

E. Schütz

Elementare Bildung.

Vorlesung, Sommer-Semester 1989

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

© Egon Schütz

<u>Inhalt</u>	<u>Seite</u>
Vorbemerkung	I
Einleitung	1
Elementare Bildung als Bildung des Elementaren? Schwierigkeiten, Aporien.	10
Von der Ambivalenz des Im-Bilde-Seins.	45
Bildung des Elementaren zwischen Vernunft und Wahn.	52
Rückschau und Vertiefung.	61
Existenz und Bild: Das Bild als elementaranthropo- logisches Phänomen.	65
Bild und Bildung: Zum Verhältnis von Pädagogik und elementarer Bildung.	74

Vorbemerkung

Nicht erst unsere Zeit, aber besonders unsere Zeit sucht Rückwege zum Elementaren. Als unscharfes Hoffnungsprofil drängt sich das Empfinden auf, man müsse im Wirbel der Entwicklungsbewegungen, in der Rasanz sich überholender Produkte und Produktionen, wieder verlässlichen Grund finden: etwas Beständiges, an dem man sich orientieren und an das man sich halten könne. Insbesondere die raschen Paradigmenwechsel in Wissenschaft und Technik, die immer hektischere Lern- und Aneignungsprozesse auslösen und den Rahmen einer Lebensgeschichte bis zum Zerreißen spannen, lassen etwas hervortreten, was man Sehnsucht oder Verlangen nach dem Elementaren nennen könnte. Als Ausdruck dieser Sehnsucht oder dieses Verlangens finden sich zumeist verbale Bezüge auf Elementaritäten. Man spricht von elementarer Menschlichkeit, von elementaren menschlichen Bezügen und Naturbezügen; man setzt das Attribut "elementar" deklamatorisch und beschwörend ein. Man möchte an Elementares erinnern, es zurückrufen, rekonstruieren. Das erinnerte Zurückgerufene oder rekonstruierte Elementare soll helfen, die Unübersichtlichkeiten, die Komplexitäten und Abstraktheiten eines Lebens zu überwinden, das seine individuelle und gemeinschaftliche Identität aufs Spiel gesetzt sieht. Sehnsucht und Verlangen nach dem Elementaren produzieren teils gegenkulturelle Amalgame und Ideologeme, teils lassen sie auf rationale Methoden sinnen, die es ermöglichen sollen, durch gezielte didaktische Komplexitätsreduktion das elementare Strukturgefüge der Zeit erkennbar und verstehbar zu machen. Hier ist auch der übliche Ansatzpunkt der Pädagogik und der lebenspolitischen Forderungen an pädagogische Theorie und Praxis. Man sagt etwa, es sei Aufgabe theoretischer und praktischer Pädagogik, aus den Komplexitäten moderner Lebenszurüstung und Lebenswelten jenes Elementare herauszudestillieren

und zu vermitteln, von dem her die gelebte Komplexität, das dichte Gefüge der Interdependenzen und Abhängigkeiten verständlich werde. Pädagogen gelten als die berufenen und professionellen Übersetzer komplizierter Lebens- und Verhaltensstandards in den Entwicklungshorizont nachwachsender Generationen. Sie sollen die Heranwachsenden - neuerdings auch die Erwachsenen - zu produktiver Teilnahme an differenzierten Kultur- und Systemprozessen vorbereiten. Dabei wird zweierlei unterstellt und zugemutet: einmal eine allgemeine Kompetenz hinsichtlich des wahren Gefüges unserer wissenschaftlich-technischen informatorischen Lebenswelt und sodann die Auskenntnis in den Entwicklungszügen der Heranwachsenden (und Erwachsenen). Als drittes kommt hinzu: die Verfügung über Elementarisierungstechniken, die es erlauben sollen, eine Brücke zu schlagen zwischen Entwicklungsstand und Sachanforderung. Insbesondere sind es diese Elementarisierungstechniken, auf die man setzt und von denen man sich das permanente Ankoppeln von Individualität und Systemkomplexität erhofft. Dazu sollen Wissenschaften, insbesondere Erziehungswissenschaften, eingesetzt werden. Das alles ist, zumindest in groben Zügen, bekannt.

Es gilt aber, auf Folgendes zu achten: Die wissenschaftlich-technische Produktion von Elementarstrukturen durch lerntheoretische, lerntechnische, allgemeindidaktische Operationen bleibt rückbezogen auf den Stil der Komplexität, aus der und für die elementarisiert wird. Pädagogisch-technische Elementarisierung ist eine Dienstleistung an der Komplexität des gesellschaftlichen Lebenssystems, auf das sie sich bezieht. Sie sprengt also nicht den Rahmen des Systems, in dem sie stattfindet, sondern sie bestätigt ihn. Mit einem Wort: sie ist prinzipiell "affirmativ".

-III-

Unbeschadet der Notwendigkeit, Elementarisierung zum Zwecke der Einweisung in ein historisches Lebensgefüge leisten zu müssen, bleibt aber für den Pädagogen in seiner Rolle als zeitkritischer Bildungstheoretiker (und nicht nur als Übersetzer und Vermittler) die Frage bestehen, ob mit den Elementarisierungstechniken und -forschungen, kurz mit dem Begriff des Didaktisch-Elementaren, auch die anfänglich artikuliertete Sehnsucht nach dem Elementaren unter- und außerhalb des Systemrahmens einer Informationsgesellschaft analysiert und möglicherweise "beantwortet" werden kann. Gibt es vielleicht - das ist die Frage - ein Lebenselementares, das gerade dadurch "elementar" (also "begründend") ist, daß es sich den technischen Elementarisierungsprozeduren entzieht? Gibt es Verlässlichkeiten, Zuversichtlichkeiten, Grunderfahrungen, die nicht erst dadurch konstituiert werden, daß sich in ihnen Systemkomplexität didaktisch reduziert zusammenpreßt? Gibt es also unterhalb des Elementarisierten ein Elementares, dem didaktische Technik nicht beikommt und auf das Erziehungsdenken gleichwohl verwiesen ist, wenn es nicht - parzellierend - am Menschen vorbeidenken will?

Spontan ist man geneigt, die Frage nach einem Elementaren vor dem Elementarisierten zu bejahen. Es gibt doch Geburt und Tod, Leid und Freude, Zeit und Geschichte, Anfang und Ende als ELEMENTARIA des Lebens (das Alter wäre hinzuzurechnen) v o r ihren gegenständlichen, wissenschaftlichen, technischen, ökonomischen Interpretationen in objektiven Sozialsystemen. Es gibt doch den Menschen v o r seinen Figurationen in gesellschaftlichen Systemen und Kulturen. Also gibt es Elementares vor dem Elementarisierten, also ist es sinnvoll, zwischen dem Elementaren und dem Elementarisierten zu unterscheiden. - Indes, vor der Spontaneität solcher schnell bestätigenden Antworten sei

gewarnt. Auch der Rekurs auf nicht hintergehbare, vielleicht vorwissenschaftliche Lebenselementaritäten steht immer noch im Zeichen des Denkens, der Reflexion, und es müßte erst einmal analysiert werden, wie Denken und Elementarität zusammenstehen können, ehe man der Verlockung der Sehnsucht nach einem selbstverständlichen Elementaren, das sich jenseits aller Elementarisierung zeigt, unbesehen nachgibt. Keineswegs können wir sicher sein, daß das Verhältnis von Nachdenken und menschlicher Elementarität mit einem Sprung hinter alle Elementarisierungen kommt, daß ein Denken des Elementaren schon ein elementares Denken sei.

Als Problemthese bleibt zunächst nur festzuhalten: Es gibt offenbar eine Differenz zwischen dem didaktisch Elementarisierten und dem Elementaren, auf das sich der Zugriff pädagogischer Rekonstruktionstechnik nicht bezieht. Es wäre die Differenz zwischen dem Elementarisierten und dem Elementaren. Diese Differenz aber spielt zusammen mit derjenigen zwischen Lernen und Bildung, wenn Bildung nicht nur als Gesamtergebnis von Lernprozessen, sondern als ein darin nicht aufgehendes Welt- und Selbstverhältnis gefaßt wird. Das schließt an den Anfang dieser Vorbemerkungen an. Die Suche nach dem Elementaren, nach dem Verhältnis von Denken, Leben und Elementarität, ist in erster Linie kein lerntheoretisches und lerntechnisches, sondern ein Bildungsproblem. Wenn sich herausstellen sollte, daß es Elementaritäten des Daseins gibt, Grundbefindlichkeiten, die eine rasche Zeit verdecken, aber nicht aufheben kann, dann wäre das der Beitrag zu einer Pädagogik, die sich primär der Tradition des Bildungsdenkens verpflichtet weiß. Diese Tradition hat das Bildungsproblem ausgespannt (und eingespannt) zwischen der Möglichkeit und Notwendigkeit menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses. Die hier zu erörternde Frage wird sein, ob es - auch

unter Bedingungen höchster Komplexität und Abstraktion des Lebens - noch Welt und Selbstbezüge gibt, die die Suche nach dem Elementaren nicht mit dem Vorzeichen einer schiefen Romantik versehen. Es könnte indes durchaus sein, davor sollte man die Augen nicht verschließen, daß die anfangs konstatierte Sehnsucht nach der Elementarität sich im Zeitenwechsel nicht mehr begründen kann, daß das elementare Welt- und Selbstverhältnis endgültig einer kreisenden und expandierenden Zwischenwelt von Zeichen, die keine Anzeichen mehr sind, gewichen ist. Bevor man darüber aber zum Urteil kommt, bedarf es eines längeren Denkweges, der hier versucht werden soll.

Jedenfalls, die Sehnsucht nach dem Elementaren, nach dem Profunden, nach dem Verlässlichen, so verständlich und "nachvollziehbar" sie sein mag, darf sich nicht in falschen Träumen erfüllen wollen. Das Problem der Elementarität, will man es über die schlichte Meinung hinausheben, bedarf einer intensiven Denkanstrengung. Es genügt sicherlich nicht, einen kostenlosen Bekennermut zu praktizieren und in kulturkritischer Sentimentalität sich einen gefühlseligen Eskapismus einzuräumen. Die Strategien schlichter Beschwörung des Elementaren, der Versuch, sich in Elementarität gleichsam einzukaufen und das nostalgische Zitat an die Stelle des eigenen Gedankens zu setzen - diese Strategien, denen gemeinsam ist, daß sie die Selbsttäuschung mehr honorieren als den Mut zur durchgehaltenen Frage und Fraglichkeit, können das Gewicht des Problems nicht erleichtern: Des Problems der elementaren Fundierbarkeit der Existenz im Horizont der Zeit und der Geschichte. Die Pädagogik jedenfalls ist schlecht beraten, wenn sie die ihr innewohnende Spannung zwischen didaktischer Elementarisierungstechnik und der Bildungsfrage nach dem Menschlich-Elementaren allein nach der Seite der Elemen-

VI

tarisierung auflöst, wenn sie die Problematik des Elementaren ausschließlich als didaktische Übersetzungsfrage - jedenfalls als Dienstleistungsaufgabe - versteht. Denn, wenn etwas zur Elementarität ihres Denkbereichs gehört, dann ist es das "Elementarphänomen", daß in ihr sich jene Generationendifferenz widerspiegelt, deren Paradoxie darin besteht, immer dieselbe und immer eine andere zu sein. Das ist die Paradoxie der Zeit selbst: sie, die Zeit, ist immer dieselbe und doch sind alle Zeiten anders. Und wenn vielleicht etwas als statthafter Vorgriff auf die Entfaltung der Thematik erlaubt ist, dann scheint es die Feststellung zu sein: Das Problem der Elementarität umkreist - unterhalb mannigfacher Elementarisierungen - das Problem menschlichen Verhältnisses zur Zeit. Sie, die ebenso in die Rasanz der Lebensbewegungen fällt wie in die stille Gelassenheit der Räume, treibt die Frage nach dem Elementaren hervor, nach dem, was in ihr und durch sie Bestand haben könnte, Bestand auch und gerade im zeithaftesten aller Wesen: im Menschen.

Einleitung

Ein Versuch, über elementare Bildung (denn um einen Versuch, einen Traktat soll es sich hier handeln) enthält mehr Fragezeichen und Probleme, als auf den ersten Blick zu vermuten ist. Denn auf den ersten Blick könnte man meinen, elementare Bildung gehöre der Sache nach (wenn auch nicht dem Vorkommen nach) zu den Selbstverständlichkeiten, die einen Menschen "als Menschen" auszeichnen sollten. Unter elementarer Bildung versteht man eine Art "Grundqualifikation des Menschen als Menschen", etwa das, was man voraussetzen dürfe, wenn man von speziellen Ausbildungsprofilen, sozialen Rollen und Leistungen, die jemand im Koexistenzsystem einer Gemeinschaft funktional zu übernehmen imstande sei, absehe. Elementare Bildung in dieser Sicht wäre etwa die Verbindlichkeit eines mitfühlenden Umgangs, die Fähigkeit, sich auf verschiedene Situationen und Menschen einstellen zu können. Sie wäre eine "Minimalbildung" allgemein menschlicher und welthafter Art, etwas, das "jedermann" mitbringt, das seinen Sitz eher im "Herzen" (Pestalozzi) als im "Kopf" (Pestalozzi) hat. Und um die Allgemeinheit solcher elementarer Menschenbildung (im Sinne einer Bildung zur Mitmenschlichkeit in alltäglicher und umgänglicher Praxis) noch zu unterstreichen, kann man die "elementare" mit der "speziellen" Bildung konfrontieren. Mehr noch, man kann sagen: Wenn man nicht über elementare Bildung verfüge, dann nütze die spezielle Bildung, also die Verfügung über besondere Kenntnisse und Geschicklichkeiten eigentlich wenig, weil diese zwar funktional zweckmäßig für die Lebenssituation in komplexeren Kulturen (zumindest für diese) sei, aber am Ende doch nur den "Fachmann" produziere, der zwar brauchbar, aber in menschlichen Angelegenheiten unzuständig sei. Mangel an elementarer Bildung erzeuge den "bornierten Fachmann", von dem man zwar Vieles erfahren, möglicherweise auch nutzen könne, auf den aber "menschlich" kein sicherer Verlaß sei. Der Experte spezieller Bildung könne zwar Probleme, sofern sie sach-

lich und objektiv darstellbar seien, lösen, aber er sei überfordert, wenn man die Berücksichtigung der "persönlichen Bewandtnis" eben dieser Probleme von ihm erwarte. So scheint die elementare Bildung eine Art Gegenkonzept oder Gegengedanke gegen das Expertentum zu sein, gegen den Fachmann, der in seiner speziellen Rolle souverän, aber in seiner allgemeinen Rolle als Mitmensch wenig überzeugend, wenn überhaupt ansprechbar ist.

Diese Meinung über Profil und Sinn elementarer Bildung aus dem Gegensatz zur Expertenbildung ist - wie gesagt - anscheinend so selbstverständlich, daß sich ein eingehender Versuch über elementare Bildung eigentlich erübrigt, es sei denn, dieser Versuch bestünde darin, Selbstverständliches zu klassifizieren und in seinem anerkannten Status zu bestätigen. Indes, treffen jene alte Lehre und Philosophenweisheit zu, nach der das Selbstverständliche^{das} am wenigsten Verstandene ist, dann müßte sich das intellektuelle Gewissen gerade darüber beunruhigen, daß man offenbar so schnell eine "Definition" von elementarer Bildung geben kann, daß es anscheinend so leicht ist, elementare Bildung gegen spezielle Bildung abzusetzen und ihr den höheren Rang einer allgemein menschlichen Qualität zu verleihen. Und immer in Gedanken an die Anstößigkeit des Selbstverständlichen müßte man gegen die eigene, allzu schnelle Bereitschaft, elementare Bildung gegen Spezialbildung abzusetzen, fragen: Ist denn die spezielle Bildung, gegen die man leichthändig mit der Elementarbildung polemisiert, nicht auch eine allgemein menschliche Leistung? Wenn man schon mit dem Kriterium des Allgemein-Menschlichen operiert, muß man dann nicht zumindest auch die Frage aufwerfen, ob jene Spezialisierung in Wissen, Fähigkeiten und Leistungen nicht ebenso notwendig zum Menschen, zur menschlichen Gemeinschaft gehören wie die Bereitschaft für das Allgemeine der Menschlichkeit, die man der elementaren Bildung vorbehalten möchte? Wenn der Mensch immer auch dadurch lebt und überlebt, daß er Qualifikationen, Leistungen, Funktionen unter sich aufteilt, wenn die Gründung eines in Funktionen

differenzierten Gemeinwesens auch und entschieden die Einlösung von praktischer Menschlichkeit bedeutet - kommt man dann mit wertenden Qualifizierungen wie elementare Bildung und besondere (spezielle) Bildung überhaupt aus? Reichen die Begriffe des Elementaren und Speziellen, verschränkt mit dem Allgemeinen und Besonderen hin, um das Problem des Elementaren zu charakterisieren? Kann man tatsächlich Allgemeinbildung und Spezialbildung wie Schafe von Böcken trennen, das eine für wertvoll halten und das andere als notwendiges Übel unter die Randbedingungen des Lebens verrechnen?

Einmal in der Überzeugung an der Schnittfestigkeit von Begriffen wie Elementarität und Spezialität oder Allgemeinheit und Besonderheit unsicher geworden, wird man weiter fragen: Angenommen, das Elementare habe den Status des Allgemeinen - wie ist dieses Elementar-Allgemeine zu verstehen? Hat es die Allgemeinheit von Grundsätzen, aus denen man - wie aus mathematischen Sätzen - Folgesätze ableiten (deduzieren) kann? Oder umgekehrt: Kommt man zu den Grundsätzen des Elementar-Allgemeinen im Bereich des Menschen und menschlicher Bildung dadurch, daß man - induktiv - von der Mannigfaltigkeit menschlicher Erscheinungen auf Wesentliches "zurückschließt"? Oder sind die logischen Verfahrensweisen überhaupt ungeeignet, wenn man das Elementare der Bildung in seiner "menschlichen Wesensallgemeinheit" gewinnen will? Denn alles Schließen folgert aus Prämissen. Was aber wird über den Menschen als Prämisse vorausgesetzt, wenn man nach seiner elementar-allgemeinen Bildung und "Wesenheit" fragt? Zumindest wird vorausgesetzt, daß es ein Elementar-Allgemeines gibt. Man spricht etwa vom elementar-allgemeinen menschlichen Wesen, das in elementaren Bildungsakten gebildet, geformt werden müsse. Jedoch was ist dieses elementar-allgemeine menschliche Wesen, das in Reden der Ergriffenheit mehr beschworen als gedacht wird, auf das man zurückschließen oder von dem her man Spezielles deduzieren möchte? Wenn kein Gott dieses elementar-

allgemeine menschliche Wesen verrät, kann es der Mensch selbst erraten? Oder ist möglicherweise der ganze Denkansatz falsch, der von der Vorgegebenheit eines menschlichen Wesens ausgeht, dieses mit Entwicklungsingredienzien verschiedenster Herkunft versieht und elementare Bildung, sofern ihr doch Bewegung eignet, als hilfreiche Entfaltung des Menschen zu demjenigen Wesen, das er "eigentlich" ist, versteht? Ist dieser Denkansatz vielleicht deshalb falsch - oder zumindest doch problematisch -, weil er etwas als gegeben unterstellt, was mit keiner Sicherheit auszumachen ist: ein im Grunde "solides" menschliches Wesen von elementarer Allgemeinheit, das als materieller Wesenskern in jedem Menschen vorhanden ist und das so allgemein verteilt ist wie das Herz des menschlichen Organismus?

Die Frage nach dem Elementar-Allgemeinen und nicht nur nach dem Logisch-Allgemeinen im Menschen, nach dem sich eine elementare Bildung "richten" könne; die Frage, ob es für den Menschen überhaupt ein Allgemeines im Sinne des Elementaren gebe und wie dieses, wenn gegeben, zur Grundlage von Bildung werden könne - diese Frage hat nicht nur Philosophen und Menschenfreunde, sondern auch Pädagogen und pädagogische Denker bewegt. So auch Pestalozzi. Pestalozzi, ein praktischer und pragmatischer Protagonist pädagogischer Thematisierung elementarer Bildung fragt zu Beginn seiner "Nachforschungen": "Was bin ich und was ist das Menschengeschlecht?" Ausgangspunkt seiner Frage waren die "Widersprüche" über den Menschen, in die er sich und seine Zeit verstrickt fand. Sie sollten durch die Wesensfrage "Was ist der Mensch?" aufgelöst werden. Pestalozzis Programm ist anscheinend ganz eindeutig: "Ich will wissen, von was für Fundamenten das Tun und Lassen meines Geschlechts und (von) welchen Gesichtspunkten seine wesentlichen Meinungen eigentlich ausgehen - und unter den Umständen, unter denen es lebt, eigentlich ausgehen müssen." (W. Flitner 1949, 94) Pestalozzi sucht also das Elementar-Allgemeine, das ihm die Frage nach

dem menschlichen Wesen beantworten soll, in den "Fundamenten des Tuns und Lassens", bezogen auf sich selbst und auf das "Menschengeschlecht". Dieses Forschungsprogramm ist klar - oder vielleicht nicht? Das Elementare des Menschen soll das "Fundamentale" sein, das Fundamentale des "Tuns und Lassens" (mit dem Politiker und Pädagogen befaßt sind). Der Gedanke an das Fundamentale verweist auf eine Baumetaphorik. Auf den Fundamenten erheben sich die Figurationen der Bauerscheinung: die Figurationen des Tuns und Handelns in bildlicher Übersetzung. Das Elementar-Allgemeine und Besondere verhalten sich wie Gründung und sichtbare Folge, Grund und Begründetes. Die Fundamente sind das Festliegende und Bestimmte, durch das über die Gesichtspunkte entschieden wird, unter denen der Bau bewohnt und wahrgenommen wird. Menschliches Wesen in seiner elementaren Verfassung scheint dem Baufundament vergleichbar. Menschliche Erscheinung folgt einem elementaren Bauplan. Kennt man diesen Bauplan, so kann man danach das "Tun und Lassen" sowie das "Meinen" einrichten und richten. Das ist einleuchtend: Das Elementare ist für Pestalozzi das Allgemeine des Menschenwesens. Man muß ihm nachgraben, will man die Grundausrichtung des Menschenwesens kennen und damit Tun, Lassen und Meinen ein- und abschätzen können. Jedoch das Bau-Modell Pestalozzis ist nicht ohne Spannung. Denn neben dem Fundamentgedanken tritt der Gedanke der "Umstände". Es sind offenbar nicht nur "Fundamente", die über Tun, Lassen und Meinen bestimmen, sondern auch die "Umstände". Die "Umstände" sind aber keineswegs bloße Randbedingungen, die das Erscheinen der Fundamente im menschlichen Wesensbau mitbestimmen. Vielmehr spricht Pestalozzi (nach einem Gedankenstrich) von den Umständen, die - neben "Tun und Lassen" - die "wesentlichen Meinungen", und zwar "eigentlich" bestimmen. Eigentlich ist beides: die "Fundamente" und die "Umstände". Die "Umstände" sind die historischen Umstände. Diese aber sind, das sei noch einmal betont, nach Pestalozzis Selbsteingeständnis nicht weniger "eigentlich" als die Fundamente.

Wo aber liegt dann das Elementar-Allgemeine des Menschen? Liegt es in den "Fundamenten", in den "Umständen"? Oder in beidem? Aber wie verhalten sich dann die "Fundamente" zu den "Umständen", wenn beides "eigentlich" und das heißt un- abdingbar sein soll? Ist das Elementar-Allgemeine solcher Art, daß es aus einer Synthese von unverrückbaren Fundamenten und sich verändernden Randbedingungen "entsteht"? Ist jeder Mensch im Hinblick auf das Elementare seiner Menschlichkeit, wie man verräterisch sagt, ein "Produkt" aus Wesensfundamenten und Zeitumständen? Ist also das Allgemein-Menschliche ein Produkt aus zwei Allgemeinheiten? Aber wie könnte aus zwei Allgemein- heiten die elementare Besonderheit eines je-einzelnen Lebens "entspringen" - wenn nicht schon die Rede von den "zwei Allge- meinheiten" das logische Probleme ihrer Unterscheidung vom Besonderen aufwirft? (Ist denn ein Allgemeines, das sich ver- doppelt, noch ein Allgemeines?) Üblicherweise löst man die Aporie, auf die Pestalozzi mit seiner Frage nach dem Mensch- lich-Elementaren stößt, die Aporie der Verdoppelung des Mensch- lich-Allgemeinen in "Fundament" und "Umstände" durch ein "Sowohl... als auch". Das würde bedeuten: der Mensch in seiner elementaren Verfassung ist sowohl "Mensch überhaupt" als auch geschichtlich-konkreter, durch die "Umstände" geprägter Mensch. Im ähnlichen Sinne heißt es: er sei sowohl "Anlage" als auch "Ergebnis" der Umwelt. Aber genügt diese Additionslösung, um das Elementar-Menschliche zu begreifen? Ist das Elementar- Allgemeine eine Art "Summe" - oder ist die Summierungs- perspektive des "Sowohl... als auch" nur Ausdruck einer Ver- legenheit: der Verlegenheit, daß der menschliche Blick auf sich selbst den Menschen nicht so sicher vor sich bringt wie die Felsen, Bäume, Tiere, die Werk- und Kunstgebilde, daß der Mensch sich vielmehr er-blicken muß, daß sein Hin-Blicken auf sich selbst überhaupt nicht von der Absicht dieses Blicks zu trennen ist, daß der Mensch das "Bilderverbot" sprengen muß, um seiner selbst ansichtig zu werden? Ist es vielleicht so, daß der Mensch - der Einzelne, die Gemeinschaft - sich

ein Bild von sich selbst "machen" muß, um überhaupt etwas "Wesentliches" vor sich zu sehen? Und ist vielleicht das Er-Blicken von elementaren menschlichen Allgemeinheiten, wie es Pestalozzi in den "Nachforschungen" zu praktizieren versucht, bereits durch die Blick-Absicht "befangen", durch die Absicht, etwas Allgemeines, Zeitüberlegenes am Menschen zu er-blicken?

Das Fazit Pestalozzis wird dann lauten: der Mensch sei "eigentlich" ein "Werk", nämlich das Werk der Natur, der Gesellschaft und seiner selbst. Und viele Pädagogen werden sich (bis heute) auf Pestalozzi berufen und von einer elementaren Drei-Eigentlichkeit des Menschen ausgehen. Sie werden vielfach die Mühe nicht mehr auf sich nehmen, Pestalozzis Frage zu wiederholen, werden das Problem nicht aufwerfen, ob das "Sowohl... als auch" (sowohl Natur als auch Gesellschaft, als auch Individualität und Sittlichkeit) nicht eine Dreiteilung sei, die selbst als "Werk" des Menschen verstanden werden müsse. Sie werden summieren, addieren, in Verbindung setzen, werden den Menschen entstehen, sich bilden lassen als ein Gebilde aus Selbst- und Fremdtätigkeit und nicht oder nur wenig beachten, daß Pestalozzis drei-eigentlicher Werk-mensch bereits das Ergebnis einer Verallgemeinerung, ein anthropologisches Selbstkonstrukt ist, eine analytische Rekonstruktion des Elementar-Menschlichen, das nicht einfach abbildet oder wieder-gibt, sondern auf bestimmte Weise erblickt ist. Man wird sich durch die Frage kaum irritieren lassen, ob Pestalozzis Werk-Analytik des menschlichen Daseins nicht längst mit dem gebrochen hat, wonach sie fragt: mit dem elementarischen Menschen - mit der Unmittelbarkeit seiner Existenz, die es vielleicht nie gegeben hat. Man wird sagen: Der "ganze" Mensch, der Mensch im Allgemeinen und der allgemeine Mensch, besteht sowohl aus "Natur", wie aus "Gesellschaft", wie aus "Selbsttätigkeit" — und man wird kaum bedenken, daß eine Ganzheit, sofern sie zusammengestücktes Werk

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

und zwar endliches Werk ist, nie ganz sein kann, so wie Götter-Schöpfungen ganz unvollendet sein können. Man wird Pestalozzis schwer errungene Erfahrung nicht teilen, daß der dreidimensional gedachte elementare Werk-Mensch die Widersprüche, die an der Wiege seines Konzepts standen, nicht auflösen wird. Denn in den Elementen der Natur, der Gesellschaft und des Selbstseins - in diesen Bauelementen des allgemeinen Menschenbaus - wiederholt und vertieft sich für Pestalozzi am Ende nur der Widerspruch, den er mit seinen "Nachforschungen" zu überwinden trachtet. Die Gesellschaft widerspricht der Natur, die individuelle Selbsttätigkeit der Gesellschaft und der Natur, und Rousseaus spekulierender Blick auf die elementare Güte des Menschen vermag Pestalozzi nicht zu überzeugen. Mit dem ersten Schrei des Kindes hat dieses den Naturzustand, Rousseaus revisionäres Traumland verlassen. Der kleine Werk-Mensch beginnt sein Leben mit der Erfahrung des Mangels, denen Momente des Glücks und der Güte beigemischt sind, auch der Erfüllung. Aber die Erfüllung ist nur Erfüllung vor dem Hintergrund erfahrenen Mangels, den man bewerkstelligend zu beheben hat.

Was also wäre das wahre "Fundament" menschlichen Lebens, welches wären die "Umstände", die in gleichrangigem Verein mit dem Fundament "eigentlich" menschliches Tun, Lassen und Meinen bestimmen? Worin bestünde das Elementar-Allgemeine des Menschen, nachdem sich menschliche Bildung - im Doppelsinn des Wortes - zu richten hätte? Eine Merkwürdigkeit drängt sich auf: Das Elementare wäre der Mangel - der Mangel, der sich im Zwischen der Elemente Natur, Gesellschaft und Individualität aufbaut. Das Elementar-Menschliche wäre eine widersprüchliche Werkstätigkeit, ein Dauerkonflikt von drei Eigentlichkeiten. Aber dieses Elementare wäre - und das ist entscheidend - selbst nicht einfach "gegeben", sondern es verdankte sich selbst einem analytischen Akt: dem Akt der Selbstelementarisierung, der Selbstzerlegung- und auslegung

in Grundelemente des Lebens. Das Elementare also als Folge - und keineswegs als vorausliegender Grund menschlichen Selbstverhältnisses? Müßte man aber dann nicht sagen: Elementare Bildung setzt die Bildung des Elementaren voraus. Verhält es sich aber so, dann wäre elementare Bildung, allen hoffnungsvollen Erwartungen zum Trotz, keineswegs ein Rückzug auf allgemein menschliche Ursprünglichkeiten, sondern selbst ein "Bildungsergebnis". Was, wie man sagt, alle Menschen elementar miteinander verbinden soll, wäre selbst "Werk" einer hintergründigen Bildung, und zwar einer Bildung, die in keiner allgemeinen Menschennatur ihr fundamentum inconcussum hätte, sondern gerade in der Ermangelung dieser Natur.

Die Sache beginnt zu kreisen und sich zu verwirren: Man sucht nach der Sicherheit eines Elementar-Menschlichen als Anknüpfungspunkt für Bildung und entdeckt, daß es diese Sicherheit nur in dem Maße gibt, in dem das gesuchte Elementare durch den Menschen selbst festgestellt wird. Indes, genau in dem Augenblick, in dem der Mensch - insbesondere der Pädagoge, der Politiker - das Elementar-Menschliche selbst als menschliches Werk entdeckt, droht die gesuchte Sicherheit im Strudel von Tautologien unterzugehen. Die Elemente erweisen sich bedrohlich als Produkte, als analytische Produkte desjenigen, der sich durch diese Elemente seiner selbst mit Gewißheit zu versichern sucht. Wie gesagt: Elementare Bildung wird zur Bildung des Elementaren oder: die Suche nach einem Allgemein-Menschlichen kommt nicht an der Selbstbestimmung eben dieses Allgemein-Menschlichen vorbei. Elementare Bildung wird nicht zur Rück-Gründung, sondern zum Projekt der Bestimmung von Elementen, aus denen sie bestehen soll. Elementare Bildung wird zum Projekt der Selbstentwürfe, in dem alle Träume vom Verlässlichen sich begraben.

Elementare Bildung als Bildung des Elementaren?

Schwierigkeiten, Aporien.

Elementare Bildung soll (und sollte) sein: die Bildung dessen, was den Menschen wesentlich und eigentlich ausmacht. In dieser Vorstellungslinie vom Elementaren, insbesondere vom "Menschlich-Elementaren" bewegen sich die - mehr oder weniger - landläufigen Gedanken zum Thema elementare Bildung, sofern sie die Hürde der Unterscheidung zwischen dem Elementaren und dem Elementarisierten schon genommen haben, also hinter das offene Geheimnis didaktischer Selbstreduktion und Selbstpräparation auf die Geläufigkeiten des Selbstverständnisses einer Zeit gelangt sind. Der Sprung ins Eigentliche und Wesentliche verbindet die Vorstellungen von elementarer Bildung mit - wiederum geläufigen - Bedeutungsketten. "Elementar" wird gleichgesetzt oder explikativ verbunden mit Wörtern, wie: allgemein, grundlegend, ursprünglich, substantiell, wesentlich, einfach, beharrend, unmittelbar, natürlich, echt. Und diese Wörterkette wird - ebenso selbstverständlich - unterschieden von jener anderen, die aneinanderreicht: komplex, besondert, abgeleitet, nachträglich, zufällig, beiläufig, zusammengesetzt, vermittelt, künstlich, gemacht. Die beiden Bedeutungsketten scheinen das Wesen des Elementaren (die Elementarität des Elementaren) aus dem Kontrast zu klären. Das Elementare verhält sich zu dem von ihm Abgeleiteten (gelegentlich sagt man auch: Entfremdeten) wie das Allgemeine zum Besonderen, das Grundlegende zum Komplexen, das Ursprüngliche zum Abgeleiteten, das Substantielle zum Zufälligen, das Wesentliche zum Beiläufigen, das Einfache zum Zusammengesetzten, das Unvermittelte zum Vermittelten, das Echte zum Künstlichen, das Gegebene zum Gemachten. Es ist nicht zu übersehen, daß diese kontrastierenden Bedeutungspaare oder als wechselseitig ergänzend gedachten Be-

deutungsverbindungen eine normative Unterscheidung umspielen, diejenige zwischen Grund und Folge, vielleicht auch Ursache und Wirkung, sicherlich aber - wenn es um elementare Bildung geht - diejenige zwischen dem höherwertigen "Beharrlichen" und dem zumindest nicht gleichwertigen "Veränderlichen". Auf nichts anderes als auf diese normgewichtige Differenz hebt zumeist der Appell an "das Elementare" ab. Man schätzt die Konnotationen von "grundlegend" bis "echt" und konzidiert diejenigen von "nachträglich" bis "veränderlich". Dabei wird (zumindest vielfach) vergessen, daß die normativ in Anspruch genommenen Bedeutungsverbindungen und Entgegensetzungen Reflexe von in die Alltäglichkeit abgerutschten Theoremen sind, hinter denen ein verblaßtes historisches Archiv von logischen, moralischen, metaphysischen, theologischen und wissenschaftlichen Gedanken steht. Dieses Archiv im einzelnen aufzuschließen und durchzublättern, kann nicht Aufgabe der knappen Chance sein, die sich dieser Gedankengang einräumen darf. Daher die Konzentration auf einige Grundfragen, vor allem - wie einleitend - auf die Frage nach dem Ursprung des Elementaren, in den elementare Bildung hinein- oder zurückzugelangen sucht, nach der Elementarität d e s Elementaren - oder e i n e s Elementaren -, auf die jene Bildung abhebt, ^{die} nicht nur dienstleistende Reduktion von Komplexität sein will.

Schon der erste Gedankenblick auf Pestalozzi hat gezeigt: Der Zugriff auf menschliche Elementarität in bildender Absicht (man darf nicht vergessen: Pestalozzi ging in die pädagogischen Annalen als der Erfinder der Elementarmethode, als Protagonist elementarer Menschenbildung ein) führt in Schwierigkeiten, sogar in Aporien, die der historische Erfolg seiner Elementarmethode eher verdeckt als preisgibt. Erste Schwierigkeiten liegen schon in Pestalozzis Denkmodell, in der Baumetaphorik, in der er die Selbstanfrage - "Was ist der Mensch?" - auslegt. Wie nämlich lassen sich "Fundament" und "Umstände",

die die Wesensstruktur des Menschen fassen sollen, zusammen-
denken (abgesehen davon, daß es sich hier um einen Bildbruch
handelt, der selbst aufschlußreich ist)? Die Schwierigkeiten
mit dem Bild werden verstärkt durch die These von der doppel-
ten Eigentlichkeit der "Fundamente" und "Umstände". Die Frage
zwingt sich auf; kann sich elementares Menschentum (elemen-
tare Bildung) in einer doppelten - am Ende sogar dreifachen -
"Eigentlichkeit" fassen? Oder fällt nicht d e r Mensch
mit seiner Wesensfrage nach sich selbst durch diese Mehr-
zahl der Eigentlichkeiten, die er an sich selbst konstatiert,
hindurch? Ist er, der Vergleich legt sich nahe, nicht eine
unselige "Drei-Eigentlichkeit", weil weder die Summe von
"Fundamenten" und "Umständen" noch die pure Addition von
"Natur", "Gesellschaft" und "Selbst" den eigentlichen Men-
schen ergibt? Signalisiert der Wunsch nach dem "ganzen" Men-
schen, der sich an Pestalozzis Frage nach dem elementaren
Wesen des Menschen verbirgt, nicht eher ein Verlangen als die
Möglichkeit seiner Erfüllung. Wie kann elementares Men-
schentum das sich in die Momente seiner Eigentlichkeiten
zerlegt (oder das sich aus solchen Momenten zusammenbindet)
zu einem elementar-eigentlichen Ganzen werden? Mag man
vielleicht auch diese Schwierigkeiten für "spitzfindig" hal-
ten und die Sowohl ... als-auch-Antworten für überzeugend
erachten; die Frage, ob die dreifache Werkbestimmung des Men-
schen nicht selbst "Werk" sei, ist wohl nicht so leicht zu
umgehen. Nach drei Seiten ist die von Pestalozzi ins Spiel
gebrachte Baum~~metapher~~ problematisch. Einmal von der Seite der
Angemessenheit der Analogie (besser: Teilanalogie) überhaupt,
sodann auch nach der Seite der Werkkräfte, die hier am Werk
sind (Natur, Gesellschaft, Individualität) und schließlich
auch noch nach der Seite jenes "Werk tätigen", der in dieser
Werkmetaphorik das Wesen des Menschen (die Elementaritäten,
nach denen sich sein Tun, Lassen und Meinen richtet) denkt.
Man muß auf diese Verschachtelung aufmerksam werden. Wird

man das, dann entdeckt man, daß die Frage nach den Wesens-
elementaritäten des Menschen sich im Horizont einer sehr
alten Schöpfungsvorstellung beantwortet: der Mensch ist Ge-
schaffenes - bei Pestalozzi Werk dreier Autoren, nämlich
der Natur, der Umstände und seiner selbst. Er ist Selbst-
und Fremdprodukt und lebt in der Grundwidersprüchlichkeit
der Instanzen, die ihn zu einem Werk aus verschiedenen In-
tentionen prägen. Wichtig indes ist: damit der Mensch sich
als dieses Widersprüchliche, nach Einheit und Eigentlichkeit
suchende Gepräge denken kann, muß er - gleichsam im selben
Akt des Denkens - sich als dieses Gepräge "er-blicken".
Und das ist der Punkt, an dem die merkwürdige Kreisfahrt
beginnt: die Kreisfahrt der anthropologischen Tautologien
und Zirkel, die den Nacheiferern von Montaigne, Rousseau
bis Pestalozzi so wenig auffällt: die Kreisfahrt zwischen
Selbstsetzung und Selbsterkenntnis, zwischen Selbstfindung
und Selbsterfindung, zwischen Ursprung und Folge, Folge und
Ursprung - vor allem aber zwischen Elementarität und Re-
flexion oder, wie bereits gesagt wurde, zwischen Bildung
des Elementaren und Bildung durch das Elementare. Im Blick
auf Pestalozzi: gewiß, man kann den Menschen als dreifaches
"Werk" von Natur, Gesellschaft und Individualität auffassen.
Aber, damit man ihn so auffassen kann, muß man ihn zuvor als
Werk bewerkstelligt sehen, und zwar durch sich selbst. Also
wäre elementare Bildung doch nichts anderes als die "Bildung"
des Elementaren, die sich im übrigen nicht durchschaut? Ein
Produkt der Selbstüberlistung des Menschen, eine nicht einmal
geschickte Selbsttäuschung und Projektion, der die Pädagogik
den vermeintlichen Reichtum ihrer Gedanken und Konzepte ver-
dankt?

Hat man den Zirkel, der sich im Spiel um das Menschlich-
Elementare aufbaut, erst einmal erblickt - den Zirkel, daß
elementare Bildung die Bildung des Elementaren voraussetzt - ,

schwindet mit dem Vertrauen in die Sicherheit der Beantwortung der Frage "Was ist der Mensch?" auch die Zuversicht in Gründlichkeit und Stabilität elementarer Bildung. Man hat den Eindruck, sofern man bohrend nachdenkt, als löse sich das Elementare in der Suche nach ihm auf. Der späte Nietzsche kommt in Erinnerung: der Nietzsche, der sich selbst als Entdecker des europäischen Nihilismus entdeckte, als er fragte, worin die Sicherheit der Moral bestünde, deren Wahrheit, und der dann - zu seiner eigenen spöttischen Überraschung - erkennen mußte: Der Glaube an die moralische Wahrheit wurde zum Opfer seiner selbst. Er wurde aber zum Opfer seiner selbst, weil ihm, in Enttäuschung seiner Absicht, deutlich wurde, daß das Verlangen nach einer soliden Begründung moralischer Überzeugungen sich ins Gegenteil verkehrt, in die Erschütterung allen Glaubens an wahre Moralität. Die Erschütterung bestand in der Erkenntnis, daß nicht der Wille zur Wahrheit, sondern der Wille zur Macht der Erzeuger geschätzter Moralen war, daß mit dem Glauben an die uninteressierte Wahrheit der Glaube an eine interessenlose und eben deshalb zuverlässige Moralität schwinden mußte. Der Glaube an zuverlässige Moral verlor sich in der Absicht seiner Begründung. Das Ergebnis war: Es gibt weder Werte noch Moral "an sich", es gibt nur die Aktivitäten des "Willens zur Macht", der Werte setzt und mit dem Instrument der Moral herrscht. Mit dem Blick auf Bildung wäre entsprechend zu resümieren: Moralische Bildung setzt die Bildung zur Moral voraus. Der Glaube an die Unerschütterbarkeit moralischer Fundamente entdeckt im Bemühen um seine Begründung deren Zirkelstruktur. Der unerschütterliche Glaube an die Moralität fällt der Aufdeckung ihrer Genealogie zum Opfer. Man kann nicht mehr für unerschütterlich halten, worüber man sich selbst täuschte. Verschwindet aber die Hoffnung auf eine wahre Begründung von Moralität und Werten im Einblick in die Zirkelhaftigkeit ihrer Rechtfertigungen, in der Einsicht in den schlichten Sachverhalt,

daß der "Wille zur Macht" sich im Menschen herrschende Moralkonzepte schafft - ist es dann zu kühn, mit dem Gedanken zu experimentieren, daß auch die Suche nach dem Elementaren, nach einer Bildung an und durch das Elementare ebenso durch einen vorausseilenden wie hintergründigen "Willen zum Elementaren" gesteuert wird? Und, die Zulässigkeit dieses Gedankens vorausgesetzt, ist dann die Aufschlüsselung des Menschen in Elementaritäten einfacher Menschlichkeit, wie sie sich in Pestalozzis "Nachforschungen" beharrlich dokumentieren, nicht bereits der erste Schritt dahin, die Elementaritäten als Ergebnisse eines "Willens zum Elementaren" bilanzieren zu müssen, der selbst entschieden "prinzipieller" ist als alles Elementare, das er entdeckt? Man gewinnt jedenfalls, bei näherem Hinsehen ^{und} insistierender Überlegung, in der Tat den Eindruck, daß Pestalozzi auf dem ihm eigentümlichen Erfahrungswege, auf dem er seine Forschungen "aus dem Stand" betrieb, an jenes Problem der Moderne rührte, das den Streit um sie bis heute anheizt: an das Problem der Selbstbegründung des Menschen durch sich selbst, das - mit Foucault gesprochen - die Frage nach dem eigenen Ursprung in dem Maße wiederkehren ließ, in dem sie auf Beantwortung bestand. Zugespitzt wäre zu fragen: Enthält nicht bereits die Werkmetaphorik (die Bestimmung der Drei-Eigentlichkeit) den Keim jenes wahrhaft abenteuerlichen Projekts menschlicher Selbst-Bildung, die mit dem anthropologischen Zirkel, in die sie sich notwendig verstrickt, die Spekulation auf wahre Elementaritäten selbst außer Kraft setzt? Oder anders: Muß man nicht seit und mit Pestalozzi gegenwärtig sein, daß in der Suche nach dem Elementaren ein Wille zum Elementaren haust, der um so deutlicher hervortritt, je wahrhaftiger man danach sucht? Und ist es zu verwegen zu vermuten, daß Pestalozzi - wie vor ihm Rousseau - bestrebt war, im "Gang der Natur" einen Ausweg aus der Aporie zu finden, in die

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

eine radikale anthropologische Begründung des Elementaren führt, aus der Aporie, daß der neuzeitliche Mensch das Elementare voraussetzen muß, um es zu finden, daß es ihm aber nicht mehr möglich ist, zwischen dem Finden und dem Erfinden zu unterscheiden, daß das gesamte Gefüge zwischen Elementarität und Zufälligkeit ins Wanken geraten ist. Ins Wanken geraten ist vor allem das Verhältnis zur Natur - zur Natur als dem elementarischen Element, von dessen Rekonstruktion sich Pestalozzi den Ausbruch aus dem Zirkel von elementarer Bildung und Bildung des Elementaren versprach. Die Rekonstruktion des Menschenweges in die Natur hinein, als bildende Versöhnung gedacht, offenbart sich in der Realistik Pestalozzis, die vor der Verletzung des eigenen Wunsches keinen Halt macht, als Genealogie des Mangels und der Sorge, als Aussetzung zu sich selbst. Das Elementarische der Natur zieht sich in das Unerreichbare zurück. Zwischen dem Elementarischen und dem Elementaren klappt eine große Wunde auf, die - um im Bild zu bleiben - die Heilkunst der Dichter, Denker und Menschenfreunde auf den Plan rief. Zumeist allerdings war es eine spekulative Heilkunst, in deren Rücken der praktisch arbeitende Geist jenen erfolgreichen Verlauf nahm, der nüchtern auf den Begriff und ins Instrument brachte, was sich diesseits des Elementarischen ausmachen ließ.

Zusammenfassend: Die Frage nach einem Menschlich-Elementaren, an das sich Bildung zuverlässig halten könne, läßt sich nicht so leicht beantworten, wie sprachlich behende Unterscheidungen und Zuweisungen es suggerieren möchten. In dem Augenblick, in dem der Mensch - und es ist der Mensch der Neuzeit - nach dem Elementaren in sich selbst fragt oder in dem er von sich selbst ausgehend nach Elementaritäten ausspäht, setzt der merkwürdige Prozeß ein, daß sich das Elementare in dem Maße entzieht, in dem ihm der

Mensch in sich selbst oder außerhalb seiner selbst nachsetzt. Angesichts dieses Sich-Entziehens drängt sich dem "Bildungstheoretiker" und dem "Bildungspraktiker" die Frage auf, ob nicht im Anspruch der Bildung - vor allem im Anspruch der Selbst-Bildung - ein Moment liegt das Bildung in einen unversöhnbaren Widerspruch zu jenem Elementaren setzt, das als das Elementarische (bei Rousseau die Erinnerung an die verlorene Natur, bei Nietzsche das Chaos des Weltgrundes) gedacht wird. Ist vielleicht Bildung, das ist eine entscheidende Frage, sofern sie sich als originär anthropologisches Phänomen begreift, nicht schon von ihrem Ansatz und Anspruch her im Widerspruch mit dem Elementarischen? Kann Bildung vielleicht gar nicht mehr elementar sein, weil sie sich vom Elementarischen der Natur entfernt, sich zu ihm in Widerspruch gesetzt hat? Ist Bildung das gegenüber dem Elementaren entfremdete Bewußtsein und Hegel im Recht, wenn er Bildung als "entfremdetes Bewußtsein" bezeichnet - entfremdet gegenüber einem elementarischen Bewußtsein? Das sind Fragen über Fragen, die aber in einem zusammenlaufen: in einem aufkommenden, sich ausbreitenden Zweifel an der friedlichen Koexistenz von Elementarität und Bildung. Offenbar muß man durchaus damit rechnen, daß sich in dem einfachen (für manche vielleicht "schönen") Titel "Elementare Bildung" Problematischeres und Schwierigeres verbirgt, als sich aufgestörte Zufriedenheit unter diesem Titel verspricht. Der Satz jedenfalls, elementare Bildung gründe auf der Bildung des Elementaren (eine knappe und noch wenig durchschaute Formel), könnte mehr zur Beunruhigung beitragen als es der Sehnsucht nach Versöhnungen im Elementaren lieb ist. Jedenfalls, so wie man den Rückgang vom Elementarisierten zum Elementaren antreten muß, wird man die Differenz zwischen dem Elementarischen und dem Elementaren zu bedenken haben, soll nicht die Pausbäckigkeit zufriedenen Meinens auf der Oberfläche angenehmer Vorstellungen ein künstliches Fest der Selbstzufriedenheit feiern - ein Fest, das notorisch unterschätzt, was es feiert.

Keineswegs ein Fest der Selbstzufriedenheit, die sich jederzeit des Zugriffs auf das Elementarische der Natur, der Welt, der Gottheit sicher ist, feiert im späten Idealismus Hölderlin, wenn er in seinen Dichtungen die Gestalt des Empedokles umkreist: jenes Vorsokratikers, den nüchterne Historiographie ideengeschichtlichen Denkens als "seltsamen Menschen" beschreibt, als "Reinigungspriester, Seher und Mystiker", als "Wanderprediger und Wundermann, und dann wieder (als) Politiker, Arzt, Dichter und nüchterner Wissenschaftler."

(J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. I, Freiburg 1976, S. 39) In der Gestalt dieses "seltsamen Menschen", der sich, die Versöhnung mit elementarischer Natur suchend und - nach Hölderlin - am Gegensatz von Natur und Kunst tief leidend, überdies der Flüchtigkeiten seiner Zeit überdrüssig, in den Ätna stürzte - in der Gestalt dieses Empedokles, der seine Zeitgenossen gleichzeitig abstieß und faszinierte, verdichtete Hölderlin die ambivalente Faszination elementarisch erfahrener Natur. Eine Ode - "Empedokles" - beginnt mit den Versen: "Das Leben suchst du, suchst und es quillt und glänzt/Ein göttlich Feuer tief aus der Erde dir,/Und du in schauerndem Verlangen/Wirfst dich hinab,in des Aetna Flammen." Was dichterische Kunst und Tiefsinn hier anspricht, ist der bedrohliche Grundzug elementarischer Lebenssehnsucht. Der Mensch, so ist wohl Hölderlin zu verstehen, sucht in sich die Verbindung mit der Lebenstiefe, von der er selbst Ausdruck ist - oder: er sucht sich in die Natur, in die Mächtigkeit der Erde zurück. Aber das elementarische Feuer im Element der Erde, nach dessen Kenntnis und Aneignung Empedokles verlangt, ist nur um den Preis der Selbstaufgabe zu erfahren. Das einzelmenschliche Leben wäre in der Tat "der Güter höchstes nicht", die Veranstaltungen des Menschen, mit denen er das Leben in seiner Zeit (und für sie) umtreibt, wäre im Grunde nur eine abstrakte und fremde Einlösung elementarischen Natur- und All-Lebens. Wer indes daran Anstoß nimmt,

wer sein Leben über dessen Grenzen hinaustreibt, der zahlt mit diesem Leben selbst - wie die Legendengestalt des Empedokles. Die einfache "Botschaft" lautet: Das Verlangen nach elementarischem Leben ist tödlich. Wer aber dennoch diesem Verlangen nachgibt und bei den Zurückbleibenden "Schauer" erweckt, ist - nach Hölderlin - darum nicht zu schmähen. Im Gegenteil, seine Kühnheit ist tief beachtenswert. So lauten die Schluß-Verse: "Doch heilig bist du mir, wie der Erde Macht,/Die dich hinwegnahm, kühn Getöteter!/ Und folgen möcht ich in die Tiefe,/Hielte die Liebe mich nicht, dem Helden." "Heilig" ist hier kein theologisches oder konfessionsspezifisches Wort. Es meint vielmehr die (wiedergewonnene) Unversehrtheit, die schadlose Ganzheit - schließlich auch das, worüber man nicht verfügt, und das einen doch trägt. Aber eben diese schweigend wirkende Ganzheit und Unversehrbarkeit ist für den exemplarischen Menschen Empedokles nur zu gewinnen in der völligen Selbsthingabe, im Freitod. Wer ihm darin nicht zu folgen vermag, kann nur schaudernd bewundern. Das Elementarische jedenfalls gibt sich nicht preislos preis; es verlangt das Leben. Wer aber zur Kühnheit absoluter Selbstpreisgabe - wie Empedokles - sich nicht zu entschließen vermag, wer die Grenze zum Elementarischen nicht überschreitet, sondern ahnend inne hält, tut dieses nicht aus Furcht oder Kleinmütigkeit, sondern, wie die Verse ausweisen, aus Liebe. Sie allein ist offenbar die Menschen mögliche Versöhnung mit der "heiligen" Gewalt des Elementarischen. Sie ist die menschliche Weise zu leben im Angesicht der "Macht der Erde" und im gefährlichen Verlangen nach Einheit und Vollkommenheit. Empedokles aber (obgleich Held oder gerade dadurch Held) vergeht sich an dieser menschlich-elementaren Liebe, indem er (wie das Empedokles-Drama Hölderlin zeigt) ein Volk, das er am Ende verachtet, zurückläßt und sich der Freunde als "Heiliger" entzieht.

Prüft man die Konstellation von Mensch und Elementarität an der Jahrhundertwende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert, so läßt sich - im Blick auf Pestalozzi und Hölderlin - sagen: diese Konstellation ist offenbar dadurch gekennzeichnet, daß das Elementarische zugleich zu einem bevorzugten Thema wie auch zu einem verzweifelt Gegenstand wird. Verzweifelter Gegenstand insofern, als die Rückkehr zum Elementarischen abgeschnitten ist, abgeschnitten durch den Menschen selbst. Selbstverständlich nicht schuldhaft oder beabsichtigt, wie es einseitige Tätertheorien unterstellen möchten. Nimmt man den düsteren Erinnerungsglanz von Hölderlins Ode und achtet man auf ihre "anthropologische Aussage" (was nicht ohne eine gewisse Gewaltbarkeit möglich ist), dann zeigt sich ein Doppeltes: Einerseits ein Elementarisches, das der Mensch in sich erinnert, und andererseits die Unmöglichkeit - es sei denn unter Preisgabe der Existenz - diese elementarische Erinnerung zu irgendeiner "Richtschnur" tätigen Daseins werden zu lassen. Das erinnerte Elementarische entzieht sich in der Tat seiner lebens- und menschheitsgeschichtlichen Repräsentanz. Die anthropologische Selbsteinkreisung und Selbstbehauptung, welchen Ursprungs und welcher Herkunft sie auch sein mag, muß sich im Blick über die Grenzen an ihre Grenzen halten. Der Mensch entkommt sich nicht, und wenn er, wie Nietzsche bemerkte, immer zu den Gründen gehen will, dann geht er zugrunde. Das Elementarische bleibt das Elementarische für den Menschen, auch wenn es in ihm selbst als ^{die} Macht der Natur oder der Erde ist. Der Mensch muß sich gleichsam eine Schutzbrille aufsetzen, wenn er im Blick auf das elementarische Feuer diesem nicht anheimfallen will; er muß mit sich rechnen,

soll ihn das unberechenbare Elementarische nicht verschlingen. Die Zirkelhaftigkeit anthropologischen Beharrens auf sich selbst erweist sich nicht nur als eine formale Tautologie, sondern auch als Grenzwall gegen die verschlingende Sicht elementarischer Mächte, von denen - wie gesagt - immer auch ein Teil, ein verwandtschaftliches Erbteil, in ihm selbst ist. Und in diesem Schutzwall, in dieser ausgehaltenen Anthropozentrik baut sich etwas Menschlich-Elementares auf, das gleich weit entfernt ist von den elementarischen Urgewalten wie von den Elementarisierungen menschlicher Geschäfte in Konventionen des Redens und den übrigen Betriebsamkeiten: die Liebe, die "hält".

Im Sinne einer ersten Zwischenbilanz: Phänomen und Problem elementarer Bildung lassen sich nicht leicht zum Vorschein bringen - oder zwingen. Im Umkreis der Frage nach Elementarität, auf die sich Bildung bezieht und in diesem Bezug Sicherheit gewinnen könnte, tauchen schon beim ersten Umblick drei Figurationen dieser Elementarität auf. Im Zusammenhang mit Bildung lassen sich diese Figurationen anfänglich bezeichnen als elementarisierte Bildung, als elementare Bildung und als elementarische Bildung. Die Bezeichnungen sagen indes wenig. Sie sind nur Anhaltspunkte vorläufiger Unterscheidung, die auf Dahinterliegendes verweisen. Was also liegt hinter dem bezeichnenden Titel "elementarisierte Bildung"? Dieser Titel ist noch am leichtesten verständlich und wird wahrscheinlich deshalb am häufigsten gedacht. Elementarisierte Bildung kennzeichnet Bildung als Rekonstruktionsphänomen. Elementare Bildung im Sinne elementarisierter Bildung meint die Verfügung über Grundkenntnisse, Grundeinstellungen, Grundqualifikationen, die in einem gestuften und in sich gegliederten Lehrgefüge anfänglich erworben werden und, auf denen aufbauend, ein Fortschreiten zum Komplexeren, Differenzierteren möglich ist. Dabei setzt diese elementarisierte Bildung

(man denke an das Elementarschulwesen, seine institutionelle und curriculare Form), eine Reduktionsinstanz und überdies ein Reduktionsverfahren voraus, die kulturspezifische Lebenskomplexitäten gleichsam in die Form von Anfänglichkeiten zurückübersetzen, und zwar so, daß aus ihnen auf persönlichen Bildungs- und Lebenswegen das Niveau der Komplexität prinzipiell entwickelt werden kann. Elementarisierte Bildung ist also, prinzipiell betrachtet, eine didaktische Produktion mit dem Ziel der Reproduktion dessen, was man den objektiven Entwicklungsstand einer Zeit oder einer Kultur nennt. Daher sind Reduktion und Reproduktion die beiden Eckpfeiler, die das Gebäude der elementarisierten Bildung tragen. In ihm herrscht der Geist vereinfachender Selbstvermittlung zum Zwecke der Lehre. Lehre im Sinne vereinfachender Reduktion zum Erhalt von Komplexität darf jedoch nicht das Geschäft der Vereinfachung im Sinne der Popularisierung betreiben. Elementarisierende Reduktion darf keine Versimpelung sein, soll sie wahrhaft elementarisieren und nicht manipulieren.

Im einem weiteren Sinne hat elementarisierte Elementarbildung aber nicht nur die Aufgabe, komplexe Wissens- und Praxisbestände zum Zwecke ihrer Reproduktion in der nachwachsenden Generation zu vermitteln. Ihr ist vielmehr auch die Aufgabe zugeordnet, Allgemeinheitsbezüge unter Zeitgenossen sicherzustellen. Auch diese Bezüge sollen in elementarisierender Perspektive identifiziert werden, gleichsam als menschliche und zwischenmenschliche Grundqualifikationen, die man unter einem verengten Begriff von Allgemeinbildung faßt. Mit dem Anspruch dieser elementaren Allgemeinbildung indes beginnt das Problem - das Problem des Menschlich-Elementaren. In die Form einer spezifischen Frage gebracht lautet das Problem: Wie und durch wen läßt sich bestimmen, was dem Menschen als Menschen elementar allgemein ist? In weitere Fragen differenziert: Kann man den Menschen wie Wissens- und Kenntnisbestände reduzieren, und zwar auf ein Allgemein-Menschliches, das ihm so vorausliegt,

wie ein axiomatischer Satz einem komplexen Deduktionsgefüge von Folgesätzen? Kann man vielleicht die Wissenschaften vom Menschen befragen, um aus der Summe ihrer anthropologischen Erkenntnisse den elementaren Menschen herauszufiltern und zusammenzubauen? Oder setzen die Wissenschaften nicht jeweils den Menschen in der Weise voraus, daß sie nicht hinter ihn kommen? Oder könnte man vielleicht - das wäre ein anderer Weg - philosophisch, weltanschaulich, religiös die Wesensnatur des Menschen so analysieren, daß daraus eine unerschütterliche Gewißheit über das Allgemein-Menschliche (über das Menschlich-Elementare) entspränge? Indes, die Philosophie hat ja gerade ihren Ursprung in der offenen Selbstfraglichkeit des Menschen und bestätigt diese eher, als daß sie sie in Antworten abschlösse. Und was ist die Weltanschauung anderes als das Eingeständnis, daß der Mensch "meinend" ein Bild von sich riskieren muß, wo Wissen nicht mehr weiterhilft? Schließlich der Glaube: Ist auch er nicht nur ein persönliches Wagnis der Gewißheit, verbindlich nur für denjenigen, der den Sprung in die Gewißheit seines Gottes wagt - keineswegs aber Auskunftsinstanz für Gewißheiten über Allgemein-Menschliches. So wäre nur zu folgern, daß Philosophie, Weltanschauung, Glaube - möglicherweise - allgemein-menschliche Grundphänomene sind, keineswegs aber Instanzen und Autoritäten, auf die sich die Beantwortung der Frage nach dem Menschlich-Elementaren zuverlässig berufen könnte. Es gehört zwar zu den praktizierten Denkgewohnheiten, von den genannten Instanzen Auskunft, und zwar verbindliche Auskunft über das, was den Menschen elementar ausmacht, zu erwerben. Aber man täuscht sich, denn schon das Faktum dieser Instanzen und Institutionen bezeugt eher das Dasein des Menschen als endlich existierende Sinnfrage, denn als beantwortbare Gegebenheit. Immer fällt die an diese Instanzen gegebene Frage wieder auf denjenigen zurück, der sie stellt. Mit anderen Worten: die Hoffnung, elementare Bildung im Sinne allgemein-menschlicher Bildung durch Philosophie,

Religion oder Weltanschauung autorativ bestimmen zu lassen, verringert sich in dem Maß, in dem man erkennt, daß diese "Sinnmächte" eher Ausdruck der Frage nach dem menschlich-elementaren Welt- und Selbstbezug sind, als daß es ihnen gelänge, diese Frage "definitiv" und "abschließend" zu beantworten. Es gibt offenbar keine gesicherten Grundkenntnisse über das ebenso elementare wie allgemein Menschliche, an die elementare Menschenbildung zuverlässig anknüpfen könnte. Es gibt nur diese merk- und denkwürdige Zirkularität, die darin besteht, daß der Mensch die Frage nach seiner elementaren Befindlichkeit an sogenannte Sinnmächte "delegiert", ihnen institutionalisierte Formen gibt, daß ihm aber keine dieser "Sinnmächte" die Frage nach sich selbst so auflöst, wie er es wünschen möchte. Seine Fraglichkeit erlischt in der Tat nicht in den Antworten, die er sich über seine Institution gibt, weil er nicht nur vor ihnen steht, sondern immer auch in ihrem Rücken. Der Mensch kommt mit seinem Denken nicht hinter sein Denken, mit seinem Glauben nicht hinter seinen Glauben, wie er mit seinem Meinen nicht hinter die Welt kommt, die er anschaut. Er ist in der Tat immer auf beiden Seiten - auf der Seite des Denkens wie des Gedachten, auf der Seite des Geglauten wie des Glaubenden, auf der Seite des Meinenden wie des Vermeinten. Deshalb kann er sich auch nicht in einem für alle verbindlichen Sprung in das Elementar-Menschliche retten, sondern er muß die Zirkel seines Denkens, Glaubens und Meinens sowie seines Wissens ausleben, sich in ihnen beheimaten. Das ist das Problem einer elementaren menschlichen Bildung. Und dieses Problem läßt sich an Pestalozzi studieren, wenn man seine "Nachforschungen" genauer in ihrem Profil und nicht nur als historisches Dokument studiert.

Wie sehr sich das Problem einer menschlich-elementaren Bildung auf den danach Fragenden selbst zuspitzt, wie sehr es - unter Bedingungen neuzeitlichen Selbstverständnisses - den Menschen

in sich einschließt und für sich aufschließt, kann gerade der vergleichende Blick auf die Bildungssehnsucht zum Elementarischen zeigen. Die Legendengestalt des Empedokles läßt, in der Darstellung der Hölderlin-Ode, mit überdeutlicher Schärfe wissen: Es gibt keine elementare Bildung durch das Elementarische. Der "Held", der seine Bildung mit den Elementen verknüpfen möchte, wird ihr Opfer. Bildung hält sich nur im unversöhnbaren Bruch mit dem Elementarischen. Der vorgezogene Tod ist keine Lösung, sondern Auflösung. Es mag sein, daß in die menschliche Natur seit ihrem Bruch mit der ursprünglichen oder Schöpfungsnatur eine abgründige "Sehnsucht zurück" gepflanzt wurde. Es mag sein, daß eben diese Sehnsucht bis in die Formen sentimentaler Naturanbetung neuerer Provenienz sich fortgesetzt hat. Die Erfüllung dieser Sehnsucht scheitert an dem grundsätzlichen und doppelten Bruch, in dem der Mensch zur Natur in sich und außerhalb seiner steht. Dieser Bruch läßt ihn die Natur in sich und außerhalb seiner sehen. Er ermöglicht den Blick auf den "gestirnten Himmel über ihn", er läßt die Sterne zu Ideen werden, den Kosmos zur Welt und zum Wohnort der Götter. Ihm verdankt der Mensch den Rhythmus der Jahreszeiten, die Erkenntnis einer Gewalt, die nicht seine ist. Aber: dieser Bruch ist zugleich unauflösbar, unversöhnbar. Das Empedokles-Experiment mit den Elementen zeigt das in aller Deutlichkeit. Was seine Bildung ihm suggerierte, war nur zu gewinnen im freiwilligen Verzicht auf seine Existenz - in einem überdies unmenschlichen Akt, der das verletzte, was die Menschen in der Gemeinsamkeit ihrer Gebrochenheit gegenüber dem Elementarischen zusammenhält; das Menschlich-Elementare der Liebe, die das Elementarische nicht kennt. Sie, diese Liebe, ist eine Einlösung der Zirkularität. In ihr versucht der Mensch nicht hinter sich zu kommen, sondern darin bringt er sich vor sich im Anderen, der das Schicksal menschlichen Weltaufenthaltes mit ihm teilt. Sie ist kein Elementar-Menschliches, auf das man sich berufen könnte, sondern nur vorhanden, sofern sie der Mensch "bildet", das heißt: für sie einsteht. Sie versöhnt nicht mit

elementarischer Natur, sondern sie versöhnt den Menschen über den Menschen mit sich selbst. Und an ihr gewinnt man einen ersten Anhaltspunkt für das, was jenseits von Reduktion und Rekonstruktion (aber auch jenseits der Selbstaufgabe im Elementarischen) elementare Bildung als Bildung des Elementaren positiv und unverschreckt von Tautologien sein könnte.

Die Fraglichkeit des Elementaren, der Elementarität, besteht im Bildungszirkel. Der Bildungszirkel seinerseits verweist auf den anthropologischen Zirkel. Anthropologischer Zirkel in seiner abstraktesten und formalsten Ausprägung ist die Selbstvorausgesetztheit des Menschen in seinem Denken, Tun und Lassen. Die Selbstvorausgesetztheit (möglicherweise auch die Selbstbefangenheit) des Menschen in allem, was für ihn erscheint, war ein Stein des Anstoßes von dem Augenblick an, in dem der Mensch sich nicht mehr in einem Kosmos geborgen wußte, in dem er - in Anlehnung an Heidegger gesprochen - in die eigene Unverborgenheit und damit Ungeborgenheit trat. Die Entdeckung der Selbstvorausgesetztheit (die Kant in den drei Kritiken untersuchte und die seit der Kantischen Wende des Denkens ebenso unhintergebar wie irritierend wurde) ist immer auf zwei quälende Einwände gestoßen. Erstens auf den Einwand, den man als "logischen" Einwand bezeichnen kann, daß nämlich, wenn der Mensch in allen Prämissen seines Denkens gegenwärtig sei, ihm die Wahrheit unerreichbar bleibe. Dieses logische Argument wurde immer wieder gegen die Wahrheitsansprüche der "Hermeneutik" ausgespielt. Man sagte etwa, wenn alles Interpretation sei, dann sei eben auch alles

n u r Interpretation - also "bloß subjektiv". Die Interpretation sei im Grunde wahrheitsunfähig und die hermeneutische Methode - trotz aller Anstrengungen (etwa bei Dilthey) ihr die Dignität einer "echten" Forschungsmethode zu geben - eine Art "objektivistische Stilisierung, die den Vergleich mit den exakten Naturwissenschaften nicht aushalte. Was indes bei diesem Ausspielen von Natur- und Geisteswissenschaften wenig bedacht wurde, war der schlichte Sachverhalt, daß auch die Tatsachenforschung der Naturwissenschaften auf einer grundlegenden Interpretation beruht: auf der Interpretation des Verhältnisses von Mensch und Welt als Gegen- und Miteinander von Subjekt und Objekt. Die Subjekt-Objekt-Dichotomie, mit der die Tatsachenforschung operiert, kann durch die Methode dieser Forschung selbst nicht begründet werden. Und der Exaktheitsanspruch der Naturwissenschaften (früheren Stils), der sich gegen die Tautologien der Interpretation brüstet, hat kein Fundament. Umgekehrt war es aber auch verhängnisvoll, daß die Geisteswissenschaften - gerade in ihrer Methodologisierung bei Dilthey - den Versuch des Nachweises ihrer Ebenbürtigkeit machten und sich damit durch diese Modellanpassung der Chance begaben, ihr eigenes Fundiertsein in grundlegenden Interpretationen (Seinsentwürfen) zu bedenken. Anstatt also den Zirkel auszulegen, in dem sich jedes menschliche Wissen von Dingen und Menschen immer schon bewegt, suchte Geisteswissenschaft diesen Zirkel (den logischen Zirkel von Erleben, Ausdruck und Verstehen) zu durchbrechen und gegen die geschichtlich-anthropologische Herkunft des Exaktheitsideals abzublenden. Das Hineingehen in diesen Zirkel und seine Auslegung wurde erst von Husserl und Heidegger in Husserls Nachfolge nachhaltig betrieben.

Der logische Einwand gegen die Zirkularität des modernen Verhältnisses von Mensch und Welt ist aber im Grunde nicht so gewichtig, weil er im Rahmen erkenntnistheoretischer Er-

wägungen spielt. Gewichtiger ist etwas Zweites: das, was man den Anthropomorphismus-Verdacht nennen kann. Anthropomorphismus bedeutet: Der Mensch formt die Welt nach seinem Bilde (nach seinem Bilde formt er sie). Seit der Antike (seit der Sophistik) bringt man den Anthropomorphismus-Verdacht in Zusammenhang mit dem Gedanken der Hybris und der Anmaßung. Auf eine einfache Formel gebracht erscheint Anthropomorphismus als der Anspruch des Menschen, das "Maß aller Dinge" sein zu wollen, sich selbst zu vergotten und damit zu vergötzen. Klammert man diese moralische Implikation zunächst einmal ein, dann meint "Anthropomorphismus" den Sachverhalt, daß der Mensch die Welt in sich vergegenwärtigt, wie er sich in der Welt vergegenwärtigt. Die anthropomorphe Selbst- und Weltvergegenwärtigung hat vielerlei Gestalt. Sie geschieht ebenso in der Mannigfaltigkeit sprachlicher Diskurse (von der einfachen "Aussage über ..." bis zum verdichteten Wort der Dichtung) wie auch in Arbeitstechniken, ökonomischen Strategien, Machtkämpfen, Erziehungs- und Bildungspraktiken. In jedem Fall aber geht es in irgend einer Weise um Gestaltungen, Formungen und Überformungen, in die der Mensch wesentlich und konstitutiv verwickelt ist. - Der Anthropomorphismus-Verdacht kann nun ein genereller oder ein partikularer sein. Als partikularer Verdacht meint Anthropomorphismus im Grunde einen Vorbehalt, und zwar den Vorbehalt der Prüfung, wie weit die Einmischung des Menschen in einen Sachverhalt der gerechten Einschätzung, Beurteilung, dem "Selbstinteresse" einer "Sache" im Wege steht. Im Sinne einer Prüfungsreklamation kann der partikulare Anthropomorphismus-Verdacht ein wichtiges pragmatisches Instrument der Selbstkontrolle sein, dessen Sinn am auffälligsten in den methodischen Designs der Wissenschaften und ihnen folgender Technik ist. In anderer Hinsicht kann man von partikularem Anthropomorphismus-Verdacht sicherlich auch dann sprechen, wenn ein unkontrolliertes Verhältnis zur Natur als Problem einer (neuen) Ethik zur Debatte steht. Insgesamt kann man sagen: der partikulare Anthropomorphismus-Verdacht ist die Institutionali-

sierung eines wissenschaftlichen, technischen, ethischen "Kontrollzirkels" innerhalb einer grundsätzlichen Anerkennung der zirkulären Verpflichtung und Verquickung von Mensch und Welt.

Anders der generelle Anthropomorphismus-Verdacht: er operiert mit der Vorstellung, daß es dem Menschen - etwa im "Dienst der Wahrheit" - möglich sei, ja notwendig sei, sich aus den Verquickungen und Verstrickungen in die Welt herauszuhalten und gleichsam einen "Standpunkt außerhalb" einzunehmen, von dem her universelle Wahrheit (und Gerechtigkeit) möglich sein sollen. Grundsätzlich ist aber dazu zu sagen: Das Ideal der Welt- und Selbstenthaltbarkeit im Dienst der Wahrheit (und Gerechtigkeit) schmeichelt zwar dem Asketen, widerspricht aber der schlichten Tatsache des In-der-Welt-seins. Überdies ist skeptisch zu fragen, ob nicht - im Gegenzug zur Absicht - die Aufhebung des Anthropomorphismus für den Menschen eine Position des Über-allen-Dingen-Stehens reklamiert, die nur der Gottheit zukommt. Das bedeutet: Der Einspruch gegen anthropomorphes Denken unter dem Vorzeichen seiner menschlichen Anmaßung könnte auch verstanden werden als eine diese Anmaßung noch überbietende Anmaßung - als die Anmaßung, "reiner" Weltbezug und "reine" Selbsterkenntnis sein zu können. Das Überspringen des Anthropomorphismus reklamiert das göttliche Auge für den Menschen. Schließlich wäre auch festzustellen: Der generelle (generalisierte) Anthropomorphismus-Verdacht ist selbst anthropomorph - jedenfalls im Blick einer Zeit, in der der Mensch aus geschlossenen Sinndeutungen zu sich selbst ausgewandert ist. Daran zu erinnern geben gerade neue - postmoderne - Versuche, sich auf universalisierte Denk-Götter oder auf re-mystifizierte Natur zurückzuziehen, allen Anlaß.

Im Unterschied zur Generalforderung nach einem gegen-anthropologischen Denken, das in der Tat noch in der Forderung über-

bieten kann, was es attackiert, wird die differenzierte Explikation des anthropologischen Zirkels das In-der-Welt-sein des Menschen nicht einklammern, sondern auslegen wollen. Sie wird einerseits die Formenspiele des Bewußtseins und des Handelns (beides auch im Sinne einer elementaren Bildungstheorie) analysieren wollen und andererseits - im Zusammenhang damit - die Weise zu bedenken haben, wie "Welt", auf die sich Bewußtsein und Handeln richten, in Bewußtsein und Handeln "hineinragt", darin vorkommt oder, mit einem philosophischen Kunstwort gesagt, "anwest". Ausgehend von dem bereits erwogenen Sachverhalt, daß das In-der-Welt-sein des Menschen (der Akzent liegt hier auf "Mensch", weil er nicht allein welthaft lebt) keine vorab geschlichtete Befindlichkeit ist, sondern ein vielfach schillerndes Bruch- und Spannungsverhältnis, wird zu überlegen sein, wie das Andere, die Welt, die in der Anzeige des menschlichen Daseins als In-der-Welt-sein angezeigt wird, am und gegen den Menschen vorkommt. Nimmt man also den Weltaspekt hinzu, dann bedeutet anthropomorphes Denken, dem man so gern im Hinweis auf seine Zirkularität ausweichen möchte, ganz und gar keine Versteifung auf eine autistische Vereinnahmung von Selbst- und Weltwirklichkeit, sondern den Versuch, das Welt- und Selbstverhältnis, das der Mensch i s t, als eine R e s o n a n z zu sehen, und zwar als eine Resonanz, die den Bruch nicht kittet, die nicht den Menschen im Anderen der Welt und die Welt nicht im Eigensinn des Menschen aufgehen läßt.

Die Fassung des Mensch-Weltverhältnisses als "Resonanz" ist eine bildliche Wendung. Sie ist bewußt als solche formuliert, und zwar vor allem deshalb, weil so der Ausstieg aus eingefahrenen Begrifflichkeiten möglich wird und damit die Chance eröffnet wird, unbefangen zu sehen. Was aber meint der Bildsinn von Resonanz? Er meint ein "Widerklingen", eine Bezüglichkeit, die Übereinstimmung und Differenz zwischen Mensch

und Dingen (oder unter Menschen und Dingen) in gleicher Weise be-tont. Ein Resonanzverhältnis wäre nicht ein solches, das einseitig in Ursache und Wirkung oder in Motiv und Reaktion aufzulösen ist. Es wäre vielmehr ein Wechselverhältnis solcher Art, daß in dem was "resoniert", dieses als Bestimmtes ebenso zum Vorschein kommt wie dasjenige, das die Resonanz - zeitlich gesehen - auslöst. Mit herkömmlichen Kategorien beschrieben könnte ein Resonanzverhältnis in der Tat noch am ehesten gefaßt werden als eine "Wechselwirkung", besser aber als ein "Wechselbezug", in dem Spiel und Widerspiel des Tons dasjenige, was im Bezug der Resonanz zueinandersteht, zusammenklingen läßt, ohne den Unterschied von Klang und Widerklang aufzuheben. Wenn man sagt, daß ein Wort eine bestimmte Resonanz gehabt habe, dann meint man nicht, daß das Wort nur nachgeredet wurde, bloß als Echo zu seinem Ursprung zurückkehrte. Man meint vielmehr, daß es einen eigenen Sinn in demjenigen entfaltet, der es hörte. Oder: Wenn man von der Resonanz eines bildlichen oder musikalischen Eindrucks spricht, so ist damit gerade nicht gemeint, daß diese Resonanz die pure Verdoppelung des Gesehenen oder Gehörten ist. Vielmehr ist gemeint, daß der Bild- oder Toneindruck etwas "hervorruft" oder "anspricht", das in einer gewissen Verborgenheit im "eigenen Inneren" lag. In diesem Sinne wäre Resonanz die Zu-Stimmung (möglicherweise auch die widersprechende Ab-Stimmung), die gleichsam an Eigenes appelliert, ohne zur Konformität zu zwingen.

Das Theorem der Resonanz, in dem der anthropologische Zirkel und mit ihm der "Bildungszirkel", und zwar gegen den logischen wie den generellen Anthropomorphismusverdacht ausgelegt und aus-gedacht werden soll, muß noch weiter expliziert werden. Diese Explikation hat - zunächst - weiterhin die Form einer phänomenalen Bestandsaufnahme. Sie ist also angeleitet von der Suche nach weiteren Erscheinungsformen von Resonanzen - in der grundsätzlichen Annahme, darin Hinweise zu

finden auf ebenso ursprüngliche wie zugleich menschliche Welt- und Selbstbezüge. Von der Resonanz, die ein Wort oder ein Bild bei anderen haben kann (auch in der Weise der Ab-Lehnung und Ab-Stimmung) war schon die Rede. In der Tat denkt man zumeist an Resonanzenbereiche des Äußeren und Äußerlichen, wenn das Phänomen der Resonanz angesprochen wird. Resonanz wäre etwas, das außen oder draußen widerklingt. Es gibt aber nicht nur das Phänomen äußerer Widerklänge, sondern ebenso das Phänomen des inneren - ablehnenden oder zustimmenden - Wider- und Nachklingens. Mit einem Wort: Es gibt die innere Resonanz, und zwar nicht nur im Zusammenspiel mit äußeren Ereignissen, Vorfällen, Vorkommnissen, sondern auch als "Folge" oder "Nach-Klang" eines Erlebnisses in seiner Je-Eigentlichkeit. Wenn man etwa eine fremde Landschaft durchquert hat, die den schnellen Vermessungen des Auskennens widerstand, oder wenn man mit der Befremdlichkeit "ungewöhnlicher" Menschen konfrontiert wurde, so stellt sich eine innere Einprägung ein, die - unter Umständen in leitmotivischen Wieder-Holungen - innere Resonanz-Sequenzen erzeugt, die ein Leben lang dauern können. Diese Resonanz-Sequenzen, die im Falle anderer Menschen über deren Tod hinausreichen können, verdichten sich häufig zu elementaren Konstitutionsmomenten einer Biographie. Beobachtet man sich selbst im Hinblick auf das, was man von sich Anderen erzählt, so stellt man sehr schnell fest, daß sich diese Selbsterzählungen an Ereignissen verdichten, die in immer neuen Konfigurationen umkreist werden und darin re-sonieren. Mit anderen Worten: eines der vertrautesten Elementarphänomene innerer Resonanz ist die Erinnerung, von der man häufig sagt, daß in ihr etwas "nach-klänge". Dabei ist wohl zu beachten, daß dieses Nachklingen durchaus keine "realistische" Wieder-Gabe, kein neues Abspielen eines alten Films ist, sondern ein Wieder-Holen, das heißt: eine erinnernde Neu-Aufführung ist, in der sich "Dichtung und Wahrheit" zu einer zerbrechlichen Einheit mischen. Erinnerung als er-innerte Resonanz eines dagewesenen Ereignisses

läßt dieses wieder neu "anwesen", so aber, daß die Anwesenheit unmittelbar und nicht historisch-dokumentarisch ist. Erinnerung als Resonanzphänomen gefaßt (und das Resonanzphänomen als Erinnerung bedacht) zeigt die Merkwürdigkeit unmittelbarer Anwesenheit eines - der chronologischen Zeit nach gerechnet - Abwesenden. Innere Resonanz im Modus der Erinnerung ist nichts anderes als die unmittelbare Anwesenheit eines faktisch Abwesenden. Man mag gegen die elementaren Resonanzen des Sich-Erinnerns objektiv Stellung beziehen, man mag in ihnen einen Gipfel der Verfälschungen und Täuschungen sehen - an der Faktizität der Erinnerungsresonanz wie an der Dignität ihrer subjektiven Glaubwürdigkeit und Bedeutsamkeit ist nicht zu zweifeln. Und zu zweifeln ist auch nicht an der Tatsache, daß das Wesen (gemeint ist "wesen" als Sich-Ereignen) der Erinnerungsresonanz in einer merkwürdig nachdrücklichen Anwesenheit (Nachhall-Präsenz) eines chronologisch Abwesenden (zumeist Vergangenen) besteht. Die Resonanz der Erinnerungen ist in auffälliger Weise "zeitflüchtig" und zeitintensiv. Sie betont die chronologische Zeit, indem sie diese überspringt und in sich auflöst. Die Erinnerungsresonanz ist im Grunde Zeit ohne Zeit. Das wird deutlich, wenn jemand sagt, er erinnere sich einer bestimmten Zeit "als sei es gestern gewesen".

Resonanz als Anwesenheit des Abwesenden, als Einklammerung der chronologisch-historischen Zeit im Eigenspiel der Erinnerung ist noch eine sehr abstrakte Beschreibung jener elementaren Verspannung von Mensch und Welt, die Thema einer Analyse im Horizont elementarer Bildung werden soll, einer

Analyse, die bestrebt ist, in den Anthropomorphismus des anthropologischen Zirkels hinein zu gelangen und ihn nicht logisch oder unter generellem Anthropomorphismus-Verdacht aufzulösen. Wie also ist die elementare Anwesenheit des Abwesenden, wie ist die anfängliche und ursprüngliche Resonanz der Verquickungen des In-der-Welt-seins zu denken? Woran läßt sich ihre eigentümliche Phänomenalität (ihre Erscheinungsweise) aufweisen? Einen Weg zu ihrer Aufweisung bietet sicherlich die Kunst - allerdings (das muß einschränkend gesagt werden) jene Kunst, die nicht als autonomer, dezidierter und subjektiv entschiedener Form-Wille Welt zu einem Gebilde verarbeitet, sondern eine Kunst, für die die Souveränität schöpferischer Individualität nicht bedingungslos aufgegeben, wohl aber fraglich geworden ist. Kunst aber als tiefsitzendes Zweifeln am dominanten Beherrschungsgestus schöpferischer Individualität, ist gewiß jener Surrealismus, von dem André Breton (1924) meinte, er sei "reiner psychischer Automatismus" und im übrigen: "Denk-Diktat ohne jede Kontrolle durch die Vernunft, jenseits jeder ästhetischen oder ethischen Überlegung." (Aus: Die Manifeste des Surrealismus, Hamburg 1986, S. 26) I s t Surrealismus Denk-Diktat ohne Vernunftkontrolle und unter Ausschluß ästhetischer Theorie wie moralischer Bewertung, so verspricht die Beobachtung surrealistischer Künstler und surrealistischer Kunst (wobei schon diese ^{Unter-}Scheidung fraglich wird) einige phänomenale Aufschlüsse über das unmittelbare Resonanzphänomen, das - so die These - einen Leitfaden abgeben kann, die Elementarität zirkelhaften In-der-Welt-seins umfänglicher zur Anschauung zu bringen, als es kategorial operierender Begrifflichkeit möglich ist. Tatsächlich läßt sich begründet vermuten, daß die "Tiefenempirie" der Resonanzen und ihrer Erinnerungsspiele unter Bedingungen surrealistischer Wahrnehmung des Mensch-Welt-Verhältnisses mehr von anthropologischen Elementaritäten s e h e n läßt, als es das Seziermesser der vorab geschliffenen Begriffe erlaubt.

Diese Vermutung findet ihren Anhalt in der - selbstverfaßten - Lebensgeschichte von Salvador Dali (erstmalig erschienen 1942 in New York in englischer Sprache; deutsche Übersetzung von Rolf Schiebler, München 1984). Schon der Titel - "Das geheime Leben des Salvador Dali" - läßt erkennen: Hier geht es nicht um eine Daten referierende Autobiographie, sondern um eine Selbstbeobachtung und Selbsterforschung, die gleichsam durch die Oberfläche einer Lebensgeschichte durchstoßen und das Gefüge der Erinnerungsresonanzen, und zwar in der Unmittelbarkeit seiner Bildverwobenheiten, darstellend zu ergründen. Dali kommt es entscheidend nicht darauf an, das "geheime" Leben als verschlüsselten Text kognitiv zu dechiffrieren, sondern dem Wider- und Zusammenspiel seiner Ereignisse auf die im Grunde labyrinthische, die jedenfalls bildhaft verquickte Spur zu kommen. Die Chronologie der Lebensgeschichte ist nur ein äußeres Reihungs- und Gliederungsprinzip, das durch die inneren Resonanzbeziehungen, die in gleicher Weise Konsonanzen wie Dissonanzen enthalten, zu keiner logischen Schlüssigkeit führt. Im Gegenteil, die Entfaltung des Erinnerungsspiels in der Lebensbeschreibung ist offensichtlich darauf angelegt, oberflächliche Schlüssigkeiten in einer vorprädikativen Alogizität von Bildern und Sequenzen aufzulösen. Mit anderen Worten: das "geheime Leben des Salvador Dali" ist ein Leben von Erinnerungsresonanzen in kontingenten und doch wieder leitmotivisch interpunktierten Bildserien, die - so jedenfalls die Überzeugung des "Surrealisten" - gerade darin ihre Wahrheit haben, daß sie n i c h t reproduzieren, was die alltägliche Wahrnehmungslogik durch die Filter ihrer Vorentscheidungen zu Gegenständen definiert, sondern darin, daß sie widerspiegeln, was im Inneren eines Seelen-Szenarios als weitgehend vorbewußte und unbewußte Bild-Welt dissonanter und konsonanter Widerklänge sich aufbaut. Das verborgene Erinnerungsleben des Salvador Dali, so kann man sagen, scheut keine alogischen Absurditäten, scheut nicht die Ungereimtheiten von Bildern, die zu keiner

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

gegenständlich-ordnenden Wahrnehmung passen, sondern sie stellt den Absurditäten und Alogizitäten geradezu nach, und zwar in Bildern mannigfacher Verkehrungen, Verdrehungen, Verzerrungen und Entstellungen, wenn man am Maß alltäglicher Bildstabilitäten und -ordnungen mißt. In diesen Verkehrungen, Verdrehungen, Verzerrungen und Entstellungen wird die sinnhafte Bildsicherheit der Erinnerung selbst fraglich. Denn üblicherweise knüpft sich die Bildsicherheit der Erinnerung an das Wiedererkennen, das Wiedererkennen aber an den Gedanken - an das alte platonische Konzept - , daß es ein Original gibt, das allen Ab- und Nachbildern vorausliegt und das ebenso die Wahrheit der Bilder verbürgt wie es deren Sinn - durch die einzelnen Variationen hindurch - als bestimmten Sinn aufschlüsseln läßt. Vor dem Hintergrund dieses abendländischen Ur-Gedankens muß die Bild-Erinnerung, die Bild-Resonanz grundsätzlich als abgeleitet, sekundär und täuschungsanfällig erscheinen; vor diesem Hintergrund entstehen (zwangsläufig) die (nach wie vor wirksamen) Vorstellungen, daß Bilder (und allen voran die Erinnerungsbilder) verkehrt, verdreht, verzerrt und irgendwie (im Hinblick auf das Original) entstehend sein müssen. Die Verspannung des Bildphänomens mit dem (Wahrheit verbürgenden) Original-Abbild-Denken führt letztlich auch dazu, Bilder prinzipiell **n i c h t** als elementare, sondern als abgeleitete Re-Produktionen einzuschätzen. "Elementar" - im Anschein dieser Schätzung - ist das Originale, die solide Welt der Gegenstände und die noch solidere der in diese Gegenstände inkorporierten Ideen, Gesetze und Verhältnisse. Bilder können im Verhältnis dazu nur Reproduktionen, Wieder-Gebungen in einem flüchtigen Medium sein. Und auf das Phänomen der Resonanz bezogen: Resonanzen können dann nur abgeschwächte Nachklänge von originalen Tönen aus originalen Tonquellen sein, nicht aber Zustimmungen oder Verweigerungen im selbständigen Medium einer Lebensgeschichte.

Völlig im Gegensatz zu diesem Original-Abbild-Schema (im übrigen ein Schema von hoher historischer Resistenz) steht das surrealistische Bild-Denken und Denken in Bildern. Den Bildern und ihren Eigenresonanzen eignet hier kein abgeleiteter Status. Sie sind vielmehr originäre Gebilde, eigentümliche Erinnerungsproduktionen, selbständige Verdichtungen und Verschlüsselungen, und zwar außerhalb jeder Konkurrenz (wenn auch nicht außerhalb jeder Rückwirkung) zu stabilen und identifizierbaren Bewußtseinsbildern, die man herkömmlicherweise "Vorstellungen" nennt und womit eine Art Galerie innerer Anschauungen gemeint ist. Genau davon will sich der Surrealismus, will sich Dali befreien - wenn man so will: von der Diktatur dessen, was "man" zu sehen hat, von der Forderung jener Anschaulichkeit, die, in Pädagogenkreisen wohlbekannt, einen Gedanken nur bebildert, ihn aber nicht etwa durch das Bild hervortreibt und zu sich selbst kommen läßt. (Am Ende begreift sich der Pädagoge selbst nur als einen Nachbildner von Vorbildern - Ideen, Leitbildern - am ungebildeten Material der Nachwachsenden). - Der erste Akt surrealistischen Sehens nun in eigenen und eigentümlichen Bildresonanzen ist in Dalis geheimer Autobiographie die Einklammerung und das Außer-kraft-Setzen der Anschaulichkeitsschemata, der habituell eingespielten und präparierten Bewußtseinsbilder, die die Erinnerungsresonanz an ihre äußerlichen Standards fesseln. Dieser durchaus radikale Akt wird eindrucksvoll deutlich, wenn Dali in seiner Autobiographie - im Kapitel über "Wahre Kindheitserinnerungen" (S. 83 ff.) - sich aus der Distanz des Siebenunddreißigjährigen selbst auffordert, die Augen zu schließen. Es heißt: "Ich schließe die Augen und richte meine Gedanken auf die am meisten zurückliegenden Erinnerungen, um zu sehen, welches Bild mir am spontansten in der größten visuellen Lebendigkeit erscheint, um es als das erste Eröffnungsbild meiner wahren Erinnerung heraufzubeschwören. Ich sehe ..." Die Paradoxie liegt auf der Hand: Dali schließt die Augen - um zu sehen.

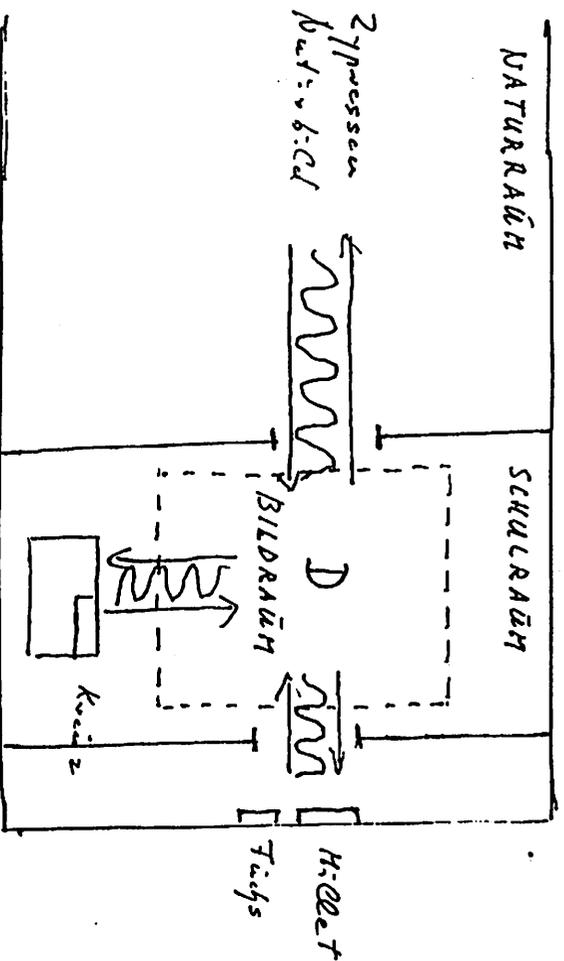
Was er aber mit geschlossenen Augen sehen will, ist das "Eröffnungsbild", das Bild mit höchster visueller Mächtigkeit, das die "wahren Erinnerungen" heraufbeschwören soll. Schon damit wird deutlich: die "Wahrheit" der Erinnerung, die sich in der Fortsetzung der Resonanz des Eröffnungsbildes einstellen soll, hängt nicht ab von ihrer Übereinstimmung mit protokollierbarem Sachverhalten, nicht etwa davon, ob sich Erinnerung "sachlich richtig" erinnert, sondern davon, ob der Bild-Ursprung der Erinnerungsresonanzen zureichend getroffen wird - davon, ob das elementare Erinnerungsbild (das Eröffnungsbild) "stimmt". Indiz für die Stimmigkeit des Bildes ist allein dessen visuelle Lebendigkeit, das heißt: die Kraft, die es in der Organisation des Erinnerungslebens entfaltet. Diese Kraft aber wird unmittelbar kenntlich an der Repräsentationsdichte, mit der die lebensgeschichtliche Elementarsituation präsent ist. Anders gesagt (und an die Vorüberlegungen anschließend): der Indikator für das Erinnerungsbild (von dem allein die Wahrheit aller Folge-Erinnerungen abhängt) ist die Macht und Dichte seiner Anwesenheit trotz lebenschronologischer Distanz (Abwesenheit).

Welches elementare Eröffnungsbild aber sieht Dali mit geschlossenen Augen? Es ist ein Bild, das aus der Bildsituation einer Schulstube erwächst. Die Atmosphäre dieser Schulstube wird - vordergründig - beherrscht von den Unterrichtsintentionen christlicher Patres, denen daran gelegen ist, Raum und Zeit gemäß ihren Unterrichtsaufgaben möglichst präzise zu artikulieren. Aus diesem objektiv artikulierten Unterrichtsraum, aus dieser institutionalisierten Strenge des Klassenzimmers, die dem vorstellenden Gedächtnis jederzeit erreichbar ist, wandert der junge Dali gleichsam aus, ohne den Ort zu verlassen. Und in der Rekonstruktion dieses Auswanderns baut sich das gesuchte Eröffnungsbild des zwar "geheimen",

aber "wahren" Lebens auf. Das konzentrierte, geschlossene und deshalb unabgelenkte Auge der Erinnerung des Siebenunddreißigjährigen erblickt zwei Zypressen von beachtlicher Höhe. Diese sind eingerahmt von der Fenstereinfassung. Aber das Zypressen-Bild steht nicht still, ist nicht in sich unbeweglich, wie man es vielleicht von einem "Gemälde" erwartet. Vielmehr bewegt sich das Bild in sich, es verändert sich. Es verändert sich dadurch, daß mit verändertem Sonnenstand der Schatten des Schulgebäudes nach oben wandernd auf die Zypressen fällt und deren Beleuchtung und Farbe immer mehr vertieft. Dali schreibt: "... zu einem bestimmten Zeitpunkt, direkt vor Sonnenuntergang leuchtete die Spitze der rechten Zypresse stark dunkelrot, als sei sie in Wein getaucht, während die linke schon ganz im Schatten, nur als tiefschwarz erschien. Dann hörten wir das Angelusläuten ..." (Das geheime Leben, S. 83) - Dieses Erinnerungsbild von den zwei Zypressen hat zunächst nichts Auffälliges an sich. Es erinnert, so würde man vielleicht sagen, an die Träumereien eines Schülers, der dem strengen Schulreglement christlicher Patres noch nicht ganz gewachsen ist. Der Schüler Dali ist unkonzentriert, könnten Lehrer feststellen. Aber ist er tatsächlich unkonzentriert? Nichts spricht dafür. Im Gegenteil, die Beobachtungen der Bilderinnerungen verraten äußerste Konzentration. Der junge Dali ist so stark bildhaft konzentriert, daß auch aus einem Abstand von dreißig Jahren die bildweltliche Auflösung des Schulraums bis in kleinste Details präsent ist. Doch nicht nur das spricht für die Bildkonzentration! Dafür spricht überdies auch und sogar noch nachdrücklicher der von Dali beschriebene Sachverhalt, daß selbst das Verschwinden des faktischen Zypressenbildes mit der Fenstereinrahmung nicht dazu führte, daß die Sachkoordinaten des Klassenzimmers den ausgewanderten Bildblick wieder disziplinierten. Vielmehr blieb das verschwundene Bild erhalten, und zwar in einer stabilen Präsenz. Dali: "Aber wenn ihre Umrisse schließlich völlig in der Nacht verschwanden (die Umrisse der beiden Zypressen - E.S.),

so blieb die unbewegliche Gegenwart ihrer unsichtbaren Individualitäten deutlich lokalisierbar, und ihre räumliche Ausdehnung, die mich wie ein Magnet anzog, zwang meinen kleinen mit Träumen angefüllten Kopf, von Zeit zu Zeit exakt in ihre Richtung zu blicken, obwohl ich sie nicht sehen konnte." (Das geheime Leben, S. 84) Analysiert man genau, was hier dargestellt wird, so ist die Erinnerung an das lebensarchetypische Eröffnungsbild nicht eine einfache, sondern bereits eine doppelte Erinnerung. Erinnert wird nicht nur jene elementare Klassensituation im Klassenraum, in dem der junge Dali sich auf das Zypressenbild im Fenster konzentriert; erinnert wird auch, wie die Faktizität dieses objektiven Bildes dem Schüler Dali als "unbewegliche Gegenwart" erinnerte, als eine verdichtete Präsenz, die den er-blickten Bildraum auch dann noch offenhält, wenn sich die Bildgegenstände faktischer Wahrnehmung entzogen haben. Unzweifelhaft zeigt sich hier eine einfache Gestalt der Anwesenheit des Abwesenden. Sichtbar sind die beiden Zypressen nicht mehr, aber sie sind - als "unsichtbare Individualitäten" - durchaus gegenwärtig, und zwar "unbeweglich" gegenwärtig, das heißt: noch gegenwärtiger, als sie es im faktisch abgesicherten Bild waren. Es wäre indes falsch, wollte man die Resonanz-Gegenwärtigkeit der Zypressen nur als - im Grunde fiktionale - Bewußtseinspräsenz fassen. Denn Dali unterstreicht in der späten Erinnerung an das frühe Erinnern: die nicht mehr sichtbaren Zypressen erzwangen gleichsam aus ihrer Unsichtbarkeit heraus eben jenes "Verhalten" der Hinwendung, das ihr konkretes Bild am Tage ausgelöst hatte. Mit anderen Worten: Die bildhaft eröffnete Raumdimensionierung blieb auch im Wegtauchen ihrer faktischen Anhalte zwingend. Sie blieb aber zwingend, weil die konstituierte Resonanzbeziehung eine archäologische Qualität hat. Der junge Dali brauchte die Zypressen nicht mehr zu sehen, um ihrer Gegenwart gewiß zu sein. Im Gegenteil, "unbewegte" (und das bedeutet: nicht flüchtige, veränderliche) Gegenwart erhielten sie erst in ihrem Unsichtbarwerden. Erst damit er-

oberten sie sich ihre volle, elementar raumartikulierende Funktion - das, was der zurückblickende Dali eine "absolutistische Faszination" nennt. Man kann sagen: so wie der ältere Dali die Augen verschließen muß, um das Stammbild (Eröffnungsbild) seiner Bildwelten in seiner präzisen Mächtigkeit zu erblicken - so verschloß die einbrechende Nacht dem jungen Dali die Augen, um der unsichtbaren Gegenwartigkeit der Zypressen in sich und außer sich inne zu werden.



Schon der erste Blick auf Dalis wahre Kindheitserinnerungen zeigt das Entstehen einer originären Bildwelt, die sich in mehrfachen Innen-Außen-Resonanzen aufbaut. Unter dem analytischen Gesichtspunkt des anthropologischen und (in diesen eingeschlossenen) des Bildungszirkels zeigt sich eindrucksvoll, wie sich dieser Zirkel in Grund-Bildern mit wechselseitigen Verweisungen auslegt. Merkwürdig und zugleich aufschlußreich ist die Tatsache, daß sich die elementare Bildung des jungen Dali, die Konstitution des Eröffnungsbildes, die sein Sehen und Malen lebenslänglich bestimmen sollte, gewissermaßen "gegenläufig" zur Schulstubenwelt (oder zumindest nicht in Übereinstimmung mit ihr) formiert. Die institutionalisierte Bildungsstätte mit ihrem Schulbetrieb wird zum Kontrastrahmen und zur Bühne eines Verbildlichungsgeschehens, das sie überspielt und sie zugleich in einen anderen "Rahmen" stellt. Der Außenraum der Natur und der Innenraum der Schulstube verspannen sich zu einer Raum-Resonanz. Es entsteht ein "dritter Raum": der Bildraum der Imaginationen, der die Räume des Inneren und Äußeren neu organisiert. In diesem Bildraum wird sowohl die Schule nach außen gespiegelt (ihr Umriß als Schatten auf den Zypressen) als auch das Naturbild der Zypressen nach innen gezogen (sie sind von dauerhafter Präsenz der Schulstube, auch und vor allem dann, wenn sie nicht mehr zu sehen sind). Den gesamten Vorgang der Konstitution des "dritten Raumes" kann man als elementare Verräumlichung bezeichnen, und zwar derart, daß eine bestimmte figurative Besiedlung stattfindet, die weder eine bloße Reproduktion der äußeren Erscheinungen (vor dem Fenster) noch eine Vorstellungsreproduktion eines Schulstubenraumes noch eine einfache Aneinanderreihung dieser beiden Räume ist. Vielmehr ist dieser "dritte Raum" eine Art kombinatorische Neuschöpfung, eine bildgeführte Vermittlung von Innen und Außen, und zwar so, daß beides überformt wird. Es handelt sich um das hochkomplexe Faktum einer primären Strukturierung.

Primär aber ist diese Raumstrukturierung, diese Verschachtelung objektiver Räumlichkeiten im "dritten Raum" der Imagination (des jungen Dali), weil sie offensichtlich nicht eine bewußte Setzung und Vermessung ist, sondern der setzenden und vermessenden Bewußtseinstätigkeit vorausgeht. Nicht ein distanzierendes, Räume und Räumlichkeit unterscheidendes und vergleichendes Raumverhältnis stiftet den "dritten Raum" der Bildwelt, sondern der spontane Wahrnehmungsakt, der im Rahmen des Fensters seinen unübersehbaren Anhalt und seine Provokation hat. Dieses Fenster "vermittelt", indem es das Äußere hereinzieht und das Innere der Schulstube gleichsam nach außen fliehen läßt. Es organisiert die Bildwelt Dalis in dem Resonanzgefüge des "dritten Raumes", indem es die vorhandenen Räume gleichsam neu dimensioniert. Dimensionierung heißt: durchmessen. Durchmessen ist etwas anderes als "vermessen". Vermessen geschieht in der Unterschiedenheit von Räumen. Der "Landvermesser" vermißt *more geometrico* Räume und teilt sie ab. Der Landvermesser steht zwar im Raum, aber er verhält sich - explizit messend, Maßstäblichkeiten gebrauchend und setzend - zum Raum. Anders der Schüler Dali. Er wird gleichsam durch die distinkten Räume, die sich in ihm zur Einheitlichkeit seines dritten Bildraumes ineinanderschieben, "dimensioniert". Die Zypressen erwirken in ihm ein Eigenleben, und zwar so intensiv, daß sie den Bewegungsduktus seines Leibverhaltens - auch und gerade bei optischer Abwesenheit - bestimmen. Und es ist der Fensterrahmen, der die Flüchtigkeit des faktisch bewegten Außenraumes festhält, der aber ebenso, vom festgehaltenen Bild her, den Innenraum der Schulstube auflöst und übersteigt. Der Fensterrahmen ist also die Bruchstelle, an der die faktisch unterscheidbaren, die vermessenden Räume (das sichere Innen und Außen) zersplittern und eine neue Durchmessung der Räumlichkeit stattfindet. In der Tat: dieser Fensterrahmen bedeutet über alle faktische (und unterscheidende) Bewandnis hinaus die Neudimensionierung (Neudurchmessung) alltäglicher Raumbegrenzungen. Das Fenster

ist gleichsam das organisierende Zwischen einer Resonanz von Innen und Außen, die den "dritten Raum" einer eigenständigen Bildwelt elementar erzeugen.

Indes, der "dritte Raum" (der Ein-Bildung) entsteht nicht nur durch die Innen-Außen-Resonanz mit den beiden Zypressen, die sich in der Rahmung des Fensters zu einem "Naturbild" verdichten. Vielmehr, so berichtet Dali - sich an das Urbild erinnernd - weiter: zwei weitere Bilder sind an der Konstruktion seines Inneren und die faktischen Räume übergreifenden Bildraumes beteiligt. Wenn er den Kopf nach rechts wandte und das Licht eingeschaltet wurde, das das Naturbild verschwinden ließ und ihm zugleich unbewegliche Präsenz verschaffte, dann sah er, und zwar wiederum durch einen Rahmen, nämlich durch den Rahmen einer Tür mit Glasfüllungen, zwei Kunstbilder. Er sah eine Kopie von Millets Angelus (jenes bekannte Bild von Jean Francois Millet (1814-1875), auf dem der Bauernsohn aus der Normandie das Abendgebet eines Bauernpaares auf dem Feld und bei unterbrochener Arbeit festhielt) und ein anderes Bild, das die erfolgreiche Räuberei eines Fuchses darstellte. Vor allem aber das Angelus-Bild von Millet sollte bei Dali eine lange Wirkungsgeschichte haben, auch wenn dieses Bild zunächst aus seinem Gedächtnis verschwand. - Entscheidend ist aber: der Blick zur Tür und zum Millet-Bild erzeugt eine zweite Resonanz. Diese zweite Resonanz ist der ersten, derjenigen zwischen dem Naturbild und dem jungen Dali, sehr ähnlich. In beiden Fällen gibt es die zunehmende Raum-Öffnung. Dem Fensterrahmen entspricht der Türrahmen, dem Naturbild entspricht das Kunstbild, dem Auswandern zu den Zypressen entspricht das Auswandern des Blicks zur mit Personen besetzten Landschaftsdarstellung von Millet. Die gemalte Natur und die sich malende Natur nehmen gleichsam durch die Wahrnehmung des jungen Dali hindurch aufeinander Bezug und sind doch als Konstitutionselemente eines Bildraumes voneinander getrennt. Das Naturbild redupliziert

Rekapitulation und Vergegenwärtigung.

Die Überlegungen richten sich auf das Problem der elementaren Bildung. Den Gang der Überlegungen selbst kann man bezeichnen als "Vorfragen zu einer Phänomenologie der elementaren Bildung." "Vorfragen" bedeutet dabei: Es war nicht beabsichtigt, eine Definition oder gar Neu-Definition des Elementaren im Zusammenhang mit Bildung zu geben (was eine sichere Kenntnis vorausgesetzt hätte). Beabsichtigt war vielmehr, nachdenkend und nachdenklich hinter die Selbstverständlichkeiten und Sicherheiten zurückzufragen, mit denen man sich üblicherweise im Besitz zureichenden Wissens vom Elementaren zu befinden glaubt. Diese Selbstverständlichkeiten und Sicherheiten bestimmen jene gängigen Sprachspiele, die - auch in der Pädagogik - unbesehen mit bestimmten Bedeutungsoppositionen arbeiten, wie "elementar-komplex", "-abgeleitet", "einfach" -"zusammengesetzt" usf.

Gegen die schlichte Annahme, daß es das Elementare und das Komplexe gäbe und daß Bildung es nur zu vermitteln habe oder daß sie es durch Zerlegung des Komplexen fände, ergaben erste Überlegungen: Das Elementare ist offenbar nicht nur Gegenstand von Bildungsprozessen, nicht nur präpariertes Bildungsgut für Lebensanfänger; es ist auch nicht etwas, das sich als Menschlich-Elementares jenseits aller Fraglichkeiten sichern läßt. Es weist vielmehr immer auf den Menschen zurück, der nach dem für ihn Elementaren fragt. Gerade bei Pestalozzi ließ sich gut beobachten, wie die Suche nach dem Menschlich-Elementaren nicht in einer definitiven Antwort mündet, sondern in jeder Antwort am Ende die Frage wieder auftauchen läßt.

Der Blick auf Hölderlins Empedokles zeigte mit eindrücklicher und bestürzender Deutlichkeit, wo der Weg zu einem absolut Elementaren (wir nannten es: das Elementarische, bei Empedokles das Natur-Elementarische) endet. Es endet im tödlichen Selbstverzicht. Diese "Konsequenz" machte deutlich (und das war ein wichtiger Einblick): das Menschlich-Elementare muß beim Menschen selbst gesucht werden. Der Mensch, der sich selbst in der Sehnsucht nach dem Elementaren (dem absolut Verlässlichen) überspringen will (und sei es auch in bildender Absicht), löscht die *conditio humana* aus. Will oder kann der Mensch sich aber nicht überspringen, dann gerät alles Nachdenken über das für ihn gültige Elementare in den anthropologischen Zirkel, dessen einfachste Formel

lautet: Der Mensch entkommt sich nicht - weder durch einen platonischen noch durch einen idealistischen Gestus.

Akzeptiert man (vor allem unbeeindruckt vom totalen Anthropomorphismusverdacht) die menschliche Ur-Befindlichkeit des Selbstverhaftetseins und der Selbstbefangenheit, akzeptiert man die Zirkelhaftigkeit des menschlichen Weltbezugs (die Empedokles nur um den Preis seiner Existenz durchbrechen konnte), dann kann man auch der Feststellung nicht widersprechen, daß die elementare Bildung die Bildung des Elementaren sei - was aber nicht dasselbe meint wie die Herstellung oder die Produktion von Elementaritäten (wie es in Prozessen didaktischer Reduktion geschieht).

Der anthropologische Zirkel (die Auslegung des Mensch-Welt-Verhältnisses in der immer wieder offenen Frage des Menschen nach sich selbst und der Welt - der Mensch ist fragend in der Welt, wie die Welt sich erfragend in ihm ist) - und mit dem anthropologischen Zirkel der Bildungszirkel stellen vor die schwierige Aufgabe, diese zunächst formale Zirkelstruktur zu verstehen und inhaltlich zu füllen. Auch hier gilt, daß man immer schon "irgendwie" versteht, daß und wie man in der Welt ist und daß und wie die Welt in einem selbst ist. Aber dieses Irgendwie-Verstehen folgt vielen Klischees - vor allem dem Klischee der Gegenständlichkeit. Das heißt: man meint, die Welt sei das, was einem "gegenüber" steht. Sie sei nur das Material unserer Tätigkeit, der Widerstand unserer Gedanken, das, was man "kognitiv", "affektiv" und "psychomotorisch" wahrnimmt. Die Welt ist das auch, aber nicht nur - so wie auch der Mensch nicht nur Gegenstand (Widerstand) ist.

Wenn wir aber nicht nur denkend, arbeitend und handelnd die Welt gegenständlich auslegen, welche anderen elementaren Grundweisen des In-der-Welt-seins gibt es dann? Hier legt es sich nahe, die Kunst und mit ihr das Bild als Medium eines elementaren Welt- und Selbstbezugs zu bedenken. Wir nannten den - im Vergleich zu gegenständlichen Weltbezügen - elementaren Weltbezug denjenigen der **R E S O N A N Z**. Resonanz soll anzeigen einen anthropomorphen Mensch- und Weltbezug mit dem Charakter des "freien Spiels", der Konsonanzen und Dissonanzen, des Überraschenden und Überraschtwerdens, der Verbildlichung und Entbildlichung. Aber **w o r a n** - das war eine entscheidende Frage - soll man diese Resonanzen "studieren" können. Denn man muß

Diese Kopie wird dem Verfasser in persönlichen Informationen überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

sie studieren, "sehen" können, sollen sie nicht Luftgebilde einer schlechten Metaphysik sein.

Die elementaren Mensch-Welt-Resonanzen, die unterhalb der Oberfläche gegenständlicher Tätigkeit mit eigener Zirkularität liegen, lassen sich - exemplarisch - an künstlichen und künstlerischen Bildern aufweisen, insbesondere an solchen künstlerischen Bildern (und Gebilden), die sich nicht als Abbilder von Gegenständen (nicht als gegenständliche Vorstellungen) begreifen, sondern in einem Bereich ihren Ursprung und Thema haben, den man üblicherweise als "irreal", "imaginär", "traumhaft" oder auch als "magisch" bezeichnet. Dieses ist der eigentliche Bereich der Erinnerungen, in denen sich Anwesendes und Abwesendes zur Gleichzeitigkeit mischen. Wir suchten also Resonanzen in der Tiefenwelt der Erinnerungen - wir suchen sie in Erinnerungsgebilden. Hier, in den Erinnerungsbildern, in den Resonanzen, die sie konstituieren und die sie ihrerwärts hervorrufen, scheint eine **D i m e n s i o n** erreicht zu sein, in der

erstens Prozesse elementarer Bildung ablaufen, die nicht durch positiv-technische Reduktionen disponiert werden;

in der - zweitens - der anthropologische Zirkel in einer Weise schwingt, die tatsächlich ebenso grundlegend wie vorgängig ist;

die - drittens - als Tiefendimension von Resonanzen phänomenal in Bildern und Erzählungen repräsentierbar ist und die daher gleich weit entfernt von einer Metaphysik wie von einer Physik ist.

sich gewissermaßen im Kunst-Bild des Angelus, der Fenster-
rahmen, der das Naturbild befestigt, wiederholt sich im
Türrahmen, der die Rahmung des Kunstbildes noch einmal rahmt.
Die raumkonstitutive Innen-Außen-Beziehung zwischen Schul-
raum und Außenwelt verdoppelt sich in der Innen-Außen-Be-
ziehung von Schulraum und Korridor. Mit einem Wort: es ent-
steht ein Doppelgefüge von Bild- und Blickresonanz, die in
immer dichteren Entsprechungen (Analogien) den Eigenort des
Bildraumes dimensionieren, in dessen Zentrum Dali sich be-
findet. Aber es kommt auch noch ein drittes "Bild" hinzu,
zu dem sich Dali wiederum in eine Resonanz-Beziehung ver-
setzt findet: die Figur des gekreuzigten Christus in der Schul-
stube, die auf dem Tisch der Lehrer stand. Diese stiftet
keine Beziehung von Innen und Außen, sondern - so läßt sich
vielleicht sagen - von Innen und Innen. Sie konzentriert
den Schulraum auf sich selbst, artikuliert in ihm eine transzen-
dente Innerlichkeit, auf die hin die anderen Bild-Resonanzen
konvergieren.

Von der Ambivalenz des Im-Bilde-seins.

Analytisch zeichnet sich also das Strukturgefüge einer
Dreifalt von Bildresonanzen ab, die in Dali den "dritten
Raum" der Imagination konstituieren: das Naturbild der
Zypressen, das Kunstbild des Angelus, die Christusplastik
am Kreuz. Diese drei "Bilder" dimensionieren das Grund-
gefüge einer elementaren und Lebenskontinuität stiftenden
Bildwelt - man könnte auch sagen: eines Erinnerungsraumes,
der ein Malerleben organisiert. Denn es ist in der Tat ein
"Eröffnungsbild" - besser: ein eröffnendes Bildgefüge -,
das Dali mit geschlossenen Augen sieht. Und es ist von ent-
scheidender Bedeutung zu sehen, daß nicht etwa Dali in

freier und autonomer An-Schauung die Welt um sich herum be-bildert, sondern daß er sich von Bildern mit eigener Mächtigkeit umstellt findet. Die Welt ist gleichsam schon im Bild und Dali in der Welt im Bild, bevor er sie zum Thema eigener Bilder macht. Sagt man üblicherweise und metaphorisch, jemand sei "über etwas" im Bilde, so meint man, daß er das, worüber er "im Bilde" sei, kenne, mehr noch: daß er darüber aufgeklärt sei. Bei Dali jedoch meint das Im-Bild-sein etwas ganz anderes. Es meint eine ursprüngliche, anfängliche Verfassung, eine "Befindlichkeit" seiner (und sicherlich nicht nur seiner) Existenz. Erwägt man die Schulstubsituation genau, so "informieren" also nicht etwa die drei Grundbilder in ihrer Wechsel- und Verweisungsbeziehung Dali "über" die Welt (die Welt draußen, in der Schulstube und auf den künstlichen Bildern), sondern sie dimensionieren, durchmessen sein Dasein als "dritter Raum", konstituieren ihn in seiner unmittelbaren (und doch vermittelten) bildhaften Weltbezüglichkeit. Man kann also das Über-die-Welt-im-Bilde-sein gar nicht elementar genug denken. Die Bilder, die den Imaginationsraum - im übrigen als Erinnerungs- und Präsenzraum - bestimmen, sind keine Bilder, in denen die Welt abbildlich vermittelt wird, sind keine schematisierenden Wieder-Gaben, nichts, was in Ausdrucksdistanz zu dem steht, was "darin" oder "darauf" ausgedrückt wird. Vielmehr ist diese Maß-Distanz von Bild einerseits und Gegenstand andererseits in Dalis Im-Bilde-sein gerade aufgehoben oder durcheinander geschoben. Die Welt bildet sich im Gebilde des Bildes, sie erscheint im genauen Sinne des Wortes von "erscheinen" darin - so aber, daß dieses Erscheinen zugleich ein Ins-Bild-Geraten des Daseins ist. Mit einem Wort: die Welt ist im Bild nicht abgebildet, sondern sie bildet sich in Bildern ein und durch sie hindurch. Das In-der-Welt-sein als Im-Bild-sein des Daseins ist vorgängig gegenüber allen mimetischen Verhalten, gegenüber allen distinkten und be-

wußten, vergegenständlichenden Auslegungen.

Dali selbst erfährt sein Unter-Bildern- und Im-Bilde-sein (die bildstrukturelle Dimensionierung des Bildraumes seiner Einbildungskraft) keineswegs nur beglückend oder befreiend. Die Bilder sehen ihn selbst gleichsam an, wie er sie ansieht. Sie sind keine stummen Zeichen, die darauf warten, gedeutet zu werden. Vielmehr haben sie eine Eigenbedeutung, die man in der Tat als "Stimmung" bezeichnen kann. Darauf verweist Dali, wenn er sagt, daß er sich von den Bildgestalten - von den Zypressen, den Betenden auf dem Acker, dem gekreuzigten Christus auf dem Lehrertisch - beaufsichtigt, sogar "bewacht" gefühlt habe. An den langen Winterabenden, wenn er auf das Schulende wartete, so heißt es, wurde seine "Vorstellungskraft tatsächlich dauernd von fünf gläubigen, erschreckenden und sublimen Wächtern beaufsichtigt." (Das geheime Leben, S. 85) Selbstverständlich war diese Aufsicht keine äußere, sondern eine innere, sogar zwanghaft empfundene. Insbesondere das Angelus-Bild rief nach den Worten Dalis eine "obskure" und "bittere" Qual hervor, die sich mit einer langjährigen inneren Präsenz dieses Bildes verband. Es war indes nicht nur eine reine Qual, ein reines "Unbehagen", das Dali als Bildstimmung aus dem Angelus-Bild beschlich. Die Bildstimmung war vielmehr ambivalent, zweideutig. Die Angelus-Gestalten überwachten Dali nicht nur, sondern er hatte auch "den Eindruck, irgendwie unter ihrem Schutz zu stehen" und, so fügt er sich erinnernd hinzu: "ein heimliches und subtiles Vergnügen glänzte in der Tiefe meiner Angst wie eine kleine silbrige Messerklinge im Sonnenlicht." (Das geheime Leben, S. 84 f.) Angst und Vergnügen, Bewachung und Schutz sind gewissermaßen elementare Resonanzqualitäten, die den "dritten Bildraum" der Imagination durchstimmen - jenen Bildraum, der durch die Bildentsprechungen allererst dimensioniert wird. Das Im-Bild-sein

als Auslegung und Ausgelegtwerden hat für Dali etwas numinos Faszinierendes - wie schon zitiert: es ist eine "absolutistische Faszination", ein Angezogen- und Abgestoßensein, eine Mischung aus dunkler Angst und blitzendem Licht. Und eben diese Ambivalenz eignet offenbar dem sich-erinnernden Im-Bildsein überhaupt. Ist Erinnerung elementar die Anwesenheit des Abwesenden, so ist der Sich-Erinnernde gerade nicht unstrittig "Herr" über seine Erinnerungen, sondern sie dimensionieren (wie Dali die Grundbilder seines Eröffnungsbildes), sie durchstimmen ihn (wie Dali die Ambivalenz der Bildqualitäten). Erinnerungen jedenfalls, nicht nur als Gedächtnis-Repräsentation mißverstanden, sondern als tiefenbezogene Resonanzmedien bildhaften In-der-Welt-seins, haben bergenden und aussetzenden Charakter. Gegenüber Erinnerungen, die sich in Bildern speichern und verdichten und die Bildräume erzeugen, gibt es nur eine begrenzte Selbstkontrolle. Sie spielen gleichsam zwischen der Himmelfahrt kartesianischer Selbstgewißheit des Ich und der Höllenfahrt in die Unergründlichkeiten dessen, was man - verlegen genug - als "Unbewußtes" oder "Vorbewußtes" beschreibt. Die Ambivalenz aber von zu Bildern geronnene Erinnerung, deren beängstigende und schützende Qualitäten (um an Dalis Beobachtungen anzuknüpfen) sind elementare Dispositionen einer Daseinsgrundstimmung, die in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts, und zwar auch unter dem Eindruck katastrophischer gesellschaftlicher Verhältnisse, das Projekt und die Revolte des Surrealismus hervorgetrieben haben. Man war nicht nur einer zu Ende gehenden Kultur überdrüssig, opponierte nicht nur aus Zivilisationsekel gegen die Überwertigkeit martialisch sich gebärdender Vernunft im Namen einer Romantik des Irrationalen; man erlaubte sich keinen sentimentalischen Eskapismus nach innen. Vielmehr suchte man einen grundstürzenden Weg, der den als Selbstgefälligkeit identifizierten Weg der Vernunft durchschneiden sollte. Dazu schien eine Bild-Erinnerung imstande, die sich auf den Automatismus von Bildgebungen ein-

ließ, die vor allem nicht mit fixen Bildern, festen Anschauungen und scheinbar sicheren Vorstellungen gegen den Tiefenstrom der Erinnerung opponierte. Daß es dabei zu Skandalen kommen würde, lag auf der Hand - wie auch der Skandal als künstlerisches (und politisches) Mittel von den Surrealisten nicht gescheut wurde. Zieht man aber die provokativen Intentionen, die auf Schockwirkungen berechneten frühen "Happenings" ab, geht man in die **A r c h ä o - l o g i e** dieser (allerdings vorwiegend künstlerischen) Vorgänge, dann zeigt sich eine neue Empfindlichkeit für Bildelementaritäten, die nur ungenau gefaßt wird, wenn man sie als Exaltation, Obsession und Willkürlichkeit beschreibt. André Breton, der Protagonist, Theoretiker und Kommentator des Surrealismus, der auch Dali nachhaltig beeinflusste, hat sich (und das ist auch für Dalis Erfahrung des Im-Bildseins von Bedeutung) zu den neuen Bildern surrealistisch-poetischen Bewußtseins geäußert. Solche poetischen Bilder (im Bildverständnis von Breton) haben die Aufgabe (oder besser: den Effekt), daß aus der zufälligen Verspannung von zwei Phänomenen, die üblicherweise nichts miteinander zu tun haben, "sich ein besonderes Licht entzündet, ein **L i c h t d e s B i l d e s**, für das wir alle empfänglich sind." (Manifest, S. 35) Eine solche zufällige Verspannung sieht er beispielsweise in dem (unter üblichen Bedeutungsaspekten) sinnlosen Satz "Die Welt kehrt zurück in die Tasche". Dieser Satz ist durchaus nicht vernünftig zu übersetzen. Er ist eine schlichte Montage des Zufalls. Aber er evoziert - nach Meinung Bretons und der surrealistischen Ästhetiker - einen "Funken", der blitzartig Wirklichkeiten aufeinander bezieht, die - gemessen an herkömmlichen Orientierungsschemata - nichts miteinander zu tun haben. Der Blitz der Verspannung soll wie ein Schock wirken, der Schock aber den Vorhang der täglichen Bilder aufreißen und die selbständigen Bildwelten herausfordern, die hinter diesem Vorhang (unseres Bewußtseins)

sind. Denn darum geht es dem "automatischen" Schreiben: um die Ent-Fesselung eines Bilderstroms, der gleichsam von der Quelle eines "Eröffnungsbildes" aus seinen sich steigernden Verlauf nimmt. Allerdings soll der durch den Funken ausgelöste Bilderstrom und Bildersturm nicht somnambül, halluzinatorisch oder rauschhaft sein (wenn auch Nähen zu Rauschzuständen häufig artikuliert werden); vielmehr soll er eine eigene Führungs- und Anregungsqualität für den Geist haben und ihn - wohl allmählich - mit der "Gewißheit von der höchsten Realität solcher Bilder" vertraut machen. (Manifest, S. 35) Selbstverständlich erinnert man sich, wenn von der Gewißheit irrationaler Bilder die Rede ist, an die Gewißheit des Cogito bei Descartes. Eine Entsprechungsbeziehung besteht in der Tat zwischen der absoluten (rationalen) Gewißheit des reinen Cogito und jener von Breton versprochenen Gewißheit und Realität der reinen (irrationalen) Bildintuitionen. Und die Erinnerung an Descartes (aus dem Kontext historischer Gegensätze) verstärkt sich noch, wenn Breton versichert, daß der Geist (esprit), wenn er sich erst einmal an die höchste Realität irrealer und irrationaler Bilder gewöhnt habe, begreifen werde, "daß sie seine Intelligenz unterstützen, seine Einsicht vertiefen." Und selbst in eine poetisierende Terminologie fallend läßt Breton sich vom Anblick dieses neuen Gestus begeistern, nämlich mit den Worten: "Er (der Geist- E.S.) geht voran, getragen von diesen Bildern, die ihn bezaubern und ihm kaum Zeit lassen, auf seine glühenden Finger zu blasen. Die schönste aller Nächte, die N a c h t d e r B l i t z e : neben ihr ist der Tag Nacht." (Manifest, S. 35)

Die Radikalität des Im-Bild-seins, die Dali in der Rückwendung auf seine Schulzeit erinnert, findet in Bretons Ausführungen zur geistigen Führungskraft des "aufblitzenden" Bildes ihren theoretischen Unterbau. Denn das "Eröffnungsbild" ist ein Hervorblitzen von drei Bildlichkeiten. Und wenn es bei Breton heißt, daß der "Tag" rationaler Vernünftigkeiten neben der "höchsten Realität", der rein willkürlichen Bildkonfigurationen zur Nacht verblasse, dann sind solche Thesen und Feststellungen wohl geeignet, die Befindlichkeit des jungen Dali als eine Möglichkeit der Wirklichkeitsumkehr und des Wirklichkeitseinbruches zu beschreiben. Auch Dali läßt sich von den Bildern magisch "bezaubern"; auch bei ihm geht es um "Blitz" und "Funken" des weit zurückliegenden Eröffnungsbildes, das ihn in seine eigentümlich Bildresonanzen einspinnt; auch seine Intelligenz - ganz im Gegensatz zur pragmatischen Intelligenz, die seine Lehrer entwickeln wollen - beharrt auf ihren spezifischen "Einsichten" und hat ihre aus der Alltagswelt nicht deduzierbaren Gewißheiten. Nur die euphorische Begeisterung in der höchsten Realität eines imaginären Bildraumes, den Breton so suggestiv beschreibt, will sich beim Dali der Schulzeit nicht einstellen - und wohl auch später nicht. Die Dimensionierung des Bildraumes durch die ihn organisierenden Bildresonanzen schlägt nicht eindeutig um in die Grundstimmung bildhaft glücklicher Horizonterweiterung. Das Im-Bild-sein unter Bildern, die unreal werden, indem sie nicht nur etwas für Dali abbilden, sondern indem sie sich in ihn einbilden, ihn auf seine Wirklichkeit werfen und sie ihm zugleich entziehen, diese Irrealisierung, die einen Menschen zu sich selbst exzentrisch macht, indem sie die Wirklichkeitsvorzeichen nicht nur umkehrt, sondern in ein irritierendes Wechselspiel bringt - dieses um reine Bildhaftigkeiten selbst schwingende Spiel ist

immer auch ein Spiel der Angst und der Ängste, der beängstigenden Erinnerung in die Tiefe.

Bildung des Elementaren zwischen Vernunft und Wahn.

Der Versuch einer Analytik des Elementaren im Rahmen von ursprünglichen Bild-Resonanzen des In-der-Welt-seins (das heißt: in Anerkennung zirkulärer Vermitteltheit von Mensch und Welt, mithin in Anerkennung des anthropologischen Zirkels) - dieser Versuch einer Analytik des Elementaren führt in schwierige Probleme. Nicht das geringste unter ihnen ist die "Ungewöhnlichkeit" und die "Befremdlichkeit" der Dimension, in die die Analyse nach und nach versetzt. Ungewöhnlich ist diese Dimension, weil sie sich ganz und gar nicht den üblichen taktischen Zugriffen der Organisation alltäglicher Lebenswelt eröffnet und beugt; ungewöhnlich ist sie auch darin, daß sie die stabilisierenden Affekte des Gewohnten und Selbstverständlichen wie aus dem Unter- oder Hintergrund einer unbekannt (aber durchaus nicht unvertrauten) Welt erschüttert, zumindest in Frage stellt. Das Befremdliche jedoch liegt darin, daß diese elementare Dimension den Menschen gleichsam durch sich selbst überrascht, daß sie in ihm sich eröffnet, in ihm auf der Lauer liegt, daß sie ihm die Gemütszustände sicherer Selbsthabe offenbar permanent bedroht. Angesichts dieser wesenhaften Befremdlichkeit werden viele Bemühungen verständlich, sie festzustellen, aufzuklären, durch Distinktionen in den Griff zu bekommen - ihr den verlässlichen Anblick von Rationalität aufzuzwingen, gegen die sie sich (manchmal in spöttischen, manchmal in irritierenden Bildern) wehrt. Die Bekanntschaft mit dieser Dimension der Elementarität ist alt. Sie ist so alt wie das Bemühen, das Spiel von Traum und Wirklichkeit unter zählende Regeln zu bringen, um

persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.
© Egon Schütz

- im Grundsinn des Wortes - fest-zustellen. Eine alte Taktik einschränkenden Vermessens des bedrohlichen Spiels unkontrollierter Resonanzen war (und ist) jene Unterscheidung von Vernunft und Wahnsinn, von Klarheit und Verkehrt-heit, von Logos und Chaos, von Norm und Abweichung - jene beharrliche und sich doch immer wieder aufweichende Grenz-ziehung zwischen dem Verfügbaren und Unverfügbaren im Men-schen selbst, die innere wie äußere Sicherheit gegenüber den Gewaltakten des Unausdenklichen und Unvorhersehbaren bieten sollte. Insgeheim - aber nicht nur insgeheim - blieben Zweifel an diesen Grenzziehungen. Man vermutete Vernunft im Wahn, Wahrheit und Sinn im Taumel der Bilder, eine höhere Rationalität in den teils dunklen, teils skurrilen prophe-tischen Bildvisionen. Der Prophet, der nicht weiß, was er sagt und der eben deshalb weissagt, oder die Erinnerung, die nicht klar erkennt, was sie erinnert, die eben dadurch ihre Mächtigkeit entfaltet - das sind elementare, ambivalen-te Selbst-Faszinationen des Menschen und der Menschheit, die über die sichernde Grenze der Dichotomien von Vernunft und Wahnsinn hinüber-gleiten, die die vermeintliche Be-ständigkeit des Wirklichen immer wieder erschüttern. Die Vernunft wappnet sich mit einer Galerie von Abbildern, die Abbilder i h r e r Gegenstände sind, gegen Überraschun-gen aus den Hinterhalten der Unvernunft, gegen die Bild-delirieren der Träume, die sie beim Kind zur Unvernunft, beim Erwachsenen zum Wahn erklärt. Die Unvernunft aber, die man dem Kind konzidiert, weil sie zur Vernunft entwickelt werden könne, verbietet sich der Erwachsene. Er schaltet die Polizei seiner Distinktionen ein, wenn ihn die Unver-nunft authentischer Bilder drohend beschleicht. Er setzt auf die Kontrolle der Tiefenbilder unmittelbarer Resonanzen und er richtet die Institutionen der Systeme der Vernunft und der Vernünftigkeiten, um nicht den Tag in die Nacht verkehrt zu finden. Diese Systeme sind überaus lebens-notwendig. Daran besteht kein Zweifel. Aber sie sind immer

auch Selbstvergitterungen und Ausschließungen, die gleichsam durch Stäbe der eingezogenen Strukturen und Distinktionen hindurch etwas von dem ahnen lassen, wogegen man sich schützt. Die Faszination der Irrealitäten erlischt nicht in den De-Symbolisierungen; die ausgeschlossenen Elementargründe beugen sich nicht endgültig der Deklaration zum Wahn. Spätestens in den Träumen verlangt er seine Konzessionen - oder aber in der Entstehung solcher Bildwelten unkontrollierter Resonanz, wie man sie in der Eröffnung der frühen Bildwelt Dalis beobachten kann. Gewiß hat die Vernunft auch dagegen ihre Strategien. Es sind weder die Strategien der Aus- und Einschließung. Man erklärt diese Bildwelt zur reinen Einbildung, unterstellt eine phantasievolle Einbildungskraft, läßt die bloß eingebildete Welt unter Sicherheitsbedingungen begriffener Wirklichkeit zu und lizenziert den "schönen Schein" als ästhetisch-entlastenden Genuß. So wird die Welt des schönen Scheins zur Kultstätte einer Kultur, am Ende, wenn die Phantasie diszipliniert ist, zum spielerischen Abbild der begriffenen Welt, in der man sich wiedererkennt, ohne handeln zu müssen. Das Irreale ungezügelter Einbildungskraft hat sich dann "der Realität" gebeugt: die Bilder sind vernünftig geworden, die Verlockungen zum Wahn sind gebrochen oder - wo das nicht gelang - zum Gegenstand klinischer Diskurse geworden. Nur: auch die gezähmte Irrealität ist eine Realität - ständig auf dem Sprung, die Fesseln zu zerbrechen, in die sie die Vernunft der Unterscheidungen schlug. Die Grenzen sind markiert, aber nicht auf ewig gesichert.

Das zeigt sich auch bei Dali, das zeigt sich am Phänomen des Surrealismus. Man muß die Verspannung (die Spannungsdissonanzen) von Vernunft und Unvernunft, von Vernunft und Wahn als ein anthropologisches Grundfaktum im Blick haben (und halten), will man nüchtern begreifen, was es bedeutet,

wenn Dali seine elementare Bilderfahrung im Eröffnungsbild (dessen formale Struktur und qualitative Bedeutung dargestellt ist) selbst in einer ästhetischen Theorie allgemein auslegt. Diese Auslegung geschieht unter dem Titel "paranoisch-kritische Methode". Das ist Dalis Version und Differenzierung dessen, was Breton anfänglich als "automatisches Schreiben" proklamierte, als ausschließenden Verzicht auf die Vernunftkontrolle, um den "Blitz" zu erzeugen, der den Tag rationalen Geistes ebenso zur Nacht verdunkeln, wie er die Irrationalitäten der Nacht zu Überraschungsgebilden eines überhellen Tages auflichten soll. Spricht Dali von der paranoisch-kritischen Methode als seiner spezifischen Weise bildenden Im-Bilde-seins, so darf man sich durch diesen Gebrauch klinischen Vokabulars nicht voreilig beeindrucken lassen. Voreiligkeit wäre dann praktiziert, wenn man annähme, aus dem Titel schließen zu können, die paranoisch-kritische Methode sei eine methodische Imitation eindeutig pathologischer Züge menschlichen Verhaltens. Die (durchaus umstrittene) klinische Bedeutung von "paranoid" oder "Paranoia" verbindet den Begriff mit abartigen, kranken Wahnvorstellungen, die außerhalb des gesunden menschlichen Vorstellungslebens liegen. Im klinischen Wortgebrauch ist Paranoia ein Sammelbegriff für Phänomene wie Eifersuchts-, Verfolgungs- oder Prophetenwahn - für Wahnsysteme, die sich durchaus mit unauffälligen, angepaßten äußeren Verhaltensweisen in einem Menschen verbinden können. Vor dem spezifisch klinisch-pathologischen Wortgebrauch von Paranoia als einer pathologischen Insel der Unvernunft inmitten einer Wirklichkeit von Vernünftigem verweist Paranoia auf einen Zusammenhang mit dem griechischen NOESIS. Dieser Terminus meint ein "geistiges Wahrnehmen", ein Denken, das Wahrgenommenes mit Sinn auflädt. Der NOESIS entspricht das NOEMA, der

sinnhaft konstituierte Gegenstand. Entsprechend ist NOEMATIK die Lehre von den Denkinhalten. Die Verbindung von NOESIS mit der Vorsilbe PARA zeigt insofern Verschiedenes an, als PARA dreierlei bedeuten kann: "neben", "darüber hinaus" und "abweichend". So könnte PARA-NOESIS bedeuten: ein Wahrnehmen, das es neben dem (vernünftigen) geistigen Wahrnehmen gibt, ein Nebenher-Wahrnehmen. Es kann aber auch bedeuten: ein Wahrnehmen, das über die Grenzen vernünftigen Wahrnehmens hinausgeht (oder ihnen vorausliegt); oder PARA-NOESIS bedeutet schließlich: eine verkehrte und verkehrende Wahrnehmung, die sich gegen die "originäre", "wahre", "echte" Wahrnehmung richtet. Nur in diesem Fall bekommt das Wort PARA-NOETIK (PARA-NOESE) die Bedeutung des Scheinhaften, des Kryptischen, des Falschen, des Norm- und Vernunftwidrigen. Allerdings liegt in Paranoia gerade diese Bedeutung: Paranoid sind von der Vernunft abweichende Wahnvorstellungen, irrationale und (deshalb) zwangshafte Denkvorstellungen, mit Verfolgungscharakter.

Dalis Bezug auf das Phänomen der PARANOESSEN in der paranoisch-kritischen Methode des Malens und Wahrnehmens stellt sich positiv zum Phänomen der "Abweichung", mehr noch: er macht diese Abweichung zum Programm. Das (aus der Perspektive der Normalität) "wahnhaft" Element der PARANOESE, das paradoxe Bild etwa, wird in einem Umsturz der Perspektive und ihrer Wertungen zum favorisierten bildelementaren Weltzugang. Dessen kritische Valenz aber liegt darin, daß das System paranoischer Gegen-Vernunft als erfolgreicher und notwendiger Widerspruch zu den Geltungsansprüchen vernünftiger Weltauslegung gesehen wird. Die paranoische Wahrnehmung ist eine Gegen-Wahrnehmung - oder: der zugelassene paranoische Wahn hat Methode. Die paranoisch-kritische Methode ist also ein Programm. Das wird sehr schnell deutlich,

wenn man sich die polemischen Spitzen vor Augen führt, in denen Dali Sinn und Zweck der paranoisch-kritischen Methode pointiert herausstellt. Da ist die Rede davon, daß die Aktivität paranoetischen Denkens "die Verwirrung (widervernünftiger und wahnhafter Weltsichten - E.S.) zum System erheben und zum vollständigen Verruf der realen Welt beitragen kann." (Ges. Schriften, S. 196 - hrsg. von A. Matthes und T. D. Stegmann, o.J.); da wird darauf abgehoben, daß das unkontrollierte automatische Denken "als der sensationellste Versuch aller Zeiten zur Erlangung der Freiheit des Geistes in Erscheinung treten mußte." (a.a.O. S. 197); da wird der Kausalität Weichheit und Jämmerlichkeit attestiert, Wertminderung der "Grundbegriffe logischen Denkens" und der "Verteidigungsgrundlagen der altersschwachen Urteilskraft" konstatiert (a.a.O.S. 198), da wird schließlich Stellung bezogen gegen das realistische Denken überhaupt, das seine Kategorien wie eine "geistige Polizei" einsetze, deren Legitimation durch die Erfahrung surrealistischen Schreibens und Malens zutiefst fragwürdig geworden sei. (a.a.O. S. 198) Die Kriegserklärung gegen altersschwach eingeschätzte Vernunft ist deutlich. Das taktische Ziel aber ist die Manifestation "konkreter Irrationalität", die sich in paranoetischen Bildern verdichtet. Konkrete Irrationalität als Dimension des Gegen-Vernünftigen, des Anti-Mechanistischen und als (universale) Praxis a-logischen Vorstellens ist Titel eines militanten Plädoyer für eine neue - paranoetische - Bilderfahrung. Das Entscheidende der konkreten Irrationalität ist, daß sie in irreduziblen Bildern auftaucht und wirkt. Die Schubladen am Körper eines Menschen, der Brand einer Giraffe, die vielfältigen Verschachtelungen von Bildern und Bildfragmenten in einem Bild oder das Doppelzeichen der Zypressen, das sich im Angelus-Bild wiederholt und umgekehrt, schließlich das Eröffnungsbild des von Bildern durchschnittenen und aufgerissenen Schulraums, der in den "dritten Raum" zerspringt -

das alles sind Vorstellungen konkreter Irrationalität. Ihr Gemeinsames ist, daß sie sich, zumindest im Moment ihres Ursprungs, der Deutung entziehen. Das meint jedoch nicht, daß sie keinerlei Bedeutung hätten. Im Gegenteil, ihre Unverständlichkeit ist eine Konsequenz ihres Bedeutungsüberschusses. So sagt Dali: "Die Tatsache, daß ich selbst im Augenblick, wo ich male, die Bedeutung meiner Bilder nicht verstehe, will nicht heißen, daß sie keine Bedeutung hätten: im Gegenteil, ihre Bedeutung ist so unergründlich, so komplex, zusammenhängend und unwillkürlich, daß sie der einfachen Analyse der logischen Anschauung entgeht."

(Ges. Schriften, S. 270 f.) Was jedoch der spontanen Aufschlüsselung der Bedeutungshaltigkeit vorrationaler Bilder im Wege steht, ist die Tatsache ihres vollendeten Unbekanntheitsgrades. Die logische Analyse prallt an der radikalen Unbekanntheit der Vorstellungsbilder konkreter Irrationalität geradezu ab, obgleich sie andererseits auch herausgefordert wird. Ein Versuch, der Herausforderung, den Bedeutungsüberhang konkret-irrationaler Bilder zu entsprechen, ist die Psychoanalyse, mit der Dali nach Selbstauskunft und Auskunft seiner Biographen sehr vertraut war. Aber die Bilder der paranoisch-kritischen Aktivität sollen (so fordert Dali) sich in ihrem Bedeutungsgehalt und in ihrer Unverständlichkeit auch der psychologischen De-Symbolisierung noch entziehen: der Logik der Aufschlüsselung verdrängten Hintersinns durch die analytische Kraft der Bewußtmachung. Dali mißtraut offenbar der Sprachlogik psychoanalytischer Chiffrierung, die für ihn - so jedenfalls hat es den Anschein - noch Restbestände der Bewußtseinsvorrats herrschaft enthält, der Vernunftzensur und der Vernunftdiktatur, gegen die sich der Eigenbedeutungsanspruch konkreter Irrationalität richtet. Die Systematik der Bedeutungen soll nicht von außen kommen. Sie soll vielmehr in der Bildaktivität selbst liegen, in der Zufallskomposition

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

gegebener Vorstellungsarrangements. Man kann es kaum anders sagen: Die konkret-irrationalen Vorstellungen, die der Maler mit der Präzision einer "handgemachten Photographie" festhält, sollen selbst Bildsystematiken bilden, selbst - durch die Momente ihrer Überraschung und Unverständlichkeit, ihrer Widervernünftigkeit und Unübersetzbarkeit - wahnhaft und zugleich wahrhaft paranoische Bildwelten bilden. Oder anders gesagt: Der Wahn, die Widervernünftigkeit ist das System - das kritische System einer Interpretation, das von unten her die Künstlichkeit der Kausalitäten, der altersschwachen Urteilskraft, der Vernunftpolizei auflöst und als eine neue, bislang noetisch völlig unbekannt Objektivität die Wirklichkeit überschwemmt. Mit den Worten Dalis: "Die paranoisch-kritische Aktivität entdeckt durch diese Methode (die kritisch-paranoische Methode - E.S.) neue, objektive 'Bedeutungen' des Irrationalen, sie verschiebt auf greifbare Weise die Welt des Wahns selbst auf die Ebene der Wirklichkeit." (Ges. Schriften, S. 274)

Das Verschieben der ebenso konkreten wie irrationalen Vorstellungen auf die Ebene der Wirklichkeit hat faktisch die Gestalt zwangshafter und zugleich präziser Assoziationen, die sich durchmischen und überblenden. So berichtet Dali - veranschaulichend - von einem Bild, an dem er arbeite und auf dem zugleich ein Athletentorso, ein Löwenkopf, der Kopf eines Generals, ein Pferd, eine Schäferinnenbüste und ein Totenkopf zu sehen seien. Jeder Betrachter dieses Bildes werde darin sein eigenes System von Vorstellungsbildern entdecken und abstecken, nicht aber "die" eigentliche und allgemeine logische Bedeutung. (Vgl. Ges. Schriften, S. 274) Indem aber der Betrachter dem Bild seine Vorstellungen assoziiert - Vorstellungen, die nicht aus der Welt der Abbilder stammen - ereignet sich gleichsam die Konkretisierung des Irrationalen, erfüllt sich das Bedürfnis der Verkörperung des Irrationalen in der alltäglichen Wirklichkeit. Das gelungene

surrealistische Bild mobilisiert und ermöglicht die Wiederkehr, die Artikulation der von der Vernunft abgedrängten Objektivität des Irrationalen auf der Ebene eben jener Wirklichkeit, die - in ihrer rationalen Konstruktion - das Irrationale von sich ausschließt. Der Wahn, das Unverständliche, das Widervernünftige werden gewissermaßen kritisch rehabilitiert und sie kehren in die Wirklichkeit zurück, die sie ausschloß. Nicht aber dadurch, daß das Konkret-Irrationale eine verborgene Rationalität preisgibt sondern dadurch, daß es sich als unbekannte Welt vergegenwärtigt.

Insgesamt: Die paranoisch-kritische Methode, deren Vorläufer bis in das geheime Eröffnungsbild der Lebenserinnerungen Dalis zurückzuverfolgen sind, hat den Charakter einer Sprengung und eines Einbruchs. Sie sprengt - für den Surrealisten - die Umzingelungen der Vernunft, sie sprengt die Sicherheitsgrenzen zwischen Vernunft und Unvernunft, zwischen logischem und wahnhaftem, zwischen noetischem und paranoetischem Denken. Sie bricht in die Festungen der Wirklichkeit ein; sie verschafft dem Irrationalen objektive Konkretheit in bildhafter Verkörperung - eine Verkörperung, die nicht identisch ist mit irgendwelchen Abbildungen. Sie legitimiert die Suggestivität von Wahrnehmungen, die sich vor dem Forum der Vernunft nicht rechtfertigen können, und sie stellt damit eben dieses Forum in Frage. Sie bezieht sich mit eigener Systematik auf die Elementarität des Bedeutungslebens, das sich in Bildzwängen und -artikulationen formiert und in der Tat den Zusammenhang "geheimen Lebens" organisiert. Sie ist die zur Methode erhobene Gegen-Vernunft, die Praxis einer ästhetischen Militanz, die die Bildverlässlichkeiten irritiert in der Hoffnung, die Tiefenresonanzen widervernünftigen Weltbezugs aus rationaler Diskriminierung zu befreien und dadurch ein moralisches Werk zu stiften.

Rückschau und Vertiefung.

In drei Schritten läßt sich die Resonanz- und Tiefendimension elementarer Bildlichkeit bei Dali rekonstruieren. In einem **e r s t e n** Schritt als Analyse jener Ur-Situation des Im-Bild-seins, wie sie die spätere Erinnerung (als zeitaufhebende Anwesenheit des Abwesenden) erinnert. Diese Analyse zeigt, wie sich ein Bildraum elementar in Innen-Außen-Resonanzen vorprädikativer Wahrnehmungen, Vorstellungen und Ein-Bildungen aufbaut. Bei Dali verläuft der Aufbau in Überschneidungen, Brechungen und Entsprechungen, die von drei Bildern ausgeht: dem Zypressen-, dem Angelus- und dem Kreuzigungsbild. Diese Bilder dimensionieren (das heißt: durchmessen) die metrisch getrennten Räume (Schulraum, Korridor, Außenraum der Landschaft), und stiften in re-sonierender Wechselbeziehung den "dritten Raum" der Imagination: den Erinnerungsraum. Das Bemerkenswerte an diesen Erinnerungsraum ist seine gegenhistorische Kontinuität. Man kann sagen: Indem sich die Erinnerung bildräumlich dimensioniert, ist sie nicht mehr im Fluß der Zeit. Oder: der Erinnerungsraum vergeleichzeitig die entscheidenden biographischen Momente zu einer Grundstruktur von hoher Stabilität. Die Grundstruktur des Erinnerungsraums setzt sich gleichsam im Rücken des ausdrücklich wahrnehmenden Bewußtseins durch. Insofern eignet ihr tatsächlich etwas "Zwanghaftes" im außerklinischen Sinne. Bei Dali ist die Zwanghaftigkeit dieses strukturierenden Erinnerungsraums sehr deutlich zu beobachten, und zwar am Phänomen der lebenslänglichen Wiederkehr des Eröffnungsbildes in vielen anderen Bildern. Anders gesagt: das Eröffnungsbild des elementaren Erinnerungsraumes redupliziert sich in einer Vielfalt von Bildvariationen, in denen leitmotivisch die Zypressen, die Angelus-Landschaft und das Kreuzigungsmotiv wiederkehren. Das Eröffnungsbild ist also nicht nur selbst eine Konstellation von Resonanzen, sondern

es re-soniert - es spiegelt sich konsonant und dissonant wider - in der Gesamtheit einer Lebensstrecke, die sie aus dem biographischen Untergrund disponiert. Die Bildung des Eröffnungsbildes ist - zumindest für Dali - ein elementares, ein biographisch-archäologisches Bildungsereignis, ist der Aufbruch einer Grund-Einsicht mit hoher strukturierender Kraft.

Fragt man im z w e i t e n Schritt der Analyse nach der "Erlebnisqualität" der im Eröffnungsbild erschlossenen Ur-Situation, so tritt als auffälliger Grundzug deren Ambivalenz hervor. Das heißt: die Dimensionierung des Erinnerungsraumes durch das Umstelltsein von drei Bildern wird als bedrohlich und als beglückend, als bergend und als aussetzend erfahren. Diese doppelwertige und zweideutige Erfahrung drängt sich auf als (allmähliches) Innewerden einer Doppelexistenz, einer Trennung oder sogar Spaltung in die Erlebnisräumlichkeit des imaginären (aber gleichwohl realen) Bildraumes und in die Außenreálität des metrischen Raumes. Der junge Dali ist zugleich in der Eigenheit seines imaginären Bildraumes wie auch in der Metrik faktischer Räume, die ihn "umgeben". Er ist gewissermaßen doppelt "im Bilde", nämlich imaginär und faktisch. Und offensichtlich entspringt dieser Verdoppelung die ambivalente Stimmung des Geschützt- und Geborgenseins wie auch diejenige des Ausgesetzt- und Bewachtseins. Konkret: Das Bild der beiden Zypressen schützt ihn als stabiles Moment seines inneren Bildraumes (als Vorstellungsbild unabhängig von seinem realen Anhalt). Andererseits stellen die Zypressen als Repräsentanten faktischer Gegebenheiten (der faktischen Außenlandschaft) auch die imaginäre Binnenlandschaft des "dritten Raumes der Imagination" in Frage. Das Quälende des Bildraumerlebnisses, so kann man sagen, liegt in der Verspannung und Ausschließung von Faktizität und Imagination, von realer Irrealität und irrealer Realität. Dem Realitäts-

schwund im Bildraum entspricht eine Bereicherung, eine Bergung und Geborgenheit; gleichzeitig jedoch ist diese Geborgenheit immer durchstoßen von der Realität, die darin unreal wird. Diese Situation des Doppellebens ist bekannt aus entwicklungs- und bildungstheoretischen Interpretationen. Man argumentiert etwa, daß jeder Mensch auf der Suche nach seiner objektiven Weltorientierung allmählich die Spielräume einer offeneren Phantasiewelt einschränken müsse, daß er sie in Konfrontation mit der Realität disziplinieren und sie in ebenso überprüfbare wie sichere Vorstellungen ummünzen müsse. Der Ausprägung des Realitätssinns entspreche zwangsläufig ein Verlust des fiktiven Phantasie- und Vorstellungsraumes. In solcher Perspektive löst sich die Doppelsexistenz allmählich auf: man wird grundsätzlich "realistisch", rechnend und berechenbar, und die Welt verliert - zumindest weitgehend - selbst die Ambivalenz des Aussetzenden und Bergenden. Anders bei Dali und im Surrealismus. Die Erlebnisqualität der Ambivalenz der Bildräume erhält sich als Daseinsgrundstimmung und wird - im Modus der Theorie der Manifeste - zum Programm. Nicht die Aufhebung irrationaler Erlebnis- und Erinnerungsräume, mithin auch nicht die Aufhebung der Ambivalenzstimmung in klaren Gerichtetheiten und Unterscheidungen ist beabsichtigt, sondern im Gegenteil: der provozierende Rückzug in die Realität des Irrealen, in die Helle der blitzenden Fiktionen, deren präziser Bildausdruck den Tag des Bewußtseins durch Überhelle zur Nacht verdunkeln soll. Die ambivalente Erlebnisqualität der Ur-Situation soll der altersschwachen Urteilskraft den Todesstoß versetzen.

Der d r i t t e Schritt der Analyse elementarer Bildlichkeit führt direkt in eine surrealistische Bildästhetik, die - ausgehend und angeregt von Theorien automatischen Schreibens - eine Ästhetik paranoetischen Vorstellens und Malens ist. In dieser Theorie, der Theorie der paranoisch-kritischen Aktivität und Methode, wird gewissermaßen die Konsequenz aus der Struktur und der Erlebnisqualität der Ur-Situation der

Schulerinnerung gezogen. Die theoretische und praktische Konsequenz besteht für Dali darin, daß eben diese Ur-Situation das erinnerte Eröffnungsbild *n i c h t* als vorübergehende Stufe einer Entwicklung, sondern als eine elementare Bildkonstitution eines Lebens ("des" Lebens) akzeptiert und argumentativ bestätigt wird. Die Art, wie der junge Dali seine Umgebung in der Eröffnung des dritten Raumes der Imagination fiktional und irrational überformte, wird in ästhetisch-theoretischer Retrospektive zum exemplarischen und kritischen Weltzugang überhaupt. Exemplarisch aber ist dieser Weltzugang, sofern er - zur ästhetischen Theorie erhoben - nicht im Status der Zufälligkeit eines phantasiebegabten Kindes bleibt, sondern als verschüttete Grundmöglichkeit und Grundbefindlichkeit des Menschen überhaupt zum allgemeinen Postulat gegen-vernünftiger Weltbezüge erhoben wird. Die ästhetische Theorie des Para-Noetischen rehabilitiert militant jene akausalen Vorstellungsblitze irrealer Wahrnehmungen, die üblicherweise als Wahn und Unvernunft, als para-logische Erscheinungen diskriminiert werden. Die Paradoxien (das, was sich gegen die anerkannten Lehren richtet oder gegen die anerkannten Bild-Schemata), die Widervernünftigkeiten zumeist Kindern zugeschriebener phantastischer und irrationaler Verbildlichungen - diese Bildparadoxien, Bildprovokationen und widervernünftigen Arrangements werden jetzt zur bewußten Intention einer Malmethode, die sich nicht nur darauf beschränkt, auf eine neue, überraschende noch nie dagewesene Weise zu malen. Vielmehr soll diese paranoetische Methode, die Eigensystematik vorreflektiven Denkens durch Bilder so evolvieren, daß sich daraus eine ästhetische Welt des Scheins konstituiert, die am Ende die Welt der taktischen Vernunft nicht nur verwirrt, sondern sprengt. Die paranoisch-kritische Ästhetik ist also nicht nur eine ergänzende Ästhetik alternativer Wahrnehmung zu vernunftgeleiteten Verbildlichungen, sondern sie ist ein dezidiertes Gegen-Programm gegen das, was als allgemeiner Vernunftterror empfunden wurde. In dieser Intention ist die Ästhetik des Surrealismus - nach ihrem Selbstverständnis -

keineswegs eine esoterische Maltheorie, sondern wesentlich eine soziale, gesellschaftskritische Programmatik, die sich im übrigen auch in psychiatrischen Reformkonzepten niederschlug.

Existenz und Bild: das Bild als elementaranthropologisches Phänomen.

Verläßt man die Ebene der logischen und szientifischen Argumentation, die Ebene der Einwände - der totalen oder partikularen - gegen den Anthropomorphismus und den anthropologischen Zirkel, so gerät man in eine Tiefendimension von Bildern und Verbildlichungen, auf der sich auch die Frage nach elementarer Bildung anders stellt als im Horizont der Reduktion rationaler und pragmatischer Komplexitäten. Das Phänomen der Elementarität gewinnt hier einen anderen Sinn, Klang und Zuschnitt als ihm üblicherweise in pädagogisch-didaktischer Reflexion zukommt. Das Elementare ist in der Tat nicht länger das Elementarisierte, nicht länger nur das intendierte Produkt propädeutischer Bemühungen um Lebenseinweisungen für Neuankömmlinge. Damit stellt sich im Rahmen eines phänomenologisch orientierten Denkens die Aufgabe einer Tiefenphänomenologie - einer Tiefenphänomenologie elementarer Wechselwirkungen, also "Resonanzen" von Mensch und Welt, die vorprädikativ, aber deshalb keineswegs nur dumpf oder stumm, Grundbezüge stiften, in denen Biographien die Geschichte, die sie sind, aufbauen. Versteht aber der Phänomenologe sein Denken und Analysieren als vergegenwärtigendes Anschauen, das selbst nicht außerhalb der Anschauungen steht, so gleicht die Tiefenphänomenologie einem Prozeß der Selbsterkenntnis, und zwar nicht nur der Selbsterkenntnis reiner Bewußtseinsleistungen, sondern der Selbsterkenntnis in persön-

lichen Informationen überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

auch im Medium jener Phänomene, die elementares Denken und Anschauen gliedern, noch ehe dieses sich seiner Themen gegenständlich über den Riß der Bewußtseinstrennung hinweg versichert hat. Das meint Selbsterkenntnis im Medium der Bildlichkeiten: die tastende und prüfende Anschauung dessen, worin man sich immer schon bewegt, bevor man sich als Fall vor den Gerichtshof seines eigenen Urteils bringt. Tiefenphänomenologie bezieht sich also anschaulich und anschauend auf elementare Praktiken bildhafter Selbsterkenntnis, die Dasein als Im-Bilde-sein aufbauen. Tiefenphänomenologie ist selbst eine elementare Praxis der Selbsterkenntnis, in der sich das Moment des Sehens, das dem Begriff des Erkennens ursprünglich und einheimisch zugehört, augenscheinlich zum Vorschein bringt. Tiefenphänomenologie ist Selbst- und Welterkenntnis als Archäologie. Ihre Themen sind die Bilder, die Geschichten, die Sinnes- und die Sinnspuren, um die sich Leben kristallisiert und die es als Bedeutungssedimente ablagert. Es gibt allerdings einen wichtigen Unterschied zwischen geologischen Ablagerungen und Tiefenablagerungen des Erinnerungslebens. Die geologischen Ablagerungen sind nur noch tote Zeugen für Augen, die in eine fremde Zeit blicken. Die organisierenden und strukturierenden Ablagerungen des Erinnerungslebens in Geschichten und Bildern sind lebendige Kräfte geschichtlicher Existenz, die sich ihr In-der-Welt-sein daraus bezeugt. Und in diesem Sinne ist die tiefenphänomenologische Vergegenwärtigung - jedenfalls in dem hier vorwaltenden Selbstverständnis - eine existentielle Selbstbezeugung, ein Sich-zum-Vorscheinbringen, ein Sich-vor-Augenstellen unüberspringbarer und unhintergebar geschichtlicher Existenz und Koexistenz, und zwar in Grundbildern.

Selbstverständlich sind diese Sachverhalte nicht unbekannt. Man wußte und weiß, daß das existierende Selbst- und Weltverhältnis, das der Mensch ist, sich über Resonanzen in Bildern und Erzählungen elementar vor Augen bringt. Es ist bekannt,

daß historische Zeiten und Biographien sich in Grundbildern mit hoher temporaler Stabilität vergegenwärtigen - in Bildern und Erzählungen, die Lebens- und Zeitepochen unterscheidbar werden lassen. Und das Wissen um die Archäologie der Existenz, um die Rolle elementarer Bild-Resonanzen stand immer auch im Zeichen der Bemühung, durch Fixierung auf bestimmte Bilder und Bildabläufe (oder durch festlegende Dokumentation bestimmter Erzählungen) der Bilderflut Herr zu werden, in der einerseits die Welt unübersichtlich wird und andererseits die Existenz sich aufzulösen droht. Die Tiefenproduktivität elementarer Bilder wurde niemals nur als kreatives Programm oder als permanente und uneingeschränkt zu begrüßende kreative Freiheit erfahren. Ungehemmt flutende Bildwelten sind ebenso beängstigend wie jene "traumatisch" genannten Erinnerungen, die den Widerstand des Ich gleichsam aus dem Rücken brechen, indem sie dieses Ich ungehemmt überfallen. Oder anders gesagt: Wo sich das Bild völlig nach der Seite der Welt entzieht und das principium individuationis im Überfall zerstört, wo sich Suggestion und Faszination halluzinatorisch verdichten, findet sich Existenz ebenso aufs Spiel gesetzt wie dort, wo sich die Bilder ganz auf die Seite mimetisch produzierenden Daseins schlagen. In beiden Fällen gibt es eine Bild-Diktatur, die entweder in gefräßiger Stummheit die Momente des Selbstseins hinwegrafft oder in überbordender Selbstherrlichkeit dieses Selbstsein zum Mittelpunkt einer künstlichen Welt macht, die sich am Ende in ihrer Künstlichkeit nicht mehr durchschaut und ihre Produktionen für bare Wahrheiten hält. Tendiert der Gedanke an die reinen, autonomen Ur-Bilder zu einer Metaphysik des Bildes (die im übrigen die Postulate jener Theologie nur wiederholt, die Bildung als ein Sich-Einbilden des Gottes in den Menschen begreift), so tendiert der Gedanke, daß Bilder nichts anderes seien als menschlich produzierte Abbilder, die zu dem, was sie abbilden, stimmen, zu einem Bildpositivismus - gewissermaßen zu einem bildpositivistischen

Nominalismus. Beides aber - die Bildmetaphysik raum- und zeitferner Urbilder wie auch der Bildpositivismus der klaren Abbilder auf dem Film des Bewußtseins - verbindet sich in der Überzeugung einer Bildsicherheit, die der elementaren Ambivalenz menschlicher Bildlichkeiten zuwiderläuft. Gegen die metaphysische oder tatsächselige Bildsicherheit, gegen beide Spielarten des Bildpositivismus, wendet sich die tiefenphänomenologische Betrachtung des Bildes, des elementaren Bildphänomens. Für sie sind Bilder weder selbstgemachte Abbilder noch selbstvergessene Urbilder, weder metaphysisch noch positivistisch disponierte Reproduktionen unter Wiederholungszwang, sondern doppeltransparente Zwischengestalten zwischen Mensch und Welt, die sich nach der einen wie nach der anderen Seite öffnen: nach der Seite der unfaßbaren Totalität der Welt ebenso wie nach der Seite endlich nicht abzuschließen-der Existenz. Das heißt: Bilder verweisen gewissermaßen auf zwei Unergründlichkeiten, auf die Selbstunergründlichkeit des Menschen wie auf die Unergründlichkeit der Welt. Wäre der Mensch (wie der Gott) sich über die Totalität, über Ordnung und Ziel der Welt im klaren, so bedürfte er keiner Bilder, keiner "An-Schauungen" im weitesten Sinne. Hätte er sich selbst so vor sich, wie er es von den Göttern vermutet, so bedürfte es wiederum keiner vor- und rückerinnernden Bilder. Weil aber der Mensch lebendiges, lebend existierendes Fragment (Bruchstück eines Ganzen, das er nicht kennt, und Bruchstück eines Lebens, das er nicht im ganzen kennt) ist, bedarf es der bildfragmentarischen Vergegenwärtigungen. Das bedeutet: Bilder als fundamental-anthropologische Indizien des Daseins analysiert, sind urtümlicher Ausdruck dessen - im Vergleich zu erdenkbaren Ganzheiten - fragmentarischer Verfassung. Daß das Dasein ein Im-Bilde-sein ist (wie es in diesem Gedankengang überlegt wurde), wird in der Tat nicht gründlicher mißverstanden, als wenn man es als vollendetes Informiertsein faßt. Die elementaranthropologische Verfassung resonanzhaften Im-Bild-seins meint etwas ganz anderes

und völlig Gegenläufiges. Dasein ist deshalb ein Im-Bild-sein, weil es gerade nicht "über sich" im Bild sein kann, weil es tatsächlich Fragment ist, das darauf angewiesen ist, im Experiment von Bildwelten sich selbst gleichsam zu halten und zu behalten.

Der wesentliche Zwischenstatus von Bildern, in denen Welt ebenso erscheint, wie sie sich entzieht, in denen fragmentarische Existenz sich ebenso ergreift, wie sie sich riskiert, in deren Medium das Experiment des Daseins sich bewegt, ohne an ein gewisses Ende zu kommen, ist von niemanden genauer gesehen und pointierter beschrieben worden als von Nietzsche. Er hat die Tiefenphänomenologie der Bilder grundgelegt, indem er mit dem Gedanken experimentierte, ob sich nicht hinter dem Willen zur Wahrheit ein außermoralischer Wille zur Lüge (der Vernunft und des Mythos) verberge - außermoralisch deshalb, weil die schiere Not seiner Lebensverfassung den Menschen dazu zwingt, sich in apollinischen Gestalten eine Welt einzubilden, in der er nach Maßstäben seiner Vernunft überleben kann. Der nothafte Zwang zu überleben richtet - Nietzsches Gedankengang entsprechend - eine Welt täuschender Vernunftbegriffe ein, die sich als wahre Abbilder und Abbilder des Wahren mißverstehen. Gegen diesen "Wahn" der Vernunft, der sich gleichwohl legitim ist, betreibt Nietzsche eine Archäologie der Sprachentlarvung, die im Grunde darauf hinausläuft, die Selbstgewißheit begrifflichen Sprechens durch die Unabweisbarkeit seines zutiefst metaphorischen Charakters zu unterminieren. Jede Vorstellung der Welt, das ist Nietzsches erkenntniskritische Botschaft, ist ursprünglich und zwangsläufig eine Metapher, eine bildliche Übersetzung. Die Metapher aber ist dem Begriff überlegen. Auch sie täuscht, weil sie nicht abbildet, sondern visuell übersetzt. Sie täuscht jedoch weniger als der Begriff, der noch einmal eine - einschränkende verfremdende - Übersetzung einer Übersetzung ist. Am Anfang ist also für Nietzsche nicht "das Wort", nicht der Begriff,

sondern die Bildmetapher. Diese anthropomorphisiert unausweichlich den Weltgrund, zieht zwischen dem Menschen und der Hinter- und Unterwelt eine pragmatische Zwischenwelt notwendiger Selbsttäuschung ein, die allerdings nicht so intransparent wäre, daß dem Menschen nicht eine Ahnung von Unergründlichkeit dessen bliebe, was er durch den Bau seiner vernünftigen Begriffsgestelle ausschließt: der Irrationalität des Weltgrundes. Gewinnt das Im-Bild-sein bei Nietzsche kosmologische Täuschungsdimensionen, so bereitet er damit eine ästhetische Vernunftkritik vor, die Schule machte, weil sie den Zeitnerv traf. Ohne Zweifel läßt sich auch Dali mit seiner Ästhetik paranoisch-kritischer Wahrnehmung, mit seiner Theorie des Konkret-Irrationalen im Zusammenhang mit der von Nietzsche vorbereiteten ästhetischen Vernunftkritik sehen. Nur: Man darf nicht übersehen, daß die Objektivität des Konkret-Irrationalen immer auch ein Programm ist, eine Intention, die die Flut der Bilder in die Disziplin des Werks nimmt. Wenn Dali seine Bilder als "handgemachte Photographien" versteht, deren Bedeutung ihm zunächst entgleitet, dann aber zu vergegenwärtigen ist, so heißt das gerade nicht, daß diese Bilder sich gleichsam von selbst malen. Es heißt vielmehr, daß sie einer Technik, einer Praxis entspringen, in der sich die Existenz, die Dali ist, auslegt und aufbaut. Insofern haben diese Bilder in der Tat einen Zwischenstatus zwischen reinen Urbildern, in denen man das Gefüge der Welt sicher zu fassen glaubt (oder das Gefüge einer Seele) und perfekten Abbildern, in denen sich das Sehen über die Resonanzdiskrepanz hinwegsetzt, die zwischen der Welt und ihrer Wahrnehmung besteht. Auch Dalis Bilder bleiben Übersetzungen, Metaphern, Bedeutungskomprimierungen und -kristallisationen, bleiben Sinnexperimente und -entwürfe des Daseins unter Bedingungen seiner Welt- und Selbstoffenheit, seiner Welt- und Selbstunbegreiflichkeit. Daß diese Bilder sich auf Irrationalitäten beziehen, daß sich in ihnen para-noetische Wahrnehmung "verkörpert", bedeutet nicht, daß sie sich der anthropologischen

Zirkularität zu entziehen vermögen, die - so Nietzsches Grundargument - weder durch Wissenschaft noch durch Kunst aufzulösen ist. Die ästhetische Kritik an der Vorherrschaft der Vernunft (die sich gegenwärtig unter dem Stichwort "Postmoderne" wiederholt) bleibt in ihren Gegenbildern einhalten in die Mensch-Welt-Verflechtung und den Mensch-Welt-Bruch, der den fragmentarischen Charakter der Existenz unausweichlich markiert. Oder anders formuliert: die elementaren Bilder irrationalen (Nietzsche würde sagen: des ästhetischen) Scheins sind ebenso anthropomorph wie die Vorstellungsschemata der Vernunft. Die Hoffnung des Menschen, über Bilder aus der anthropologischen Fragmentarität auszubringen, erfüllt sich nicht. Er bleibt im Status eines Übersetzers, der in und aus Kontexten übersetzt, deren Sinn ihm nur begrenzt zugänglich ist. Übersetzen unter solchen Bedingungen kann versuchen, die Zwischenschaltungen und Konstruktionen disponierenden Bewußtseins einzuklammern, kann sich bemühen, zur reinen Bildregistratur zu werden, kann die Interventionen autonomer Ich-Gebärden zurückdrängen - es wird unter solchen Bedingungen niemals den reinen, bilderlosen Text vor sich haben, den es sich wünscht.

Der Mensch bleibt im Bild und zum Bild "verdammt". Er bleibt exponiert zur anthropomorphen Metaphorik seines In-der-Welt-seins, zur existentiellen Metaphorik, in der sich ihm etwas zeigt, so aber, daß das, was sich ihm zeigt, was er in seinen Bildern erblickt, was er in seinen faktischen Bildern bewahrt, sich nie völlig ins Bild verkörpert. Bilder sind wesenhaft und elementar niemals eindeutig, sondern immer mehr- und vieldeutig. Wären sie eindeutig, hätten sie den Charakter von definitiven Bild-Aussagen, so bedürfte es keiner Geschichte der Interpretation, des sich überholenden Wieder-Holens in Bildern. Es könnte im Grunde das Phänomen lebenslänglicher Bildresonanz eines "Eröffnungsbildes" nicht

geben. Das Eröffnungsbild wäre ein fundamentum inconcussum, aus dem sich biographische Folgen logisch deduzieren ließen. Die eigentümliche Offenheit elementarer Bilder, in denen sich Dasein - sicherlich nur teilweise bewußt - auslegt, in denen es den unsicheren Status seines Im-Bild-seins "experimentell" realisiert - diese Offenheit führt immer erneut zu Bemühungen, die Fragmentarität des Im-Bild-seins aufzuheben, den sich entziehenden Bildsinn in eindeutigen Bildern festzulegen, die Lebensmetaphorik in Klartext zu übersetzen, den bestimmten Gehalt aus seinen Bildverschlüsselungen herauszuziehen. Eine alte Technik, sich gegen die Bildambivalenzen abzudichten, besteht in dem, was man als "Mobilisierung von Bildern gegen Bilder" bezeichnen könnte - als Mobilisierung der eindeutigen Bildzeichen gegen die mehr- und vieldeutigen Bilder. Diese Mobilisierung läuft über standardisierte Bildfabrikate, die Gewißheiten und Eindeutigkeiten suggerieren. Man organisiert die visuelle Wahrnehmung gegen die Bildvisionen; man macht die Bilder zu Repetitorien von Aussagen; man schließt durch bilddiskursive Regelungen hinsichtlich zulässiger und unzulässiger Verbildlichungen Überraschungen aus; man diszipliniert die Bilder zur unterstützenden, kommentarhaften Anschauung; man sucht durch bestimmte Bilder gleichsam hinter die Bilder zu kommen (wie man durch die bestimmte Logifizierung der Sprache die Sprache glaubt feststellen zu können). Kurzum: Man ist bemüht, der elementaren und doppelten Unergründlichkeit der Bildresonanzen zu entkommen, indem man die Ambivalenzen des Im-Bild-seins logifiziert. Merkwürdig ist nur, daß die Anstrengungen, dem Spiel der Bilder zu entkommen, sich offenbar nicht in erhöhter Bildsicherheit niederschlagen, sondern daß sie erneut Unsicherheit heraufbeschwören - vor allem die Unsicherheit der Manipulation, der Undurchschaubarkeit, der Abstraktheit und der machttechnischen Anonymität. Darin breitet sich das Gefühl einer Tiefen-Entfremdung durch Zwangshaftigkeit äußerer Bildzeichen aus.

Plötzlich schlägt die Mobilisierung der Bilder gegen die Bilder in eine bildtechnische Metaphysik um, die drohend wird. Die ausgeklammerte, nur scheinbar disziplinierte Ambivalenz der Bilder erneuert sich im dichten Gewebe vereindeutigter Bildzeichen und Bildgrammatiken. Sie erneuert sich in Signalen eines Aufstands gegen die zu Zeichen verdünnten und abstrahierten Bilder, die die Hoffnung über den Preis der Bildsicherheit täuschten. Das Machtgefüge der organisierenden Zeichen wird fragmentarisiert, metaphorisiert, karriert, gewalthaft vermenschlicht. Nichts anderes als das läßt sich derzeit beobachten an der Graffiti-Malerei. Sie erscheint als Revolte der Bilder gegen ihre Logifizierung in Zeichen, als Revolte der Zweideutigkeit gegen die unmenschliche Prüderie des Eindeutigen, als ironische Umkehr der Mobilisierung von Bildern gegen Bilder - vielleicht auch: als erneuerte Selbstanzeige elementarer Bildlichkeit des Daseins, das sich seine Metaphorik nicht nehmen lassen will, weil diese immer auch eine Chance der Freiheit gegen die sterile Anonymität logifizierter Machtdiskurse ist. Es bleibt allerdings die Frage, wo die reklamierte Freiheit erneut in die Attitüde von Bildzwänge umschlägt, wo die freigespielten Resonanzen wieder den Stil von Bildgrammatiken annehmen - wo die Transparenz der Daseinsmetaphorik sich wieder in der Selbstgewißheit eines neuen Alexandrinertums verschließt.

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

Bild und Bildung: Zum Verhältnis von Pädagogik und
elementarer Bildung.

Die tiefenphänomenologische Analyse und Vergegenwärtigung des Bildphänomens hat gezeigt: Es gibt nicht nur einen zufälligen Zusammenhang zwischen den Begriffen "Bild" und "Bildung", den man etymologisch rekonstruieren kann, der aber - nach dem Ende mystisch-theologischer Weltinterpretation - keine aktuelle Relevanz mehr besäße. Die Selbstverständigung des Lebens in Bildern und durch Bilder, gründend in der Fundamentalverfassung des Daseins als Im-Bilde-sein, vollzieht sich auch dann, wenn der anthropologische Zirkel im Fremdwerden der Götter und Mythen sich radikalisiert hat, wenn er zur Grundweise praktischer Welt- und Selbstverständigung geworden ist. Mehr noch: Man kann sagen, gerade dann, wenn der Mensch sich in der Tiefenwelt seiner Bilder nicht mehr durch die Überzeugung der Ebenbildlichkeit organisiert und gehalten weiß, wenn ihm nicht mehr - wie noch bei Comenius - die Tiefenwelt seiner Bildlichkeiten, sofern sie mit den Urbildern göttlicher Gedanken und Vorsehungen verbunden sind, den Weg in die transmortale Welt in bildlicher Klarheit weist - gerade dann, wenn ihm seine Bildwelt (der "dritte Raum") gleichzeitig eigen und befremdlich geworden ist, werden die Bilder, die Bildung im offenen Welt- und Selbstverhältnis elementar und ambivalent auslegen, zu einem beunruhigenden Bildungsproblem. Das außermenschlich verbürgte Band zwischen Bild und Bildung zerreißt und stellt beides in Frage: Das Bild, die Bildung und den Zusammenhang. Jetzt erhebt endliche Vernunft ihren Anspruch auf Bilder, macht sie zu Vorbildern und Leitbildern, zu Bildkonzepten, Bildrichtlinien, denen Bildungsgänge in ihrem Namen (und im Namen der als Bürgen aufgestellten Vernunftgottheiten) folgen sollen. Aber der Umbau der Ebenbildlichkeit zur Vorbildlichkeit, die in Anspruch genommene Bildautorität der

Vernunft, die Idealität ihrer Bildideen, zieht gleichsam einen Schatten nach sich: den Schatten der Bilder, die sich der Vernunftdisziplinierung nicht beugen, der tiefsitzenden Eröffnungs- und Erinnerungsbilder, die den Regeln des Vernunftspiels widersprechen und aus der Dämmerung der Erinnerungen heraus Hintergründiges und Abgründiges anwesen lassen, das sich offensichtlich den Verfügbarkeitsintentionen vernünftiger Abbildungsmacht entzieht. Wenn aber Vernunft sich aufmacht, diese Dämmerungsbilder lebendiger Selbstverständigung in ein Getto des Irrationalen, des Wahnhaften abzudrängen und sie dort zu kasernieren, wenn sie vernunftzensierte von unvernünftigen Bildungsgängen dadurch unterscheidet, daß sie die einen institutionalisiert und auf meßbaren Erfolgskurs bringt, dann sind die ausgeschlossenen para-noetischen Bilder nicht schon stumm und wirkungslos. Sie spielen ihr Spiel der Resonanzen weiter, notfalls gegen die Vorbildverpflichtungen linientreuer Vernunft, deren schematisierender Bildersturm die Gesichter unkenntlich macht, aber die lebendigen Leiber damit nicht schon umbringt. Es kommt also zu einem Kampf der Bilder - der verfügbaren und der unverfügbaren Bilder. Es ist ein Kampf, der die Pädagogik zutiefst betrifft, dem sie nicht ausweichen kann, wenn das Im-Bilde-sein des Daseins tatsächlich nicht nur eine Frage des richtig ausgerichteten Bildes gemäß dem richtig ausgebildeten Bewußtsein ist - wenn der vitale Zweifel am Bewußtsein zu dessen eigener Lebendigkeit gehört und wenn dieser Zweifel nicht in einem fundamentum in concussum zu beheben ist. Zumindest die neuzeitliche Pädagogik, die nicht mehr daran glaubte, daß es möglich sei, das System der Welt in einem System von Abbildern zu repräsentieren, jene Pädagogik, die Geschichte als offene Erfahrung der Endlichkeit aus dem orbis pictus herausgetrieben hatte, fand sich in die Zwangslage versetzt, die bildorientierte Einbildungskraft nicht allein den topographischen und synthetisierenden Gliederungen der Vernunft unterstellen zu können,

sondern ihr einen Eigenspielraum der Vorstellungen einzuräumen, der das Risiko der Vernunftabweichung in Kauf nehmen mußte. Die Vernunftdisziplinierung der Einbildungskraft konnte deren Regelvesetzungen in freien und divergierenden Bildern nicht auf Dauer ausschließen. Und wenn Pestalozzi seine Kinder in Stans dazu aufforderte, sich die Konsequenzen vorzustellen, die aus der Aufnahme weiterer Kinder in diese schon armselige kleine Lebensgemeinschaft folgen würden, dann geschah das keineswegs nur als Vorbereitung eines vernünftigen Konsenses, sondern als tastende Anregung der Bildkräfte, deren eigene Vernunft (die Vernunft des Herzens) sich keineswegs zwangsläufig mit der Logik vernünftigen Argumentierens decken muß. Mit anderen Worten: Pestalozzis Aufforderung geschah erst in zweiter Linie im Namen der Vernunft - in erster Linie geschah sie im Namen der Liebe, die im Bild der Einbildungskraft ihr sinnliches Medium und ihr Gewissen hat. Das elementare Bild der Liebe aber hatte Pestalozzi selbst in die Herzen seiner Verwahrlosten gepflanzt, indem er das Leben ihrer Gemeinschaft teilte. Für die kleine Gemeinschaft in Stans, so darf man unterstellen, war die Anregung zu voraus-eilender Einbildungskraft sicherlich ein "Eröffnungsbild" ihrer selbst. Sie war die grundbildhafte Vergegenwärtigung eines Zukünftigen, das weit über die Grenzen praktischer Planbarkeit und argumentativ zu bilanzierender Entscheidung hinausgriff. Ob man weitere Kinder unter Einschränkung, möglicherweise unter Gefährdung der bestehenden Gemeinschaft aufnehmen sollte, das konnte mit den Mitteln der Rationalität wohl erwogen, aber nicht entschieden werden. Wesentliche Entscheidungen sind immer ein Sprung ins Ungewisse, insofern am Ende zwangsläufig "irrational". Und man geht sicherlich nicht zu weit, wenn man die *raison du coeur* des Pascal als eine irrationale Rationalität begreift, die auf dem Konkret-Irrationalen einbildungskräftiger Liebe beruht: auf einer Bildkompetenz des Herzens, in deren Spiel das argumentative

und diskursive Bewußtsein nur wie in eine verwirrende Dämmerung eindringt. Die Aufforderung, sich etwas vorzustellen, ist, bezogen auf Elementarbereiche menschlichen Lebens, keineswegs nur eine vorauseilende oder zurücklaufende Veranschaulichung, sondern sie ist die Aufforderung, sich auf etwas einzulassen, auf das man sich gar nicht anders als im Medium tastender Bilder einlassen kann, auf das eigentlich Undenkbare, das gegenständlich gar nicht wirklich Vorstellbare. Der appellative Charakter des "Stelle dir nur vor!" hat seinen Grund in der abbildhaften Unvorstellbarkeit dessen, worauf sich dieser Appell richtet. Wenn Pestalozzi die Stanser Kinder aufforderte, sich die Zukunft ihres Zusammenlebens unter anderen, schwierigeren Bedingungen vorzustellen, so war das auch die Aufforderung zu einer elementaren Selbstvorstellung unter dem Einfluß einer von Nächstenliebe inspirierten Entscheidung, die einerseits auf deren objektives Risiko verwies und andererseits die Unabschätzbarkeit dieses Risikos im Horizont rationalen Vorstellens hervortreten lassen mußte. Letztlich wurde die Einbildungskraft der Liebe von Pestalozzi auf die Probe gestellt. Sie geht über die Vorstellungskraft der Vernunft hinaus. Geprüft wurde nicht die rationale Vorstellungskompetenz, sondern die Einbildungskraft der Nächstenliebe, die - ihrer Reichweite durchaus nicht endgültig sicher - das rationale Vorstellungswissen in die irrationale Entscheidungstätigkeit des Gewissens zurückführt, die auch die rational absurde Entscheidung am Ende nicht scheut.

Wenn überhaupt irgendwo, dann wird in dieser elementaren Gewissensthematik und -problematik die "pädagogische Reichweite" tiefenphänomenologischer Besinnung auf Resonanz- und Bildphänomene sehr schnell deutlich. Das Gewissen, vielfach auf der Ebene erster Prinzipien und aus ihnen folgender Regeln oder als konsensuell erzeugte Führungsinstanz diskutiert, konstituiert sich elementar durchaus nicht im Regelbereich diskursiven Bewußtseins, sondern im Resonanz- und Dissonanz-

bereich von Tiefenbildern mit hoher Erinnerungsstabilität. Wenn etwa eine Mutter zu ihrem Kind sagt: "Wenn du etwas hast, das die anderen Kinder nicht haben, dann teile mit ihnen, was du hast, damit ihnen das Herz nicht blute", dann kann dieses einfache Bild vom (zu vermeidenden) Herzbluten der Anderen eine innere Wirkungsgeschichte "spontan" entfalten, die der Regelmäßigkeit moralischen Bewußtseins durch Tatkraft nicht nur spottet, sondern die sich auch den Litaneien des Argumentierens entzieht. Die elementaren Bildungsbilder des Gewissens haben nichts zu tun mit platten Vorbildlichkeiten, auch nichts mit moralischer Kasuistik, die nach Fällen sortiert und durch Subsumtion unter Maximen beurteilt. Wohl aber haben sie zu tun mit den fragmentarischen Im-Bilde-sein des Daseins, das sich in der situativen Offenheit solcher Orientierungsbilder, solcher Grundbildlichkeiten des Gewissens immer wieder einholt. Nachträglich läßt sich trefflich darüber vernünfteln, welche Maximen - welche Vernunftmaximen - im Bild der Vermeidung des "Herzblutens" liegen, und woher dieses Bild stammen mag - z.B. aus der Symbolik christlicher Glaubenslehre. Aber dieses Vernünfteln und Aufschließen kann niemals zum Ausgangspunkt einer elementaren Gewissensbildung werden, die "mit Hilfe" veranschaulichender Bilder Maximen installiert. Das aber schon deshalb nicht, weil die in Maximen aufgelistete Bedeutung elementarer Gewissensbilder eben deren irrationale Rationalität, deren substantielle Spontaneität nicht erreicht. Das Gewissensargument verliert im Kräftevergleich immer gegenüber dem Gewissensbild und dieses ist immer der Rationalität repräsentativer Vorstellungen überlegen, weil es - da es auch mit dem Schicksal des Undenkbaren "rechnet" - in der Tat auch jene Irrationalität der Entscheidung mitträgt, die sich die moralische Kalkulation der Vernunft verbieten müßte. Das hat Pestalozzi sehr genau gewußt. Er wollte seine Stanser Kinder nicht zu moralischen Vernünftlern erziehen, nicht zu zungenfertigen Dilemma-Spezialisten, sondern das Risiko der Entscheidungskraft ihrer Nächstenliebe in der Einbildungskraft herausfordern.

Diese Liebe indes - als Substanz des Gewissens - malt, deutet und bewegt sich in anderen Bildresonanzen als sie rationalen Vorstellungsbildern allein zugänglich sind. Es sind die Bildresonanzen entscheidungskräftiger "Irrationalität", in denen der Mensch auch seinen eigenen Vernunftbauten trotzen kann, und zwar unterhalb der Regelwerke, in denen er sich sozial-technisch und vernunfttechnisch eingehaust hat. Ihnen gegenüber ist das bildgeführte Gewissen, ist die Liebe, die elementare Liebe, die Pestalozzi in Stans herausforderte, immer unvernünftig.

Vielleicht wird hier exemplarisch deutlich, wohin tiefenphänomenologisches Nachdenken über elementare Bildung (jenseits der immer notwendigen Bildung durch Elementarisierung) führt: Sie führt ganz offenbar in einen Bereich, in dem die Vernunft des Herzens, in dem das Spiel der freien Bilder, in dem die para-noetischen Bilder des Konkret-Irrationalen, in dem die Basis-Resonanzen der Erinnerung eine Innen- und Zwischenwelt aufbauen, in der sich der Mensch primär, hinter- und untergründig auf jene Welt- und Selbstoffenheit bezieht, die mehr bedeutet, als nur die Tatsache, daß sich der Mensch wissend eine Welt einrichten muß, die anderen Lebewesen als ihre Umwelt von Natur aus geschenkt ist. Die Unergründlichkeit der Tiefenbilder, in denen sich Leben auslebt, an denen und in denen es sich entscheidet, hat nichts oder nur sehr wenig zu tun mit den planenden Vorstellungsbildern, die die "Vernunft des Kopfes" entwirft und bewerkstelligt. In ihrem Kernkontingent verbinden sich diese Tiefenbilder in elementaren Bildungsgeschichten, in Legenden von Biographien, die sich wie schwimmende Inseln im Fluß der Geschichte bewegen. Solche Bildgeschichten und Legenden stellen die greifbarsten Phänomene elementarer Bildung dar. Nur bedeutet ihre Greifbarkeit nicht auch schon ihre pädagogische Disponierbarkeit. Die Pädagogik kommt hier, sofern sie etwas bewirken will, immer zu spät. Aber es ist die Frage, ob pädagogisches Denken

im Sinne seiner Disziplin nur legitimiert ist, wenn es etwas bewirken will. Ein gutes, auch der Pädagogik einheimisches Wort ist das Wort "Besinnung". Besinnung unterläuft die Pragmatik und Theoretik des wissenschaftlichen Zugriffs, indem sie auf das Unzugänglich-Unumgängliche zurückdenkt, auf die Mensch-Welt-Resonanzen, in denen beide je schon miteinander vermittelt und gegeneinander fremd sind. Besinnung denkt zurück in das Im-Bilde-sein des Daseins, bis in die Dimension jener Grundbildlichkeiten und Grundmetaphern, aus denen sich Leben sein unverwechselbares, aber auch nur endliches Profil erspielt. Der Pädagoge, der darum weiß, der sich darauf "besinnt", kann darin niemals so tatkräftig sein, wie es die Oberflächenpraktiken der Wissensvermittlung und der pragmatischen Lebenspropädeutik von ihm verlangen. Er wird in der Tat den Satz respektieren müssen, daß elementare Bildung als Tiefenprozeß gefaßt (und in diesem Sinne als Bildung des Elementaren) intentional zugreifender Pädagogik unzugänglich ist. Aber er wird auch begreifen, daß diese elementare Bildung unumgänglich ist - unumgänglich für das Handeln, das ohne die Bildresonanzen, aus denen sich Erinnerungen zusammenweben, wahrhaft grundlos wäre und nur einer Bearbeitung toten Materials gliche. Die Handlungsrationalität pädagogischer Vernunft selbst muß gleichsam des Resonanzbodens gewärtig sein, der in den Tiefenbildern seine eigenen - und häufig dissonanten - Reflexe hat. Im Hinblick auf diese Resonanzen gibt es keine Erfolgssicherheiten. Es gibt nur für die pädagogische Besonnenheit die Sicherheit, daß es sie gibt. Das muß nicht zur Resignation vor dem Bildungszirkel führen, der selbst ein elementares Resonanzphänomen ist. Nur dann stellt sich Resignation ein, wenn das Erwartungsoll - gewissermaßen in notorischer Blindheit gegenüber den Tiefenphänomenen elementarer Bildung - zu hoch gesetzt wird, sei es aus ideologischen, aus wissenschaftlichen Gründen oder

aus beiden. Resignation indes stellt sich nicht ein, wenn man sich darauf besinnt, daß die Verdichtung eines Lebens in Erinnerungsbildern mit eigener Dynamik und eigener Präsenz (so wie man sie an Dali beispielhaft studieren kann) immer auch das ist, was pädagogisches Handeln, selbst gegen seine Intentionen, mit existentieller Bedeutung auflädt. Die Pädagogik selbst kann sich im übrigen nicht aus dem Experiment des Daseins, aus der Ambivalenz der Grundbilder, der Lebens- und Überlebensmetaphern herausstehlen. Sie kann den Zirkel nicht durchbrechen, aus dem sich die reine Vernunft im Namen absoluter Wahrheit herauskatapultieren möchte, während die Irrationalität der Bilder ihn bevölkert. Pädagogik hat selbst mit den "Bildern der Bildung" das abgründige Moment jener Metaphorik in sich, das Nietzsche zum Paradox der wahren Lüge anstachelte. Besinnt sie sich jedoch auf das unsichere Moment der Bildlichkeit in sich selbst, indem sie nicht auf eine Theorie von Bild und Bildlichkeit sich verpflichtet, faßt sie sich selbst als Ausdruck des Umgangs mit Unergründlichkeiten, dann wird sie die geheime Produktivität der Tiefenbilder nicht irritieren, der auch ihren Bildern eine Chance einräumt - wenn auch nie mit Gewißheit. Im pädagogischen Denken und Handeln, wenn es sich nur wahrhaftig auf sich selbst besinnt, wird das Irrationale als das Nicht-Antizipierbare tatsächlich konkret. Die "paranoetische" Wahrnehmung muß sich nicht erst in die Militanz einer ästhetisch legitimierten Gebärde bringen, um sich hier zu rechtfertigen. Die Pädagogik ist immer auch Ausdruck der Tiefenbilder lebendigen Daseins, wenn sie sich in der Exposition der Bildungsthematik nicht nur auf die Konsensgebilde der Vorbilder und Bildungsideale versteift, sondern diese auch als das ansieht, was sie sind: rationalisierte Konstruktionen über den Prozessen elementarer Bildung - nach Nietzsche: Versuche, die rationale Metaphorik, auf die Leben auch angewiesen ist, für eine Weile als Kontrollinstanz zu etablieren. So bleibt die Pädagogik in der Doppelung einer Spannung, nämlich in der Spannung zwischen den Tiefenbildern elementarer Bildung und den Bildern einer Vernunft des

Überlebens.

Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.
Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Nachtrag zur Vorlesung.

H.G. Gadamer äußerte auf dem Heidegger-Kongreß in Leiden 1984 - ein Kongreß, der sich mit Heideggers These vom "Ende der Philosophie" befaßte - , Heidegger habe den Weg vom Begriff der Philosophie zum Wort des Denkens gesucht. Genau heißt es: "In den Grenzen, denen unsere Talente ausreichen, haben wir von ihm gelernt, den Weg vom Begriff zum Wort zurückzufinden, nicht etwa, um das begriffliche Denken aufzugeben, sondern um ihm seine Anschauungskraft zurückzugeben." (in: Heideggers These vom Ende der Philosophie - Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984, Bonn 1989, S. 13) Dem Begriff der Philosophie Anschauungskraft zurückzugeben - das ist eine ebenso passende wie attraktive Aufgabe. Und es ist sicherlich eine Aufgabe, die Heidegger - gelegentlich mit gewaltsamen, befremdlichen und nicht immer überzeugenden Zugriffen - gelöst hat. Es war ein Denken in der Sprache, mit der Sprache und gegen die Sprache. Gegen die Sprache, sofern sie sich in Begriffsdistinktionen und -traditionen zur Schulsprachlichkeit philosophischer Begriffsgeschichte verhärtet hatte. Zugleich war es in der Tat auch eine Elementarisierung eigener und gegenwärtiger Art. Es ging nicht etwa darum, die philosophische Kunstsprache sprachlich zu vereinfachen, sondern darum, im Rückgang auf ursprüngliche Bedeutungen und Bedeutungswandlungen die verborgenen Elementarschichten unterhalb der eingespielten Begriffs- und Denkraster aufzudecken und sie im Denken gegen die Schulphilosophie zur Sprache zu bringen. Es handelte sich also nicht um eine elementare Veranschaulichung von abstrakten Begriffen, vielmehr um den militanten Einbruch werthafter Anschauens in die abgeklärte Denkgeometrie begrifflicher Konstruktionen.

Das "Gestell" oder die "Lichtung" sind also keine Veranschaulichungen von "technischer Rationalität" oder von ALETHEIA (was Humboldt übrigens mit "Unverhohlenheit" übersetzte). Sie sind vielmehr Ausdruck einer Sprach- und Sprechnot, die sich dann einstellt, wenn man den Traditionen begrifflicher Abbildbarkeit der Welt mißtraut. Beide Begriffe - das "Gestell", die "Lichtung" - sind Sprach-Bilder elementarer Repräsentation, die im Offenen der Geschichte und der Welt etwas sehen lassen wollen, das gemeinhin unsichtbar bleibt. Das Problem ist allerdings, wie diese Sprach-Bilder, wie das in ihnen Gesehene zu den Festlegungen der Begriffe steht. Das ist nicht nur eine Frage an Heidegger, der nach der "Kehre" das Denken in die Nähe der Dichtung brachte und doch auf einer Distanz zwischen beidem insistierte. Die schulmäßige Ritualisierung sprachlicher "Eigenheiten" Heideggers bei seinen Schülern und Anhängern - und gerade bei ihnen - zeigt deutlich: die Denkbilder schlagen vielfach in neue Begrifflichkeiten philosophischer Kunst- und Schulsprache um. Indem das aber geschieht, kursieren sie erneut als Definitionen und restituieren unter der Hand die Dimension gegen deren Verhärtung sie sich richten. Jeder "Orginaldenker" wehrt sich gegen die begriffliche Verschulung seiner Gedanken. Sie erscheint ihm als Verwässerung, Formalisierung, in der sich der Denkursprung verdeckt. Die Frage ist aber, ob diese Abwehr letztlich berechtigt ist - vor allem, ob sie dann berechtigt ist, wenn die funktionale Notwendigkeit begrifflichen Denkens, das Festlegen von Bedeutungen zur Sicherung von Übereinkünften (auch in wissenschaftlichen und philosophischen Kunstsprachen) sich als unabdingbarer Schutz- und Verständigungszusammenhang in lebensnotwendigen Austauschbezügen erweist.

Das Elementare und (logisch) Elementarisierte sind nicht zur Deckung zu bringen. So lange man Bilder nur als elementare Veranschaulichungen denkt (oder als Rückgewinnungen reproduktiver Einbildungskraft), bewegt man sich immer noch im Rahmen einer Kraft- und Vermögenslehre, die die irreduzible Elementarität des Im-Bilde-seins mit seiner wesenhaften Ambivalenz überspringt. Als Vermögen bestimmt, zieht sich die Einbildungskraft auf das Leistungsprofil des Subjekts allein zurück. Das "Vermögen" der Einbildungskraft, das die Menschen mit anschaulichen Bildern versorgt, hat seinen Ursprung in einer Anthropologie, die - vielfach unfreiwillig - den Menschen allein als technisch Vermögenden expliziert. Vermögen meinen: was der Mensch vermag. Sie exponieren ihn im Rahmen seiner Macht- und Mächtigkeiten. Sie analysieren ihn als Machtzentrum. Entschieden gedacht aber sind Bilder nicht nur Phänomene der Macht, sondern ebenso der Ohnmacht. Sie sind Anschauung eines Unanschaulichen. Bilder sind Grenzphänomene des Überstehens, Durchsichtigkeiten auf Undurchsichtiges. Einbildungskraft mag da im Spiele sein - als der Form- und Gestaltwille, der sich eine ausgeglichene harmonische Welt improvisiert. Aber die Autorität dieses Willens und seiner Gebilde entkommt nicht der Fraglichkeit, die seine Gestaltkonstruktionen herausfordert und unterläuft. Jede Entfaltung der Einbildungskraft ist immer schon durch das überholt, was sie als "Inhalt" in das Gepräge ihrer Form nimmt. Bilder der Einbildungskraft zeugen letztlich nicht von der Stärke des menschlichen Bewußtseins im Modus von Bildintentionalität, sondern von der Unbildbarkeit unverfügbarer Totalität. Lange Zeit - viel zu lange? - hat man das Verhältnis von

Denken und Bild, von Welt und Bild a l l e i n als Problem des Bewußtseins gefaßt, hat man die Bildimpression als Frage der Denkvorstellung, die - durch den Zaubertrick des Vergleichs - zum Begriff führen sollte, betrachtet. Die bildhafte Vorstellung, transportiert und generiert durch die Sinne, sollte das krude Material des Bewußtseins, des Verstandes und der Vernunft sein. Das Denken begann mit dem Vorstellungsbild, aber dieses war nicht der Ursprung des Denkens. Das Bild erschien als ungeordnetes, trügerisches Material, das man klärender Durchformung unterziehen müsse, um ihm Genauigkeit und Wahrheit zu verleihen. Es war undeutliche, möglicherweise verführerische Weltimpression, mit dem Makel der Abstandslosigkeit behaftet. Es galt, diese Weltimpression dem Urteil des Begriffs, den apriorischen und aposteriorischen Synthesen des Verstandes zu unterziehen, die sich freilich - und das ist merkwürdig - selbst jener Einbildungskraft verdanken sollten, die schon in der Abstandslosigkeit der Impressionen im Spiel war. Wie immer es sich damit verhalten mochte: Bilder standen unter Täuschungsverdacht. Also mußte es darum gehen, sie zu disziplinieren, ihnen den Zufallscharakter der Impression zu nehmen, sie in verstandesgesteuerte Wahrnehmungen zu überführen, diese in den Regeln der Begriffe zu kanalisieren, schlußfähige Eindeutigkeiten zu schaffen (Pestalozzis Weg von der Anschauung zum Begriff). Man mußte also die Bildimpressionen verwandeln, ihre Inhalte definieren, ihnen den Status von Bildzeichen verleihen, ihnen eine beherrschbare Materialität verschaffen. Bilder mußten etwas Bestimmtes und Bestimmbares zeigen. A b e r : Das Problem und die Tiefe der Bilder liegt nicht allein in dem, was sie zeigen, sondern in dem, w a s s i e s i n d .

Oder anders: In allem, was Bilder (Sprachbilder, Vorstellungsbilder, Kunstbilder) zeigen, zeigen sie auch etwas an, was sie n i c h t zeigen. Was zeigen sie an? Den Schwebezustand zwischen Unergründlichkeiten, die durchgängige Metaphorik des esse als inter-esse, die Tatsache, daß jedes Sein ein Übersetztsein ist.

Wenn Heidegger vom Begriff zum Wort zurückkehren wollte, wenn er den Begriff durch übersehene Anschaulichkeit anreichern wollte, und wenn seine Schüler ihm darin folgten, so hatten er und seine Schüler sich gerade dem verweigert, das in die elementare Bildlichkeit des Daseins hätte führen können. Die neuen Begriffsbilder - das "Gestell", die "Lichtung" - weisen am Ende in den Bereich der Vorstellungsbilder zurück, den sie verlassen wollten. Die Frage nach dem Sinn von Sein bleibt auch nach der "Kehre", der Abkehr von der Daseinsanalytik in "Sein und Zeit", noch dominierend. Aber auch wenn das Sein sich in das Dasein ein-bildet, bleibt seine Präsenz auf Sinn verpflichtet, letztlich auf den Horizont artikulierbarer und artikulierter Sprache. Erst in dem Dimension der Elementarität der Bilder bricht das Sehen die Sinnverpflichtung des Denkens auf und läßt Unverfügbares unmittelbar anwesen. Der Preis dieser reinen Bilderfahrung ist allerdings hoch. Er ist das Eingeständnis einer Sinn-Grenze, die nicht einmal mehr mit dem Wort "Geschick" gedeutet werden kann. Der bildgeführte Mensch wandert gleichsam an dieser Grenze entlang und weiß, daß alles Denken von Sinn die abgründige Metaphorik des anthropologischen Zirkels

nicht durchbricht. Anders gesagt: die radikale Durchführung des Rückgangs vom Begriff über das Wort bis zum Bild konfrontiert den Menschen nicht - ihn aufhebend - mit dem "Geschick des Seins", sondern wirft ihn - in der Erfahrung des Nichts als Abgründigkeit - voll auf sich selbst zurück. Die Unergründlichkeit, die jedes Bild "anzeigt", liegt jenseits von Sinn und Unsinn - auch jenseits von Sein und Zeit. Der Mensch bildet sich in Bildern, von Bildern und durch Bilder. Jedoch keines dieser Bilder schafft ihm eine Gewißheit über sich selbst oder die Welt. Er treibt seine Bilder ins Ungewisse. Bilder sind Präsenz und Präsentation des Ungewissen sprachlich und denkerisch unauflösbare Welt- und Existenzmetaphern.

Diese Kopie wird nur für rein persönlichen Informationszwecken verwendet. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz