mehr ergreifen können, wird die Haut zum einzigen Organ. In diesem Berührtwerdenwollen entdeckt man zwar auch etwas „an“ den Dingen, allerdings nur dasjenige, was ihnen nicht eigentümlich zugehört, was nicht zu ihrer Zugänglichkeit und Verständlichkeit beiträgt. Man entdeckt dabei das, was die Dinge insofern „auch“ sind, als es nicht mehr auf die Welt, aus der den Dingen ihre Bedeutung zuwächst, überholt werden kann. Es ist das Weltlose, bloss noch Empfindbare an ihnen. In der Entdeckung dessen, was die Dinge „auch“ sind, werden sie daher in die Bodenlosigkeit des eigenen Lebens herabgezogen, aus ihrer Ordnung herausgerissen und dadurch entweiht. Das berührende Berührtwerden wird indiskret, bloss neugierig, insofern es das enthüllt, was in der Welt keinen Platz hat, was nirgendwo begründet ist und daher nackt erscheint. Das Geniessen wird hier gemein: die Bodenlosigkeit ist ein wesentliches Merkmal der Gemeinheit. In diesem Sinne meint auch Hofmannsthal, es läge „doch geradezu etwas Unverschämtes darin, dass man sich heranwagt, gewisse Dinge überhaupt zu erleben.“¹³

Hier haben wir nun auch den Punkt erreicht, wo Pestalozzis Frage nach der Möglichkeit der Theorie einsetzt. Durch sie soll es dem Menschen ermöglicht werden, sich aus der „blinden Naturführung“ zu befreien, die sich in ihm in der „Trägheit“ (der Neigung, alles zu geniessen) und der „Naseweisheit“ (der Neigung, alles zu enthüllen) wirkt. In der Naturführung, den „Wechselzuständen“ des Lebens, zeigen auch die Dinge nur ihre „zufälligen Beschaffenheiten“. In dieser Naturführung können wir weder in der Wirklichkeit noch ausserhalb ihrer, auf einem archimedischen Punkt, Fuss fassen: es fehlt uns „sowohl an der Kraft der Vierfüssigen, auf festem Boden zu stehen, als an den Flossen der Fische, über Abgründe zu schwimmen, und an den Flügeln der [59/60] Vögel, sich ge-

¹² Vgl. K. Giel, Über den Zufall, in: Hoffnung und Begegnung. Kleine Festschrift für Otto Friedrich Bollnow zum 60. Geburtstag am 14. März 1963. Bildung und Erziehung, 16. Jg., Heft 34, 1963, S. 168-175.

¹³ H. v. Hofmannsthal: Der Schwierige, in: Hugo von Hofmannsthal, Der Schwierige, Frankfurt 1958, Fischer-Bücherei, Bd. 233, S. 106. In diesem Zusammenhang muss auch auf die Ausführung von G. Bräuer verwiesen werden: G. Bräuer: Das Finden als Moment des Schöpferischen. Tübinger Dissertation (maschinenschriftlich) 1962, S. 378 ff. (Das hier gemeinte Kapitel ist in der unter gleichem Titel gedruckten kürzeren Fassung [Tübingen 1966] nicht enthalten.)

gen die Wolken zu erheben.“¹⁴ Es wird offenkundig: Die Frage nach der Möglichkeit der Theorie kann nicht mehr als die Suche nach einem archimedischen Punkt verstanden werden. Es geht in ihr vielmehr um ein reines Verhältnis zu den Dingen, in dem wir nichts berühren und dadurch beflecken. Dieses reine Verhältnis nennt Pestalozzi die „willenlose Anschauung“. Sie kann erreicht werden, wenn wir die Dinge dem zudringlichen und indiskreten Berühren und Betasten entziehen, sie „nur noch“ zeigen, indem wir auf sie zeigen.

4. In der Beschreibung des Zeigens gehen wir am zweckmässigsten davon aus, dass es als ungehörig und unschicklich gilt, auf andere Menschen mit dem Finger zu zeigen. In engstem Zusammenhang damit steht die andere Tatsache, dass Menschen es oft nicht wagen, etwas Bestimmtes zu tun, aus Furcht, die Leute könnten mit den Fingern auf sie zeigen. Dabei braucht es sich keineswegs um etwas „Schlechtes“ zu handeln, sondern nur um etwas, was man in einer bestimmten Gemeinschaft (einem Dorf z. B.) nicht tut. Man fürchtet das Fingerzeigen als Sanktion der Gemeinschaft, aus der man sich durch eine bestimmte Handlung herausgesetzt hat. Nur wer sich aus einer Gemeinschaft heraussetzt, auf den kann man mit den Fingern zeigen. Das Zeigen wird zum Zeihen einer Handlung, durch die sich jemand aus der Gemeinschaft ausgeschlossen hat, ohne deshalb schon zum Feind zu werden. Der im Zeigen ausdrücklich aus der Gemeinschaft Ausgeschlossene wird heimat- und weltlos: Er kann nur wieder in die Ordnung der gemeinsamen Welt (Heimat) aufgenommen werden, wenn man ihm verzeiht.

