

E. Schütz

Bildung als "Meinungsbildung"
Studien zu Kant und Platon

Vorlesung, WS 1990/91

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

INHALT

Vorbemerkung	1
Ein Blick auf die Geschichte von Meinen	9
Allgemeine Vorzeichnung	31
Differenzierende Explikation	33
Eine Zwischenüberlegung	41
Fortsetzung der Zwischenüberlegung	46
Erinnerung	52
Platons Kampf mit den Bildern	55
Zweite Zwischenüberlegung	62
Variation und Präzisierung	66
Rückblick	73
Rückblick und Ausblick	80

Vorbemerkung.

Der Pädagoge sollte imstande sein, den Menschen die Welt zu zeigen. Die "Darstellung" der Welt (Herbart: "die ästhetische Darstellung der Welt") ist in der Tat das "Hauptgeschäft" der Erziehung - nicht nur ihre pure Wiedergabe. Der Pädagoge muß sich etwas auffallen lassen können. Er muß neugierig sein - ein neugieriger Skeptiker gegenüber Selbstverständlichkeiten, die möglicherweise auch in dem Fachwissen verborgen sind, das er professionell transportiert. Das Sich-etwas-Auffallen-lassen-Können, die Skepsis, die die Augen öffnet, machen wesentlich das aus, was ich unter "pädagogischer Bildung" verstehe, die also nicht identisch ist mit pädagogischem Fachwissen und seiner rein professionellen Applikation. Die Überlegungen, die ich hier vortrage, und zu denen ich Sie einlade, verstehen sich als Beitrag zu solcher pädagogischen Bildung unterhalb, oberhalb und innerhalb des pädagogischen Berufswissens. Ich möchte Sie mit diesen Überlegungen nicht belehren, ich möchte Sie gewinnen, einen Gedankengang zu vollziehen, von dem ich mir verspreche, daß er etwas von jener pädagogischen Bildung freisetzt, die sich bemüht, auch hinter den Vorhang der Dinge zu schauen, ihnen die Selbstverständlichkeiten zu nehmen - auch die Gedankenlosigkeiten, die sich immer wieder in unseren Sprachgebrauch einschleichen, so, wenn man mehr oder weniger unbesehen von "Meinung", "Meinungsbildung" und im Gegensatz dazu von "Wissenschaft" spricht. Nur allzu selbstverständlich "meine" ich, folgen wir der Überzeugung, daß Bildung sich (Pestalozzi) auf Wissen, Wollen und Können bezieht, daß der Umgang mit Meinungen - Meinungen überhaupt - eigentlich kein Thema der Bildung sei. Bildung ist, so denkt man, auf Wahrheit verpflichtet - nicht auf Meinung. Darin liegt:

Wahrheit überbietet Meinung - aber tut sie das in jedem Fall und unter allen Umständen? Oder liegt hier ein tief-sitzendes - vielleicht europäisches - Vorurteil? Wenn aber Meinung einen auch die Pädagogik verpflichtenden Problem-sinn haben könnte, wenn sie evtl. sogar zu den Elementar-phänomenen menschlichen Daseins gehört - was wäre dann die Aufgabe von "Meinungsbildung", die sich primär gar nicht politisch versteht? Das sind Fragen pädagogischer Bildung, denen wir uns hier stellen wollen. Zu ihrem Durch-denken möchte ich Sie anregen. Vor voreiligen Erfolgs-aussichten muß ich Sie allerdings warnen. Es wird ein mühsamer Weg ins Problem.

II

"Meinungsbildung" ist auf den ersten Blick ein harmloses, auf den zweiten - genaueren - Blick ein mehrdeutiges, so-gar problematisches Wort.

Als harmloses Wort der Alltagssprache (in Politik, Wirt-schaft, Werbung, Massenkommunikation usf.) bezeichnet Meinungsbildung (als deskriptiver Begriff) die Bedingungen und den Vorgang der Entstehung einer Ansicht über etwas, einer Auffassung von etwas, ein Fürrichtighalten, nach dem man sich richtet. Meinungsforschung der bekannten Meinungsforschungsinstitute betrachtet Meinungsbildungen als Prozesse und Produkte in möglichst wertfreier Perspektive und im Sinne von Tatsachen und Daten und ist bemüht, sie zur Beratung und Prognose zu benutzen. Meinungsbildung hat hier wenig zu tun mit dem Verhältnis von Meinung und

Bildung - es sei denn, man sucht (wiederum auf dem Wege empirischer Tatsachenerhebung) einen Zusammenhang (Korrelation) festzustellen zwischen Meinungsprofilen und "Bildung", verstanden als Bildungsabschlüsse.

Problematischer wird das Wort Meinungsbildung, wenn man unter "Bildung" nicht lediglich die faktische Entstehung von Meinungen (deren Mechanismen und anderes) begreift, sondern wenn man im Kompositum Meinungs-Bildung eine versteckte, meist nicht mitbedachte Opposition sieht: die Opposition von Meinung und Bildung. Warum aber eine Opposition, ein Gegensatz, eine Gegenwendigkeit? Warum sollte Meinungsbildung nicht einfach bedeuten, den pädagogisch zu bewerkstelligenden "Meinungstransfer"? Also nicht die didaktisch präparierte Weitergabe von Meinungen, die als "Allgemeinvorstellungen" im Umlauf sind? Warum so viel Aufhebens um die Meinung und ihre Vermittlung? Und: Was sollte denn bei einem so simplen Wort, so allverständigen Begriff wie Meinungsbildung in Opposition geraten? Warum könnte man sagen (oder glaubt man sagen zu können), daß unter der Oberfläche ihrer Zusammenstellung die Phänomene "Meinung" und "Bildung" ein Problem und nicht einen schlichten Sachverhalt darstellen?

Der Grund ist einfach und schwierig zugleich. Massiv formuliert: Wir stehen in einer langen geschichtlichen Tradition, die Bildung auf Wissen und wissensadäquate Wahrheit verpflichtet, die aber auch damit (gleichzeitig) von einem elementaren Gegensatz von Wissen und Meinung (DOXA) ausgeht. Im Sinne dieses traditionsreichen Gegensatzes von Wissen und Meinung, der - etwa bei Kant - das Meinen als ein "sowohl objektiv als subjektiv unzureichendes Fürwahrhalten" betrachtet, ist eine Verbindung von Meinung und Bildung (und zwar als positiven Phänomenen) eigentlich eine "Unmöglichkeit". Wer nur über

Meinungen verfügt, nur Meinungen zu Sachverhalten äußern kann, ist im Sinne der angespielten Differenz von Wissen und Meinung und der Verpflichtung von Bildung auf (urteilendes) Wissen ungebildet: ein Banause. Entweder, so könnte man sagen, man verfügt über einen gewissen Grad an Wissens- und Kenntnisbildung - oder man muß sich jenen Ungebildeten zurechnen lassen, die über alles "ihre" Meinung haben, weil sie in der Sache "ahnungslos" sind.

Der hier angestrebte Gedankengang will - an exemplarischen Beispielen - analysieren, wie es zur europäisch-geschichtlichen Abwertung des Meinens (und der Meinung) zugunsten des Wissens gekommen ist. Er will prüfen, ob und inwieweit die - bis heute geltende - normative Unterscheidung zwischen dem Fürwahrhalten und "der Wahrheit" zu Recht besteht und worin sie ihr Recht begründet. Der Gedankengang läßt sich dabei von einer anthropologischen Vermutung leiten: Von der Vermutung, daß die primäre Verbindung von Wissen und Bildung (und nicht etwa von Meinung und Bildung) wichtige menschliche Elementarphänomene aus dem Blick rückt. Im übrigen auch mit der Konsequenz, daß die Pädagogik die Aufgabe einer bewußten Meinungsbildung, (und zwar nicht nur im politischen Bereich) sich zu wenig zu eigen machte.

In unserer ersten Begegnung mit dem Thema hatten wir versucht, einen Eindruck von dessen Vorder- und Hintergründigkeit zu gewinnen. Diesen ersten Eindruck zum Thema "Meinung

und Bildung oder Bildung kontra Meinung" gilt es zu prüfen, zu differenzieren und - möglichst - zu vertiefen. Wichtig - im Sinne einer ersten "Umschau" - im Bereich der Phänomene Meinung und Bildung ist festzustellen und festzuhalten: Meinungen sind nach alltäglicher Einschätzung nicht sonderlich geachtet. Sie erscheinen als schwankend und unzuverlässig. Einerseits rühmt und fordert man Meinungsfreiheit - andererseits ist die praktizierte Meinungsfreiheit im alltäglichen Gespräch immer hart am Rande des Geredes. Meinungen gelten als "frei", aber auch im Grunde als konsequenzlos. Eine etwas trübe Aura der generellen Vorurteilshaftigkeit umwölkt das, was "bloß" Meinung ist. Meinungen gelten zwar als spontan, aber wenig begründet, als oberflächlich, sprunghaft. Offenbar kann man jedem "seine" Meinung konzedieren, weil sie ja nur eine private Vorstellung, vielleicht eine persönlich bedeutsame, aber allgemein nicht verbindliche "Einstellung" ist. So sagt man: das ist m e i n e Meinung oder auch: das ist meine M e i n u n g - wenn man unterstreichen will, daß kein Anspruch auf jene allgemeine Gültigkeit erhoben werden soll, die geprüftes und prüfbares Wissen von der Spontaneität der Meinung rangmäßig unterscheidet. In Meinungen, so hat man den Eindruck, kann man es sich bequem machen. Sie entlasten von der Anstrengung des Gedankens, von objektiven Rechtfertigungen. Man kann sie zu allem haben und was ein anderer als seine Meinung vorstellt, als seine "schiere" Meinung, verpflichtet ebenso wenig mich wie meine Meinung ihn verpflichtet. Im Vergleich zu "gediegenem", durch methodische Strenge ausgewiesenem Wissen kosten Meinungen nicht viel. In der Tat: Meinen (oder in der Gleichsetzung "Glauben") heißt: nicht Wissen, so sagt die Sentenz des Volksmundes, die auch mancher Pädagoge gern übernimmt, wenn er dem unsicheren Schüler die schlecht gelernte "Lektion" bescheinigen will. Und selbstverständlich verschärft sich die kogni-

tive Geringschätzung des Meinens in dem Maße, in dem der Stil der Wissenschaften die sogenannte "Lebenswelt" durchformt und überformt. Scheint es doch sich zwingend so zu verhalten, daß das bloß vorwissenschaftliche, das bloß subjektive Meinen mit der Verwissenschaftlichung der Welt in unbedeutende Enklaven zurückgedrängt wird und dort nur so lange ein Überleben fristet, bis auch diese Enklaven vom objektiven Geist strenger Wissenschaften gestürmt und geschleift sind.

Selbstverständlich ist dieses "Stimmungsbild" vom alltäglichen Meinungsverständnis einseitig. Jedermann weiß, daß Meinungen keineswegs nur harmlose Vorstellungen und deren Äußerungen sind, die im Gerede der miteinander Redenden konsequenzlos ausgetauscht werden - sofern dort überhaupt ein "Austausch" und nicht nur ein "Abtausch" stattfindet. Jedermann spürt oder kennt jenes "kollektive" Meinen, das sich zur Ideologie, zu Weltanschauungen, zu Programmen und Programmatiken verdichtet und - im Guten wie im Bösen - Macht entfesseln kann. Man weiß um die "Meinungsmacher" und "Multiplikatoren", die gleichsam in die Lücke springen, die zwischen der Privatheit des bloß subjektiven Meinens und der Wahrheit (besser: Richtigkeit) des objektiven Wissens aufklafft. Jeder kennt den Sog der opinion publique, der opinio communis oder popularis, der immer auf der Lauer liegt, im Namen der Meinung aller die Meinung des Einzelnen auf den "richtigen" Weg zu zwingen. Man empfiehlt oder verordnet die "richtige" Meinung - reichlich unbekümmert darum, daß in der richtigen Meinung ein problematischer Widerspruch liegen kann. Denn: Kann eine Meinung überhaupt richtig sein, und zwar richtig in irgendeiner Form objektiver Gewißheit? Oder ist die "richtige" Meinung nur eine Abfälschung des Meinungsphänomens, eine dogmatisch anfällige Verdeckung des Risikos, das im Meinen als "Für persönliches Kopie wird nur zur" "Für persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Hier kommt ein schwieriges Problem auf - wie der Vorbote eines Sturms. Als Frage formuliert: Gibt es eine - innere - Wahrheit des Meinens, eine Wahrheit vielleicht, die nicht identisch ist mit der als "Richtigkeit" bestimmten Wahrheit? Gibt es eine Gewißheit des Meinens, die nicht eine intersubjektiv nachprüfbar und in diesem Sinne allgemeingültige Gewißheit ist - und die dennoch eine Gewißheit ist? Worin aber könnte diese "Wahrheit des Meinens" liegen, diese Wahrheit, die gar keine Frage der objektiven Richtigkeit von Meinungen wäre, über die man jederzeit streiten kann und die sich - wie man sagt - in diesem Streit gegenseitig "relativieren", vielleicht zu einem Konsens mit Abstrichen, mit dem man leben kann? Ist uns in der Frage der Wahrheit des Meinens schon geholfen, wenn man argumentiert, sie sei (wenn überhaupt) eine ganz individuelle Wahrheit: Wahrheit in der Beschränktheit eines Einzelfalls und Einzel-lebens? Aber diese Konzession einer "individuellen" Wahrheit und Gewißheit ist doch wiederum nur eingeräumt: vielleicht gönnerhaft eingeräumt aus dem Horizont eines Richtigkeitsdenkens, das - seiner Überlegenheit gewiß - dem ärmeren Bruder, dem bloßen Fürwahrhalten, ein schmales Lebensrecht attestiert. Mit anderen Worten: Das Grundmodell der "Richtigkeit" bleibt auch in solcher Konzession erhalten - zu Recht?

Zusammenfassend: Wir haben uns präludierend umgeschaut und einige Eindrücke über Meinen und Meinung registriert, die deren alltägliche Einschätzung vergegenwärtigen sollen. Auffällig ist dabei, daß Meinen in einer offenen oder unterschwelligeren Konkurrenz zum überlegenen Wissen steht. Meinung und Meinen gelten als vorläufig, unverbindlich, folgenlos, privat, subjektiv, in ihrem Gehalt zweifelhaft. Meinungen formulieren sich unterhalb von Wahrheit und Richtigkeit. Sie gelten auf 'gut Glück'. Sie sind höchstens Vorformen des Wissens. Andererseits: Da Meinungen offenbar Verhalten, Handlungen und Einstellungen steuern, ist das Meinungsbe-wußtsein ein mehrfach attraktives Kapital oder Potential.

Attraktives Kapital sind Meinungen für die politische Rechtfertigung der Macht ebenso wie für die wirtschaftliche Produktion der Wünsche, wie auch für die ideologische Produktion weltanschaulicher Überzeugungen. Das Phänomen der Meinung schwankt also zwischen szientifischer Geringschätzung (das ist "bloß" gemeint und nicht "gewußt") und steuerungsinteressierter Hochschätzung unter dem Gesichtspunkt der Meinungsproduktion. Die steuerungstechnische Hochschätzung verbindet sich nun insofern mit der wissenschaftlichen Geringschätzung, als sie der eingestandenen Privatheit des bloßen Meinens (gleichsam in Nutzung seines schlechten Gewissens) die "richtige Meinung" anzubieten trachtet. Hier stellt sich aber das Problem, ob es überhaupt eine "richtige" im Sinne von "objektiv richtige" Meinung geben kann - oder ob man nicht vielmehr nur von einer "vorherrschenden" Meinung sprechen darf. Wir sind der Auffassung, daß in der Richtigkeit, in der Wahrheit des Meinens ein viel tieferes Problem liegt, als es die schnelle Rede von der "richtigen Meinung" ahnt. Wir sehen im Phänomen des Meinens ein Risiko-Moment des Daseins, das durch Objektivitäten wissenschaftlicher Art nicht wegzurechnen ist. Mit anderen Worten: Die Wahrheit des Meinens ist ein eigenes Problem. Dieses kann erst langsam und im Rückblick auf die Wort- und Denkgeschichte vor Augen gebracht werden. Wichtig ist, daß wir uns selbst eines schnellen Meinens über die Meinung enthalten.

Ein Blick auf die Geschichte von Meinen

Im - unsystematischen - Blick auf die Bedeutungsgeschichte von Meinen und Meinung fällt auf, daß die neuzeitlich negative (bis in das Alltagsdenken durchschlagende) Einschätzung von Meinen durchaus nicht immer geteilt wurde. Das "Grimm'sche Deutsche Wörterbuch" (Band 12) verzeichnet unter dem Stichwort "Meinung" einen überraschenden Luther-Satz. Er lautet: "Wenig Wort und viel Meinung ist christlich, viel Wort und wenig Meinung ist heidnisch." Die ganz offensichtlich "positive" Bedeutung von Meinung, die sich keineswegs nur auf Glaubenstatsachen bezieht, steht völlig quer zur modernen Alltagseinschätzung. Aber warum ist "viel Meinung" und "wenig Wort" christlich - also aner kennenswürdig; hingegen "wenig Meinung" und "viel Wort" heidnisch? Was bedeutet Meinung im Gegensatz zur Vielwörterei mit wenig Meinung? Gewinnt man hier nicht einen Hinweis, der für die Wahrheit und Ambivalenz des Meinens zu bedenken ist? Das ist gewiß der Fall. Der Hinweis liegt darin, daß der "wahren" Meinung eine Nachdrücklichkeit, eine Beharrlichkeit und Festigkeit zugesprochen wird, die sich auf eine Überzeugung - im Sinne Luthers auf eine Glaubensüberzeugung - bezieht. Von einem Sinn überzeugt sein, dieser Überzeugung gemäß handeln und sich die Überzeugung nicht zerreden lassen, das ist wohl das, was Luther als praktische Wahrheit des Meinens versteht und was er mit diesem Diktum fordert. Die negative Korrelation zwischen Meinen und Reden (je mehr Meinung, desto weniger Rede; je mehr Rede, desto weniger Meinung) beruht allerdings auf zwei Grundunterscheidungen: einmal auf der Unterscheidung zwischen Sinn und Äußerung (im weitesten Sinne zwischen innerer Überzeugung, Denkhaltung und Sprache oder sonstiger 'Verlautbarung'), sodann auf der Unterscheidung von substantieller Bewandnis eines Sachverhalts und ihm bloß äußerlich

zukommender Interpretation. Meinung und Sprache (im Sinne von 'Sprechen', 'Reden') stehen zueinander wie Substanz und Akzidenz, wie Wesen und Erscheinung, wie Sinn und Folgen. Meinung ist eben nicht nur das Vorläufige, das Ephemere, sondern das Grundlegende, das Eigentliche. Infolgedessen ist sie nichts, was zu überwinden wäre, sondern das, was zu gewinnen, zu bewahren und im Handeln zu bezeugen ist. Der Wahrheitserweis der Meinung liegt in ihrer tatkräftigen und wortkargen Bezeugung, ihre Gewißheit im NICHT-ANDERS-KÖNNEN - im Wissen des Gewissens, das, nach Luthers theologischer Überzeugung, allein vor Gott und vor sich selbst steht. Das heißt: die höchste Gewißheit, die ein Mensch überhaupt zu erreichen vermag, ist eine völlig 'subjektive', eine ganz persönliche Mein-ung.

Achtet man auf geschichtliche Bedeutungsvarianten eines Wortes, so beginnt sich die Sicherheit der Bedeutungseinschätzung des ersten Blicks zu differenzieren. Sprache, die wir sprechen, enthält immer eine ganze Bedeutungsarchäologie in sich, einen Unter- und Hintergrund, den man sich zunächst nicht vergegenwärtigt - schon gar nicht in einem Zeitalter, das sich aus Gründen sprachtechnischer Klarheit und Eindeutigkeit auf eine Form des Definierens verlegt hat, die einem Abschneiden von Sinnsträngen gleichkommt und geschichtliche Bewußtlosigkeit als Fortschritt der Aufklärung zu feiern geneigt ist. Kritisch und skeptisch betrachtet ist solche 'Aufklärung' nicht einmal der Versuch, sich eine neue Geschichte zu geben, den Nietzsche dem kritischen Umgang mit der Historie zu Nutzen des Lebens koinzidiert, sondern sie ist der blinde Sturz in den Augenblick, in das totale Vergessen, das sich zur Monotonie des Eindeutigen und darin Gleichgültigen spreizt. Vergegenwärtigt man sich hingegen Wortgeschichte (die niemals nur 'Wort'-Geschichten sind), so verläßt man zwar den Hafen definie-

render Eindeutigkeiten, verliert man auch Selbstsicherheiten - so die Selbstsicherheit 'klar' zu wissen, was Meinen und Meinung bedeuten -, aber mit der Bereitschaft zum Verlust dieser Selbstsicherheit erhöht sich auch die Chance, seine eigenen Schätzungen und Taxierungen als Vorurteile und Einseitigkeiten zu entlarven, jedenfalls als Festlegungen, die nicht selbstverständlich und daher begründungsbedürftig sind.

Das gibt Anlaß, sich noch etwas weiter in der Wortgeschichte von Meinen und Meinung umzusehen - und sei es auch nur im Sinne weiterer Differenzierung erster Eindrücke. Das Grimm'sche Deutsche Wörterbuch, dem jenes für uns bemerkenswerte Luther-Zitat entstammt, ordnet im geschichtlichen Umblick dem Verb Meinen nicht weniger als sieben verschiedene Bedeutungsnuancen und Bedeutungsvariationen zu. Als Grundbedeutung von Meinen wird angegeben: "etwas im Sinne haben", und zwar mit der Absicht der Äußerung, die sich der Medien von Wort, Bild oder Gebärde bedient. Meinen bezieht sich also auf einen Sinn, der verstanden sein will, der dokumentiert wird in Zeichen, Sinnbildern, aber auch in Handlungen, denen ihre Absicht abzulesen ist. Der Sinn des Meinens - 'Sinn' ist in der Tat ein 'weites Feld' - kann sich 'profilieren' in bestimmten Absichten, Vorsätzen, Vorhaben (Projekten, Zwecken, Plänen) - insgesamt in bestimmten Vorsätzen im Sinne dessen, was man sich vornimmt oder sich voraussetzt. In jeder dieser Beziehungen gibt es eine enge Verschwisterung zwischen dem Meinen und dem Willen. Wille und Meinung treffen sich gleichsam im Tun - oder: Meinen ist der Nerv des Handelns, durch das sich der Wille "sinnhaft" ins Werk setzt.

In anderer Grundbedeutung (immer noch in historisch-systematischer Analyse nach Grimm) verbindet sich Meinen mit dem Phänomen der 'Gesinnung'. Hier geht es nicht so sehr um pragmatische Einlösung eines vorausgesetzten Vorhabens,

nicht um die werkhafte Verbindung von Meinung und Wille, sondern um einen bestimmten normativen Stil, in dem das geschieht: um den moralischen Sinn dessen, was man "im Sinn hat". Man kann etwas gut meinen (und es kann böse enden) - man kann etwas (eine Absicht, einen Vorsatz) schlecht meinen. Das Meinen wird also in der Verbindung mit Gesinnung als Meinungsgesinnung qualifiziert.

Die vierte Grundbedeutung des Meinens (neben der Anfangsbedeutung in zeichenhafter Äußerung) bezieht Meinen als "im Sinne haben" auf 'Vorstellungen' und - im nicht-religiösen Verständnis vor allem - auf Glauben. Als bloße Vorstellung (Vermutung) von etwas bedeutet Meinen: etwas für etwas halten - so aber, daß die Realitätsprobe nicht gemacht wird (oder nicht möglich ist). Erst diese letzte - die vierte - Grundbedeutung zieht das Meinen (im Sinne des lateinischen *arbitrari* und *opinari*) in den Horizont des Wahrheits- und Richtigkeitskriteriums. Hier steht Meinen als bloßes Vorstellen, als bloßes Dafürhalten im Vergleich zum selbstgewissen Wissen, hier wird es zu einer - im Prinzip defizitären - 'kognitiven' Problematik.

Zusammenfassung: Rückblickend zeigt der historisch-systematische Exkurs (anhand des Grimm'schen Deutschen Wörterbuchs) insgesamt vier Grundbedeutungen, die als Grundaktivitäten des Meinens interpretierbar sind. Erstens: Meinen als Im-Sinne-haben von etwas überhaupt - als Aktivität des Vermeinen, das sich entäußert, vorzüglich im Sprechen, aber auch in anderen Äußerungsmedien. Sprechen wäre ein Urakt des Meinens, Meinen eine Elementarform des sinnhaft-konstituierten Selbst- und Weltbezugs im Horizont sich artikulierenden Willens. Zweitens: Meinen als das, was man mit Handlungen "im Sinne hat" - oder: die Aktivität des pragmatischen Meinens, das als Absicht, Vorhaben, Zweck, Ziel, Projekt, als Selbstvorgabe des Willens verwirklicht wird. Drittens: Meinen als normative Praxis der Gesinnung -

oder: die Aktivität des praktischen (nicht pragmatischen) Meinens; das andere Meinungsaktivitäten - z. B. die des Sprechens und des bewerkstelligen Handelns - einschätzt, auf Zulässigkeit hin prüft, auswählt. Viertens: Meinen als "bloß" vorstellendes "im Sinne haben" - oder: als Aktivität des Dafürhaltens von etwas als etwas, und zwar oberhalb des sich versichernden Hinsehens und des sich prüfenden Wissens - mit einem Satz: Meinen ist eine ebenso elementare wie mehrschichtige menschliche Sinn-Aktivität. Es ist - grundsätzlich - ein sinnhaftes Gerichtetsein auf ... die Anderen (in der Äußerung), die Welt (in der sinnhaften Handlung), die Rechtmäßigkeit (in der Qualifizierung der Gesinnung), schließlich auf die Wahrheit (in der dafürhaltenden Vorstellung).

III

Unser Thema ist:

Bildung als Meinungs-Bildung

Man kann sich fragen: Was hat das mit Pädagogik zu tun? Diese Frage ist berechtigt, denn das Thema ist ungewöhnlich im üblichen Rahmen einschlägiger Lehrangebote - es sei denn, es ginge hier um die Frage, wie man durch bestimmte pädagogische Dispositionen veranlassen kann, daß sich Heranwachsende zu laufenden Themen der Zeit eine "richtige Meinung" bilden - etwa durch Einübung in Rhetorik, Argumentation, Diskussions- und Gesprächsführung, d. h. durch Einübung in Techniken der Auseinandersetzung,

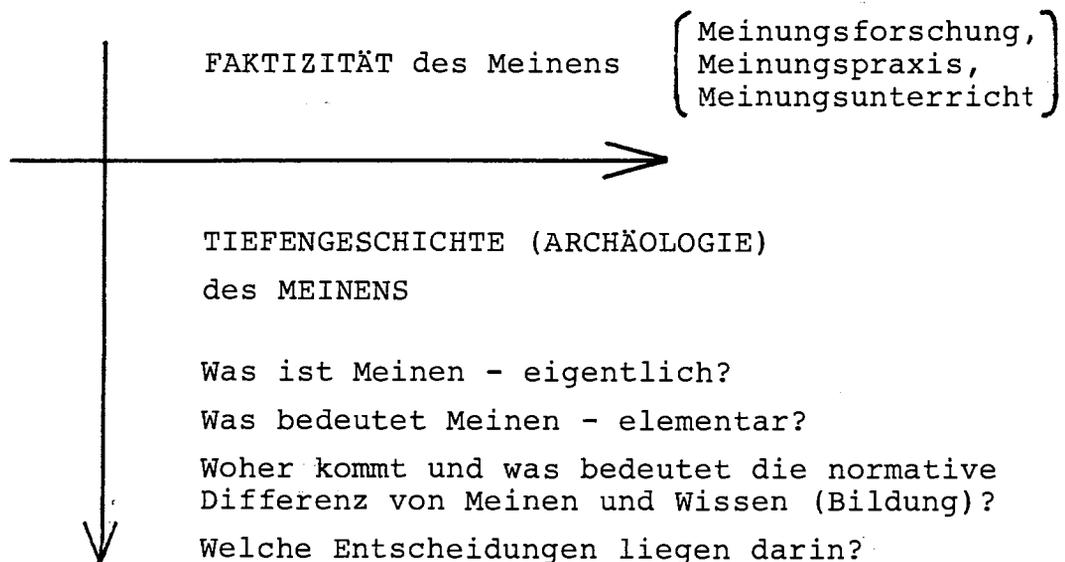
Abstimmungen, Wahlen. So wäre Meinungsbildung ein Spezialfall gesellschaftlich relevanten 'Verhaltenstrainings': des 'Meinungsverhaltens'. Es besteht kein Grund, die Intentionen einer praktischen Pädagogik der Meinungsbildung zu bekritteln. Die Frage nach kontrollierter und reflektierter Meinungsbildung ist hochaktuell, als praktisches pädagogisches Problem unübersehbar, und die grundsätzliche Sicherung der Meinungsfreiheit hat ihren wohlerwogenen politischen Sinn in einer geschichtlichen Lage, in der die Gesellschaft auf ihre Selbstverfassung angewiesen ist und dafür (für deren Konsequenzen) auch einstehen muß.

Aber: Unterhalb der aktuellen Ebene faktischer Meinungsbildungen und Meinungsbildungsprozesse, zu denen auch Pädagogik und Unterricht ihren praktischen und pragmatischen Beitrag zu leisten haben, gibt es eine Tiefengeschichte und Tiefenproblematik des Meinens und der Meinung, über die man nachdenken muß, die man sich vergegenwärtigen, 'rekonstruieren' muß, soll nicht die praktische Einübung in das 'Meinungsverhalten' zu einer gedankenlosen Vermittlung von Techniken und Strategien individueller und gemeinschaftlicher Meinungsentwicklung und -abklärung werden. Es ist die Frage: Was bedeutet Meinen - eigentlich? Worin hat das Meinungsphänomen seinen Ursprung? Was zeigt die Tatsache an, daß Menschen 'meinungsbildende und Meinungen habende Wesen' sind? Woher kommt die - abendländische? - Opposition von Meinung und Wissen? Warum wird diese Opposition nach 'geringerwertig' und 'höherwertig' ausgelegt? Wodurch kommt es zu dieser Doppelwertigkeit im Meinen selbst: zu seiner Geringschätzung einerseits ('bloßes' Meinen) und seiner Hochschätzung andererseits (die Verlockungen der Macht über das Meinungsbewußtsein, das offensichtlich nicht dasselbe ist, wie das Bewußtsein des Wissens)? - Das sind Fragen, in denen das Meinen nicht einfach in seiner Faktizität gesehen wird, sondern als Thema archäologischer

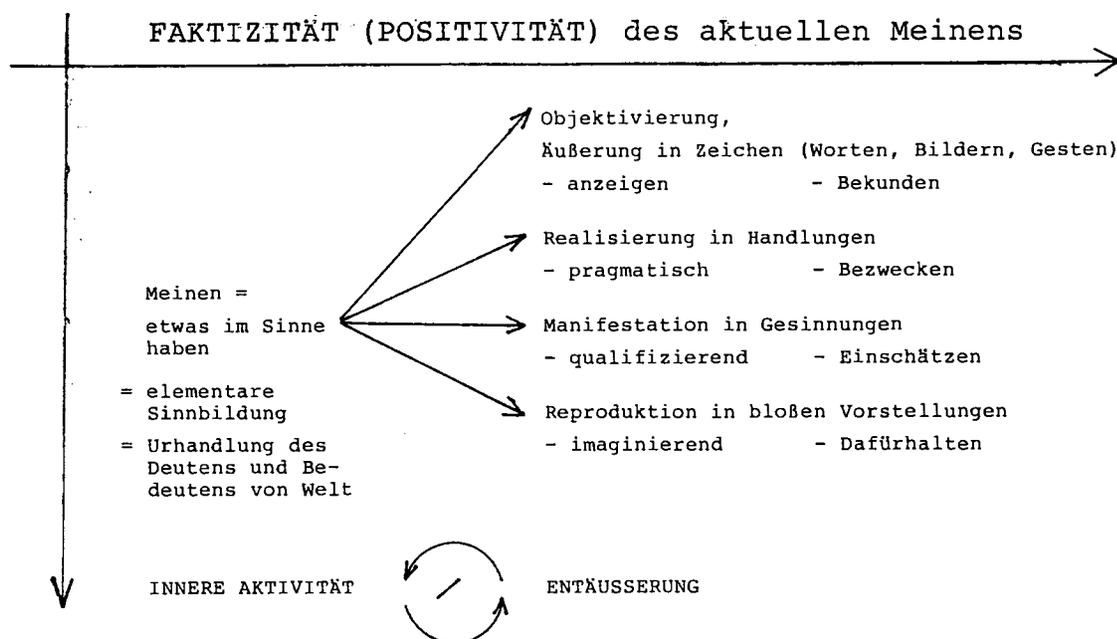
Erkundung genommen wird. Und die pädagogische Relevanz? Diese drängt sich freilich nicht ohne weiteres auf, wenn nach dem *Meinen selbst* gefragt wird, wie wenn man nach den Strategien des Meinungsunterrichts (etwa im Rahmen politischer Erziehung) fragt. Gleichwohl besteht diese verdeckte pädagogische Relevanz der Frage nach dem *'Meinen selbst'*, nach der Tiefengeschichte seines Problems. Und worin besteht sie? Sie besteht in der "Aufklärung", in der "Selbstvergegenwärtigung" des auf Meinungsbildungen bezogenen pädagogischen Handelns. Aufklärung worüber? Über den verdeckten Risiko-Charakter, der allem *Meinen* ursprünglich anhaftet. Und Selbstverständigung worüber? Zum Beispiel über die Tatsache, daß meinungsbildender Unterricht die innere Dramatik der Freiheiten nicht auflöst, die einerseits nie völlig übereinstimmen können und die sich gerade deshalb - im *Meinen* - aufeinander *'abstimmen'* müssen. Selbstverständigung am Ende auch darüber, daß die Standards des objektiven Wissens eben nicht dieselben sind wie die Standards der Meinungsgewißheit. *Meinen* ist eine existentielle Kategorie und keine szientifische. Das muß man bedacht und durchdacht haben. Gerade wenn man als Pädagoge mit Meinungen umgeht und sie artikuliert, soll das nicht blind geschehen, sondern mit dem wachen Bewußtsein, das der Pädagoge in der nachwachsenden Generation für unsere Welt wecken will. Er muß wissen, durchdacht haben, was er sagt, wenn er etwas "meint". Er muß wissen, auf welches Feld er sich begibt, wenn er sich mit Meinungsbildung und Meinungsentwicklung beschäftigt. Sein eigenes Handeln - vielfach durch Meinungen gedeutet, durch eigene und fremde - kann nicht auf die Einlassung in die *'Tiefengeschichte'* des *Meinens* (in seine "Archäologie") verzichten. Jedenfalls dann nicht, wenn er sich als Exponent einer Zeit begreift, in der die Vielschichtigkeit und die Vieldeutigkeit des *Meinens* zu einem schwierigen Medium der Selbstverständigung geworden ist, auch und weil es nicht durch Wissen

restlos ersetzt werden kann. Mit einem Wort: Ein Pädagoge, der nicht 'weiß', was Meinen unterhalb der Oberfläche hochexpansiver 'Meinungskultur' bedeutet, der sich nicht auf die tiefengeschichtlichen Hintergründe dieser Meinungskultur versteht, kann vielleicht Wissen vermitteln, Einstellungen und Meinungen transportieren - aber er weiß nur begrenzt, was er tut, und disqualifiziert sich dadurch als Pädagoge, das heißt: als Lehrer mit Umblick und Tiefblick, mit Säch- und mit Denkerfahrung. Die pädagogische Relevanz des Zurückdenkens auf das Meinen selbst mag unauffälliger und indirekter sein als die Darstellung der Möglichkeiten, Meinungen zu "konditionieren". Aber man sollte sich nicht täuschen lassen: In dieser Unauffälligkeit steckt mehr pädagogische Brisanz (die Brisanz des Widerspruchs der Bildung), als sie erfolgreiche Pragmatik auf der Ebene der Faktizitäten verspricht.

Zusammenfassende Graphik



Frage: Was bedeutet Meinen - elementar?
Welches sind seine Grundbedeutungen?



Wir halten fest: Unser erster Versuch dem Phänomen des Meinens und damit der Meinungs-Bildung (und nicht etwa der - politischen, pädagogischen - Entstehung und Verbreitung von Meinungen auf die Spur zu kommen) versteht sich als Rückgang a) in die Tiefengeschichte (Archäologie) des Meinens und b) als Suche nach seiner elementaren anthropologischen Bedeutung. Die Suche nach dieser elementaren Bedeutung - in der Frage: Was ist das Meinen - eigentlich? - wurde angestoßen durch die Vermutung, daß die zweitausendjährige historische Unterscheidung zwischen Meinen und Wissen - vorsichtig formuliert - eine 'Einsei-

tigkeit' darstellt, und zwar eine Einseitigkeit insofern, als man (inzwischen wie selbstverständlich) von der Überlegenheit des Wissens über die bloße Meinung ausgeht. Der Gedanke, daß Wissen auch eine Form des Meinens sein könnte, erscheint zumindest in alltäglicher Einschätzung als ein Sakrileg. Ferner - und daran ist immer wieder zu erinnern - ist die Verbindung von Bildung, Wissen und Wissenschaft ebenso selbstverständlich wie die Tendenz, in der Meinungsproblematik kein (zumindest kein entscheidendes) Bildungsproblem zu sehen. Die alte platonische Tendenz, Bildung mit Wissen und schließlich mit dem höchsten Wissen zu verbinden und aus der Gefangenschaft des Meinens auszubrechen, setzt sich in der Gestalt unreflektierter Hintergrundsüberzeugungen fort.

In unserer ersten archäologischen Bemühung: geführt durch die Wort- und Bedeutungsgeschichte von Meinen, haben wir aber in aller Vorläufigkeit feststellen können:

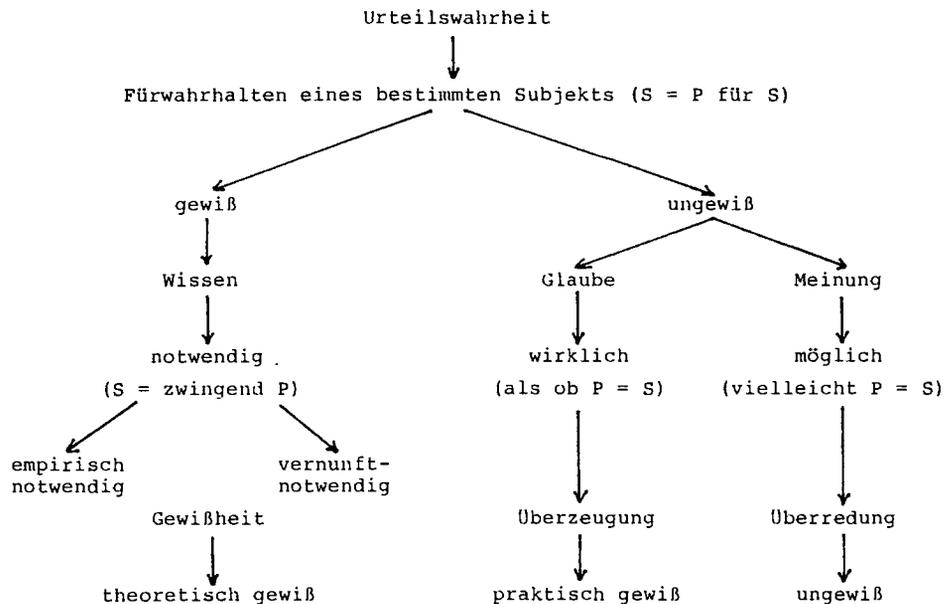
- 1) Es gibt gar kein einfaches Phänomen des Meinens, sondern Meinen zeigt sich - schon bei erster genauerer Hinsicht - als ein ebenso elementares wie komplexes Phänomen menschlichen Weltbezugs.
- 2) Zwar kann man sagen: Meinen bedeutet "etwas im Sinne haben", sich absehend und absichtlich auf etwas richten - aber die Richtungen, die dieses Sich-richten-auf ... einschlagen kann, sind sehr unterschiedlich.
- 3) Meinen kann sich beziehen (richten) auf den Anderen, dem ich sprachlich einen Sinn bekunden will; Meinen kann sich beziehen auf die Pragmatik abzweckenden Handelns; es kann sich beziehen auf eine normative Taxierung (z.B. einer Handlung oder eines anderen); und es kann sich schließlich beziehen auf die Reproduktion von Vorstellungen im Dafürhalten: sich etwas als etwas vorstellen.

- 4) Diese Dimensionen des Erscheinens von etwas, das man im Sinne hat (und das macht 'die Sache' noch komplizierter) sind wiederum untereinander verflochten. So kann sich die pragmatische Realisierung abzweckenden Meinens verflechten sowohl mit der Intention der Äußerung wie auch mit dem qualifizierend-abschätzenden Meinen und selbstverständlich auch mit dem dafürhaltenden Vorstellen.

- 5) Entscheidend für uns ist aber die Feststellung, daß Meinen als 'bloßes' Dafürhalten (also in der vierten Grundbedeutung) einen negativen Schatten auf alles andere Meinen geworfen hat. Oder anders gesagt: die vierte Bedeutung von Meinen als unsicheres und ungesichertes Vorstellen, als unscharfe Reproduktion, als täuschungsanfällige Imagination, vorläufiges und ungenaues Wissen hat sich durchgesetzt.

IV

Kant: Meinen im Rahmen der Modalitäten erkennenden Für-
wahrhaltens



Immer wieder in der Bemühung, das Eigentümliche unseres Weges in das Phänomen des Meinens zu charakterisieren und vor Augen zu halten, könnte man zu dem wiederholt Gesagten (Eindringen in die "Tiefendimension" oder "Archäologie" der unbekanntenen Schichten, auf denen das gegenwärtige Meinungsbewußtsein mit seinen Taxierungen aufruht) hinzufügen: Schon alltäglich fragen wir uns angesichts einer Äußerung, die wir genau verstehen wollen: "Was sagt er?" und wir setzen fort "Was meint er (mit dem, was er sagt)?" und wir fügen noch hinzu (wenn

uns eine objektive oder subjektive Täuschung nicht ausgeschlossen zu sein scheint): "Was meint er wirklich?". Die Frage, der wir nachzugehen versuchen, fragt noch über diese Trias hinaus: Was meint er, der da etwas sagte (ohne daß er es wußte), mit dem Meinen selbst? Was ist dieses Meinen, das zur Äußerung 'treibt', und zwar unabhängig von von einer besonderen, faktischen Äußerung? Oder: Was verbirgt sich als Unausgedachtes, nicht ausdrücklich Mit-Gedachtes in der "Meinungsäußerung"? Um wenigstens einen Anhalt zu gewinnen, wohin wir da fragen oder welches der eigentliche 'Horizont' unseres Fragens ist, setzen wir noch einen weiteren Unterschied: den Unterschied zwischen einer a n t h r o - p o l o g i s c h e n Ortsbestimmung des Meinens und dem e r k e n n t n i s l o g i s c h e n Ort des Meinens. Die Frage nach dem anthropologischen Ort des Meinens bezieht sich auf den Zusammenhang von Dasein (Existenz) und Meinen. Genauer: Was bedeutet das Meinen für die Daseinsverfassung des Menschen - für ein Wesen, von dem man sagt, daß es "weltoffen" lebe, daß es sich i n der Geschichte z u r Geschichte verhalte, daß es seine Geschichte "machen", "entwerfen", "führen" müsse, daß es sich nicht nur "finden", sondern "erfinden" müsse usf.? In diesem anthropologischen Horizont ("anthropologisch" im weitesten Sinne) erscheint die erkenntnistheoretische Ortsbestimmung des Meinens als eine zwar notwendige, aber offenbar nicht das gesamte Phänomen des Meinens einschließende Perspektive. Und erst in diesem Horizont gibt es nicht nur eine quantitative Vielfalt von Meinungen, sondern eine in sich verspannte Mehrdimensionalität des Meinens (Meinen als zeichenvermittelte Äußerung, als abzweckendes Handeln, als qualifizierende Gesinnung, als dafürhaltendes Vorstellen). Erst das Aufmerksamwerden auf diese Meinungsdimensionen gibt der Vermutung Grund, daß die normative Opposition von "Meinung" und "Wissen" - das alles überlagernde Wahrnehmungs-

schema von "bloßen Meinungen" - offensichtlich eine Einseitigkeit ist und daß im Phänomen der Meinungs-Bildung mehr Züge und Probleme verborgen sind, als es der schnelle Geist patenten Redens sich eingestehen kann und möchte. Gleichwohl hat auch dieser 'schnelle Geist' seine Legitimation (so will es jedenfalls scheinen). Er operiert im Schutz der allgemeinen Höherbewertung des Wissens - was Anlaß gibt, der Herkunft dieser Höherschätzung (einschließlich ihrer vielleicht geheimen Motive) nachzufragen, und zwar im Sinne einer 'Exkursion' in die geschichtliche Tiefe, in die historischen Sedimentierungen, auf die man auch hier seine Fundamente setzt.

Im Sinne einer solchen Exkursion, von der wir uns Aufschluß (über die Herkunft der Opposition von Wissen und Meinen) ebenso versprechen wie eine Differenzierung (die sich anthropologisch auszahlt), fragen wir bei Kant an. Unsere Fragen sind: Wie ist seine Einordnung des Meinens? Welchem Differenzierungs- und Taxierungsschema folgt er in der Ausfaltung unserer "Opposition"? Dabei geht es uns nicht um einen Beitrag zur Kant-Forschung - und schon gar nicht um eine Kant-Kritik mit der Attitüde des Besserwissers. Es geht uns allein um die Erkundung eines Beispiels (allerdings eines folgenreichen Beispiels, das selbst tiefe geschichtliche Hintergründe hat), das uns in aller Deutlichkeit eine - primär - erkenntnislogische und erkenntnistopographische Ortsbestimmung des Meinens vor Augen führt, und zwar mit einer Begriffsakribie, die in ihrem analytischen Vorgehen ebenso bestechend wie in ihrer Entfaltung auch ästhetisch eindrucksvoll ist.

Kant handelt vom Meinen u.a. in seiner "Logik", und zwar im Rahmen der Modalitäten des Erkennens. Erkennen ist für Kant (gemäß seiner Anthropologie) **e i n e s** der menschlichen Grundvermögen neben dem "Gefühlsvermögen"

(dem Gefühl der "Lust und Unlust", das auf "Empfindung" beruht). Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers

© Egon Schütz

und "Geschmack" abzielt) und dem "Begehrungsvermögen" (das das Vermögen der Affekte ist). Das Meinen ist also eine besondere Leistung ("Modalität") des Erkenntnisvermögens. Will man diese Leistung aber (im Sinne Kants) genauer bestimmen, so muß man sie zurückführen auf ihr Verhältnis zur Wahrheit. Aber was ist Wahrheit bei Kant? Wahrheit ist bei Kant nicht etwa Offenbarungswahrheit (Wahrheit, die sich selbst dem Menschen zuspricht), sondern sie ist eine menschliche Praxis: die Praxis des Erkenntnisvermögens. Ziel dieser Wahrheitspraxis ist die Absicht, Denken und Gegenstände in Übereinstimmung zu bringen - eine durchaus klassische Wahrheitsdefinition. Die allgemeine Form, in der diese Übereinstimmung festgestellt wird, ist das Urteil. Wahrheit ist also ein Produkt des Urteilsverhältnisses zwischen Denken und Gegenstand unter dem Ziel der Übereinstimmung - was die Frage aufwirft: Welches sind die Kriterien und Bedingungen, die darüber befinden, ob Übereinstimmung erreicht wird oder nicht?

