

Friedrich Kümmel

DIE DIALEKTIK SCHLEIERMACHERS
UND DIE FRAGE NACH DEM VERHÄLTNISS VON ERKENNTNISGRÜNDEN UND WISSENSGRUND

PROLOG

Die Frage nach den *Grundlagen der Erkenntnis* geht in eine andere Richtung als die Frage nach dem *Grund des Wissens*, und doch hängen beide Fragen eng miteinander zusammen.

Grundlagen der Erkenntnis sind die Sinne und das Denken, empirische Gegebenheiten in Verbindung mit logischen Strukturen, und all dies eingebettet in die Bezugsrahmen von Körper und Sprache, Zeit und Raum. Schon diese Einbettungen unserer Erkenntnisvermögen machen deutlich, daß hier alles relativ ist und eine so gewonnene Erkenntnis nicht den Anspruch erheben kann, untrügliches bzw. wahres Wissen zu sein. Hier kann vielmehr alles skeptisch destruiert werden, und insofern ist der antike Skeptizismus immer noch die Grundlage auch des neuzeitlichen und modernen Denkens.

Aber kann der Mensch nicht zu mehr als zu Annahmen bzw. Meinungen kommen, die heute gelten und morgen schon wieder überholt sind? Wenn gesagt wird, daß die sog. „Halbwertszeit“ des Wissens immer kürzer wird und dieses wie ein radioaktiver Stoff zerfällt, kann damit doch kein Wissen gemeint sein, das, einmal erkannt bzw. erworben, auch morgen noch gültig ist und zu allen Zeiten wahr bleibt. Mit anderen Worten kann ein jederzeit überholbares Wissen keinen Wahrheitsanspruch mehr erheben. Auch wenn man angesichts dieser Lage geneigt ist, der Wahrheit selber ein geschichtliches Kleid zu geben und zu verschiedenen Zeiten verschiedene „Wahrheiten“ anzunehmen, kann die Wahrheit selbst als solche doch immer nur *eine* sein.

Erkenntnistheoretisch gewendet, mündet die Relativierung der Erkenntnisgrundlagen aus in ein Dilemma, dem man, wie immer man die Sache hin und her wendet, nicht mehr entkommen kann. Und doch kann die Rede von einer Erkenntnis ohne einen Wahrheitsanspruch gar nicht auskommen, wie immer dieser dann gefaßt wird. Worin aber soll ein solcher Wahrheitsanspruch begründet sein, wenn doch keine Grundlage für ihn gegeben ist? Oder anders gefragt: Gibt es einen Übergang von unsicherer „Erkenntnis“ zum wahren „Wissen“ im vollen Sinn des Worts? Was legitimiert die schlichte Aussage „Ich weiß ...“, und ich täusche mich darin auch nicht“, und worauf kann eine solche sich berufen, wenn doch alle Erkenntnis relativ ist und bezweifelt werden kann?

Das damit gegebene Dilemma ist nicht aus der Welt zu schaffen, auch wenn man in dieser Situation geneigt ist, die Grenze zwischen „Wissen“ und „Glauben“ aufzuweichen und diesem auch dann noch einen quasi absoluten Rechtsanspruch zuzugestehen, wenn vergangener oder vorurteilshafter Glaube sich als irrtümlich erwiesen hat. Man kommt so immer nur in ein zirkelhaftes Verhältnis von „Wissen oder Glauben?“ hinein und verstrickt sich darin, sobald das eine sich vom anderen nicht mehr trennscharf unterscheiden läßt. Doch was unterscheidet eine Erkenntnistheorie von einer Glaubensannahme?

Die erkenntnistheoretische Frage fängt genau an dieser Stelle allererst an, denn man kann sich mit einer solchen Austauschbarkeit von „Glauben“ und „Wissen“ keinesfalls zufriedengeben. Wie aber kann man in einer solchen Lage weiterkommen, ohne entweder im Sinne dogmatischer Setzung den Skeptizismus zu leugnen – was redlicherweise gar nicht möglich ist – oder aber auf den Begriff der Wahrheit gänzlich zu verzichten? Wie verträgt der bis zum Ende durchgeführte Skeptizismus sich noch mit einem Wahrheitsanspruch, auf den man ja doch nicht verzichten kann?

Damit ist für die mit Schleiermachers „Dialektik“ verbundene Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnisgründen (im Plural) und Wissensgrund (im Singular) eine Leitlinie vorgegeben, der zu folgen sich lohnt. Man muß an der Unterscheidung von „Wissen“ und „Glauben“

festhalten, will man der leidigen Alternative entgehen, sich entweder in immer neuen Wendungen skeptischen Denkens zu verlieren oder den Sprung ins Absolute zu wagen, der sich oft genug als eine Anmaßung und schlimmstenfalls als ein salto mortale erweist.

Erkenntniskritisch gewendet heißt das: Immer wenn wir meinen, wir hätten die ganze Wahrheit gefaßt, verfallen wir umso mehr der Täuschung und Selbsttäuschung. Ontologisch gesprochen läßt sich daraus der Schluß ziehen: Es gibt für uns nichts Wirklicheres als die Illusion, die wir uns auch noch bezüglich dessen machen, was ein wirklich Wirkliches ist. Der Mensch zieht aus der Kraft seiner Einbildung oft genug das Illusionäre dem vor, was wirklich der Fall ist.

Man muß also mit den nicht zu vermeidenden, nicht abzuschaffenden Täuschungen und Selbsttäuschungen beginnen, um einen wirklichen Schritt ins Offene und Freie tun zu können. Man kann sich der Wahrheit nur nähern unter der Voraussetzung, daß es eine verborgene Wahrheit ist. Wie aber kann man sich ihr dann annähern, wo man sie doch nicht kennt, und wie wird man dessen inne, daß man ihr in der Tat ein Stück nähergekommen ist? In einem Sinne liegt in diesem Suchen ein Paradox, das den Zugang verwehrt; in anderem Sinne erweist sich eben dieses Paradox als die einzige Tür, durch die hindurch man gehen kann, wann immer man das tun will. Wahrhaftigkeit und Wahrheitsliebe brauchen nicht ent-täuscht zu werden. Und doch ist eine solche Umorientierung nicht leicht, denn man muß, solange man in einem System der Täuschungen und Selbsttäuschungen lebt, dazu die ganze Fragerichtung um 180° umwenden.

Schleiermachers „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“(1799) geben zu einer solchen Umorientierung eine Anweisung, die im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht aufgenommen werden kann. Ausgangspunkt für Schleiermachers erkenntnistheoretische Überlegungen in den Vorlesungen zur „Dialektik“ ist der vollendete Skeptizismus und die Frage, wohin man gelangt, wenn man ihn konsequent zu Ende denkt. Resultat des Durchgangs durch den Skeptizismus können ja nicht immer neue Skeptizismen in immer raffinierterer, immer modischerer Aufmachung und Verkleidung sein. Wie aber kann mit dem nicht zu beseitigenden Dilemma umgegangen werden, daß Erkenntnis sich nicht mit dem Status einer „Annahme“ oder einer „Meinung“ zufriedengeben kann, und daß der Erkennende gleichwohl nicht hoffen kann, irgendwann einmal zu einer zweifelsfreien Erkenntnis zu kommen? Metaphorisch ausgedrückt, ist die Bemühung um Erkenntnis und Wahrheit ein Weg ohne Ziel. Er kann nur dann ernsthaft begangen werden, wenn man es aufgegeben hat, sich an Zielen zu orientieren. Eben ihre Begehbarkeit und das tatsächliche Weiterkommen auf ihnen zeichnet die Wege vor den Zielen aus, während das Erreichen von Zielen fast immer mit einer Frustration verbunden ist. Was aber heißt es, von den Zielvorstellungen Abschied zu nehmen? Man muß dazu das Zeitschema revidieren und dem Gegenwärtigen den Vorrang vor dem Vergangenen und Zukünftigen geben. Nicht mehr das „worauf hin?“ ist die Frage, sondern das „von woraus ...?“, wobei mit 'woraus' bzw. 'woher' kein bloß Vergangenes gemeint sein kann, sondern ein Zeitenthobenes, Immer-Gegenwärtiges.

Die damit verlangte Umorientierung ist keineswegs ein Schritt zurück zur Religion alter Form, in der der Glaube mit der Wahrheit bricht und beansprucht, selber die Wahrheit zu sein, was beides auf dasselbe hinausläuft. Es handelt sich vielmehr um eine Neuformulierung des erkenntnistheoretischen Problems, wie sie in klassischer Weise in der Kena-Upanischad vorgezeichnet worden ist:

„Wer ist dieses Unsichtbare, das durch meine Augen sieht und durch meine Ohren hört? ... Dieses können unsere Augen nicht sehen und auch Worte nicht ausdrücken; nicht einmal vom Geist kann es erfaßt werden. Unserem Erkennen entzogen, unserem Verstehen unzugänglich: Denn es ist anders als das Bekannte, und es ist anders als das Unbekannte. ... Das, was den Geist denken lässt, aber vom Geist nicht gedacht werden kann ... Das, was das Auge sehen lässt, aber vom Auge nicht gesehen werden kann ... Das, was das Ohr hören lässt, aber vom Ohr nicht gehört werden kann ... Das, was die Zunge sprechen lässt, aber von der Zunge nicht

gesprochen werden kann – kenne dies als das Selbst. Dieses Selbst ist niemand anderes als du.
...¹

Die Rede ist hier von einem *Wissensgrund*, der nicht zum *Wissensgegenstand* und *Wissensinhalt* gemacht werden kann, aber gleichwohl Grund alles Wissens, Erkennens und Verstehens ist. Beides zusammennehmend, kann man sagen: Alles Wissen hat einen absoluten Grund, aber es gibt kein absolutes Wissen. Wissen ist das Wissen eines Nichtwißbaren, wobei der Genitiv gleichzeitig als *genitivus subjectivus* und *genitivus objectivus* gelesen werden will.

Die für Schleiermachers „Dialektik“ leitende Frage lautet dem entsprechend: Wie verhält sich der uns entzogene Grund des Wissens zu den Grundlagen der Erkenntnis, über die wir selber verfügen, und wie speist er sich faktisch, wenngleich auf eine unterschwellige Weise in diese ein? Beides, Gott und die Welt sind für Schleiermacher unentbehrliche, jedoch höchst verschieden geartete Wissensgründe, und ihr Verhältnis zu klären wird zur vordringlichen Aufgabe einer Erkenntnistheorie, so wie er sie versteht. Von der Wissensfrage her klärt sich dann auch wiederum auf, was mit „Gott“ bezeichnet wird und was unter „Welt“ zu verstehen ist, denn nur im Rahmen einer Theorie des Wissens kann genauer gesagt werden, wie diese beiden umfassenden Nenner des Ganzen zueinander stehen und sich gegenseitig interpretieren. Es geht hier also nicht um den Gottesglauben oder um einen Weltglauben, sondern um Fragen, die mit dem Wissenkönnen selbst zusammenhängen und nur unter dieser Voraussetzung auch eine hinreichende Antwort finden können.

¹ Zitiert aus Eknath Easwaran (Hrsg.), Die Upanischaden. Eingeleitet und übersetzt von Eknath Easwaran. Aus dem Englischen von Peter Kobbe. Wilhelm Goldmann Verlag München 2008 (Goldmann Arkana 21826), S. 99 f.