Wie durch das Zeigen die Menschen aus der gemeinsamen Welt ausgeschlossen werden, so werden auch die gezeigten Dinge aus der leibhaft erschlossenen Wirklich- [60/61] keit gelöst. Dies bedeutet zunächst: Die gezeigten Gegenstände, die nicht mehr ergriffen und berührt werden können, von denen man sich im Zeigen distanziert, werden aus dem erlebten Raum herausgerissen. Sie sind nicht mehr leibhaft erreichbar und durch die Formen, in denen sie erreichbar sind, mitbestimmt. Sie sind z. B. nicht mehr in leibhaft zu bewältigenden Entfernungen gegeben, sie liegen nicht mehr an den vertrauten Wegen und Strassen des Alltags. Das bloss noch gezeigte „dort“ hat keinen adverbialen Charakter mehr, es konstituiert sich nicht mehr in der leiblichen Auseinandersetzung mit den Dingen. Während in der leiblich erschlossenen Wirklichkeit die Stellen und Plätze der Dinge dadurch wesentlich mit den Dingen verbunden sind, dass diese durch jene erst verfügbar werden (die Erreichbarkeit eines Gegenstandes ist hier eine echte Eigenschaft), ist in der „bloß“ gezeigten Welt der Gegenstand nicht mehr wesensmässig mit dem Ort verbunden. Die Dinge kommen jetzt an Orten vor, durch die die Zugänglichkeit und Erreichbarkeit der Dinge nicht mehr artikuliert wird. Die gezeigten Dinge haben also keinen „natürlichen“ Platz mehr und kommen daher nur noch an Punkten vor, die man zunächst nur mit dem Zeigefinger finden und gleichsam aufspiessen kann. Diese Punktualität ist das wesentliche Charakteristikum der Orte. „Der Ort hat immer etwas Punktuelleres. Man kann auf ihn hinzeigen ... Versucht man von hier aus die Bedeutung abzugrenzen, so spricht beim Ort nicht die Ausdehnung mit, nicht die erfüllte Fläche oder der erfüllte Raum wie etwa beim Platz. Man kann nicht sagen, dass etwas Ort hat oder seinen Ort braucht, so wie es seinen Platz braucht, sondern Ort ist immer ein bestimmt gelegener und genau fixierter Ort. Der Ort behält immer dieses Hinzeigende ... Darum kann man Orte auch nicht tauschen, wie man Stellen und Plätze tauscht, sondern sich höchstens an einen anderen Ort [61/62] begeben. Durch diesen punktuellen Charakter unterscheidet sich der Ort am schärfsten von allen (noch so kleinen) räumlichen Gebil-

¹⁴ Pestalozzi, a. a. O., S. 105 f.

den.“¹⁵ In der Punktualität ist wiederum die Unverfügbarkeit der Orte getroffen: Der durch Orte bestimmte „Raum“ kann nicht eingeräumt werden. Die Dinge können daher nur zufällig an Orte geraten. Die zufällig an bestimmte Orte geratenen Dinge haben sich ebenfalls der Verfügbarkeit entzogen und sind aus dem Bewandtniszusammenhang, in dem sie alltäglich stehen, ausgebrochen. Nur wenn die Dinge aus dem Zusammenhang einer Welt ausgebrochen sind, kommen sie an bestimmten Orten vor. Das Zeigen entlässt, so gesehen, die Dinge aus ihrer Bedeutung, indem es sie lokalisiert. Als vorläufige Bestätigung dafür mag die Tatsache gelten, dass nur dasjenige, das mich nichts angeht, nur die Begebenheit, die ich als zufälliger Augenzeuge bloss berichten kann, einen Tatort hat, der eigens registriert werden muss. Nur der Mensch, der in meinem Leben keine Rolle spielt und für mich bloss auf einer Karteikarte existiert, hat einen Geburts- oder Wohnort. Wir dürfen also feststellen: Das Zeigen erfüllt die Funktion einer epoché. Es unterbricht den gewohnten und gekonnten Umgang mit den Dingen und löst sie so aus dem Kontext der Wirklichkeit: es löst die Dinge aus den Bezügen, in denen sie zu den Menschen und zu anderen Dingen stehen. Die Dinge verlieren dadurch ihre Eigenschaften, wenn man darunter die Seiten versteht, die sie uns im alltäglichen Gebrauch zuwenden, oder dasjenige „an“ ihnen, durch das sie verfügbar werden.

5. Wie nun die Dinge aus der gedeuteten Welt entlassen werden, wenn sie zeigend lokalisiert werden, so sind auch die Orte, auf die sie gewiesen werden, ohne jede Bedeutung. Die Orte können daher nicht begriffen werden, wohl aber können sie einen Namen haben. In der blossen „Nennfunktion“ verlieren ja auch die Worte [62/63] ihre ursprüngliche Bedeutung. Als benannte können die Orte allerdings zu Trägern von Bedeutungen werden: Eine Stadt kann als Geburtsort eines Dichters bekanntwerden. Als blosser Träger von Bedeutungen kann ein und derselbe Ort die verschiedensten und heterogensten Bedeutungen haben: Die Bedeutungen sind hier etwas Hinzukommendes, Äusseres. in ihrer Äusserlichkeit können sie zum „Aushängeschild“ in Werbeprospekten werden. Durch die Bedeutungen, die er haben kann, wird der Ort jedoch nicht irgendwie zugänglich. Als blosser Träger von Bedeutungen kann ein Ort nicht begriffen, sondern nur noch bestimmt oder fixiert werden. Die Bestimmungen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie nichts mehr zur Verständlichkeit, zur Bedeutung des Bestimmten beitragen. Nicht durch Eigenschaften im strengen Sinn, sondern durch Merkmale und Kennzeichen, die ihm durchaus äusserlich sein können, werden die Dinge bestimmt. So trägt es zum Schirmsein dieses Schirmes nichts mehr bei, wenn er an Hand eines Merkzeichens, das sogar in einer schadhafte Stelle bestehen kann, als mein Schirm bestimmt (identifiziert) wird. Gerade weil die Merkmale nichts zum Sein (der Bedeutung und Verständlichkeit) der Dinge beitragen, kommen sie lediglich an den Dingen vor: Das Ding ist, was es ist, unabhängig von seinen Merkmalen, wie umgekehrt es nicht von der Bedeutung eines Dinges abhängt, was an ihm als bestimmendes Merkmal gilt. Was als bestimmendes Merkmal gilt, wird mehr oder weniger willkürlich, z. B. im Bestreben, die Dinge zu klassifizieren und zu katalogisieren, festgelegt und in Tabellen oder im Gedächtnis festgehalten. Durch den an die Dinge herangetragenen Einteilungsgesichtspunkt wird festgestellt, was als bestimmendes Merkmal zu gelten hat. Die Merkmale werden daher an den Dingen grundsätzlich bloss wiedergefunden, weil immer schon im voraus und unabhängig von jeder Auseinandersetzung [63/64] ausgemacht wird, worauf man zu achten hat. Um was für eine Pflanze es sich in einem konkreten Fall handelt, sieht man dieser Pflanze nicht schlicht an, sondern man muss es im „Bestimmungsbuch“ nachlesen, um sie so als Träger eines bestimmten Namens zu identifizieren.

¹⁵ O. F. Bollnow: Mensch und Raum, Stuttgart 1963, S. 38 f.

In unserem Zusammenhang bedeutet dies: Der „Raum“, in dem die Punkte liegen und bestimmbar werden, muss grundsätzlich erst konstruiert, gemacht werden. So beginnt man schon, wenn man einen Punkt in der Landschaft, den der andere nicht sieht, bestimmen will, Linien und geometrische Figuren in das Gelände einzuzeichnen.

Es ist hier nicht der Ort, auf die geometrische Konstruktion näher einzugehen, so reizvoll dies auch sein könnte, zumal man von hier aus eine besondere Form des Zeigens, das Demonstrieren im Sinne des Beweisens, thematisieren könnte. Wir haben diese Zusammenhänge auch nur angedeutet, um eine mögliche Antwort auf die Frage, was das Gezeigte positiv ist, wie es sich konstruiert, zu erhalten. Der gezeigte Gegenstand kann konstruierbar werden: er wird auf seine Machart hin angesehen. Der gezeigte Gegenstand kann als solcher erfasst werden, wenn er seine Machart zeigt und darin zum Muster wird. Für die Machart, die sich an Mustern zeigt, kann niemand persönlich aufkommen, sie kann nicht als ureigenste Möglichkeit ergründet, sondern nur fix und fertig vorgefunden und ausgeführt (Exaktheit) werden. Die Machart kann daher nur als Fertigkeit in Besitz genommen, sie darf in der Aneignung nicht modifiziert werden. Gerade darin ist die Fertigkeit vom je eigenen Können einer Person unterschieden. Doch auf diese Zusammenhänge wollen wir hier nicht mehr näher eingehen.

6. Der gezeigte Gegenstand muss nicht in jedem Fall zum Muster werden. Damit ist schon angedeutet, dass [64/65] durch das Hinzeigen allein noch nicht entschieden ist, wie der gezeigte Gegenstand sich uns zeigt, wie er uns gegeben ist. Hier müssen wir erneut einsetzen.

Bisher haben wir im wesentlichen nur die negative Seite hervorgekehrt: Das Gezeigte wird aus jedem Bewandtniszusammenhang und der praktischen Verfügbarkeit entlassen. Es verliert dadurch seinen Verweisungscharakter und wird nicht mehr aus seiner Beziehung zu anderen Dingen und anderen Menschen verstanden. Der Blick richtet sich allein auf das gezeigte Dies-da und hebt es scharf umrissen hervor, so dass alles andere zum wesenslosen und uninteressanten Hintergrund wird. (Als klar Umrissenes wird das Gezeigte nicht in Beziehung gesetzt und nicht unterschieden von anderem.) Auf das Gezeigte zielt man geradezu, allerdings nur mit den Augen. Im Zielen mit den Augen richtet sich der Körper auf: Man visiert das Gezeigte nicht mit dem ganzen Körper an, der sich, wie bei den Raubtieren, im Zielen zum Sprung duckt. (Es ist daher gerade dieser zielende Blick, der von den Tieren nicht verstanden wird.¹⁶)

Aus allen Bezügen herausgelöst, steht das Gezeigte vor uns ohne Bedeutung, ohne Eigenschaften, es kann nicht einmal als etwas identifiziert werden. Man kann es bestenfalls benennen. Aber dieses Benennen ist kein Identifizieren (identifiziert werden können die Dinge nur als Träger von Namen, das Benennen ist immer mehr und etwas anderes als das bloße Identifizieren). Durch die Benennung wird das Gezeigte aber nicht schon gedeutet. Gerade die Namen haben ihre ursprüngliche Bedeutung „abgestreift“. Damit wollen wir nur andeuten, dass das Gezeigte zwar irgendwie gemeint, aber nicht schon „als etwas“ gemeint ist. Es muss nicht einmal als das gemeint sein, das irgendwie heisst, wenngleich man sich bei bloss gezeigten Dingen häufig mit der Nennung des Namens „zufrieden“ gibt. [65/66]

7. Das im Zeigen bloss Anvisierte, das sich sogar dem Zugriff der Sprache entziehen kann, das bloss noch angeschaut wird, kann jedoch irgendwodurch getroffen werden. Mit dieser Treffbarkeit ist gemeint, dass das Anvisierte nicht leibhaftig präsent ist, dass es gleichsam nur erreicht werden

¹⁶ Vgl. dazu K. Lorenz: So kam der Mensch auf den Hund, Wien o. J., S. 143.

kann, wenn man sich nicht hinbemüht. Treffend kann eine Bemerkung, eine Beschreibung, eine Zeichnung, ja sogar eine Photographie sein. Das Gezeigte ist somit das, als was es dargestellt wird. Das Beispiel der treffenden Photographie macht jedoch deutlich, dass die Darstellung nicht schon durch die Genauigkeit der Wiedergabe der Details treffend wird. Der gezeigte Gegenstand ist daher nicht schon durch das Anvisiertsein in seinem Sein festgestellt und wird nachher bloss noch abgebildet, so dass das Abbild mit dem Original verglichen werden könnte, sondern er ist genau das, als was er in einer Darstellung getroffen wird. Ausserhalb und jenseits der treffenden Darstellung ist der gezeigte Gegenstand nichts. Die treffende Darstellung – und nur das im Zeigen anvisierte Ding kann getroffen werden – vermag daher etwas an den Dingen zu entdecken, was im alltäglichen Zutunhaben grundsätzlich nicht gesehen werden kann: Sie entdeckt die Dinge in einer Weise, wie sie im alltäglichen Umgang grundsätzlich nicht erschlossen sein können. Die treffende Darstellung entbirgt die Dinge aus einer Verborgenheit, in der sie nicht gleichsam von sich aus sind auf Grund einer „natürlichen“ Dunkelheit, sondern in die sie durch unsere sonstige Vertrautheit mit ihnen und durch die Art, wie wir sie zu kennen vermeinen, geraten sind. Sie zeigt daher die Dinge so, wie sie ohne unser ausdrückliches Zutun von ihnen selbst her sind, so, wie sie sich zeigen, wenn man sie gleichsam in Ruhe lässt. Die Darstellung trifft also auch, insofern sie die verbergenden Schichten, die der Alltag um die Dinge gelegt hat, durchstösst und durch sie hindurch das sichtbar macht, [66/67] was die Dinge „von sich aus sind“ und als was sie sich dem unbefangenen und ungetrübten Blick darstellen. In diesem Durchstossen und Durchschauen liegt die eigentümliche Aggressivität des zielenden Blickes.

8. Gerade weil die treffende Darstellung die verbergenden Hüllen durchschaut, kann sie nicht durch das Anführen von Merkmalen und das Beibringen von „Sinnesdaten“ gedeckt werden. Sie wird daher recht eigentlich zum Ort der „originären Gegebenheit“, der Evidenz, und kann und braucht nicht irgendwie begründet zu werden. Darin liegt freilich auch, dass nur Darstellungen evident sein können. Diese Evidenz von Darstellungen leitet sich aber nicht her von der Evidenz einzelner Aussagen und Urteile innerhalb einer Darstellung, die dann als Grundsätze formuliert werden könnten, um sie jeder möglichen Darstellung vorauszusetzen. Man versteht zumeist das Treffende einer Darstellung, ihre Pointe, schon nicht mehr, wenn man an dem, was in einzelnen Sätzen gesagt wird, kleben bleibt.

Wenngleich man sich mit dem getroffenen Ding nicht sonstwie und ausserhalb der Darstellung vertraut machen, auch wenn man es nicht zur Deckung der Darstellung vorführen kann, muss es doch schon als das, als was es getroffen wird, anvisiert gewesen sein. Nur weil es gleichsam schon als das, als was es getroffen wird, im Visier stand, kann eine Darstellung überhaupt treffend sein. Man könnte geradezu sagen, dass es nur deshalb getroffen werden kann, weil es „immer schon“ so gemeint war. Die treffende Darstellung macht daher nur ausdrücklich bewusst, wie man etwas „immer schon gemeint“ hat. (Man müsste von hier aus noch einmal die Problematik des „intentionalen Bewusstseins“ aufrollen.) In welcher Weise war etwas „immer schon“ so gemeint, wie es in der Darstellung getroffen wurde? Den Charakter des Treffens bekommt eine Darstellung [67/68] nur deshalb, weil sie das Dargestellte so zeigt, wie es ausserhalb der Darstellung nicht gesehen werden kann. Darin liegt auch begründet: Die treffende Darstellung macht immer auch betroffen. Erst wenn sie gelungen ist, merkt man gleichsam, dass man das in der Darstellung sich Zeigende verkannt und im alltäglichen Umgang oder der bisherigen Art der sprachlichen Bewältigung verstellt hatte. Man betrifft sich auf Irrwegen, auf die man durch eigenes Verschulden geraten ist, denn die Verstellungen sind in jedem Fall durch unser eigenes Zutun entstanden. Sie können nicht durch ei-

ne „natürliche Dunkelheit“ erklärt werden. So kann man betroffen werden beim Anblick der Schönheit der heimatlichen Landschaft, an der man durch das Besorgen des Zunächstliegenden in selbstverschuldeter Blindheit vorbeigerannt ist. (Die „schöne“ Landschaft ist immer eine irgendwie dargestellte Landschaft: sie erscheint selbst einfachen Menschen immer „wie gemalt“.) Von hier aus ergibt sich: Gerade das „intentionale Bewusstsein“ ist in seiner Wurzel Schuldbewusstsein; einer Sache in ihrer Reinheit kann man sich grundsätzlich nur bewusst werden, indem man sie aus den selbstverschuldeten Verstellungen heraushebt.¹⁷

9. Wenn wir weiter oben feststellten, eine Darstellung könne nur deshalb treffen, weil das darin Sichtbargewordene immer schon so gemeint war, so konnte es doch nicht in unserem alltäglichen Leben „so“ gemeint gewesen sein, so produktiv es sonst auch sein mag. Die Art, wie das im Zeigen Anvisierte „immer schon“ gemeint war, hat sich nicht im Laufe unseres Lebens herausgebildet, sie ist nicht in den Lebensanschauungen und Überzeugungen begründet, die man im Laufe seines Lebens gewinnen kann. Die treffende Darstellung löst sich aus dem je individuellen Lebenszusammenhang. Darin ist die Darstellung vom Gespräch unterschieden, [68/69] in dem gerade die individuellen Überzeugungen zur Sprache kommen und sich dadurch verwirklichen. Herausgelöst aus jedem individuellen Lebenszusammenhang, können die treffenden Darstellungen auch nicht bezeugt werden. Darin liegt nun aber auch: Das Immer-schon-gemeint-Sein, von dem die Rede ist, kann nicht als eigene Vergangenheit erinnert und in der Erinnerung angeeignet werden. Vor der Aktualität, ja Akutheit eines „Dies-da“ kann und darf man seine eigene Vergangenheit nicht „zitieren“. Genau darin besteht die Gegenwärtigkeit des Gezeigten, die man zutreffend nur als Schicksalslosigkeit kennzeichnen kann. Nur in seiner Schicksalslosigkeit kann dann die Darstellung das Gezeigte so treffen, wie es immer schon gemeint und gesehen war. Gerade weil dieses Immer-schon-gemeint-Sein nicht als die Vergangenheit eines Menschen in der Erinnerung angeeignet werden kann – die Vergangenheit „ist“ genau das, als was sie in der Erinnerung produktiv angeeignet wird, so dass erst das spätere Leben darüber entscheidet, was als seine Vergangenheit gelten kann –, hat man den „reinen“ und unverstellten Blick immer auch mit der Metapher der reinen Kindlichkeit angesprochen. Es sind insbesondere die Künstler, in deren Selbstzeugnissen immer wieder vom Bemühen die Rede ist, so sehen zu lernen „wie die Kinder“. In dem Bestreben, die Dinge in ihrer unverfälschten Reinheit sehen zu lassen, hat gerade auch die Didaktik die Kindheit entdeckt.

Mit der Kindheit ist bei den Didaktikern – bei Comenius oder Fröbel, aber auch bei Pestalozzi – nicht nur eine frühe Stufe des Menschseins gemeint, sondern eben die reine Sicht der Dinge. (Damit soll keineswegs bestritten werden, dass die Kindheit im Sinne der frühen Stufe auch für die Didaktik von Bedeutung ist.) Unter der Kindheit wird aber gerade bei den grossen Didaktikern immer auch so etwas wie die bleibende menschliche [69/70] Substanz verstanden, die in der unverstellten Offenheit und der reinen Gegebenheit der Dinge besteht. Nur weil die Kindheit in der Didaktik immer auch in dieser Bedeutung gesehen wurde, konnte es als Aufgabe des Menschseins, insbesondere aber des Lehrers, formuliert werden, so zu werden wie die Kinder. Nur in der Erringung des ungetrübten Blickes, also nur dann, wenn die Kinder ihm zum Lehrmeister werden, kann ein erwachsener Mensch zum Lehrer werden. Dass ein Mensch überhaupt Lehrer sein kann, galt aus in diesem Zusammenhang nicht angebbaren Gründen nicht immer als eine Selbstverständlichkeit.

¹⁷ Vgl. dazu H Lipps: Die menschliche Natur, Frankfurt a. M. 1941, und O. F. Bollnow: Einfache Sittlichkeit, 2. Aufl., Göttingen 1947, S. 118 ff.

Diese Offenheit der Dinge hat man nicht schon durch seine natürliche Geburt, wie ja auch die Kinder nicht als solche schon geboren werden. Auf sich selber gestellt und sich selber überlassen, könnten die Kinder keine Kinder sein. Die Kindheit in ihnen zu entdecken, darin besteht ja die Hauptaufgabe der Erziehung, aber auch ihre innere Gefährdung. Die Lehrer sind immer in der Gefahr, wie man in jeder Grundschulklasse beobachten kann, die Kinder nach ihrem Bild von der Kindheit zu prägen. Sie bieten ihre Bilder von der Kindheit an wie Rollen, die die Kinder gern ergreifen und meisterhaft spielen.

10. Die Kindheit im Sinne der bleibenden menschlichen Substanz muss immer erst entdeckt und als reine unverstellte Sicht der Dinge freigelegt werden. Wir finden sie aber weder in der Erinnerung, weil sie nicht als eigene Vergangenheit angeeignet werden kann, noch in der blossen Introspektion, weil sie keine natürliche Gegebenheit ist. In der Aufgabe, wie die Kinder zu werden, wird uns doch offensichtlich etwas Paradoxes zugemutet, nämlich das zu werden und in eigener Anstrengung zu werden, was man grundsätzlich doch nur ohne eigenes Zutun sein kann, zumal es sich dabei um so etwas wie [70/71] den bleibenden, innersten Kern des Menschseins handeln soll. Was hier als Grund freigelegt werden soll, ist eine irreduzible Sicht, deren Reinheit gerade darin besteht, dass sie nicht im Umgang ergründet oder durch Sinnesdaten gedeckt werden kann. Zu einem Sehen wird sie aber nur, wenn in ihr etwas gesehen wird. Nun ist aber die Art, wie wir die Wirklichkeit sehen, sonst immer durch den Umgang im voraus schon bestimmt: Man sieht den Dingen ihre Brauchbarkeit unmittelbar an. Das Sehen ist hier vom Umgang getragen, in ihn eingebettet und wird in ihm verifiziert. Die reine Sichtbarkeit der Dinge und mit ihr zugleich die irreduzible Sicht, die keiner Verifikation ausser ihr bedarf, kann sich daher nur in Darstellungen verwirklichen. (Es ist, von hier aus gesehen, kein Zufall, dass die „reinen“ Intentionen des intentionalen Bewusstseins gerade in der Phänomenologie durch das „freie Umfingieren“ gleichsam hervorgebracht werden müssen.)

Hier erhebt sich allerdings eine neue Schwierigkeit: Gerade weil in den Darstellungen die Dinge originär gegeben sind und nicht zur Deckung der Darstellung sonstwie beigebracht werden können, können die Darstellungen auch ein wirklich originäres Sehen der Dinge verhindern. Sie können geradezu zu einem Leben aus zweiter Hand verführen. Darstellungen können zu Schemata, zu massgeblichen Verfahren werden, die den Dingen ihr Bild machen und so im voraus bestimmen, was an ihnen sichtbar ist. Man findet die Dinge dann nur so wieder, wie sie dargestellt wurden.¹⁸ Hier trifft dann die Darstellung nicht mehr, sondern sie verhindert geradezu den visierenden Blick, indem sie von vornherein über die Sichtbarkeit verfügt.

Von hier aus wird dann aber auch das Zeigen in einer neuen Funktion sichtbar. Es löst die Dinge nicht nur aus der Verfügungsgewalt des Umgangs, sondern ebenso aus dem Bann von Darstellungen. In demselben Masse, [71/72] in dem die Gegenstände nur dadurch zu gezeigten werden, dass sie nicht mehr auf ihre Umgangsqualitäten und ihre Verwendbarkeit hin angesehen werden, werden sie auch nur zu einem „akuten“ Dies-da, wenn man vor ihnen alle gelernten, gelesenen und gesehnen Darstellungen vergisst. Im Zerschlagen der Schemata und im Hervorheben der Dinge aus allen vorgeformten Arten des Verfügens über sie besteht die eigentümliche Leistung des Zeigens. Dass darin auch eine wesentliche Aufgabe des Unterrichts besteht, wird in unserer kurzatmigen, vorschnell auf Sekurität bedachten Zeit allzuhäufig übersehen.

¹⁸ Vgl. dazu insbesondere O. F. Bollnow: über den Umgang mit Originalen, in: Mass und Vermessenheit des Menschen, S. 191 ff.

11. Die Darstellung aber, die den gezeigten Gegenstand trifft, wird durchsichtig, insofern sie den Blick auf ihn selbst freigibt. Die treffende Darstellung fungiert dann nicht als Organ und Werkzeug des Sehens, das im voraus bestimmt, was gesehen werden kann, sondern als Medium, durch das hindurch wir sehen. In diesem Durchsichtigmachen von Darstellungen, so könnte man sagen, besteht die positive Leistung des Zeigens. Das Durchsichtigmachen ist kein Demaskieren oder Entlarven. Die Demaskierung enthüllt nur etwas, was das Tageslicht scheuen muss, das, wenn es entlarvt ist, nackt und bloss daliegt und dessen man sich schämen muss. Daher kann auch nur das Unechte, das nicht produktiv Angeeignete und mit eigenem Leben Erfüllte, das insofern bloss Gemachte wie eine Maske heruntergerissen werden.

Die verstellenden Darstellungen hingegen sind nichts Unechtes, mit dem man bloss „glänzen“ möchte. Es handelt sich dabei nicht um hohle Phrasen, sondern um Formen, nach deren Massgabe man die Dinge tatsächlich vorfindet. Darstellungen können wie ein Apriori der Auffassung wirken, hinter der sich nichts und niemand mehr verbergen kann. [72/73]

Weil wir uns Masken nur im mitmenschlichen Umgang machen können, um uns mit ihnen von den anderen in einer bestimmten Weise sehen und ansprechen zu lassen, können sie auch nur von den anderen „heruntergerissen“ werden. Auch hier soll nicht die Produktivität des Aneignens von Rollen gezeugnet werden zugunsten eines existentiellen Eigentlichseins. Durch das Hineinwachsen in Rollen bilden wir immer auch die Kräfte aus, die diese Rollen echt erfüllen und die Welt aus der speziellen Sicht einer solchen Rolle erschliessen können. Am Beginn dieses Hineinwachsens steht aber notwendig eine gewisse Unechtheit.

Aus dem Bann der Darstellungen, die nicht als die Perspektive spezieller Rollen mit diesen selber angeeignet werden können, können wir uns grundsätzlich nur in eigener Anstrengung befreien. In dieser Selbstbefreiung ziehen wir uns allerdings nicht auf eine wesen- und kraftlose Innerlichkeit zurück. Wir selbst sind in dieser Befreiung die unverstellte Sicht oder die Kraft des Durchsichtigmachens unserer Sehweisen (Darstellungen). Nur in diesem Durchsichtigmachen und durch es werden wir der „Ort“ der originären Gegebenheit der Dinge. In diesem Sinne haben, wenn ich recht sehe, O. F. Bollnow und H. Lipps die Wahrheit des Menschen von seiner Echtheit unterschieden. „Alles an einem Menschen kann echt sein, aber nur er selbst kann wahr sein. Auch ein einfacher Mensch kann echt sein. Und vielleicht gerade er eher als andere, Aber er bleibt – so sehr er ein Charakter sein mag – doch ohne die Kraft der Wahrheit eines aus eigenem Ursprung sich selbst immer mehr Durchsichtigwerdens.“¹⁹ Darin besteht auch die Form der Selbstwerdung, die Pestalozzi durch den Unterricht erreichen wollte.²⁰

Weil aber gerade die Darstellungen aus den genannten Gründen immer auch verstellen können, kann dieses „Sich-selbst-immer-mehr-durchsichtig-Werden“ nie end- [73/74] gültig abgeschlossen werden: Der Mensch erreicht die Wahrheit, die er selber ist, nicht in einer einmaligen Anstrengung, so dass, wenn er sie einmal erreicht hat, er in Hinkunft gegen alle Formen der Verstellung gefeit wäre. Die Unverborgenheit dieser Wahrheit muss ständig neu errungen werden. Dass diese Wahrheit nicht in einer idealistischen Aufgipflung und Versammlung der Kraft der Freiheit errungen werden kann, darin liegt auch begründet, dass der Mensch sie nicht in der Form eines „höheren Selbstes“ oder eines über die Dinge hinausgesetzten „Seins“ – im Überschreiten seiner selbst errei-

¹⁹ H. Lipps: Die menschliche Natur, S. 155.

²⁰ Vgl. dazu auch O. F. Bollnow: Die Macht des Worts, Essen 1964, S. 51 ff.

chen kann. Es gibt nicht die Gegebenheit der Dinge schlechthin, die Evidenz, die als solche nur au-
 sserhalb und jenseits der konkreten menschlichen Existenz gesucht und in der Form schlechthin
 geltender Grundsätze exponiert werden könnte. Die Evidenz, die klare und originäre Gegebenheit
 der Dinge, muss vielmehr ständig den möglichen Trübungen abgerungen werden. Dem Menschen
 ist nur das klar, was er sich klar macht.

Anhang:

Im Schlußteil seines Vortrag „Die Dichtung als Organ der Welterfassung“* geht Otto Friedrich
 Bollnow unter Bezugnahme auf die Studie von Klaus Giel auf das Zeigen ein und führt dazu aus:

„Damit kehre ich zu unsrer eignen Fragestellung zurück und frage jetzt genauer: Welches ist nun
 das besondere Mittel des dichterischen Sehen-lassens? Dazu müssen wir etwas weiter ausholen und
 zunächst fragen: welches ist überhaupt schon im alltäglichen Leben das Mittel des Sehen-lassens?
 Dieses Mittel ist zunächst in der einfachsten, noch sprachfreien Form das einfache Zeigen mit dem
 Finger. Das Zeigen – übrigens schon eine spezifisch menschliche Leistung, zu der kein Tier im-
 stande ist – hebt aus dem dunklen Hintergrund etwas Bestimmtes heraus und bringt es in den
 Blick. Klaus Giel hat darüber eine schöne Abhandlung geschrieben. Aber das einfache Zeigen hat
 seine engen Grenzen. Zunächst: es ist an den unmittelbaren Lebensvollzug gebunden. Nur auf Ge-
 gegenwärtiges kann ich zeigen. Es ist an den Augenblick gebunden. Ich kann es nicht bewahren. Und
 zweitens: nur auf Sichtbares kann ich zeigen. Schon beim Hören hört es auf. Ich kann zwar, zum
 Hinhören auffordernd, den Finger heben. Aber dies Aufmerksam-machen ist kein Zeigen. [74/75]
 Es kann nichts isolierend herausheben. Und wenn wir Seelisches und Geistiges betrachten, so brau-
 chen wir eine andre Form, es jetzt im geistigen Sinn in den Blick zu bringen. Wir brauchen das
 Wort als Mittel des Zeigens. Das Wort ist dann (nach Jean Paul) gewissermaßen ein geistiger Zei-
 gefinger.

Aber im Wort verwandelt sich zugleich die Funktion des Zeigens. Mag das einfache Nennwort zu-
 nächst noch die einfache Funktion des Hinzeigens bewahren, so daß es oft gleichgültig ist, ob ich
 mit dem Finger zeige oder mit dem Wort darauf aufmerksam mache (etwa: sieh dort den Mond am
 Himmel!), so reicht das im geistigen Bereich nicht mehr aus. Ich muß hier darauf verzichten, die
 verschiedenen sich aufeinander aufbauenden Leistungen genauer zu analysieren, und sage in einer
 bewußten Vereinfachung: Das Zeigen wird zum Darstellen. Ich nehme dabei das Wort in einer aus-
 drücklichen Weise wieder auf, das ich in einer vorläufigen Weise schon im bisherigen Gang ge-
 braucht habe, als ich von der dichterischen Darstellung sprach, und frage jetzt ausdrücklich: Was
 heißt Darstellung?

Darstellen heißt zunächst im wörtlichen Sinn: etwas so hinstellen, daß es gut sichtbar ist. Aber die
 Darstellung löst sich dann als ein eigenes Gebilde von der dargestellten Realität, sie wird zum Bild
 oder zum Symbol, das sich jetzt zwischen den Menschen und die Wirklichkeit stellt, das also nicht
 mehr selbst Wirklichkeit ist, sondern nur auf Wirklichkeit verweist.

* Gehalten bei der Tagung der Japanischen Germanistischen Gesellschaft am 11. 10. 1972 in Okayama und publiziert
 in den Forschungsberichten zur Germanistik, hrsg. vom Japanischen Verein für Germanistik im Bezirk Osaka-Kobe,
 14. Jg. 1973, S. 1-20.

Solche Darstellung geschieht nicht nur in der Dichtung, sondern ganz allgemein in der Kunst, beispielsweise, wovon wir schon sprachen, in der Malerei. (Ich überspringe hier das Problem, ob es Darstellung nur in der Kunst gibt. Ich glaube dafür gute Gründe zu haben, muß es hier aber als Behauptung stehen lassen). In der Darstellung eines Gemäldes oder einer Zeichnung erkennen wir die Wirklichkeit. So wie wir sie im Bilde dargestellt sehen, so können wir sie dann auch in der Wirklichkeit wiederfinden, mit dem von der Darstellung geleiteten Blick. Und so auch in der Dichtung. Im dargestellten Leben erfassen wir das wirkliche Leben. In ihr ist es vor uns hingestellt, so vor uns hingestellt, daß wir es greifen können. Die Darstellung ermöglicht den Zugang. Und so können wir unsere These präzisieren: Als Darstellung ist die Dichtung (und ist die Kunst überhaupt) Organ der Welterfassung.