Das ist eine entscheidende Frage. Wenn die Übereinstimmungskriterien nicht willkürlich sein sollen, dann müssen sie a) objektiv gelten und b) für jedes Bewußtsein verbindlich sein. Die Analyse der Kriterien ist die Selbstkritik der (reinen) Vernunft, die hier nicht intensiv dargestellt werden kann. Der entscheidende Grundsatz, auf den sie trifft, ist der "oberste" aller Grundsätze. Er lautet: "die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori." (Meiner 213). Das heißt: Es gibt eine vorgängige Übereinstimmung (eine kategoriale Übereinstimmung) zwischen Denken und seinen Gegenständen, so aber, daß unsere Erfahrung nicht etwa auf Gegenstände (Dinge) "an sich" trifft, sondern nur so, wie sie uns gemäß den Kategorien unseres Denkens

(und Urteilens) erscheinen. Unsere Denkgesetze sind Gesetze der Erkenntnisgegenstände - so aber, daß diese nicht willkürlich sind, sondern in allgemeinen Strukturen des Bewußtseins liegen, die in der Selbstanalyse der Vernunft als apriorische Voraussetzungen freigelegt werden können. Gegenstand und Erfahrung (Gegenstand und Denken) sind gleichsam 'hinterrücks' aufeinander bezogen. Es kommt nur darauf an, die Regeln dieser Beziehung zu entdecken (Kants Archäologie der "Kritiken"), u n d es kommt darauf an, sich im Sinne zu halten, daß wir niemals auf die Dinge treffen, wie sie "an sich" sind, sondern immer nur so, wie sie unter den (kategorialen und empirischen) Bedingungen unseres Erkenntnisvermögens e r s c h e i n e n. Menschliches Denken, Urteilen ist also nach zwei Seiten begrenzt: nach der Seite der Gegenstände (es kommt nie zu ihrem "an sich") und nach der Seite der allgemeinen Strukturen des Bewußtseins. Kein Mensch vermag erkennend die ewigen Gesetze des "allgemeinen", des "transzendentalen" Bewußtseins zu überspringen. Mit einem Wort: Kant radikalisiert Denken und Urteilen, indem er es nach innen und außen in der Vernunftkritik begrenzt. Wahrheit als Urteilswahrheit in Absicht der Übereinstimmung von Denken und Gegenstand ist immer nur m e n s c h l i c h e Wahrheit, die allerdings 'zeitlos' im Sinne des allgemeinen, des transzendentalen Bewußtseins vorstrukturiert ist (im Sinne eines ersten Hinweises: Kant macht zu seiner Wahrheitsbestimmung zwei Voraussetzungen: Erstens, die Vernunft muß sich selbst im Hinblick auf das allgemeine Bewußtsein selbst durchsichtig machen können, und zwar restlos; zweitens, es gibt objektive Vernunftwahrheiten (apriorische Wahrheiten der Vernunft), die dem Wandlungsgeschehen der Geschichte entzogen sind. Beide Voraussetzungen stellen sich heute zur Debatte - z.B. in den evolutionären Erkenntnistheorien, die den Differenzpunkt der Vernunft (bei Kant auch der Differenzpunkt zwischen Mensch und Tier) lebensinstrumentalistisch einebnen).

Wir können zusammenfassen: Wahrheit ist für Kant die prädikative Feststellung von Übereinstimmungen auf dem Grunde apriorischen Übereinstimmens von menschlichem Denken und 'seinen' Gegenständen.

V

Die Aufschlüsselung des erkenntnislogischen Orts von Meinen in der "Logik" von Kant führt auf die Frage nach seiner Bestimmung von Wahrheit. Wahrheit ist gleichsam die objektive Quelle des "Fürwahrhaltens" eines "besonderen Subjekts", d.h. eines empirischen Ich, das sich zur Wahrheit verhält - entweder wissend, glaubend oder meinend.

Wir sahen:

- Wahrheit hat ihren (anthropologischen) Ursprung in einem Vermögen: im Erkenntnisvermögen.
- Sofern Wahrheit ihren Ursprung in einem menschlichen Vermögen (Grundvermögen) hat, ist sie immer menschliche Wahrheit (und keine Eingebung irgendwoher).
- Die Praxis des Erkenntnisvermögens ist das Urteilen.
- Das Urteilen stellt die logische Wahrheitsverbindung zwischen dem Denken und seinem Gegenstand her.
- Urteile sind dann "richtig", wenn Denken und Gegenstand (oder Erfahrung und Gegenstand) übereinstimmen.
- Festgestellt wird diese Übereinstimmung in prädikativen Aussagen, die ein Merkmal (P) einem Gegenstand (S für Subjekt) zusprechen. Formel: $S = P$.

- Das entscheidende Problem ist nun: Wie kommt es zu dieser Übereinstimmung (adaequatio)? Was gewährleistet und konstituiert sie? Das ist die Frage nach der "Bedingung der Möglichkeit" der Urteilswahrheit (oder des wahren Urteils).

Wir machten uns klar:

- Die "Bedingung der Möglichkeit" des Übereinstimmens von Denken und Gegenstand im Urteilsakt der Erkenntnis sucht Kant nicht in einem "Gott", der Mensch und Welt vorab übereinstimmend aufeinander zugeordnet hätte, sondern er sucht sie in der allgemeinen menschlichen **V e r n u n f t**. Diese ist die Instanz, die nach ihr einheimischen allgemeinen ("apriorischen") Strukturen die Übereinstimmung gewissermaßen "herstellt". Vernunft ist die elementare Gesetzgeberin der Wahrheit.
- Der oberste aller Vernunftgrundsätze, der Wahrheit als Übereinstimmung begründet, lautet: "die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung (die unsere faktischen Urteile trägt - ES) ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände unserer Erfahrung". Dieser Grundsatz ist also ein elementarer Grundsatz der Vernunft, der in ihrer Selbstkritik als "reine Vernunft" ans Licht kommt.
- Dieser Grundsatz wäre falsch verstanden, wenn man ihn als oberflächlichen Zirkel interpretierte (nach dem Motto: Wahrheit ist das, was wir im Urteil dafür jeweils halten). Vielmehr bedeutet der Satz - richtig verstanden -: Wahrheit ist das, was nach absolut geltenden Vernunftgrundsätzen (die für Kant "zeitlos" sind) als für jedermann geltende Wahrheit eingesehen wird. Mit anderen Worten: Die Vernunftgrundsätze und Kategorien sind keine Konsensregeln, auf die man sich

pragmatisch geeinigt hat, sondern sie sind Gesetze (gewissermaßen 'Urgesetze'), nach denen die Vernunft immer schon arbeitet, und zwar unabhängig von den faktischen Bedingungen, denen eine konkrete (empirische) Urteilspraxis in einzelnen Sätzen unterliegt.

- Wenn aber die Ur-Gesetzgebung der Vernunft aus dem zeitlosen Unter- und Hintergrund über das Denken, seine Gegenstände und Übereinstimmung verfügt, dann können auch die Gegenstände nur gemäß der Urgesetzgebung der zeitlos allgemeinen Menschenvernunft "erscheinen". Sie unterliegen dem 'Diktat' der allgemeinen Vernunft - mit der Folge (der sehr entscheidenden und weitreichenden Folge), daß wir uns in der Wahrheitspraxis des Urteilens darüber im klaren sein müssen: Wir treffen nie die Dinge an sich, sondern wir treffen sie nur unter den Gesetzesbedingungen der allgemeinen Vernunft, denen die Erfahrung ebenso folgt wie deren Gegenstände. Es gibt also keinen Wahrheitszugang zu einer "Welt an sich", von der wir - nach Kant - nichts wissen können.
- Das heißt: Die Einsicht in die Vernunftbedingtheit unseres Denkens und seiner Gegenstände ist - prinzipiell betrachtet - eine **B e g r e n z u n g** des Denkens. Die Selbsterkenntnis und Selbstkritik der Vernunft ist wesentlich eine unwiderrufliche Selbsteinschränkung der Vernunft - etwa vor dem Anspruch, das Jenseits der Erscheinungen oder möglicherweise 'den Gott' erkennen zu können. Daß allerdings Gott nicht erkannt werden kann, ist kein Einwand gegen die Möglichkeit, ihn zu glauben oder ihn als unbeweisbares Prinzip einer vernünftigen Welt- und Handlungsordnung anzunehmen.
- Kant, so kann man also sagen, radikalisiert das menschliche Denken und die menschliche Wahrheit, und

zwar nicht, indem er sie erweitert, sondern indem er sie in Grenzen verweist. Die Grenzen des Denkens fallen zusammen mit der durch zeitlose Grundstrukturen disponierten und disponierenden Vernunft. Via Vernunft sind wir zwar einerseits Herrscher über die Gegenstände - andererseits aber auch die Ausgeschlossenen der Dinge und der Welt an sich. Wir sehen alles im "Rückspiegel" der Vernunft, aber wir sehen tatsächlich nicht die "Rückseite des Spiegels" (Lorenz). Unser Urteilen ist (wenn es sich an die Regeln hält) "vernünftig" - aber auch nicht mehr als das.

- An der grandiosen Vernunftkritik und Vernunftbegrenzung menschlichen Erkenntnisvermögens bei Kant haben sich die Gemüter bis heute erhitzt. Eine der bekanntesten und einleuchtendsten Rück-Fragen ist die folgende: Welche Gewißheit kann Kant haben in der Unterstellung, daß menschliche Vernunft sich selbst bis an ihre Grenzen durchsichtig ist? Ferner wurde und wird die Frage aufgeworfen, ob die zeitlos gedachten Strukturen der "transzendentalen" Vernunftorganisation auch tatsächlich zeitlos sind, oder ob sie nicht a) evolutionsgeschichtlich entwickelt wurden und deshalb b) auch einer künftigen Veränderung unterliegen könnten - dann nämlich, wenn Veränderungen auf der Seite der Gegenstände (der "Welt") andere Vernunftleistungen des 'Lebenssystems Mensch' erfordern. Die Frage ist also: Wie stabil ist die Vernunft gegen die Welt, in der sie sich kritisiert? Könnte es eine Situation geben, die zur Kritik der Vernunftkritik Kants zwänge? (Das wäre auch die Frage nach einem Interdependenzzusammenhang von anthropologischer und erkenntnislogischer Ortsbestimmung der Vernunft und ihrer Gesetzgebung.) Für den frühen Nietzsche stellt Kant jenen bemerkenswerten Gipfelpunkt einer "sokratischen" Kultur dar, an dem (und in dessen Folge) das

unbekannte "Ding an sich" als Frage nach dem neuen Mythos auftritt.

- Wir können fragen: Ist nicht gerade die Vernunftgesetzgebung Kants auch 'nur' eine bestimmte Art, die Welt zu vermeinen - eine bestimmte und nicht ausschließliche Art, "die Welt im Sinne zu haben": als Vorstellung einer apriorischen Gesetzgebung, die in dem, was sie ausschließt, auch zumindest anzeigt, was paralogisch in der Eingrenzung ausgegrenzt wird.

Das Nachdenken über Kants radikale (d.h. an die 'Wurzeln' gehende) Selbstanalyse und -kritik der Vernunft im Rahmen einer Ortsbestimmung des Meinens, und zwar Horizont einer wesenhaft urteilenden Vernunft, führte zu fünf Rückfragen hinsichtlich einiger 'Grundannahmen', unter deren Vorzeichen diese Selbstanalyse der Vernunft durchgeführt wird. Diese Rückfragen betreffen:

Erstens: Die Grundannahme der Selbstdurchsichtigkeit. (Frage: Kann man - gleichsam 'ohne weiteres' - davon ausgehen, daß das menschliche Erkenntnisvermögen, auf sich selbst gerichtet, sich vollends und 'vorurteilsfrei' durchschaubar ist? Kann Vernunft sich selbst 'randscharf' bestimmen?)

Zweitens: Die Grundannahme der Zeitlosigkeit der apriorischen Bewußtseinsstrukturen, ihrer Kategorien und Synthesen. (Frage: Wie stehen die Vernunftkategorien und Synthesen zur elementaren Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins? Welche Berechtigung hat ihre 'existenzfreie' Bestimmung? Könnten sie nicht überholbare Evolutionsprodukte sein - zwar elementare, aber keine unwandelbaren Bedingungen der Erkenntnispraxis?)

Drittens: Die Grundannahme der Kontextfreiheit apriorischer Vernunftbestimmungen. (Frage: Baut sich nicht bei

Kant hinterrücks eine Weltlosigkeit oder sogar Weltvergessenheit auf, die zwar die gegenständliche Welt (als 'Umwelt der Erscheinungen') sichert, die aber auch in dieser Sicherung die Differenz von vernunftgeregelter, menschlich-allgemeiner Welt und urtümlicher Welt zum Verschwinden bringt? Wird die allgemeine Welt der Vernunfturteile nicht 'blind' gegenüber der 'Hinterwelt', der 'Welt überhaupt', die sie als Welt immer auch denken muß, ohne sie wissen zu können? Das ist freilich eine spekulative Frage.)

Viertens: Die Grundannahme der Ablösbarkeit der Vernunft vom empirischen Ich. (Frage: Ist das "transzendente Ich", das "reine" Ich des zeitlos-allgemeinen Bewußtseins, das 'Ich über allen empirischen Wassern' nicht nur eine sehr hochgetriebene Selbstvergegenständlichung, die von der Differenz zwischen Denken und Gegenstand Gebrauch macht, ohne sich ihres Ursprungs und ihrer anthropologischen Funktion zu versichern? Noch einmal: Woher kommt die Differenz von Ich und Gegenstand? Was hat der Mensch damit elementar "im Sinn"? Handelt es sich bei Kant um eine transzendente Vertiefung des 'Sündenfalls' und zugleich um dessen vernunftkritische Legitimation?)

Fünfte Grundannahme: Die Grundannahme, daß das Wesen der Vernunft im Urteil und in der Lehre vom logischen Urteil sich zeige. (Frage: Ist das nicht ein 'operativer' Vernunftbegriff, der sich die Frage nach dem Grund und Zweck sowie nach dem Sinn der Ur-Teilung nicht stellt? Müßte nicht die Urteilsoperation der Vernunft auf die anthropologischen Bedingungen ihrer Notwendigkeit hin befragt werden? Etwa: In welchen Weltbezug versetzen wir uns, wenn wir ur-teilen? Und: Warum teilen wir uns von uns selbst ab, wenn wir unser empirisches Ich als allgemeines 'transzendental' rekonstruieren? Welchen - möglicherweise lebensinstrumentellen - Zweck hat diese Selbstrekonstruk-

tion im Horizont der Vernunftallgemeinheit? Ist die Urteilung der Vernunft vielleicht auch nur eine (überlebensnotwendige) Weise, die Welt (übersichtlich für alle) zu vermeinen? Ist die Allgemeinheit des Urteils eine 'Wahrheitsmeinung' über die Welt? Die Erkenntnislogik also eine nach Regeln eingerichtete 'Meinungslogik'? Das umfassendere Phänomen also nicht die Wahrheit, sondern die 'weltaneignende' Meinung?)

Um hier weiterzukommen, müssen wir (zunächst noch unter Kants Führung) genauer in die erkenntnislogische Ortsbestimmung des Meinens - in die differenzierende Unterscheidung von Meinen, Glauben und Wissen - hineinflagen.

Allgemeine Vorzeichnung

Für Kant verbindet sich die Frage nach der Qualität und dem Stellenwert des Meinens mit der Frage nach der Geltung eines Urteils (einer Urteilswahrheit) im Horizont eines "besonderen Subjekts", also eines bestimmten Individuums, das sich mit seiner (subsumierenden) Urteilskraft Rechenschaft über die Gewißheit eines Urteils abzulegen bemüht. Die Formel würde lauten: S = P für besonderes S. Fürwahrhalten (oder Fürrichtighalten) meint also den ausdrücklichen Rückbezug eines Urteils auf ein Subjekt u n d (in diesem ausdrücklichen Urteilsverhältnis) die Geltungsprüfung des für wahr gehaltenen Urteils. Diese Geltungsprüfung kann grundsätzlich drei Geltungsformen, mithin drei sich im Gewißheitsgrad unterscheidende Urteilsqualitäten, voraussetzen: 1) das Meinungsurteil, 2) das Glaubensurteil, 3) das Wissensurteil. Den geringsten Geltungsradius und Geltungsrang

hat das Meinungsurteil. Seine Geltung ist nur eine vorläufige, vielleicht auch absolut fiktive, wie Kants Beispiel für ein Meinungsurteil (in seiner eigenen Terminologie: "problematisches" Urteil) zu entnehmen ist. Problematisch meined würden wir verfahren (wäre unser Fürwahrhalten), "sofern wir so handeln, als ob wir unsterblich wären." das Meinungsurteil hinsichtlich unserer Unsterblichkeit ist - als 'schieres' Meinungsurteil - weder subjektiv gültig noch objektiv gültig, d.h. es hat die unverbindliche Qualität einer puren Annahme, die ohne eine Chance des Beweises oder der Evidenz im Rahmen objektiv urteilender Vernunftkenntnis ist. (Hat die Unsterblichkeitsthese den Charakter eines Glaubensurteils, so hat dieses nach Kant nicht die Qualität einer Geltung für alle, wohl aber die Evidenz einer Bedeutung für mich, also einer persönlichen Geltung (das Urteil wäre "assertorisch"); wäre es schließlich möglich (was allerdings die Grenzen der erkennenden Vernunft überschritte), daß alle wüßten, daß Menschen unsterblich sind, so hätte das Unsterblichkeitsurteil eine absolute (Kant: "apodiktische") Geltung.)

Nach Kant lassen sich also drei Formen des Urteils im Horizont seiner bewußten Bedeutung für ein "besonderes Subjekt" unterscheiden: erstens, das Meinungsurteil (es gilt möglicherweise); zweitens, das Glaubensurteil (es gilt aus Überzeugung); drittens, das Wissensurteil (es gilt mit absoluter Evidenz). Hinsichtlich der Geltung dieser Urteile (über die die Urteilskraft - das Vermögen der Subsumtion unter Regeln - zu befinden hat) ist zu sagen: Das Meinungsurteil hat den geringsten Geltungsgrad (ist die ungewisseste Weise des Fürwahrhaltens). Es ist weder objektiv noch subjektiv überzeugend. Für seine Geltung können weder objektive noch subjektive Gründe beigebracht werden. Es ist im Grunde freischwebend. - Das Glaubensurteil hingegen hat subjektive Gründe (Anlässe). Es gilt zwar nicht "für alle", aber es gilt sub-

ektiv zureichend für denjenigen, der von seinem Inhalt "überzeugt" ist. Es hat also eine Überzeugungsgeltung. - Das reine Wissensurteil indes (auf seiner höchsten Stufe die apriorischen Urteile der selbstgewissen Vernunft) hat den höchsten Geltungsgrad: Es gilt absolut. - Schon hier ist ersichtlich: Kants Differenzierung der Urteilsformen (Meinungs-, Glaubens-, Wissensurteile) operiert mit dem Schema einer Stufung, das sich als Unterschied in den Geltungsgraden des Fürwahrhaltens niederschlägt.

Differenzierende Explikation

M e i n e n wird von Kant als ein "vorläufiges Urteil" beschrieben. Vorläufiges Urteilen wäre ein solches, bei dem die objektive und subjektive Geltungsprüfung entweder noch aussteht oder gar nicht versucht wird. Meinen wäre gleichsam ein Vor-Urteil im Sinne eines Voraus-Urteils, einer Urteilshypothese. Urteilshypothesen können der zeitliche und sachliche Anfang eines Erkenntnisprozesses sein. (Kant: "Man muß erst meinen, ehe man annimmt und behauptet, sich dabei aber auch hüten, eine Meinung für etwas mehr als bloße Meinung zu halten.") Insgesamt sind Meinungen vorläufige Wahrheitsahnungen - nach dem Motto: 'Es könnte etwas daran sein'.

Wo aber ist der eigentliche Ort der Wahrheitsahnungen des Meinens? Nach Kant n i c h t in den Wissenschaften, welche "Erkenntnisse a priori" enthalten, und das sind "Mathematik", "Metaphysik" (die Wissenschaft vom Seienden im Ganzen) und "Moral" (die Lehre vom kategorischen Imperativ des Handelns). Der eigentliche Ort vorläufigen Urteilens sind die empirischen Erkenntnisse,

d.h. nicht die Selbsterkenntnisse reiner Vernunft, sondern diejenigen Erkenntnisse, die den endlichen Bedingungen unseres Erfahrungsvermögens unterliegen: die zeitlich und konkret-menschlich eingeschränkten und deshalb immer vorläufigen Erkenntnisse. Die erfahrungsbedingte Vorläufigkeit dieser empirischen (und eben nicht "reinen") Wissenschaften - Kant nennt die "Physik", die "Psychologie" und "dergleichen" - schließt in den entsprechenden Urteilen nie aus, daß sich etwas, z.B. im Fortgang der Erkenntnisgeschichte, auch anders erweisen könnte. Kant rechnet hier offenbar mit der Falsifizierbarkeit der Meinungsurteile (als geprüfte Meinungsahnungen). Im übrigen gehört zum empirischen Feld der Meinungs-'wissenschaften' (wie man sagen könnte) auch der 'historische Glaube'. Gemeint sind damit jene Erfahrungswissenschaften, die sich nicht unmittelbar auf sinnliche Gegenstände beziehen, sondern historische Phänomene (Urkunden, Spuren, Dokumente vergangenen menschlichen Lebens) zum Gegenstand haben. Jedenfalls gilt für alle Urteilsbildungen in meinungsbezogenen, auf direkte oder über Zeugen vermittelte Erfahrungswissenschaften: "daß das Gegenteil doch vielleicht könnte bewiesen werden."

G l a u b e n: Auch die Glaubensurteile haben (wie die Meinungsurteile) ein eigenes Gegenstandsfeld und einen eigenen Geltungsrang. (Die Verhältnisse liegen hier allerdings nicht so einfach wie beim Meinenden und bloß erfahrungsbegründeten Fürwahrhalten, das - wie erinnerlich - objektiv und subjektiv unzureichend ist.) Zunächst bestimmt Kant - wie beim Meinen - im Ausschlußverfahren, worauf sich Glauben nicht bezieht: es bezieht sich nicht auf Gegenstände des Meinens, d.h. auf mögliche Gegenstände der empirischen Erkenntnis, nicht auf die Erfahrungswissenschaften in statu nascendi. Die Glaubensurteile beziehen sich ferner nicht auf reine Vernunftkenntnisse (Erkenntnisse a priori), und zwar so-

wohl der theoretischen (z.B. in Mathematik und Geometrie) als auch der praktischen Vernunft, d.h. der moralischen Gesetzgebung. Mit anderen Worten: Weder theoretische Gesetze (etwa mathematischer Art oder Grundsätze und Kategorien der reinen Vernunft) noch moralische Gesetze (Rechte und Pflichten betreffend) sind mögliche Themen von Glaubensurteilen. Aber was ist dann deren Thema? Mit einem Wort: das Handeln und, sofern Handeln die eigentümliche Möglichkeit des Menschen ist, selbst "Kausalität" zu sein: Freiheit. Kant erklärt: "Nur solche Gegenstände sind Sachen des Glaubens, bei denen das Fürwahrhalten notwendig frei (ist - E. S.), d.h. nicht durch objektive, von der Natur und dem Interesse des Subjekts abhängige Gründe der Wahrheit bestimmt ist." Positiv gewendet heißt das: Gegenstände von Glaubensurteilen sind solcherart, daß sie mit der Wesensnatur und dem Interesse des etwas glaubenden Subjekts zusammenfallen - mit der Erscheinung der Freiheit als zweckorientierte Handlungsfreiheit in ihm. Oder anders: Thema der Glaubensurteile ist das handlungsinteressierte freie Subjekt, das seine eigenen Glaubensgründe haben kann.

Dieser Sachverhalt wird durch Kants Anmerkung unterstrichen, daß das Glauben "kein besonderer Erkenntnisquell" sei (wie die Erfahrung und die Vernunft), daß es sich also auch nicht nach dem Grad der Erkenntnis vom Meinen unterscheide, sondern durch das "Verhältnis, was es (das Meinungsurteil - E. S.) zum Handeln hat." Anders gesagt: Das Glauben bezieht 'vorliegende' Erkenntnisse als Mittel auf Zwecke. Insofern ist das Glaubensurteil zunächst "pragmatisch". Der Arzt etwa (als Beispiel aus der "Kritik der reinen Vernunft", transzendente Methodenlehre) beurteilt eine Krankheit unter dem Zweckgesichtspunkt der Genesung. Sein Urteil k a n n (gemäß seiner Erkenntnis und derjenigen seiner Wissenschaft) richtig oder falsch sein - er wird jedenfalls sein Handeln danach ausrichten und eine zweckmäßig-technische Verbindung

zwischen seinem empirischen Wissen und dem Handlungszweck herstellen. Er handelt 'guten Glaubens'. Kant nennt diesen Glauben den "pragmatischen Glauben", den Glauben also, der ein Handeln führt. Als zweites Beispiel für den "pragmatischen Glauben" findet sich in der "Logik" das Beispiel des Kaufmanns, der etwas investiert. Nach Kant investiert er nicht auf ein bloßes Meinungsurteil hin, sondern im interessiert abschätzenden Blick auf den Zweck des Handelns - man könnte sagen: im Sich-zu-eigen-machen einer Meinung unter dem ausdrücklichen Gesichtspunkt ihrer persönlichen Konsequenzen für das freie Risiko seiner Investition. Arzt und Kaufmann müssen in ihrem handlungsleitenden, zweckgerichteten Urteil *p e r s ö n l i c h* gewiß sein, sie müssen persönlich überzeugt sein - etwa "von der Wahrheit eines Satzes oder der Wirklichkeit eines Dinges". Deshalb ist auch die Wahrheit eines Glaubensurteils keine "Überzeugung, die sich mitteilen läßt" - nicht mitteilen läßt in dem Sinne, wie man eine Wissensüberzeugung mitteilen kann und muß, will man sie auf die Probe allgemeiner "Beistimmung" (also Zustimmung) stellen. Mit einem Wort: Das Glaubensurteil ist als subjektive und nicht als intersubjektive Überzeugung grundsätzlich 'einsam'. Insofern wäre es in der Tat keine Erkenntnis, sondern deren Sich-zu-eigen-machen unter Bedingungen Zwecke setzender und verfolgender Freiheit. Die einzige Probe, der man ein pragmatisches Glaubensurteil unterziehen kann, ist für Kant das Wetten. Diese Probe gibt allerdings keine Auskunft über die Richtigkeit einer Handlungsüberzeugung, sondern über die Intensität des Interesses. (Was Kant - für uns merkwürdigerweise - hier nicht ins Spiel bringt als "Probierstein" eines pragmatischen Glaubensurteils mit nur persönlicher Geltung, ist der "Probierstein" des Erfolgs einer Handlung - sei es der des Arztes oder des Kaufmanns.)

Nun gibt es aber für Kant nicht nur den persönlich-pragmatischen Glauben (daß ein bestimmtes Handeln im Hinblick

auf einen bestimmten Zweck sinnvoll ist, obwohl das nicht objektiv auszumachen ist), sondern es gibt auch den "moralischen Glauben". Dieser ist nicht der Ursprung der Gesetze der Pflicht, die die Idee der Freiheit (als übersinnliches Prinzip) auferlegt und die als Gesetze praktischer Vernunft völlig gewiß (a priori gewiß) sind. Vielmehr ist dieser "moralische Glaube" eine subjektiv notwendige Glaubensgewißheit, die sich auf Gott und die Unsterblichkeit der Seele bezieht und die die "moralische Gesinnung" (die "Pflicht" um ihrer selbst und nicht um ihres Erfolges willen zu tun) konkret "motiviert". Der moralische Glaube führt über die Wissensgrenzen der Vernunft hinaus. Seine Gewißheit ist keine 'logische', sondern eben eine moralische, aber für Kant (etwa im Unterschied zu Kierkegaard) durchaus nicht "absurd", sondern subjektiv vernünftig. Deshalb lautet auch die Formel, in der sich die moralische Überzeugung von der Existenz Gottes und dem Leben nach dem Tode (das Unsterblichkeitspostulat) fassen läßt, nicht: "es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei u.s.w.". Sie lautet vielmehr: " i c h bin moralisch gewiß" ("Kritik der reinen Vernunft"). Wie die Voraussetzung eines vernünftigen "Welturhebers" (einer höchsten Intelligenz in der Natur) als unbeweisbar, aber sinnvoll für die gesetzthafte Einheit der Naturerscheinungen ist (also als theoretisches Vernunftpostulat angenommen werden kann), so ist die Voraussetzung eines Gottes (und der Unsterblichkeit) ebenfalls unbeweisbar, aber für die Einheit der moralischen Handlungen unter dem Gesichtspunkt ihres höchsten Zwecks eine notwendige Voraussetzung, deren Gegenteil nicht bewiesen werden kann.

Zur Eigenart des moralischen Glaubens, der - wie gesagt - eine Vernunftvoraussetzung und nicht ein begründbares Vernunft w i s s e n ist, gehört es, daß er (wie im übrigen auch der pragmatische Zweckglaube einer Handlung) einen persönlichen Überzeugungscharakter hat. Darin ist

impliziert: Ich kann keinen anderen durch objektive Gründe nötigen, sich meinem Glauben hinsichtlich Gott und Unsterblichkeit anzuschließen. Auf der Ebene objektiver Argumentation gerät der moralische Glaube (wenn er sich dazu mißversteht) ins Patt: Man kann nicht objektiv begründen, daß Gott i s t ; man kann aber auch nicht objektiv begründen, daß er n i c h t ist. Jedoch die Unbeweisbarkeit Gottes (wie auch der Unsterblichkeit) ist - für Kant - kein Einwand gegen die moralisch-vernünftige Annahme, daß Gott ist und die Unsterblichkeit der Seele. Selbst wer das bestreitet, so argumentiert Kant, werde die "Furcht", es könne sich doch so verhalten, nicht los, weil das Gegenteil unbeweisbar ist. Mit anderen Worten: Auch der "negative Glaube" eines Atheisten erfüllt in der Unbeweisbarkeit seiner Annahmen und in der dadurch ausgelösten "Furcht" (vgl. "transzendente Methodenlehre") den Zweck einer Furcht nicht 'im Herren', sondern einer Furcht 'ohne Herren'.

Zusammenfassend: Im Rückblick auf Geltung und Eigenart von Glaubensurteilen bei Kant lassen sich drei Formen eines Vernunftglaubens unterscheiden. Erstens, der pragmatische Vernunftglaube (oder das pragmatische Glaubensurteil mit subjektiv eingegrenzter Geltung). Dieser pragmatisch-persönliche Vernunftglaube vermittelt in interessierter Zuordnung und im Rahmen eines Handlungsvorsatzes Mittel und Zwecke. Er ist gleichsam das persönliche Risiko handelnder Freiheit, die etwas für wahr halten muß (auch wenn es sich objektiv und 'intersubjektiv' nicht erweisen läßt), um überhaupt handeln zu können (der Arzt, der Geschäftsmann). Der Handelnde muß subjektiv von der pragmatischen Richtigkeit seines Vorhabens überzeugt sein, soll er nicht 'tatenlos' bleiben. Nach Kant hebt ihn das über das "bloße Meinen" hinaus, das, wenn es bei sich beharrt, ebenso konsequenzlos wie willkürlich ist. Zweitens: Etwas anderes als der subjektive Vernunftglaube des Pragmatikers ist der Vernunft-

glaube (das Glaubensurteil) des 'Praktikers' ('Praxis' hier verstanden als moralisches Selbstverhältnis). Der Vernunftglaube des Praktikers schätzt nicht Handlungseffekte ab (wie beim Pragmatiker), sondern sein moralischer Glaube stellt eine Verbindung her zwischen den moralischen Gesetzen, den Imperativen und Maximen, die die Vernunft apriorisch in sich selbst entdeckt (und die daher keine Sache des Glaubens sind) und den persönlich gewissen Erwartungen hinsichtlich "Gott", "Freiheit" und "Unsterblichkeit der Seele". Obwohl die Vernunft für die Gegenstände dieser Erwartungen nichts erweisen kann, ist es - nach Kant - dennoch durchaus vernünftig, persönlich an deren Existenz zu glauben - im übrigen auch unter dem Eindruck, daß deren Nicht-Existenz nicht bewiesen werden kann. Fazit: Der Einzelne kann nur moralisch handeln, sofern er für sich "Gott", "Freiheit" und "Unsterblichkeit" in Geltung setzt, sofern er von der Wirklichkeit eines höchsten Wesens, von der Idee der Freiheit und von einer postmortalen Fortexistenz der Seele überzeugt ist. Diese Überzeugung kann von anderen geteilt werden, aber sie kann durch Mitteilung nicht begründet werden. Drittens: Von wiederum anderer und eigener Art ist der theoretische Vernunftglaube. Dieser theoretische Vernunftglaube ist keine pragmatische Überzeugung effektiven Handelns, er ist auch keine praktische Überzeugung hinsichtlich eines "höchsten Guts", das sich der moralisch Handelnde erwirbt; der theoretische Vernunftglaube (oder: das theoretische Glaubensurteil der Vernunft) ist vielmehr eine zwar unbeweisbare, aber sinnvolle Voraussetzung des 'Denkhandelns': die Voraussetzung, daß es einen intelligenten Welturheber gibt, der einen durchgängigen Ordnungszusammenhang der Erscheinungen gestiftet hat. Diese Voraussetzung weckt das Interesse an weiterer Forschung nach gesetzmäßigen Zusammenhängen. Und auch im Hinblick auf sie gilt: ihre Wahrheit ist nicht auszumachen - aber auch nicht ihre Unwahrheit. Deshalb ist die persönliche Annahme einer intelligenten Welt- und Schöpfungsordnung keine pure Fiktion.

W i s s e n . Schon aus der Position in der Begriffsarchitektur wird deutlich: Wissen ist die höchste Form, in der menschliche Vernunft die Welt "im Sinne haben" kann. Folgt man Kants Darstellung der Schrittfolge Meinen - Glauben - Wissen, so kann man feststellen, daß diese Schrittfolge vom Endziel des Stufengangs her konstruiert ist. Der Leitfaden der Rekonstruktion aber ist die Erkenntnisgewißheit, die "certitudo", in der das Moment des 'Sicheren', 'Ausgemachten', 'Unzweifelhaften' fundierend mitschwingt. So kann man sagen: Ist das Meinen äußerst zweifelhaft und (in Kants Betrachtung) so ungewiß, daß man nur wenig darauf "wetten" mag; ist hingegen das Glauben (des Pragmatikers, Praktikers und Theoretikers) zwar auch nicht gewiß, aber auch nicht so ungewiß, als daß sich persönliche Vernunft im Fürwahrhalten nicht auf die Annahme der Richtigkeit einlassen könnte (nichts spricht dafür, aber auch nichts dagegen), so ist die Gewißheit des Wissens in der Tat unbezweifelbar. Das Fürwahrhalten kann (und muß) hier die Probe auf seine allgemeine (und nicht nur persönliche) Richtigkeit und Triftigkeit machen. Im Wissen ist die Vernunft allgemein und souverän - souverän dadurch, daß sie allgemein ist. Und die Souveränität wissender Vernunft besteht nicht zuletzt darin, daß sie nicht nur weiß, was man wissen kann, sondern daß sie auch weiß, was man nicht wissen kann, aber vernünftigerweise dem Glauben anheimstellen darf. Es ist also die Vernunft, die weiß, wo sie wissen kann, wie sie auch weiß, wo sie glaubt oder wo sie bloß meint - sei es im dumpfen Dafürhalten oder im Vermuten auf minimaler Erkenntnisbasis.

Eine Zwischenüberlegung

Es ist evident, daß bei Kant mit höchster Unterscheidungs- und Begriffsakribie und im Rahmen einer gewaltigen Vernunftarchitektur der erkenntnislogische Zusammenhang von Meinen, Glauben und Wissen in einer Hierarchie erscheint, an deren Spitze jenes Wissen liegt, das aus objektiv wie subjektiv zureichenden Gründen empirisch oder apodiktisch gewiß ist. Die Aufgipfelung zum Wissen entspricht dem Vernunftbau - und damit ist entschieden: Das Meinungsproblem und das Glaubensproblem sind für Kant Vernunftprobleme. Meinungsfragen und Glaubensfragen sind abzuhandeln in den "Grenzen der Vernunft". Es geht darum nachzuweisen und darzutun, daß und in welchem Grade sie vernünftig sind. Auch für Meinen und Glauben gilt: sie haben sich vor dem Richterstuhl der menschlichen Vernunft und nach Maßgabe ihrer Selbstdurchklärung auszuweisen. Anders gesagt: Es gibt keine Opposition von Meinung und Vernunft oder Glauben und Vernunft. Es gibt nur eine graduelle Steigerung, einen Königsweg, der von der Unverbindlichkeit des Meinens, zu der ein Subjekt sich "überredet", über die persönliche Verbindlichkeit des Glaubens, von dessen Triftigkeit ein Mensch als Individuum "überzeugt" ist, bis zur allgemeinen Verbindlichkeit des Wissens führt, das nicht nur für einen Einzelnen, sondern für alle gilt. Der allgemeine Maßstab, an dem sich - jedenfalls in erkenntnislogischer Perspektive - Meinen, Glauben und Wissen zu prüfen haben, ist die Gewißheit. In gradueller Steigerung kann die Gewißheit die Form der "Überredung" haben (Kants Begriff für ein Geradehin-Vermuten) oder die Form einer pragmatischen, praktischen, theoretischen "Überzeugung" oder schließlich die Form einer 'wissenden Gewißheit' unter den eingrenzenden Bedingungen (den konstitutiven Voraussetzungen) des Verstandes und der Vernunft.

Nun kann man fragen: Was geschieht, wenn man dieses Steigerungsmodell der Gewißheit (das ja durchaus nicht nur bei Kant, sondern bei ihm nur in besonders durchgearbeiteter Weise vorkommt) gleichsam 'auf den Kopf stellt'? Oder: Was geschieht, wenn das hierarchische Modell in eine Ebene gelegt wird, wenn das Meinen nicht als Vorform des Wissens und im Grunde nur als solches zulässig ist, wenn das Glauben in *a l l e n* seinen Modalitäten sich nicht des Beistands der Vernunft versichern kann? Schließlich: Was geschieht, wenn die vernunftgebundene Gewißheit sich an ihren Rändern in Dunkelheiten abschattet, die eben nicht den Status von Vernunftvoraussetzungen haben (wie das "Ding an sich", von dem wir nichts wissen können, das wir aber 'vernünftigerweise' unterstellen), - in Dunkelheiten, die im Licht der Logik nur als Aporien und Paradoxien erscheinen, aber eben deshalb nicht eigentlich logisch gefaßt werden können? Was geschieht mit der Hierarchie von Meinen, Glauben, Wissen, wenn die Gewißheit als begründbare Erkenntnis auf einer unbegründbaren 'Dichte' aufruht, in der das 'Licht der Vernunft' sich verliert, so aber darin verliert, daß es darum 'weiß', und zwar mit dem Wissen der Ahnung, nicht mit dem Wissen der objektiven Erkenntnis und des allgemeingültigen Urteils?

Überraschendes kann in solcher 'Umkipfung' geschehen. Der souveräne Diskurs der Vernunft, mit seiner langen tiefengeschichtlichen Tradition, wird gewissermaßen 'insular'. Er 'schwimmt' wie verfestigtes magmatisches Gestein über einer treibenden Tiefe und deren substantieller Ungewißheit. Das vermutete Paradox tritt hervor: Das Gewisseste ist jetzt das Ungewisseste. Das Meinen aber, dem die logische Suprematie nur die Position eines überholbaren Ausgangs einräumt, dieses flüchtig schwindende Meinen, wird zur nächsten Entsprechung gegenüber dem Unergründlichen und Unbegründlichen. Das "subjektiv und objektiv unzureichend" müßte anders gelesen werden: nicht als Anzei-

ge desjenigen, was einer doppelten Begründung bedarf und ihrer auch fähig ist, sondern als dasjenige, das, an der Grenze zur sich abschattenden, dem Vernunftdiskurs und seiner Gesetzgebung sich entziehenden Welt liegend, gar keiner logischen Begründung fähig ist, das - wenn man so will - seine vorprädikativen logischen Weltbezüge hat. Meinen wäre selbst etwas Fließendes, etwas, worin man weder "subjektiv" noch "objektiv" Stand gewinnen könnte, die Entsprechung zur Urerfahrung einer Unzugänglichkeit der "Welt im Ganzen" und damit zugleich: die Erfahrung einer Unzulänglichkeit der Vernunft, wenn es darum geht, diese "Welt im Ganzen" (und sei es auch nur in regulativen Ideen) 'einzufangen'.

Wenn aber der souveräne Vernunftdiskurs 'insular' gedacht wird wie eine treibende Insel auf einem Untergrund vernunftüberzeugten Glaubens und auf einem - noch tiefer liegenden, noch weiter sich ausbreitenden - Untergrund ungewissen und doch 'wissenden' (oder besser: ahnenden) Meinens von Welt - wenn man so denkt: Bedeutet das dann eine Diskreditierung oder gar Abschaffung der Vernunft? Keineswegs. Zwar kann man sicher sein, daß derjenige, der die tiefsitzende Hierarchie von Meinen und Wissen (mit dem Zwischenspiel des Glaubens) antastet, der also dem Vernunftdiskurs gleichbedeutend und noch ursprünglicher einen 'Meinungsdiskurs' unterstellt, des Irrationalismus oder der Romantik verdächtigt wird. Vernunftsuveränität, so könnte man sagen, werde selbstverständlich preisgegeben, wenn man dem Meinen bescheinige, daß es in näherer Entsprechung zur Weltoffenheit als Welt Dunkelheit stehe, daß seine doppelte Ungewißheit das Gewisseste sei, und zwar nicht in der Weise eines fundamentum inconcussum oder eines letzten, apodiktisch evidenten Urteilssatzes, sondern im Sinne einer **E l e m e n t a r e r f a h r u n g**, die sich über das Regelgeländer der Vernunft hinausbeugt. Gegen solchen Vorwurf romantisch-irrationaler Vernunftpreisgabe ist einzuwenden: Es geht

gar nicht darum, der Vernunft ihr Recht (und vor allem nicht ihren Zweck) zu nehmen. Im Gegenteil: Es geht darum, diese ausfindig zu machen. Es geht um die Frage: Worauf gründet die Vernunft? Was bezwecken wir mit ihr, müssen wir mit ihr bezwecken? Das Faktum der Vernunftkontrolle des Meinungsurteils ist sicherlich eine notwendige Strategie der Schaffung verlässlicher Konventionen. Aber ist alles Meinen urteilendes Meinen? Gibt es nicht auch ein vorläufiges Urvermeinen von Welt, das auch in dem "gestirnten Himmel" Kants mitschwingt? Ist alles Glauben taxierendes, vernünftiges Vermuten? Oder gibt es nicht auch dieses Glauben, das technisch, praktisch und theoretisch 'wider alle Vernunft' handelt, das sich über deren Gesetzgebungen hinwegsetzt und das sich in der spontanen Verletzung gesetzgeberischer Vernunft als 'vernünftig' erweist?

"Wir sind aus solchem Stoff, wie der zu träumen", so heißt es in der dritten der "Terzinen über die Vergänglichkeit" von Hugo von Hofmannsthal. Der Gedanke (die Erfahrung) ist alt: älter als diese Terzine Hofmannsthals. Shakespeare formulierte ihn schon, und zwar im Traumspiel des "Tempest". Dort hat er die Fassung: "We are such stuff as dreams are made on." (Prospero, IV. Akt, 1. Szene). Das Stichwort ist: Traum - die Traumahnung. Der Traum hat nichts zu tun mit der Logik des Urteils. Er ist a-logisch und doch weltintensiv. Und ist das Träumen nicht auch eine Weise des "Im-Sinne-Habens", eine Weise des riskanten, gelegentlich melancholischen, sicherlich aber vorbewußten (nicht unbewußten) Meinens? Eine Weise des Meinens an den offenen Rändern der Welt, das nicht nur im Schlaf auftritt? Der Traum als meinender Weltzugang - jenseits der logischen Distinktionen von Wahrheit und Irrtum, von "zureichend" und "unzureichend", von "subjektiv" und "objektiv", von Denkübereinstimmung und Nichtübereinstimmung - der Traum als eine merkwürdige (und denkwürdige) Weltinnigkeit, als eine

Vernunft der Seele vor der Ur-Teilung? Der Traum als ein ahnendes Weltmeinen, das dem Urteilen vorausliegt oder seine Souveränität überraschend durchbricht - dieser 'Welttraum', der der Mensch auch und wesentlich angesichts seiner Vergänglichkeit ist, zieht über die Grenzen der Vernunft und des bloß vernünftigen Glaubens hinaus. Seine eigentümliche Leistung aber ist die Einnung des Getrennten, die Aufhebung der Vernunftdifferenz, die Subjekt und Objekt logisch auseinander zieht. Daher lautet die Schlußzeile: "Und drei sind Eins: ein Mensch, ein Ding, ein Traum."

Mit solchen Überlegungen zum 'traumhaften' Vermeinen von Dingen, zur Differenz der Bildlogik des Träumens und der Vernunftlogik des Urteils (die ihre Entsprechung beim frühen Nietzsche hat - man denke an den apollinischen Traum-Künstler) soll weder an Kant gekrittelt oder über seine Vernunftkritik "vernünftelt" werden. Es soll auch nicht die Zweckmäßigkeit eines hierarchischen Schemas bezweifelt werden, das dem Meinen nur den Status einer offenen Vorläufigkeit einräumt. Selbstverständlich sind Meinungen auch Thema der Überprüfung durch das Erkenntnisvermögen - sofern sie Urteilsansprüche implizit oder explizit erheben. Nur: Es gibt auch ein Meinen - ein Welt- und Dingvermeinen -, das die Ur-Teilung des Urteils überschreitet, ohne sich in überprüfbareren, in begründbaren Aussagen in Sicherheit bringen zu können. Und dieses ahnende, hoffende, träumende Meinen - es wäre nach Hofmannsthal das Meinen des Kindes - zeigt sich erst, wenn man den Vernunftdiskurs des Willens zum apodiktischen Wissen nach unten oder in grenzenlose Weltoffenheit durchbricht, wenn man versucht, das, was er ausgrenzt, einzuholen, wenn man sich auch in die Dämmerungen wagt, in denen nicht Mensch, Gegenstand und Vernunft, sondern "Mensch", "Ding" und "Traum" zusammentreffen.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers

Fortsetzung der Zwischenüberlegung

Im Mittelpunkt der vorangehenden "Zwischenüberlegung" stand ein Gedankenexperiment. Es war das Experiment, sich von jenem Schema freizudenken, das mit unüberbietbarer Umsicht und Akribie in Kants "Logik" ausgeführt ist: vom Schema logisch operierender und urteilender Vernunft, in dem das Verhältnis von Meinen, Glauben und Wissen als Fortgang zu immer höherer und schließlich objektiver und apodiktischer Gewißheit gedacht und entwickelt wird. Um es aber sogleich zu betonen: Es ging nicht darum, die Zweckmäßigkeit einer logischen Schematisierung der Operationen von Meinen, Glauben und Wissen grundsätzlich in Frage zu stellen. Wo immer Menschen urteilend (und beurteilend) zusammen sind, wo immer der Maßstab des Allgemeinen und Objektiven die rationale Gültigkeit verbürgen muß, wo immer der Diskurs ein 'urteilslogischer' ist, kann nicht auf das formale Kriterium der Urteilsübereinstimmung und der Übereinstimmung der Urteilenden Verzicht getan werden. Ein Meinungsurteil im Rahmen des durch mögliche Allgemeinheit organisierten Vernunftdiskurses, daran kann es keinen Zweifel geben, muß sich der Prüfung seiner formallogischen und sachlogischen Allgemeinheit stellen. Logische Vernunft ist allen prädikativen Urteilsformen inhärent. Und erst in der Befolgung der Regel ihrer Bildung baut sich die ebenso allgemeine wie in ihrer Allgemeinheit notwendige rationale Welt der definitiven Objekte und Objektivationen auf. Wir könnten gar nicht "begründen", "beweisen", "argumentieren" und nicht im Rahmen rationaler Allgemeinitätsforderung eine intersubjektiv geltende (und in ihrer Intersubjektivität für uns verbindliche wie uns verbindende) Welt 'schaffen', ließen wir davon ab, 'die' Welt auch nach dem Bild unserer rationalen, Verallgemeinerungsregeln folgenden Vernunftorga-

nisation zu prägen. Die Übersichtlichkeit und Verlässlichkeit unserer Welt hängt - auch anthropologisch betrachtet - ganz entschieden davon ab, wie weit es uns gelingt, sie rational und für jedes entwickelte Bewußtsein verbindlich zu rekonstruieren. In der Tat: Unsere Welt ist entschieden auch vernünftiges Konstrukt, und zwar - seit der Neuzeit, seit der Mathematisierung der Natur - ein äußerst erfolgreiches rationales Konstrukt.

Aber - und das war die Kernfrage unserer "Zwischenüberlegung" - ist sie a l l e i n d a s ? Ist der Universalitätsanspruch des logisch sich sichernden Vernunftdiskurses ungebrochen im Leben zu ratifizieren? Gibt es nicht auch ein anderes 'Modell', die Vernunft zu 'verorten' und das Gefüge von Meinen, Glauben, Wissen - unbeschadet seiner vernunftlogischen Hierarchie - zu denken? Was ist, so fragen wir uns, wenn wir uns, anstatt uns in der logischen Souveränität unserer allgemeinen Vernunft einzukapseln, über den Lichtradius der Vernunft hinausbegeben? Was ist, wenn wir mit dem Gedanken der 'Insularität' der Ratio Ernst machen, wenn wir den Grenz- und Verlegenheitsbegriff der "Dinge an sich", über die wir nach den einheimischen logischen Regeln der Vernunft nichts ausmachen können, als eine s y m b o l i s c h e W e l t a n z e i g e verstehen, in die Licht u n d Dunkel hineinragen? Was ist, wenn die "weltoffene" Daseinslage des Menschen als Dämmerungs- und Übergangszone zu markieren ist, als eine Grenzlage, in der Licht u n d Dunkel zusammentreffen, so aber, daß nicht das eine durch das andere aufgehoben wird? Was ist, wenn Weltoffenheit und Weltverschlossenheit sich im welthaftesten aller Wesen unaufhebbar durchkreuzen? Wenn zum Wissen um das Gewisse - ursprünglich und hintergründig gründend - das Wissen um das Ungewisse gehört? 'Spielt' denn nicht unterhalb aller vernunftlogischen (wissenschaftlichen) Weltkonstitutionen die "unzugänglich-unumgängliche" (Heidegger) Dun-

kelwelt der URDOXA (Husserls "Lebensboden") - und spielt sie nicht so, wie die Natur, bevor wir sie vor den Richterstuhl unseres Untersuchungsgeistes zitieren, oder wie die Geschichte (als Ur-Zeit), bevor wir sie als Historiker v o r u n s bringen oder wie die Sprache, bevor wir sie in Zeichen fixieren, in Regeln zähmen und in Aussagen über sie rekonstruieren? - Bei solchen Fragen geht es keineswegs darum, die inspizierte, nach Erscheinungen organisierte, technisch domestizierte Natur zu diskreditieren oder romantisch einzuklagen. Es geht auch nicht darum, die Historie als abfälschendes Lügenkonstrukt an irgendeinen 'Pranger' zu stellen, dessen Erbauer sich überdies als Oberhistoriker mißverstehen müßte. Schließlich geht es auch nicht darum, den Sprachanalytiker zu schmähen, der in objektiver Einstellung die Sprache semiotisch und semantisch vorstellt. Es geht vielmehr einzig darum, die Schatten an den Rändern zu erinnern ("erinnern" transitiv gefaßt), die ungedachten Voraussetzungen wissenschaftlicher Logozentrik (im Bereich von Natur, Geschichte, Sprache) a n z u z e i g e n. Kurz: Es geht darum, die Differenzen zu erinnern, die in den Menschen selbst hineinfallen und sich zur Urdifferenz von Weltoffenheit und Weltverschlossenheit verdichten. Wie aber die Welt eröffnet und verschlossen ist (beides zugleich), so sind auch Sprache, Natur und Geschichte allen prädikativen Urteilsformen voraus. Und erst in der Befolgung u n s e r e r Regeln baut sich die ebenso allgemeine wie in ihrer Allgemeinheit notwendige rationale Welt der Objekte und Objektivitäten auf. Wir könnten nicht "begründen", "beweisen", "argumentieren" und nicht im Rahmen rationaler Allgemeinheitsforderung eine objektiv geltende (und darin für uns verbindliche) Welt s c h a f f e n, ließen wir davon ab, die Welt auch nach dem Bild unserer rationalen, Verallgemeinerungspostulaten gehorchenden Vernunft zu prägen. Deren Übersichtlichkeit und Verlässlichkeit hängt - anthropologisch betrachtet - tatsächlich

auch von der Verbindlichkeit unserer Grammatiken ab. Aber es ist zweifelhaft, ob die grammatische Rekonstruktion der Sprache nach vernunftlogischen Zuordnungsverhältnissen von Prädikaten zu Subjekten, insgesamt nach Verbindungsregelmetrien und Ablaufschemata **d i e S p r a c h e** (die wir jeweils schon im Rücken haben) endgültig aufzuhellen und in ein logisch perfektes Informations- und Aussagesystem umzuformulieren vermag. Unterhalb allen patenten Sprechens lauert gleichsam eine undurchdringliche Sprachlatenz - was jeder weiß, der tatsächlich einmal erfahren hat, daß auch der intensivste, höchst rational argumentierende Sprecheraufwand Mißverständnisse nicht zu beseitigen vermochte.

Es gibt also eine Hell- und Dunkelpräsenz der Sprache - wie es eine Hell- und Dunkelpräsenz von Natur, Geschichte, von Welt gibt. Und diese unauflösbare, nicht vermittelbare "Doppelpräsenz" war gemeint, als Hofmannsthals 'Traumdiskurs' dem 'Vernunftdiskurs' gegenübergestellt wurde, als die Reihe 'Vernunft', 'Subjekt', 'Objekt' mit der Reihe "Traum", "Mensch", "Ding" konfrontiert wurde. Hofmannsthals Traumdiskurs sollte ein Beispiel sein für eine anthropologische Diskursformation, die sich auf der Grenze, im 'Zwischenland' von vernunftgelichteter aber auch begrenzter Welt **h e l l e**, von logischen Allgemeinheitsstrukturen und -konstrukten einstellt - jedenfalls für denjenigen, der nicht an eine endgültige Logifizierung der 'Welt im Ganzen' zu glauben vermag, der nicht von der letztlich unendlichen Ausbreitung des "Vernunftlichts" überzeugt ist, dem - mit einem Wort - der Traum ein Existenz- und Weltsymbol für eine Lage ist, die in sich die Differenz von Licht und Dunkel trägt, ohne daß sie in Letztgewißheiten aufzulösen wäre. Und es ist diese Lage ('Zwischen'lage), die auch dem Meinen seinen Doppelsinn verleiht. Auf dem Lichtweg logischer Welterklärung **i s t** das Meinen ein erster und Anfangsschritt im Versuch, sich aus Un-

klarheiten herauszudrehen, eine ungewisse Urteilshypothese, die man zur Debatte stellt: etwas, das die Vernunft auf seine Stichhaltigkeit hin zu beleuchten und auf seine allgemeine Geltung hin zu überprüfen hat. Hier begreift sich der Mensch als "Vernunftmensch" (Nietzsche). Eine andere Qualität aber gewinnt das Meinen, wenn es sich im 'Traumdiskurs' mit der sich entziehenden, der Welt der Dämmerung einläßt. Das Reglement der logischen Lichtungen im Rücken blickt es im Dämmerungsschatten, fasziniert, vielleicht auch entsetzt von den Bildern, die aus undeutlicher Tiefe kommen und ihr suggestives Spiel mit ihm treiben. Vor keiner rational argumentieren Vernunft halten diese Bilder stand - aber es vermag sie auch keine Vernunftlogik zu entkräften.

Selbstverständlich löst auch das bildhafte Meinen nicht alle Fragen seiner Originalität und Authentizität außerhalb des Vernunftdiskurses, in dem es zum vorläufigen Urteil (wie man sagen könnte) 'verblaßt'. Was aber ist diese Meinungsbildhaftigkeit jenseits der Logizitäten (oder vor ihnen), so muß man eindringlich fragen? Was unterscheidet sie von den V o r stellungs bildern schierer Sinnlichkeit und des Verstandes? Worin liegt ihre spezifische 'Transparenz' für die 'Dunkelpräsenzen'? Wie läßt sich in solchen authentisch meinenden Bildern Welt so 'ein-bilden', daß sie nicht nur täuschender Schein und Narreteien sind? In welchem Verhältnis stehen diese Bilder zu dem, 'wohin' sie meinen? Wenn sie den Lichtkreis der Logizitäten, der Urteile und der vernünftigen Unterstellungen (auf Ungewißheiten pochend) verlassen, wenn sie in unauflösbaren Symbolen und Gleichnissen, in gedanklich uneinlösbaren Analogien spielen - bedeutet das dann nicht, daß diese 'Meinungsbilder' (die gar nichts zu tun haben mit "Meinungsprofilen" soziologischer Tatsachenforschung) leere Phantasmata sind oder auch: Phantasmagorien einer hemmungslos gewordenen Ein-

bildungskraft, deren unvernünftige Entfesselung sich in Realitätsverlusten rächt? - Wenig jedenfalls sind wir geneigt (als auf Vernunft eingeschworene und ihrer notwendig bedürftige Menschen), den die Welt in ihrem vorlogischen Status vermeinenden Bildern Authentizität und Glaubwürdigkeit einzuräumen. Sie sind uns zu 'unscharf', zu 'suggestiv', zu 'traumwandlerisch' - vielleicht auch zu 'verlockend' und 'verführerisch', jedenfalls (mit Ausnahme der reinen Reproduktionen) zu u n g e n a u. Das Bildmeinen hält der urteilenden Wahrheitsprüfung nicht stand - so behaupten wir. Und dennoch: Wie kommt es angesichts dieser 'klassischen' Taxierung, daß Bilder 'bloß' Bilder seien, wenn sie sich nicht auf Definitives (möglichst Gegenständliches) beziehen - wie kommt es angesichts dieser tiefsitzenden Bilderstürmerei der Logik (mit dem allgemeinen Vorwurf: Bilder 'verführen') zu dem merkwürdigen Sachverhalt, daß fast die gesamte abendländische Denkgeschichte (und mit ihr die Bildungsgeschichte) sich in einem Denkgleichnis, in einem spekulativen Bild auslegte: im H ö h l e n g l e i c h - n i s Platons? Dieses Höhlengleichnis, dessen lichtmetaphysische Implikationen sich - mit veränderten Vorzeichen - bis in die "Aufklärung" (auch eine Lichtmetapher) nachzeichnen lassen, ist ja nicht bildhaft, um abstrakte Logizitäten zu veranschaulichen. Vielmehr: Es ist bildhaft, weil ihm keine andere 'Sprache' zur Verfügung stand. So kann man sagen: Ursprung und Leitfaden der Kritik bildhaften Weltvermeins in der Metaphysik ist ein Bild, nämlich der ins Dunkel geworfene Bildraum des LOGOS.

Erinnerung

Die "Zwischenüberlegung" zur Reichweite urteilslogischer Verortung des Meinens, wie sie bei Kant exemplarisch ausgeführt ist, hat uns zu einigen 'erweiternden' Thesen geführt.

Wir stellten fest:

- Die Regeln und Postulate logischen Urteilens formulieren eine intersubjektive Welt von 'Logizitäten', die anthropologisch ebenso notwendig, wie in ihrem Universalitätsanspruch problematisch ist. Die Logizität des allgemeinen Vernunftdiskurses (der eine unveränderliche Allgemeinheit der Vernunft im 'Bewußtseinsmenschen' unterstellt) ist zweckmäßig. Auf ihn gründen sich (zumindest unter dem Vorzeichen europäischer und neuzeitlich-europäischer Geschichte) tatsächlich die technischen, pragmatischen, praktischen und theoretischen Konventionen und Konstrukte, mit denen sich der (europäische) Mensch verbindlich seine Welt und in seiner Welt einrichtet. Wir sind - unser kulturelles Überleben hängt davon ab - z u m U r t e i l e n v e r u r t e i l t. Unser Lebenszuschnitt ist wesentlich ratiomorph. Und unter dem Gesichtspunkt ratiomorpher (Lorenz) Urteilsbildung und Urteilsprüfung ist durchaus verständlich, daß das, was wir "im Sinne haben", das Meinen also, sich dem Test formaler und inhaltlicher Begründung im Horizont verbindlicher Vernunftallgemeinheit stellt. Meinen als Modus (vorläufiger) Erkenntnis, als Meinungs"urteil" unterliegt mit seinem objektiven Anspruch den Regeln der Wahrheits- als Gewißheitsprobe.

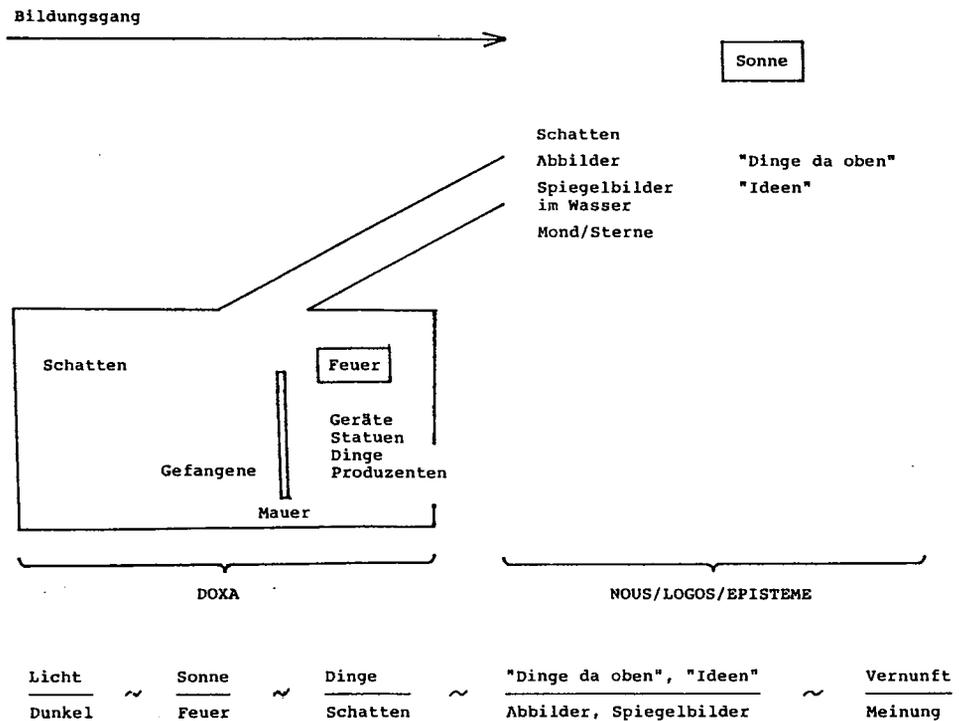
- Im Unterschied nun zum urteilenden Meinen und seiner Logizität (auf der untersten Stufe der Wissenshierarchie bei Kant), gibt es ein Meinen (so vergewärtigten wir uns) sui generis. Dieses Meinen ist ein vor-logischer, wenn nicht a-logischer Weltzugang. Indem man auf dieses Meinen achtet (wir lieben uns von Shakespeares und Hofmannsthals Hinweisen auf den 'Traumdiskurs', der wir auch sind, 'leiten'), wird deutlich, daß in ihm Welt (und wir selbst) anders erscheinen als im Licht der Logik und der Vernunft. Wir und die Welt erscheinen hier in traumartigen Bildern. Dabei sind Bilder nicht als abbildende Bewußtseins'vorstellungen' zu denken, sondern als symbolische und analogische Entsprechungen, als Fenster und Blicke ins Ungewisse.

- Nach unseren Überlegungen verdoppelt sich also das Meinen in anthropologischer Perspektive: es kann die Funktion logisch anfänglichen Urteilens haben und die bildspekulative Funktion einer Grenzüberschreitung der durch die Vernunft gezogenen Urteilsgrenzen. Diese Doppelung entspräche, so sagten wir, der Doppelung der Welt in eine 'Lichtwelt' der Vernunft und in eine 'verdämmernde' Welt bildhaft-symbolischer Diskurse. Der Mensch wäre demnach in der zwielichtigen Lage, sich einerseits in spekulativen Bildern zur Welt und sich selbst verhalten zu müssen und andererseits in logischen Vernunfturteilen. Er wäre selbst ein doppelt gespanntes Wesen: einerseits immer Objekt seiner urteilenden Vernunft und andererseits immer sich selbst ein "Rätsel". Bildung wäre einerseits Bildung zur Vernunft (als vernünftigem Urteilen) und andererseits Bildung zu spekulativem Bildverstehen, das sich in die Dunkelheiten von Sprache, Geschichte und Natur 'wirft', in denen die Welt als Ganze bildhaft meined 'eingebildet', d.h. ausgelegt wird.

- Die entscheidende Frage ist nun, wie Logizität und imaginatives Bildmeinen zueinander stehen. Die Tradition spielt uns die Auffassung zu, daß das bildhafte Weltvermeinen (beispielhaft: der Mythos) auf dem Wege des Fortschritts aufzulösen sei. (Stichworte: die Auflösung des Mythos im Logos, des Bildscheins in der Vernunft, der schweifenden Imagination der Bilder in den geprüften Vorstellungen des Verstandes.) Anders gesagt: Die Tradition ist geprägt von einem bilderskeptischen Vernunftoptimismus. Unsere Gegenfrage ist: Macht nicht auch der logische Optimismus selbst von spekulativen Grundbildern Gebrauch? Setzt er nicht - und zwar zwangsläufig, sofern er sich auf Welt (Natur, Geschichte, Sprache) "im Ganzen" beziehen will - selbst Bilder (Bildgleichnisse) ein? Gibt es nicht auch einen 'Mythos der Vernunft' im Vernunftbild der Welt (bei Kant und bei anderen in der nicht unvernünftigen Annahme eines Gottes als welterschöpferischer Intelligenz, bei Platon in den Gleichnissen vom Sonnengleichnis bis zum Höhlengleichnis)? Ist der Kampf der Vernunft gegen das bildhafte Meinen nicht selbst von Bildern geprägt, so daß man mit einigem Recht vom 'Kampf der Bilder gegen die Bilder' sprechen kann: vom 'Licht'-Bild gegen das mythische Bild, vom Welt-Bild der Vernunft, der Logik, des LOGOS gegen die magisch-mantischen Bilder? Sind Denken und mithin Bildung am Ende und in ihrem Grunde ein unendlicher "Bilderstreit"?

Mit diesen - durchaus offenen - Fragen wenden wir uns Platons LOGOS-Metaphysik und dem sie tragenden Gleichnisbild zu. Wir sagten bereits: Platon logifiziert die Welt - aber nicht wie bei Kant in einer Selbstkritik der urteilenden Vernunft, sondern in einer ontologischen Gleichniskonstruktion, die getragen wird vom sinnlichen Licht-Schatten-Bild.

Platons Kampf mit den Bildern



Im Höhlengleichnis wird - im Rahmen eines grundlegenden Gleichnisbildes - eine Kritik bloß sinnlicher Vorstellungen im Namen eines Bildungsganges als Aufstieg zum Licht der IDEA TOU AGATHOU dargestellt. Die Höhle kennzeichnet offensichtlich die ursprüngliche (im Sinne von 'anfängliche') Weltlage des Menschen. Der 'Höhlenmensch' ist beides: gefangen und befangen. 'Gefangen' bedeutet: er kann sich nicht bewegen. Er starrt auf die vor ihm liegende Wand. Die Unbeweglichkeit seines Starrens (das allerdings 'unverschuldet' ist) macht ihn 'befangen' in dem Sinne, daß er für letztwirklich hält, was sich seinem Blick vorstellt: die Schatten. Er ist also Gefange-

ner und Befangener seiner Schattenvorstellungen, seiner unmittelbaren sinnlichen Eindrücke. Und solange es niemandem gelingt, sich aus seiner Gefangenschaft zu befreien und auf das Szenario zu blicken, das im Rücken der Gefangenen sich abspielt, werden alle 'meinen', in den bloßen Schatten des Sinnenscheins die wahre Welt vor sich zu haben.

Nun geschieht es aber in dieser bildhaften Gleichniserzählung, daß ein Gefangener sich aus seinen Fesseln zu lösen vermag, daß er sich also 'befreit' aus der unmittelbaren Schattenvorstellung, daß er sich "umwendet". Diese Umwendung ist aber nicht nur eine körperliche Lageveränderung, sondern ein Gewährwerden. Der Befreite sieht das Arrangement der Mauer, der Gegenstände und des Feuers. Er kann jetzt vergleichen. Sein neu gewonnenes Sehen ist ein Sehen des Sehens und darin die Entdeckung der Abkünftigkeit der Vorstellungsschatten an der Wand. Diese sind nicht originär, sondern offensichtlich bewirkt. Indes, weder das Sehen des Sehens noch die Entdeckung der Abkünftigkeit der Schatten auf der Höhlenwand stellen sich für den Befreiten spontan ein. Denn dieser, "von Kindheit an" gewohnt, die Vorstellungsschatten für das Wahre und Wirkliche zu halten, weiß mit seiner Freiheit, seiner neuen mit der vorherigen unvergleichbaren Lage wenig anzufangen. Er ist irritiert, das heißt: geblendet von der Lichtquelle (dem "Höhlenfeuer"), von dessen Existenz in seinem Rücken er während seiner Gefangenschaft nichts wußte. Und unter Bedingungen dieser 'Blendung' (wohlgemerkt: durch das Höhlenfeuer und nicht etwa schon durch die Sonne selbst) vermag er - zunächst - nicht etwa genauer, sondern schlechter die Schatten werfenden Dinge, die Menschen, die sie tragen, und die Mauer, an der entlang sie bewegt werden, zu erkennen als vormals die Schatten und das gesamte Schattenspiel an der Höhlenwand. Damit ist gesagt: Das Erkennen als Ablösung von den Vorstellungsschatten ist we-

sentlich ein Akt der Befreiung von in langjähriger Gewohnheit begründeten (abbildlichen) Vorurteilen. Erkennen fällt dem Befreiten nicht in den Schoß, sondern es will ausgehalten und ausgestanden sein - mit einem Wort: es ist unbequem und schmerzlich und Zumutung einer radikalen Selbstkritik. Die Reaktionen des Befreiten sind entsprechend in der Bildausmalung Platons: Der Befreite wird sich gegen seine Freiheit wehren; er wird dem Hinweis mißtrauen, daß die Dinge - die bewegten Gebilde aus Stein und Holz (die ihrerseits etwas darstellen, was sie nicht selbst sind) - 'seinsstärker' seien. Er wird sogar dazu neigen, das, was ihm als Wirklicheres und Gewisseres zugemutet wird, als Blendwerk zu erachten (als Blendwerk im wörtlichen Sinne) und sich zurückwenden zu den vertrauten Schatten, unter denen er sich im Einklang mit seinen Mitgefangenen auskannte. Die 'Gewalt' der Erkenntnis und die 'Gewalt' der Befreiung (denn als 'Gewalt' müssen beide erfahren werden) wird zum mächtigsten Motiv werden, sie zu fliehen und die verlorene Geborgenheit im Konsens der Eindrücke wieder herbei zu sehnen oder aufzusuchen. Die unmittelbare Anschaulichkeit der Schatten, was immer sie in ihrer Bewegtheit zu repräsentieren vermögen, wird gegenüber der distanzierenden Erkenntniszumutung den Vorzug erhalten - und das bereits in der Höhle, die selbst und insgesamt nur abkünftig ist, indem sie einen endlich-menschlichen 'Kosmos' mit vergänglichen Strukturen innerhalb des wahren und immerwährenden Kosmos darstellt. Ist nun schon die erste Befreiung von den Schattenvorstellungen eine Gewalt gegen die Habitualitäten und deren Wirklichkeitsindex, um wieviel mehr Gewalt muß der unfreiwillig Befreite erfahren, wenn man ihm nicht nur ansinnt, das Arrangement der Höhle zu durchschauen, wenn man ihm nicht nur aufdringlich nahelegt, zwischen Dingen und Schattenbildern zu unterscheiden (und dadurch sowohl das Wirklichkeits- wie das Wahrheitsverständnis in Bewegung zu bringen), wenn man ihm

noch eine viel stärkere 'Blendung' zumutet, als es schon diejenige durch das Höhlenfeuer war. Was würde geschehen, so fragt Platon (Sokrates), wenn man den Befreiten "aufwärts schleppte und nicht eher ruhte, als bis man ihn an das Licht der Sonne gebracht hätte", von dem das Höhlenfeuer ja nur ein schwacher Abglanz ist? Es bedarf keiner allzu großen Phantasie sich auszumalen, daß der unfreiwillig Befreite hier noch in viel größere Schwierigkeiten käme als bei seiner ersten Umwendung in der Höhle. Es sind aber nicht nur Schwierigkeiten einer Steigerung der Höhlenerfahrungen, sondern vor allem Schwierigkeiten, die mit einem qualitativen Bruch zusammenhängen. Anders gesagt: Das Verlassen der Höhle bedeutet keine graduelle Steigerung des Höhlendenkens, sondern das bruch- und sprunghafte Verlassen der menschlich allzumenschlichen, der 'irdischen' Dimension überhaupt, in der sich endliches Leben in seiner sinnlichen Befangenheit abspielt. Der Aufstieg zur Sonne als Repräsentantin der höchsten Idee ist ein metaphysischer Sprung vom Werden zum Sein.

Der Bildungsgang des Philosophenherrschers ist ein Drama in zwei Akten, und zwar in zwei Akten, die analog gebaut sind. Handelt es sich im ersten Akt für den Bildungsprotagonisten, der unfreiwillig befreit wird, darum, die sinnliche Differenz von Schattenbildern und dinghaften Gegenständen im abkünftigen Licht des Höhlenfeuers zu entdecken und darin mit der Überzeugungsgewohnheit zu brechen, die Bildschatten an der Wand seien das Wirkliche, so wiederholt sich dieser Vorgang einer Abwendung und Umwendung, einer Entfremdung von geteilten Gewohnheiten des Wahrnehmens im zweiten Akt, wenn er die Höhle verläßt. Aber er wiederholt sich auf einer anderen, 'überirdischen' Ebene. Die "Dinge da oben", von denen die "Dinge da unten" (wie man sagen kann) wiederum nur Abbilder sind, stellen an selbstkritische Erkenntnis erheblich höhere Anforderungen als die Blickumwendung

in der Höhle. Wiederum ist der 'Blendeffekt' durch das Licht eine irritierende Anforderung an die Sehgewohnheiten, die dieser Blendung anfänglich gar nicht gewachsen sein können. Und Platon skizziert aus guten Gründen eine Didaktik geistigen Sehens ideeller Gegenstände (etwa der Zahlen und geometrischen Formen, jedenfalls der reinen "Urbilder"), wenn er, immer noch mit der Ausmalung des Gleichnisbildes befaßt, ausführt: der Befreite wider Willen werde, bevor es ihm gelinge, die Sonne, die höchste und seinsdichteste Idee selbst anzuschauen, einen Steigerungsweg des Sehens beschreiten müssen, der von der Erkenntnis der Lichtschatten der Sonne über die Spiegelbilder von Menschen und Dingen im Wasser zunächst bis zu den Gegenständen führe. Und erst danach sei er imstande, "bei Nacht" die Himmelserscheinungen - "das Licht der Sterne und des Mondes" - so wie den Himmel selbst anzuschauen. Aber auch das ist nur Vorbereitung: Vorbereitung auf den Anblick der Sonne selbst "in voller Wirklichkeit an ihrer eigenen Stelle". Die Weltmacht, so muß man wohl sagen, ist die präparatorische, die propädeutische Voraussetzung des sehenden Aufgangs in die Welthelle - jedenfalls 'bildungspsychologisch' betrachtet. Die eigentliche 'Botschaft' des symbolischen Gleichnisbildes lautet: Der unfreiwillig Befreite kann nicht unvermittelt vom Sehen der Schatten und der Dinge in ihrem vergänglichen Duktus zum Anblick des immerwährenden Ideenlichts und der darin aufleuchtenden unvergänglichen Ideen gelangen. Der kosmologische Blick will gelernt sein. Die Weltnacht - gleichsam als 'kosmologische Höhle' - ist der Vorbereitungsraum für jenes entsinnlichte Sehen, das seine Selbstablösung und Selbstaflösung betreiben muß, um der wesenhaften, der unvergänglichen Wahrheit inne zu werden. In philosophischer Fachterminologie formuliert: Der sprunghafte und metaphysische, vom Befreiten als 'Tortur' (als gewaltsame Herausdrehung aus den Gewohnheiten) empfundene Übergang vom Ontischen zum

Ontologischen ist ein radikales Hervortreten der 'ontologischen Differenz' zwischen der Sphäre des Sinnlichen und des Übersinnlichen, zwischen dem eindruckshaften Sehen von Dingen und ihren Vorstellungen und dem entsinnlichten Schauen der reinen Ideen, von denen die endlichen Dinge gewissermaßen ihr Gepräge haben, ohne daß dieses Gepräge selbst endlich wäre. Wichtig aber ist festzuhalten: Die Differenz zwischen (ontischen) Dingen und (ontologischen) Ideen, zwischen sinnlichem Sehen und unsinnlicher (und deshalb 'reiner') Schau wesenhafter und unvergänglicher Vorzeichnungen, ist eine Differenz an Seinsstärke und Seinsmacht. Und diese ist bei Platon von vornherein so gedacht, daß sie als Differenz in die Wahrheit fällt. Auch bei Platon ist Wahrheit durchaus Übereinstimmung - aber Übereinstimmung, die selbst in einer ontologischen Bewegung gedeutet werden muß. Für die gefesselten Gefangenen in der Höhle ist Wahrheit Übereinstimmung in den bewegten Schattenbildern - auch Übereinstimmung in der Wiederholung der Bewegung unter Bedingungen der Zeit. Das Sicherheitsgefühl, schon in diesen Schatten-Übereinstimmungen Wahrheit zu besitzen, muß sich indes für denjenigen als im Grunde verzeihliches Vor-Urteil auflösen, der widerwillig entdeckt, daß das für wahr Gehaltene nur ein abkünftiges Abbild von jenen realen Gegenständen ist, die, für die Gefangenen unsichtbar und in ihrem Rücken, die Schattenspiele an der Wand bewirken. Er entdeckt also eine neue Übereinstimmung: die Übereinstimmung von (Vorstellungs-) Schattenbildern und seinsdichteren Gebilden. Das Bildvermuten der Gefangenen wird erkenntnisdynamisch ersetzt durch den sinnlich-konkreten Glauben an die 'Gegenstände'. Deren Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung scheint jetzt die verlässliche Quelle der Erkenntnis zu sein, an die man sich halten muß, will man die mühsame Verpflichtung auf Wahrheitserkenntnis im unfreiwilligen 'freien' Bildungsgang einlösen. Doch mit dieser neuen Übereinstimmung, bei der sich die Höhlenmenschen eigent-

lich beruhigen könnten, kann der Wille zur Wahrheit seine Erfüllung nicht finden. Zwar ist die ontische Differenz zwischen Vorstellungsabbildungen und Gegenständen als wesentlicheres Wahrheitsschema entdeckt, aber entscheidend ist - im Sinne Platons -, daß die Unterschiedenheit der Schatten und Dinge und der Dinge untereinander auf eine weitere, viel tiefer (oder 'höher') liegende Unterschiedenheit verweist: auf die Unterschiedenheit der Höhle und des Kosmos (bildsymbolisch gesprochen) oder (begrifflich gesprochen) auf die Unterschiedenheit von Sinnlichkeit und Vernunft (Verstand) bzw. auf die Unterschiedenheit von Sichtbarem (HORATOS GENOS) und Denkbarem (NEOTOS GENOS). Aber auch das ist nicht nur Unterschiedenheit, sondern zugleich auch abkünftige Übereinstimmung: die endlichen Schatten und Dinge und das endliche Feuer stimmen wiederum überein mit den immerwährenden Strukturen und Ideen, das endliche Feuer mit dem ewigen Licht. Jedoch diese Übereinstimmung ist eine Übereinstimmung durch jene Unendlichkeit einer Differenz hindurch, die Sein vom Werden, Zeitliches von Überzeitlichem trennt. Das heißt aber: diese Übereinstimmung ist von ganz anderer 'Qualität' als die Übereinstimmung (und Differenz) von Dingen und ihren sinnlichen Vorstellungsschatten, die in den endlichen Höhlenbereich der Meinung (DOXA) fällt. Sie ist eine Übereinstimmung meta-physischen Ursprungs, über die der Mensch nichts vermag und die er nur in spekulativen Analogien 'rekonstruieren' kann, und zwar in der Absicht, sich dem eigentlich wahren, dem immer gleichbleibenden, dem mithin ewigen, überzeitlichen Wissen zu nähern.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Zweite Zwischenüberlegung -

Vergegenwärtigung und Rückfragen

Wie aber, auf welchem Wege geschieht diese Annäherung an das ewige, das gleichbleibende, das 'reine' Wissen, in dessen Zusammenhang sinnliche Anschauung so wenig beweisen kann wie praktische Höhlenerfahrung? Was erlaubt den spekulativen Sprung, die radikale Um- und Abwendung, die aus dem schon in sich gestuften Sinnenbereich (dem Glaubens- und Meinungsbereich) der Höhle herausführen soll? Oder: Wie kann ein endliches Wesen hinter sich und über sich hinaus gelangen - einmal abgesehen von den 'psychologischen Schwierigkeiten', auf die Platon so eindrucksvoll verweist? Welches ist der Weg, welches sind die Mittel, die den 'metaphysischen Salto' aus der sinnlichen Werdensblindheit erlauben und mit denen auch die didaktischen Probleme gelöst werden könnten, die sich einer Bildung zur reinen Wissenschaft (EPISTEME) als tiefsitzende Vor-Urteile entgegen stellen? - Das sind nicht nur beiläufige, sondern ganz entscheidende Fragen, von deren Beantwortung die gesamte platonische 'Konstruktion' der Übereinstimmungen und Differenzen abhängt - abhängt in ihrer Evidenz. Mit dem Wort "Wesensschau" ist da wenig gesagt, und die bloße Akklamation aufgrund des überwältigenden Eindrucks (im übrigen ein bildungsbürgerlicher Grundgestus) weicht gerade dem Nachdenken aus, das Platon offensichtlich mit seinem 'Gleichnis' provozieren will. Daher noch einmal die entscheidende Frage: Wie, auf welchem Wege und mit welchen Mitteln gelangt Platon zum Aufweis der Dimension (der ontologischen Dimension) unsinnlichen, d.h. meinungs- und glaubensüberlegenen Wissens? Oder: Was ist der Leitfaden der metaphysischen Erfahrung, die qualitativ so völlig unterschieden sein soll von allen endli-

chen und vergänglichen Höhlenerfahrungen? - Darauf gibt es eine anscheinend einfache, in Wahrheit doch schwer zu begreifende Antwort: Platon gelangt auf den Weg zum eigentlichen, immerwährenden Wissen durch einen A k t s p e k u l a t i v e r S y m b o l i s i e r u n g . Aber was heißt 'spekulative Symbolisierung'? Was heißt 'Symbolisierung'? Und was impliziert die Feststellung, daß es sich hierbei um einen 'Akt' handelt?

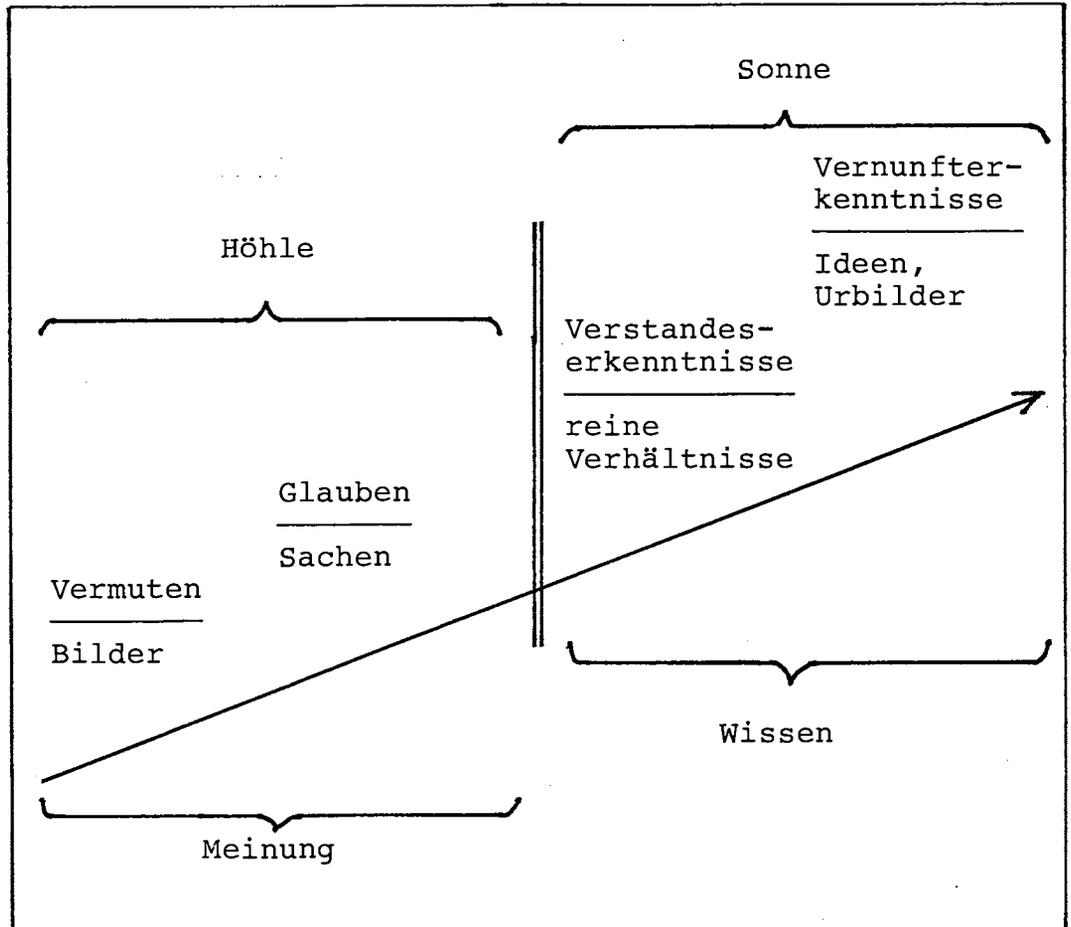
Zunächst zur 'Symbolisierung'. Ursprünglich bedeutet Symbolisierung eine pragmatisch nützliche Weise der Zeichensetzung (oder Zeichenfestlegung) zum Zwecke des Erkennens, und zwar des gegenseitigen Erkennens von Menschen, die einander fremd oder sich noch nie begegnet sind. Man zerbricht etwa eine Münze und verteilt die Hälften an diejenigen, die sich dadurch erkennen sollen, daß sie die Passung der Bruchstellen der Münzhälften prüfen. In der Prüfung dieser Passung, das ist der Zweck pragmatischer Zeichensymbolisierung, finden sich also zwei Menschen, die sich noch nicht 'persönlich' kannten, zusammen. Der Besitz einer Münzhälfte ist ein Echtheitsausweis, ein Unterpfand - etwa der Vertrauenswürdigkeit. Das zweckmäßig Geteilte und Zusammenpassende hat den Charakter eines Zeichenmittels - oder anders und moderner formuliert: das pragmatische Zeichensymbol (oder Symbolzeichen) hat eine ihm verliehene kommunikationstechnische Bedeutung. Es kann mit dieser Bedeutung einen Verbindungszweck erfüllen, und es erfüllt seinen Zweck, wenn sich die Zeichenbesitzer über die Zeichensymbole erkannt und verständigt haben, wobei wichtig ist: Die Eigenbedeutung dessen, was in diesem Falle als Zeichensymbol dient, ist von geringer oder gar keiner Relevanz. Das Zeichenmaterial ist in pragmatischer und technischer Symbolisierungs- oder Bezeichnungspraxis relativ beliebig. Es kann sich um optisches, akustisches oder sonstiges Zeichenmaterial handeln. Entscheidend ist nur dessen vordefinierte Bedeutungskonstanz.

Von solcher 'konventioneller' Symbolisierung als Festlegung von Zeichen für etwas kann man unterscheiden: die repräsentierende Symbolisierung. An repräsentierende Symbolisierung wäre zu denken, wenn ein Bild einen Gegenstand 'wieder'-gibt, wenn es ihn dokumentierend festhält. So wären die Schatten an der Höhlenwand im Gleichnis Platons repräsentierend wiedergebende Bildsymbole für die Dinge (Gebilde), deren Schatten sie sind. Repräsentierende Bildsymbolik gäbe es nicht nur in der Natur (in der Schattenbildung, in Wasserspiegelungen), sondern es gäbe sie auch als Kunstprodukte in der Malerei, in der Fotografie, und zwar in geringerer oder größerer Nähe zu Gegenstand und Thema. Auch hier wäre 'Symbolisierung' - jedenfalls im Bereich der Kunstbilder - ein Festhalten, Wiedergeben, ein Vor-Augen-bringen. Wichtig ist: Auch die repräsentierende Symbolisierung (selbst bei 'inneren' Bildern) hat sinnliche Substrate (und seien es die Materialien selbst, mit denen man Bilder fertigt, die Farben und Formen etwa). Ganz anders verhält es sich mit einer spekulativen Symbolisierung. In ihr werden keine Zeichensymbole konventionell festgelegt. Es werden auch keine Bilder mehr oder weniger gegenstandsnahe mit dem Ziel des Wiedererkennens oder der sinnlichen Verunsicherung komponiert. Vielmehr ist die spekulative Symbolisierung ein Sprung in die Analogie, ins Gleichnis. Um einen Sprung in die Analogie handelt es sich insofern, als nicht - wie bei herkömmlichen Analogiebildungen üblich - die Analogate (etwa Tiere und Menschen im Mensch-Tier-Vergleich) auf einer Ebene (in einer 'Seinsdimension') vorkommen, sondern das, was in eine spekulative Analogiebeziehung gesetzt wird, ist rang- und wesensverschieden. Bekanntes Beispiel einer spekulativen Analogie (mithin einer spekulativen Symbolisierung) ist die homo-imago-dei-Lehre: die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Prinzipiell kann sich kein endliches Wesen von der Gottesebenbildlichkeit seines Daseins (wie von der Menschenebenbild-

lichkeit des Gottes) durch Anschauung und Argument überzeugen. Die spekulative Symbolisierung überschreitet grundsätzlich die Anschauung und die argumentierende Vernunft. Sie ist insofern ein Vergleich des Unvergleichlichen - wenn man so will: ein Verharren im Sprung oder eine endlich-unendliche Annäherung, die sich nie vollends erfüllt. Die Grundgefahr jeder spekulativen Analogie ist, daß sie für bare Münze genommen wird, daß die Seinsdifferenz des verglichenen Unvergleichbaren aus dem Blick gerät, daß also eine Ähnlichkeit erschlichen wird, die gar nicht besteht und die nicht bestehen kann. Diese Gefahr führte in alter christlicher Lehre zum "Bilderverbot". Das heißt: von der Gottheit soll man sich kein Bild 'machen', weil jedes Bildsymbol a priori falsch oder verführerisch ist, sofern es in den Bereich des Endlichen zieht, was selbst aller Endlichkeit unerreichbar vorausliegt.

Platon, so kann man sagen, hat hier weniger Skrupel. Weil er die Sonne als höchstes Wahrheits- und Weltsymbol denkt, weil er den metaphysischen Sprung von vornherein mit dem Licht-Bild der Sonne verbindet und weil er an den Leitfaden dieser Lichtsymbolik die Bewegung des Denkens (der Bildung) knüpft, kann er die Überzeugung wecken, daß dem Menschen der Weg in den Anblick reiner Wahrheit (göttlicher Wahrheit) möglich ist - allerdings nur sofern der Mensch bereit ist, sich zu 'entsinnlichen'. Die Paradoxie dieses Ansinnens (seiner Aporie) aber liegt darin, daß die Entsinnlichung zum Zeichen des intensivsten sinnlichen Mediums sich vollziehen soll, das wir überhaupt kennen: im Medium des Lichts. Mit anderen Worten: Auch die spekulative Symbolisierung bedarf bis zuletzt eines sinnlichen Anhalts - oder anders: auch die spekulative Symbolisierung kann sich nicht völlig freispringen von der sinnlichen Befangenheit der menschlichen Höhlenlage. Das aber ist kein 'Denkfehler', sondern begründet in der endlichen Verfassung menschlichen Denkens.

Variation und Präzisierung

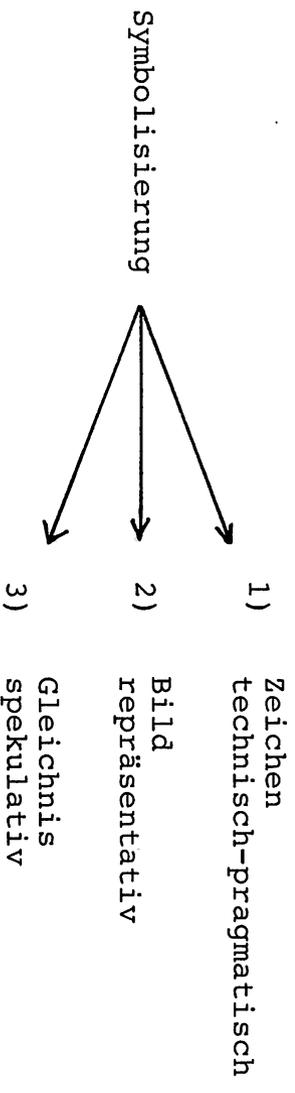


Die Ausgangsfrage der letzten Überlegungen zu Platons Höhlengleichnis war: Wie kann der Mensch sich in seiner Endlichkeit 'übersteigen'? Wie kann er - auf dem Bildungsgang (in der 'Bildungstortur') - aus der Höhle, aus dem Reich der DOXA, des sinnlich befangenen Vermutens und Glaubens aus- und aufsteigen in das Reich der EPISTEME, des reinen Wissens, des ungetrübten 'Anblicks' der immerwährenden Ideen? (Das ist, daran muß man sich stets wieder erinnern, für Platon keine akademische Frage, die unter philosophischen 'Sonderlingen' ausgehandelt wird, sondern eine substantiell politische Frage:

die Frage nach der Gründung des Staates aus der Gerechtigkeit, aus der IDEA TOU AGATHOU. Und so, wie diese Idee unveränderlich ist, so müßte auch der Staat, der seinen Ursprung und Anfang aus dieser Idee nimmt, unveränderlich, der unüberbietbar beste aller Staaten sein.) Im erinnerten Horizont dieses Anspruchs erst wird die ganze Tragweite sichtbar, die sich mit der Frage nach der Möglichkeit und dem Weg der Selbstübersteigung des endlichen Höhlenmenschen in der Zeithöhle (in der Höhle seiner Geschichtlichkeit) verbindet. Die Meinungsthematik (auch das muß man sich erneut vergegenwärtigen) ist bei Platon eine Zeit- und Geschichtsthematik. Wie aber gelangt man i n der Zeit h i n t e r die Zeit? Oder: Wie gelangt man in der Geschichte über sie hinaus? Das ist das wahrhaft erregende Problem Platons. Wir, die Gefangenen der Geschichte, tragen in Platons Sicht gleichsam ein heiliges (nach den Erfahrungen des befreiten Gefangenen gerechnet), aber auch schmerzhaftes Verlangen nach immerwährender Wahrheit. Im Willen zur einzigen, der richtigen, eben der unwandelbaren Wahrheit eröffnet sich anscheinend das Gefängnis der Geschichte und es wird, sofern sich dieser Wille erfüllt, das Denken selbst unsterblich. Aber wie kann sich solcher Wille 'erfüllen'? Wie kann er Selbsttäuschung vermeiden, auch und vor allem d i e Selbsttäuschung, daß die Spekulation in Richtung der einen, unverbrüchlichen Wahrheit nicht einer eigenen Verblendung verfällt? Platon ist gewiß kein fahler Idealist wie manche, die in seiner Nachfolge die platonischen Gleichnisse entweder zu eigenen Bildungspatenten verkümmern ließen oder die mit der Metaphysik eines naiven Pseudorealismus glaubten, der differenzierten Stringenz platonischer Spekulation im Handstreich beikommen zu können. Die erregende Frage bleibt jedoch: Wie kann man sich aus der Geschichte herausdenken? Wie kann der Mensch - das vergänglichste unter den Wesen - die Idee einer Unvergäng-

lichkeit konzipieren und sie mit dem Gestus reiner Wahrheit belegen? Heißt das nicht doch: das Unmögliche wollen? Und ahnte Platon davon nicht etwas, als er die unmenschlichen Schwierigkeiten vor Augen stellte, die mit dem Verlassen der Höhle und der Rückkehr dahin verbunden sein würden? Es sind tatsächlich nicht nur 'psychologische Schwierigkeiten', sondern solche der ontologischen Zumutung, das heißt: der Einklammerung und Ausklammerung aller endlich-augenscheinlichen Sicherheiten und Gewißheiten, die nur scheinbar sein sollen.

Zugleich umsichtig und skeptisch der Verbildlichungsspur Platons folgend, stellte sich uns mit hohem Nachdruck und Interesse die Frage, welche 'Denkmittel' es seien, mit denen er die ontologische Selbstübersteigerung des Menschen evident zu machen sich bemühte. Wir sagten, das durchaus nicht unproblematische Denkmittel, mit dem das Dämmerlicht der DOXA verlassen und die Sonne der EPISTEME erreicht werden sollte, sei die spekulative Symbolisierung - ein 'Akt' der spekulativen Symbolisierung. Um uns das Eigentümliche dieses Aktes deutlicher werden zu lassen, versuchten wir (im Rahmen einer knappen phänomenologischen 'Umschau') uns auffallen zu lassen, was wir beim Wort Symbolisierung "im Sinne haben". Dabei zeigten sich (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) drei verschiedene Bedeutungen. Mit anderen Worten: Der Begriff (das Wort) "Symbol" (griechisch: SYMBOLON - das Zusammengeworfene, Zusammenfallende) kann mindestens in dreifacher Weise verwendet werden oder: Symbolisierung (als ein Grundakt des Bewußtseins) kann ein Dreifaches meinen:



- Erstens: Symbolisierung kann bedeuten eine pragmatisch-technische Weise der Erzeugung von Kennlichkeit dadurch, daß man bestimmte Zeichen setzt - z.B. die in zwei Hälften zerbrochene Münze, durch deren Besitz die jeweiligen Besitzer sich erkennen sollen. Die Münze ist ein Symbolzeichen (oder besser: Zeichensymbol) mit vorab festgelegter konventioneller Bedeutung, ein mit Bedeutung ausgestatteter Bedeutungsträger, der gegen seine symbolische Bedeutung neutral ist. An Stelle der Münze kann man auch etwas anderes - z.B. ein bestimmtes Wort im Falle der "Parole" - zur Erkennung oder Wiedererkennung verwenden. Der Zweck solcher technisch-pragmatischen bestimmten Kommunikationen ermöglichende Symbolisierung ist evident: er dient der Kennlichkeit und Wiedererkennbarkeit von Menschen und Dingen für Menschen. Das gesamte Sprachsystem einer Sprachgemeinschaft hat in wesentlichen Zügen diese Funktionen: Erkennbarkeit und Wiedererkennbarkeit zu gewährleisten, um dadurch Übersichtlichkeit der Welt und Erfahrungsaustausch unter den Menschen zu ermöglichen. Die Signifikanten sind dann gleichsam das Geteilte.
- Zweitens: Symbolisierung kann aber auch bedeuten: bildliche oder bildhafte Repräsentanz, insgesamt

die Fülle bildlicher Repräsentanzen. Hier herrscht eine engere Beziehung (als bei konventionellen Merkzeichenfestlegungen) zwischen Repräsentierendem und Repräsentiertem. Diese Beziehung ist wesentlich charakterisiert als Wieder-gabe, als MIMESIS, Nachahmung - als Bild und Abbild. Beispiele repräsentierender Symbolisierung finden sich mehrfach bei Platon. Die Schatten an der Höhlenwand repräsentieren die im Rücken vorbeigetragenen Dinge; der Mond und die Sterne im nächtlichen Kosmos repräsentieren - anzeigend und hinweisend - die Sonne; die Lichtschatten repräsentieren das Licht, die Spiegelungen im Wasser die Gegenstände der Idealitäten usf. Das Spezifische repräsentierender Symbolisierung ist das wiedergebende Erscheinen- oder Sehenlassen von etwas in einem anderen (seinsschwächeren) Medium: die Gebilde im Schattenriß, die Dinge im Spiegelbild des Wassers, der Widerschein des Sonnenlichts im Mond usf. Unter repräsentierender Symbolisierung läßt sich die sinnlich-sinnbildhafte Codierung von Originalitäten verstehen, zu denen sich das Repräsentierende zugleich abkünftig und hinweisend verhält. Man kann gewissermaßen immer den Rückweg vom Repräsentierenden zum Repräsentierten, vom Abbild zum Gegenstand, von der Skizze zur Sache, von bildhaft Vorgestelltem zum Ding selbst nehmen - selbst dann noch, wenn sich das Bild in repräsentativer Symbolisierung eigens zum Thema macht, wie im Beispiel der ungegenständlichen Malerei. Die bildhafte Repräsentanz gibt 'symbolisch' etwas wieder, von dessen Vorgegebenheit man ausgehen kann. Die repräsentative Symbolisierung ist sachlich decodierbar im Rückgriff oder Vorgriff auf das wiedergebend Angezeigte - auch dann noch, wenn es sich bei diesem Übersetzungsprozeß in die 'Wirklichkeit' nur um eine Annäherung handelt.

- Drittens: Ein wiederum anderer und eigener Akt ist die spekulative Symbolisierung. In ihr ist die Relation zwischen dem Symbol und dem Symbolisierten weder technisch-pragmatisch (und in diesem Sinne 'zweckmäßig'), noch ist sie repräsentativ (als Möglichkeit der Rückübersetzung oder Verwirklichung des Abbildlichen, Wiedergespiegelten, des Aufscheinenden). Vielmehr ist es die Eigentümlichkeit spekulativer Symbolisierung, daß sie eine Vergleichsbeziehung zwischen eigentlich Unvergleichbarem herauszustellen sucht. Sie ist bemüht, im Sprung in eine kühne Analogie die Fesseln abzustreifen, die endlich-menschlicher Symbolisierung auferlegt sind, und das "Ganze" zu denken - fachterminologisch: das "Sein im Ganzen". Was zum Entwurf einer spekulativen Symbolisierung 'reizt' (bei Platon zu einer Analogie, die mit der sinnlich-sinnbildhaften Gegebenheit von Licht und Dunkel 'operiert'), ist die erfahrene Differenz von endlicher Unterschiedenheit und über-endlicher Einheit. Die spekulative Symbolisierung ist also der Versuch, sich selbst zu überspringen - mit endlichen Mitteln das Nicht-Endliche zu denken, unter zeitlichen Bedingungen Zeit zu transzendieren, das endliche Spiel der Repräsentationen zugleich einzuklammern und dennoch aus seinem Grunde heraus die 'Höhlenlage' der Menschenwelt als symbolische Repräsentanz von Ur-Gegebenheiten vorzustellen. Anders gesagt: Die spekulative Symbolisierung ist eine 'Weltverdoppelung' - so aber, daß sie nicht als einfache Verdoppelung (entsprechend der einfachen Verdoppelung von Original und Abbild, wie wir sie aus unserer sinnlichen Höhlenlage kennen) gedacht werden soll, sondern - im genauen Sinne des Wortes - als unvergleichliche Verdoppelung. So gelangt man wieder vor die Paradoxie der spekulativen Symbolisierung: Sie ist -

wie schon gesagt - der Vergleich des eigentlich Unvergleichbaren. Sie fordert ebenso zum Vergleich heraus, wie sie Vergleichbarkeit ablehnt. Sie provoziert ebenso die Einbildungskraft, wie sie zugleich davor warnen muß, die sinnlichen Bilder als (linear und sukzessiv) übersetzbar zu betrachten. Die spekulative Analogie ist das "Wagestück" (Pestalozzi) einer letztlich scheitern müssenden Verbildlichung des Urbildlichen. Deshalb lautet die These: Streng und genau gedacht (und gerechnet nach den 'höhlenmenschlichen' Möglichkeiten) springt die spekulative Symbolisierung in die Dimension zurück, die sie hinter sich lassen möchte: in die Dimension der sinnlich-sinnhaften Welt- und Seinsvergegenwärtigung endlichen Menschentums. Auch die spekulativen Gleichnisse und Bilder können nur operative Verlängerungen und Übersteigerungen der Endlichkeit sein. Sie schleppen diese auch dann noch mit sich, wenn sie sie überwinden wollen. Insofern aber sind sie zugleich riskante und gesteigerte Formen des Weltvermeinsens - riskant aber deshalb, weil der Rücksturz in die überbotene Endlichkeit des Meinens (der DOXA) sich in dem Maße einstellen muß, in dem der Wille zur Wahrheit sich in seiner höchsten spekulativen Steigerung eigentlich zwangsläufig als bildgebundene Weltmeinung durchschauen muß. Bildlich und platonisch gesprochen: Die Flügel der spekulativen Symbolisierung schmelzen am Licht, das sie sich selbst vorhält. Nüchterner formuliert: Die symbolische Spekulation durchschaut sich - bis ans Ende durchgeführt - als unausweichlich rückgebunden an die Höhle.

Rückblick

Unsere Leitfrage war die Frage nach der Meinungs-Bildung - ein zunächst harmloses, als Denkproblem (und als anthropologisches Problem) 'unverdächtiges' Wort. In seiner problemlosen Unverdächtigkeit scheint die Thematisierung des Meinens und der Meinung bestenfalls ein Gegenstand positiver Untersuchungen etwa psychologischer oder soziologischer Disziplinen zu sein, denen die Mechanismen auf dem 'Markt des Meinens' der Aufklärung wert sein könnten - zu welchem Zweck auch immer. Im Zusammenhang solcher Untersuchungen, so überlegten wir, könnte sich auch die Pädagogik (als theoretische und praktische) in der Weise für Meinungsbildungsprozesse interessieren, daß sie der Entwicklung von Meinungen auf den verschiedenen Lebensfeldern (etwa Religion, Politik, Moral) ihr besonderes Augenmerk zuwendet, und zwar unter dem Gesichtspunkt der "Sozialisation", d.h. der direkten oder indirekten Beeinflussung von Meinungsentwicklungen bei Heranwachsenden durch das (zum Teil institutionell verfestigte) Meinungsgefüge ihrer "Lebenswelt". Das wäre positive, sicherlich auch nicht unzweckmäßige pädagogisch-psychologische oder pädagogisch-soziologische Meinungsforschung - wie gesagt: die Untersuchung von Meinungen und Meinungsbildungsprozessen in ihren faktischen Dispositionen und funktionalen Abläufen.

Von dieser naheliegenden Vorstellung zu unserer Thematisierung von Meinungsbildungen (im Rahmen eines pädagogisch und bildungstheoretisch initiierten Nachdenkens) trennten wir uns aber alsbald. Warum? Im Grunde deshalb, weil uns im Spiegel positiver Forschungen und der praktisch-technischen Verwendungen (oder Anwendungen) ihrer Ergebnisse das jeweils schon vorausgesetzte Phänomen der Meinung und Meinungsbildung nicht 'eigens' bedacht wird. Zu unproblematisch erschien uns in positiver Optik sowohl das Phänomen der Meinung wie auch das Phänomen der Bildung

gefaßt. Wir setzten Fragezeichen in das Kompositum: Was bedeutet Meinung und Bildung 'eigentlich', so fragten wir. Vor allem aber gelangten wir vor die Frage: Besteht nicht eine gerade durch die Selbstverständlichkeit der geläufigen Zusammensetzung der beiden Wörter verdeckte (und überdies tief in die Geschichte zurückreichende) Spannung zwischen Meinung und Bildung - eine Spannung, die der Erforschung von Meinungsbildungstatsachen gar nicht auffällt, weil sie Bildung nur als "Entwicklung" und Meinung nur als relativ beliebige und nicht sonderlich wahrheitsträchtige "Einstellung" betrachtet?

Hier kam eine 'Drehung' in unser Thema. Wie steht es mit der Meinungswahrheit und der Wahrheit über die Meinung? Wie und woher kommt es, daß Meinen und Meinung so wenig gelten - offenbar gerade bei denjenigen, die sie erforschen? Ihre Forschungsergebnisse sollen ja keine 'Meinungen über Meinungen' (und deren Bildungsprozesse) sein, sondern wissenschaftlich "abgesichertes" Wissen. Meinung gilt offenbar nicht viel in der "Forschergemeinschaft" der Wissenschaftler. Sie gilt aber auch nicht viel in einer Gesellschaft, die sich durch Wissenschaft und Technik nicht nur pragmatisch, sondern auch "ideell", also in ihrem Selbstverständnis definiert und identifiziert. Andererseits (auch das stellten wir in nüchterner Beobachtung fest) gibt es jedoch auch ein Werben um Meinungen (vorzüglich in Politik und Wirtschaft), das in einem merkwürdigen Kontrast zur allgemeinen Geringschätzung des Meinens und der szientifisch orientierten Lebensbedingungen in "kognitiv hochgerüsteten" Gemeinschaften steht. So aber erscheint das Meinen als mächtig und ohnmächtig zugleich - oder: als Verlockung zu Macht und Übermächtigung u n d als Gegenstand der Destruktion durch Wissenschaft im Dienst der Aufklärung.

Nicht zuletzt dieser a m b i v a l e n t e Status des Meinens war es (und ist es), der uns das Meinungsthema

als problematische Bildungsthematik aufdrängte. Denn: "Bildung", das war doch von alters her und in einem sehr weiten Sinne verstanden "Aufklärung", und zwar Aufklärung durch Wissenschaft. Sollte also die Ambivalenz des Meinens (seine Geringschätzung und Hochschätzung) "bildungs-mäßig" dadurch auflösbar sein, daß man - etwa in den Schulen - noch nachdrücklicher in den Stil wissenschaftlich-methodischen Denkens einübt, als es bislang geschah? - Hier kamen uns Zweifel: Zweifel vor allem an der universalen Berechtigung wissenschaftlicher Suprematie gegenüber dem anscheinend nur vorwissenschaftlichen Meinen. Sollte, das war die Zweifel erregende Frage im Hintergrund, es vielleicht Dimensionen des Menschenlebens geben (oder "Horizonte", in denen Meinen sich nicht in Wissenschaft auflösen und durch sie ablösen läßt? Mehr noch: Könnte Wissenschaft vielleicht selbst nur ein bestimmter konventioneller "Stil", die Welt zu vermeinen, sein? Mit einem Wort: Unser zweifelndes Fragen zur Meinungs-Bildung richtete sich gegen die vorschnelle Identifizierung der anthropologischen Relevanz von Meinen mit seiner erkenntnistheoretischen Relevanz. Bestätigt aber wurden wir in diesem 'anthropologischen Vorbehalt', daß Meinen eine eigenständige Disziplin haben könnte (gleichsam außerhalb oder unterhalb der Wissenschaften), durch einen Blick in die Geschichte des Wortes Meinen, in der Meinen als "im Sinne haben" in - mindestens - vierfacher Bedeutung erscheint (als Bekunden, Bezwecken, Einschätzen, Dafürhalten) und nur e i n e dieser Bedeutungen (das Dafürhalten) mit dem erkenntnistheoretischen Problem urteilenden Erkennens und seiner Wahrheitsthematik verbindet. Offensichtlich hat der Mensch, traut man den in der Wortgeschichte sich niederschlagenden Erfahrungen, die Welt mehrfach - und nicht nur einfach urteilend-erkennend - "im Sinne"; und ebenso offensichtlich wäre dann, daß es unterschiedliche Weisen der Gewißheit oder der meinenden Verge-wisserung von Welt gibt.

Das aber drängt nur noch entschiedener die Frage nach dem Verhältnis von Meinen und Wissen hervor, noch entschiedener die Frage nach der Herkunft des erkenntnistheoretischen Primats in Sachen Meinung, Bildung und Meinungs-Bildung. Unter dem Eindruck der erkenntniskritischen Abwertung des Meinens (die offenbar im Widerspruch zu seinem 'anthropologischen' Rang steht), wandten wir uns der Autorität Kants zu. Er schien uns für die erkenntnistheoretische und erkenntniskritische - mit einem Wort: für die logische - Analyse und Einschätzung des Meinens der ausgewiesenste Denkzeuge zu sein, zumal von ihm der berühmte Satz, der seinen Weg in die Öffentlichkeit einer Sentenz gefunden hat, stammt - der Satz, Meinen sei "ein subjektiv und objektiv unzureichendes Fürwahrhalten". Wie war das gemeint? Welchen Hintergrund hat diese Sentenz, dieser Satz aus Kants "Logik", der - eben als 'Sentenz' - offenbar bis heute dazu dient, der Geringschätzung des Meinens eine allzeit probate Legitimationsformel zu liefern? - Das Studium des Begründungszusammenhangs bei Kant war nicht einfach. Aber die akribischen Begriffsverästelungen, in denen dieser Satz gedacht werden muß, zeigte im Durchgang eine deutliche Hierarchie: die Hierarchie von Meinen, Glauben und Wissen, die sich ihrerseits in einem Gesamthorizont urteilender Vernunft einfügte - einer ebenso menschlichen wie in ihrer Allgemeinheit absoluten Vernunft. Von wesenhaft urteilender Vernunft her betrachtet, die als Hinter- und Untergrund aller Weisen des Fürwahrhaltens im Spiel ist, wird auch das Meinen zum Vernunft- und Urteilsproblem - und im Grunde dazu allein. Die Welt muß vernünftig sein. Das ist Kants Credo. Aber dieses Credo ist bei Kant kein spekulierendes Postulat einer simplen "Aufklärung", sondern Ergebnis einer Selbstkritik der Vernunft, die in unendlich mühsamer Selbstdurchleuchtung die allgemeinen Vernunftstrukturen vor Augen bringen muß, in denen das allgemeine (das transzendente) Bewußtsein sich a priori die Welt der Erscheinungen (und eben nicht der "Dinge an sich" 'konstruiert'. Zugleich in geziemendem Respekt vor Kant, aber auch in hartnäckiger Verfolgung

unseres Problems (der 'einseitig') empfundenen Vereinnahmung des Meinungsphänomens durch erkenntniskritische Vernunft und Logik) erlaubten wir uns zunächst einige grundsätzliche 'Rückfragen' an Kants vernunftkritisches Vernunftcredo. Diese Rückfragen betrafen die unterstellte Selbstdurchsichtigkeit der Vernunft, ihren (und damit der Logik) ungeschichtlichen Status, schließlich die Kontextfreiheit der Vernunftstruktur wie auch die Ablösbarkeit allgemeiner Vernunft vom empirischen Ich (mit der Folge der bekannten Aufspaltung der "empirischen" und der "intelligiblen" Welt). Vor allem aber schien uns die 'logizistische' Verbindung von Vernunft und Urteil (für Kant offenbar zwingend) die Frage zu überspringen, welcher Weltbezug in einem urteilenden Verhältnis eigentlich gesetzt wird. Lebt der Mensch immer schon durch seine Vernunftuhr - geteilt von der Welt? Oder gibt es nicht auch andere als Urteilsbezüge, die deshalb aber keineswegs unvernünftig sind?

Es ist im Rahmen dieses Rückblicks unmöglich, alle einzelnen Gedankengänge zu Kants vernunftlogischer Verortung des Meinungsphänomens zu rekapitulieren. Wir haben uns die Analyse nicht leicht gemacht, sondern die Unterscheidungen zwischen dem Meinungsurteil, den verschiedenen Glaubensurteilen und Wissensurteilen redlich durchbuchstabiert. Kants hierarchisierende Verortung des Meinungsphänomens in wissenskritischer Perspektive aber ist offenbar so abgedichtet gegen Widersprüche und Einwände, daß uns nur noch das Experiment einer 'B l i c k u m k e h r' im Gegenzug gegen die Kantische Sichtweise aus der logischen Gefangenschaft des Meinens befreien konnte. Diese Blickumkehr bestand in dem Versuch, einmal anders zu denken und zu sehen, als es der Diskurs der Logik vorschreibt in Sachen Welt und Meinen. Wir wollten nicht von der Erfahrung der Vernunftlogik auf die Welt sehen, sondern - eben umgekehrt - von einer vor-logischen Welterfahrung auf die Logik. Wie aber sollte diese vor-logische Welterfahrung, die dem Meinen einen anderen Stellenwert geben

könnte, aussehen? Nicht ein Psychologe, sondern ein 'Dichter' gab uns einen ersten Hinweis: Hugo von Hofmannsthal mit seiner Wiederaufnahme des Shakespeare-Satzes "Wir sind aus solchem Stoff wie der zu träumen" und mit seiner Einsetzung von "Mensch", "Ding" und "Traum", die offenbar eine andere Ebene anzielten als diejenige des Urteils und der Beurteilung: die Ebene des Traumes und damit des Bildes. Wir leben (das wäre die anthropologische Konsequenz) ebenso mit Bildern und unter Bildern wie mit Vorstellungen und unter Vorstellungen der urteilenden Vernunft. Bereits unter Bildern sind wir über die Welt 'im Bilde' und nicht erst in jenen Vorstellungen, in denen schon die urteilsträchtige Differenz von Subjekt und Objekt am Werk ist. Der Gegensatz von Mensch-Ding-Traum als einer Sequenz und der anderen: Subjekt-Objekt-(vernünftig urteilendes) Bewußtsein ist ebenso evident wie anthropologisch elementar. Wir faßten diesen Gegensatz als Verschiedenheit (und Unterschiedenheit) von Bildmeinen und logischem Vernunftwissen und versuchten beide in der "Zwischenüberlegung" genauer zu betrachten. Wir sagten: Der bildmeinende Bezug auf die Welt (für den das Symbol des "Traumes" steht) bedeutet - fundamentalanthropologisch interpretiert -, daß der Mensch nicht nur in der Helle seiner Logizitäten (seiner klaren, widerspruchsfreien Vernunftkonstruktionen) existiert, daß die Welt nicht nur unter Bedingungen des logischen Diskurses (und des Diskurses der Logik) aufscheine, daß er sich vielmehr an den Rändern seiner Vernunftkonstruktionen 'bilddiskursiv' in die Dunkelheit der Welt wende, daß er überhaupt jenes 'Dämmerungswesen' sei, in dem sich Weltdunkel und Welthelle begegneten - so aber, daß das Licht der Vernunft eigentlich nur einen insularen Lichtkreis darstelle, der nicht die "Welt im Ganzen" aufhelle. Eingespannt zwischen "traumartigem" Bildmeinen und argumentierender Logizität lebt der Mensch seine Offenheit als "Lichtung" und "Dunkelheit", als zu sich selbst ausgesetzt und von sich selbst in Weltbildern abgezogen. Er lebt als gedoppeltes Wesen auf der Grenze von Bildern und Bewußtseinsvorstellungen - begrenzt durch

die Kategorien seines Bewußtseins und entgrenzt durch die Bilder seiner Ding- und Weltträume. Sollte das aber zutreffen, dann wäre die rein logische Taxierung des Meinens - wie sie Kant unüberbietbar analysiert - ebenso richtig wie unzureichend. Sei wäre richtig, sofern Meinen seinen Dienst in den Rahmen urteilender Logizitäten stellte, sie wäre unzureichend, sofern eben dieses Meinen als 'Bildfenster zur Welt' noch eine ganz andere Vermittlungsqualität hat als sie der logische Diskurs koinzidiert. Im Hinblick auf die Meinungs-Bildung wäre die Konsequenz menschlichen Grenz- und Doppelgängertums, daß man auch Bildung nicht 'eindeutig' der Logizitätskonstruktion des Daseins zuschlagen könnte. Vielmehr: auch Meinungs-Bildung trüge in sich die Dopplung (Spannung), daß sie zwar einerseits den logischen Vernunftdiskursen der verallgemeinerten (und verallgemeinernden) Vernunft sich aufzuschließen hätte, daß sie aber andererseits auch jenem Bilddiskurs zu entsprechen hätte, der wohl außerlogisch, aber nicht "a priori" unvernünftig Mensch und Welt auf ganz andere Weise sehen läßt, nämlich nicht als Horizont gegenständlicher Erscheinungen, sondern als überwältigende Versammlung der Dinge, die den Menschen in sich einschließt, ohne daß er im letzten weiß, "wie ihm geschieht".

Von solchen an Kant anschließenden "Zwischenüberlegungen" her wandten wir uns Platon zu - genauer: seinem Kampf der Vernunft gegen die Bilder, dessen Ausgang für uns zumindest unentschieden bleibt, weil die spekulative Höchstleistung der Vernunft gerade des Bildmeinens bedarf, von dem sie "emanzipieren" sollte

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Rückblick und Ausblick

Schon bei der ersten Durchsprache der "Logik" Kants (im Hinblick auf die Verortung des Meinens im Gefüge urteilenden Fürwahrhaltens) war uns aufgefallen: Es gibt eine gewisse Strukturverwandtschaft zwischen der Kantischen Sequenz von Meinen, Glauben und Wissen einerseits und den bekannten Gleichnissen aus Platons POLITEIA andererseits - vor allem dem Liniengleichnis und dem Höhlengleichnis. Insbesondere im Liniengleichnis findet sich eine Sequenz von Vermuten, Glauben, Verstandes- und Vernunftwissen, die derjenigen Kants frappierend ähnelt. Wird man sich auch durch Ähnlichkeiten nicht ohne weiteres dazu hinreißen lassen, Identitäten zu behaupten, so werden sie - die Ähnlichkeiten - doch zum Anlaß, sich genauer nach Zusammenhängen und Unterschieden umzusehen, also das Ähnliche im Unähnlichen aufzusuchen und das eine gegen das andere zu halten. Wie gesagt: Eine Ähnlichkeit besteht zwischen der Kantischen Begriffsreihe in der "Logik" und der Platonischen Begriffsreihe in den Gleichnissen. Hier wie dort taucht die qualitative Differenz von Meinung und Wissen auf. Aber die Ähnlichkeit geht noch weiter: Die geringe Rolle der Meinung, die bei Kant sich entweder als konsequenzloses Fürwahrhalten darstellt oder als zu prüfende Hypothese, findet sich bei Platon wieder, und zwar in doppelter Weise: einmal als das Vermuten, das die unbefreiten Gefangenen in dem Wahn befangen hält, in den Gegenstandsschatten Wirkliches vor sich zu haben (in Wahrheit sind sie nur das Allervergänglichste), und sodann als doxologische Charakteristik des gesamten Höhlenbereichs, der sich in seiner 'Unwesentlichkeit' in den Fängen der Zeit als 'Meinungshöhle' bestimmen läßt. Zweifellos kann man auch den "pragmatischen Glauben" bei Kant (den Glauben der Geschäftsleute und der Kundigen) in Bezie-

hung setzen zu den Produzenten und Transporteuren jener Dinge, die - im Höhlenlicht Bildschatten werfend - hinter dem Rücken der Gefangenen vorbeigetragen werden.

Hier endet aber auch die Modellähnlichkeit der Begriffsanordnung. Denn Kants Selbstkritik der Vernunft im Aufweis der ihr immanenten, die Erscheinungen bestimmenden konstitutiven (und regulativen) Strukturen des Urteils bleibt - platonisch gesehen und gesprochen - in der Höhle. Die metaphysikkritische Frage nach der Bedingung der Möglichkeit des Erkennens, die mit der Grenzbestimmung menschenmöglicher Urteile und Beurteilungen zusammenfällt, eröffnet keinen Weg aus der Höhlenlage heraus, wenn auch das Höhlenfeuer bei Kant als 'Licht der Vernunft' einen absoluten Status erhält. Das Immerbleibende der Vernunft hat eine andere Bleibensart als das Immer-Sein der Ideen und schließlich der höchsten Idee. Auch würde Kant, sofern er den Weg transzendentaler Selbstbesinnung, wie er ihn in allen seinen Kritiken gegangen ist, überhaupt als 'Bildungsweg zum transzendentalen Bewußtsein' zu interpretieren bereit gewesen wäre, die entsinnlichenden Wissenschaften von der Mathematik bis zur Harmonik zwar als Repräsentanten apriorischer Bewußtseinsverfassung, aber nicht als ontologische Vermittlungsgestalten auf der Spur zum Anblick der ewigen Kosmosideen aufgefaßt haben. Mit einem Wort: Auch die Orientierung der Vernunftkritik an formalen Disziplinen, die Gleichbleibendes darstellen, führt nicht zu einer "Weltansicht" hinter der Welt der "Erscheinungen". Von der Logik führt kein Weg in die platonische Ontologik. Bildung ist für Kant Entfaltung apriorisch kontrollierter Urteilskraft und keine metaphysische Ideenschau - sowenig wie die kantische Vernunftexplikation mit dem sonnenhaften Aufleuchten des LOGOS zusammenfällt. Die Differenz von Vernunft Einsicht und bloßer Meinung fällt bei Kant in das menschliche Bewußtsein hinein, und die Differenz von "Ding an sich" und "Erscheinung" ist in der Tat für Kant keine ontologisch-metaphysische Differenz, sondern selbstkritische

Höhlenerfahrung, die zwar "Dinge an sich" denknotwendig voraussetzen, sich aber zugleich eingestehen muß, daß von ihnen nichts gewußt werden kann.

Wir verfolgten auch gar nicht weiter die (durchaus interessanten) Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten in Kants Logik und Platons Onto-Logik. Für uns wurde Platon bedeutsam, weil unser Abstoß von Kant in unserer "Zwischenüberlegung" zum anthropologisch elementaren Bildvermeinen von Welt geführt hatte, weil unsere Blickumkehr (innerhalb der Hierarchie von Meinen, Glauben, Wissen) und unsere Blickabkehr (von der logozentrischen Verortung und Taxierung des Meinens im Urteilsgefüge überhaupt) uns zum außer- oder vor-logischen Bildvermeinen von Welt geführt hatte, darin auch zur Frage nach dem Verhältnis von Logos und Bild. Wie stehen logischer Diskurs und Bilddiskurs zueinander, wenn (schon das war ein "Bild") der Mensch sich als Doppelgänger auf der Dämmerungsgrenze von Weltdunkel und Welthelle zu begreifen genötigt sieht. Kein anderer, das war uns 'klar', hatte so sehr und so folgenreich Bild und Denken spannungshaft miteinander in Beziehung gesetzt wie Platon. Und sicherlich kann man auch Platon zu den 'Erzvätern' jener Tradition rechnen, die einerseits Meinen zur Frage der Vernunft erhoben und andererseits damit das Schicksal seiner notorischen Geringschätzung einleiteten, das sich - über alle Unähnlichkeiten hinweg - bis zu Kants sentenzfähiger Äußerung in der "Logik" fortsetzte (und in vielfachen Formen der Vulgarisierung bis heute fortsetzt). Der von uns gesehene - zumindest auch p o s i t i v e Zusammenhang von Bild, Bildung und Meinung - mußte sich bei Platon auf die Probe stellen können, wenn es gelänge zu zeigen, wie sich bei ihm gleichsam gegen seinen metaphysischen Willen zur reinen, ewigen Wahrheit (und im Rücken seines Denkens) eben das menschengebundene Bildmeinen von Welt durchsetzt. Dieser Aufweis war ein kühnes Projekt - vielleicht zu kühn für 'Pädagogen'?

Wie auch immer es sich damit verhalten mochte: Wir studierten das Höhlengleichnis (im übrigen seinem Bildsinn selbst nahestehend mit unserer elementar-anthropologischen These von der Grenz- und Dämmerungsexistenz des Menschen und der Doppelung seiner Verfassung in Vernunft- und Bilddiskursen) - wir studierten also das Höhlengleichnis als Denkbild mit Bildzügen und Bildverschachtelungen - insgesamt: als ein kosmologisches Bild mit dem ebenso auffälligen wie merkwürdigen 'Widerspruch', daß hier unter der Anleitung eines Bildes allem bildhaften Vermeinen das Ende bereitet werden sollte. (Das ist im Grunde eine 'Bildtautologie'). Wir verfolgten im einzelnen, wie der Bildungsweg des unfreiwillig Befreiten sich als Ent-Bildlichung vollziehen soll, wie durch operative Verwendung eines zum universalen Wahrheitsgleichnis gesteigerten 'Gesamtbildes' (eben des Gleichnisses) sich der reine Anblick der Wahrheit ergeben sollte. Die immer wieder beeindruckende Dramatik des dialogversierten Platon (Sokrates), so rekonstruierten wir, bewegt sich bilddramaturgisch in zwei analog geschnittenen 'Akten'. Im ersten Akt (im 'Höhlenakt') bewegt sich der Protagonist zwischen sinnlichen Abbildern und Gebilden: zwischen Schattenrissen und menschlich produzierten Gebilden, die sie erzeugen. Irritiert und keineswegs wahrheitsbeglückt nimmt er zur Kenntnis, daß Schattenbilder ihn genarrt und Wirklichkeit vorgespiegelt hatten. Die Abbilder werden entlarvt als Bildschein, und zwar dadurch, daß sie sich als Abbilder von Originalen, bzw. von Originalgebilden darstellen. Damit ist das Aktionschema deutlich, das die gesamte Gleichnisdramatik artikuliert: Es ist das Artikulationsschema von Bild und Gegenstand, von Abbild und Original, und zwar verbunden mit der zunächst unauffälligen Implikation (unauffällig, weil sie wie selbstverständlich gilt), daß nämlich Bilder grundsätzlich nur Abbilder sind, mithin keinen soliden Eigenstatus besitzen. Gemäß üblicher (bis heute üblicher) Einschätzung können Bilder als Bilder v o n e t w a s, das sie n i c h t selbst sind, nicht

authentisch sein. Sie sind abkünftig und haben ihren Ursprung in einer ihnen wesensfremden Realität. Der Übergang vom Bild zu dem, was es zeigt, wird bei Platons zur Bildung befreiten Gefangenen gewissermaßen zum "Realitätsschock" - genauer gesagt zum ersten Realitätsschock in der Höhle. Dieser Schock aber ist in der Tat nur möglich, wenn - erstens - Bilder nur Abbilder sind (wenn dem Bildmeinen kein Originalitätsmodus zukommt) und wenn dann - zweitens - die abgeleitete Scheinwirklichkeit der Bilder als extrem 'seinsschwach' (im Vergleich mit den Originalen, den Gebilden) eingeschätzt werden muß. Sofern aber das Meinen im schwächsten Modus des "Vermutens" sich bei Platon mit den sinnlichen Abbildern, sie für Wirklichkeit haltend, verbindet, verfällt das Meinungsvermuten unwiderruflich dem Irrtum. Meinen ist Irrtum.

Der Realitätsschock des Bildungsprotagonisten in der Erkenntnis der Wesensdifferenz von Abbild und Gebilde und der Seinsschwäche der Bilder in der Höhle ist aber nur der Anfang der künftigen Herrschern zugemuteten 'Bildungstortur' (wie wir den Bildungsgang gelegentlich nannten). Er ist nur Vorbereitung auf einen noch viel größeren Schock: auf den ontologischen Realitätsschock im zweiten, im 'Lichtakt' des Bildungsdramas. Denn dieser zweite Akt verlangt nichts weniger als die Einklammerung der soeben entdeckten sinnlichen und raum-zeitlichen Realität der Gebilde menschlicher Herstellung. Er verlangt aber nicht nur die Einklammerung als experimentelle Außerkraftsetzung, sondern er verbindet damit die Zumutung der spekulativen Wiederholung des Abbild-Gebilde-Schemas im Auf- und Ausstieg zu den ewigen Ideen. Das war, was wir den "Akt der spekulativen Symbolisierung" nannten. In seiner Folge verfällt die gesamte Höhlenwelt der DOXA, dem Verdikt des Scheins und der bloß scheinbaren Wahrheit, mithin der Unwahrheit. Gleichzeitig liefert aber diese (und das ist das ebenso Problematische wie

Erregende und Aufregende) mit ihrem Abbild-Gebilde-Schema die Voraussetzung für die Inszenierung des zweiten Realitätsschocks. Seiner pädagogischen Ausführung folgend, und zwar durch die Wissenschaften von reinen Formen, Maß-, Zahl- und Bewegungsverhältnissen hindurch, verliert der Bildungsprotagonist gleichsam jeglichen irdischen Boden unter den Füßen, denn dessen gesamte Realität soll jetzt als Bildschein der Einbildung angesehen werden, hingegen die ideenbestückte Lichtwelt des Kosmos als ebenso ursprüngliche wie unveränderliche, als einzige und ewig wahre, den irdischen Verhältnissen entzogene und sie zugleich in ihrer Abbildlichkeit bestimmende 'Originalitätswelt'.

Nennt man den zweiten Realitätsschock den ontologisch-metaphysischen (im Vergleich zum ersten ontisch-physischen) und fragt man beharrlich (wie wir es taten) nach dem Denkweg des Sprungs, der von einem zum anderen führt, so wird auch in diesem Rückblick noch einmal deutlich: Was die Höhle mit dem Lichtkosmos verbindet über die Distanz von bloßem Seienden (der Schatten und Gebilde) und dem reinen Sein (idealer Formen und immerwährender Ideen), ist die spekulative Verwendung des Gebilde-Abbild-Schemas. Dieses ist das Tertium, über das spekulative Symbolisierung aus der Dämmerung der Höhle ins Kosmoslicht der Ideen, wenn nicht springen, so doch führen soll. Das Gebilde-Abbild-Schema ist aber ein endliches, sogar ein 'Höhlenschema'. Dieses kann aber weder seine Herkunft noch seine Quelle hinter sich lassen. Daher wird der zweite Realitätsschock zu einem Vergleich des Unvergleichbaren - massiv formuliert: zu einer überstrapazierten Analogie, die - um in Platons Bild zu bleiben - alles Erddunkel und Höhlendämmern in reines Licht auflösen soll, in dem man bekanntlich nichts mehr sieht als das Nichts (wenn dieses überhaupt in irgendeiner Weise "sichtbar" sein sollte). Macht man mit dem metaphysisch-inaugurierten Realitätsschock in der Weise Ernst,

wie es offenbar in der Intention Platons lag, dann müßte der Mensch sich am Ende nicht nur ent-sinnlichen (was schon undurchführbar erscheint), er müßte sich ent-menschlichen und sich zugleich den Status eines Gottes verleihen können, für dessen Bewußtsein die ganze Welt, sofern er als Weltenschöpfer gedacht wird, abkünftig und in jedem Fall seinsschwächer ist.

Die entscheidende Lehre aus Platons Versuch, bildspekulativer Bildüberwindung ist: Auch die höchstgetriebene Spekulation rehabilitiert unfreiwillig und *contre coeur*, was sie im bildgebundenen Analogiesprung überwinden möchte, nämlich die elementare Sinnlichkeit bildgeleiteten Vermutens und Meinens. Immer hat das Tertium eine Analogiebrücke zum Unendlichen und Immerwährenden einen Stand in der Endlichkeit der Höhle: in der DOXA. Das sinnlich-sinnhafte Weltvermeinen der elementaren Bilder kapituliert nicht vor der reinen Ideenschau. Das zeigt sich sehr deutlich, wenn man auf Platons bildkritische Operationen genau achtet. Auch die Steigerung sinnlicher Bilder zu Sinn-Bildern ist keine Überwindung der Höhlenlage. Die Entbildlichung unserer elementaren Bild- und Meinungswelt, auf die Spitze metaphysischer Bildspekulation im Namen reiner Wahrheit getrieben, streift nicht etwa die doxische Bildlichkeit von sich ab, sondern läßt sie - im Gegenteil - überdeutlich werden. Wenn man aber bildliches Vermeinen von Welt nicht ohne Bilder - und sei es auch in der Gestalt hochgetriebener Sinn- und Gleichnisbilder, die immer noch mit 'einem Bein' im Endlichen verwurzelt sind, - bekämpfen kann, wenn es uns grundsätzlich unmöglich ist, uns unserer sinnlichen und sinnbildlichen (beides hängt innigst zusammen) 'Bildbefangenheit' zu lösen, und wenn das das Ergebnis der Durchsicht des Höhlengleichnisses ist - dann gibt es neben (oder sogar oberhalb) der intendierten, der 'offiziellen' Bildungslehre dieses Gleichnisses auch eine unfreiwillige Lehre.

Diese unfreiwillige Lehre läge - provokativ formuliert - im Eingeständnis des Scheiterns aller Bemühungen, im metaphysisch-ambitionierten Absprung der Höhlenlage mit ihren doxischen Verhältnissen zu entkommen und sich in einem reinen, 'meinungsfreien' Vernunftkosmos endgültig zu beheimaten. Käme der künftige Philosophenherrscher mit dieser Erfahrung zurück (wenn es denn überhaupt ein Zurückkommen wäre), so bestünde seine Überlegenheit gegenüber den in ihren Gewohnheiten Befangenen **n i c h t** in einer mit Weisungsrecht ausgestatteten, weil metaphysisch legitimierten Einsicht in den ewigen Bau des Ganzen. Sie bestünde vielmehr in einer tiefer gelegten Wahrheitssolidarität, in der verbindenden Einsicht, daß sich kein Mensch auf der Suche nach Wahrheit von sich selbst befreien kann. Gegenüber den in ihren Wahrheitsgewohnheiten Gefangenen und Befangenen hätte der 'Heimkehrer' vom gescheiterten metaphysischen Bildungsexperiment eigentlich nur wenig Vorteile - vielleicht aber doch einen wichtigen: den nämlich, daß er aus gründlicher Erfahrung den Dogmatiken mißtraute, mit denen sich die Höhlengefangenen auf ihre Welt verlassen und mit denen sie ihre Meinungen als unüberbietbare Wahrheiten untereinander und notfalls (etwa im Kampf um das "richtige Bewußtsein") gegeneinander durchsetzen. Der 'unherrscherlich' Zurückgekehrte würde die positivistischen Pseudometaphysiken mit ihren für absolut genommenen Norm- und Tatsachenbehauptungen durchschauen - nicht aber von der Höhe einer 'richtigen' Metaphysik her, sondern aus der Erfahrung ihrer menschlichen Unmöglichkeit. Wahrscheinlich hätte er jedoch ebensolche Schwierigkeiten, sich den unbekümmerten Höhlenbewohnern verständlich zu machen wie Platons archontische Bildungsprotagonisten. Aber aus anderen Gründen. Man würde ihm zu schnell und zu einfach glauben - etwa wenn er sagte, daß es keinen Auf- und Ausstieg aus dem Werden und der Zeit gäbe, daß die Wahrheit über die Menschen und Gegenstände mit diesen selbst 'produziert' würde, daß Wissenschaft eine zu bestimmten

Effekten abgesprochene Weise des logischen Weltvermei-
nens sei, usf. Man würde das alles sofort in patente
Selbstbestätigung eingefahrener Denkgewohnheiten ummün-
zen und nicht als Folge tieferfahrenen Denkscheiterns
einsehen - nach dem Motto: 'Die Mühe kann man sich spa-
ren'. Man würde in den Dogmatismen seiner Gewohnheiten
fortleben und den Rückkehrer eigentlich als "lästig"
empfinden, wenn er darauf drängte, die Scheiternserfah-
rung nachzuvollziehen (und sie auch noch als 'pädago-
gisch wichtig' zu akzeptieren).

Was aber die Elementarität des Bildmeins beträfe: Hier
würde man eher Platon folgen als demjenigen, der darin
mehr sieht als die Reproduktion eines Originalsachver-
halts auf oder in einem technischen Medium. Die Gebil-
de-Abbild-Schematik, bei Platon operativ und spekulativ
eingesetzt und darin letztlich scheiternd, weil auf die
Höhle zurückweisend, würde gedankenlos um ihre s y m -
b o l i s c h e C h a n c e gebracht: um die nur in
Symbolen wahrnehmbare Chance etwas vom Doppelgesicht der
Welt und vom Doppelgängertum des Menschen auf der Grenze
von Vernunft- und Bilddiskurs erfahren zu können. Man
würde gleichsam höhlenplatonistisch die Bilder weiterhin
nur als Abbilder zulassen und sie nicht als "Traumfenster"
bildhaften Weltvermeins von Dämmerungen und Dunkelhei-
ten außerhalb der Höhle verstehen. Man würde Platon - um
die Spekulation zu verkürzen - in der Höhle wiederholen
und alle aufschließenden, realiter anscheinend uneinlösba-
ren Bildmeinungen entweder auf dem Altar selbstgezimmer-
ter Realitäten opfern oder sie den 'Phantasten' überlas-
sen, von denen man meint, daß sie in ihren Bildträumen
(oder in ihren Träumen über Bildern) nur harmlos sind.

Oder würde das alles nicht zutreffen? Die Chance jeden-
falls, in Bildern hinter die Eigenwelt zu sehen, in Bild-
meinungen über die approbierten Wahrheitsmeinungen hinaus
zu blicken und darin Endlichkeit verantwortlich zu rati-
fizieren, stieße sicherlich auf Widerstand - auf Wider-

stand, mit dem auch der Platon nicht folgende, auf der Vielgesichtigkeit des Sinnlich-Sinnbildhaften beharrende Pädagoge entschieden in seiner Praxis (und Theorie) zu rechnen hätte. Der auf den herrscherlichen Gestus aus Denkerfahrung verzichtende Pädagoge der 'unfreiwilligen' Lehre Platons hätte es nicht leichter als Platons Bildungsprotagonisten, sondern - wahrscheinlich - schwerer.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz