

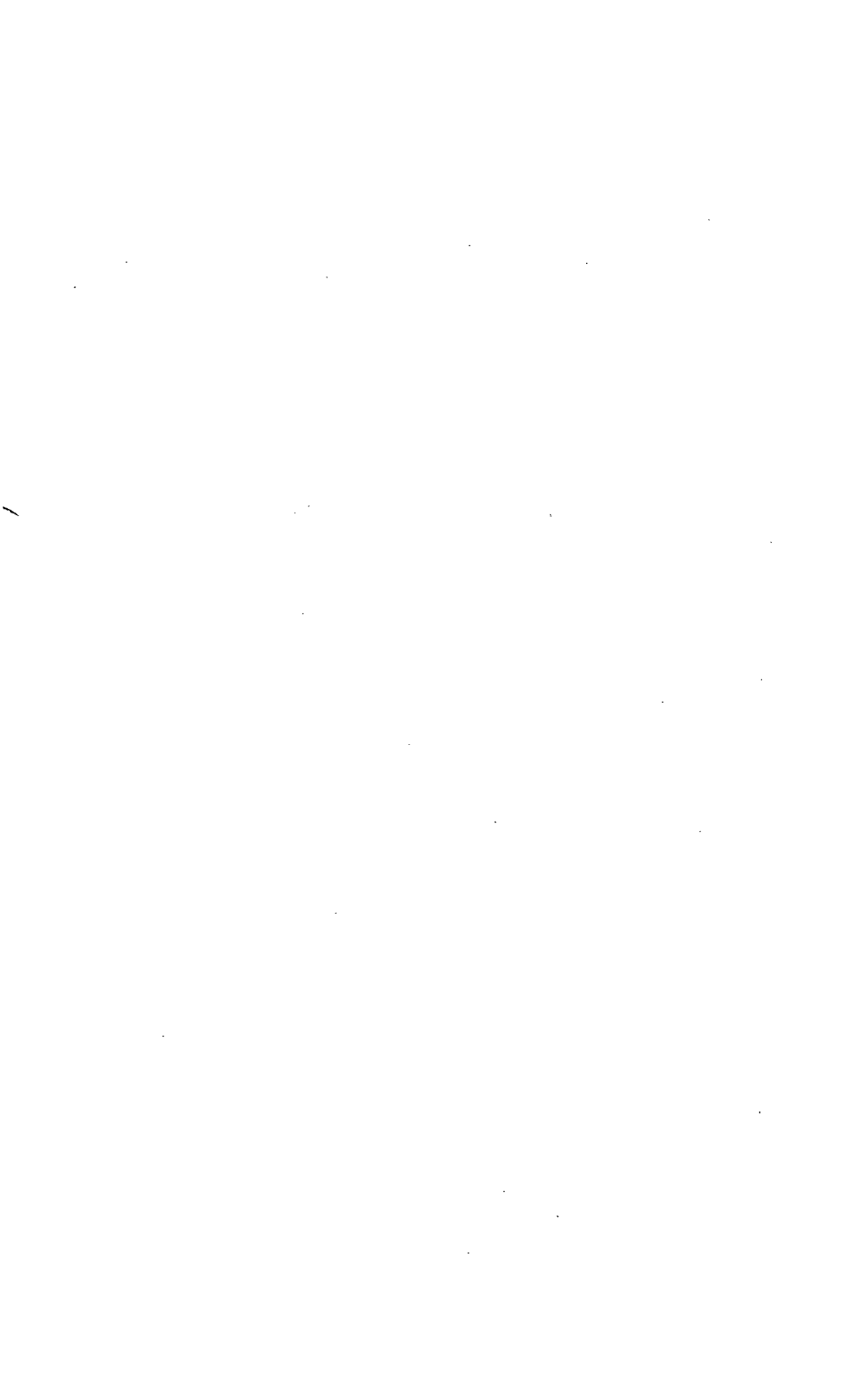
Dieter Krohn u. a. (Hg.)

DAS
SOKRATISCHE
GESPRÄCH

Ein Symposion

JUNIUS

Das Sokratische Gespräch – Ein Symposium



Das Sokratische Gespräch – Ein Symposium

Hrsg. von Dieter Krohn,
Detlef Horster und Jürgen Heinen-Tenrich

JUNIUS

Junius Verlag GmbH
Stresemannstraße 375
2000 Hamburg 50

Copyright 1989 by Junius Verlag GmbH
Alle Rechte vorbehalten
Einbandgestaltung: Johannes Hartmann, Hamburg
Satz: Junius Verlag GmbH
Druck: SOAK GmbH, Hannover
Printed in Germany 1989
ISBN 3-88506-168-6
1. Auflage Oktober 1989

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Das Sokratische Gespräch — ein Symposium/hrsg. von
Dieter Krohn ... — 1. Aufl., — Hamburg: Junius, 1989

ISBN 3-88506-168-6

NE: Krohn, Dieter [Hrsg.]

Inhalt

Dieter Krohn

Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis: Zur Einleitung 7

Herbert Schnädelbach

Zum Verhältnis von Diskurswandel und Paradigmenwechsel
in der Geschichte der Philosophie 21

Thomas Meyer

Philosophie, Pädagogik, Politik – Ihr Zusammenhang
im Werk Leonard Nelsons 33

Karl-Otto Apel

Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation
der Philosophie 55

Joachim Fischer

Sokratik und Politik 79

Gisela Raupach-Strey

Über den politisch-bildenden Charakter Sokratischer
Gespräche 107

Barbara Neißer

Leonard Nelsons Sokratische Methode im Vergleich mit der
Themenzentrierten Interaktion 125

Detlef Horster

Sokratische Gespräche in der Erwachsenenbildung 147

Hartmut Spiegel

Sokratische Gespräche in der Mathematiklehrerausbildung 167

Dieter Krohn

Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis: Zur Einleitung

Das Sokratische Gespräch ist keine Fiktion, es ist weder Nostalgie noch Utopie, es ist philosophische Praxis, die Jahr für Jahr an verschiedenen Orten von einer wachsenden Zahl von Menschen realisiert wird.

Sicherlich hat diese Praxis mit dem Manne zu tun, der dieser Art des Philosophierens im Gespräch seinen Namen gegeben hat: mit Sokrates. Es wäre aber verfehlt, wollte man in den Platonischen Dialogen eine zutreffende Darstellung *des* Sokratischen Gespräches sehen, von dem in dem vorliegenden Band die Rede ist.

Das Sokratische Gespräch, von dem hier geschrieben ist, fand seine Ausprägung in der Theorie und Praxis des Göttinger Philosophen Leonard Nelson (1882-1927), der in der Tradition I. Kants und J. F. Fries' steht. Es wurde weiterentwickelt von Nelsons Schüler Gustav Heckmann (geb. 1898), von ihm bisher über mehr als sechs Jahrzehnte praktiziert und durch die Praxis und die gemeinsame Reflexion dieser Praxis weitergegeben an seine Schüler und Schülerinnen, die es jetzt in verschiedenen Zusammenhängen weiter pflegen.

1922 erläuterte Nelson diese sokratische Methode des Philosophierens, die er in seinen Lehrveranstaltungen praktizierte, in einer großen Rede in der Pädagogischen Gesellschaft in Göttingen.¹ Gustav Heckmann war unter seinen Zuhörern. Er, dem nach der Promotion bei Max Born und der gemeinsamen erfolgreichen Arbeit mit Pascual Jordan eine wissenschaftliche Laufbahn auf dem Gebiet der Physik vorgezeichnet schien, war so sehr von Nelsons Arbeit beeindruckt, insbesondere vom Sokratischen Gespräch, daß er sich entschloß, im Kreis um Nelson mitzuarbeiten und sich das Sokratische Gespräch als besondere Aufgabe zu wählen.²

Es kennzeichnet Nelsons Werk, daß er seine philosophischen Erkenntnisse, die ihn in der Pädagogik zum Ideal der vernünftigen Selbstbestimmung und in der Rechtslehre und Politik zum Ideal der gerechten Gesellschaft, einem ethisch begründeten Sozialismus, geführt hatten, auch in die Praxis umzusetzen versuchte. Er gründete 1922 die Philosophisch-Politische Akademie, die u.a. als Trägerin des Landerziehungsheims Walkemühle bei Melsungen in Hessen fungierte.

In diesem Landerziehungsheim, in dem Kinder gemäß Nelsons pädagogischen Auffassungen erzogen und junge Erwachsene für die politische Arbeit herangebildet wurden, wurde das Sokratische Gespräch in großem Maße eingesetzt.

Auch in der Arbeit der von Nelson 1926 gegründeten selbständigen politischen Organisation, des Internationalen Sozialistischen Kampfbundes (ISK), der zunächst all seine Kraft auf die Verhinderung der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten konzentrierte und dann im Widerstand und im Exil weiterarbeitete, spielten Elemente des Sokratischen Gesprächs eine Rolle.³

Der ISK löste sich nach dem Zweiten Weltkrieg auf. Als die Philosophisch-Politische Akademie 1949 ihre Arbeit wieder aufnahm, ging es ihr vor allem darum, durch Veröffentlichungen, Tagungen und die Sokratische Arbeit die philosophischen Impulse Leonard Nelsons zu verstärken. Auf eine eigenständige politische Arbeit hat sie verzichtet.

Gustav Heckmann, der die sokratische Methode als Lehrer im Landerziehungsheim Walkemühle und in der Schule des ISK im dänischen Exil⁴ angewandt hatte, führte nach seiner Rückkehr 1946 aus Großbritannien sehr bald wieder Sokratische Gespräche durch, vor allem in der Lehrerausbildung an der Pädagogischen Hochschule in Hannover⁵, aber auch in Kursen, die von der Philosophisch-Politischen Akademie getragen wurden. Er hat die Methode des Sokratischen Gesprächs tradiert, ergänzt und eine Gruppe von etwa 25 Gesprächsleiterinnen und Gesprächsleitern herangebildet, die sich regelmäßig zweimal im Jahr zu einem Wochenendseminar treffen, um ihre Erfahrungen zu reflektieren, Absprachen für interne Schulungsmaßnahmen zu treffen und die Theorie des Sokratischen Gesprächs fortzuentwickeln. Sie sind fast ausschließlich in Schulen und Universitäten tätig und versuchen auch dort, das Sokratische Gespräch zu pflegen.⁶

Detlef Horster, der ebenfalls durch Gustav Heckmann das Sokratische Gespräch kennengelernt hat, gibt es in der Mitarbeiterschulung des Landesverbandes der Volkshochschulen Niedersachsen an Dozenten der Erwachsenenbildung weiter.⁷ Inzwischen hat es Eingang gefunden in die Arbeit etlicher Volkshochschulen.

Die Philosophisch-Politische Akademie veranstaltet jährlich in der Regel drei einwöchige Seminare in verschiedenen Bildungseinrichtungen vorwiegend im nördlichen Teil der Bundesrepublik, bei denen jeweils vier Gruppen von durchschnittlich zehn Personen Sokratische Gespräche zu geeigneten Themen führen.⁸

Es ist nahezu unmöglich, über einen geschriebenen Text einen zutreffenden Eindruck vom Sokratischen Gespräch in der Tradition

Nelsons und Heckmanns zu vermitteln. Erst die wiederholte Teilnahme füllt die papierene Beschreibung mit Leben. Und doch lassen die Beiträge dieses Bandes eine Vorstellung entstehen, die vielleicht neugierig macht auf die Realität des Sokratischen Gesprächs.

Seine wesentlichen Merkmale werden von verschiedenen Autoren und Autorinnen dieses Bandes genannt. Sie sollen hier einleitend in knapper Form und in bewußt einfacher Sprache zusammengefaßt dargestellt werden.⁹

Es wird aus der Beobachtung der Praxis und der Lektüre der einschlägigen Beiträge deutlich, daß es im Sokratischen Gespräch um die Untersuchung eines philosophischen (oder mathematischen) Problems geht, um die Beantwortung einer durch eine solche Untersuchung zu beantwortenden philosophischen (oder mathematischen) Frage.

Das Sokratische Gespräch ist ein argumentierendes Miteinanderreden über das in Rede stehende Problem, ist gemeinsame Wahrheitsuche mit dem Ziel des Konsenses.

Die Grundlage dieser gemeinsamen Wahrheitssuche ist die Erfahrung der Teilnehmenden. Ein tatsächlich gefällttes Urteil im Konkreten oder ein konkretes Verhalten, eingebracht als Beispiel zu der zu beantwortenden philosophischen Frage, bietet in den meisten Fällen den Ausgangspunkt.

Nelson hat das Aufdecken der unseren Urteilen und unserem Verhalten unbewußt zu Grunde liegenden philosophischen Voraussetzungen, das Isolieren dieser philosophischen Voraussetzungen aus dem empirischen Kontext, in dem wir auf sie stoßen, die Methode der Abstraktion genannt. Mit ihr wird gezeigt, daß wir diese philosophischen Voraussetzungen, zunächst in der Regel unbewußt, machen. Begründet sind sie damit noch nicht. Viele Sokratische Gespräche bestehen aus dem Prozeß der Abstraktion in der bei Nelson verwendeten Bedeutung dieses Terminus, d.h. daß die einem konkreten Urteil, das in einem von einem Gesprächsteilnehmer gebotenen Beispiel enthalten ist, zugrundeliegenden philosophischen Voraussetzungen zunächst bewußt gemacht werden.

Nicht zu jeder Art von Erkenntnis kann das Sokratische Gespräch uns verhelfen. Faktenwissen kann weder durch gemeinsames Nachdenken im Gespräch noch durch einsames Denken gewonnen werden. Es gründet sich auf Sinneswahrnehmung oder auf das glaubwürdige Zeugnis von Menschen, die die erforderliche Sinneswahrnehmung gehabt haben. Fakten werden in das Sokratische Gespräch von den Teilnehmenden eingebracht, nicht durch das Gespräch gewonnen; sie

müssen, wenn sie als Material des Gespräches genutzt werden sollen, von allen richtig aufgefaßt werden.

Wo es aber darum geht, nicht bloß Fakten, sondern Zusammenhänge zwischen Fakten zu erkennen oder Wertungen vorzunehmen, wo es um philosophische Fragen geht, da muß das Denken *über* die Fakten einsetzen, das einsame oder das gemeinschaftliche im Gespräch.

Welche Anforderungen nun stellt das Sokratische Gespräch? Alle, die an ihm teilnehmen wollen, müssen bereit sein, ihre eigene Meinung offen auszusprechen, und sich auch bemühen, die anderen ernst zu nehmen und zu verstehen. Sie müssen sagen, was sie über die zur Diskussion stehende Sache *wirklich* denken, müssen ihre Überzeugungen und Zweifel klar artikulieren. Sie dürfen nicht, um der Freude am Disput willen, eine These verfechten, von der sie in Wahrheit nicht überzeugt sind. »Ehrlichkeit des Denkens und Sprechens« ist Nelsons Grundanforderung an die an einem Sokratischen Gespräch Teilnehmenden.

Da die Sprache das Medium der Verständigung ist, müssen sich die Teilnehmer um eine gemeinsame Sprache bemühen. Diese Sprache muß auf Grund der Erfahrung, die als allen Teilnehmern gemeinsam vorausgesetzt werden kann, verständlich sein.

In einem Sokratischen Gespräch bedarf es der ständigen Prüfung, ob die Teilnehmenden einander verstehen. Diese Prüfung geschieht bewußt und wiederholt.

Wenn das Einanderverstehen schrittweise besser gelingt, treten in der Regel gegensätzliche Auffassungen zur erörterten Frage zutage. Diese werden fortschreitend schärfer herausgearbeitet.

Das Sokratische Gespräch bleibt bei solchem Gegeneinander der Standpunkte jedoch nicht stehen, denn ihm liegt die Auffassung zugrunde, daß Übereinkunft — Konsens — über die zu erörternde Frage erreichbar ist. Solange der Konsens noch nicht erreicht ist, muß die Untersuchung fortgesetzt werden.

So verhalten sich Forscher, die gemeinsam an einem Problem arbeiten.

Das Hinarbeiten auf Einmütigkeit setzt den Glauben an ein Vermögen zur Einmütigkeit voraus, an ein uns Menschen einigendes Geistesvermögen, das mir, wenn ich ehrlich und ernsthaft bin, keine andere Wahl läßt, als dem anderen zuzustimmen, wenn dieser mir einen guten Grund für seine Auffassung aufzeigt. Wir nennen dieses Vermögen Vernunft. Es ist das Vermögen, Gründe zu erkennen, und das Vermögen, uns in unserer Urteilsbildung und in unserem Verhalten durch Gründe bestimmen zu lassen.

Dieses Hinausstreben über bloß subjektives Meinen, das Hinstreben auf etwas, dem jeder Mensch, seiner Vernunft folgend, zustimmen *muß*, ist von der Idee der Wahrheit geleitet. Und wer kritisch fragt, ob es denn so etwas wie Wahrheit gibt, ist ebenfalls von der Idee der Wahrheit motiviert. Alles kritische Fragen setzt diese Idee der Wahrheit letztlich voraus.

Das Abendland verdankt das Auffassen dieser Idee den alten Griechen, und Sokrates in erster Linie. Dies u.a. hat Nelson dazu bewogen, die von ihm vertretene Methode des Philosophierens im Gespräch die sokratische Methode zu nennen.

Wenn wir im Sokratischen Gespräch auf der Suche nach der Wahrheit über die zur Diskussion stehende Sache zu einem Konsens gelangt sind, dann behaupten wir nicht, daß dieser Konsens der Irrtumsmöglichkeit und der Revisionsbedürftigkeit endgültig entzogen wäre. Konsensual erreichte Aussagen sehen wir an als: bis auf weiteres keinem Zweifel mehr unterliegend, bis auf weiteres von allen Gesprächsteilnehmern als gut begründet anerkannt. Sobald Zweifel an einem Konsens geäußert werden, beginnt erneut das Erwägen von Gründen und Gegengründen.

Die schon bei Sokrates der Praxis des philosophischen Gespräches zugrundeliegende und für die Philosophiegeschichte epochemachende Entdeckung ist die Erkenntnis, daß dem Menschen die Antworten auf philosophische Fragen nicht durch Belehrung von außen zukommen können: daß vielmehr jeder einzelne sie nur in sich selber finden kann. Für dieses forschende Sich-selbst-befragen ist das Gespräch mit anderen in gleicher Weise Suchenden eine wesentliche Hilfe.

Ethik, Erkenntnistheorie und Mathematik sind in der Praxis des Sokrates die Bereiche, in denen Einsicht durch forschendes Sich-selbst-befragen im Gespräch gewonnen wird.

Leonard Nelson, der ebenfalls überzeugt davon war, daß in erster Linie die sokratische Methode des Gesprächs zu philosophischen Einsichten verhelfen kann, hat neben den bei Sokrates auftretenden Sachbereichen einen, bereits angesprochenen, besonders betont, den wir der Erkenntnistheorie zurechnen können, nämlich das Aufdecken der philosophischen Voraussetzungen, die unseren Urteilen und unserem Verhalten in der uns geläufigen Erfahrung zugrunde liegen, durch den Prozeß der Abstraktion. Nelson erläutert das am Verhalten jemandes, der seinen Mantel da, wo er ihn hingehängt hat, nicht mehr vorfindet. Er *sucht* seinen Mantel und setzt dabei, wie die Untersuchung des Beispiels in einem Sokratischen Gespräch vermutlich ergäbe, den Satz von der Beharrlichkeit der Substanz voraus: daß kein Ding zu nichts

werden kann. Oder: wenn plötzlich das Licht ausgeht, suchen wir nach der Ursache, offensichtlich den Satz der Kausalität voraussetzend.

Nelson hat die Praxis des Sokratischen Gesprächs über Sokrates hinaus weiterentwickelt, indem er den Sokratischen *Dialog* erweitert und *eine Gruppe* von Studentinnen und Studenten anregt, die zur Diskussion stehende Frage miteinander zu diskutieren.¹⁰

Die mit den bisher gebotenen Beschreibungselementen vom Sokratischen Gespräch erzeugte Vorstellung muß blaß geblieben sein. Und es können auch die folgenden ergänzenden Bemerkungen zur Praxis dieser Art des Philosophierens nur unvollkommene weitere Hinweise sein, die eigene Erfahrungen durch wiederholte Teilnahme nicht ersetzen können.

Eine Gruppe von Gesprächsteilnehmern und -teilnehmerinnen sollte in der Regel nicht mehr als zehn Personen umfassen. Diese Zahl ist ein Erfahrungswert. Bei einer solchen Gruppengröße kann noch erreicht werden, daß alle konzentriert das je Vorgebrachte auffassen, prüfen und ihre Fragen oder Gegenpositionen formulieren können.

Der Gruppe steht in der Regel ein Gesprächsleiter oder eine Gesprächsleiterin zur Seite, der/die dafür sorgt, daß das Diskutieren ein Sokratisches Miteinanderreden wird.

Dazu muß er/sie vor allem dafür sorgen, daß wirkliche Verständigung zwischen den Teilnehmer/innen erreicht wird. Wenn er/sie den Eindruck hat, daß eine Aussage von der einen Person so, von der anderen Person anders verstanden wird, wird er/sie das Gespräch bei dieser Aussage festhalten, bis volle Verständigung erreicht zu sein scheint.

Der/Die Gesprächsleiter/in hat weiterhin die Aufgabe, die Teilnehmenden bei der gerade zur Diskussion stehenden Teilfrage festzuhalten bzw. sie immer wieder zu ihr zurückzuholen, bis diese so weit geklärt ist, wie der Stand des Gesprächs es ermöglicht und erfordert.

Die Frage, ob der/die Gesprächsleiter/in sich zur erörterten Sache äußern dürfe, ist gegenwärtig umstritten.¹¹ Nelsons Position zu dieser Frage ist eindeutig: »daß ein unbedingt auszuschaltender Einfluß derjenige ist, der von den Urteilen des Lehrers ausginge. Gelingt die Ausschaltung dieses Einflusses nicht, dann ist alle weitere Mühe eitel. Der Lehrer hat alles getan, was an ihm ist, dem eigenen Urteil des Schülers durch Anbieten eines Vorurteils zuvorzukommen«¹².

Heckmann vertritt eine deutlich weniger rigide Position. Für ihn hat sich das Verhalten des Leiters oder der Leiterin auszurichten an dem übergeordneten Ziel: »Der sokratische Lehrer wird darauf aus

sein, den Schülern die Erfahrung, daß man durch angestregtes gemeinschaftliches Bemühen zu wesentlichen Einsichten kommen kann, so intensiv und so ausgedehnt zu verschaffen, wie es unter den gegebenen Umständen möglich ist. Ausschließlich diesem Ziel sollten seine Lenkungsmaßnahmen dienen, und ausschließlich unter dem Gesichtspunkt, ob sie ihm dienlich sind oder nicht, sind sie zu beurteilen.«¹³ Sollten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer durch lange Schulung im Sokratischen Gespräch in der Lage sein, auf die Erfüllung aller an sie zu stellenden Forderungen selbst zu achten, entfallen die Aufgaben für eine in einer Person zu konzentrierende Gesprächsleitung und der Gesprächsleiter oder die -leiterin wird überflüssig oder kann am Gespräch teilnehmen. Heckmann berichtet selbst von einem solchen Gespräch.¹⁴

Aus Heckmanns Praxis des Sokratischen Gesprächs nach dem Zweiten Weltkrieg ist das »Metagespräch« entstanden und fester Bestandteil der Sokratischen Arbeit geworden. Das Metagespräch unterbricht das forschende Sachgespräch. Sein Thema ist *das Verhalten* aller Beteiligten. Sein Inhalt wird von den Bedürfnissen und Interessen der Teilnehmer und Teilnehmerinnen bestimmt. Hier wird z. B. vorgebracht, was sie in der gemeinsamen Arbeit nicht befriedigt. Das kann sich auf das Verhalten einzelner Teilnehmer oder des Gesprächsleiters/der Gesprächsleiterin beziehen. Es kann Unzufriedenheit mit der Schwerfälligkeit, Unergiebigkeit, Unübersichtlichkeit des Gesprächs sein, deren Ursache sie noch nicht kennen. Sie überlegen, wie sie solche Mängel abstellen können, und reflektieren dabei vielleicht, ob sie die Regeln des Sokratischen Gesprächs befolgt haben. Auch Freude über ein gut gelungenes Gespräch kann geäußert werden, und sie machen sich dann klar, wodurch das Gespräch gut gelang.

Funktion des Metagesprächs sollte es allein sein, die Arbeit im Sachgespräch zu fördern, indem man sie durchschaubarer macht und indem man Absprachen über Verhaltensweisen trifft, die den Fortschritt im Sachgespräch stützen. Es sollte vermieden werden, aus der Gruppe eine Selbsterfahrungsgruppe zu machen, in der die Erwartung entsteht, therapeutische Bedürfnisse befriedigt bekommen zu können.

Im Metagespräch ist die Sonderstellung des Gesprächsleiters oder der Gesprächsleiterin aufgehoben. Sein/Ihr Verhalten unterliegt der Kritik wie das der anderen, oft in stärkerem Maße als das der anderen.

Das Metagespräch wird regelmäßig oder bei Bedarf eingesetzt. Nach einem Vormittag intensiven Sokratischen Gesprächs findet am Nachmittag meist ein Metagespräch statt. Wenn während des Sachgesprächs das Bedürfnis nach einem Metagespräch so stark wird, daß

eine konzentrierte Arbeit an dem philosophischen oder mathematischen Problem unmöglich ist, wird das Sokratische Gespräch unterbrochen, bis in dem dann zu führenden Metagespräch das Hindernis beseitigt ist.

Normalerweise wird das Thema für ein Sokratisches Gespräch vorgegeben, das der Gesprächsleiter oder die Gesprächsleiterin nach seinen/ihren Interessen, Kenntnissen und Fähigkeiten formuliert hat. Häufig werden dafür solche Themen aufgegriffen, die bei vorhergehenden Veranstaltungen vorgeschlagen oder gewünscht wurden. Zur Veranschaulichung seien einige Themen aus der Arbeit der letzten Jahre genannt:

Nehmen wir die Dinge so wahr, wie sie sind?

Was heißt es, etwas zu messen?

Welche Werte sollten unser Handeln leiten?

Sind wir verantwortlich für die Zukunft?

Ist der Mensch von Natur aus gut oder böse?

Wann hat der Mensch einen freien Willen?

Welches ist die beste Staatsform?

Gibt es berechnete Ungleichheiten?

Ist Unrecht leiden besser als Unrecht tun?

Besondere Eigenschaften von Primzahlen.

Soweit in einfacher und kurzer Darstellung die Grundgedanken und einige Merkmale des konkreten Sokratischen Gesprächs in der Tradition Nelsons und Heckmanns. Mehr, aus den verschiedenen Blickwinkeln und mit unterschiedlicher Fragestellung, bieten die anderen Beiträge in diesem Band.

Bis auf wenige Ausnahmen (B. Neißer und G. Raupach-Strey) wurden die in ihnen enthaltenen Gedanken in der vorliegenden oder einer ähnlichen Form auf einer Tagung aus Anlaß des 90. Geburtstags von Gustav Heckmann vorgetragen.

Diese Tagung fand vom 22. bis 24. April 1988 unter dem Thema »Das Sokratische Gespräch: philosophisch — pädagogisch — politisch« in der Heimvolkshochschule Springe bei Hannover statt. Sie war eine gemeinsame Veranstaltung des Fachbereichs Erziehungswissenschaften I der Universität Hannover, an dem Gustav Heckmann gelehrt hat, des Landesverbands der Volkshochschulen Niedersachsen e.V., der das Sokratische Gespräch für die Erwachsenenbildung im Rahmen seiner Institutionen entdeckt hatte und die Arbeit daran intensivieren wollte, und der Philosophisch-Politischen Akademie e.V., die als Gründung Nelsons und als geistige und politische Heimat

Gustav Heckmanns die Pflege des Sokratischen Gesprächs zu ihrer Aufgabe gemacht hat.

In drei Plenumsvorträgen (H. Schnädelbach, Th. Meyer und K.-O. Apel) und vier Sektionen beschäftigte man sich mit dem Tagungsthema. Die Themen der Sektionen lauteten:

1. »Philosophische Grundlagen des Sokratischen Gesprächs in der von Leonard Nelson begründeten Tradition.«
2. »Zur Geschichte und zur politischen Bedeutung des Sokratischen Gesprächs.«
3. »Das Sokratische Gespräch und andere didaktische Ansätze in Schule und Hochschule.«
4. »Das Sokratische Gespräch in der Erwachsenenbildung.«

Etwa 120 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus den verschiedenen Bereichen waren in Springe zusammengekommen, die die gemeinsame Erörterung der Theorie und Praxis des Sokratischen Gesprächs erst beginnen mußten. Die Unterschiede in den jeweils zugrundeliegenden Erfahrungen der von den Teilnehmenden zuvor individuell erlebten Formen des Philosophierens und die verschiedenen philosophischen Positionen, denen sie angehörten, und damit die unterschiedlichen Sprachen, die sie verwendeten, dazu das auf der einen Seite eher theoretische, auf der anderen Seite eher didaktische oder gar methodische Interesse ließen die Verständigung langsam beginnen. Der Prozeß der Verständigung ist in Gang gesetzt worden. Die Lebendigkeit einer fruchtbaren Auseinandersetzung garantieren die vielen Fragen, die im Zusammenhang der Theorie und Praxis des Sokratischen Gesprächs auch durch diese Tagung entstanden sind.

Schnädelbachs Beitrag ermutigt zur Fortsetzung des dialogischen Philosophierens, ermahnt dazu, Gegenstandsbezug und Intersubjektivität immer zugleich zu sichern, und regt dazu an, die dialogischen und doktrinalen Anteile in Nelsons Philosophie, insbesondere in seiner Theorie des Sokratischen Gesprächs, zu reflektieren und zu prüfen, wie sie sich widerspiegeln in konkreten Sokratischen Gesprächen.

Th. Meyer verweist zugleich auf die ihn beeindruckende Tradition Nelsonschen Denkens und Handelns und auf ihre Aktualität. Aus einer beeindruckenden Analyse der geistigen Situation unserer Zeit entwickelt er die Forderung nach einer neuen Gesprächskultur, und er sieht im Sokratischen Gespräch einen überzeugenden »Weg zur Einübung und Verbreitung einer solchen Kultur des vernünftigen Gesprächs«, in dem sich Menschen »der Einsichten der eigenen Ver-

nunft versichern, und daher vernünftige Selbst- und Welterkenntnis zu ihrer eigenen Sache machen können«. Es bleibt die Frage offen, wie den Menschen, jenseits aller Zufälligkeiten, dieser Weg gewiesen werden kann.

Wertvolle Anregungen für die Weiterentwicklung der Theorie des Sokratischen Gesprächs gibt K.-O. Apel. Seine These, daß die Diskursphilosophie der Gegenwart, die von ihm und seinen Schülern vertretene Transzendentalpragmatik, »dem Paradigma des Sokratischen Gesprächs in einem radikaleren und tieferen Sinn entspricht als dies in anderen Begründungsepochen der Philosophie der Fall sein konnte«, wird gründlich zu prüfen sein. Übereinstimmungen zwischen der Theorie des Sokratischen Gesprächs im Sinne von Nelson und Heckmann und der Theorie des argumentativen Diskurses drängen sich auf.

Es ist z.B. zu fragen, wo die Unterschiede zwischen der transzendentalpragmatischen Reflexion auf die Präsuppositionen der Argumentation und Nelsons Methode der regressiven Abstraktion liegen. Welcher Zusammenhang besteht zwischen Nelsons Theorie der unmittelbaren Erkenntnis, die über die Methoden der Abstraktion und der Deduktion geklärt werden kann, und der reflexiven Letztbegründung bei Apel?

Beide Auffassungen stehen in derselben Kantischen Tradition, beide betonen die Leistungen der Vernunft, die vor »Relativismus, Skeptizismus und Defaitismus«¹⁵ schützt, beide sehen eine Möglichkeit, den infiniten Regreß zu vermeiden. Sie unterscheiden sich inhaltlich in dem, was Apel »Letztbegründung« nennt.

Heckmann geht über die Transzendentalpragmatik hinaus, indem er den Grund für eine wahre Aussage in der Evidenz sieht. »Das Kriterium dafür, daß eine echte Evidenz vorliegt, ist also das in der Selbstbeobachtung festgestellte Nichtzweifeln bzw. Nicht-zweifeln-können und der im sokratischen Gespräch festgestellte Konsens darüber.«¹⁶ Würde Apel dieser Auffassung zustimmen? Wäre auch für ihn der Grund für die Wahrheit der in der »Reflexion auf die im *Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* vorausgesetzten *subjekt-intersubjektiven* Bedingungen der sprachlichen Verständigung und insofern der Welt-Interpretation« (Apel) gewonnenen Einsichten »das in der Selbstbeobachtung festgestellte Nichtzweifeln bzw. Nicht-zweifeln-können« (Heckmann)?

J. Fischer und G. Raupach-Strey betonen, wie zuvor auch schon Th. Meyer, die politische Dimension des Sokratischen Gesprächs.

Fischers These, daß das Sokratische Gespräch in den drei von ihm skizzierten historischen Epochen — das Athen des Sokrates, das erste Drittel unseres Jahrhunderts bei Nelson und die Demokratie, in der Heckmann lebt — politisch jeweils etwas anderes gewesen sei, wird von ihm selbst und vor allem von G. Raupach-Strey ergänzt durch den Aufweis, daß Sokratische Praxis immer auch die Stärkung der vernünftigen Selbst- und Mitbestimmung war und ist. Selten wird von Kennern des Sokratischen Gesprächs seine politische Relevanz bestritten. Umso interessanter dürfte es sein, sich mit der kürzlich von Reinhard Kleinknecht¹⁷, einem guten Kenner des Sokratischen Gesprächs, geäußerten Auffassung auseinanderzusetzen, Philosophie sei für die Praxis des Lebens irrelevant.

B. Neißer arbeitet in ihrem Beitrag den Unterschied zwischen dem Sokratischen Gespräch und der Themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth Cohn genau heraus. Sie macht damit deutlich, daß bei allen Gemeinsamkeiten der beiden Gesprächsformen das Sokratische Gespräch sein Spezifikum darin hat, daß es eine philosophische Methode der Wahrheitssuche ist und nicht eine Veranstaltung, die — unter Hintanstellung der Objektbezogenheit — in erster Linie der Selbstverwirklichung der Individuen dient. Es ist wichtig, diesen Gedanken, daß das Sokratische Gespräch kein psychotherapeutisches Ziel hat, zu betonen, da mit seiner Ausbreitung Fehlentwicklungen in diese Richtung möglich sind.

Die von Neißer angesprochenen Fragen nach der Berechtigung der »Zentriertheit der Gesprächsteilnehmer auf die eigene Erfahrung« und nach der Rolle des Leiters/der Leiterin werden weiter diskutiert werden müssen.

D. Horster stellt seine Erfahrungen mit dem Sokratischen Gespräch in der Erwachsenenbildung, insbesondere bei der Schulung von Volkshochschuldozenten und -dozentinnen dar. Die sehr detaillierte Schilderung der Arbeit vermittelt ein lebendiges Bild. Es wird deutlich, daß jede Realisierung des Sokratischen Gesprächs auch geprägt wird durch die Zusammensetzung der Teilnehmer, auf deren Voraussetzungen, Bedürfnisse und Interessen man eingehen kann, solange dadurch das Wesentliche des Sokratischen Gesprächs nicht verletzt wird.

Es ist plausibel, daß legitime Elemente, die es auch bei Sokratischen Gesprächen in der Vergangenheit je nach Voraussetzungen und Interessen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer in geringerem Umfang stets oder immer wieder einmal gegeben hat, bei der Arbeit mit

Volkshochschuldozentinnen und -dozenten, die ein gesteigertes Interesse an der Methode und am Erlernen dieser Methode haben, in den Vordergrund treten. So steht es mit der Verwendung eines Ankündigungstextes, der besonders expliziten Darbietung der Regeln, dem besonderen Schwergewicht der Reflexion der Regeleinhaltung im Metagespräch, dem Rahmenprogramm für ein Sokratisches Seminar und der Supervision und Praxisberatung.

Widerspruch bei traditionellen Vertretern des Sokratischen Gesprächs könnten vor allem drei Punkte in D. Horsters Text erwecken, die zu einer ausgiebigen Diskussion einladen. Dies sind die Gedanken über die mögliche Beeinflussung der Teilnehmenden durch ein vorweggehendes Referat des Leiters/der Leiterin bzw. durch die Lektüre von Texten, die Kombination des Sokratischen Gesprächs mit anderen Arbeitsformen im Verlauf eines Seminars und schließlich die Gedanken zur Fortsetzung des Sokratischen Gesprächs in Sokratischen Gesprächen zweiter und dritter Stufe.

Ich will diese — zweifellos notwendige — Diskussion an dieser Stelle nicht führen, sondern nur zwei Fragen formulieren, die mit Sicherheit gestellt werden: 1. Inwieweit sind die Vorschläge Reaktionen auf die gegebene Motivationslage der Teilnehmer/innen, also ein Kompromiß zwischen der Durchsetzung der legitimen Forderungen aus dem Charakter des Sokratischen Gesprächs und der vermeintlichen Notwendigkeit der Motivationsweckung und des Motivationserhalts? 2. Kann man wirklich eine sinnvolle Abfolge von Sokratischen Gesprächen in den auch ihrem Charakter nach definierten drei Stufen realisieren, ohne das Denken der Teilnehmenden, das sich ja in der Regel nicht innerhalb eines Paradigmas abspielt, in unzulässiger Weise einzuschränken? Kann man — auch angesichts der jeweiligen Fragen, die behandelt werden sollen — nicht eher von drei verschiedenen Sokratischen Gesprächen reden, bei denen man vielleicht Bezug nehmen kann auf Einsichten, die man zuvor gemeinsam in einem anderen Sokratischen Gespräch gewonnen hat?

H. Spiegel schließlich bietet uns in seinem kurzen Beitrag Argumente, die für den Einsatz des Sokratischen Gesprächs in der Lehrerbildung und in der Schule sprechen.¹⁸ Auch diese Felder bieten schwierige Aufgaben, wenn man sich dafür einsetzen will, die zweifellos wünschenswerte Ausbreitung des Sokratischen Gesprächs in der Lehrerbildung und in der Schule zu fördern.

Anmerkungen

- 1 Der Text dieser Rede findet sich in: L. Nelson, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, *Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*. Hrsg. von Paul Bernays u.a. Hamburg 1970; ders., *Vom Selbstvertrauen der Vernunft. Schriften zur Kritischen Philosophie und ihrer Ethik*. Hrsg. von Grete Henry-Hermann. Hamburg 1975; ders., *Die sokratische Methode*. Hrsg. und mit einem Vorwort von Gisela Raupach-Strey, Kassel 1987.
- 2 Zur Biographie Gustav Heckmanns vgl. Dieter Krohn, *Gustav Heckmann*, in: Detlef Horster/Dieter Krohn, *Vernunft – Ethik – Politik*. Hannover 1983, S.9-32.
- 3 Zur Geschichte der ISK vgl. W. Link, *Die Geschichte des Internationalen Jugend-Bundes (IJB) und des Internationalen Sozialistischen Kampf-Bundes (ISK)*. Meisenheim 1964; K.-H. Klär, *Zwei Nelson-Bünde: Internationaler Jugend-Bund (IJB) und Internationaler Sozialistischer Kampf-Bund (ISK) im Licht neuer Quellen*, in: *Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, 18. Jg. (1982) 3, S.310-360. Zur besonderen Bedeutung der Kritischen Philosophie im Sinne Nelsons für den Widerstand des ISK gegen den Nationalsozialismus vgl. S. Miller, *Kritische Philosophie als Herausforderung zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, in: *Dialektik*, Köln 1983, S.53-67.
- 4 Vgl. B. S. Nielsen, *Erziehung zum Selbstvertrauen. Ein sozialistischer Schulversuch im dänischen Exil 1933-1938*, Wuppertal 1985.
- 5 Die Summe seiner Erfahrungen und Reflexionen ist enthalten in: G. Heckmann, *Das sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren*. Hannover 1981.
- 6 Eine kurze Information über die Aktivitäten dieses Kreises bietet: G. Heckmann/Dieter Krohn, *Über Sokratisches Gespräch und Sokratische Arbeitswochen*, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*, 10. Jg. (1988) 1, S.38-43. Seit Januar 1989 wird im Auftrag der Philosophisch-Politischen Akademie von Silvia Knappe und Nora Walter auch der Rundbrief der Sokratischer herausgegeben, der ein Diskussions- und Informationsforum sein soll und zweimal im Jahr erscheint.
- 7 D. Horster, *Das Sokratische Gespräch in der Erwachsenenbildung*, Hannover 1986.
- 8 Informationen über diese Veranstaltungen gibt der Autor auf Anfrage. Seine Adresse: An den Papenstücken 21, 3000 Hannover 91.
- 9 Dies geschieht weitgehend angelehnt an den Aufsatz von Heckmann/Krohn, a. a. O.
- 10 K.-R. Wöhrmann, *Über einen strukturellen Unterschied zwischen der Mäeutik des Sokrates und dem Sokratischen Gespräch von Leonard Nelson*, in: Horster/Krohn, a. a. O., S.289-300, hat gezeigt, welcher Fortschritt damit erreicht war. Während Sokrates jeweils einem Gesprächspartner »die Geburtshilfe leistet«, leisten bei Nelson eine ganze Gruppe miteinander Diskutierender einander diese Hilfe.

- 11 Vgl. W. Klafki, Zur Frage nach der pädagogischen Bedeutung des Sokratischen Gesprächs und neuer Diskurstheorien, in: Horster/Krohn, a. a. O., S. 277-287; G. Raupach-Strey, Über den autoritären Rest in Heckmanns Auffassung vom Sokratischen Gespräch, ebd., S. 315-325; K.-R. Wöhrmann, a. a. O.; in diesem Band vgl. J. Fischer und B. Neißer.
- 12 Nelson 1987, a. a. O., S. 21.
- 13 Heckmann, a. a. O., S. 80.
- 14 Heckmann, a. a. O., S. 71.
- 15 W. Kuhlmann, Argumentation und Transzendentalpragmatik, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, 11. Jg. (1981) 1, S. 9.
- 16 Heckmann, a. a. O., S. 110.
- 17 Wissenschaftliche Philosophie, philosophisches Wissen und Philosophieunterricht, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, 11. Jg. (1989) 1, S. 18-31.
- 18 Ausführlichere Darlegungen zu diesen Fragen finden sich in: H. Spiegel, Sokratische Gespräche über mathematische Themen mit Erwachsenen — Absichten und Erfahrungen, in: mathematik lehren, Heft 33, 1989, S. 54-59, und K. Draken Schulunterricht und das Sokratische Gespräch nach Leonard Nelson und Gustav Heckmann, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, 11. Jg. (1989) 1, S. 46-49.

Herbert Schnädelbach

Zum Verhältnis von Diskurswandel und Paradigmenwechsel in der Geschichte der Philosophie

Vorbemerkung

Das »sokratische Gespräch« als methodologisches Konzept des Philosophierens ist eine originäre Leistung von Leonard Nelson und Gustav Heckmann, und doch verweist diese mit ihrem eigenen Namen zurück auf die Anfänge der Philosophie. Es handelt sich also nicht um eine »Sokrates-Renaissance«, sondern um eines der vielen Beispiele für das komplexe Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität, Bewahrung und Erneuerung, Fortbildung und Neubildung in der Geschichte des Denkens. In Wahrheit ist die Erinnerung an das Sokratisch-Dialogische niemals ganz verlorengegangen, und doch schmälert das nicht das Verdienst derer, die es in unserer Zeit neu aufgegriffen und methodisch fruchtbar gemacht haben. Mein Beitrag versucht, das komplizierte Ineinander von Tradition und Innovation in der Philosophiegeschichte dadurch ein wenig übersichtlicher zu machen, daß er Typenbegriffe exponiert — und zwar im Medium bruchstückhafter Anwendungen — die als Orientierungshilfen in jedem schwierigen Gelände vielleicht nützlich werden könnten.

Dialogisches und doktrinales Philosophieren

Daß das *dialogische* Philosophieren überhaupt der Erneuerung bedarf, verweist auf seine ständige Konkurrenz mit dem Gegenmodell, das man in Variation eines Ausdrucks von Kant als *doktrinales* Philosophieren¹ bezeichnen kann. Es ist damit nichts Doktrinales gemeint, sondern ein Philosophiekonzept, das sich dem Ideal der Doktrin, der tradierbaren Lehre oder des lehrbaren Wissens unterstellt. In erster Annäherung kann zur Illustration des Gegensatzes von Dialogischem und Doktrinalem der zwischen der platonischen Dialektik und der aristotelischen Apodeiktik dienen; was für Platon der einzige Weg zur Wahrheit ist, wird von Aristoteles in die Topik verbannt, d.h. in die Lehre von den bloß wahrheitsähnlichen Schlüssen, die zwar heuristisch nützlich, aber eben doch nicht wissenschaftsfähig sind. Dialektik und Apodeiktik unterscheiden sich in dieser Entgegensetzung dadurch, wie sie das Dialogische einschätzen: als wesentlich für die

Sache selbst und ihre Erkenntnis, oder nur als äußerliche Untersuchungs- und Darstellungsweise eines Wissensgebietes, dem allein das monologische Verfügen über das Allgemeine sowie die Gründe und Ursachen² angemessen ist. Demgegenüber scheint der Platonischen Dialektik als der Kunst der sachangemessenen Dialogführung³ das dialogische Prinzip selber innezuwohnen, und doch ist es umstritten, ob das Verfahren der induktiven Ermittlung und der anschließenden Einteilung des Allgemeinen (*apagóge/dihairesis*) nicht doch einem doktrinalen Muster folgt und nur unwesentlich dialogisch ist; gerade beim späten Platon fragt man sich oft, wozu der Dialogpartner noch taugt außer zum variationsreichen Bestätiger und Stichwortlieferanten. Darum empfiehlt es sich, nicht länger historisch, sondern typologisch vorzugehen. Das dialogische Philosophieren unterscheidet sich vom doktrinalen dadurch, daß es die reale Intersubjektivität für etwas philosophisch Wesentliches und Unentbehrliches hält, während das doktrinale Modell die reale Intersubjektivität als eine Gefährdung der Wahrheit ansieht und sie zu neutralisieren trachtet. Während also das dialogische Philosophieren das wirkliche Miteinander-Reden der Menschen methodisch zu nutzen und zu disziplinieren trachtet, weicht das doktrinale Philosophieren in die ideale Intersubjektivität personenunabhängiger Methoden aus, die jedermann monologisch befolgen kann.

Es ist keine Frage, daß unter der Herrschaft des Ideals der Wissenschaftlichkeit in der Geschichte der Philosophie das doktrinale Modell vorherrscht, und doch ist die sokratische Tradition des Dialogischen niemals ganz abgerissen. Erinnerung sei an die große Zahl philosophischer Texte in Dialogform, aber auch die Form der Meditation, die ja meist als innerer Dialog, d.h. als Unterredung mit sich selbst vollzogen und präsentiert wird.⁴ Wenn Kant sagt: »Denken ist Reden mit sich selbst, ... folglich sich auch innerlich (durch produktive Einbildungskraft) Hören«⁵, greift er auf Platon zurück⁶, dem das augustinisch-cartesianische Meditations-Modell des Denkens seinerseits schon folgt, und er bereitet dadurch die Einsicht vor, daß subjektives Denken in Wahrheit internalisierte Intersubjektivität ist – was Humboldt, Schleiermacher, Mead, Wittgenstein und viele andere später ausführten. Wo die skeptischen Zweifel an der Möglichkeit doktrinalen Philosophierens überhaupt die Oberhand gewannen, blieb das Dialogische gewissermaßen »rein« übrig. Während Hegels Dialektik eindeutig doktrinal ist, kann man die philosophische Hermeneutik Gadamer, aber auch Adornos Negative Dialektik, als Dialektik ohne Doktrin bezeichnen; der Erlanger Konstruktivismus wäre hier eben-

falls zu nennen, der allerdings nie ganz der Gefahr entging, das methodische Gegeneinander von Proponent und Opponent nun seinerseits zur Doktrin zu erheben. Selbst in der vielerorts als doktrinär verrufenen analytischen Philosophie ist die Präsenz des Dialogischen nicht zu übersehen, bildet doch das ständige Abwechseln von Beispiel und Gegenbeispiel den sokratischen Dialog ziemlich genau nach. Dem allem steht das Ideal Husserls einer »Philosophie als strenger Wissenschaft« schroff entgegen; es versammelt noch einmal alle Elemente der aristotelischen Apodeiktik und reduziert sie auf ein phänomenologisches Verfahren, das vom Anderen und dem Gespräch mit ihm keinen Gebrauch macht; wie bei Descartes scheinen Objektivität und Gewißheit des Wissens hier an die transzendente Einsamkeit eines reinen Ego geknüpft zu sein.

Während also die meisten Philosophen seit den Anfängen bis heute das Dialogische nur als *heuristisches* Prinzip — als philosophische *ars inveniendi* gewissermaßen — vertreten und im übrigen am doktrinalen Ideal festhalten, sind diejenigen in der deutlichen Minderheit, die das Philosophieren auf das implizit oder explizit Dialogische einschränken, ohne mit doktrinal darstellbaren Ergebnissen zu rechnen: Wittgensteins »Klarwerden« von Sätzen und das Verschwinden der philosophischen Probleme durch Sprachspielbeschreibung wären hier zu nennen, aber auch wiederum Adornos Negative Dialektik, deren *terminus ad quem* die unreglementierte Erfahrung des Nichtidentischen ist.⁷ — Davon ist unabhängig die Verwendung des Dialogischen als *didaktisches* Prinzip, denn man kann Doktrinales auch dialogisch präsentieren — dies geschieht in den meisten Dialogen der philosophischen Literatur — wie man auch umgekehrt genuin Dialogisches doktrinal darstellen kann: Hegels »Phänomenologie des Geistes« ist dafür wohl ein treffendes Beispiel.⁸ — Im übrigen wäre es voreilig, mit dem methodologischen Gegensatz »dialogisch-doktrinal« unmittelbar einen Wertunterschied zu assoziieren, denn in allen philosophischen Dialogen muß das Doktrinale immer ein relatives Recht behalten; es geht ja nicht um ein bloßes Operieren auf der Subjekt-Subjekt-Ebene — also um eine philosophische Kommunikation, in der man nur noch über die Kommunikation kommuniziert —, sondern um gemeinsame Verständigung über eine Sache, die auch gewußt und gelehrt werden kann, wenn sie einmal erkannt ist. Es ist nicht so, daß die Philosophen gar nichts wüßten und nichts mitzuteilen hätten, und darum ist der reine, von allem Doktrinalen freie philosophische Dialog wohl nur eine Fiktion.⁹ Umgekehrt ist unbezweifelbar, daß das doktrinale Philosophieren selbst intersubjektive und damit dialogische Vorausset-

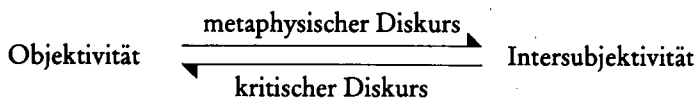
zungen hat; aber deswegen ist es doch manchmal berechtigt, ja unvermeidlich, die Intersubjektivität methodisch auszublenden: z. B. im Zeichen des Impulses »Zu den Sachen!«, oder um sich der individuellen Autonomie im Wissen zu versichern, denn im Dialog ist man nicht gänzlich autonom. Sicher ist Autonomie, die gänzlich in ein *solum ipse*, in ein isoliertes Selbst eingeschlossen bleibt, etwas Scheinhaftes, aber die Selbstverständigung darüber, was ich denn nun selbst denke und meine, ohne mich einfach auf die anderen zu verlassen, ist umgekehrt ein unentbehrliches Element der sinnvollen Dialogführung selber. Darum unterscheiden sich dialogisches und doktrinales Philosophieren auch nicht durch bloß intersubjektive oder objektive Orientierung voneinander, sondern beide Modelle müssen Gegenstandsbezug und Intersubjektivität immer zugleich sichern, soll das eine nicht in sachlicher Belanglosigkeit, und das andere nicht in privater Sprachlosigkeit enden.

Ob alles Denken wirklich dialogisch ist, obwohl es stets Intersubjektivität voraussetzt, ist fraglich, aber philosophisches Denken als Reflexion ist sicher stets – zumindest implizit – dialogisch. In der Reflexion, d. h. dem Denken des Denkens, dem Nachdenken über das Gedachte, der Thematisierung unserer Thematisierungsweisen usf.¹⁰, übernimmt man stets abwechselnd die Rolle von Proponent und Opponent; man macht sich selbst Einwände, um sie nach Möglichkeit zu entkräften oder um seine Überzeugungen mit Gründen zu ändern. Ein solches cartesianisches »Sich-mit-sich-selbst-Unterreden« ist auch das Medium der Kantischen Vernunftkritik: Der Gerichtshof¹¹, vor dem die Vernunft selbst ihr Verfahren als Ankläger, Verteidiger und Delinquent in einer Person führt, wobei sie sogar auch noch das Gesetzbuch beisteuert, ist von Kant als ein inneres Forum der Vernunft selbst und damit eines jeden denkenden Individuums gedacht. Darin, daß Philosophie mindestens seit Sokrates immer auch Reflexion war, liegt der Grund für die ständige, wenn auch zuweilen verdeckte Präsenz des Dialogmodells in der Geschichte des Denkens, trotz aller Wandlungen im Doktrinalen.

Diskurse und Diskurswandel in der Philosophie

Dialogisches und doktrinales Philosophieren unterscheiden sich somit nicht in der Zielsetzung, Gegenstandsbezug und Intersubjektivität gleichzeitig zu sichern, sondern nur in der Wahl der Mittel, dieses Ziel zu erreichen: einmal durch methodische Nutzung und zum anderen durch methodische Eliminierung der realen Intersubjektivität. Diese

beiden Wege kann man als charakteristische methodologische Merkmale zwei philosophischen Diskursarten zuordnen, die im folgenden in typisierender Vereinfachung als *kritischer* und als *metaphysischer* Diskurs bezeichnet werden. »Diskurs« ist inzwischen zum Modebegriff avanciert und wie alle Modebegriffe bemerkenswert unklar. Das Spektrum reicht von Foucault bis Habermas, d.h. der Ausdruck kann sich auf ein Rede- und Handlungsuniversum mit durchlaufenden Machtstrukturen ebenso beziehen wie auf das Gegenstück des kommunikativen Handelns unter Bedingungen der Handlungs- und Entscheidungsentlastung, von dem Habermas spricht. Ich begnüge mich hier mit etwas sehr Allgemeinem und verstehe unter »Diskurs« die Verwirklichung unserer sprachlichen Kompetenzen in intersubjektiven Zusammenhängen. Für die Bestimmung des philosophischen Diskurses ist an dieser Stelle nur wichtig, daß in ihm – neben anderen charakteristischen Merkmalen und ebenso wie im wissenschaftlichen Diskurs – Objektivität und Intersubjektivität gleichermaßen angestrebt werden. Das genügt, um den kritischen vom metaphysischen Diskurs in der Philosophie abzuheben. So kann man sagen: Im metaphysischen Diskurs wird die Sicherung der Intersubjektivität im Gegenstandsbezug gesucht, während der kritische Diskurs den Gegenstandsbezug durch Thematisierung der Intersubjektivität zu garantieren versucht; für den Metaphysiker gründet der diskursive Konsens in der Objektivität, für den kritischen Philosophen gründet die Objektivität im Konsens.



So ist für Platon der erkennende Bezug auf die Objektivität der Ideenwelt die oberste Garantie für die Allgemeingültigkeit unserer Erkenntnis, während Kant umgekehrt diese Allgemeingültigkeit auf die objektive Gültigkeit unserer Begriffe, Urteile und Anschauungsformen zurückführt – im Sinne ihres apriorischen Bezugs auf Gegenstände möglicher Erfahrung (oder Erscheinungen).

Diese grobe Unterscheidung philosophischer Diskursarten kann man auch philosophiehistorisch nutzen und damit wichtige Übergänge und Brüche als Folgen eines Diskurswandels verstehen. Platons Kritik an der Sophistik beruht auf dem Übergang vom kritischen zum metaphysischen Diskurs, der erst bei Aristoteles ganz vollzogen ist; die bloß kontingente Intersubjektivität menschlicher Übereinkünfte,

bei denen jeder einzelne das Maß aller Dinge ist (Protagoras), soll ersetzt werden durch die gemeinsame Anerkennung des Wahren, das allein das Maß ist. Die antike und cartesianische Skepsis hingegen unterbricht den metaphysischen Diskurs durch die Frage, die Kant später so formuliert: »... ob so etwas, wie Metaphysik, überall nur möglich sei«¹², d.h. sie problematisiert den Gegenstandsbezug und geht zurück auf die subjektiven »Bedingungen der Möglichkeit«, die bis ins 19. Jahrhundert stets als implizit-intersubjektiv angesehen wurden. (Diese Rückfrage ist nicht das Neue des Kantischen Kritizismus, sondern die Idee, Objektivität auf nichts anderem als transzendentaler Subjektivität neu zu begründen.) In diesem Sinne kann man auch den Gegensatz von Dogmatismus und Skeptizismus, von dem Kant ausgeht, anders interpretieren: Während der Dogmatiker den metaphysischen Diskurs einfach fortsetzt und die skeptischen Rückfragen ignoriert, findet der konsequente Skeptiker keinen Übergang vom kritischen Diskurs zum Gegenstandsbezug. Kants berühmtes Diktum »Der kritische Weg ist allein noch offen«¹³, der die Methode der Metaphysik betrifft, steht für den Versuch, den metaphysischen Diskurs mit den Mitteln des kritischen Diskurses selbst zu rehabilitieren; darum wird der Metaphysik die Transzendentalphilosophie vorgeordnet, die deren kritische Grundlegung enthält, und so vereint Kants kritische Metaphysik beide Diskursarten in sich.¹⁴

Was für Kant gilt, trifft auch für viele »vorkritische« Philosophen zu. Sofern sie sich mit den skeptischen Einwänden gegen philosophische Gegenstandserkenntnis, die seit den Sophisten nun einmal in der Welt sind, auseinandersetzen, mußten sie auch den kritischen Diskurs führen; umgekehrt steht der methodische Zweifel des Descartes, der sich vor allem im sensualistischen Reduktionismus von Locke, Condillac oder Hume forterbt, von vornherein im Dienst des metaphysischen Diskurses, den er ermöglichen soll. Die Metaphysiker nach Kant — die deutschen Idealisten ebenso wie Schopenhauer, aber auch Bergson, Scheler, Nicolai Hartmann u.a. — haben sämtlich den Durchgang des metaphysischen Denkens durch den kritischen Diskurs für unabdingbar gehalten, hofften dabei aber, über Kants Erkenntnisgrenzen hinauszugelangen. Dies bestätigt noch einmal, daß »kritischer Diskurs« ein Typenbegriff ist und nicht einfach mit einer philosophischen Position — etwa der Kants — einfach zusammenfällt. Der Regelfall des Philosophierens ist wohl gekennzeichnet durch die Voraussetzung, daß Gegenstandsbezug und Intersubjektivität des philosophischen Diskurses im wesentlichen gesichert sind. Die Polarisierung, d.h. das Auseinandertreten beider Diskursarten im philoso-

phischen Diskurs, ist wohl nur die Folge einer Problematisierung des einen oder anderen im Diskursvollzug, wodurch dann entweder explizit-metaphysische Thesen über die Wahrheit des Seins selbst vertreten werden oder zum Raisonnement über das »Subjektive« übergegangen wird. Man kann philosophische Diskurse am besten danach klassifizieren, welche Diskursart in ihnen jeweils dominiert: die metaphysische oder die kritische. Zu ergänzen ist noch, daß der philosophische Diskurs insgesamt zusammenbricht, wenn Gegenstandsbezug und Intersubjektivität gleichzeitig problematisiert werden; dann steht nichts Unproblematisches mehr zur Verfügung, was man zur Bewältigung des Problematischen einsetzen könnte. In solchen Situationen, für die das Denken Nietzsches vielleicht ein Modell ist, pflegt stets das Ende der Philosophie ausgerufen zu werden, während das philosophische Denken, dessen es ja gleichwohl bedarf, um jenes Ende feststellen und verkünden zu können, in der Regel ins unbestimmte Zwischenreich der Essayistik flüchtet.

Paradigmen und Paradigmenwechsel

Wenn man bei der Rekonstruktion der Philosophiegeschichte den von Thomas S. Kuhn eingeführten Paradigma-Begriff verwendet, liegt es nahe, ein ontologisches, ein mentalistisches und ein linguistisches Paradigma zu unterscheiden; durch die freie Variation einiger Bestimmungen, die nach Kuhn ein Paradigma ausmachen¹⁵, ergibt sich folgendes Schema¹⁶:

Paradigma	ontologisch	mentalistisch	linguistisch
Bereich	Sein	Bewußtsein	Sprache
Gegenstand	Seiendes	Vorstellungen	Sätze, Äußerungen
Anfang	Staunen	Zweifel	Konfusion
Anfangsfrage	Was ist?	Was kann ich wissen?	Was kann ich verstehen?

Dieses Modell muß korrigiert werden, wenn die oben eingeführte Differenz zwischen dem metaphysischen und dem kritischen Diskurs den Tatsachen entspricht. Auch die antike Skepsis stellte die Frage »Was kann ich wissen?«, ohne dadurch ins mentalistische Paradigma überzuwechseln; sie repräsentiert den kritischen Diskurs im ontologischen Paradigma, und sie fand den cartesianisch-kantischen Übergang in die Bewußtseinsphilosophie deswegen nicht, weil sie über keinen

Begriff des erkennenden Subjekts verfügte. Der wird erst (nach augustinischem Vorbild¹⁷) von Descartes erarbeitet, der aber seinerseits die materiale Philosophie auf eingeborene Ideen zu gründen versucht, die am Orte des *cogito* so etwas wie eine innere Objektivität ausmachen; der Cartesianismus ist somit durch einen metaphysischen Diskurs im mentalistischen Paradigma gekennzeichnet. Nach Lockes Demontage dieser inneren Objektivität führt Kant den kritischen Diskurs im mentalistischen Paradigma fort; er akzeptiert die Kritik an der Lehre von den *ideae innatae*, aber dies nur, um sogleich ein formales und operatives Apriori an deren Stelle zu setzen, worauf sich nicht nur die wissenschaftliche Gegenstandserkenntnis, sondern auch eine kritisch revidierte Metaphysik soll begründen lassen. Die sinnkritische Skepsis Wittgensteins bedeutet eine wesentliche Radikalisierung des kritischen Diskurses, weil er sich nunmehr nicht mehr bloß auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis, sondern primär auf die der Verständigung, d. h. von Sinn und Bedeutung unserer sprachlichen Mittel von Wissenschaft und Philosophie bezieht. Trotzdem bleibt auch Wittgenstein Metaphysiker; seine Bemerkungen über das Mystische und das erklärte Ziel des richtigen Sehens der Welt nach dem Durchgang durch den »Tractatus« belegen dies eindringlich.¹⁸ Auch im linguistischen Paradigma ist die Metaphysik auferstanden – sei es im Platonismus der Fregeschen »Gedanken«¹⁹ oder der »Propositionen« als idealer Sinngebilde²⁰, sei es im Konzept deskriptiver Metaphysik von Strawson²¹.

Daraus folgt, daß die Fragen »Was kann ich/können wir wissen?« und »Was kann ich/können wir verstehen?« nicht zu einem bestimmten Paradigma gehören können, sondern in jedem Paradigma einen Diskurswandel anzeigen, der zu einem Paradigmenwechsel führen kann, aber nicht muß. Der Diskurswandel reicht allein nicht, um einen Paradigmenwechsel herbeizuführen; dazu gehören weitere Bedingungen, wie der Vergleich zwischen der antiken und cartesianischen Skepsis zeigt: Descartes konnte auf den durch Augustinus und die augustinische Tradition geprägten Begriff des Bewußtseins zurückgreifen, und erst dies machte ihn – neben anderen Vorgaben wie der Forderung der individuellen Autonomie des Wissens – zum Begründer des mentalistischen Paradigmas. Das mentalistische Paradigma war seinerseits stets von dem metaphysischen Interesse an letztbegründeter und systematisierter philosophischer Gegenstandserkenntnis bestimmt, wenn auch seine Primärontologie bloße Bewußtseinsphänomene betraf – *ideae*, Vorstellungen, Dinge als Erscheinungen, Erlebnisgegebenes etc.; immer ging es darum, diese inneren *ónta* in

Richtung auf die Welt an sich oder die Dinge selbst zu übersteigen. (Dasselbe gilt für die Ansätze von Metaphysik im linguistischen Paradigma.) Daß auch im ontologischen und im mentalistischen Paradigma erkenntnis- und sinnkritische Fragen erörtert wurden, zeigt zur Genüge, daß man das ontologische Paradigma nicht einfach dem metaphysischen und das mentalistische und linguistische Paradigma nicht unbesehen dem kritischen Diskurs zurechnen darf. Metaphysische und kritische Philosophie unterscheiden sich nur gemäß der jeweiligen Dominanz der beiden Diskurstypen »metaphysischer bzw. kritischer Diskurs«. Darum ist Kant nicht der Begründer des mentalistischen Paradigmas, sondern »nur« der erkenntniskritischen Philosophie, während Wittgenstein wohl die doppelte Ehre zukommt, zugleich der Stammvater des linguistischen Paradigmas und der sinnkritischen Philosophie zu sein. Wittgenstein glaubte, mit den Mitteln der sprachanalytischen Sinnkritik allein das mentalistische Paradigma durch ein neues, das linguistische, ablösen zu können, und viele haben ihm diese Leistung zugestanden²²; inzwischen zeigt sich, daß auch der Mentalismus in der Philosophie fortlebt und sich von Wittgenstein und den Seinen nur wenig beeindruckt zeigt²³, was einen wieder einmal an der Idee des Fortschritts in der Philosophie zweifeln läßt. Gleichwohl ist festzuhalten: Diskurswandel ist sicher eine notwendige, aber eben keine hinreichende Bedingung für den Paradigmenwechsel in der Philosophie; außerdem zeigen die nachkantischen Ontologien und der neue Mentalismus, wie wenig eindeutig die Grenzen sind, die man in rekonstruktiver Absicht in der Geschichte des Denkens zu ziehen versuchen mag.

Schlußbemerkung: Noch einmal über dialogisches Philosophieren

Dialogisches Philosophieren hatte ich eingangs als Methode bestimmt, die Einheit von Gegenstandsbezug und Intersubjektivität in der Philosophie durch methodische Nutzung der realen Intersubjektivität zu sichern. Unbestreitbar ist, daß dies im metaphysischen wie im kritischen Diskurs möglich ist: Platons »Metaphysik« ist dialogisch organisiert und Descartes' kritischer Diskurs doktrinal-monologisch, um sinnfällige Beispiele zu nennen. Und doch besteht eine unübersehbare Affinität zwischen dem dialogischen Prinzip und dem kritischen Diskurs, denn das kritische Philosophieren ist stets zumindest implizit dialogisch, wie bereits anhand von Descartes und Kant gezeigt wurde: Offenbar ist das Monologische ihrer Erkenntniskritik in doktrinaler

Absicht nur als innerer Dialog möglich. (Husserls transzendente Phänomenologie ist wohl ein Grenzfall: kritischer Diskurs nach doktrinaler Methode.) Nur durch die Nähe zum kritischen Diskurs läßt sich der Vorrang des dialogischen Philosophierens vor dem doktrinalen wirklich rechtfertigen – von didaktischen Gesichtspunkten einmal abgesehen; wo nach Kants Vorbild der Gegenstandsbezug des Philosophierens durch den Rückgriff auf die intersubjektiven »Bedingungen der Möglichkeit« gesichert werden soll, tritt die dialogische Nutzung realer Intersubjektivität in ihr Vorrecht gegenüber dem Doktrinalen ein, und ich denke, daß das Konzept »Das Sokratische Gespräch« diese Bedingungen erfüllt.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 853; Kant spricht dort vom »doktrinalen Glauben«.
- 2 Vgl. Aristoteles, Metaphysik I, 1.
- 3 Vgl. H. G. Gadamer, Platons dialektische Ethik, Leipzig 1932/Hamburg 1968, XV.
- 4 Vgl. Descartes: »Ich will mich nur mit mir unterreden.« (Meditationen III, 1) Es ist unübersehbar, daß dieses Konzept auf einer Säkularisierung des Sich-mit-Gott-Unterredens der augustinischen Confessiones beruht. In der »Abhandlung über die Methode« heißt es auch: »... so daß ich alle Mühe hatte, mich mit meinen Gedanken zu unterhalten.« (II, 1).
- 5 Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 36.
- 6 Platon läßt Sokrates über das Denken sagen, er verstünde darunter »eine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige, was sie erforschen will... Denn so schwebt sie mir vor, daß so lange sie denkt, sie nichts anderes tut als sich unterreden (dialégesthai), indem sie sich selbst fragt und antwortet, bejaht und verneint.« (Theätet, 189b f.) Es ist nicht zu verkennen, daß Platon hier die »denkpsychologische« Fundierung seines Dialektik-Konzeptes nachliefert.
- 7 Vgl. Anke Thyen, Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Konstruktion des Nichtidentischen bei Adorno, Frankfurt/M. 1989.
- 8 Vgl. Wolfgang Wieland, Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit, in: Fulda/Henrich (eds.), Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«, Frankfurt/M. 1973.
- 9 Die doktrinalen Voraussetzungen des sokratischen Dialogs i. S. v. Leonard Nelson bedürften m. E. der Klärung.

- 10 Vgl. H. Schnädelbach, Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie, Frankfurt/M. 1977.
- 11 Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A XI.
- 12 Kant, Prolegomena, Vorrede.
- 13 Kritik der reinen Vernunft, B 884.
- 14 Vgl. ebd., B 25 f.
- 15 Vgl. Thomas S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (dte. Ausg.), Frankfurt/M. 1967.
- 16 Vgl. Martens/Schnädelbach (Hg.), Philosophie. Ein Grundkurs, Reinbek 1985, 69.
- 17 Vgl. Gerhard Krüger, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins, Darmstadt 1954.
- 18 Vgl. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, 6.44 ff.
- 19 Vgl. Gottlob Frege, Der Gedanke, in: ders., Logische Untersuchungen (ed. G. Patzig), Göttingen 1966, 30 ff.
- 20 Vgl. Hierzu: Arthur Pap, Analytische Erkenntnistheorie, Wien 1955, 216ff.
- 21 Vgl. P. F. Strawson, Individuals; dte. Ausg.: Einzelding und logisches Subjekt, Stuttgart 1972.
- 22 Vgl. Ernst Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt 1977; auch: Herbert Schnädelbach, Reflexion und Diskurs, a. a. O.
- 23 Vgl. z. B. J. Fodor, The Language of Thought, Hassocks 1976.

Thomas Meyer

Philosophie, Pädagogik, Politik – Ihr Zusammenhang im Werk Leonard Nelsons

I.

Heute wird kaum noch bestritten, daß die industrielle Zivilisation herkömmlicher Ausprägung in eine Krise geraten ist, die, wenn wir den Ausweg nicht rasch finden und beschreiten, zu einer Überlebenskrise der Menschheit werden kann. Nicht pessimistischen Stimmungsbildern, sondern nüchterner Realanalyse entstammt die Erkenntnis, daß sich die industrielle Zivilisation auf dem Gipfel ihrer welthistorisch beispiellosen Erfolgsgeschichte an den Abgrund dreier historisch ebenfalls beispielloser Gefahren der Selbstvernichtung manövriert hat. Sie verfügt über ein Arsenal chemischer, biologischer und nuklearer Massenvernichtungsmittel, das im Falle seiner gewollten oder auch ungewollten Anwendung menschliches Leben auf diesem Planeten austilgen wird. Die Gesamtheit der nicht beherrschten Nebenfolgen unseres gegenwärtigen Modells industrieller Natureingriffe kann, wenn ihm nicht beizeiten verantwortliches Handeln ein Ende setzt, zu nicht rückholbaren Schädigungen der Ökosphäre, zur Zerstörung der Grundlagen menschlichen Lebens auf Erden führen. Und die Wissenschaftler in den gentechnologischen Laboratorien sind nicht weit davon entfernt, durch technische Eingriffe in die Erbsubstanz menschliche Individualität gleichsam technisch zu erzeugen. Dies wäre das Ende unserer Vorstellung von der Unverfügbarkeit des Individuums als Grundlage unseres Verständnisses der menschlichen Würde. Zu diesen Kardinalgefahren gesellt sich die schier unüberschaubare Fülle kleiner und großer Risiken für Gesundheit, Wohlbefinden und Leben, die je nach Tagesaufmerksamkeit und jüngster Katastrophe vom Scheinwerferlicht des öffentlichen Interesses kurz angeleuchtet werden, bevor sich das Interesse dann der je allerneuesten Horrormeldung zuwenden muß.

Die philosophischen, wissenschaftlichen und politischen Diskussionen der letzten anderthalb Jahrzehnte sowie das Aufkommen der Neuen Sozialen Bewegungen in den entwickelten westlichen Industriegesellschaften sprechen dafür, daß wir in eine neue Phase der Entwicklung der modernen Zivilisation eingetreten sind, in der darüber entschieden wird, ob sie nach substantiellen Veränderungen, nach tief-

greifenden Selbstkorrekturen ihrer Ziele und Wege fortgesetzt werden kann oder an ihren selbstdestruktiven Kräften zugrunde geht. Ulrich Beck hat jüngst den originellen Versuch unternommen, die unterschiedlichen Stränge dieser neuen Entwicklungen mit ihren Problemen und Widersprüchen in dem Begriff »Risikogesellschaft« zusammenzuführen. Jürgen Habermas hat für die einzelnen, schwer zu überblickenden und in ihren Zusammenhängen und Wechselwirkungen gegenwärtig kaum zuverlässig abzuschätzenden Probleme, Kräfte und Trends, die seither wie ein Erklärungsersatz vielbenutzte Formel der »neuen Unübersichtlichkeit« geprägt. Wir sind Zeugen grundlegender gesellschaftlicher Veränderungen, deren Konturen schwer zu fassen sind. Die zitierten Leitbegriffe scheinen diese Erfahrung auf einen vorläufigen Begriff zu bringen.

Das Empfinden, daß beim erreichten Stand unserer industriellen Zivilisation technisch produzierte Risiken für Gesundheit und Leben allgegenwärtig sind, ist für viele Menschen zu einer bedrückenden, oft ängstigenden Grunderfahrung geworden. Mit ihm verbindet sich der Eindruck, daß Ursachen und Wirkungen dieser Risiken, sozialen Entwicklungen und die möglichen Alternativen nicht nur für den ratlosen Bürger, sondern selbst für die vermeintlichen oder wirklichen Experten einer zuverlässigen Deutung sich entziehen. Da auch die Wissenschaft selbst einerseits in einen zumindest für den Laien, und nicht selten auch für den Experten, nahezu unüberschaubaren inneren Pluralismus zerklüftet ist und andererseits durch ihre Konzentration auf die Bereitstellung immer wirksamerer Mittel für beliebige Zwecke kaum noch als mögliche Lösung, sondern immer mehr als Teil des Problems empfunden wird, hat sich Orientierungsverlust ausgebreitet. Dieser Orientierungsverlust verbindet sich oft mit Angst, oder sogar mit Verzweiflung und Wut. Er führt zur Verdrängung bei denen, die von all den Problemen erst gar nichts mehr wissen wollen, da gangbare Wege aus der Gefahr nicht zu sehen sind. Nach aller historischen Erfahrung und sozialpsychologischer Erkenntnis bringen solche Umstände ernsthafte Gefährdungen für die politische Kultur, für den demokratischen Entscheidungsprozeß, für das Vertrauen in die Vernunft, und damit schließlich auch für das Überleben der Zivilisation selber mit sich. Je nach Sozialisationshintergrund, Informationsniveau und sozialer Erfahrungsperspektive der Betroffenen gewinnen Neigungen zur politischen Apathie, zu moralistischen Heilserwartungen, zur Flucht in den Fundamentalismus oder zu frustrierter Wut Auftrieb. Aus der richtigen Diagnose, daß die gegenwärtige Krise der westlichen Zivilisation in ausschlaggebender Weise durch die nahezu

unangefochtene Dominanz eines halbierten Vernunftbegriffes mitbedingt ist, demzufolge die Anstrengungen der Vernunft sich nur auf die Suche nach den wirkungsvollsten Mitteln für beliebige Zwecke, aber nicht auf die Bestimmung der Zwecke selbst richten dürfen, leiten heute viele Bürger und selbst Wissenschaftler die fatale Konsequenz ab, daß uns nur noch die Abwendung von der Vernunft selber retten könne, da es ja die Vernunft war, die uns in die Krise heillos verstrickt hat.

Angefangen von der sich mehr und mehr verbreitenden These, die Vernunft sei selber nur das andere Gesicht der Macht, über die postmoderne Beliebigkeit, der jedes Meinen gleich gilt, bis hin zur fundamentalistischen Flucht in die bewußte und gewollte Unvernunft reicht die Palette der Suche nach glaubwürdiger Identität oder Wegen zum sicheren Leben, die der Vernunft nichts mehr zutraut.

II.

Wenngleich die Motive einer solchen Flucht angesichts der gegenwärtigen Krise nicht unverständlich sind, lassen sich doch zumindest drei gute Gründe dafür nennen, daß sie weder verantwortbar ist noch zu dem gesuchten Erfolg führen kann.

1. Wir haben bis jetzt in den modernen Industriegesellschaften den anderen Weg, den Weg einer gemeinsamen Hinwendung der Vernunft auf die Zwecke unseres Handelns, so gut wie noch gar nicht ausprobiert. Wir haben die ganze Vernunft, das was Vernunft nach den Intentionen der Aufklärung eigentlich sein wollte, für den Entwurf eines menschenwürdigen Zivilisationsmodells noch kaum in Anspruch genommen.
2. Ohne eine vernünftige Bestimmung und Begrenzung der Zwecke unseres Handelns würden wir auch das Ziel des gesicherten Überlebens nur zufällig treffen, denn die Rückkehr zu einem instinktiven Einklang mit der Natur und allem Leben, wie sie uns etwa Rudolf Bahro oder Peter Sloterdijk empfehlen, steht uns in Wahrheit nicht mehr offen.
3. Menschenwürde als oberster Zweck eines sinnvoll geführten und geordneten menschlichen Lebens ist ohne vernünftige Selbstbestimmung, also ohne die Inanspruchnahme der ganzen Vernunft, nicht möglich.

Was uns fehlt, ist eine Wiederaneignung der ganzen Vernunft für die Bestimmung der Entwicklungsziele unserer Zivilisation, für die Ordnung unserer Gesellschaft und für die Selbstbestimmung des individuellen Lebens. Dabei ist es gerade dieser Zusammenhang, worum es

geht. Nur wenn es uns gelingt, die allgemeinen Entwicklungsziele unserer Zivilisation vernünftig zu bestimmen und die politischen und gesellschaftlichen Entscheidungsverhältnisse so einzurichten, daß vernünftige Entscheidungen in ihnen eine Chance bekommen, und nur, wenn die Menschen in ihren individuellen Erfahrungen lernen, in die Vernunft und ihren privaten und öffentlichen Gebrauch zu vertrauen, nur wenn es uns also gelingt, der Vernunft im individuellen Leben, in den politischen Entscheidungsverhältnissen und in den Zwecken kollektiven Handelns zugleich ihre Chance zu sichern, nur dann können wir darauf hoffen, die Gefahren der Selbsterstörung abzuwenden und die Chancen für gutes Leben neu zu begründen.

III.

Wenige Philosophen unseres Jahrhunderts haben diesen Zusammenhang so klar erkannt und durch ein großes, in sich geschlossenes philosophisches Lebenswerk in Theorie und Praxis herzustellen versucht wie der Göttinger Mathematiker und Philosoph Leonard Nelson. Nelson hat diese Anstrengung im Angesicht der Katastrophe des Ersten Weltkrieges unternommen. Er hat der öffentlichen Diskussion eine umfassend ausgearbeitete praktische Philosophie angeboten, mit einem Maß an Geschlossenheit, Klarheit und Praxisorientierung, wie sie nach meiner Kenntnis seither kaum ein zweites Mal erreicht worden sind. Und er hat, was noch ungewöhnlicher ist, auch selbst die entscheidenden Schritte in die Wege geleitet, um in Politik und Pädagogik umzusetzen, was die philosophische Reflexion an Zwecken, Leitideen und Forderungen ermittelt hatte. Sein Hauptwerk — die drei Bände zur »Kritik der praktischen Vernunft«, »Ethik und Pädagogik« und »Philosophische Rechtslehre und Politik« — stellen ein in sich stimmiges Konzept der wissenschaftlichen Entfaltung und Begründung eines Sittengesetzes und seiner politischen und pädagogischen Umsetzung dar, das normative Grundlagen für die Gesamtheit menschlichen Handelns und die Organisation des öffentlichen Lebens bietet. Nimmt man zu diesen Hauptwerken noch Nelsons Neubegründung des Sokratischen Gesprächs als Methode zur Vermittlung und Begründung von Grundeinsichten der Vernunft hinzu, so tritt uns hier ein integraler philosophischer Entwurf zur Einsetzung der substantiellen Vernunft in die ihr gebührende Leitfunktion entgegen.

Im philosophischen Hauptwerk wird das Sittengesetz als oberste moralische Norm formuliert und begründet. Die Pädagogik zeigt, auf welchen Wegen das Ziel einer vernünftigen Selbstbestimmung in der individuellen Sozialisation erreicht werden kann. Die »philosophische

Rechtslehre und Politik« demonstriert die Idee einer gerechten Gesellschaft und nennt Bedingungen ihrer Verwirklichung, und das Sokratische Gespräch weist einen Weg, wie sich Menschen im gemeinsamen Gespräch der Einsichten der eigenen Vernunft versichern, und daher vernünftige Selbst- und Welterkenntnis zu ihrer eigenen Sache machen können.

Es ist gerade diese Architektur der Nelsonschen Philosophie, die auch unabhängig davon, ob wir alle Begründungen, Argumente und Vorschläge Nelsons übernehmen wollen oder nicht, die entscheidende Wegweisung dafür enthält, was es heißt und wie wir verfahren können, wenn wir in ein Zeitalter der praktischen Vernunft eintreten wollen. Vielleicht führt die gegenwärtig sich abzeichnende Menschheitskrise ja dazu, daß nach einer Zwischenphase verständlicher Irritation am Ende viele Menschen bereit sind, ein neues Zeitalter – nicht des Wassermanns, sondern der praktischen Vernunft – zu beginnen. Der pseudorealistischen Bescheidwiser-Pose, die eine solche Hoffnung als weltfremden Idealismus abtun möchte, will ich zunächst eine Beobachtung Nelsons entgegenhalten:

»Nur hinreichende Entschlossenheit und Standhaftigkeit auf die Kraft der eigenen Vernunft könnte die Erfahrung herbeischaffen, auf deren Ausbleiben jene mit Recht pochen (die sich auf eine durch Erfahrung gegründete Menschenerkenntnis berufen), deren Wahrheit daher rührt, daß sie es selbst waren, die durch ihre die Menschheit erniedrigenden Machenschaften ihre Opfer zu dem gemacht haben, als was die Erfahrung sie nun zeigt.«

In enger Anlehnung an Nelson müssen wir uns um die Herstellung *eines sozialen Regelkreises der Vernunft bemühen*. Alle Elemente dieses sozialen Regelkreises der Vernunft sind gleich wichtig. Wenn nur eines von ihnen fehlte, wäre der Herrschaft vernünftig begründeter Zwecke über das Leben die Kraft entzogen.

1. Wir brauchen entsprechend den Intentionen Nelsons verstärkte Bemühungen um eine philosophische Begründung vernünftiger Zwecke des Handelns in unserer Zeit und vor allem auch ihre verständliche und praxisorientierte Vermittlung in die öffentlichen Gespräche.
2. Wir brauchen eine Pädagogik in den Schulen ebenso wie in der Erwachsenenbildung, die das Ziel eines menschenwürdigen Lebens nicht in der möglichst ungehemmten Entbindung subjektiver Empfindungen und Empfindlichkeiten oder in der blinden Gefolgschaft für tradierte Werte sieht, sondern vielmehr in der Befähigung zur vernünftigen Selbstbestimmung in der Gemeinschaft mit anderen.

3. Da eine Gesellschaft, in der solche Menschen miteinander leben, nicht länger mehr von Hierarchien, Autoritäten und eingefahrenen Traditionen bestimmt sein kann, brauchen wir eine politische Organisation des Gemeinwesens, in der der Ausgleich der Interessen durch Dialog und kollektive Selbstbestimmung erfolgt. Wir brauchen, das war die Überzeugung Nelsons, eine Gesellschaft des Rechts, heute würden wir sagen: eine aktive, partizipative, dialogorientierte Demokratie.
4. Und das ist vielleicht das wichtigste in unserer Zeit: Zur Rückgewinnung der Lebenszwecke über die verselbständigten Systeme, Apparate und technischen Strukturen, und zur Rückgewinnung der Orientierung in einer unübersichtlichen Welt, brauchen wir eine *neue Gesprächskultur*, in der wir lernen und zur Gewohnheit werden lassen, die Zwecke, um die es überall gehen soll, gemeinsam zu ermitteln und zu begründen.

Eine solche *Kultur des vernünftigen Gesprächs* muß den verselbständigten Systemen der Wissenschaft, den großen politischen, sozialen und technischen Systeme wieder entziehen, was allein Sache der autonomen Entscheidung der betroffenen Menschen selbst sein kann. Nelsons Konzept des Sokratischen Gesprächs, das von Gustav Heckmann weiterentwickelt und einem großen Kreis interessierter Menschen vertraut gemacht worden ist, ist ein überzeugender Weg zur Einübung und Verbreitung einer solchen Kultur des vernünftigen Gesprächs.

Von einem sozialen Regelkreis der Vernunft kann in Bezug auf die notwendigen Wechselwirkungen dieser vier Elemente auch deshalb gesprochen werden, weil jedes von ihnen die anderen begünstigt und stärkt, weil alle voneinander abhängen und alle in ihrer Gesamtheit zusammenwirken müssen, damit Vernunft, die an der einen Stelle sich entfaltet hat, nicht an der anderen gegen Wände rennt.

IV.

Ich möchte im folgenden die Architektur des Nelsonschen Vernunftkonzepts etwas näher skizzieren und dann beispielhaft einige Problemfelder der gegenwärtigen Industriegesellschaft analysieren, um deutlich zu machen, warum nach meiner Auffassung eine neue Kultur des vernünftigen Gesprächs für die Zukunft von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Das Hauptbemühen Nelsons galt der inhaltlichen Bestimmung und der wissenschaftlichen Begründung eines universellen Sittengesetzes, das als Idee der Gerechtigkeit die Beziehungen der Menschen unter-

einander verbindlich regeln soll. Dem lag die Vorstellung zugrunde, daß das Wesen des Menschen in seiner Würde besteht. Die Würde des Menschen liegt in seiner Befähigung zur vernünftigen Selbstbestimmung. Diese Fähigkeit zur vernünftigen Selbstbestimmung bedingt die Unverfügbarkeit der Person und ihrer Interessen für andere Personen. Damit ist das Problem gestellt, wie die Beziehung einer Vielzahl von Menschen untereinander geregelt sein muß, damit im Konfliktfall die Würde keines von ihnen verletzt wird. Als Lösung dieses Problems gewinnt Nelson die Regel: »Handle nie so, daß Du nicht auch in Deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch Deine eigenen wären.«

Dieser Grundsatz der persönlichen Gleichheit soll die Freiheitsansprüche aller widerspruchlos miteinander verbinden. Er ist formal und negativ. In diesem formalen Charakter besteht Nelson zufolge gerade sein Vorzug, denn er gestattet, daß jeder Einzelne in der Entfaltung und Befriedigung seiner Interessen frei ist, soweit er nicht in die gleichberechtigten Interessen anderer eingreift. Für den Kollisionsfall von Interessen stellt das Gesetz der persönlichen Gleichheit eine *Abwägungsregel* bereit: Wir sollen dasjenige Interesse vorziehen, das wir vorziehen würden, wenn alle beteiligten Interessen in unserer eigenen Person vereinigt wären. Nelson hielt seiner Formulierung des Sittengesetzes besonders zugute, daß sie einen abstrakten Moralismus vermeiden kann, denn der Inhalt der Einzelinteressen unterliegt keiner moralischen Beurteilung. Insofern bietet dieses Sittengesetz Raum für die konkrete geschichtliche und individuelle Fülle des jeweils gelebten Lebens. Es bringt diese konkrete Fülle durch die Abwägungsregel aber in Einklang mit den gleichberechtigten Ansprüchen aller Einzelnen. Es will keinen Moralismus, sondern gleichen Raum für die Freiheit und Würde jedes Einzelnen. Aus diesem Sittengesetz leitet Nelson seine Norm für eine gerechte Gesellschaft ab. Sie besteht in der äußeren Ermöglichung gleicher Würde für jeden, und er leitet daraus seine Norm für die Erziehung der Nachwachsenden ab. Sie besteht in der Herrschaft der vernünftigen Selbstbestimmung über das Leben.

Prominente neuere Versuche zur Entwicklung einer normativen Ethik in der praktischen Philosophie sind in ihrer inhaltlichen Bestimmung der Grundnormen von Ethik und Recht zu sehr ähnlichen Ergebnissen gelangt, so wie es in der Kant-Tradition, aus der Nelson schöpfte, angelegt war.

Unterschiede bestehen vor allem in der Charakterisierung des Geltungsgrundes und in einigen Konsequenzen der praktischen Umset-

zung. Während Nelson die Abwägung dem je Einzelnen zur Pflicht macht, suchen moderne Theorien der normativen Ethik in einer gemeinsamen praktischen Beratung der Betroffenen die Lösung. So etwa der von Paul Lorenzen begründete Konstruktivismus, aber auch die kommunikative Ethik von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas. Friedrich Kambartel kommt wie Nelson zu dem Ergebnis, die ethische Grundnorm müsse eine Regel zur vernünftigen Begrenzung kollidierender Interessen sein. Über diese Begrenzung soll in einer zwanglosen Beratung eine begründete Einigung erzielt werden. Die Begründbarkeit entscheidet über die Vorzugswürdigkeit oder die Notwendigkeit einer gemeinsamen Veränderung der beteiligten Interessen.

Nelson hat die Erkenntnistheorie kritisiert. Sie verstrickt sich, wie er zeigte, unweigerlich in den Widerspruch, vor dem Erkennen erkennen zu wollen. Er hat für die Gewinnung der Begründung der Prinzipien der Ethik in der Nachfolge von Kant und Fries die kritische Methode gewählt, die gleichermaßen dem Dogmatismus und dem Skeptizismus entgegengesetzt ist. Die kritische Methode besteht in der Untersuchung dessen, was wir bei unseren moralischen Urteilen immer schon voraussetzen: »Man geht durch Zergliederung des eigenen Gedankenganges zu seinen Prämissen zurück«.

Es gilt, diese Grundsätze, die in unseren Urteilen als deren Bedingung immer schon enthalten sind, zur vollen Klarheit zu bringen. Die »Aufweisung der Prinzipien, die unseren ethischen Urteilen zugrundeliegen«, ist natürlich nicht dasselbe wie der Beweis ihrer Gültigkeit. Nelson zufolge ist aber ein »Beweis ethischer Prinzipien überhaupt unmöglich«. Er müßte ja entweder zu einem endlosen Rückgriff auf immer höherrangig begründete ethische Urteile führen oder auf unzulässige Weise von irgendwelchen – anthropologischen oder geschichtlichen – Tatsachen auf das Sollen schließen. Dieses als Münchhausen-Trilemma bekannte Begründungsproblem versuchte Nelson auf anderem Wege zu lösen. Ihm zufolge liegt der Geltungsgrund für die ethischen Grundsätze in einer unmittelbaren ethischen Erkenntnis, die wir »besitzen«, ohne uns anfänglich dessen »bewußt« zu sein. »Die unmittelbare Erkenntnis ist eine solche, die an und für sich gewiß ist, die also ihre Gewißheit nicht erst von etwas außer ihr entlehnt. Wir können diesen Sachverhalt aussprechen als den Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft auf die Wahrheit ihrer unmittelbaren Erkenntnis«. Diese ethische Erkenntnis ist zwar unmittelbar, aber nicht evident. Sie liegt in ihrem Inhalt und in ihrer Geltung nicht auf der Hand. Wir gelangen zu ihr »nur durch Nachdenken«.

Die Zurückführung der ethischen Grundsätze auf eine Erkenntnis, die unmittelbar, aber ursprünglich nicht evident (Nelson sagt »dunkel«) ist, nennt Nelson »Deduktion«. Er war der Auffassung, daß sich das damit gestellte Problem mit den Mitteln der empirischen Psychologie lösen läßt. Die kritische Methode weist die Tatsache der Existenz einer »reinen praktischen Vernunftkenntnis« auf, und eine psychologische, an der inneren Erfahrung orientierte Theorie beweist, daß die ethischen Grundsätze als unmittelbare Erkenntnisse existieren.

Ein solches Begründungsverfahren, das ich hier nur knapp vorstelle, aber nicht im einzelnen erörtern möchte, wirft viele und schwerwiegende Probleme auf, die ich selbst nicht für auflösbar halte. Es erinnert in gewisser Weise an moderne Formen der kartesischen Theorie von den angeborenen Ideen. Es hat Nelson den Vorwurf des Psychologismus eingetragen, also die Kritik, er selbst ver falle an dieser Stelle einer unzulässigen Zurückführung des Sollens auf das Sein, gegen die sich doch seine ganze ethische Theorie vehement richtet. Diese Frage möchte ich dahingestellt sein lassen. Sie ist, wie ich meine, für die Aktualität des Werkes von Nelson, und besonders für *die Architektur seines Vernunftkonzeptes*, nicht von ausschlaggebender Bedeutung. Die kritische Methode und die mit ihrer Hilfe gefundenen Erkenntnisse behalten unabhängig davon ihren Wert, und insoweit auch die ethische, politische und pädagogische Theorie Nelsons. Es kommt hinzu, daß Nelson mit seiner »Sokratischen Methode« einen Weg des gemeinsamen Nachdenkens über die Voraussetzungen unserer moralischen Urteile entwickelt hat, die unabhängig von der Frage nach der »unmittelbaren« Erkenntnis einen eigenständigen Rang als Methode des Aufweises und, wie ich meine, auch der Begründung ethischer Grundsätze beanspruchen kann.

Eine Hauptströmung der modernen Erkenntnistheorie nimmt den Konsens in einem Dialog ohne Zwang als Geltungsgrund sowohl für theoretische wissenschaftliche wie für praktische moralische Erkenntnisse in Anspruch. Nelson hätte dem vermutlich nicht widersprochen. Er hätte wohl gesagt, in einem vernünftigen, herrschaftsfreien Dialog oder in einem Sokratischen Gespräch muß die eine praktische Wahrheit schließlich hervortreten, weil sie in jedem Einzelnen als unmittelbare Erkenntnis angelegt ist, die erst durch gemeinsames Nachdenken evident wird. Ist damit aber eigentlich etwas anderes gesagt, als wenn die kommunikative Ethik formuliert: Was in einem gemeinsamen, herrschaftsfreien Dialog unter Berücksichtigung aller in Betracht kommenden Interessen und Argumente am Ende allen Widerlegungsversuchen standhält, ist die moralische Wahrheit, weil alle Einzelnen

über eine gemeinsame Kompetenz zur Kommunikation verfügen? Die Verbindung der kritischen Methode Nelsons mit seiner Konzeption des Sokratischen Gesprächs bietet also einen fruchtbaren Ansatz für die gegenwärtige Diskussion über Inhalt und Grundlagen der Ethik und ebenso für deren pädagogische Vermittlung und die Durchführung praktischer Diskurse für alle, die an der Klärung und Grundlegung ethischer Fragen interessiert sind.

Wahrscheinlich hatte Nelson mit seinem über den Dialog hinausgreifenden Begründungsanspruch einer ursprünglich dunklen ethischen Erkenntnis die in jüngster Zeit von Kohlberg, Apel und Habermas neu ausgearbeitete Entdeckung im Auge, daß von den ältesten menschlichen Zivilisationsformen an, quer durch alle menschlichen Kulturen, Grundnormen der Gegenseitigkeit der Interessen, der Verständigung und der Verpflichtungen, also des ethischen Grundprinzips, unbewußt oder bewußt, im menschlichen Verhalten und den kulturellen Regelungssystemen immer wirksam waren.

Nelson hat als eine der Hauptkonsequenzen für die Praxis aus seiner Formulierung des Sittengesetzes eine pädagogische Theorie abgeleitet. Er hatte zwar nicht die Illusion, daß durch pädagogische Bemühungen allein eine gerechte Gesellschaft entstehen könnte, auch hier war er Realist. Er wußte aber, daß nicht nur die Erziehung zur Pflicht und Vernunft, sondern das Engagement der Einzelnen für eine gerechte Gesellschaft ohne dafür geeignete pädagogische Theorie und Praxis nicht möglich wäre.

Es geht Nelson um die pädagogische Zielsetzung der Herrschaft des vernünftig bestimmten Willens über das Leben. Für Nelson war eine Erziehung zur Freiheit, die mit dem gleichen Anspruch aller anderen Menschen auf Würde und Freiheit zusammen bestehen kann, in erster Linie Erziehung zur Pflicht, nämlich zur eigenverantwortlichen und aus eigener Einsicht vollzogenen Bereitschaft, die gleichberechtigte Würde des anderen zu respektieren.

Auch dies ist gegen eine starke Strömung im Zeitgeist in Erinnerung zu rufen. Dieses pädagogische Ideal schließt pädagogischen Anarchismus ebenso aus wie pädagogischen Autoritarismus. Es kennzeichnet Nelsons Denken, wie seine gesamte praktische Philosophie, daß er als einzigen Weg der Verwirklichung, der seinem pädagogischen Ziel nicht widerstreitet, eine Erziehung ansah, die das mit Zwang und Strafe vorgehende Handeln ebenso ausschließen will wie die Beliebigkeit des alles duldenden Libertinismus. Am Anfang aller Erziehung sollte die Möglichkeit für den Einzelnen stehen, seine Rechte und seine Würde selbst erfahren zu können, um dann Ver-

ständnis für den Anspruch anderer auf ihr Recht und ihre Würde zu entfalten. Anstelle dogmatischer Ergebnisvermittlung sollten Einsichtsfähigkeit und Fähigkeit zur Kritik gefördert werden, damit der Einzelne durch eigene Einsicht zur Wahrheit und zum Respekt vor dem anderen finden kann.

Übrigens ging es Nelson mit seinem Ziel der Herrschaft des vernünftigen Willens über das Leben nicht, wie Kritiker oft meinten, um einen engen lebens- und sinnenfeindlichen Rigorismus. Weltfremdes Schwärmertum war ihm zuwider. Ausdrücklich lehnte er den Gedanken ab, es könne unsere Pflicht sein, uns zum Instrument der Interessen anderer zu machen. Das eigene Interesse, unsere individuellen Neigungen und Strebungen, sind und bleiben zu Recht der Hauptantrieb unseres Handelns. Es geht um uns selbst, freilich nicht um uns allein.

Nelson entwickelte daraus einen vernünftigen Grundsatz für das Verhältnis von Theorie und Praxis, von Philosophie und Politik, von Idealismus und Realismus. Er wußte, daß der Idealismus der Moral nur die eine Voraussetzung für die Verwirklichung von Moral und Recht in der Gesellschaft ist. Die andere, gleich wichtige, ist die Fähigkeit zum Realismus. Erst die Einsicht in die tatsächlichen Gegebenheiten bietet den Ansatz, Recht und Moral Wirklichkeit werden zu lassen. Für die Erziehung heißt das, daß sie nicht dem Selbstlauf überlassen werden kann. Für die Politik heißt das, daß erst die Aufbietung einer ausreichenden Macht für das Recht dem Recht seine Chance sichert.

Anerkannt werden muß am Anfang des Handelns die Realität, wie sie ist, gerade von dem, der nicht will, daß sie bleibt, wie sie ist. Zielgerichtet verändern kann sie nur, wer über geklärte Prinzipien verfügt. Richtig verstandener Idealismus und richtig verstandener Realismus gehören untrennbar zusammen. Nur diese Klärung ist geeignet, Utopismus und Doktrinarismus ebenso zu überwinden wie Opportunismus.

Diese Einsicht führte Nelson sowohl zur Verbindung seines Programms einer Verwirklichung der Gesellschaft des Rechts mit der Arbeiterbewegung wie zu einer politischen Philosophie des Kompromisses von überzeugender Klarheit:

»Die Verwerfung des Kompromisses kann zwei Gründe haben. Sie kann einmal darauf beruhen, daß man mehr, ein andermal weniger will als das, was man durch Kompromisse erreichen kann. Wo mehr erreichbar ist, da wäre das Eingehen auf Kompromisse verwerflich, wo nicht mehr erreichbar ist, wäre die Ablehnung der Kompromisse

eine Preisgabe des Ideals.« Nelson ging es damit natürlich nicht um einen Kompromiß mit den bestehenden Verhältnissen oder den herrschenden Mächten, sondern um das entschlossene Anknüpfen an die jeweils gegebenen Möglichkeiten für eine umfassende Transformation der Gesellschaft. Am Ende dieses Weges sollte die Gesellschaft des Rechts, der freiheitliche Sozialismus stehen. In ihm ist das Sittengesetz als Quelle des Rechts aller auf gleiche Würde und das gleiche Recht auf die Anerkennung ihrer Interessen das Prinzip für die Gestaltung der politischen und gesellschaftlichen Institutionen. Das Privateigentum wird auf die Bedingung seiner Verträglichkeit mit diesem Prinzip eingeschränkt und gegebenenfalls durch andere Formen wirtschaftlicher Vergesellschaftung ersetzt. Philosophie, Pädagogik, Gesprächskultur und Politik bilden theoretisch und strategisch einen sozialen Regelkreis, dessen Elemente einander bedingen und voraussetzen.

V.

Ich möchte nun anhand von zwei Beispielen, etwas abgelöst vom Buchstaben der Nelsonschen Lehre, aber in ihrem Geist, zeigen, daß die Krise des technischen Fortschritts für die Demokratie bestandsgefährdende Probleme der sozialen Integration, der politischen Kultur und der politischen Ethik aufwirft, die nur durch die Entwicklung einer vernünftigen Gesprächskultur, wenn überhaupt, gelöst werden können. Eine solche vernünftige Gesprächskultur vermittelt den sozialen Regelkreis der Vernunft, sie integriert auf einzigartige Weise Philosophie, Pädagogik und Politik an einer unter heutigen Bedingungen überlebenswichtigen Scharnierstelle. Die Sokratische Methode selbst und die Erfahrungen, die Menschen in solchen Gesprächen machen und in ihre Alltagspraxis mitnehmen, betrachte ich als einen wichtigen Beitrag zur Entfaltung und Verbreitung einer solchen Kultur des vernünftigen Gesprächs. Von solchen Gesprächen, die im Rahmen der Erwachsenenbildung oder in selbstorganisierten Gruppen durchgeführt werden, können wir zugleich Beiträge für die Verbesserung unserer Situation auf drei Ebenen erwarten:

1. In den Gesprächen selbst versichern sich die Teilnehmer durch eine, wie Detlef Hörster es genannt hat, »streng sachhaltige Selbstreflexion« grundlegender Zwecke ihres Handelns, ihrer Verantwortung und der Verantwortung des Gemeinwesens im Ganzen. Dies ist der Beitrag zum Aufweis und zur Begründung von Zwecken gegen die verselbständigten Systeme der instrumentellen Vernunft.
2. Teilnehmer üben in solchen Gesprächen die Fähigkeit ein, sich unabhängig von dogmatisierten Interessen, Sachzwängen und Vor-

urteilen zu verständigen und zu einem Konsens in den konsensfähigen und konsensbedürftigen Grundfragen des Zusammenlebens zu kommen.

3. Die dritte Konsequenz möchte ich anhand einer Beobachtung von Detlef Horster darstellen:

»Die Teilnehmer an einem solchen Gespräch machen immer wieder die Erfahrung, daß Begriffe, Werte und Normen, die ihnen selbstverständlich erscheinen, gründlich hinterfragt werden, so daß sie in ihrem Alltag überlegter handeln und eine reflektierte Weltsicht bekommen können. Diese neue Einstellung hat letzten Endes gesellschaftsverändernde Kraft, denn der gesellschaftliche Zustand hat nur Bestand, wenn die Menschen sich diesen Sachzwängen unterordnen. Tun sie es nicht mehr, hat dies Wirkungen.«

Die Einübung einer vernünftigen Gesprächskultur hat selber gesellschaftsverändernde Kraft. Sie hat vor allem aber die Kraft zur *Veränderung der politischen Kultur*. Wir bedürfen ihrer dringend, um den Einklang der industriellen Zivilisation, in der wir leben, mit zwingenden ethischen Einsichten, die wir im letzten Jahrzehnt gewonnen haben, zu ermöglichen und dadurch gleichzeitig unserer Verantwortung für die nach uns kommenden Generationen gerecht zu werden und den sozialen Frieden auf einer vernünftigen Basis zu sichern. Ich möchte zwei solcher Probleme, die allein durch eine Veränderung der politischen Kultur, die wiederum die Verbreitung der Fähigkeit zum vernünftigen Gespräch voraussetzt, illustrieren. Sie zeigen zugleich den inneren Zusammenhang zwischen Pädagogik, Philosophie und Politik für die Lösung aktueller Grundprobleme unserer Zivilisation in exemplarischer Weise auf:

Das erste Beispiel bezieht sich auf die Akzeptanz des zivilen Ungehorsams als demokratische Kommunikationsform im Falle ungerichteter Mehrheitsentscheidungen. Das zweite Beispiel behandelt die Frage der demokratischen Entscheidbarkeit hochriskanter Techniken, die von Minderheiten mit guten Gründen als existenzbedrohend beurteilt werden. Zum ersten Beispiel: Studien über das politische Verhalten Jugendlicher heute haben gezeigt, daß zwei in entgegengesetzter Richtung verlaufende Entwicklungen in Rechnung gestellt werden müssen.

Sie stellen beide für die »demokratische Partizipation«, die politische Erwachsenenbildung und die politische Kultur eine Herausforderung dar. Die Zahl der Jugendlichen ist nicht gering, die den demokratischen Staat heute nur noch wie eine feindliche Besatzungsarmee in ihrer Lebenswelt erfahren und nur mit Unverständnis bis hin zum

Haß auf seine Ansprüche, seine Regeln reagieren. Sie glauben aus Erfahrung zu wissen, daß dieser Staat weder auf gute Argumente noch auf wohlbegründete Ansprüche und Interessen reagiert, sondern erst in Bewegung kommt, wenn Gewalt ihm Beine macht. Die Zahl derer, die angeben, daß der Staat nur nach gewaltsamem Protest zur Lösung der für das Gemeinwesen zentralen Probleme bereit ist, liegt erschreckend hoch.

Dem liegt eine mehrdeutige Erfahrung zugrunde, in der vor allem drei Elemente eine ausschlaggebende Rolle spielen. Einerseits sind die Vermittlungs- und Organisationsleistungen des modernen Staates, die gesellschaftliches Leben selbst in den entlegensten Winkeln heute überhaupt erst möglich machen, nicht mehr unmittelbar plausibel. Es bedarf in der Regel erst des bewußten Aufweises und der Reflexion, um sie sichtbar zu machen. Andererseits hat der Staat als Repräsentant der Gesellschaft im Ganzen in den Augen dieser Jugendlichen in Fragen wie Naturzerstörung, Friedensgefährdung, Massenarbeitslosigkeit in einer so eklatanten Weise versagt, daß er den Anspruch verliert, als Vertreter des Gemeinwohls aufzutreten. Der Staat hat in diesem Urteil die bedrohliche Gefährdung der Grundlagen des menschlichen Lebens und die Beschädigung der Lebenswelt nicht nur zugelassen, sondern aktiv verschuldet. Das Negativbild wird komplett durch die andere Erfahrung, daß eben dieser Staat dennoch, wo gegen seine Sünden und Versäumnisse protestiert wird, sei es auch in ungewöhnlicher Form, bis in die martialische Ästhetik der Auftritte von Polizeikolonnen hinein mit Brutalität und Härte auftritt, mit einer Entschiedenheit, die er überall dort allerdings habe vermissen lassen, wo es um die Lösung lebenswichtiger Probleme ging.

Gewalt befürworten oder selber zur Gewalt greifen, scheint dann nicht nur als legitimes Mittel der Gegenwehr, sondern auch als Ausdruck berechtigter Wut. In diesem Urteil ist die repräsentative Demokratie bisher den Beweis schuldig geblieben, daß sie in der Lage ist, mit den neuen Folgeproblemen der industriellen Zivilisation in überzeugender Weise fertig zu werden und das Gemeinwohl zu sichern. Vom zivilen Ungehorsam, für den sich gute Gründe nennen lassen, bis zu gelegentlichen oder dauerhaften gewaltsamen »Widerstandshandlungen« gegen den demokratischen Staat, in denen Kommunikation durch Gewalt ersetzt wird, sind die Übergänge mitunter fließend.

Als besonders empörend wird von vielen Jugendlichen die Widersprüchlichkeit eines Staatshandelns verstanden, das einerseits die Kraft zur entschiedenen Bändigung der Interessen, die Umweltzerstörung und Friedensgefährdung verursachen, nicht aufbringt, diese Ent-

schiedenheit aber im Übermaße denen zuwendet, die als schwache Gruppen den Protest gegen die Gefährdungen zum Ausdruck bringen. Der Übergang zur Gewalt oder zur Resignation, in jedem Falle also die Abkehr von der Hoffnung, durch demokratische Partizipation die Dinge zum Besseren wenden zu können, wird oft durch die Erfahrung der Ergebnislosigkeit und Vergeblichkeit der Normalformen demokratischer Teilhabe begründet.

Eine Schlüsselrolle kommt dabei der Praxis und Begründung des zivilen Ungehorsams in der politischen Kultur unseres Landes zu. Ziviler Ungehorsam im eigentlichen Sinne ist darauf gerichtet, der Mehrheit in einem demokratischen Rechtsstaat, deren Zuständigkeit für die Entscheidung nicht bestritten wird, durch einen außerordentlichen Protest vor Augen zu führen, daß sie in einer wichtigen Frage gegen die gemeinsam geteilten Grundsätze der Gerechtigkeit verstoßen hat. Mit Aktionen des zivilen Ungehorsams soll daher nicht die Regel der politischen Willensbildung durch Mehrheiten verletzt oder außer Kraft gesetzt werden, sondern auf die Willensbildung von Mehrheiten mit außerordentlichen Mitteln eingewirkt werden. Voraussetzung für zivilen Ungehorsam ist daher, daß öffentlich und mit nachvollziehbarer Begründung eine Verletzung der gemeinsam geteilten Gerechtigkeitsgrundlagen, wie sie in der Verfassung niedergelegt sind, geltend gemacht werden kann. Die Aktionen zivilen Ungehorsams sind daher stets symbolisch, sie versuchen nicht, veränderte Tatsachen zu schaffen, durch die auf anderen Wegen als denen der demokratischen Willensbildung Maßnahmen ergriffen oder verhindert werden sollen. Da ziviler Ungehorsam die Dramatik seines Protestes gegen eine für dramatisch gehaltene Verletzung der gemeinschaftlichen Gerechtigkeitsgrundsätze auf dem Wege von Regelverletzungen erreicht, ist er in diesem Sinne stets illegal, wenngleich er sich auf die Legitimität seines Protestanspruches beruft. Wenn ziviler Ungehorsam den Respekt vor der demokratisch-rechtsstaatlichen Verfassungsordnung voraussetzt, muß er öffentlich erkennen lassen, daß ein Gesetz verletzt worden ist und daß diese Zuflucht nur in wenigen schwerwiegenden Ausnahmefällen in Anspruch genommen werden soll.

Wo aber diese Bedingungen erfüllt sind, erscheint ziviler Ungehorsam vielen heute in der Bundesrepublik, vor allem Jugendlichen, als die allein der Ernsthaftigkeit der Gefahr angemessene Protestform. Er ist in diesem Sinne eine Möglichkeit des Protestes, die zugleich den Respekt vor dem demokratischen Rechtsstaat und das Mißtrauen darüber, ob er der Natur der Probleme gerecht wird, zum Ausdruck zu bringen erlaubt. Er hat tatsächlich in der Bundesrepublik im Bereich

der Mittelstreckenraketen und der Atomenergie zu einer grundlegenden Veränderung des öffentlichen Bewußtseins beigetragen. Und insofern einen Beweis dafür geliefert, daß selbst in schwierigen Situationen Bewußtseins- und Politikänderungen in der parlamentarischen Demokratie auch gegen mächtige Interessensgruppen durchgesetzt werden können. In diesem Sinne haben die Aktionen des zivilen Ungehorsams und ihre Ergebnisse die Demokratie gestärkt und auf wichtigen Feldern den Anschein der Unbeweglichkeit der parlamentarischen Demokratie verringert.

Gerade weil die Rolle von zivilem Ungehorsam im demokratischen Rechtsstaat über die Meinungen im demokratischen Spektrum unseres Landes geteilt sind, stellt sich einer an der Übung vernünftiger Gespräche orientierten politischen Erwachsenenbildung eine besondere Aufgabe bei ihrer Klärung. Wenn in solchen entscheidungsentlasteten Gesprächen im Rahmen von Weiterbildungsveranstaltungen Proponenten und Skeptiker des zivilen Ungehorsams vernünftig über die Gründe ihrer Praxis beraten, besteht die Chance, drei für die Zukunft der politischen Kultur in unserem Lande und für die Lebensfähigkeit der repräsentativen Demokratie bedeutsame Einsichten zu gewinnen und zu verbreiten: 1. Die entscheidende Erkenntnis besteht in der klaren Unterscheidung zwischen sogenannten »Widerstandshandlungen«, durch die bestimmte Gruppen Mehrheits- oder Gerichtsentscheidungen durch ihren eigenen Minderheitswillen oft mit Gewalt ersetzen wollen, und zivilem Ungehorsam, der eben nur eine symbolische Regelverletzung im Rahmen demokratischer Kommunikationsformen zur Wiederherstellung des Rechts ist. Wenn alle, die zivilen Ungehorsam in Anspruch nehmen wollen, dies demonstrativ beherzigen, ist der Eindämmung von Gewalt ein bedeutsamer Dienst erwiesen. 2. In dem Maße, wie Befürworter und Skeptiker des zivilen Ungehorsams im vertieften, auf Grundüberzeugungen zurückgehenden Gespräch wechselseitig erfahren, daß ihre Überzeugungen und politischen Urteile letztlich auf dem gemeinsamen verfassungsmäßigen Rechtsverständnis beruhen, werden Brücken des Verständnisses gegen drohende Verfeindung errichtet. 3. Die Befürworter des zivilen Ungehorsams können lernen, daß jede Überziehung der dem Gemeinwesen und der Verständnisbereitschaft der Mehrheit zumutbaren Dosis ihrer Aktion, ihrem eigenen Anliegen schadet, während 4. die Skeptiker, wenn sie bei ihrer Skepsis bleiben, wohl zumindest lernen, daß ziviler Ungehorsam nach Maßstäben politischer Kultur in der Demokratie anders zu beurteilen ist als beispielsweise gewaltsame Widerstandsaktionen oder kriminelle Handlungen. Ziviler Ungehorsam-

sam kann so, auch wenn ihn nicht alle akzeptieren, doch zu einem akzeptierten Bestandteil der politischen Kultur in der Demokratie werden. Das Recht behält eine Chance auch gegen die momentane Macht der Mehrheit.

Diese Erfahrungen lassen sich in der Regel nur machen, wenn in einem handlungsentlasteten Gespräch die gemeinsamen ethischen und rechtlichen Gründe für unterschiedliche Handlungskonsequenzen offengelegt werden. Sie leisten einen bestandssichernden Beitrag zur Erhaltung und Entwicklung von Demokratie und Recht unter der Bedingung ihrer fundamentalen Herausforderung durch neuartige Risiken der industriellen Zivilisation. Einen Beitrag, der durch die Funktion eines sozialen Regelkreises von Philosophie, Pädagogik und Politik, eines sozialen Regelkreises der Vernunft möglich wird.

Das zweite Beispiel bezieht sich auf die Lösung eines Zentralproblems unserer technisch-wissenschaftlichen Zivilisation, nämlich die Frage nach der demokratischen Entscheidbarkeit hochrisikanter Techniken, die mit guten Gründen als existenzbedrohend angesehen werden können.

Die Erkenntnis, daß die industrielle Zivilisation in ihrer gegenwärtigen Phase in entscheidender Hinsicht als Risikogesellschaft charakterisiert werden kann, kann kaum ernsthaft bestritten werden. Natürlich hat es zu allen Zeiten Risiken des menschlichen Lebens gegeben, und weder die technikfreie noch die mit einfachen Techniken arbeitenden Gesellschaften waren frei von Risiken. Und wahrscheinlich ist das Leben ohne Technik die für den Menschen riskanteste Existenzform überhaupt.

Die Rückstoßeffekte unseres eingefahrenen Modells der Naturbeherrschung sowie die Natur der heute angewandten neuen Technologien produzieren aber eine Allgegenwart und eine Größe des Risikos für die menschliche Gesundheit, die menschliche Würde, die Selbstbestimmung und das menschliche Leben selbst, die in der ganzen Geschichte der bisherigen Zivilisation ohne Beispiel sind. Wir können mit den heute verfügbaren und den absehbaren Techniken Katastrophen herbeiführen, die die in der Natur selbst vorkommenden normalen Katastrophen um ein vielfaches übertreffen, was die Opfer an menschlicher Gesundheit, an menschlichem Leben und die Zerstörung in der Natur anbetrifft. Wir produzieren insbesondere eine unübersehbare Fülle kleiner und mittlerer Risiken durch die Vergiftung unserer Nahrungsmittel, unserer Atemluft, der Böden und des Wassers, die in der Regel erst spät entdeckt werden und von unsicheren Definitionen darüber abhängen, was unserer Gesundheit ernsthaft schadet,

was gerade noch erträglich ist und was als unbedenklich gelten kann.

Für den einzelnen Bürger ist es heute fast unmöglich, die tatsächlichen Risiken, denen er ausgesetzt ist, zu überblicken, die Definitionen dessen, was für ihn riskant ist, zu überprüfen oder annähernd sichere Verhaltensstrategien zu entwickeln, um den erkannten Risiken wirkungsvoll auszuweichen. Darüber hinaus gibt es gegenwärtig nicht ohne guten Grund eine fast zum Glaubenskampf verschärfte Auseinandersetzung darüber, welche Risiken als lebensbedrohend einzustufen sind oder als Voraussetzungen des guten Lebens auch künftig in Kauf genommen werden können.

Die Auseinandersetzung über Risikogrößen und die Behandlung erkannter Risiken dürfte vor allem in den Bereichen, wo Gesundheit und Leben auf dem Spiel zu stehen scheinen, die Tendenz zu einer gefährlichen fundamentalistischen Polarisierung der Gesellschaft in sich tragen, wenn wir nicht beizeiten eine andere Form des Umgangs mit ihnen entwickeln, die von den beiden Gruppen, die sie unterschiedlich bewerten, akzeptiert werden kann. Wie schon die Diskussion um die sozialen Grenzen des Mehrheitsprinzips gezeigt hat, können wir nicht erwarten, daß die demokratische Willensbildung und die Unterwerfung der Minderheiten unter zeitweilige Mehrheiten in altgewohnter Weise weiterhin funktionieren kann, wenn Fragen auf dem Spiel stehen, die von beträchtlichen Minderheiten zumindest mit guten Gründen als Bedrohung ihrer Gesundheit oder ihres Lebens, also ihrer in der Verfassung zugebilligten höchsten Rechte betrachtet werden können.

Das damit gestellte Problem ist auf dem Wege einer Änderung der Institutionen des demokratischen Systems nicht zu lösen. Es ist ja undenkbar, daß etwa in der Verfassung die Norm verankert würde, nichtrückholbare Entscheidungen künftig nicht mehr durch einfache Gesetzgebungsmehrheiten oder im weitergehenden Falle durch keine wie immer geartete Mehrheit zur Entscheidung zuzulassen. Im konkreten Fall bliebe ja immer umstritten und daher erneut der Mehrheitsbildung überlassen, welche Entscheidung als unumkehrbar zu gelten hat. Plebiszite, die von manchen als Lösung dieses Problems angesehen werden, würden es womöglich in Wahrheit eher verschärfen. Entschiede sich beispielsweise bei einem Plebiszit eine 60- oder 70-prozentige Mehrheit der Bevölkerung für den Bau von atomaren Wiederaufarbeitungsanlagen, so wäre die Angst der verbleibenden 30 oder 40 Prozent, ihr Leben und ihre Gesundheit seien durch den Bau dieser Anlagen akut gefährdet, nicht beschwichtigt. Ihr vermeintlicher oder tatsächlicher Anspruch, einer solchen Entscheidung unter Beru-

fung auf die Legitimationsgrundlagen der Verfassung die Gefolgschaft zu versagen, bliebe in ihren Augen auch dadurch unberührt, daß sie sich gegen eine, in einem Plebiszit mit großen Mehrheiten gefällte Entscheidung wenden muß. Es gibt daher in Wahrheit nur einen Weg, die Gefahren einer Spaltung der Gesellschaft unter den Bedingungen erhöhter industrieller Risikoproduktion zu vermeiden. Er besteht in einer Veränderung der politischen Kultur.

Hans Jonas hat in seinem Buch »Das Prinzip Verantwortung« gezeigt, daß wir bei einer ernsthaften Anwendung der allseits anerkannten Regeln der Moral auf die zukünftigen Auswirkungen heute getroffener Entscheidungen verantwortlich allein dann handeln, wenn wir nur diejenigen Entscheidungen treffen, deren Langfrist- und Nebenfolgen wir annähernd überblicken und im Lichte der gemeinsam geteilten moralischen Prinzipien verantworten können. Wir müssen also mit Hans Jonas das Nelsonsche Abwägungsgesetz auf die antizipierbaren Interessen futuristischer Generationen erstrecken.

Dabei müssen wir bei der Abschätzung der möglichen Neben- und Langfristfolgen der schlechteren, pessimistischeren Prognose im Zweifel den Vorrang vor der günstigeren geben, besonders dann, wenn von der Risikogröße her viel oder womöglich alles auf dem Spiel steht.

Die heute erreichten Risikogrößen gebieten, vor der Entscheidung über die betroffenen technischen Projekte, sich auch in die Rolle und Situation derjenigen zu versetzen, die eine Bedrohung für Leib und Leben in ihnen erblicken. Auch wer deren Argumente nicht teilt, sollte erproben, ob sie angesichts der umstrittenen Technik und ihrer Risiken verständlich und nachvollziehbar sind und ob für sie gute Gründe sprechen. Da der Zweifel in diesen Fragen angesichts des stets ungewiß bleibenden Erkenntnisstandes der Wissenschaft ebenso wie angesichts des prinzipiell nicht ausschaltbaren menschlichen Fehlverhaltens bei der Konstruktion und Bedienung dieser Techniken niemals ausgeräumt werden kann, sprechen Gründe der Gerechtigkeit, der Verantwortungsbereitschaft und des Willens zum Gemeinschaftsfrieden in solchen Fällen dafür, die Mehrheitsmacht nicht rigoros zur Durchsetzung solcher Projekte einzusetzen.

Diese aus ethischen Gründen und solchen des sozialen Friedens geübte Selbstbeschränkung der Mehrheitsmacht in Fragen unübersehbarer riskanter Technologien kann auf keinem anderen Wege durchgesetzt werden als dem einer Änderung der politischen Kultur in der Risikogesellschaft.

Eine solche Veränderung der politischen Kultur in der Risikogesellschaft müßte beide Kontrahenten im Streit um die Verantwortbarkeit

erkannter Risiken beeinflussen. Diejenigen, die ihr Veto gegen neue Techniken einlegen wollen, müssen erkennen, daß sie dies sparsam tun müssen, wenn sie die dauerhafte Rücksichtnahme einer anders gesinnten Mehrheit erwarten wollen. Ein Veto gegen alles und jedes, auch gegen das geringfügige Risiko und das bloß unbequeme Projekt, würde auf die Dauer die Toleranzschwelle der Mehrheiten gegenüber solchen Einwänden erhöhen und daher den Protest der Vetogruppen immer wirkungsloser werden lassen.

Mehrheiten hingegen müssen erkennen, daß sie trotz formaler Entscheidungsberechtigung nach Grundsätzen der politischen Ethik im Unrecht sind, wenn sie sich über mit guten Gründen vorgetragene Bedenken, die die Gesundheits- oder Lebensbedrohung oder die Unumkehrbarkeit bestimmter Projekte geltend machen, hinwegsetzen. Sie müssen gleichzeitig erkennen, und dies nicht nur aus Gründen der Verantwortung, sondern ebenso aus Gründen der Klugheit, d.h. des langfristigen Eigeninteresses, daß sie mit dem sozialen Frieden in überlebenswichtigen Fragen zugleich die Funktionsbedingungen der Demokratie selber aufs Spiel setzen. Ohne eine solche neue politische Kultur der Selbstbescheidung von Mehrheitsmacht nach Maßstäben der Zukunftsethik, der Defensivität technischer Naturbeherrschung und der »Entschleunigung« technisch-industrieller Entwicklung hat nach meiner Auffassung die industrielle Zivilisation keine Zukunft.

Eine solche politische Kultur muß zum Ziel haben, bei allen mit dem größten Risiko verbundenen oder unumkehrbaren technischen Projekten politische Entscheidungsmacht nur dann wirksam werden zu lassen, wenn ein annähernder Konsens der ganzen Gesellschaft über die Maßnahmen hergestellt werden konnte. Dieser annähernde Konsens ist zugleich der probeweise Test darauf, ob auch künftige Generationen dieser Maßnahme zustimmen würden. Die Gebote der Solidarität und der Zukunftsethik verlangen, daß bei allen Maßnahmen, die die Lebensbedingungen künftiger Generationen entscheidend oder unumkehrbar vorprägen, die wahrscheinlichen und absehbaren Interessen dieser Generationen bei den Entscheidungen, die wir heute fällen, *gleichrangig* mit in Anschlag gebracht werden. Gut begründeter Protest sensibilisierter Minderheiten heute kann ein Indikator dafür sein, wie die Interessen kommender Generationen in die gegenwärtigen Entscheidungen eingehen sollten.

Viel spricht dafür, daß ohne eine solche politische Kultur in der Risikogesellschaft die politische und soziale Entwicklung in der Folge der Verwirklichung riskanter technologischer Großprojekte in Zu-

kunft vor ernsthafteste Zerreißproben gestellt würde. Die tagespolitischen Auseinandersetzungen zwischen den Parteien und Verbänden ist nicht der geeignete Ort, den entscheidenden Beitrag für die Herausbildung einer solchen politischen Kultur zu leisten, obgleich die Parteien und Verbände durch exemplarisches Verhalten in Richtung der neuen Regeln einen wichtigen Beitrag dazu leisten könnten.

VI.

Wiederum ist es neben der Philosophie, die neue Normen entfaltet, begründet und in die öffentliche Diskussion vermittelt, vor allem das vernünftige entscheidungsentlastete Gespräch, vornehmlich im Rahmen der politischen Weiterbildung, das für die Lösung dieser Aufgabe in besonderer Weise qualifiziert ist. Auch wenn man ihre Wirkungsmöglichkeit nicht überschätzt – wie überhaupt der Möglichkeit, politische Kultur durch gezielte Maßnahmen zu prägen und zu wandeln, wie allen kulturellen Lernprozessen Grenzen gesetzt sind. Dennoch ist das vernunftgeleitete Gespräch im Rahmen der Weiterbildung – wegen ihrer entscheidungsentlasteten Dialogmöglichkeiten, wegen der Chance, Repräsentanten der unterschiedlichen Diskussionspositionen über längere Zeit in einer wirklichen Gesprächsatmosphäre zu vereinen und wegen der damit verbundenen Möglichkeit, exemplarisch einzuüben, worum es bei einer veränderten politischen Kultur in diesen Fragen gehen sollte – wie kaum eine andere Praxis oder Institution der Gesellschaft geeignet, die Herausbildung einer neuen politischen Kultur für die Risikogesellschaft zu fördern.

Wer einmal in einem Wochenseminar über Risiken und Chancen der Kernenergie erlebt hat, wie nach ein oder zwei Tagen Seminarteilnehmer, die in der öffentlichen Debatte bis zur Gesprächsunfähigkeit verfeindete Diskussionspositionen verfochten, ein verständigungsorientiertes Gespräch miteinander begannen, weiß, was an dieser Stelle mit »exemplarisch einüben« gemeint ist. Wer in einer mit Hilfe der pädagogischen Moderatoren immer wieder dem wirklichen Gespräch angenäherten Situation erst einmal die Motive, Argumente und Sichtweisen des anderen kennen und würdigen gelernt hat und die tieferen Gründe, warum das eine oder das andere gewollt wird, die auf einer bestimmten Ebene dieselben sind, in einer Situation, wo es nicht darauf ankommt, anderen gegenüber im Recht zu bleiben, um nicht das Gesicht zu verlieren oder sogleich zu einer gemeinsamen Entscheidung zu kommen, die dann für lange verbindlich bleibt, kann selbst im Zeitraum weniger Tage eindrucksvolle Formen wechselseitiger Verhaltensänderung kennenlernen und eine Bereitschaft zum Ernstneh-

men von Ängsten, Gründen und Argumenten, die man selbst nicht teilt. Eine Bereitschaft, die in der unmittelbaren politischen Debatte ohne eine solide Vorbereitung höchst ungewöhnlich ist.

Da die politische Debatte zwischen den Parteien und großen Verbänden in unserem Lande ohnehin über alle berechtigten und für die öffentliche Meinungsbildung förderlichen Konflikte hinweg zu einer übertriebenen Polarisierung neigt, mit einer schnellen Bereitschaft, gegnerische Positionen moralistisch abzuqualifizieren, ist dieser Beitrag zur politischen Kultur von grundlegender Bedeutung. Eine defensive, bei riskanten oder nichtrückholbaren Techniken am *Konsens* orientierte politische Kultur wird unter den heutigen Bedingungen zum Instrument der Sicherung des Rechts in der Demokratie. Auch sie ist, das wollte ich mit meinem zweiten Beispiel zeigen, nur durch die Herstellung eines sozialen Regelkreises der Vernunft, durch die Vermittlung von Philosophie, Pädagogik, vernünftiger Gesprächskultur und Politik möglich.

Ich wollte mit diesem Beispiel nicht sagen, daß die ganze Kraft der Erneuerung der industriellen Zivilisation von den heute quantitativ geringen Möglichkeiten kommen kann, die in der Erwachsenenbildung, in Gesprächskreisen, in Bürgerinitiativen oder an Schulen und Hochschulen für vernunftgeleitete Gespräche dieser Art bestehen. Mir ging es darum zu zeigen, daß wir ohne den sozialen Regelkreis der Vernunft, von dem ich am Anfang sprach, die Herrschaft der vernünftigen Zwecke über das Leben und über die Entwicklung unserer Gesellschaft nicht erwarten können. Bei der Veränderung der Politik, der Pädagogik und der Selbstreflexion von Wissenschaft und Technik kommt dem vernunftgeleiteten Gespräch, wie es beispielhaft in der Sokratischen Methode realisiert ist, eine exemplarische Bedeutung mit Ausstrahlungskraft für die anderen Elemente des Regelkreises zu. Wir müssen an allen Elementen arbeiten.

Dabei können uns die Intentionen, die Argumente, die Konzepte, die Einsichten Nelsons von großem Nutzen sein. Vor allem auch deshalb, weil auf eine überraschende Weise die generative Idee seines Denkens neue Aktualität erlangt. Wir können uns unter den heutigen Bedingungen weniger denn je darauf verlassen, daß Recht ist, was Mehrheiten entschieden haben.

Karl-Otto Apel

Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie

Exposition: Das Sokratische Gespräch und die Frage nach den Paradigmen der abendländischen Philosophie

Der Titel meines Vortrags unterstellt offenbar eine interne Beziehung zwischen dem Sokratischen Gespräch und einer aktuellen Entwicklungstendenz der Gegenwartsphilosophie. Was könnte damit gemeint sein? Man wird, im Zusammenhang mit den von Jürgen Habermas und auch von mir vertretenen Positionen, vielleicht an Stichworte wie die folgenden denken: »Diskurs«, »Kommunikation«, »Diskursethik«, »Apriori der Kommunikationsgemeinschaft« etc. Doch worin genau könnte die interne Beziehung der hier signalisierten Positionen zum Sokratischen Gespräch liegen? Ist nicht das Sokratische Gespräch – zumindest im Abendland – ein *Paradigma für alles Philosophieren* seit Platon? Oder läßt sich etwa zeigen, daß die Diskursphilosophie der Gegenwart dem Paradigma des Sokratischen Gesprächs in einem radikaleren und tieferen Sinne entspricht, als dies in anderen Begründungsepochen der Philosophie der Fall sein konnte?

In einem noch zu klärenden Sinn ist dies in der Tat die Haupt-These, die ich in meinem Vortrag vertreten möchte. Dabei bin ich mir freilich darüber im klaren, daß die erfolgreiche Verteidigung dieser These eine kritische Rekonstruktion auch der Idee des Sokratischen Gesprächs voraussetzt. Es muß hier gewissermaßen unterschieden werden zwischen der Idee einer Begründung des Philosophierens im Sokratischen Gespräch und der geschichtlich wirksamen Explikation und literarischen Realisierung des Sokratischen Gesprächs, wie sie für uns vor allem im Werk Platons vorliegt. Daß hier eine analytische Trennung vorgenommen werden muß, ergibt sich unmittelbar aus der folgenden Präzisierung meiner Hauptthese: Die gegenwärtige Tendenz einer Neubegründung des Philosophierens im *nichthintergehbaren Apriori der Argumentation* entspricht dem Paradigma des Sokratischen Gesprächs in einem radikaleren Sinne als alle vorausgehenden Begründungen der Philosophie.

Nun repräsentiert ja Platons Philosophie, die im Namen des Sokrates und im literarisierten Medium des Sokratischen Dialogs vorgetragen wurde, in der Tat eine der paradigmatischen Begründungen der

abendländischen Philosophie. Muß sie nicht auch in ihrer Geltungsgrundlage dem Paradigma des Sokratischen Dialogs am ehesten entsprechen? Das scheint mir jedoch keineswegs der Fall zu sein. Denn die Geltungsgrundlage der platonischen Philosophie liegt m.E. nicht in den *internen Bedingungen der Möglichkeit des argumentativen Gesprächs*, sondern im *sprach- und zeitenthobenen Sein der Ideen*. Deren dialektische »Verflechtung« bildet nach Platon die *ontologische* Begründung und Erklärung auch für die Möglichkeit der maieutisch-anamnetischen Gespräche des Sokrates und seine gültigen Ergebnisse.

Dies ist nun freilich wiederum eine *These*, die im einzelnen erläutert und erhärtet werden muß. Offenbar handelt es sich um eine *Komplementärthese* zu meiner ersten These, welche behauptet, daß eine besonders radikale Entsprechung zwischen dem Paradigma des Sokratischen Gesprächs und der gegenwärtigen Transformation der Philosophie besteht: Diese letztere Entsprechung soll offenbar radikaler sein als diejenige, die zwischen Platons Philosophie und ihrem Medium, dem sokratischen Dialog, bestand. Dies meine ich in der Tat, und ich möchte diese Behauptung sogleich noch durch eine *dritte These* bezüglich des Verhältnisses zwischen dem *Sokratischen Gespräch* und den *Begründungsparadigmen der abendländischen Philosophie* ergänzen: Der Unterschied zwischen dem Sokratischen Gespräch als möglichem Begründungsparadigma allen Philosophierens und der geschichtlich ersten Explikation des Sokratischen Gesprächs durch die ontologische Ideendialektik Platons läßt sich m.E. nur verständlich machen, wenn man noch ein drittes, ein geschichtlich vermitteltes Paradigma des abendländischen Philosophierens zwischen Platons ontologischer Ideendialektik und der gegenwärtigen Transformation der Philosophie berücksichtigt:

Das Paradigmatische der gegenwärtigen Transformation nämlich liegt m.E. in der, aller *ontologischen Spekulation* vorausgehenden, Reflexion auf das nichthintergehbare *Apriori des argumentativen Diskurses als der Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit allen Philosophierens*. Welches auch immer unsere *Theorien* über die Welt, uns selbst und sogar über den Diskurs sein mögen: Dem zuvor müssen wir — soll das Philosophieren überhaupt einen Sinn haben — darauf vertrauen, *daß wir Sinn- und Wahrheitsansprüche durch den argumentativen Diskurs als intersubjektiv gültig erweisen oder zurückweisen können*. Dies zu bestreiten, würde auf einen *performativen Selbstwiderspruch* hinauslaufen, der den Sinn des Argumentierens unmittelbar aufhebt. Dieses Begründungsparadigma nun, in dem der sogenannte »linguistic turn« — genauer die *sprachpragmatische Wende* — der

Gegenwartsphilosophie zu Ende gedacht ist, läßt sich m.E. nur als *Transformation des Paradigmas der Kantschen Transzendentalphilosophie* hinreichend verständlich machen: Es geht hier darum einzusehen, daß die von Kant geforderte Reflexion auf die im *Erkenntnissubjekt* vorausgesetzten formalen Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit von Erkenntnis »aufgehoben« werden muß in die Reflexion auf die im *Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* vorausgesetzten *subjektiv-intersubjektiven* Bedingungen der sprachlichen Verständigung und insofern der Welt-Interpretation.¹

Wenn diese Transformation des Paradigmas der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie in ihrer inneren Notwendigkeit nachvollzogen wird, dann — und nur dann — wird m.E. einsehbar, daß im Sokratischen Dialog von Anfang an bereits nicht nur das *Medium*, sondern auch die *transzendente Bedingung der Gültigkeit allen Philosophierens* in Sicht gekommen — aber freilich sehr bald auch verstellt war.

Soviel zur ersten Einführung der Grundthesen meines Vortrags. Die Einführung geschah gewissermaßen aus der Vogelperspektive eines Rückblicks auf die Geschichte der abendländischen Philosophie im ganzen; deshalb mußte sie von terminologischen Kennzeichnungen Gebrauch machen, die sehr vieles in kaum berechtigter Weise als bekannt oder sogar als vertretbar und akzeptierbar voraussetzten — so z.B. den Unterschied zwischen den drei unterstellten Hauptparadigmen der abendländischen Philosophie²: dem *ontologisch-metaphysischen*, dem der *klassischen Transzendentalphilosophie des Bewußtseins* und dem der *transzendentalen Semiotik* oder *Sprachpragmatik*.

Damit sind wir den Phänomenen, um die es gehen soll, gewiß noch nicht sehr nahe gekommen. Noch ist kaum klar geworden, inwiefern Platons ontologische Ideendialektik die paradigmatische Funktion ihres Mediums, des sokratischen Dialogs, eher verdeckt als zur Geltung bringt; und noch weit unklarer dürfte sein, inwiefern die gegenwärtige Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie, die den argumentativen Diskurs als Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit des Philosophierens reflektiert, erstmals die paradigmatische Funktion des Sokratischen Gesprächs zur Geltung bringen kann. Genau dies aber möchte ich im folgenden zu zeigen versuchen. Zu dem Zweck möchte ich zunächst vorgreifend die idealtypischen Rekonstruktionen der zu konfrontierenden Ausschnitte der Philosophiegeschichte kontrapunktisch aufeinander beziehen: einerseits die Rekonstruktion der platonischen Ideendialektik (und der sie fortset-

zenden aristotelischen Ontologie) und andererseits die Rekonstruktion der sprachpragmatischen und diskurstheoretischen Wende der Gegenwartsphilosophie.

Dabei läßt sich m.E. folgendes zeigen: Die Entwicklung der griechischen Philosophie war seit Parmenides *theoretisch* vom Paradigma der *Ontologie* gesteuert. Sie führte im Endeffekt dahin, aus dem pragmatisch vorausgesetzten Zusammenhang der dialogischen Verständigung über die Welt nur das *gegenständliche Denken* und seine *formal-logischen* Bedingungen als philosophisch relevant herauszudestillieren, alle *sprachlich-kommunikativen* Bedingungen der Verständigung und Konsensbildung dagegen der Rhetorik zu überlassen.³ Demgegenüber zeigt die Entfaltung der mit dem »linguistic turn« assoziierten Philosophie der Gegenwart eine genau umgekehrte Tendenz: Sie beginnt — etwa bei Frege und dem frühen Wittgenstein — mit einer Reflexion auf die *sprachlogischen (propositionalen)* Bedingungen der Repräsentation von Sachverhalten unter strikter Abstraktion von allen *pragmatisch-kommunikativen* Bedingungen der kontextbezogenen Verständigung über Sinn- und Geltungsansprüche der Subjekte der Rede. Diese *pragmatischen* Bedingungen galten zunächst — so z.B. bei Rudolf Carnap — als nur *empirisch-psychologisch* relevant und insofern nicht als Thema der Philosophie. Doch im Verlaufe der Entwicklung hat sich gezeigt, daß nicht einmal die Grundlagen der Wissenschaftstheorie unter Abstraktion von den pragmatischen und hermeneutischen Bedingungen der intersubjektiven Verständigung und des dabei immer schon vorausgesetzten Welt-Vorverständnisses und Einverständnisses in einer Kommunikationsgemeinschaft in angemessener Form verstanden werden können⁴ — nicht zu reden von den Grundlagen der praktischen Philosophie, also z.B. der Ethik.

Strittig ist freilich in der gegenwärtigen Entwicklungsphase, ob die nichthintergehbaren *pragmatisch-hermeneutischen* Bedingungen der kommunikativen Verständigung auf eine geschichtlich bedingte, »kontingente Konsensbasis« (so z.B. Richard Rorty⁵) reduzierbar sind, oder ob es — zumindest auch — *universale, normative* Bedingungen jeder Verständigung unter Menschen gibt, die insbesondere im argumentativen Diskurs der Philosophie als a priori gültig reflexiv vergewissert werden können (und vergewissert werden müssen, wenn die spezifischen Geltungsansprüche der theoretischen und der praktischen Philosophie nicht ignoriert werden sollen). Die zuerst genannte Denkrichtung, die im Gefolge Heideggers, Gadammers und des späten Wittgenstein zu einer Art Konvergenz des kontinentalen *Hermeneutizismus-Historizismus* und des angelsächsischen *Pragmatismus* geführt

hat⁶, scheint gegenwärtig vorzuherrschen. Sie wird z. B. in provokativer Form durch Richard Rorty vertreten, darüber hinaus der Tendenz nach auch von vielen kontinentalen *Lebenswelt*-Philosophen und *postmodernistischen Dekonstruktivisten*.⁷ Die entgegengesetzte Position, die dem Rortyschen Programm der »detranscendentalization« ein transzendentalpragmatisches und transzendentalhermeneutisches Programm entgegensetzt, geht von der Überzeugung aus, daß die These der geschichtlich bedingten »kontingenten Konsensbasis« aller Gespräche auf einem *Reflexionsdefizit* beruht, das man geradezu als *Logos-Vergessenheit* kennzeichnen könnte: Die Vertreter der »kontingenten Konsensbasis« aller Gespräche überspringen sozusagen gleich am Anfang ihrer Argumentation diejenigen (*transzendentalpragmatischen* und *-hermeneutischen*) Voraussetzungen des argumentativen Diskurses, die es ihnen ermöglichen und sie dazu zwingen, selbst noch ihre relativistischen und anti-universalistischen Thesen mit *universalem Geltungsanspruch* zu vertreten.

Der *performative Selbstwiderspruch*, der sich hier zeigt und der bei den erwähnten Denkrichtungen geradezu zum Markenzeichen geworden ist⁸, läßt sich m.E. bis auf Heidegger und den späten Wittgenstein zurückverfolgen:

Bei Heidegger liegt das anfängliche *Reflexionsdefizit* m.E. darin, daß er — schon in »Sein und Zeit« — nicht auf diejenigen Bedingungen der »Vorstruktur« des *Verstehens* reflektierte, die es ihm selbst möglich machten, in bezug auf das präreflexive In-der-Welt-sein die »je schon« geschichtlich bedingten Strukturen des »geworfenen Entwurfs« mit universalem philosophischem Geltungsanspruch zu analysieren.⁹ Durch diese anfängliche *Logos-Vergessenheit* wurde Heidegger nach der »Kehre« zum Vater des *postmodernistischen Superhistorismus*, der den »Logos« der abendländischen Philosophie insgesamt als kontingentes »Schickungs«-Produkt der »Seinsgeschichte« verstehen möchte.

Beim späten Wittgenstein liegt das genau entsprechende *Reflexionsdefizit* m.E. darin, daß er niemals nach denjenigen Bedingungen seines eigenen philosophischen Sprachspiels fragte, die es ihm möglich machten, nicht nur *ad hoc*, in therapeutischer Absicht, bestimmte Sprachspiele zu beschreiben, sondern als Philosoph auch unübersehbare Aussagen über *Sprachspiele überhaupt*, ihre »Familienähnlichkeit« und ihre »Verwobenheit« mit »Tätigkeiten«, »Gepflogenheiten«, leibhaftem Ausdruck und Strukturen der möglichen — d.h. beschreibbaren — Welterfahrung und insofern mit »Lebensformen« zu machen. Es nützt hier nichts zu versichern, die *faktische Nichthintergebarkeit*

der *Sprachspielvoraussetzungen* betreffe immer nur *dieses* Sprachspiel, das hier und jetzt gespielt wird; denn das Sprachspiel, das Wittgenstein selbst *nolens volens* in Anspruch nehmen muß, solange er als Philosoph erkennbar bleibt, ist genau das wiedererkennbare *transzendente Sprachspiel*¹⁰, das sich durch den unaufgebbaren, *universalen Sinngeltungs- und Wahrheitsanspruch der Philosophie* auszeichnet. Dieser performativ unbestreitbare universale Geltungsanspruch — und nicht nur die »kontingente Konsensbasis«, die durch reflexiv nicht verfügbare »Hintergrundvoraussetzungen« der »Lebenswelt«¹¹ charakterisiert ist —, macht m.E. die *transzendente Nichthintergebarkeit der Diskursbedingungen* aus: dasjenige Sprachspiel-Apriori, angesichts dessen für den Philosophen »der Spaten sich biegt«, um es mit Wittgenstein zu sagen.

Es versteht sich, wie Sie bemerkt haben werden, daß ich selbst die *transzendentalpragmatische* und *transzendentalhermeneutische* Position als Endposition des »linguistic turn«, und d.h. zugleich: als Zielposition einer sprachpragmatischen Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie vertrete. In unserem gegenwärtigen Problemzusammenhang besagt dies aber, daß ich in dieser Position auch zugleich das *philosophische Paradigma* erblicke, das im *Sokratischen Gespräch* ursprünglich schon in Anspruch genommen, aber keineswegs *als Paradigma* philosophisch durchreflektiert wurde. Im folgenden möchte ich dies genauer zu zeigen versuchen, indem ich die Funktion des Sokratischen Gesprächs für die Begründung der theoretischen und praktischen Philosophie im Lichte der drei von mir unterstellten Hauptparadigmen zu rekonstruieren versuche.

Vorfrage: Kann das Sokratische Gespräch mit dem heute so genannten argumentativen Diskurs verglichen werden?

Zu Beginn meines Rekonstruktionsversuchs muß ich indessen eine kritische Vorfrage aufwerfen, die sich für viele meiner Hörer wohl schon angesichts meiner bisherigen Ausführungen gestellt hat: Ist es eigentlich plausibel, den *Sokratischen Dialog* ohne weiteres als Vorform dessen anzusprechen, was in der Gegenwart — z.B. bei Habermas — als »argumentativer Diskurs« bezeichnet wird? Man könnte dagegen z.B. folgendes einwenden: Die im idealen Diskurs vorausgesetzte *Symmetrie* einer »idealen Sprechsituation«, in der alle Kommunikationsteilnehmer gleiche Chancen der Verwendung von Sprechakten haben¹², diese Symmetrie wird im Sokratischen Gespräch gerade nicht realisiert. Hier fällt vielmehr der »Hebammenkunst« des Sokra-

tes oder desjenigen, der seine Funktion übernimmt, die Rolle des gezielten Fragens zu, von der man nur zu gut weiß, daß sie von Antizipationen geleitet sein muß: Antizipationen, die den möglichen Horizont der Antworten zumindest kategorial begrenzen und prädeterninieren.

Zwar betont der platonische Sokrates oft in ironischer Form, daß er selber gewissermaßen unfruchtbar sei und das Finden von Antworten ganz und gar dem jeweils Gefragten überlassen müsse¹³; aber die inhaltlichen Präsuppositionen, durch die Sokrates in den platonischen Dialogen seine Fragen vorbereitet und verständlich macht, sind oft so umfangreich und theoretisch weitreichend, daß dem Gefragten nur noch übrig bleibt, mit »ja, beim Zeus« zu antworten, und das mehrmals hintereinander. Darüber hinaus hat Platon gar keine Bedenken, dem Sokrates als Gesprächsführer und Vertreter der Hebammenkunst noch weitere Befugnisse zuzugestehen. So suggeriert er z.B., daß die Hebammen auch in der Lage seien, die Qualität der Geburten zu beurteilen¹⁴; und in der Tat kann man sich kaum vorstellen, wie die Kunst des sokratischen Fragens fruchtbar ausgeübt werden soll – z.B. durch einen Seminarleiter –, ohne daß der Fragende – wie flexibel und zurückhaltend auch immer – eine antizipative Strategie befolgt, die ihn dazu nötigt, die Antworten, die er erhält, auch zu *bewerten* – zumindest im Hinblick auf ihre Verwendbarkeit im Rahmen eines formal strukturierten Dialogs, in dem etwa – dialektisch – nach zwei Seiten hin argumentiert werden soll. Was bleibt hier noch als innere Beziehung zwischen dem Sokratischen Dialog und dem »herrschaftsfreien Diskurs«?

Man kann m.E. dem soeben vorgetragenen Einwand Rechnung tragen, ohne damit zugleich die Unterstellung einer internen Beziehung zwischen dem Sokratischen Gespräch und dem idealen argumentativen Diskurs preiszugeben. Zunächst kann man und muß man m.E. die *Idee* des sokratischen Diskurses (wie sie sogar aus einigen überlieferten Äußerungen des historischen Sokrates entnommen werden kann) von der Inanspruchnahme und historisch-literarischen Ausgestaltung durch Platon unterscheiden; das gehört bereits in den Zusammenhang der noch aufzuweisenden *Verstellung* dieser Idee durch das *theoretisch-ontologische Paradigma* der klassischen Begründung der Philosophie. Sodann kann man m.E. auch noch das *pädagogisch angewandte* Modell des Sokratischen Dialogs, das – wie jedes pädagogische Gesprächsmodell – die kommunikativen Symmetriebedingungen einschränken muß, von einem *Diskursmodell* unterscheiden, in dem z.B. die Rolle des Fragens von jedem Diskursteilnehmer zu-

mindest zeitweilig übernommen werden kann und sollte. Auch dieses verallgemeinerte Modell wäre m.E. durchaus noch als *Modell des Sokratischen Gesprächs* aufzufassen.

Nähert man sich in dieser Weise der *Idee* des Sokratischen Gesprächs, so wird zunächst einmal klar, daß die durch die *Rolle des Fragenden* bedingten Abweichungen von den Symmetriebedingungen der »idealen Sprechsituation« prinzipiell nicht anders einzuschätzen sind als entsprechende Abweichungen, die bei jeder *Realisierung* des idealen argumentativen Diskurses in Kauf genommen werden müssen. So muß man z. B. bei jeder öffentlichen, institutionalisierten Form der philosophischen Diskussion die *Quasi-Herrschaftsfunktion* einer »chair person« in Anspruch nehmen; man ist sich aber zugleich des Umstandes bewußt, daß die Funktion der »chair person« lediglich der Realisierung des gleichen Rederechts aller Diskursteilnehmer dienen sollte und insofern gewissermaßen der regulativen Idee unterliegt, sich selbst als Quasi-Herrschaftsfunktion überflüssig zu machen.

Ebenso dient m.E. die wohlverstandene Sonderstellung des jeweils Fragenden im Sokratischen Gespräch nur dem Zweck, möglichst alle nichtreflektierten Voraussetzungen der Diskussion offenzulegen und gegebenenfalls als Schwierigkeit oder sogar Aporie bewußt zu machen. Diese Funktion richtet sich der Möglichkeit nach sowohl gegen die unbewußte Naivität *dogmatisierter Vorurteile* als auch gegen rhetorisch bewußte Strategien der suggestiven *Überredung* oder der *dialektischen Verwirrung* durch *sophistische Fangschlüsse*. Damit zeigt sich, daß der Sokratische Dialog seiner Idee nach primär an dem Ziel orientiert ist, alle *nicht argumentativ-rationalen* Voraussetzungen der Sinn-Verständigung und der Konsensbildung über Geltungsansprüche aus dem Dialog zu eliminieren. Genau dies hat Sokrates selber in seinem berühmten *Logos-Grundsatz* formuliert, in dem er von sich sagt: »Schon immer habe ich ja das an mir, daß ich nichts anderem in mir gehorche als dem Logos, der sich mir bei der Erwägung als der beste gezeigt hat.«¹⁵ Sokrates beruft sich auf diesen Grundsatz im Dialog mit Kriton in dem Augenblick, wo Kriton ihn in bester Freundesabsicht dazu überreden will, sein Leben durch die Flucht aus dem Gefängnis zu retten.

Man darf insofern wohl sagen, daß der Sokratische Dialog seiner Idee nach genau die Stelle im geschichtlichen Zusammenhang der griechischen Aufklärung markiert, an der sich aus der mehr oder weniger *erfolgsorientierten Disputierkunst* der von den Sophisten begründeten *Rhetorik* und *eristischen Dialektik* diejenige *philosophische Diskursform* herausdifferenzierte, die den *Logos qua Argu-*

ment zum einzig zulässigen *Motiv* der dialogischen Konsensbildung erheben will. Damit — so könnte man von heute aus geneigt sein festzustellen — war diejenige Diskursform konstituiert, die bis heute die gemeinsame Gesprächsbasis für Philosophie und Wissenschaft liefern sollte.

An dieser Stelle erhebt sich jedoch ein zweiter Einwand gegen die Gleichsetzung des *Sokratischen Dialogs* mit dem *argumentativen Diskurs*.

Versteht man diesen in einem so weiten Sinn, daß damit alle *praktischen* und *theoretischen* Diskurse gemeint sind, in denen Geltungsansprüche durch *Argumente*, und *nur durch Argumente*, eingelöst werden, so ist der Begriff des *argumentativen Diskurses* zweifellos weiter als der des *Sokratischen Gesprächs*. Denn das Sokratische Gespräch hat als *maieutisches Gespräch* die *Evidenzbasis* seiner Argumente nicht in allen empirischen Erkenntnissen, die als überprüfbares Wissen von Experten im Diskurs zur Geltung gebracht werden könnten, und auch nicht in allen gut begründeten Einschätzungen von Folgen und Nebenfolgen, die etwa in praktischen Normenbegründungsdiskursen von Experten als voraussichtliche Konsequenzen der allgemeinen Befolgung der vorgeschlagenen Normen zur Diskussion gestellt werden. Das Sokratische Gespräch rekurriert vielmehr auf eine *spezifisch philosophische Evidenzbasis*, die als solche *apriorischer Einsichten* allenfalls — so jedenfalls nach Platon — mit derjenigen mathematischer Einsichten verglichen werden kann. Die Einsichten, die das Sokratische Gespräch zu mobilisieren versucht, sollten jedenfalls nicht auf einer *Evidenzbasis* beruhen, die nur Spezialisten aufgrund besonderer Ausbildungsprozesse zugänglich sind, sondern auf dem, was — der Möglichkeit nach — jeder Person zu jeder Zeit einsichtig gemacht werden kann.

Mir scheint, daß man dieses Argument als Charakteristik der Idee des *Sokratischen Gesprächs* gerade in der heutigen Zeit ernst nehmen muß — freilich nicht mehr in dem Sinne, daß man — mit Platon — daraus die Möglichkeit einer *rein aprioristischen Ideen-Wissenschaft* ableiten könnte, die im ganzen von allem Wissenschaftsfortschritt unabhängig wäre. Ich glaube vielmehr, daß die Idee des *argumentativen Diskurses* die *rationalen* Voraussetzungen der Philosophie und der empirischen Wissenschaften umfaßt und aneinanderbindet, derart, daß z.B. auch *Ergebnisse von Experimenten* prinzipiell *als Argumente* in den Diskurs eingebracht werden können — und derart, daß die »semantische Arbeitsteilung« (Putnam), derzufolge die Unterschiede des Erfahrungswissens auch den Hintergrund des öffentlichen Sprach-

gebrauchs bilden¹⁶, in jedem Diskurs vorausgesetzt werden muß. Gerade wenn nun aber die Idee des *argumentativen Diskurses* die möglichen Ergebnisse der empirischen Wissenschaften a priori mitberücksichtigt, kann es heutzutage nicht mehr die Aufgabe eines *sokratischen Besinnungsgesprächs* sein, durch maieutische Provozierung des Selbstdenkens etwa, die möglichen Argumente der »Experten« antizipieren zu wollen. Das besagt nicht etwa, daß die Philosophie – oder der philosophisch gebildete Laie – die jeweils vorgetragenen Ergebnisse der Experten kritiklos hinzunehmen hätte; aber es besagt doch, daß die – zumal im Interesse der praktischen Vernunft – immer erneut zu versuchende Diskussion und Interpretation der Ergebnisse der empirischen Wissenschaft im *argumentativen Diskurs* nicht auf die methodische Leitidee des *Sokratischen Gesprächs* reduziert werden kann.

Dennoch gibt es m.E. auch heute einen – in jedem argumentativen Diskurs vorausgesetzten – Kern möglicher philosophischer Einsichten, die man nur unter der *spezifischen Voraussetzung des Sokratischen Gesprächs* zu Tage fördern kann, und d.h. unter der Voraussetzung, daß sie ein jeder durch *Selbstdenken* im Prinzip jederzeit als *a priori* und als *universal gültig* einsehen kann. Welcher Art sind die Einsichten?

Um diese Frage zu beantworten, möchte ich im folgenden die von mir schon eingeführten *Paradigmen* der abendländischen Philosophiegeschichte als spezifisch unterschiedene *Letztmaßstäbe* einer Interpretation der philosophischen Bedeutung des Sokratischen Gesprächs zur Geltung bringen:

Die philosophische Bedeutung des Sokratischen Gesprächs im Lichte der Paradigmen der abendländischen Philosophie: die platonische Antwort, die kantische Antwort und die Antwort der transzendentalen Sprachpragmatik

Platon hat bekanntlich die von uns gestellte Frage mit seiner (ontologischen) *Ideenlehre*, und im Zusammenhang damit durch die Lehre von der *Anamnesis*, der Wiedererinnerung der unsterblichen Seele an das in der Präexistenz Geschaute, beantwortet. Die Wiedererinnerung der Ideen ist das, was die maieutische Methode des Sokratischen Gesprächs bei jedem Gesprächspartner zu stimulieren vermag. Auf diese Weise hat Platon das Programm einer *aprioristischen Wesenswissenschaft* (»episteme«) begründet, d.h. einer Dialektik der dihäretischen Unterscheidungen und möglichen Verknüpfungen von begriff-

lich faßbaren Formen — insbesondere von Gattungen und Arten —, die sowohl die Struktur des (göttlichen) Kosmos wie die der Seele und des Staates zu erkennen beanspruchte und die der empirisch erweiterbaren (Erfahrungs-) Erkenntnis kaum wesentliche Perspektiven eröffnete. Zugleich verstand Platon dieses theoretische Ideenwissen auch als Grundlage der ethisch-praktischen Weltorientierung — also vor allem der Politik.

Es ist nun in unserem Problemzusammenhang bemerkenswert, daß Platon es durchaus nicht für notwendig hielt, daß die spezifisch philosophischen Einsichten in die Struktur der *Gerechtigkeit* und dementsprechend in die *Grundlagen der Politik* etwa in öffentlicher Diskussion von jedem Staatsbürger müßten akzeptiert werden können. Genauer gesagt: Platon scheint es völlig fernzuliegen, aus dem Verhältnis der gleichberechtigten Kommunikation, das im Sokratischen Gespräch vorausgesetzt werden muß, wenn alle Motive der Konsensbildung außer dem des besseren Arguments ausgeschaltet werden sollen, Konsequenzen im Sinne einer kommunikativen politischen Ethik zu ziehen. Dieser Eindruck ergibt sich zumindest, wenn man vom Inhalt der *Politeia* ausgeht (demzufolge die gerechte Verfassung des Staates vom Philosophen so eingerichtet werden muß, daß sie als hierarchische Herrschaftsordnung dreier Stände die entsprechende Herrschaftsordnung dreier Seelenteile zum Ausdruck bringt.)

Freilich hat Platon in den sokratischen Frühdialogen — so z.B. im »Thrasymachos« (der später als 1. Buch in die *Politeia* aufgenommen wurde) und im »Gorgias« — durchblicken lassen, daß die *Teilnahme am Dialog* als Wille zur *Mitteilung der Wahrheit* mit der gleichzeitigen Propagierung der Ungerechtigkeit unvereinbar ist. Indem der Sophist Thrasymachos sich auf Bitten des Sokrates bereit erklärt, seine Diskurspartner über die Vorteile der Ungerechtigkeit aufzuklären und ihnen durch diese Belehrung bei der Lebensführung behilflich zu sein, verwickelt er sich in einen *performativen Selbstwiderspruch*; denn im Interesse des Ungerechten müßte es ja liegen, die Vorteile der Ungerechtigkeit gerade geheimzuhalten — wie ja auch ein intelligenter Krimineller als Parasit des Rechtsstaats daran interessiert sein muß, daß alle anderen die Gesetze befolgen.¹⁷

Insofern hat Platon hier zumindest durch die Sokratische Widerlegung der Sophisten angedeutet, daß der argumentative Diskurs der Philosophie als solcher, sc. durch seine *Intersubjektivitätsstruktur*, ethisch-politische Implikationen besitzt. Aber diese Einsichten scheinen bei Platon nicht *theoriefähig* zu sein. Sie werden nur implizit durch den Dialog — und d.h. nur im Sinne der ironischen Anspielung

– vermittelt. Auf der Ebene der politischen Gerechtigkeits-*Theorie* dagegen, die Platon in der *Politeia* durch Sokrates vortragen läßt, spielt die Dialogstruktur keine inhaltskonstitutive Rolle mehr.¹⁸ Im Gegenteil: Mit Hannah Arendt kann man behaupten, daß Platon der erste war, der die Schwierigkeiten der politischen Kommunikation und Interaktion, die sich besonders in einer Demokratie zeigen, dadurch aufzulösen suchte, daß er das *kommunikative Handeln* der *vielen* durch die ideenbezogene *Herstellung* und *Kontrolle* einer stabilen Herrschaftsordnung durch den Philosophenkönig zu ersetzen versuchte:

»Die theoretisch kürzeste und grundlegende Version dieser Bestrebungen, das Handeln durch Herrschaft zu ersetzen, findet sich in dem Dialog über den ›Staatsmann‹, wo Platon die beiden Stadien, in denen griechischer Auffassung gemäß das Handeln sich abspielt, nämlich das anfangende Stadium (...) und das durchführende (...), uminterpretiert in zwei vollständig geschiedene Arten menschlicher Tätigkeit. Im Sinne Platons handelte es sich darum, eine Möglichkeit zu gewinnen, den Führer und Anfänger auch Herr seiner Aktion bleiben zu lassen in souveräner Unabhängigkeit von denen, ohne die er ja eigentlich seine Tat nicht vollenden kann. Im Felde des Handelns ist diese Souveränität nur erreichbar, wenn man sich nicht mehr darauf zu verlassen braucht, daß andere freiwillig zu Hilfe kommen oder einem Unternehmen sich anschließen werden, wobei sie natürlich sofort ihre eigenen Motive und Ziele ins Spiel bringen, sondern wenn man stattdessen über andere so verfügen kann, daß sie nur die Vollstrecker der eigenen anfänglichen Ziele sind, also nicht handeln, sondern Befehle ausführen. Dies aber setzt voraus, daß auch der ›Führer‹, der als erster die Initiative ergriff, sich vom eigentlichen Handeln fernhält und in Distanz bleibt von denen, die seine Befehle empfangen, so daß er, ›praktisch‹ gesprochen, nichts tut. Auf diese Weise können *beginnen* (αρχεῖν) und *tun* (πραττεῖν) zu zwei voneinander ganz und gar geschiedenen Tätigkeiten werden; derjenige, der begann, ist ein Herrscher geworden (...). Zugleich mit dem Handeln verschwinden die ihm entstammenden menschlichen Bezüge zwischen solchen, die anfangen, und denen, die ihnen zu Hilfe kommen und mitvollbringen; an ihre Stelle tritt der Herrschende und die ›anderen, die, was ihnen aufgetragen ist, verrichten‹. (Staatsmann 305) Platon hat als erster die Menschen eingeteilt in solche, die wissen und nicht tun, und solche, die tun und nicht wissen, was sie tun.«¹⁹

Damit hat Platon auf der Ebene der *ontologisch begründeten Theorie*, die den gerechten Staat ebenso wie die menschliche Seele als Teil

der göttlichen Ordnung des Kosmos begreift, apriorische Wesenseinsichten zur Geltung gebracht, die zwar — wie er suggeriert — im sokratischen Dialog zu gewinnen sind, die aber mit der transzendentalen Reflexion auf die Intersubjektivitätsstruktur des Dialogs nichts mehr zu tun haben, ja mit ihr prinzipiell nicht vereinbar sind. Darin hat sich — so könnte man sagen — die paradigmatische Ambiguität der griechischen Begründung der Philosophie zum Ausdruck gebracht: der Umstand, daß sie einerseits — praktisch implizit — in der sokratischen Ausdifferenzierung des argumentativen Diskurses aus der sophistischen Disputierkunst, andererseits — theoretisch explizit — aber in der These des Parmenides über die scheinbar sprachunabhängige und präkommunikative reine Denkbare des Seins ihren Ursprung hat.

Soviel zum Verhältnis des Sokratischen Gesprächs zum *ersten — ontologischen — Paradigma* der abendländischen Philosophie.

Eine strukturell andersartige und neuartige Antwort auf unsere Frage nach den spezifisch philosophischen Einsichten, die sich durch den sokratischen Diskurs gewinnen lassen, hat nun der Begründer des zweiten Paradigmas der abendländischen Philosophie, Immanuel Kant, gegeben. Das Besondere dieser Antwort, verglichen mit der platonischen, liegt darin, daß Kant die Begründung der Möglichkeit eines *spezifisch philosophischen apriori-Wissens* darin findet, daß dieses Wissen gerade nicht den Kosmos, Gott und die Seele in ihrem Ansichsein betrifft, sondern nichts anderes als die in jedem Bewußtsein überhaupt liegenden Bedingungen der Möglichkeit der nicht spezifisch philosophischen Erfahrungserkenntnis. Damit hat Kant — gerade durch die *apriorischen Einsichten der theoretischen Philosophie* — erstmals der erweiterbaren Erkenntnis der *empirischen Wissenschaft* — freilich nur der Naturwissenschaft — den ihr zustehenden Spielraum eingeräumt.

Die Prinzipien der *praktischen Vernunft* andererseits hat Kant, obgleich er sie von denen der reinen theoretischen Vernunft unterschied, doch — ähnlich wie der platonische Sokrates — als Sache der *apriorischen Einsicht mit universalem Gültigkeitsanspruch* behandelt. Insgesamt wird so die Dimension der *sokratischen Hebammenkunst* im philosophischen Diskurs zur Dimension der (transzendentalen) *Reflexion* auf ein im Subjekt der Erkenntnis und des Willens vorausgesetztes *transzendentales Vermögen der Gesetzgebung*. Welche Rolle aber spielt bei Kant die Struktur des *Gesprächs*, des argumentativen Diskurses im Sinne des »öffentlichen« Rasonnements?

Hier ist die *ethisch-politische* Tendenz der Antwort Kants, des Auf-

klärers und Vertreters republikanischer Rechtsstaatlichkeit, deutlich verschieden von derjenigen Platons. Für Kant ist die Möglichkeit einer öffentlichen Diskussion, an der im Prinzip alle Bürger müßten teilnehmen können — und in diesem Sinne z.B. die Unterstellung der *Konsensfähigkeit der Rechtsprinzipien* —, durchaus erforderlich, wenn die Aufklärung in ethisch-politischer Hinsicht ihr Ziel erreichen soll.²⁰ Dennoch muß man sich m.E. hüten, den Unterschied zwischen Platons und Kants paradigmatischer Explikation der *wahrheitskonstitutiven Funktion des Gesprächs* als solchen zu überschätzen. Beide stimmten durchaus noch darin überein, daß im Prinzip jeder für sich allein zur Erkenntnis der ganzen Wahrheit gemäß »objektiver Kriterien« im Stande ist — sei dies nun aufgrund der »Anamnese« der Ideen oder sei dies aufgrund der transzendentalen Bewußtseinsfunktionen als formaler Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung.

Insofern war auch für Kant die im öffentlichen Diskurs anzustrebende »Beistimmung« der Anderen nur ein psychologisch relevantes »subjektives Kriterium der Wahrheit«²¹ — ähnlich wie für Aristoteles der — besonders rhetorisch relevante — Konsens aller, der meisten oder der Weisen.²² Doch für Kant war immerhin diese psychologisch relevante »Beistimmung« der anderen ein »Probierstein der Wahrheit«, der geeignet ist, die Anfälligkeit jedes Einzelnen für den Irrtum in empirisch relevanter Form einzuschränken. Dies kommt der epistemologisch relevanten Anerkennung eines *Fallibilismusprinzips* schon sehr nahe; und man muß darüber hinaus wohl annehmen, daß für Kant die Möglichkeit des »öffentlichen Rasonnements« und insofern der »Beistimmung« aller freien Bürger für die Probleme der *praktischen Vernunft* einen noch höheren Stellenwert hatte als die entsprechende Beistimmung zu wissenschaftlichen Thesen in der »Republik der Gelehrten«.

Dennoch darf man m.E. nicht unterstellen, daß bei Kant — eher als bei Platon — die *wahrheits- bzw. gültigkeitskonstitutive* und insofern *transzendente* Funktion des Gesprächs erkannt worden wäre. Davon kann schon deshalb keine Rede sein, weil Kant ebensowenig wie Platon und Aristoteles die Funktion des *Sprachaprioris* — genauer: des notwendigen *Teilens intersubjektiv gültiger sprachlicher Bedeutungen* — für die Erkenntnis von etwas als etwas — in ihrer Tragweite erkannt hat. Erst wenn diese — *a priori intersubjektive* — Bedingung der Weltinterpretation als Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit auch der einsamen Erkenntnis eingesehen und anerkannt wird, kann die Forderung der *kommunikativen Verständigung und argumentativen Konsensbildung im Dialog* ihre transzendentalphilosophische Bedeutung

erhalten: eine Bedeutung, die prinzipiell über diejenige eines bloß »subjektiven Wahrheitskriteriums«, einer psychologisch wichtigen Hilfe zur Vermeidung von Irrtümern, hinausgeht. Der im argumentativen Diskurs zu postulierende *ideale Konsens* wird dann (erst) zu einer *regulativen Idee*, ohne die *Wahrheit* — als *Ausschöpfung aller verfügbaren Kriterien durch argumentative Verständigung in einer idealen, unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft* — nicht gedacht werden kann.²³ Die Forderung der dialogischen Konsensbildung wird dann zu etwas prinzipiell anderem als die von Aristoteles empirisch-pragmatisch empfohlene Berücksichtigung der Meinung aller, der meisten oder der Weisen. Sie wird zur methodischen Forderung einer transzendentalen *Diskurstheorie der Wahrheit*, und darüber hinaus der *Gültigkeit von Normen*, die selbst von demjenigen akzeptiert werden kann und muß, der — mit Platon und Descartes — der Meinung ist, daß er allein eher zur Erkenntnis der Wahrheit fähig ist, wenn er sich gerade nicht um die Meinung der Menge kümmert.

Ich komme damit zur Antwort des *dritten* — des *sprachhermeneutischen* bzw. *sprachpragmatischen* — *Paradigmas der prima philosophia* auf unsere Frage nach der möglichen Bedeutung der spezifisch philosophischen Einsichten, die sich im Sokratischen Gespräch gewinnen lassen.

Zunächst scheint sich an dieser Stelle noch einmal ein gravierender Einwand gegen die Möglichkeit einer Rekonstruktion des Sokratischen Gesprächs aus sprachpragmatischer bzw. sprachhermeneutischer Sicht zu erheben: Wenn — wie angedeutet — das Neue des dritten Paradigmas in der Einsicht liegt, daß alle Erkenntnis von *etwas als etwas* sprachvermittelt ist und insofern — als wahre Interpretationsleistung — prinzipiell für eine (unbegrenzte, ideale) Kommunikationsgemeinschaft konsensfähig sein muß, so scheint zu folgen, daß das Gewinnen spezifisch philosophischer Einsichten durch *Selbstdenken* — d.h. im Sinne des Sokrates: durch quasimaieutische Besinnung auf das, was jeder zu jeder Zeit eigentlich immer schon a priori weiß — gerade nicht aussichtsreich sein kann. Sehr viel plausibler scheint unter den Auspizien des dritten Paradigmas ein *quasi-rhetorisch-hermeneutischer* Ansatz, der sich schon zu Beginn jeder Argumentation dessen vergewissert, daß man über Prämissen verfügt, die für alle Beteiligten plausibel und insofern konsensfähig sind.²⁴

Zu diesem Zweck scheint es nicht so sehr darauf anzukommen, durch radikales Fragen die *für jeden a priori gewissen Einsichten* ans Licht zu fördern, als vielmehr durch ein »Bildungsgespräch« diejenigen *Meinungen* zur Sprache zu bringen, die dem *common sense* einer

bestimmten soziokulturellen Lebensform entsprechen und insofern als *kontingente Konsensbasis* für einen *persuasiven Verständigungsprozess* in Betracht kommen.²⁵ Wenn es um ein Problem der *praktischen Vernunft* geht, so scheint ohnehin keine andere Möglichkeit zu bestehen, als im Ausgang von den »Üblichkeiten« des *jeweils gelebten Ethos* zu akzeptierbaren Lösungen für die *Beteiligten* zu gelangen.²⁶ Und wenn es um ein Problem der *theoretischen Vernunft* — also der Wissenschaft — geht, dann muß eben — auch hier unter der Voraussetzung einer »kontingenten Konsensbasis«, eines «Paradigmas» im Sinne von Th. Kuhn — ein fallibler, prinzipiell unabschließbarer Konsensprozess in der Interpretationsgemeinschaft der Wissenschaftler ins Auge gefaßt werden. Auf jeden Fall scheint, unter der Voraussetzung der immer schon *geschichtlich konkretisierten Faktizität eines sprachlichen Vorverständnisses und Einverständnisses* (Heidegger, Gadamer), kein Platz zu bleiben für den Versuch einer *Eruiierung spezifisch philosophischer (universal gültiger) a priori-Einsichten*, die in einem Sokratischen Gespräch von jedem zu Befragenden jederzeit als gültig bestätigt werden können. Man wird bemerkt haben, daß ich in dieser sehr zeitgemäßen — und nach meiner Erfahrung sehr »persuasiven« — Argumentation diejenige Version des *sprach-pragmatisch-hermeneutischen* Paradigmas der Gegenwartsphilosophie zur Geltung gebracht habe, die ich im vorigen — unter Anspielung auf R. Rorty bzw. auf eine zeitübliche Konvergenz von Suggestionen Heideggers und des späten Wittgenstein — von der *transzendental-pragmatischen* und *transzendental-hermeneutischen* Version des dritten Paradigmas gerade unterschieden habe. Es wird also nun — im letzten Teil meines Vortrags — meine Aufgabe sein, folgendes zu zeigen:

Die in meinem Sinn zu Ende gedachte — und d.h. *transzendental-philosophische* — Version des *sprachpragmatischen* bzw. *sprachhermeneutischen* Paradigmas kann den soeben geäußerten *quasi-rhetorisch-hermeneutischen* Empfehlungen hinsichtlich der Berücksichtigung konkret-kontextualer Gesprächsvoraussetzungen nur eine *bedingte Berechtigung* einräumen. Sie kann nämlich zeigen, daß in den vorgebrachten, heute so persuasiv erfolgreichen Suggestionen ein spezifisch *philosophisches Reflexionsdefizit* sich auswirkt: Berücksichtigt und reflexiv bewußt gemacht sind nämlich, wie kaum jemals zuvor in der Geistesgeschichte, die geschichtlich-kontingenten Voraussetzungen jedes Gesprächs und insofern auch jeden Diskurses im Sinne der Notwendigkeit eines faktischen *Vorverständnisses* und *Einverständnisses* über das, was gewiß oder zumindest wahrscheinlich oder plausibel ist; nicht berücksichtigt und kaum reflektiert sind jedoch die *nicht-*

kontingenten, sondern von uns immer schon als *universal gültig* anerkannten Voraussetzungen jedes – spezifisch philosophischen oder wissenschaftlichen – Diskurses, der auf *Überzeugung* durch Argumente und nicht etwa auf *Überredung* oder gar auf *Verhandlungserfolge* abzielt.²⁷ Doch gibt es solche – a-historischen – Voraussetzungen überhaupt? Liegt darin nicht eine spezifisch philosophische Illusion, die auf die platonische Deutung des Sokratischen Dialogs zurückgeht?

Sollen die nicht-kontingenten Voraussetzungen des argumentativen Diskurses ans Licht gezogen werden, so zeigt sich, daß wir zu diesem Zweck allerdings – auch heute noch – in einen *Sokratischen Dialog* eintreten *müssen*: in einen Diskurs nämlich im Sinne der (*transzendentalpragmatischen*) *Reflexion* auf die – durch Argumente nicht widerspruchsfrei bestreitbaren – Präsuppositionen des ernsthaften Argumentierens.

Versuchen wir dies in konkreter Anknüpfung an die vorgetragenen Suggestionen des quasi-rhetorisch-hermeneutischen Kontextualismus zu zeigen: Betrachten wir zunächst den Fall, in dem ein Problem der *praktischen Vernunft* – z.B. ein solches der situationsbezogenen Begründung moralischer oder rechtlicher Normen – zu lösen ist.²⁸ Es ist gewiß richtig, daß eine solche Lösung auf der Ebene *praktischer Diskurse* nur *in Anknüpfung an das gelebte Ethos* – die substantielle Sittlichkeit der Institutionen und Gepflogenheiten – *einer bestimmten soziokulturellen Lebensform* gesucht werden kann und daß sie für die jeweils am Diskurs *Beteiligten* – die Repräsentanten einer Lebensform – konsensfähig sein muß. Insofern ist in der Tat eine geschichtlich-»kontingente Konsensbasis« vorausgesetzt, um mit Rorty zu sprechen. Gleichwohl ist damit unter den Bedingungen einer *postkonventionellen Moral* und Rechtsstaatlichkeit – und d.h. in modernen *Postaufklärungsgesellschaften* – nur die halbe Wahrheit ausgesprochen – eine Halbwahrheit, die im Falle der Nichtergänzung zur Unwahrheit im Sinne kultureller Regression werden kann.

In einer Post-Aufklärungsgesellschaft mit postkonventioneller Moral und entsprechenden Rechtsinstitutionen nämlich gibt es auch *universale, als für alle Menschen verbindlich anerkannte, normative Maßstäbe der Moral und sogar des Rechts* (z.B. der Grund- und Menschenrechte). Diese schreiben zwar keineswegs die für die Einzelnen oder das Kollektiv verbindliche *Form des guten Lebens* vor, sondern geben dessen individuelle Realisierung gerade frei. Aber sie legen doch *einschränkende Bedingungen* für alle konkreten Realisierungen von Moral und Recht fest; vor allem *formal-prozedurale Bedingungen der*

zu *institutionalisierenden Diskurse, in denen die geschichtlich-kontextbezogenen Lösungen zu finden sind*. Auch ist es nur eine Halbwahrheit, wenn man feststellt, daß die in den praktischen Diskursen — z. B. solchen der Rechtsbegründung — zu erreichenden Lösungen primär für die *Beteiligten* konsensfähig sein müssen. Sofern nämlich die Diskurse, wie von mir behauptet, unter *einschränkenden universalen normativen Bedingungen* stehen, können solche Lösungen, die *nur* für die *Beteiligten*, nicht aber für alle *Betroffenen* konsensfähig sind, a priori nicht beanspruchen, moralische oder rechtliche Lösungen zu sein. Es handelt sich in diesem Fall bestenfalls um *politisch-strategische Lösungen*.²⁹

Fragen wir nun ausdrücklich nach der *Begründung* der universalen normativen Bedingungen, welche die einschränkenden, z. B. formalprozeduralen Maßstäbe für die konkreten, kontextbezogenen Diskurse festlegen sollten, so ergibt sich die Notwendigkeit, in einen philosophischen Diskurs einzutreten, der nicht auf konkrete Situationskontexte bezogen ist, sondern vielmehr auf die *ethisch akzeptierbaren Bedingungen der Gültigkeit aller Diskurse*, die geeignet sein könnten, konkrete, situationsbezogene und für alle Betroffenen konsensfähige Normen zu begründen. Kurz: Es zeigt sich hier auch auf der Ebene des dritten Paradigmas der abendländischen Philosophie wiederum die Möglichkeit und Notwendigkeit, in einen *sokratischen Diskurs* einzutreten, in dem es um *spezifisch philosophische, a priori als universal gültig einsehbare* Erkenntnisse geht. Als *a priori universal gültig* erweisen sich in dem diskursreflexiven Diskurs diejenigen Präsuppositionen der Argumentation, die der Argumentierende nicht ohne performativen Selbstwiderspruch bestreiten kann.³⁰ Die transzendentalpragmatische Reflexion auf solche Präsuppositionen tritt sozusagen an die Stelle der von Sokrates maieutisch provozierten Erinnerung (»Anamnesis«) der Seele an das, was sie schon in der Präexistenz als wahr erkannt hat.

Ein Hauptergebnis des diskursreflexiven sokratischen Diskurses liegt nun — wie schon angedeutet — darin, daß wir einsehen können, daß wir als Teilnehmer am argumentativen Diskurs immer schon notwendigerweise anerkannt haben, daß die Diskursergebnisse im Prinzip *universal konsensfähig* sein müssen. Genau diese Einsicht läßt sich im diskursreflexiven Diskurs nicht ohne performativen Selbstwiderspruch bestreiten, sie ist insofern *a priori gewiß*. Darin liegt — unter den Auspizien des dritten Paradigmas der *prima philosophia* — dasjenige Element eines Sokratischen Gesprächs der Philosophie, in dem die *transzendente Funktion des Gesprächs* — daß es die intersubjek-

tive Bedingung der Gültigkeit von Erkenntnis darstellt — selbst als paradigmatische Voraussetzung allen Philosophierens ans Licht gebracht wird: als eine Voraussetzung jedoch, die jeder Gesprächsteilnehmer *durch Selbstdenken einsehen* kann.

Es zeigt sich also, daß die im dritten Paradigma erkannte Angewiesenheit der Erkenntnis auf das *intersubjektive Teilen sprachlicher Bedeutungen* und insofern auf *Konsensbildung* über die Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen nicht ausschließt, daß es Denkergebnisse gibt, die auch heute im *sokratischen Diskurs* als *a priori universal gültig* eingesehen werden können. Die Möglichkeit und Notwendigkeit solcher Einsichten beruht aber nicht etwa — wie bei Descartes — auf *privater Evidenz*; sie beruht vielmehr darauf, daß reflexive Einsichten in die transzendentalpragmatischen Bedingungen der Möglichkeit gültiger Diskursergebnisse *im Diskurs performativ unbestreitbar* und insofern *a priori konsensfähig* sind. Der sokratische Diskurs, im Sinne des dritten Paradigmas verstanden, verweist zwar — in theoretischer wie in praktischer Hinsicht — auf die Notwendigkeit, dem *Fallibilismus* menschlicher Erkenntnis durch unbegrenzte Kritik und Konsensbildung in einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft Rechnung zu tragen. Doch eben diese Einsicht ist im Sinne des Sokratischen Gesprächs *a priori gültig*. Denn ohne ihre Voraussetzung würde z. B. der Begriff des Fallibilismus bzw. der falsifizierenden Überprüfung seinen verstehbaren Sinn verlieren.³¹

Anmerkungen

- 1 Vgl. K.-O. Apel: »Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik«. In: J. Simon (Hg.): Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie, Freiburg i. Br.: Alber 1974, S. 283-326.
- 2 Vgl. K.-O. Apel: »The transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of First Philosophy«. In: H. Parret (Hg.): History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics. Berlin/New York: de Gruyter 1975, S. 32-61, und ders.: »Transzendente Semiotik und die Paradigmen der prima philosophia«. In: E. v. Bülow/P. Schmitter (Hg.): Integrale Linguistik. Festschrift f. H. Gipper, Amsterdam: John Benjamins B. V. 1979, S. 101-138. Vgl. jetzt auch H. Schnädelbach: »Philo-

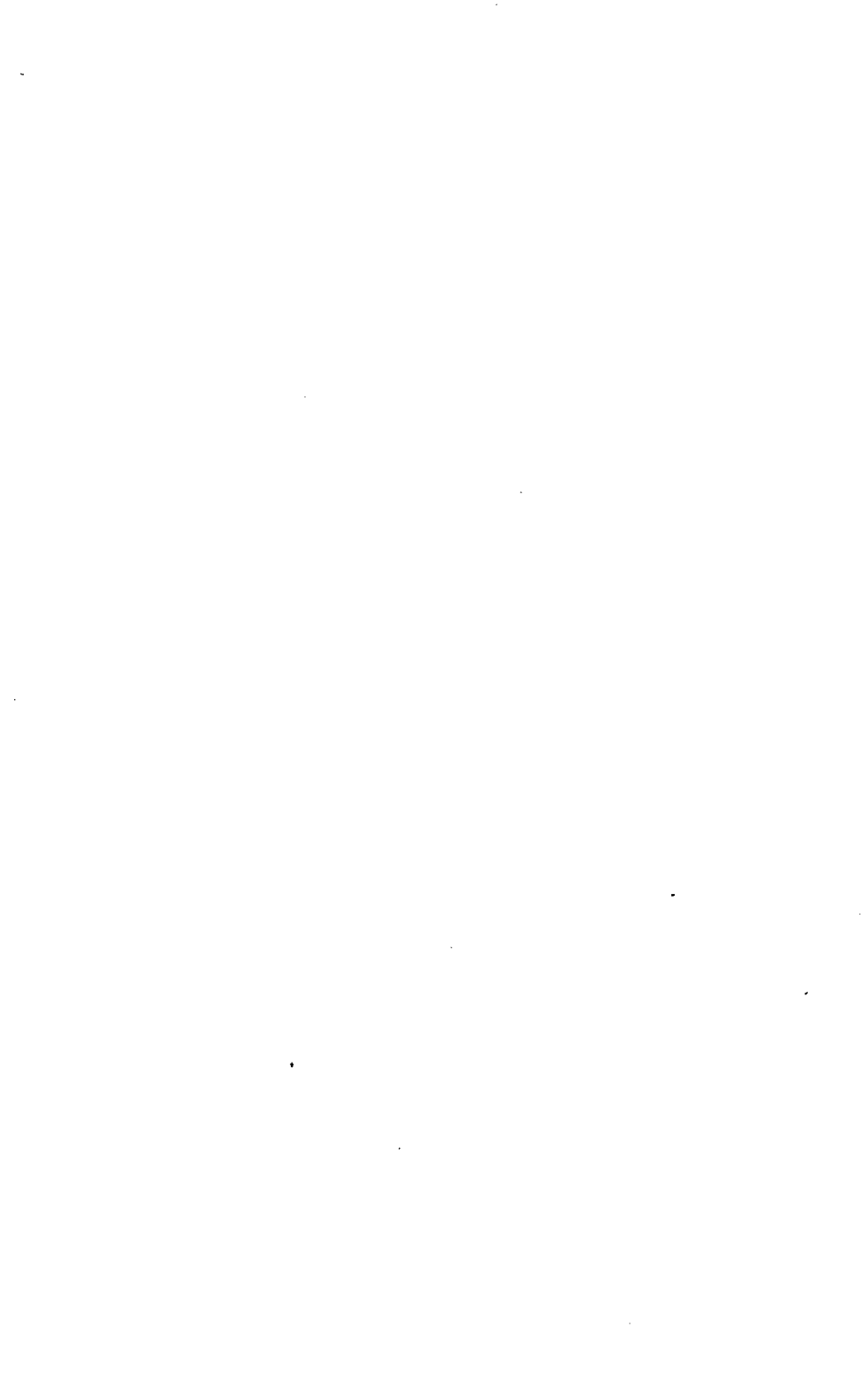
- sophie«. In: E. Martens/H. Schnädelbach (Hg.): Philosophie. Ein Grundkurs, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1985, S. 37-76.
- 3 Die Pointe dieser Entwicklung wird sehr genau durch die folgende, von dem Aristoteleskommentator Ammonius dem Theophrast zugeschriebene Stelle belegt: »Da die Rede eine zweifache Beziehung hat (...): eine zu den Hörern, für welche sie etwas bedeutet, die andere zu den Dingen, von welchen der Sprechende den Hörern eine Überzeugung beibringen will, entstehen im Hinblick auf die Beziehung zu den Hörern die Poetik und die Rhetorik ..., im Hinblick aber auf die Beziehung der Rede zu den Dingen wird der Philosoph vorzüglich dafür Sorge tragen, das Falsche zu widerlegen und das Wahre zu beweisen«. (Ammonius: In Aristoteles De Interpretatione Commentarius, Hg. Ad. Busse, Berlin 1987, S. 65) Zur Interpretation der Stelle im Kontext der Geschichte der Philosophie vgl. K.-O. Apel: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn 1963, (3. Aufl. 1980) sowie ders.: »Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechakttheorie«. In: H.-G. Bosshardt (Hg.): Perspektiven auf Sprache, Berlin/New York: de Gruyter 1986, S. 45-87.
 - 4 Für die pragmatische Wende der Wissenschaftstheorie vgl. W. Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. II, Stuttgart: Kröner 1979 (6. Aufl.), Kp. III, und W. Diederich (Hg.): Theorien der Wissenschaftsgeschichte.
 - 5 Vgl. hierzu zuletzt R. Rorty: »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«. In: Zeitschr. f. philos. Forschung 42 (1988), S. 3-17; dazu kritisch K.-O. Apel: »Zurück zur Normalität? ...«. In: ders.: Diskurs und Verantwortung, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.
 - 6 Vgl. R. Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton: Princeton University Press 1979; ders.: Consequences of Pragmatism, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 1982, ferner R. J. Bernstein: Beyond Objectivism and Relativism, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press 1983, ferner J. Margolis: Pragmatism without Foundations: Reconciling Realism and Relativism, Oxford: Basil Blackwell 1986.
 - 7 Vgl. etwa W. Welsch: Unsere postmoderne Moderne. Weinheim: VCH, Acta Humaniora 1987, und D. Kamper/W. v. Reijen: Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987.
 - 8 Vgl. J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, passim, sowie K.-O. Apel: »Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen«. In: Concordia 11 (1987), S. 2-3.
 - 9 Vgl. K.-O. Apel: a. a. O. (Anm. 8), sowie ders.: »Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie«. In: Forum f. Philosophie Bad Homburg (Hg.): Heidegger. Innen- und Außenansichten. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.
 - 10 Vgl. hierzu K.-O. Apel: Transformation der Philosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973 u. ö., Bd. II, Teil 2, sowie ders.: »Das Problem der philosophischen Letztbegründung ...«, a. a. O. (Anm. 30).
 - 11 Vgl. hierzu J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Frank-

- furt/M.: Suhrkamp 1981, Bd. II, Kap. VI, sowie J. R. Searle: Intentionality, Cambridge Univ. Press 1983, ch. 5: »The background«.
- 12 Vgl. J. Habermas: »Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz«. In: J. Habermas/N. Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1971, S.101-141; ders.: »Was heißt Universalpragmatik?« In: K.-O. Apel (Hg.): Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, S.174-272.
- 13 Siehe Platon: Theaitetos, 150 b-d.
- 14 Ebd., 150 b-d; 210 b-d.
- 15 Platon: Kriton, 46 b.
- 16 Vgl. H. Putnam: Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge Univ. Press 1975, S.227 ff.
- 17 Vgl. Platon: Politeia, 344 d1-345 a2; dazu V. Hösle: Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1984, S.340 ff.
- 18 Christoph Jermann (Philosophie und Politik. Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1986, S.7f.), der Hösles Interpretation der Frühdialoge Platons folgt, unterscheidet charakteristischerweise zwischen zwei Teilen seiner Platoninterpretation, die er überschreibt: »Die Entdeckung des Aprioris der Intersubjektivität« (sc. in den Frühdialogen) und: »Die Vernachlässigung des Aprioris der Intersubjektivität« (sc. in der »Politeia« und den späteren Dialogen).
- 19 Hannah Arendt: Vita activa oder Vom täglichen Leben, München o.J., S.214-217 (Neuausg. München 1981). Vgl. D. Böhler in: Apel, Böhler, Rebel (Hg.): Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, Studententexte, Weinheim/Basel: Beltz 1984, Bd. II, S.360 ff.
- 20 Vgl. insbesondere I. Kant: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung« (in: Ausgewählte kleine Schriften, Hamburg 1969, S.1-9) über den »öffentlichen Gebrauch der Vernunft«, der freilich für Kant Sache der »Gelehrten« ist. Immerhin war Kant damals der Meinung, »daß ... ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich«, als daß die einzelnen für sich allein »durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit herauszuwickeln« vermögen; »ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich« (a. a. O., S.2). Dazu J. Kopperschmidt: Das Prinzip vernünftiger Rede, Stuttgart: Kohlhammer 1978, S.80.
- 21 Im Fragment 2128 des handschriftlichen Nachlasses (Akad. Textausgabe Bd. XVI, S.246) heißt es kurz und klar: »Das objektive Kriterium der Wahrheit ist die Übereinstimmung der Vorstellungen in einem Urteil untereinander nach allgemeinen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, d.i. durch Anschauung oder Begriffe.«, »Das subjektive Kriterium der Wahrheit ist die Übereinstimmung eines Urteils mit anderen sowohl in demselben Subjekt als in verschiedenen.« Gleichwohl hat Kant die psychologische Bedeutung der Konsensbildung mit anderen als des »äußeren« oder »subjektiven« Wahrheitskriteriums in der Anthropologie in

- pragmatischer Hinsicht in beinahe schon epistemologisch relevanter Nachdrücklichkeit hervorgehoben. So z.B. an der folgenden Stelle: »Der logische Egoist hält es für unnötig, sein Urteil auch am Verstande anderer zu prüfen, gleich als ob er dieses Probiersteines (criterium veritatis externum) gar nicht bedürfe. Es ist aber so gewiß, daß wir dieses Mittel, uns der Wahrheit unseres Urteils zu versichern, nicht entbehren können, daß es vielleicht der wichtigste Grund ist, warum das gelehrte Volk so dringend nach Freiheit der Feder schreit; weil, wenn diese verweigert wird, uns zugleich ein großes Mittel entzogen wird, die Richtigkeit unserer eigenen Urteile zu prüfen, und wir dem Irrtum preisgegeben werden.« (a. a. O. I, § 2; vgl. auch I/§ 53).
- 22 Vgl. Aristoteles: Topik 100 a 18-100 b 30.
- 23 Vgl. zuletzt K.-O. Apel: »Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung«. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Philosophie und Begründung, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, S.116-211.
- 24 Vgl. Ch. Perelman/L. Olbrechts-Tyteca: La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'argumentation, 2 Bde., Paris 1970 (2. Aufl.), und der Sache nach auch H.-G. Gadamer: Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, in: Kleine Schriften, Tübingen 1967.
- 25 Vgl. R. Rorty (s. unter Anm. 5 und 6).
- 26 So würde ich die zentrale Empfehlung der neokonservativen Moralphilosophie des hermeneutisch-pragmatischen Neoaristotelismus unserer Tage kennzeichnen. Vgl. hierzu K.-O. Apel: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, Register.
- 27 Vgl. hierzu J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, a. a. O. (Anm. 11), Bd. I, Kap III; ferner K.-O. Apel: »Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?«, in: Archivio di Filosofia, LI (1983), S.375-434, wiederabgedruckt in: W. van Reijen/K.-O. Apel (Hg.): Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie, Bochum: Germinal 1984, S.23-80, sowie ders.: »Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und Gültigkeit: die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik«. In: Archivio di Filosofia, LV (1987), S. 51-88.
- 28 Vgl. zum folgenden die Beiträge von R. Bubner und J. Habermas in H. Schnädelbach (Hg.): Rationalität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, S.198-235; ferner K.-O. Apel: »Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse«, in ders.: Diskurs und Verantwortung ..., a. a. O. (s. Anm. 26).
- 29 Vgl. meine Auseinandersetzung mit Hermann Lübbes Modell der Normenbegründung in K.-O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach (Hg.): Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, Dialoge, Frankfurt/M.: Fischer 1984, Bd. II, S.54-81, sowie in Diskurs und Verantwortung ..., a. a. O., Register.
- 30 Vgl. K.-O. Apel: »Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik«, in: B. Kanitscheider (Hg.): Sprache und Erkenntnis. Festschr. f. G. Frey, Innsbruck 1976, S.55-82, sowie W. Kuhlmann: Reflexive Letztbegründung. Untersuchun-

gen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg/München: Alber 1985, und
D. Böhler: Rekonstruktive Pragmatik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985.

31 Vgl. K.-O. Apel: Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung«, a. a. O. (s. Anm. 23).



Joachim Fischer

Sokratik und Politik

Einleitung

Kann Sokratik eine bildende Mitte unseres politischen Lebens sein? Sokratik ist eine eigensinnige Gesprächsform.¹ Nicht um sich sachlich einander zu unterrichten, wie etwas funktioniert, reden Menschen hier miteinander, auch nicht, um ein quälend Ungesagtes helfend in die heilende Kraft der Mittelbarkeit zu holen. Eine lebhaftere Unterhaltung, die möglichst geistreich interessante Gesichtspunkte über Gott und die Welt zur Sprache bringt, ist ebenfalls eine andere Gesprächslage, und auch um die Diskussion scharf streitender Meinungen oder um die unter Drohung und Lockung einen Kompromiß erreichende Verhandlung geht es nicht. Vielmehr dreht es sich hier um die Mühe, in einer festzuhaltenden Frage der Erkenntnis oder Ethik wechselseitig das eigene Nachdenken in der Atmosphäre gespannten Hinhorchens der anderen Schritt für Schritt so zu verdeutlichen und zu verdichten, daß sich gemeinsam eine sichere Begründung in der Sache zeigt; es geht um »lebensentscheidendes Wissen«.²

Es leuchtet ein, daß die sokratische Gesprächsform, auch dann, wenn es nicht direkt Thema ist, einen natürlichen Bezug zum Politischen hat. Ist doch Politik das Feld, in dem von und über Menschen, ob sie wollen oder nicht, durch Macht über die Chance und das Recht von Lebensordnungen entschieden wird. Sich sammelnde und bekämpfende Kräfte versuchen den Punkt der Souveränität zu erreichen, von dem aus sie bestimmte Regeln des zwischenmenschlichen Lebens herrschen lassen können. Nicht beständig, aber immer wieder einmal, ausgelöst durch neue Erfahrungen, wird die geltende politische Verfaßtheit des Lebens von den davon Berührten ins prüfende Licht ihrer Interessen, eines wirklich guten Lebens oder eines letzten Zweckes gerückt, woraus sich neue Kräfte sammeln und politisch zuspitzen.

Die Erwartung, in der Idee des Sokratischen Gesprächs, dieser behaupteten Bildungsstätte menschlicher Vernunft, stecke eine eindeutige Stellungnahme zum Feld des Politischen, die unseren humanistischen Selbstentwurf einer demokratischen und vernünftigen Ordnung des menschlichen Lebens selbstverständlich stütze, möchte ich durchkreuzen und den Blick für die vertrackte Geschichte zwischen

Sokratik und Politik empfindlich machen. Dazu dienen drei Fallskizzen: die Gespräche des Sokrates in der Athener Polis, Nelsons Gebrauch der Sokratischen Methode in der Weimarer Republik und Heckmanns Hege dieser Praktik in der Bundesrepublik.³ Für jeden Fall bedenke ich jeweils das politische Feld, die sokratische Praktik und deren Spannung zum Politischen. Sokratisches Gespräch ist politisch immer etwas anderes gewesen, je nach politischer Landschaft, in der es sich einnistete, und je nach Entwurf, aus dem heraus es praktiziert wurde; durchgehend zeigt sich ein brisanter Bezug zwischen Vernunft und Demokratie; auf keinen Fall ist es politisch harmlos gewesen.

Die Gespräche des Sokrates — eine Herausforderung der athenischen Demokratie

Das politische Feld

Nicht mehr die Adligen oder die Könige machten in der Athener Stadtgesellschaft des 5. Jahrhundert v. Chr. die Politik, sondern die Bürger. Nicht die kräftezehrende Arbeit, sondern das teilnehmende Handeln in den öffentlichen Angelegenheiten forderte die Polis von ihnen, und durch die Weise, wie sie im öffentlichen Raum auftraten, vermochten sie sich auszuzeichnen. Die Athener Bürger hatten — darin durchaus von ihrem Adel lernend — einen ungewöhnlichen Sinn für die geschenkte Schönheit des Körpers; in den Gymnasien, den Stätten ihrer Sportkultur, versuchten sie eine Schönheit der Bewegungen zu erwerben, und überhaupt schätzten sie eine Anmut in der Art des gesellschaftlichen Auftretens außerordentlich. Anmutiger Ausdruck war ihr Ideal, darauf waren sie stolz, wie ihre erhalten gebliebenen Plastiken auch heute noch erkennen lassen.⁴ In diesen so definierten öffentlichen Raum traten allerdings nur die durch Bürgerrecht sich gleichstellenden Männer; die Sklaven, von deren Zuarbeit sie mit lebten, die Fremden, die unter ihnen wirkten, und die Frauen, auf deren Fruchtbarkeit sie angewiesen waren, galten nicht als polisfähige Subjekte.

Diese Einschränkung des Volkes eingeräumt, haben die Athener, weltgeschichtlich ungewöhnlich, in diesem Zeitraum Demokratie als politisches Regulativ entdeckt. Ob Krieg und Frieden, Steuerfragen, Kultordnung, militärischer Dienst, öffentliche Arbeitsvorhaben, Verträge oder diplomatische Verhandlungen — die das Ganze der Polis betreffenden Fragen wurden tatsächlich durch die Reden von Bürgern, die sich auszeichnen wollten, vor die Entscheidung der Volks-

versammlung gebracht und durch die Mehrheit der anwesenden Bürger entschieden. »Politisch zu sein, in einer Polis zu leben, das hieß, daß alle Angelegenheiten vermittels der Worte, die überzeugen können, geregelt werden und nicht durch Zwang oder Gewalt.«⁵

Alle 12 Tage tritt die Volksversammlung zusammen, und in jeweils behandelten Fragen gibt das Publikum durch Abstimmung dem Antrag des einen Redners den Vorzug vor dem anderen; die Entscheidung bindet alle, auch die Minderheit, die Abwesenden und Nichtberechtigten. In diesem politischen Feld ist das gesprochene Wort der Königsweg zur Macht, und zwar das Wort der kontroversen Debatte, das das schiedsrichternde Auditorium betörende, den Kontrahenten überbietende Wort, das die eigenen Meinungen und Interessen mit dem angespielten Einverständnis einer möglichen Mehrheit zur geschickten Deckung bringt.⁶ Vor der Volksvertretung wird zwar immer auch der andere Teil gehört, aber der Fürsteher einer Position muß die Argumente des Gegenredners nicht wirklich in sich vernehmen: Den Ausschlag gibt ja die Mehrheit der Zuhörer. Natürlich will das Publikum unterrichtet werden, aber worauf es ankommt, ist die Anmut, mit der der Protagonist seine Argumente dem Volk vorstellig macht, die Verführungskraft seiner Zunge, oder wie die Athener glauben, der Beistand der Göttin Peitho, kraft derer die Überredung gelingt. Aischylos läßt in der »Orestie« Athene, die Stadtgöttin selbst, als sie den Rachegöttinnen das Gerichtswesen abgerungen hat, den »Augen der Peitho« danken, »die mir auf Zunge und Lippe ruhten, daß ich die wild sich Sträubenden zu überreden vermochte«, und zusammen mit Aphrodite und Athene wird Peitho als die »Göttin der gewaltlosen und doch vieles bewirkenden Rede«⁷ verehrt, weil sie den Zusammenhang unter den Bürgern gewährleistet.

Die anmutige Argumentation entfaltete ihre Wirkung, weil Redner und Hörer sich aus einer überlieferten Sittlichkeit und einem Naturzusammenhang heraus verstanden, dessen Wahrheit sie nicht selbst verbürgen mußten. In ihrem Bewußtsein verdankte sich die Wahrheit ihres Bewußtseins und damit ihrer Reden der Wahrheit der selbstverständlich gelebten Sittlichkeit in einer nur von den Göttern gebändigten Natur.⁸ In ihren Tragödienaufführungen und in ihren Festen, in denen gemeinschaftlich den Göttern das Geschuldete geopfert wurde, zeigte sich rituell durch Tanz und Musik den Athenern die Kraft dieser nicht selbst gesetzten Ordnung bis in die eigenen Leiber und Affekte hinein. Die im Redewettstreit erreichten politischen Beschlüsse verdankten ihren Rückhalt dem kultisch beschworenen Fundus öffentlich nicht hinterfragter Einverständnisse. Das Selbstverständnis

der Athener Polis, kraft demokratischer Bürgerteilnahme im Rahmen selbstverständlicher Sittlichkeit groß und griechisch führend geworden zu sein, steigerte sich im siegreichen Krieg gegen die Perser; im darauffolgenden innergriechischen verlorenen Krieg gegen Sparta wurde es beschädigt.

Sokrates und seine Gesprächspraktik

Richten wir den Blick auf Sokrates.⁹ Philosoph dieser Zeit wie andere auch, die es sich zum Beruf gemacht haben, aus einem Bildungsvorsprung heraus interessierte Athener über die Zusammenhänge der Welt zu unterrichten, sehen wir ihn Mitbürger in ihren Lebenswelten aufstöbern und in eigenartige Gespräche verstricken. Ob er mit Handwerkern, Militärs oder Künstlern spricht, v.a. mit jungen Leuten, die er im Gymnasium oder auf dem Markt trifft, immer ergeben sich Alltagsfragen, über die er zu Grundfragen vorstößt: Was denn eigentlich Tugend sei, was man unter Freundschaft verstehe, wie einer gerecht handeln könne? Aber nicht er belehrt die Gesprächspartner. In der Absicht, sich selbst und ihnen Klarheit zu verschaffen, bringt er sie vor Ort zur Aussprache ihrer Auffassungen über einen bestimmten Punkt und geht ihnen dort nach, wo sie sich in ihrem Denken zu Hause wähen. Was tun sie, wenn sie einen guten Schuh anfertigen oder eine gute Schlachtordnung aufbauen? Was ist das Gute daran und was ist das Gute überhaupt?

Wenn sie dann erläutern: was sie tun, wenn sie etwas tun, was sie meinen, wenn sie etwas meinen, übt er durch Nachfragen und Gegenbeispiele kognitiven Druck aus, ob sie wirklich den treffenden Begriff der Sache haben. Aufgedeckte Widersprüche machen sie heimatlos in ihren Meinungen, zeigen ihnen, daß hier nur ein gängiges, unbefangenes Allgemeines durch sie hindurchspricht. In ihrer Verwirrung hält er sie zugleich bei der Stange. Er beharrt darauf, daß das Rechte und Gebotene nur gelingen kann bei richtiger Erkenntnis — es geht um »lebensentscheidendes Wissen«. Und dieses Wissen können sie kraft eigenen Denkens erreichen: Diesen Glauben will er in ihnen wecken, indem er ihnen hilft, den weiterführenden Gedanken zur Welt zu verhelfen, die in jedem Bewußtsein selbst schon enthalten sind. Jeder muß sich selbst als Erkenntnismöglichkeit auf dem Wege zur Wahrheit ausschöpfen. Methodisch vollzieht sich diese Suchbewegung, die Sokrates in den Mitunterredenden freisetzt, durch Begriffsarbeit an der immer wieder konkret in die Anschauung gerückten Sache. Daß diese Suchbewegungen überhaupt einsetzen, vorankommen, aber auch stocken, sich verschleppen, schließlich häufig ohne Resultat aporetisch

abbrechen, alles das ergibt sich aus der Atmosphäre, die Sokrates mit seiner demonstrativen Haltung schafft, er selbst wisse die treffende Antwort auch nicht. Das steigert sich bis zu dem Pathos, er sei weiser als andere, aber nur insofern er wisse, daß er nichts wisse. Sein Nichtwissen ist aber nicht skeptisch gemeint, sondern setzt das Positive voraus, daß das Handeln, damit es stimme, in theoretischer Einsicht ruhen müsse. Aber sein Nichtwissen ist zugleich ehrlich negativ gemeint, insofern er selbst eine Bestimmung des Guten und anderer Schlüsselbegriffe nicht anbieten kann. Es gibt bei ihm die Vorstellung eines objektiv Allgemeinen, an dem jedes Subjekt innerlich teilhat, aber er selbst hat keine Lehre darüber im Hintergrund, wenn er in die Gespräche geht.

Wie kommen seine Mitbürger aus diesen Gesprächen heraus? In gewisser Weise hat Sokrates ihnen einen Floh ins Ohr gesetzt. Nicht in den Selbstverständlichkeiten der Polis, den sittlichen Üblichkeiten, die man anmutig redend und handelnd zur Erscheinung bringen kann, soll sich dem Menschen die Wahrheit zeigen, sondern das in sich selbst gehende und prüfende Subjekt ist das Entscheidende für die Wahrheit des Lebens. »Sokrates hat als erster«, so stellt Cicero später fest, »die Philosophie vom Himmel heruntergerufen«, also aus ihrer naturspekulativen Deutung der Welt gelöst, und »sie in die Städte angesiedelt, sie sogar in die Häuser hineingeführt und sie gezwungen, nach dem Leben, den Sitten und dem Guten und Schlechten zu forschen.«¹⁰ Was dem Menschen sein Zweck sei, ob Götter sind, was gut ist, das findet der sokratisch freigesetzte und verstörte Mensch nicht vor, sondern das muß er im eigenen Bewußtseinsraum suchen, zur Wahrheit in allen Fragen gelangt er nur durch eigenes Denken.¹¹

Sokratik als Provokation der Polis

Zunächst hatte die Gesprächspraktik des Sokrates mit dem politischen Feld Athens gar nichts zu tun. Konkrete politische Debatten tauchten in seinen Gesprächen nicht auf, und er hat, nach allem was wir wissen, nur relativ selten zu einem aktuellen Streit vor der Volksversammlung Stellung bezogen. Auch ein Ansatz zur Staatsreform, ein Angriff auf das System der Polis kommt in den Dialogen nicht vor. Sokrates konnte sogar als zuverlässiger Bürger gelten, der der Amts- und Kriegsdienstpflicht gewissenhaft nachkommt.

Aber offensichtlich ist seine Praktik der Gespräche als eine außerordentlich brenzlige öffentliche Angelegenheit wahrgenommen worden. Denn noch im hohen Alter wird er angeklagt, vor ein demokratisches Gericht gestellt und nach einem offensichtlich korrekten Verfah-

ren von einer Mehrheit für schuldig befunden, schließlich sogar zum Tode verurteilt; ein für Athen ungewöhnlicher Umgang mit einem Philosophen. Die demokratische Polis, nicht eine Tyrannis, tötet Sokrates: das bleibt ein Ärgernis, sicher für die Demokratie, vielleicht doch auch für die Sokratiker, die sich bis heute auf seine Praktik beziehen.

Wie kann man es begreifen? Wir kennen vom Prozeß die Verteidigung des Sokrates in Platons Darstellung, aber nicht die Beweisführung der Anklage, nur diese selbst: Darin heißt es, daß er »die Jugend verderbe und die Götter, welche der Staat annimmt, nicht annimmt, sondern etwas Anderes, Neues, Daimonisches«. ¹² Was könnte, neben persönlicher Animosität der Prominenten, denen Sokrates vorgeführt hatte, daß sie nicht wirklich wußten, was zu wissen sie behaupteten, das Motiv für die Mehrheit gegen Sokrates gewesen sein?

Politisch anstößig könnten seine intensiven Gespräche mit vielen einzelnen Bürgern gewirkt haben, weil sie einer Subversion der »schönen Sittlichkeit« Vorschub leisteten, die selbstverständliche, einverständliche Sittlichkeit verdarben, z.B. das taktvolle Verhältnis zwischen Eltern und Kindern untergruben. Geltung — so die Maxime dieser Gespräche — sollte doch nur noch das haben, was aus dem reflektierenden Innern des Subjekts als wahr anerkannt werden konnte. ¹² Nun war die beunruhigende Auflösung des tradierten Einverständnisses sicher nicht das Werk des Sokrates allein. Es gab eine Verunsicherung durch den verlorenen Krieg gegen Sparta; maßgeblich beteiligt an der Mentalitätskrise war zudem die gebildete, geistig höchst bewegliche sophistische Intelligenz, die triumphierend gegen das naturphilosophische Verständnis des Menschen, welches ihn aus Gesetzen des Kosmos heraus verstanden hatte, den »Menschen als Maß aller Dinge« vorführte. Den Zugang zur Welt ins Belieben der Subjektivität zu stellen, hieß praktisch, rhetorische Technik zu vermitteln, die jedem Interesse demagogisch zum Sieg verhelfen konnte. Aber indem Sokrates, gerade gegen den sophistischen Relativismus, die Vernunftfähigkeit jedes Subjekts als neue, eigentliche Quelle der Gewinnung von wahrer Allgemeinheit behauptete und Suchbewegungen der Subjekte nach diesem Allgemeinen förderte, begründete er, weit über die Sophisten hinausgehend, das Subjekt als entscheidend gegen Vaterland, Familie und Sitte. Damit stellte er die Grundwerte der Institutionen prinzipiell in Frage, ohne selbst neue positiv aufweisen zu können: Gegen diese Anmaßung scheint sich die Polis mit der Anklage gewehrt zu haben.

Nach dem Gesetz, nach dem er angetreten war, erkannte Sokrates folgerichtig in seiner Verteidigung das Recht der Polis, dieser im

demokratischen Gericht konkret repräsentierten Allgemeinheit, zum Urteil über sein Tun, das die Athener auf Weisheit prüfte, nicht an. Gegenüber der demokratischen Institution berief er sich auf die Überlegenheit seiner Innerlichkeit: eine innere Stimme, die ihn zur Dauerreflexion aufforderte, deutete er als göttlichen Auftrag, als seinen Daimon. Diese Weigerung, die Souveränität der Polis anzuerkennen, beantwortete das Gericht mit dem Todesurteil.

Wir sehen: Die so gut gemeinte Gesprächskultur des Sokrates, diese gewaltlose, in die Lebenswelten der Subjekte eingelassene Suche nach dem Begriff des Guten erschien den Griechen als eine gefährliche, das Einverständnis schöner Sittlichkeit auflösende Macht. Der Geist der griechischen Welt konnte das Prinzip losgelöster subjektiver Reflexion nur schwer ertragen; die Athener hatten Angst vor diesem neuen »Daimonischen«. ¹⁴ Sokratische Praktik bedeutete, die Subjekte freizusetzen für ihre eigene vernünftige Entscheidung über die Moral ihres Lebens, damit tendenziell auch über das ganze politische Feld. Aber reichten die Gründe der Individuen allein für die Stiftung neuer Ordnung aus? Ihnen war aufgebürdet, den Zusammenhang der Sittlichkeit zu verbürgen, aber war gewährleistet, daß sie durch die Freiheit ihres Denkens zu einer neuen fundamentalen Einmütigkeit der Werte, des Stils, einer neuen substantiellen Sittlichkeit gelangten?

Den Halt der Institutionen von der intellektuellen Wahrheitsfähigkeit der Menschen, damit aber auch von der Zufälligkeit ihres Wahrheitswollens abhängig zu machen, hieß die demokratische Praktik auf dem Boden einer in Leib und Gefühl eingelebten Sittlichkeit zu unterlaufen und zugleich zu überbieten; es stiftete ein Problem im politischen Feld zwischen Wahrheit und Mehrheit, das allerdings durch das Todesurteil gegen seine Verkörperung in Sokrates auch nicht mehr zu löschen war.

Nelsons Sokratische Methode — Vernunftpolitik jenseits der Demokratie

Das politische Feld

Unser Blick springt in das politische Feld Europas, besonders Deutschlands, im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Sofort rückt ein weltgeschichtlich neuer Hintergrund des Politischen in den Blick: das außerordentlich entwickelte Vermögen zu wissenschaftlicher, technischer und organisatorischer Leistung, dem Europa seinen relativen Reichtum, seine Machtstellung, seinen Vorsprung verdankte. Der den Takt angegebende Menschenschlag dieser Völker konnte etwas in bezug

auf exakte Beobachtung und Beherrschung der Naturkräfte und war fähig zu betriebsförmig koordinierter, disziplinierter Arbeit. Ingenieure, Forscher, Industriearbeiter, Unternehmer: natürlich durchdrang deren Könnensbewußtsein nicht alle gesellschaftlichen Zonen, aber es stiftete doch das Selbstgefühl der Epoche.

Zugleich war die Gesellschaft von schweren Wertekämpfen erfaßt. Die steigende materielle Produktion wurde begleitet von einem erbitterten Streit um die gerechte Verteilung der Güter, von einem Kampf der unmittelbaren Produzenten um Lebenschancen. Gleichzeitig lösten Wissenschaft, Industrie, Markt und Organisation, diese Kraftfelder der Gesellschaft, jahrhundertealte überkommene (religiöse) Weltbilder und soziale Bindungen auf und riefen einen großen Streit über die ideellen Werte hervor. In der Frage, welche Werte das eigene Leben und das Leben der Völker ausrichten sollten, verwirrten sich an fundamentalen Wahrheit festhaltende, aber sich ausschließende Weltanschauungen mit Relativismen, die die Wahrheitsfrage aufgaben.

Im politischen Feld ergab sich aus Kämpfen ein einschneidender Wandel. Jahrhundertlang war die politische Entscheidung, wie die Gesellschaft sich im Staat versteht und verfaßt, im Bannkreis kleiner sakraler und feudaler, dynastischer, später besitz- und bildungsbürgerlicher Kräfte gehalten worden. Jetzt geriet sie tendenziell in die Wirkungszone der gesamten Bevölkerung. Die Staatshandlungen, die infolge der freigesetzten sachlichen und organisatorischen Potenzen weiterreichen konnten denn je, wurden demokratisch rückgebunden an die in Wahlen sich zu Gewicht bündelnden Stimmen und Stimmungen von Massen; die Mehrheitsregel wurde Verfahrensprinzip des Politischen in großräumigen Gesellschaften.

Im Gefolge der Demokratisierung wurden der soziale Verteilungskampf um Lebenschancen und der Ideenkampf um letzte Ziele selbst unmittelbarer Stoff des Politischen und verlagerten sich parteiförmig in die Stätte der demokratischen Souveränität, das Parlament. Politisch war es eine Epoche des latenten Bürgerkriegs, des nationalen Verteilungs- und Richtungskampfes, der sich in internationalen Auseinandersetzungen gleichen Ursprungs teilweise stillzustellen versuchte, teilweise verstärkte. Bei starker, von tradierten Bindungen genährter Sehnsucht nach einer geschlossenen Gesellschaft, nach einheitsstiftender politischer Führung, hatten die Menschen in den modern werdenden Gesellschaften offensichtlich erhebliche Schwierigkeiten, sich den erarbeiteten Potentialen entsprechend angemessen politisch zu steuern, und es waren vor allem zwei Schlüsselereignisse, durch die dieses Steuerungsproblem gerade für gebildete Zeitgenossen zu einer ein-

schneidenden Erfahrung werden konnte und politische Entschlossenheit hervorrief.

Im imperialistischen Verteilungs- und Richtungskampf Europas seit 1914, der sich zum Weltkrieg weitete, trafen, zunächst von Massen-(zu)stimmung gedeckt, politisch entfesselt die hochorganisierten Leistungspotentiale der Gesellschaften aufeinander. Trotz aller nationalen Bindungen wurde der Krieg, je länger er währte, von wachsenden Teilen der europäischen Intelligenz, gerade wegen der schreienden Diskrepanz zwischen technischem Können und moralischem Versagen, als eine sittliche Katastrophe erfahren. Leonard Nelsons Urteile: Dieser Krieg sei dem »Versagen der gebildeten europäischen Gesellschaft« zuzuschreiben, und: »Wenn ähnlichem Unheil wirklich erfolgreich für die Zukunft vorgebeugt werden soll, so ist dazu etwas ganz Neues, in der Geschichte noch nicht Vorgekommenes nötig«¹⁵, spiegeln durchaus einen verbreiteten Eindruck.

Das andere noch in die Kriegsjahre fallende, in der Geschichte so noch nicht vorgekommene Ereignis war die russische Revolution. Es war das unerhörte Unternehmen der minoritären kommunistischen Intelligenz unter Lenin, angesichts des politischen Zusammenbruchs der eigenen Gesellschaft und motiviert durch die marxistisch geschmeidige Analyse eines notwendigen Ganges der Menschheitsgeschichte zur Vernunft, gerade gegen eine zögerlich den Gang der Geschichte abwartende sozialdemokratische Mehrheit, entschlossen durch Machtergreifung die Konsequenzen der Stunde zu ziehen: die Lebensverhältnisse der Menschen vom Ansatz der Eigentumsordnung her in Richtung auf eine humane Sittlichkeit vollständig umzuwälzen. Das hat viele politisierende Gebildete beeindruckt, auch wenn sie den marxistischen Ansatz des Projekts nicht teilten.

Nelsons Gebrauch der Sokratischen Methode

Wenden wir uns Leonard Nelson zu.¹⁶ Seit 1907 Privatdozent, seit 1919 Professor der Philosophie in Göttingen, bespricht er mit seinen Studenten in Veranstaltungen streng geregelten Denkens eingegrenzte Fragen der Erkenntnis und der Ethik. Neben gründlicher Lektüre klassischer Texte oder Systematisierung kanonischer Positionen, drängt er sokratisch in besonderen Gesprächen auf eigene Stellungnahmen der Teilnehmer. Sein nachsetzendes Fragen mutet ihnen zu, sich in ihren Behauptungen zu verwirren oder an ihrer tiefen Skepsis bezüglich wahrer Erkenntnis und guter Handlung irre zu werden. Seine schonungslose Beharrlichkeit versammelt sie dicht bei der Sache und hält sie an, durch sorgfältigste Ausschöpfung der Gedanken der

anderen am eigenen Urteil zu arbeiten. So sollen sie sich gemeinsam dazu verhelfen, Gewißheiten, die im Dunkel des eigenen Bewußtseins ruhen, ans Licht begrifflicher, unbestreitbarer Erkenntnis zu ziehen.

Nelson folgt ausdrücklich der Praktik des Sokrates.¹⁷ Allerdings ist er Sokratiker mit eigenem philosophischen System im Hintergrund.¹⁸ Schon seine erste Begegnung mit der philosophischen Tradition verweist im nachhinein auf seinen eigenen Begründungsanspruch. Bezeichnenderweise lernt er Kants Kritische Philosophie und ihre anthropologische Modifikation durch Fries in einem Buch über »Die Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zu der Entwicklung der Naturwissenschaften« kennen.¹⁹ Beeindruckt vom Leistungskönnen der Naturwissenschaften und vor allem der Mathematik mit ihren zweifelsfrei tragfähigen Einsichten will Nelson mit gedanklicher Strenge gleiche Sicherheit in den lebenswichtigen Fragen der Sittlichkeit erreichen. Er erarbeitet sich eine Begründung menschlicher Vernunft, welche die Möglichkeit wahrer Erkenntnis nicht wie Kant transzendental, also vor jeder Erfahrung beweist, sondern als unhintergehbare Erfahrung in jedem Denken aufzuweisen versucht.²⁰ Von dem so gezeigten »Selbstvertrauen der Vernunft« gelangt er zur Begründung vernünftiger Sittlichkeit, die das Gebot der Gerechtigkeit, die konkreten Interessen der Beteiligten durch Abwägung zu berücksichtigen als den eigenen Interessen eines jeden Menschen innewohnend freilegt. Von dort ergibt sich für ihn eine Begründung vernünftiger Politik, die den Rechtsstaat postuliert, der mit Macht die institutionellen Voraussetzungen von Gerechtigkeit schafft; außerdem das Prinzip der Erziehung, das in der Verschränkung von Freiheit und Pflicht die Bildung vernünftiger Selbstbestimmung ermöglichen soll. Mitte der Überlegungen ist das würdige Leben, in dem der Einzelne sein wahres Interesse an vernünftiger Selbstbestimmung in Rücksicht auf die wohlverstandenen Interessen der anderen auslebt; versteht man die vernünftige Selbstbestimmung als Bedingung der Schönheit der Persönlichkeit, so erscheint am Horizont eine neue »schöne Sittlichkeit«, zwischen den Menschen erreichbar.²¹

Es geht hier nicht darum, Nelsons System zu prüfen²², sondern die Konsequenzen für die Sokratik zu sehen, wenn er mit der Rückendeckung eigener gesicherter Erkenntnisse in die Gespräche geht. So entschied er sich dabei mit eigenen Äußerungen zurückhält, die Teilnehmer durch Fragen oder Schweigen in ausweglos scheinende Denklagen bringt und ihren verzweifelten Hilferuf, was er denn eigentlich wolle, mit der schroffen Antwort zurückweist: »Ich?? Ich will gar nichts!«²³, so augenfällig ist doch, daß seine Gewißheit, es gäbe nach-

weisbar eine sittliche und rechtliche Vernunft unabhängig von den bloßen Meinungen der Subjekte, einen Atmosphärenwert der Gespräche bildet. Er läßt die Nachdenkenden spüren, daß sie in ihrer Suchbewegung, wenn sie nur hartnäckig genug seien, auch fündig würden, und wenn ihnen ein zweifelsfreies Einverständnis in einer Frage gelingt, so doch deshalb, weil sie jetzt auf eine objektive Wahrheit gestoßen sind.

In diesem Zusammenhang entfaltet Nelson ein ganz neues Potential der Sokratischen Methode. Daß er 1922, im gleichen Jahr, als er seinen heute sehr bekannten, großen Vortrag über »Die Sokratische Methode« hält²⁴, eine inzwischen vergessene Schrift über »Führerziehung als Weg zur Vernunftpolitik«²⁵ veröffentlicht, gibt einen Wink. Der Vortrag über die Sokratik richtet sich an ein philosophisch-pädagogisch interessiertes Publikum, ohne einen politischen Bezug herzustellen. Und doch ist der Zusammenhang zwischen Sokratik und »führerschaftlicher Vernunftpolitik« eindeutig: Als Nelson noch während des Weltkrieges, beunruhigt von der schwer gestörten Sittlichkeit des öffentlichen Lebens und geleitet von seinen systematischen Einsichten, mit dem Internationalen Jugend-Bund (IJB) eine eigene politische Organisation aufzubauen beginnt²⁶, die den »Kampf um das Recht« aufnimmt²⁷, setzt er die sokratische Methode als integrales Moment der politischen Schulung ein. Für die jungen Männer und Frauen, die er um sich sammelt, wird die Sokratik zum Initiationsmedium eines politischen Kampfbundes.²⁸ In teilweise mühsamen, ja qualvollen Gesprächen soll Vernunft als das Subjekten immer schon gegebene und doch erst zu leistende Vermögen so erlebbar werden, daß sie sich aus ihren bisherigen beschränkten Orientierungen lösen, aus ihren eigenen Erfahrungen ethische Sollensprinzipien gewinnen und zu Richtpunkten ihres Handelns machen.

Aber erst durch die Integration in eine eigene politische Lebenswelt entfaltete das sokratische Gespräch als Kern einer politischen Schulung²⁹ hier seine eigentliche Wirkung. Nelson suchte die jungen Menschen ja nicht in ihren Lebenswelten auf, sondern sann darauf, sie aus ihren Bindungen zu lösen und mit ihnen eine eigene politische Erziehungsgemeinschaft aufzubauen. Mitgliedschaft erforderte aus freier Einsicht zwingend äußerste Pünktlichkeit, jederzeit Bereitschaft zur Erfüllung von Aufgaben, den verbindlichen Verzicht auf Verzehr von Fleisch (Tiere als Rechtssubjekte achten) und Alkohol (Selbstkontrolle erhalten), erhebliche Einkommensabgabe, die Lösung aus religiöser Bindung durch Kirchenaustritt, im Führungskader den Verzicht auf die Gründung einer eigenen Familie um der persönlichen Unab-

hängigkeit willen. Durch Schulung des Leibes sollte jeder »über seinen Körper als über ein gefügiges und leistungsfähiges Werkzeug gebieten«. ³⁰

So bizarr manche Disziplinierung heute einer permissiven Epoche erscheint ³¹, so muß man doch verstehen, daß es hier um stärkste Willensschulung ging, damit die Vernunft endlich einmal ernst mit sich mache. Einen Stamm von Personen auszubilden, in denen »hinreichende Einsicht mit einem hinreichend guten Willen vereinigt« sei ³², darauf kam es an. Die Selbstdisziplinierung, durch eine Lebenswelt gestützt, sollte nicht nur einen Qualitätssprung der Sokratik bewirken: die Bereitschaft, durch konzentriertes und klares Denken und Sprechen jede Vagheit, Mehrdeutigkeit, Gefühllichkeit und Sinnlosigkeit zu vermeiden; die Übung, durch ausführliche Protokollierung des gemeinsamen Denkprozesses das Gesagte wirklich ernst zu nehmen, kritisch für sich zu prüfen und zu vertiefen. Vor allem sollte die Willensschulung die Kondition schaffen, daß Sprecher sich in Täter verwandelten, die das im Sokratischen Gespräch als wahr erkannte beherzt als Wahrheit festhalten und gegen Widerstand wahr machen sollten. Künftige Menschenführer zu erziehen, die die kognitive Kraft zu Folgerungen aus geprüften Erfahrungen hatten und den Willen und das Können, diesen Folgerungen im privaten und öffentlichen Leben praktisch zu folgen und eine Gefolgschaft zu überzeugen, die ihnen aus Einsicht vertrauen konnte, das war Nelsons Projekt, für das er die Sokratik produktiv machte.

Sokratik — Kern einer machtbewußten Vernunftpolitik

Als Medium einer politischen Führererziehung verhält sich die sokratische Anstachelung der Vernunft direkt zum zeitgenössischen politischen Feld. Der im Krieg schneidend sichtbar gewordene herrschende Mißbrauch von Menschen entsprang für Nelson einem Unrechtszustand, ermöglicht durch fehlende kultivierte und politisch institutionalisierte Vernunft zwischen den Menschen und zwischen den Völkern. Geschichte war kein verhängnisvolles Schicksal, sondern das Werk von Menschen, und so wie sie unübersehbar wissenschaftlich und technisch etwas konnten, so konnten sie auch sittlich etwas, wenn sie es nur richtig wollten. Nelson, vollgesogen von Ideen des aufgeklärten Bürgertums und zunächst dem Liberalismus zugewandt, aber enttäuscht über die versagende Steuerungskraft seiner Herkunftsgruppe, wollte mit seinem politischen Kampfbund die Arbeiterbewegung, dieses — nach seiner Sicht — durch falsche Mentalität gelähmte Kraftreservoir einer humanen Ordnung, »vernunftpolitisch« zuspitzen.

Man muß sich vergegenwärtigen, wie sehr Lenin mit seiner die bürgerliche Welt Europas herausfordernden Tat, die marxistische Kritik der Verkehrtheit menschlicher Verhältnisse mittels einer berufsrevolutionären Avantgarde des Proletariats umzusetzen, Nelson imponiert hat; so wie die Bilder von Kant und Fries war in seinem Arbeitszimmer eine Photographie Lenins immer im Blick.³³ Die entscheidende Differenz lag nicht im Anspruch auf Führung, sondern wie die Führung sich selbst verständigt und ihre Verselbständigung gegenüber den Geführten rechtfertigt. Die kommunistische Kaderpartei traute einer wissenschaftlichen Einsicht in den notwendigen Gang der Geschichte als endlicher Geschichte von Klassenkämpfen; das war ihre Quelle der Legitimation für den jetzt letzten Klassenkampf. Sie erwartete, daß mit der geschichtlich anstehenden Herrschaft der durch ihre materiellen Interessen bestimmten Arbeiterklasse eine kollektive Vernunft aller Menschen sich einstellen würde. Dadurch sahen sie sich gedeckt, jetzt im Namen und mit Hilfe der Arbeiter die Macht zu ergreifen und konzentrierten sich auf strategische Fragen. Nelson vermochte einen an sich vernünftigen Gang der Geschichte nicht zu erkennen; nur den Zustand verletzter Sittlichkeit. Dagegen setzte er die sokratische Selbstreflexion auf oberste Prinzipien als Legitimationsquelle machtbewußter ethischer Sozialisten.³⁴ Das sokratisch hochgeschulte Denken einer Gruppe frei verantwortlicher Menschen sollte, charakterlich geschützt gegen die Anfechtungen des Machtkampfs, getragen von Willenskraft und klug gemacht für eine realistische Einschätzung der jeweiligen Umstände (»Ethischer Realismus«), der menschlichen Geschichte den Takt vorgeben hin zu einer Gestalt des Lebens, in der das Ideal der persönlichen Selbstbestimmung eines jeden mit der Anforderung der persönlichen Gleichheit von jedermann zusammenstimmen würde in einer Praxis vernünftiger Selbstbestimmung (»liberaler Sozialismus«).

Das Prinzip sokratisch gestifteter Vernunftpolitik widersetzte sich damit allerdings demokratisch gewählter Herrschaft, gerade der Demokratie der ersten deutschen Republik, die uns im nachhinein als so kostbar erscheint. Darin steckt ein Ärgernis der Sokratik, vielleicht aber auch der Demokratie. Wie läßt sich das verstehen? Der Rechtsstaat als Regulativ des politischen Feldes beruhte für Nelson auf der den Streit der Meinungen entscheidenden Wahrheit, nicht auf Mehrheit. Zwar trug nach seiner Vorstellung jeder als Vernunftwesen den Gesetzgeber potentiell in sich, aber bloß »dunkel«. In Wirklichkeit trat der Gesetzgeber nur in den Menschen in Erscheinung, die infolge sorgfältigster Erziehung »hinreichend einsichtig und willens sind, das

Recht wirklich geltend zu machen.«³⁵ Vernunftpolitisch gesehen war Demokratie sinnlos; denn die üblich gewordene Rückbindung der politischen Gestaltung des Lebens an die artikulierte Zustimmung einer Mehrheit hieß ja nicht, daß diese Zustimmung durch eine reflektierte Stellungnahme der formal gleichen Stimmen gedeckt sein mußte. Jeder erhob seine Stimme, indem er sie (geheim) abgab, aber niemand mußte das damit Gesagte vor sich selbst ausgewiesen haben. Eine auf Zeit gewählte Macht mußte wiederum die demagogisch beeinflussbaren Stimmungen des Volkes berücksichtigen. Insofern schien es sinnlos, vernünftig erkennbares Recht, dieses sittigende Regulativ der Zwischenmenschlichkeit, von zufälligen oder willkürlichen Mehrheiten abhängig zu machen.

Nelson bezog sich mit seiner Demokratiekritik kritisch auf die Praxis der Weimarer Republik; er hatte vor Augen, daß dort in der Regel politische Entscheidungen durch bloß taktische Kompromisse zwischen den in die politischen Gremien gewählten, extrem wert- und interessendifferenten Gruppen zustande kamen. Das muß man als Hintergrund sehen. Andererseits wird gerade durch Nelsons Konsequenz sichtbar, daß Sokratisik sich nicht unmittelbar mit Demokratie deckt. Schärfer gesagt: Sieht man von Weiterungen und Einschränkungen ab und legt als harten, bleibenden Kern des Demokratischen ein kollektives Verfahren frei: die Entscheidung zwischen Möglichkeiten durch Stimmenmehrheit, dann zeigt sich das Sokratische Gespräch selbst eben als eine genuin nicht demokratische Veranstaltung. Zwar ist jeder zur Teilnahme und jeder als Teilnehmer gleichberechtigt, aber der Fortgang ereignet sich der Idee nach eben nicht durch den Willen einer Mehrheit, sondern durch die artikulierte Zustimmung auch des letzten Zweifelnden zu einem Stand der Einsicht, weil er ihm der Wahrheit nahe zu sein scheint. Begreift man Toleranz als die flankierende Tugend des Demokratischen, andere Meinungen zuzulassen, ohne ihnen zuzustimmen, erweist sich das Sokratische Gespräch eben auch nicht als toleranzorientiert; zwar wird jeder mit seinem Gedanken geduldet, aber jedem wird auch zugemutet, sich im Lichte einer Einsicht von seinem eingelebten Urteil zu lösen.

Sah man sich nun angesichts der prekären Lage der menschlichen Geschichte dazu herausgefordert, in einem Feld blockierender und zerstörender Kräfte Vernunft ohne Aufschub herrschen zu lassen, konnte man zur Nelsonschen Konsequenz kommen, daß die chancengleich aus dem Volk kommenden, sokratisch mühsam zur Vernunftfähigkeit hochgeschulten Subjekte das Recht und die Pflicht zur revolutionären Macht hatten, um vernünftige Lebensbedingungen für alle

durchzusetzen. «Wollen wir Gerechtigkeit im Staat, müssen wir uns von der Regentschaft des für dieses Amt hinreichend Gebildeten und Rechtsführenden abhängig machen.»³⁶ Bei leistungsfähiger kritischer Öffentlichkeit gründete dann das Vertrauen der Gefolgschaft im Wissen um die sokratische Erziehung, in der sich Vernunft und Verantwortung der politischen Führer gebildet hatte.³⁷

»Alles hängt demnach davon ab, daß zum Recht entschlossene Menschen die Macht des Staates in die Hände bekommen.«³⁸ Der »Kampf um die Macht« sollte über Einflußnahme auf die organisierte, aber fatalistisch gelähmte Arbeiterbewegung aufgenommen werden, zunächst durch Doppelmemberschaft in der USPD, dann in der SPD, seit 1925 als eigenständige Partei (»Internationaler Sozialistischer Kampfbund«), die richtungsgebend die gespaltene Arbeiterbewegung zu vermitteln suchte. Gerade von der deutschen Arbeiterbewegung, die bis zur russischen Revolution die stärkste Europas gewesen war, wurde immer noch der entscheidende Wurf innerhalb einer der fortgeschrittensten Industriegesellschaften erwartet. Nun waren die Nelsonbünde mit ihren höchstens 120 bis 300 Mitgliedern zwar immer nur eine Splittergruppe innerhalb des linken Spektrums, aber wegen der sorgfältigen Rekrutierung und Schulung doch eine Kaderorganisation hochmotivierter Aktivisten. In den 14 Jahren ihrer legalen Wirkung sind sie aber nicht in die Zentren der Macht (linke Massenparteien, Gewerkschaften) vorgedrungen (Nelson starb bereits 1927). Insofern mußte sich das problematische Projekt führerschaftlicher Vernunftpolitik geschichtlich nicht richten lassen. Eine ganz andere, affektive Zustimmung beschaffende und gewalttätige Führerschaftspolitik hatte die Macht gewonnen. Deshalb haben die durch die Sokratik gegangenen ethischen Sozialisten ihre nicht vorgesehene Bewährung erst in der Widerstandsarbeit gegen den Faschismus³⁹, der Zusammenarbeit mit anderen Exilgruppen und schließlich, nach erheblichen Revisionen an Nelsons politischem Konzept⁴⁰, beim politischen Neuaufbau Westdeutschlands im Rahmen der deutschen Sozialdemokratie gezeigt.

Uns ging es hier um den Zusammenhang von Sokratik und politischer Führung. Geschichtlich war es möglich, die Sokratik als strenge Schule des Vernunftgebrauchs mit dem Willen zur politischen Herrschaft der Vernunft zu verknüpfen. Sokratisches Gespräch war dann ein höchst bedeutungsvoller, aber auch höchst belasteter Ort. Wenn die Subjekte mit ihrer Zustimmung in letzter Instanz für die geltende Sittlichkeit aufkommen mußten, dann sollten sie die Verantwortung des Denkens auch wirklich wollen und sich durch ihre geprüften Ein-

sichten auch wirklich binden lassen. Die Qualität allgemeiner Sittlichkeit, den Stand der Geschichte wollte Nelson dem »Zufall« entziehen.⁴¹ Im Gegenzug zur Legitimation politischer Souveränität durch Tradition oder aus Offenbarungsautorität, kraft Charismas, durch Mehrheit oder durch wissenschaftliche Intelligenz (›Wissenschaftlicher Sozialismus‹), steckte im Plan, Menschen durch eine lebensweltlich gestützte Sokratik zu verantwortlicher Entschlossenheit zu bilden, die konkrete Utopie der Herrschaft sittlicher Intelligenz, die alles anbietet, um eine Vernunftgeschichte des Menschen herzustellen.

Heckmanns Sokratisches Gespräch — Kultur der Vernunft in der Demokratie

Das politische Feld

Wir machen noch einmal einen Schnitt. Unter dem Eindruck bitterer Erfahrungen ordnete sich das politische Feld Europas, besonders Deutschlands, im Ausgang eines zweiten Weltkrieges neu. Vom endlich besiegten, faschistischen Mitteleuropa, in dem sich eine ethnozentristische Herrschaftsgruppe mit einem unbedingten Willen zur Macht teils mit Gewalt, teils mit Verführung einer Bevölkerungsmehrheit hatte durchsetzen können, waren organisierte Massenvernichtung und ein neuer menschenvernichtender Krieg ausgegangen. Gleichzeitig ernüchterte ein Terror der Vernunft, der sich unter stalinistischem Mißbrauch zentraler Macht in der Sowjetunion und Osteuropa ereignete, die europäische Öffentlichkeit über das kommunistische Projekt eine Wahrheitspolitik. Diese Erfahrungen, zusammen mit Exilerlebnissen in Nord- und Westeuropa, deren traditionelle Demokratien sich als Schutzzonen relativer Humanität erwiesen hatten, lösten in fast allen politischen Lagern Lernprozesse aus. Sie führten in Westdeutschland zum Aufbau demokratischer Institutionen, die durch Bindung an Grundrechte und unter Einklammerung letzter Wahrheitsfragen durch kluge Verfahrensregeln absolut vernunftwidrige, menschenverachtende politische Entscheidungen vermeiden sollten. In der politischen Mentalität prägte sich wachsend das Leitbild einer offenen Gesellschaft aus, in der letzte Zwecke der freien Wahl von Individuen überlassen wurden, die sich zu um Einfluß konkurrierenden Interessengruppen frei organisieren konnten; das erreichte Übergewicht einzelner Gruppen sollte entgegengesetzten Interessen und Werten nicht gleich die Basis entziehen. Neben dem ungebrochenen Selbstgefühl wissenschaftlich-technischen Könnens, das sich politisch im Vertrauen auf Versachlichung von Entscheidungen ausdrückte,

wuchs ein Stolz auf liberale Pluralität, man lernte Toleranz und entwickelte ein Freiheitskönnen.

Heckmanns Hege des Sokratischen Gesprächs

Kurz nach dem Krieg führt Gustav Heckmann, Professor für Philosophie und Pädagogik an der wieder eröffneten Pädagogischen Hochschule in Hannover, das Sokratische Gespräch in die Ausbildung von Lehrern ein.⁴² Zu seinen ersten Studenten gehören u.a. »wertgeschädigte« Soldaten, begeisterte Flieger, vom Nationalsozialismus überzeugte Frauen«. In leidenschaftlicher Sokratik fordert er sie heraus, kraft eigenen Vernunftgebrauchs die folgenreiche Menschengrenzung ihrer Werte wie Kameradschaft und Ehre einzusehen und zu überwinden.⁴³

Heckmann, zunächst in theoretischer Physik und Mathematik ausgebildet, war Anfang der zwanziger Jahre von Nelsons Darstellung und Praktik der Sokratik so beeindruckt worden, daß er pädagogisch und politisch in dessen Organisation gearbeitet hatte. Aus dem Exil zurückgekehrt, hegt er das Sokratische Gespräch als eine kostbare, unverwechselbare Gesprächsform menschlichen Denkens. In Dialogen über Wahrheit, Freiheit, Toleranz, das Sittengesetz und mathematische Probleme pflegt er die Eigentümlichkeit des Sokratischen Gesprächs: Nicht um das scharfe Herausarbeiten von gegensätzlichen Aussagen wie bei einer Diskussion und nicht um das Überwinden von Gegensätzlichkeit durch die Evokation des immer schon gegebenen Einverständnisses einer Glaubensgemeinschaft geht es; die äußerst klare Herausarbeitung gegensätzlicher Meinungen dient in der gemeinsamen Auswertung ihrer jeweiligen »Wahrheitskerne« der Arbeit an einer Übereinkunft, die kein Kompromiß auf Grund wechselseitiger Zugeständnisse, sondern ein Einverständnis auf Grund jeweiliger Einsicht ist. Die Argumente des anderen in sich hören und den Äußerungen des eigenen »Wahrheitsgefühls: Vermutung, Zweifel, Aufhören des Zweifels und Überzeugtsein, aufmerksam nachgehen«⁴⁴, das sind die Maximen des zu übenden Vernunftgebrauchs.

Thematisch hält Heckmann immer auch an Sokratischen Gesprächen mit mathematischen Fragen fest; gerade sie erlauben die Erfahrung, wie sinnvoll es ist, beim Finden von Lösungen auf jeder Stufe auch den jeweils letzten Zweifelnden durch Überzeugungsarbeit mitgenommen zu haben. Prozedural behält Heckmann die Position des nichtbeteiligten Gesprächsleiters bei, der, auf Probleme der Sachfrage vorbereitet, gleichsam als selbstloser Anwalt einer auch für ihn nicht vollständig aufgeklärten Sachlage, die Nachdenkenden immer wieder

zur weiteren Klärung der Sache auffordert. Andererseits modifiziert Heckmann die Hintergrundannahmen der Sokratik erheblich. Mit dem philosophischen System Nelsons kritisch vertraut, aber selbst ohne eigene Doktrin, hält er am Begriff der Wahrheit fest. Er räumt aber die Erfahrung ein, daß Menschen die Wahrheit nie endgültig besitzen, eben weil sie neue Erfahrungen machen können. Diese nicht zuletzt mit der Geschichte seiner Leitwissenschaft, der neueren Physik, verbundene Einsicht führt ihn dazu, Wahrheit intersubjektiv aufzufassen. Statt erreichbarer objektiver Wahrheit spricht er eher von »einem im Augenblick keinem Zweifel mehr unterliegenden Konsens« in einer Frage; wenn sich alle Nachdenkenden in einen Konsens einigen können, dem sie auch innerlich zustimmen, dann können sie vermuten, daß sie ein Stück Wahrheit gefunden haben.

Heckmann hat sich um eine systematische Einflechtung des Sokratischen Gesprächs in bereits institutionalisierte Bildungsprozesse bemüht, v.a. zunächst in die Lehrerausbildung einer Pädagogischen Hochschule; außerdem bildete er sokratische Gesprächsleiter aus. Von ihm gefördert wurde über Schüler diese Gesprächsform in die Erwachsenenbildung eingebracht⁴⁵ und für den Philosophieunterricht an höheren Schulen fruchtbar gemacht.⁴⁶

Diese Strategie einer konsequenten Ausbreitung mit dem Ziel, mit möglichst vielen Menschen Sokratische Gespräche durchzuführen, war begleitet von einer Verringerung der Kontrolle der Voraussetzungen, des Ablaufs und der Folgen der Sokratik. Nelson hatte es jedem Mitdenkenden zur Pflicht gemacht, über den Denkprozeß in der Gruppe ein Protokoll anzufertigen, auf das sich das Gespräch bei Wiederaufnahme beziehen konnte. Diese Üblichkeit, die Heckmann noch konsequent praktizierte und die der Steigerung der Denkdisziplin diente, wurde im Zuge der Ausbreitung aufgegeben.⁴⁷ Vor allem aber verlor die Sokratik eine eigene korrespondierende Lebenswelt, die ja das einsichtige Denken hatte folgeschwer machen sollen. Die Frage der Bindungskraft des Konsenses: ob eine jeweils erreichte sokratische Einsicht das Handeln verpflichtet, wurde aus einem sozialen Umfeld gelöst und der Einsamkeit der Subjekte überlassen.

Sokratik als Deckung der Demokratie

In Heckmanns Hege war die sokratische Politik nicht mehr mit dem Konzept eines revolutionären Kampfbundes verknüpft, und doch folgte die versuchte Diffusion dieser Gesprächsform in das allgemeine Bildungssystem einer politischen Absicht. Im Hintergrund arbeitete die Erfahrung, daß die innere Wehrlosigkeit der Bevölkerung gegen-

über Autoritäten und ihren Wertappellen das geschichtliche Verhängnis ermöglicht hatte; denn durch ihre mehrheitliche Zustimmung war die menschenverachtende Herrschaft ja getragen worden. Erstes Ziel war daher, in möglichst jedem das »Selbstvertrauen der Vernunft« so zu wecken, daß er bei Offenheit für Wahrheit Vernunftwidriges beurteilen konnte. Möglichst viele Menschen in den Vernunftgebrauch einüben: Diesem Einsatz der Sokratik bei der allgemeinen Lehrer- und Erwachsenenbildung entsprach die prinzipielle Anerkennung des Demokratischen durch das Sokratische.

Zugleich hat Heckmann offensichtlich Gandhis Konzept gewaltfreier Wehrhaftigkeit gegen Unrecht als ein politisches Komplement der Sokratik auch in der Demokratie begriffen. In einem Zeitalter, das durch vielfältige und weitreichende technische Erfindungen beherrscht ist, sind sittliche Erfindungen selten und kostbar, und für Heckmann ist Gandhis öffentliche gewaltfreie Kampfweise eine solche kostbare sittliche Erfindung in politischer Absicht, geradezu eine höchstbedeutungsvolle Kulturtechnik politischer Praxis, unter besonnenem Risiko der eigenen Position auch gegenüber einem übermächtigen Gegner Geltung zu verschaffen, ohne ihn zu verletzen und ohne mit dem eigenen Blut unbedingt Zeugnis geben zu wollen.⁴⁸

Ebenso wie Gandhis Praktik grundsätzlich damit rechnet, daß das herrschende Allgemeine von der existentiellen öffentlichen Zustimmung der Einzelnen abhängig ist, so hat auch Heckmann die Sokratik als dazu passende Praktik von hoher Bedeutung für das Wachsen der Vernunft in einem demokratisch verfaßten politischen Feld begriffen. In gewisser Weise könnte man vom Vorhaben sprechen, an einer Kultur der Vernunft mitzubauen, welche die Demokratie als Geflecht von Abstimmungsverfahren von innen her zu decken sucht.

Die Rede von Kultur ist allerdings nur erlaubt, wenn sich dafür ein präziser Sinn aufweisen läßt. Es geht um Annäherung an Wahrheit in wichtigen Fragen, und der Zugang ereignet sich in einem klugen Verfahren, das die Menschen wechselseitig auffordert, sich selbst in ihrem Denken zu riskieren und dabei den anderen in seiner Würde als eigenwillig selbstdenkendes Wesen ernst zu nehmen. Entscheidende Augenblicke sind in dieser Hinsicht die Krisen des Gesprächs: die gefährliche Verunsicherung aller Teilnehmer in ihren Urteilen, so daß sie nicht mehr aus noch ein wissen, ohne daß helfend eine wissende Autorität beispringt, ohne daß die Macht der Mehrheit den Ausschlag gibt oder der hartnäckige Vorbehalt eines Teilnehmers bei übereinstimmender Mehrheit, oder ein richtender Dritter den Dissens entscheidet. Diese Augenblicke unter Aufbietung eigener Denkkraft und

Ausschöpfung der Beiträge des anderen durchgestanden zu haben, kann so etwas wie eine Resistenz gegen Ideologien stiften. Die Anerkennung des Demokratischen als das Mitbestimmungsrecht eines jeden verknüpft die Heckmannsche Sokratik mit der Bemühung, Menschen in den Stand zu versetzen, ihr Mitbestimmungsrecht vernünftig auszuüben, damit eine liberale Mentalität des bloßen Gewährlassens von Interessen und Meinungen durchkreuzend.

Allerdings büßt mit der Breitenstreuung in allgemeine Bildungsprozesse die Sokratik im Vergleich zum Nelsonschen Projekt an Weisungskraft ein. Eine Kultur der Vernunft heißt noch nicht, daß Vernunft in den politischen Handlungen und in politischen Institutionen wirksam wird. Es bleibt ein Ärgernis dieser Sokratik, daß die Befolgung der mühsam erarbeiteten Einverständnisse in das Belieben der wieder in die Einsamkeit ihrer Biographien entlassenen Subjekte gestellt wird, und so wahrscheinlich innerhalb widerstreitender Kräfte die politische Kraft sittlicher Überzeugung doch nicht zur stärksten wird.

Schluß

Geschichtliches Eingedenken zeigt: Ein eindeutiges Verhältnis von Sokratik und Politik gibt es nicht. Die philosophische Gesprächsgründung des Sokrates und spätere schöpferische Wiederbelebungen waren immer neue Projekte inmitten veränderter politischer Felder. Das Verhältnis von Vernunft und Demokratie blieb dabei gespannt. Damit gibt es Erfahrungen.

Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen müssen diejenigen, die das Sokratische Gespräch als ein kostbares, noch nicht ausgeschöpftes Gut sittlicher Verständigung erlebt haben und geistesgegenwärtig gerade jetzt am Anspruch festhalten, Menschengeschichte in Vernunftgeschichte zu verwandeln, sich zum veränderten politischen Feld neu stellen.⁴⁹

Eine geschichtlich beispiellose Dynamik bestimmt die Lage im ausgehenden 20. Jahrhundert. Subjekte, Gruppen und Systeme sind von selbstlaufenden technischen, ökonomischen, politischen und kulturellen Prozessen erfaßt und beschleunigen sie wiederum, wenn sie in ihren verschiedenen Selbstbehauptungsinteressen vielfältigste, unabsehbare Wirkungen auslösen. Diese nie gekannte Pluralität ausdifferenzierter Interessen und Lebensfelder gewährt den Menschen eigen sinnige Erlebnis- und Handlungsspielräume; eine positive substantielle Einheit ist für die Beteiligten dieser pluralen Beschleunigungen allerdings nicht mehr zu identifizieren.

Kein System reflektiert mehr das Ganze, keine Institution reflektiert mehr maßgebend oberste Zwecke dieser Dynamik, weder Religion noch Wissenschaft und auch der Staat nicht. Zwar ist das politische System immer noch mit der Erwartung besetzt, souveränes Steuerungssystem der Gesellschaft sein zu können; aber »subpolitisches« Aushandeln weitreichender Entscheidungen in den nichtöffentlichen Schnittstellen zwischen Unternehmen, Forschungsstäben und Verwaltungen einerseits und vielfältiger vorstaatlicher Widerstand andererseits widersprechen dem.⁵⁰

Neben der ihr selbst innewohnenden gewinnt diese Dynamik eine neuartige Brisanz dadurch, daß zum Teil die verselbständigten Selbsterhaltungssysteme der Wissenschaften, Industrien und Bürokratien als Bündelungen sachlichen und organisatorischen Könnens mit erheblichen Angriffspotentialen auf Natur und Geschichte geladen sind. In der Erfahrbarkeit eines menschlichen »Zerstören-könnens« lebensentscheidender Bestände vermittelt sich eine merkwürdige neue negative Einheit, insofern niemand mehr von den Großrisiken menschlichen Leistungskönnens unberührt bleibt.⁵¹ Das Vertrauen, daß Expertengruppen mit ihrem Sachwissen allein dieser Gefahren Herr werden könnten, schwindet, denn gerade ihre Arbeiten erzeugen die riskanten Sachzwänge mit. Deshalb fallen tendenziell folgenschwere Entscheidungen an das demokratisch strukturierte Feld zurück, und es kommt hier darauf an, aus welchem Selbstverständnis heraus die Bürger ihre Entscheidung treffen.

Das im Augenblick der Gefahr sich anbahnende neue Selbstbewußtsein des Menschen ist hin- und hergerissen. Einerseits schreit die Lage nach Vernunft und dementsprechender Politik, und die philosophische Arbeit nimmt die Herausforderung an, indem sie die rein wissenschaftliche und technische Rationalität als eine sich selbst mißverstehende Vernunft kritisiert und eine praktische Vernunft neu zu begründen versucht, welche als Reflexion der Zwecke die wissenschaftlich-technische Rationalität erfassen will. Andererseits motiviert die Gefahrenlage einen tief ansetzenden Zweifel an der menschlichen Rationalitätsgeschichte überhaupt. Die Herrschaft der Vernunft mit ihren disziplinierenden Ausgrenzungen anderer menschlicher Vermögen wird gerade für die heutige Lage verantwortlich gemacht, und aus dieser Sicht läßt die Gefahrensituation Rationalität insgesamt als ein auswegloses Selbstmißverständnis des Menschen erkennen. Deshalb werden gegen die postulierte Einheit der Vernunft überbietende oder unterlaufende Kräfte rettend ins Spiel gebracht: das Lob des Leibes, der ästhetische Anspielungsreichtum der Zeichen, die Verteidi-

gung der Vielheit und Verschiedenheit der Kulturen, die Humanität des Zufälligen, Mystik und Meditation als eigentliche und politisch relevante Bewußtseinsverfassungen. Dabei wird entweder auf der unvermittelbaren Vielfalt von eigensinnigen Logiken bestanden oder ein jenseits der Vernunft vorfindbares unmittelbares Einverständnis fundamentalistisch beschworen.⁵²

Dieser neuen Lage muß sich ein Projekt des Sokratischen Gesprächs stellen. Mit den Unternehmen einer systematischen Rekonstruktion der praktischen Vernunft muß es sich in ein produktives Verhältnis setzen; ihren Theorien dialogischer Rationalität⁵³ gegenüber kann es die Praktik vernunftgeleiteter Gespräche einbringen. Andererseits kann es von deren sprachphilosophischen Begründungsvorschlägen der Vernunft lernen und daraus ihre eigene Praxis klug anreichern. Mit der Vernunftkritik, die aus vielfältigen Quellen die menschenentstellenden Ausgrenzungen radikaler Rationalität und die nicht-vernünftige Vermitteltheit jedes Vernunftgebrauchs aufdeckt, muß sich die Sokratik kritisch auseinandersetzen. Dabei ist sie herausgefordert, ihre eigenen Grenzen zu reflektieren und zugleich in der Begegnung mit vor allem religiös oder ästhetisch bewegten Menschen die Erlebbarkeit von Vernunft zu ermöglichen.

In beiden Richtungen sollte die Sokratik ihren starken Punkt: die überraschende Erfahrung stützenlosen Selbstdenkens und die Erfahrung überraschend selbstloser Denkanstrengung von anderen in einer Sache, zugänglich machen. In gewisser Weise ist das Sokratische Gespräch eine existenzielle Situation, in der hier und jetzt der einzelne, ausgehend von Alltagserfahrungen, in Grundfragen sich vor sich selbst bringen muß, ohne auf erlernte Doktrinen, auf Bücher, auf das, was »man« so denkt, zurückgreifen zu können. Aber Folge ist nicht existentielle Einsamkeit, sondern, wenn es gelingt, Zugang zum Kernpunkt einer Sache in einer »Seilschaft« mit anderen. Dieses Erlebnis der Möglichkeit kollektiver Vernunft im kleinen Rahmen ist – jenseits aller reinen Argumente für Vernunft – vertrauensbildend. Sokratisches Wissen ersetzt Spezialwissen nicht, aber es bildet Urteilskraft gegenüber Expertisen.

Mit diesem durchzuhaltenden starken Punkt sollte sich die Sokratik klug in die gesellschaftlichen Selbsterhaltungssysteme einzunisten versuchen. Dabei sollte sie an der Identität ihres bewährten Verfahrens festhalten (so v.a. an der paradoxen Position der unbeteiligten, aufmerksamkeitslenkenden Dritten) und sich um sorgfältigste Ausbildung von Gesprächsleitern bemühen, die das Verfahren ja repräsentieren. Einerseits könnte es darum gehen, die vorstaatlichen basisdemo-

kratischen Bewegungen zu erreichen⁵⁴, andererseits bietet es sich an, den Vernunftgebrauch von wissenschaftlichen, technischen, ökonomischen Entscheidungsträgern zu schulen. Die Frage dabei ist, ob sie erneut Orte finden kann, an denen den erreichten Einsichten eine stärkere Bindungskraft zurückgegeben wird; sittliche Urteilskraft muß sich entfalten als Einheit von Einsicht und Entscheidung. Institutionell sollte es naheliegen, daß das vernünftig Eingesehene konstitutionell auch gewollt wird. Das Sokratische Gespräch muß sich im politischen Feld ausschöpfen, ohne sich zu überfordern; es allein tut es nicht. Aber es kann dazu beitragen, daß selbstkritische Vernunft sich in den weiteren Herausforderungen der Geschichte politisch durchhält und aufbaut, sich mit Wirklichkeit füllt, Richtung und jene Kraft gewinnt, die sie selbst schicksalsmächtig werden läßt.

Anmerkungen

- 1 Manchen Eindruck aus der Praxis Sokratischer Gespräche und überraschende Fingerzeige in die Fährnisse ihrer Wahrheitsidee verdanke ich Heide Fischer.
- 2 Karl Jaspers, Sokrates. In: ders., Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus; München 1975, S. 84.
- 3 Ich gehe hier nicht auf die Sokratesrenaissance im 18. Jahrhundert mit ihren Auswirkungen auf die Pädagogik ein. Benno Böhm, Sokrates im 18. Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins, Leipzig 1928.
- 4 Christian Meier, Politik und Anmut, Berlin 1985.
- 5 Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1967, S. 30.
- 6 Jean-Pierre Vernant, Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt/M. 1982, S. 44 ff.
- 7 Zit. n. Meier, a. a. O., S. 11.
- 8 G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 1. Werke, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 18, Frankfurt/M. 1971, S. 441-515.
- 9 Natürlich gibt es das Problem, ob wir aus Quellen wissen können, wer Sokrates war, und was er getrieben hat; vgl. dazu Andreas Patzer (Hg.), Der historische Sokrates, Darmstadt 1987. In der Tradition der sokratischen Methode gibt es aber ein implizites Bild des platonischen Sokrates; daran knüpfe ich an und bleibe innerhalb des Bildes.

- 10 Cicero, Gespräche in Tusculum 5, 10. Zit. n. Patzer, a. a. O., S.176.
- 11 Hegel, a. a. O., S.469.
- 12 Platon, Des Sokrates Verteidigung (Apologie), übers. v. Friedrich Schleiermacher. In: Platon, Sämtliche Werke, hrsg. v. Erich Löwenthal, Bd. I, Heidelberg 1982, S.15.
- 13 Ich beziehe mich auf Hegel und Nietzsche, die beide das (Zer)störende der Reflexionskultur des Sokrates gegenüber der einverständlichen Sittlichkeit gesehen haben, und beide – Nietzsche aus der Sicht einer dionysischen Kultur, Hegel aus dem Standpunkt der haltgebenden Institution – das relative Recht der Polis gegenüber Sokrates mitbedacht haben. Hegel, a. a. O.; F. Nietzsche, Socrates und die griechische Tragödie (ursprüngliche Fassung von ›Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‹), hrsg. v. H. J. Mette, München 1933.
- 14 Moralgenetisch könnte man sagen, das ›neue Daimonische‹ sei für die zeitgenössischen Griechen die ›postkonventionelle‹ Stufe des moralischen Bewußtseins gewesen, in der eingelebte Normen selbst nach Prinzipien beurteilt werden sollen; L. Kohlberg, Zur logischen Entwicklung des Kindes, Frankfurt/M. 1974.
- 15 Zit. n. Erna Blencke, Leonard Nelsons Leben und Wirken im Spiegel der Briefe an seine Eltern, 1891-1915. Material für einen Biographen. In: Erziehung und Politik. Minna Specht zu ihrem 80. Geburtstag, hrsg. v. H. Becker, W. Eichler, G. Heckmann, Frankfurt/M. 1960, S.63.
- 16 Zu Nelson: Ekkehard Hieronimus, Theodor Lessing. Otto Meyerhof. Leonard Nelson. Bedeutende Juden in Niedersachsen, Hannover 1961; Thomas Meyer, Die Aktualität Leonard Nelsons. In: Detlef Horster/Dieter Krohn (Hg.), Vernunft. Ethik. Politik. Gustav Heckmann zum 85. Geburtstag, Hannover 1983, S.35-55; Hans-Joachim Heydorn, Einführung. In: Leonard Nelson, Ausgewählte Schriften. Studienausgabe, hrsg. von H.-J. Heydorn, Frankfurt/M. 1974, S.7-40.
- 17 Sokrates führt mäeutisch einen Dialog mit Schülern, Nelson steuert einen mäeutischen Dialog zwischen Schülern. Vgl. dazu Klaus-Rüdiger Wöhrmann, Über einen strukturellen Unterschied zwischen der Mäeutik des Sokrates und dem Sokratischen Gespräch nach Leonard Nelson. In: Horster/Krohn, a. a. O., S.289-301.
- 18 Vgl. v. a. Nelsons ›System der philosophischen Ethik und Pädagogik‹ und ›System der philosophischen Rechtslehre und Politik‹, Bd. V und VI der Gesammelten Schriften, hrsg. v. P. Bernays/W. Eichler/A. Gysin/G. Heckmann/G. Henry-Hermann/Fr. v. Hippel/S. Körner/W. Kriebel/G. Weisser, Hamburg 1970.
- 19 Hieronismus, a. a. O., S.93.
- 20 Unabhängig von der sachlichen Prüfung liegt hier der ideenpolitisch entscheidende Unterschied Nelsons zum Neukantianismus: Vernunft ›erzeugt‹ Wahrheit nicht, sondern ›entdeckt‹ sie; damit soll der Beliebigkeit menschlicher Subjektivität fundamental ein Riegel vorgeschoben werden.
- 21 Das Ideal der vernünftigen Selbstbestimmung ist für Nelson Bedingung der Schönheit der Persönlichkeit, so wie die Gesundheit Bedingung der

- Schönheit des Organismus ist. Nelson, Kritik der praktischen Vernunft, 1917. In: ders., Gesammelte Schriften, a. a. O., Bd. IV, 1972, S. 451 ff.
- 22 Die früheste Kritik: Ernst Cassirer, Der kritische Idealismus und die Philosophie des »gesunden Menschenverstandes«. In: Philosophische Arbeiten, hrsg. v. H. Cohen und P. Natorp, 1. Band, 1. Heft, Giessen 1906. Die sorgfältigste Kritik in Solidarität mit Nelsons Anspruch: Grete Henry-Hermann, Die Überwindung des Zufalls. Kritische Betrachtungen zu Leonard Nelsons Begründung der Ethik als Wissenschaft, Hamburg 1985.
- 23 Leonard Nelson, Die Sokratische Methode. In: ders., Vom Selbstvertrauen der Vernunft. Schriften zur Kritischen Philosophie und ihrer Ethik, hrsg. v. Grete Henry-Hermann, Hamburg 1975, S. 191-238.
- 24 Leonard Nelson, Sokratische Methode, a. a. O., S. 216.
- 25 Leonard Nelson, Führerziehung als Weg zur Vernunft-Politik, Leipzig 1922. Vorher schon: Demokratie und Führerschaft, Leipzig 1920; Erziehung zum Führer, Leipzig 1920.
- 26 L. Nelson, Der Internationale Jugend-Bund. In: Handbuch der Politik 1922 (3. Aufl.), Bd. V, S. 495-499.
- 27 Zur Geschichte der Nelsonbünde: Werner Link, Die Geschichte des Internationalen Jugend-Bundes (IJB) und des Internationalen Sozialistischen Kampf-Bundes (ISK). Ein Beitrag zur Geschichte der Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, Meisenheim am Glan 1964. Karl-Heinz Klär, Zwei Nelson-Bünde: Internationaler Jugend-Bund (IJB) und Internationaler Kampf-Bund (ISK) im Licht neuer Quellen. In: Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung (IWK) 3/1982, S. 310-360. Franz Walter, Nationale Romantik und revolutionärer Mythos. Politik und Lebensweisen im frühen Weimarer Jungsozialismus, Berlin 1986, S. 118-124.
- 28 Hans Lehmann, Leonard Nelson in Sokratischen Gesprächen. In: Horster/Krohn, a. a. O., S. 77-82. Link, a. a. O., S. 68, 115 f.; Walter, a. a. O., S. 118 f. Vgl. außerdem die kurze Niederschrift eines sokratischen Gesprächs »Der Weg zur eigenen Einsicht« in: Leonard Nelson. Ein Bild seines Lebens und Wirkens. Aus seinen Werken zusammengefügt und erläutert von Willi Eichler und Martin Hart, Paris 1938, S. 428-432.
- 29 Ich beschäftige mich hier mit Nelsons Verbindung von Sokratik und politischer Schulung, nicht mit seinem langfristigen Plan, Sokratik überhaupt als Erziehungsmethode durchzusetzen.
- 30 Nelson, Erziehung zum Führer, a. a. O., S. 17.
- 31 Kritisch dazu v. a. Franz Walter, a. a. O., S. 122, (»Unbarmherzige Vernunft und gnadenloses Recht – Der Internationale Jugend-Bund«), der auch auf die »Opfer« dieser Lebenswelt aufmerksam macht.
- 32 Nelson, Der Internationale Jugend-Bund, a. a. O., S. 497.
- 33 Hieronimus, a. a. O., S. 123.
- 34 Zur Einordnung Nelsons in den ethischen Sozialismus: Thomas Meyer, Theorien der Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik – Ethischer Sozialismus. In: Lern- und Arbeitsbuch deutsche Arbeiterbewegung.

- Darstellung – Chroniken – Dokumente, hrsg. unter der Leitung v. Thomas Meyer, Susanne Miller und Joachim Rohlfes, 1988 (2. Aufl.), Bd. II, S. 485-497. Zur marxistischen Kritik an Nelson: Leo Kofler, Nelsonianismus und »ethischer Sozialismus«. In: ders., Der proletarische Bürger. Marxistischer oder ethischer Sozialismus? Wien 1964, S. 219-230.
- 35 Nelson, System der philosophischen Rechtslehre und Politik. In: Gesammelte Schriften, a. a. O., Bd. VI, S. 245.
- 36 Nelson, Gesammelte Schriften, a. a. O., Bd. IX, S. 395.
- 37 Nelson steht hier in der Tradition der deutschen Philosophiegeschichte die (bis 1945) philosophisch zwar den vernünftigen Staat begründet hat, aber nicht die Demokratie. So ist Kant politischer Philosoph der Publizität, aber nicht der Demokratie; an der staatsprüfenden Öffentlichkeit nehmen nur die durch Bildung Qualifizierten teil.
- 38 Nelson, Der Internationale Jugend-Bund, a. a. O., S. 497.
- 39 Susanne Miller, Kritische Philosophie als Herausforderung zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus. In: Dialektik 7, Köln 1983, S. 53-67. Vgl. auch anschaulich dazu Antje Dertinger, Der treue Partisan. Ein deutscher Lebenslauf: Ludwig Gehr, Bonn 1989, S. 27-63.
- 40 Willi Eichler, Leonard Nelson. In: ders., Weltanschauung und Politik, Reden und Aufsätze, hrsg. v. Gerhard Weisser u. a., Frankfurt/M. 1967, S. 379-388. Dazu Sabine Lemke-Müller, Ethischer Sozialismus und soziale Demokratie. Der politische Weg Willi Eichlers vom ISK zu SPD. Bonn 1987. Einblick in die spätere Einschätzung der Führerschaftsproblematik durch ehemalige Nelsonianer verdanke ich G. Heckmann, der mich seine Aufzeichnung »Über das Führerschaftsprinzip« von 1986 einsehen ließ.
- 41 Zur Überwindung des Zufalls als Schlüsselmotiv Nelsons vgl. Grete Henry-Hermann, a. a. O.
- 42 Zu Gustav Heckmann: Horster/Krohn (Hg.), Vernunft. Ethik. Politik. Gustav Heckmann zum 85. Geburtstag, a. a. O. Grete Henry-Hermann setzte nach 1945 an der Pädagogischen Hochschule Bremen auf eigene Weise die Tradition sokratischer Gespräche fort.
- 43 Zit. n. Dieter Krohn, Gustav Heckmann. In: Horster/Krohn, a. a. O., S. 25.
- 44 Gustav Heckmann, Das sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren, Hannover 1980.
- 45 Detlef Horster, Das Sokratische Gespräch in der Erwachsenenbildung, Hannover 1986.
- 46 Gustav Heckmann/Dieter Krohn, Über Sokratisches Gespräch und Sokratische Arbeitswochen. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, Heft 1/88, S. 38-43. Karel van der Leeuw/Peter Mostert, Philosophieren lehren. Ein Modell für Planung, Analyse und Erforschung des einführenden Philosophieunterrichts. Delft 1988, v. a. S. 31-36.
- 47 Darauf bin ich durch die Diplomarbeit von Ingrid Delgehausen, Ein Vergleich zwischen der Mäeutik des Sokrates und dem Sokratischen Gespräch nach Gustav Heckmann, Hannover 1986 (unveröffentlicht), S. 42, aufmerksam geworden.
- 48 Gustav Heckmann, Satyagraha – Gandhis Wehrhaftigkeit in: Erziehung und Politik, a. a. O., S. 179-207.

- 49 In diesen Schlußteil ist die Diskussion aus der Sektion II ›Zur Geschichte und politischen Bedeutung des Sokratischen Gesprächs‹ auf der Tagung in Springe vom 22.-24. 1988 eingegangen.
- 50 Derzeit am übersichtlichsten beschrieben von Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M.1986.
- 51 Beck, a. a. O., S.25-66.
- 52 Vgl. Thomas Meyer (Hg.), Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft. Frankfurt/M. 1989.
- 53 U.a. Apel, Habermas, Schnädelbach, Lorenzen, Alexy. Motive Nelsons nimmt übrigens Paul Lorenzen bei seinem Systementwurf der praktischen Vernunft auf: die Herausforderung durch das Exaktheitsniveau der Mathematik und Naturwissenschaften; das Primat der praktischen gegenüber der technischen Vernunft; der Vorbehalt gegenüber der Demokratie. Lorenzen, Grundbegriffe technischer und politischer Kultur, Frankfurt/M. 1985; ders., Wissenschaftstheorie und Nelsons Erkenntnistheorie am Beispiel der Geometrie und der Ethik. In: Vernunft – Erkenntnis – Sittlichkeit. Internat. Phil. Symposium, Göttingen vom 27.-29. Oktober 1977 aus Anlaß des 50. Todestages von Leonard Nelson, hrsg. v. Peter Schröder, Hamburg 1979.
- 54 Gisela Raupach-Strey, Vorwort zur Neuauflage von Nelsons Vortrag über die Sokratische Methode in einem alternativen Verlag. Kassel 1987. Vgl. auch Jürgen Heinen-Tenrich, Politische Bildung wandert aus... In: H. Siebert/J. Weinberg (Hg.), Literatur- und Forschungsreport Weiterbildung, Heft 20, Dezember 1987, S.33-41.

Gisela Raupach-Strey

Über den politisch-bildenden Charakter Sokratischer Gespräche

Einleitung: Was kann politische Bildung heißen?

Die Sokratische Methode hat im 20. Jahrhundert eine spezifische Ausprägung erfahren durch Leonard Nelson und Gustav Heckmann. Schon von Nelson ist sie verstanden worden sowohl als eine Methode philosophischer Lehre wie als Methode politischer Bildung. Beide Zielsetzungen wurzeln im selben normativen Fundament – damit meine ich Werte, Prinzipien, Verhaltensvorschriften und Strukturen, die die Sokratische Methode bestimmen –, und diese grundlegenden Elemente der Methode sind die, auf die ich unseren Blick im folgenden richten möchte.

Ein gewisses Vorverständnis der modernen Ausprägung der Sokratischen Methode wird dabei vorausgesetzt; andererseits macht der Aufweis des normativen Fundaments zugleich auch wesentliche Momente der Sokratischen Methode deutlich. Diese philosophisch orientierte Herangehensweise an das Thema ist mein Ausgangspunkt – ein Dialog mit Vertreter/innen dezidierter Ansätze einer Didaktik politischer Bildung könnte nicht uninteressant sein.

›Politische Bildung‹ kann offensichtlich Verschiedenes heißen. Ich unterscheide die folgenden Dimensionen, von denen im umfassenden Sinn Politischer Bildung keine fehlen darf; was nicht ausschließt, daß bestimmte Kontexte und Institutionen jeweils ihre Akzente setzen (müssen) im Rahmen ihrer allgemeineren Zielbestimmung:

- (1.) Sich mit politischen Themen beschäftigen, wobei die Themen stärker faktisch-empirisch ausgerichtet sein können oder stärker grundsätzlich und normativ;
- (2.) sich über Grundprinzipien, Werte und historische oder anthropologische Grundeinsichten klar werden, die politisches Leben und politische Strukturen betreffen;
- (3.) Verhaltensweisen einüben, die den Grundeinsichten (vgl. 2) entsprechen;
- (4.) Verhaltenspositionen herstellen, die den Grundeinsichten im Sinne von (2) entsprechen;
- (5.) Unter/mit strukturellen Bedingungen arbeiten, die den Grundeinsichten von (2) entsprechen;

(6.) Position beziehen.

Zu allen sechs Dimensionen leisten Sokratische Gespräche einen Beitrag, wie ich im folgenden auf indirekte Weise zeigen möchte, indem ich die Grundprinzipien des normativen Fundaments betrachte.

Politik als Inhalt und Thema Sokratischer Gespräche

Folgerung aus dem ersten Universalitätsanspruch

Philosophieren heißt, *Probleme*, die auf Wahrheit zielen, zu lösen suchen, durch kritische Untersuchung und durch Abwägen ein begründetes Urteil suchen. Die Sokratische Methode ist *eine* Form des Philosophierens, für die insbesondere die beiden Merkmale wesentlich sind: Einsichten zu suchen anknüpfend an (äußere oder innere) Erfahrung sowie innerhalb einer Denkgemeinschaft, in der gegenseitige Denk-Hilfe möglich und weiterführend ist (>Hebammenkunst<)

Probleme, die auf Wahrheit zielen, stellen sich in *allen* Wirklichkeitsbereichen; Philosophie ist *nicht* losgelöst von der Wirklichkeit, sondern bleibt nach der gängigen Auffassung der Sokratiker (es gibt auch unter den Sokratikern andere) auch in ihren abstraktesten Formen philosophischer Systembildung auf Wirklichkeit verwiesen. Da Politik und politische Einstellungen Teil von Leben und Wirklichkeit sind, sind sie auch mögliche Gegenstände von Philosophie und also auch von Sokratischen Gesprächen.

Einschlägige Themen können beispielsweise das Verhältnis von Gerechtigkeit und Freiheit betreffen, Möglichkeit und Richtigkeit von Interessenabwägungen, den Umgang mit Macht und Gewalt oder die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit von Gewaltfreiheit.

Weitere Themen, zu denen ich einmal Gespräche angeboten habe:

- Von welchem Menschenbild geht die repräsentative Demokratie aus?
- Bin ich unpolitisch, wenn ich nicht an jeder Aktion teilnehme?
- Welcher Grundwert ist mir der wichtigste?
- Gibt es eine Widerstandspflicht?

Außerdem gibt es Themen, die an einem politischen Beispiel diskutiert werden können:

- Wieviel Sicherheit brauche ich?
- Wie gehe ich mit Macht um?
- Kann ich Verantwortung tragen für das Handeln anderer?
- Ist der Mensch von Natur aus gut oder böse?

Politik aus dem Gegenstandsbereich der Philosophie auszuklammern,

wäre gar nicht möglich aufgrund dieses *ersten Universalitätsanspruchs*, das Ganze der Wirklichkeit ins Auge zu fassen. Darüber hinaus ist Politik auch ohne unser Zutun und Wollen als Bedingungsgeflecht wirksam.

Das Verhältnis von Politik und Moral, und das Wesen moralischer Urteile

Die Philosophie stellt weiterhin einen *zweiten Universalitätsanspruch*: Aussagen von universaler Gültigkeit anzustreben. Das gilt auch für ethische Aussagen.

›Was soll ich tun?‹ bzw. — wie wir heute die Frage stellen — ›Wie sollen wir uns verhalten?‹ ist nach Kant die Grundfrage der Ethik bzw. der Moral. Im philosophischen Nachdenken meinen wir damit nicht die Frage nach konkreten Handlungsanweisungen, vielmehr welches Grundprinzip, welcher Leitsatz gelten und angewandt werden soll. Und für solche sog. moralischen Urteile gilt der *zweite Universalitätsanspruch*, die Allgemein-Gültigkeit. Jedes moralische Prinzip stellt in sich einen universalen Geltungsanspruch. Das bedeutet, daß das Prinzip in einem unter idealen Bedingungen stattfindenden Diskurs begründbar sein muß, d. h. es müßte prinzipiell allen vernünftigen Wesen einleuchten können (vgl. Kants kategorischen Imperativ).

Dies ist keine Utopie im schlechten, in der Alltagssprache abgesunkenen Sinn des Wortes, sondern ein Ziel, auf das man hinarbeiten kann und muß, eine *regulative Idee*.

Nicht nur erkenntnistheoretische, sondern auch ethische Urteile sind einer vernünftigen Begründung zugänglich. Wie hängt nun dieser zweite Universalitätsanspruch, bezogen auf Moral und Ethik, mit dem Bereich der Politik zusammen?

Philosophie und insbesondere Sokratische Gespräche stellen die Fragen nach dem Grund, dem Wesen einer Sache, nach Prinzipien und Werten. Insofern gehören alle Fragen nach dem Leben, dem Guten und dem guten Leben (vgl. eudämonistische Ethik) ebenfalls zu ihren möglichen Problemstellungen, und unter die nach dem guten Leben fallen, versteht man die Frage nicht bloß individualistisch, vielmehr inter-subjektiv, die politischen Problemstellungen. Denn unter ›Politik‹ will ich in unserem Zusammenhang den Bereich des öffentlichen Interesses, des ›Gemeinwohls‹ sowohl im Sinne des Wohls aller wie des Wohls der Allgemeinheit verstehen.

Mit dieser Auffassung grenze ich mich ab von einer Auffassung der Politik als bloßem »Machtspiel« und als bloßem Machen. Es ist nicht alles erlaubt, was man machen kann, und nicht alles, was eine Machtposition ermöglichen würde. Ich messe Politik an Maßstäben der

praktischen Vernunft, an moralischen Maßstäben — im Bewußtsein, daß darüber kein Konsens in der Bevölkerung besteht. Ich halte es aber für notwendig, diesen Anspruch zu stellen, und zwar mindestens in den beiden Eigenschaften als Staatsbürgerin wie als Philosophin.¹

Es sollte auch praktische Unterschiede ausmachen, ob man die eine oder die andere von zwei Alternativen zum gleichen Problem für richtig hält. Dieser Unterschied muß auch bei sehr abstrakten philosophischen Theorien rekonstruierbar sein, zurückgewinnbar. Das bedeutet keineswegs, daß Philosophie zur Weltanschauung bzw. deren Ersatz werden kann oder sollte. Philosophieren ist Reflektieren, bringt also auch in einen Abstand zur Wirklichkeit. Aber eine Philosophie, die aus solchem Abstand heraus diese Wirklichkeit gar nicht mehr meint, nicht letztlich aus dem Interesse an ihr lebt, halte ich auch für verfehlt.

Diesen Anspruch grundsätzlich zu stellen, heißt keineswegs, daß alle Staatsbürger sich im Einzelfall über die anzuwendenden Maßstäbe einig sein müßten; es bedeutet erst recht nicht, daß mit der Staats- oder Gesellschaftsform über Wahrheit entschieden wäre. Um diese ist vielmehr jeweils neu zu ringen — aber es ist auch zu ringen!

Zu den Maßstäben für die im politischen Bereich zu treffenden Handlungsentscheidungen gehören:

- (1) der interne Interessenausgleich (Gerechtigkeit)
- (2) die Vertretung des gemeinsamen Interesses (nach innen und nach außen)
- (3) darauf zu achten, daß Humanitätsprinzipien nicht bzw. möglichst wenig verletzt werden (Recht auf Leben, Menschenwürde; davon abgeleitet: Freiheitsrechte)
- (4) die Verwirklichung von Lebensqualität
- (5) die Erhaltung menschlichen und außermenschlichen Lebens und seiner Bedingungen

Dies sind, wenn ich es recht sehe, die Maßstäbe, die für politische Handlungsentscheidungen einen unverzichtbaren Rahmen abgeben, der gleichwohl diskursiv begründbar ist.

Die reflektierte Option moralischer Maßstäbe ist eine Frage der Vernunft. Es ist keine Frage kontingenter Außen- oder Innenfaktoren wie der Sozialisation, der subjektiven Empfindung oder einer singulären, blinden Deziision. Das, was wir für wahr annehmen, muß rational ausweisbar sein — wir dürfen es nicht einfach durch einen Sprung ins Irrationale entscheiden. Pluralismus darf nicht zum Alibi werden.

Von dem Suchprozeß der Vernunft nach dem Richtigen darf auch der Bereich der Politik nicht ausgenommen werden. Wer Politik in

den Bereich des Irrationalen verweist (nach dem Muster Max Webers), handelt verantwortungslos, weil er gerade damit die Etablierung und Ausbreitung von Unvernunft ermöglicht, denn er erklärt letztlich sich selbst als verstandes- und vernunftfähiges Wesen für den Bereich des öffentlichen Interesses und Handelns für nicht zuständig.

So ergibt sich aus beiden Universalitätsansprüchen zwangsläufig, daß politische Themen grundsätzlich-normativer Art Gegenstand Sokratischer Gespräche sein können sowie in einer Palette möglicher Themen nicht fehlen dürfen.

Politisch bedeutsame Merkmale und Prinzipien der Sokratischen Methode

Ich möchte im folgenden *Merkmale und Aspekte* der Sokratischen Methode, die politisch bedeutsam sind, aufzeigen, sei es a) auf politisches Verhalten übertragbar sind, sei es b), daß dem Vollzug Sokratischer Gespräche selbst schon ein politisch relevanter Charakter zugesprochen werden kann; sowie *Prinzipien und Strukturen*, die in Sokratischen Gesprächen verwirklicht werden und politisch relevant sind.

Ich möchte diese Aspekte jeweils an einer objektiven, subjektiven und intersubjektiven Seite der Philosophie-Auffassung sowie der Methode deutlich machen und schließlich mit einem Hinweis auf die Einheit von Philosophie-Auffassung und Methode in einer Utopie-bezogenen Anthropologie.

1. Der Name der Methode verweist auf Sokrates (469-399 v. Chr.), der kein ›Lehrer‹ im üblichen Verstande war, der Schülern etwas, d.h. inhaltlich bestimmte Wahrheiten ›beibringen‹ wollte. Er ging auf den Marktplatz, den Ort der Öffentlichkeit, um mit den Menschen über ihre Auffassungen zu sprechen, von der Bereitschaft bestimmt, voraussetzungslos mit seinen Gesprächspartnern ein Stück eines gemeinsamen Denk-Weges zu gehen. Sokrates zeigte damit: Der Ort des Philosophierens ist weder der Elfenbeinturm, noch ein Geheimkabinett des Wissens, weder die Tonne des Diogenes, noch das Kloster (claustrum) der Kontemplation.

Mit einem Begriffspaar der Philosophiedidaktik der Gegenwart: Sokrates' Philosophie ist exoterisch, nicht esoterisch — sie ist nach außen, nicht in die Innerlichkeit gewendet.

Sokrates schließt sich weder gegen die Welt ab, noch gegen die Menschen oder gegen bestimmte Gruppen von Menschen; und vielleicht dürfen wir unterstellen, daß die Frauen nicht so ausge-

grenzt waren wie in der späteren patriarchalen Überlieferung. (In der Philosophisch-Politischen Akademie führt jedenfalls gegenwärtig bereits die vierte Frau den Vorsitz). Diese Philosophie sucht sich *allgemein* zu machen, weil sie nach Allgemeingültigkeit sucht in ihrem Erkennen. Der *Offenheit* gegenüber anderen Argumenten und Auffassungen korrespondiert die *Öffentlichkeit* ihres Vollzugs: Philosophie, die auf den Marktplatz geht, sucht Öffentlichkeit, scheut sich nicht vor ihr, fühlt sich ihr vielmehr als öffentliche Angelegenheit, als *res publica*, verpflichtet, – was in ein konkretes politisches Engagement münden *kann*.

Konsequentes *Denken* kann sich auch gegen das *Handeln* nicht abschirmen, wofür Sokrates selbst als Person ja ein tiefgründiges Beispiel gegeben hat. Wenn wir etwas für wahr halten, können wir nicht dagegen leben. Tun wir es doch, haben wir die der verbal geteilten Überzeugung inhärente Wahrheit nicht wirklich begriffen (oder sind uneins mit uns selbst).

2. Sokrates schrieb bekanntlich kein Buch, stellte kein Lehrgebäude oder Lehrsystem auf; er ließ, noch grundsätzlicher gesprochen, keine unbefragten vermeintlichen Lehrsätze gelten. Nelson nimmt diese Einstellung auf, indem er die »Ausschaltung des Dogmatismus« und den »Verzicht auf jedes belehrende Urteil überhaupt« fordert. Nicht das Was, sondern das Wie, der Weg (›Methode‹) ist das Kennzeichnende sokratischen Philosophierens.

In dem grundlegenden Prinzip der Enthaltung von Belehrung sehe ich die *Offenheit* nicht nur gegenüber dem Gesprächspartner, sondern auch gegenüber der Sache. Die Antworten stehen nicht schon fest; es ist der Verzicht auf vorschnelle Antworten und fertige Urteile. Wahrheit ist kein Besitz, schon gar nicht eines einzelnen Menschen, der sich als ›Lehrer‹ zu ihrem Verkünder machen könnte. Ich habe das auch einmal so ausgedrückt: Diese Art des Philosophierens läßt sich nicht in ›Schulen‹ einsperren, weder wörtlich, noch übertragen, wie es in der akademischen Philosophie üblich ist: jede Aussage oder Position einer ›Schule‹ zuzuordnen (und zu glauben, sie damit verstanden zu haben). In diesem Sinne entzieht sich sokratisches Philosophieren – unbeschadet der Suche nach kommunikationskontext-bezogener Begriffs- und Urteils-schärfe – endgültiger Verobjektivierung in feststehenden, gar einen Platz in einem System beanspruchenden Aussagen. Es hat vielmehr zum Ziel die je eigene Urteilsbildung, die Freisetzung des eigenen Urteils des Subjekts. Politisch entspricht dem die Entkoppelung des Grundkonsenses eines Gemeinwesens von einer diktierten Weltan-

schauung, dem Verzicht darauf, daß eine autoritäre Instanz dem Untertan vorschreibt, was er zu denken hat.

3. Mit der Freisetzung, der Ent-Bindung des eigenen Urteils kommen wir zur Subjektseite der Philosophie und des Philosophieverständnisses, der sokratischen Maieutik (»Hebammenkunst«): Nicht fremde Gedanken werden aufgezwungen oder in den Gesprächspartner hineingetragen, ihm in den Mund bzw. den Verstand gelegt, sondern der/die sokratische Lehrer/in gibt wie eine Hebamme Hilfestellung dazu, daß die je eigenen Gedankenerzeugnisse ans Tageslicht hervorgeholt werden können. Eine sokratische Hebamme kennt sich aus in der Prüfung der Geister auch bevor sie geboren sind; ihre Hauptaufgabe ist jedoch, um im Bild zu bleiben, die Ermöglichung der Gedankengeburt.

Dies setzt zunächst die Annahme und das Zutrauen in die Gesprächspartner/innen voraus, daß sie auch die Ausstattung, die Fähigkeit dazu mitbringen, selbst zum Wesen einer Sache vorzudringen. In diesem grundsätzlichen Sinn ist jeder Mensch (Mann oder Frau oder Kind) *verständlich* und *vernünftig*, er/sie/es hat eine Art *Wahrheitsgefühl* als inneren Wegweiser. In den wesentlichen, das Wesen und Grundsätzliche einer Sache betreffenden Fragen des Lebens wie des Erkennens, der Lebensauffassung wie der Weltanschauung, ist jeder »sachverständlich«. Dieser Gedanke, verbunden mit dem Motiv, sich auf den Weg des Selber-Denkens zu begeben, dürfte in unserer Experten-bestimmten Welt und Gesellschaft brisant sein.

Der Grundgedanke, dem anderen, dem Gesprächspartner Urteilsfähigkeit zuzutrauen, *ermöglicht* über lange Sicht, durch Prozesse des Nachdenkens hindurch, gerade dessen eigene Urteilskompetenz sowie das zugehörige Selbstvertrauen der Vernunft, wie Nelson es genannt hat; es stärkt das Bewußtsein, zum eigenen, begründeten Urteil in der Lage zu sein. Das entspricht, politisch gewendet, dem Ideal des mündigen Bürgers bzw. der mündigen Bürgerin.

4. Die Maieutik hat aber auch eine andere, schwierigere – wenn nicht harte – Seite, die Nelson den »verzweifelten Kampf um die Ehrlichkeit des Denkens und Sprechens« nennt. Wir kennen wahrscheinlich alle die Erfahrung, daß wir gerade dort, wo wir uns auszukennen glauben, am wenigsten Auskunft geben können, und bei Nachfrage uns unklar ausdrücken oder gar in Zweifel geraten.

Sokrates läßt den Zweifel nicht nur zu, fördert ihn sogar, fragt weiter und bohrt tiefer. Er versucht, zur Klarheit zu verhelfen und

Einwände zu bedenken bzw. kritisch zu untersuchen. Der Kampf um die Ehrlichkeit des Denkens und Sprechens kann wieder in einer *objektiven* und einer *subjektiven* Komponente betrachtet werden:

- a) Von der objektiven Seite drückt sich darin ein Bemühen um die Qualität des Urteils aus: es soll der *Wahrheit* möglichst nahe kommen. Dazu ist ein Bemühen um die Klarheit der Voraussetzungen (nicht nur der begrifflichen) notwendig sowie Genauigkeit des Denkens und unvoreingenommenes Prüfen von Argumenten und Positionen, kurz: *kritisches Denken*; ein Denken, das sich mit Ungenauigkeit, Unverbindlichkeit und Relativismus der Aussagen nicht begnügt. Vorausgesetzt ist dabei natürlich auch die Fallibilität sowie die Revisionsfähigkeit des Denkens. Auf einer anderen Ebene formuliert: die Möglichkeit, auch da im Denken weiterzukommen, wo es unangenehm wird, weil wir an Grenzen stoßen. Solche Grenzen können individuelle oder kollektive und von unterschiedlichster Art sein. Nicht nur das *Zutrauen* der Vernunft, vielmehr auch die *Zumutung* der Vernunft steckt als Grundannahme in der Sokratischen Methode.
- b) Von der subjektiven Seite ist dazu Beharrlichkeit, unbeirrbares Wahrheitsstreben erforderlich; ein intensives Bemühen, das keine Beliebigkeit durchgehen läßt. Aber auch die Bereitschaft, Voreingenommenheit zu überwinden. Ergebnis muß nicht immer eine wirkliche Erkenntnis sein, jedoch *Problembewußtsein*, ein Bewußtsein von der Vielfalt und Vielschichtigkeit des zu Bedenkenden bei einer gegebenen Frage.

Politisch entspricht der Zumutung der Vernunft die Zumutung, Abstand zu nehmen von jeglicher Willkür politischer Entscheidungen, sie vielmehr dem kritischen Diskurs oder zumindest irgend-einer Art von Kontrolle auszusetzen. Wie schwer eine korrespondierende subjektive Haltung aufzubringen ist, wird uns aus der Beobachtung des politischen Alltags präsent sein.

5. Der Weg des Miteinanderdenkens hat einen *Konsens* zum Ziel, d.h. keine billige Einigung, sondern eine Einsicht, die der Wahrheit möglichst nahe kommt. Wahr wäre eine Einsicht, die in einem unter idealen Bedingungen stattfindenden Diskurs schließlich allen vernünftigen Wesen einleuchten würde. Freilich haben wir auch in den Sokratischen Gesprächen faktisch niemals ideale Diskursbedingungen, aber die Blickrichtung auf eine zustimmungsfähige Wahrheits-einsicht ist gesprächskonstitutiv.

Wahrheit bzw. Wahrheitserkenntnis ist keine Chimäre, sondern

eine *regulative Idee*, ein Ziel, auf das wir in der Denk-Gemeinschaft eines Sokratischen Gesprächs hinarbeiten suchen, im Wissen, daß wir es nie vollständig erreichen. Dem Ideal der *unverzerrten* Kommunikation kann man jedoch innerhalb eines realen Weges näher kommen.

Das Konsens-Prinzip wurde im politischen Bereich adoptiert von basisdemokratischen Vorstellungen. Die Wurzel, die beiden gemeinsam zugrundeliegt, der philosophischen Konsenstheorie der Wahrheit wie dem basisdemokratischen Konsensprinzip, ist die Einsicht, daß auch in der Meinung, die zum Widerspruch reizt oder einfach absurd oder fremd erscheint, selbst dann ein Wahrheitskern enthalten sein kann (nicht muß!), wenn diese Meinung von einer Minderheit oder gar einem Einzelnen vertreten wird.

Insofern läßt sich das Konsensprinzip deuten als ein Ernst-Machen mit dem Prinzip der Gewaltfreiheit: auch der von den vorliegenden Machtverhältnissen oder vom vorliegenden Erkenntnisstand der übrigen Diskussionsteilnehmer her benachteiligten Meinung gerecht zu werden, indem sie ausgesprochen und geprüft wird.

Ein Kompromiß — und jede Mehrheitsentscheidung ist ein Kompromiß nach einer bestimmten Verfahrensregel - ist zwar auch nicht ohne diskursive Arbeit erreichbar, unterdrückt aber immer noch Teilwahrheiten bzw. Teile der Wahrheit, in der Regel auf jeder Seite. Ein Konsens ist erst bei allseitiger Zustimmung aus Überzeugung bzw. Einsicht (ohne *reservatio mentalis*) erreicht, so daß dann jedes auch noch so subtil-unterdrückende Moment von Gewaltausübung entfällt.

6. Schließlich ist die *intersubjektive* Seite der Methode, der Wahrheitssuche und Konsensfindung, von paradigmatischer Bedeutung.

Denn wenn jeder Meinung sozusagen »Untersuchungswürdigkeit« zugestanden wird, werden die in unserer Gesellschaft üblichen, auch in Diskussionen üblichen Konkurrenzmechanismen außer Kraft gesetzt. Freilich setzt dies umgekehrt auch bei jedem, der eine Aussage zur Diskussion stellt, die Gutwilligkeit und Bereitschaft voraus, diese kritische Untersuchung und gemeinsame Wahrheitssuche in der Gruppe zuzulassen. Nur aus der Bereitschaft zu genauem und einfühlichem Zuhören und Miteinander-Sprechen, im Sich-Öffnen für die Argumente und Anfragen anderer und in der gemeinsamen sorgfältig-abwägenden Suche kann ein Ergebnis gefunden werden, dem alle zustimmen können.

Unter der Voraussetzung solcher Gegenseitigkeit kann im Prin-

zip jeder für jeden einmal zur ›Hebamme‹ werden, ihm zur entscheidenden Einsicht, zum springenden Punkt zu verhelfen. Auf diese Weise kann ein »Solidaritätsbewußtsein in Wahrheitssuche« entstehen. — Gelingen können Sokratische Gespräche freilich nur, wenn auch Selbstbeschränkung und Toleranz wirksam sind; gleichwohl *können* in ihnen Prinzipien praktisch werden, die sonst häufig bloße Postulate bleiben:

- a) das Ernst-Nehmen des Individuums; es kann sich irren — es kann aber auch etwas zur Wahrheit zu sagen haben. Dann könnte der »eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Arguments« (Habermas²) wirksam werden.
- b) die Gleichberechtigung aller am Gespräch Beteiligten; jeder hat das gleiche Recht, die diversen Typen von Sprechhandlungen zu wählen, und den gleichen Anspruch, darin auch anerkannt zu werden. Nach Habermas hat die symmetrische Verteilung der Chancen, die verschiedenen Sprechakte zu wählen, zur Folge: »Die Gegenseitigkeit ungekränkter Selbstdarstellung impliziert ferner eine Reziprozität der Verhaltenserwartungen, die Privilegierungen im Sinne einseitig verpflichtender Handlungsnormen ausschließt.«
- c) die Wechselseitigkeit, der ja die Annahme zugrundeliegt, daß einzelne Subjekte immer ihre Begrenztheiten haben, daß sie aber einander ergänzen und weiterbringen können, daß ihre Wahrheit nicht monologisch, sondern nur in dialogischer Aufeinander-Bezogenheit gesucht und erreicht werden kann, kurz, die Dialogfähigkeit des Miteinander-Sprechen-Könnens, die nicht nur einen Fortschritt in der Sache, sondern auch die »Gegenseitigkeit ungekränkter Selbstdarstellung« (s. o. Punkt b) ermöglicht.
- d) Mit der Einübung in die Dialogfähigkeit ist eng verknüpft die Einübung in Gewaltlosigkeit (oder doch die größtmögliche Zurücknahme von Gewalt), die zum Tragen kommt, wenn die Absicht eingelöst wird, Kommunikationshindernisse zu überwinden. Konflikte — und seien es »nur« die gedanklichen — sind nicht gewaltssam, sozusagen im Durchtrennen des Gordischen Knotens zu lösen, vielmehr im langsamen Aufdröseln und Entwirren aller Fäden und Aspekte. So entsteht das, was ich gerne die »gemeinsame Denkerfahrung« nenne, die Erfahrung, daß das gemeinsame Ringen um die Lösung eines Problems mit den Mitteln des Verstandes weiterführt, und daß die Diskussionspartner sich dabei gegenseitig Denk-Hilfe leisten können.

Als politische Entsprechung zu diesen diskurs-ethischen Postulaten liegen die ›Grundwerte‹ Freiheit und Achtung vor der Würde des

Individuums, Gleichheit, Solidarität und Dialogfähigkeit auf der Hand, und als Verfahren die Mehrheitsregel in einer repräsentativen und die Konsensregel in einer Basis-Demokratie.

Nehmen wir rückblickend hinzu: Öffentlichkeit, Verzicht auf Doktrin, Mündigkeit und kontrollierende Transparenz sowie das uneigennütziges Streben nach der besten Möglichkeit, Konsens und Gewaltminimierung, dann läßt sich folgern: Die im normativen Fundament Sokratischer Gespräche aufgehobenen und praktisch werden den Prinzipien und Werteinsichten sind – politisch gewendet – *demokratische Prinzipien*.

Ausblick: Man überlege einmal, wie eng begrenzt die gesellschaftlichen Freiräume sind, sich zugleich in gegenseitiger Achtung wie der unerbittlichen Suche nach dem Wahren, dem Richtigen zu üben.

Die Sokratische Methode versucht der Sache ebenso wie der Person gerecht zu werden.² Sokratische Gespräche sind *zwischen* reinen Sachgesprächen und Selbsterfahrungs-Veranstaltungen anzusiedeln und versuchen im Vermeiden der komplementären Defizite eine Synthese zwischen der Achtung vor der Wahrheit und der Achtung vor der personalen Würde herzustellen:

Denn während die einseitige Betonung der Sachlichkeit oder gar des Sachzwanges die Person niederzwingt (die Gefahr zumindest gegeben ist), zwingen Verfahren mit einseitiger Betonung der Selbsterfahrung die Sache, das Thema, die Aufgabe nieder.

Insofern verstehe ich Sokratische Gespräche in ihren fundamentalen Bedingungen – die freilich immer nur gebrochene Wirklichkeit werden – als »Vorschein einer Lebensform«.

Die aufgezeigten Aspekte der Methode betrafen zunächst *Verhalten*, das politisch bedeutsam ist.

- (1) Sie werden in erster Linie *ingeübt* durch die Teilnahme an Sokratischen Gesprächen selbst.
- (2) Auf diese Weise werden *Dispositionen* geschaffen für entsprechendes Verhalten nicht nur in weiteren Sokratischen Gesprächen, sondern auch außerhalb der Gespräche selbst, speziell in politischen Kontexten. Dabei spielt der Grad der Beherrschung keine prinzipielle Rolle; wer in Sokratischen Gesprächen das Gefühl hat, ihm gelinge einiges noch nicht so gut, kann u.U. in einem anderen Zusammenhang zum Vertreter entsprechender Verhaltensweisen oder Prinzipien werden.
- (3) Die *Struktur* der Gespräche selbst ist politisch bildend, insofern sie demokratische und gewaltfreie Prinzipien abbildet. (Betreffend

die regel-bestimmte Organisation Sokratischer Gespräche; auf tiefer liegende Strukturen komme ich im folgenden Abschnitt zu sprechen.)

- (4a) Schließlich wird ermöglicht, *Einsichten* und größere Klarheit zu gewinnen über Werte und Prinzipien, die grundlegend für menschliches und politisches Leben sind, und
- (4b) handelnd zu *verwirklichen*, denn ein an den Sokratischen Regeln und Werten orientiertes Denken und Miteinander-Sprechen ist eine – Konzentration und innere Disziplin erfordernde – Form von Handeln.

A. Als ›politisch bildend‹ anzusehende Einstellungen und Überzeugungen – abgeleitet aus der Wahrheitstheorie, die Sokratischen Gesprächen zugrundeliegt

1. Wahrheiten sind *einsehbar durch Vernunft*. Denn Wahrheit ist rational ausweisbar, keine Glaubenssache, es sei denn, Sache des ›philosophischen Glaubens‹ an die Vernunft. Die Einsehbarkeit durch Vernunft gilt auch für die moralischen Wahrheiten, also Wahrheiten der Art »es ist wahr, daß X gut ist«. Daraus ergibt sich, daß Wahrheit, auch moralisch, nicht dezisionistisch zu entscheiden ist.
2. Es gibt *nur eine* Wahrheit bzgl. des zur Diskussion stehenden Sachverhaltes. Diese These stößt gerade in akademischen Diskussionen häufig auf Widerspruch; entgegengehalten werden Äußerungen, die entweder dem Relativismus, dem Subjektivismus oder dem Skeptizismus zuzuordnen sind. Aber man kann nicht bei Relativismus, Subjektivismus oder Skeptizismus stehen bleiben. Denn der Relativismus führt sich selbst ad absurdum; dem Subjektivismus widersprechen wir durch die Tatsache, daß wir das Miteinander-Sprechen suchen; dem Skeptizismus widersprechen wir durch die Tatsache, daß wir leben, uns also zumindest auf einige Wahrheiten verlassen.

Die eine Wahrheit ist gleichwohl etwas noch Ausstehendes, unter realen Bedingungen können bzw. müssen wir i. a. sagen:

3. Wir *haben* die eine Wahrheit *noch nicht*.
Ablesen könne wir dies im intersubjektiven Bereich daran, daß wir unterschiedliche Auffassungen bemerken, und bei uns selber daran, daß wir zuweilen immerhin bemerken, daß wir uns geirrt haben. Wenn das so ist, müssen wir Meinungen, denen wir nicht zustimmen, tolerieren und zu verstehen suchen; denn der andere könnte etwas erkannt haben, was ich noch nicht erkannt habe. Dieses »Etwas« mag freilich als Kern erst aus dem herauszuschälen sein,

was er sagt, und so müssen wir, gerade wenn wir die Wahrheit noch nicht erkannt zu haben gewiß sein können, uns miteinander um die Wahrheit bemühen, ggf. um sie streiten oder ringen.

4. Wahrheit ist diejenige Auffassung einer Sache, der unter idealen Bedingungen alle vernünftigen Wesen zustimmen würden (*Konsensprinzip*). Wie sinnvoll, eigentlich zwingend diese Bestimmung ist, kann man sich an folgender Überlegung klar machen: Wenn nicht alle zustimmen, wäre eine Unstimmigkeit noch nicht behoben, Wahrheit noch nicht erreicht; denn wenn Wahrheit erreicht ist, gibt es keinen Grund mehr zum Einspruch – es sei denn, sog. ›Gründe‹ in einem weiten Sinn, die aber der Kommunikationsverzerrung zuzurechnen sind. Daher ist von anderer Art der Einwand: Ideale Bedingungen haben wir faktisch nie. Freilich trifft dies zu, ist aber kein Gegenargument gegen die Wahrheitsbestimmung, deren Charakter ja der einer regulativen Idee ist. Folglich bleibt das Postulat: Wir müssen uns um einen Konsens bemühen, ihn gemeinsam anstreben – im Wissen, daß wir in unseren faktischen Redesituationen immer hinter der idealen Sprechsituation zurückbleiben und selbst bei großer Mühe verzerrende Bedingungen nicht völlig ausschalten können. Es kommt jedoch auf die Bemühung um die reale Annäherung an die ideale Situation und damit Wahrheit an.

Folgerungen für die politische Einstellung:

Sokratische Gespräche sind *nicht vereinbar*

- mit der politischen Haltung der Gleichgültigkeit (alles laufen lassen);
- mit falscher Toleranz, die in Wirklichkeit Gleichgültigkeit ist;
- mit irrationalen Haltungen, die sich der kritischen Prüfung verweigern;
- mit Dogmatismus, Fanatismus, Parteiliniendenken, Fraktionszwang, jeglicher Doktrin;
- mit einer Haltung, die Politik ausschließlich als Machtfrage betrachtet, als den Versuch der strategischen Durchsetzung der je eigenen Interessen.

Die Konsensustheorie der Wahrheit *verlangt* vielmehr

- sich faktisch einzumischen,
- nichts ungeprüft hinzunehmen,
- nach der Wahrheit des Gegners zu fragen,
- das Gespräch insbesondere mit Andersdenkenden zu suchen,
- die eigene Auffassung ins Gespräch zu bringen,
- also *Engagement*.

B. Als ›politisch bildend‹ anzusehende Einstellungen und Überzeugungen, abgeleitet aus den anthropologischen Grundannahmen (Menschenbild) Sokratischer Gespräche

1. Jeder Mensch ist *vernunftfähig*, zu selbständigem und kritischem Denken in der Lage. Aus dieser Grundannahme ergeben sich als politische Folgerungen:

Da jeder Einsichten haben kann, die andere nicht bzw. noch nicht haben, darf niemandem politische Partizipation verwehrt werden; die Sokratische Haltung widerspricht allen mitbestimmungsfeindlichen Ansätzen, und sie widerspricht der Beruhigung mit Hinweis auf Experten-Kompetenz, die faktisch eine Degradierung der natürlichen Vernunft bedeutet, eine Ungleichheit. Sokratische Haltung entspricht dem Ideal des mündigen Menschen und des/der mündigen Bürgers/in, der/die zu einem selbständigen Urteil kommen und es geltend machen kann.

2. Jeder Mensch ist *irrtumsfähig*. Aus dieser Prämisse ergeben sich die Folgerungen:

Sokratische Haltung widerspricht allen Kräften, die Verbesserungen, Reformen verhindern; sie widerspricht der Immunisierung (Abschirmung, Festschreibung) bestimmter Systeme, sie ist selbstkritisch, das bessere Argument muß eine Chance haben. Sie fordert einen recht verstandenen Pluralismus und Toleranz, das Zulassen und Wahrnehmen anderer Meinungen; sie steht im Widerspruch zu hierarchischen und monologischen Entscheidungsstrukturen. Solche sind um der Wahrheit willen dem Dialog und damit auch der Kritik zugänglich zu machen: »Keine Vormeinung darf auf Dauer der Kritik entzogen bleiben« (Habermas).

3. Jeder Mensch ist *gemeinschaftsfähig*. Daraus ergibt sich: Die Vereinzelung – »divide et impera« – als politisches Machtmittel ist nicht akzeptabel; wir sind vielmehr auf Zusammenarbeit angewiesen.
- 3a. Dem Ideal der *unverzerrten Kommunikation* kann man näher kommen. Das bedeutet: Gewalt, sowohl personale als auch strukturelle, ist kein Mittel der Problemlösung, also auch kein Mittel der Konfliktaustragung. Machtausübung von Menschen über Menschen ist zu minimieren. Verzerrungen der Kommunikation (Machtgefälle, persönliche Darstellungsbedürfnisse, fehlende Orientierung an der Wahrheit) sind nach Möglichkeit auszuräumen, ebenso alle Entscheidungsmechanismen, die auf Gewalt beruhen.
4. Alle Menschen sind gleichberechtigt. Aus dieser Annahme folgt: Sokratische Haltung widerspricht allen Einstellungen und politi-

schen Strukturen, die Ungleichheit festschreiben, und damit auch allen emanzipationsfeindlichen Ansätzen (insofern Emanzipation Ungleichheit aufzuheben sucht).

5. Alle Menschen haben das Recht auf gleiche Wahrung der *Menschenwürde*. Dem Menschen kommt personale Identität zu, und er hat als Mensch ein (Natur-)Recht darauf, daß diese gewahrt wird. Daraus ergibt sich: Die Sokratische Haltung widerspricht allen Haltungen, die menschliche Würde verletzen, die in irgendeinem Sinne Gewalt über ihn ausüben; es ergibt sich die Forderung nach einem achtungsvollen Umgang miteinander.
6. Jeder Mensch ist ein *unverwechselbares Individuum*. Aus der Unverwechselbarkeit leitet sich ab die Forderung nach Interesse am anderen Menschen, nach der Offenheit des Aufeinanderzugehens.

C. Als ›politisch bildend‹ anzusehende Einstellungen und Überzeugungen, abgeleitet aus dem Umgang mit Macht und Gewalt

Sokratische Gespräche gehen von der konkreten Utopie der maximalen Machtreduzierung aus. Insofern werden sie in der Regel ein kritisches, d.h. unterscheidendes Verhältnis zur Wirklichkeit haben.

Daß Macht abzubauen ist, ergibt sich aus den anthropologischen Grundannahmen. Für den *konkreten Umgang* bedeutet dies die Forderung, so miteinander zu sprechen, daß man nicht nur der Wahrheit (als Ziel), sondern auch den anderen Menschen gerecht zu werden sucht. (Dies ist jedoch weder zu verwechseln mit bloßer Nettigkeit, noch darf dieses Ziel Übermacht gewinnen, wenn die Gespräche Sokratische bleiben sollen.) Ein wirklicher Dialog ist von der unbeirrbareren, was gerade nicht heißt: unsensiblen Suche nach Wahrheit getragen; die Dreiecksspannung zwischen Dialogpartnern und der gerechten Sache gilt es gerade auszuhalten.

Für *politische Entscheidungsstrukturen* bedeutet diese Forderung:

- a. Der Herrschaft eines Menschen oder einer Menschengruppe ist der gemeinsam gefundene Kompromiß vorzuziehen: Demokratie als Form der Gewaltreduktion. Autorität wird auf persönliche reduziert und von der Entscheidungsmacht abgekoppelt.
- b. Dem Kompromiß aber ist der Konsens vorzuziehen. Denn auch ein Kompromiß vergewaltigt noch, meist bei allen Beteiligten, einen Teil der Ausgangsmeinung. Demgegenüber heißt einen Konsens anstreben, so lange zu sprechen, bis ein Ergebnis erreicht ist, dem alle aus Überzeugung, Einsicht zustimmen können: Basisdemokratie als Form der Gewaltminimierung.

- c. Es gibt noch eine weitere Radikalisierung zur völligen Gewaltlosigkeit. Dann, wenn Vernunft nicht durchdringt, wenn weder ein Konsens, noch ein Kompromiß erreichbar ist, stattdessen selber die Ungerechtigkeit, die Gewaltausübung leidend — sei es aktiv, sei es gelassen leidend — auf sich zu nehmen. Dies kann man an historischen Beispielen studieren, wie an Sokrates selbst, dem Namensgeber unserer Gespräche: »Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun.« Mit dieser Begründung hat Sokrates für sich selbst die letzte Konsequenz der Gewaltfreiheit gezogen, indem er das ungerechte Todesurteil der Stadt Athen auf sich nahm. Sokrates ist somit einer der ältesten Lehrer der Gewaltlosigkeit.

Die Kraft der Gewaltfreiheit kann aus unterschiedlichen, auch religiösen Quellen herrühren. Bei Hildegard Goss-Mayr⁴, Mitglied des christlich orientierten Versöhnungsbundes, finden sich Formulierungen wie: die Wahrheit des Gegners erkennen, den eigenen Anteil am Unrecht zugestehen, in den Dialog eintreten. Sie zeigen, wie Gewaltfreiheit — trotz unterschiedlich gefaßter Quellen — ganz ebenso in der Konsequenz der Sokratischen Grundannahmen und Grundhaltung liegt.

Die Kraft der Gewaltlosigkeit ist an Beispielen zu studieren — und Sokratische Gespräche beginnen methodisch ja in der Regel mit einem Erfahrungsbeispiel. Sie ist, davon ausgehend, im Sinne politischer Bildung in ihrer Bedeutung in der konkreten Gegenwart zu erproben und etwa auch umzusetzen in politische Vorschläge.

Position beziehen — Umschau unter den vorfindlichen politischen Grundeinstellungen im Hinblick auf ihren Bezug zu den normativen Grundlagen Sokratischer Gespräche

Schließlich ist, um der Möglichkeit Nr. 6 (vgl. Einleitung) dessen, was politische Bildung heißen kann, gerecht zu werden, zu fragen, wie von einer solchen Haltung her politische Position zu beziehen ist unter unseren gegebenen Realbedingungen. Konkrete, einzelne politische Fragestellungen und Probleme können hier nicht Thema sein. Die Entwicklung zum einzelnen Engagement bleibt die je im Einzelfall zu begründende auf dem Hintergrund des normativen Fundaments Sokratischer Gespräche. Ich möchte vielmehr zum Schluß eine kurze Umschau halten unter den vorfindlichen politischen Grundeinstellungen.

Die erste Überlegung dazu ist: Was ist ausgeschlossen?

Es ergibt sich aus der Bezogenheit auch des philosophischen Nach-

denkens auf das Leben, aus dem moralischen Anspruch auch an Politik, aus der Notwendigkeit, das Gute und das Wahre zu suchen und für es einzutreten, aus den Vorstellungen über den Menschen und seine Würde und aus dem spezifischen Umgang mit Macht: Die Sokratische Haltung ist *nicht vereinbar* mit allen anti-aufklärerischen, anti-rationalen, unkritischen oder dogmatischen Positionen und Strömungen, insbesondere mit jeder Form von Faschismus, Diktatur und Totalitarismus.

Die Sokratische Haltung ist *vereinbar* mit jeder Position oder Strömung, die den aufgezeigten Grundauffassungen, Haltungen und Wertungen nicht widerspricht; das gilt insbesondere für die Grundvorstellungen einer Demokratie.

Innerhalb dieser gibt es zu den einzelnen Positionen und Strömungen bestimmte Affinitäten:

- a. Vom Wert der Gleichheit her eine Affinität zur Sozialdemokratie, insbesondere insofern Gleichheit auch ökonomisch bezogen sein muß; die Affinität hat ihre Grenze da, wo Gleichheit zum bloßen Postulat wird oder die Individualität der Menschen mißachtet;
- b. von der Allgemeingültigkeit der Werte her eine Affinität zum Konservatismus; sie hat ihre Grenze da, wo kritische Befragung der Werte nicht mehr zugelassen ist, wie im Neokonservatismus, die Degeneration zu einer neuen Form von Dogmatismus erfolgt;
- c. von den Werten der Offenheit und der Toleranz eine Affinität zum Liberalismus; sie hat ihre Grenze da, wo diese Werte mit einer bestimmten ökonomischen Organisationform, wie der freien Marktwirtschaft, identifiziert werden;
- d. von der Bereitschaft, das Unübliche zu denken, Neuland zu wagen am Leitfaden vernünftiger Einsicht (z. B. den Blick auf ökologisch-ganzheitliche Zusammenhänge) eine Affinität zum Ansatz der Grünen;
- e. vom Umgang mit der Macht eine Affinität zum Ansatz der Gewaltlosen (»Alternativen«, Graswurzler).

Intensive Beschäftigung mit Sokratischen Gesprächen fördert eine Vergewisserung und Stärkung des selbständigen Denkens und daher auch ein intensives Eintreten für die aufgezeigten Grundwerte. Sie müßten eigentlich im Laufe der Zeit zum Engagement führen, sowohl zu größerer Bereitschaft dazu wie zu tatsächlichem Engagement. Wenn das normative Fundament Sokratischer Gespräche mit den demokratischen Grundprinzipien sowohl auf der Verhaltens- wie auf der Überzeugungs- wie auf der Strukturebene zumindest starke Verwandtschaften zeigt, wenn nicht übereinstimmt, dann kann letztlich

ein Sokratiker/eine Sokratikerin nichts anderes sein als ein »radikaler Demokrat«/eine »radikale Demokratin«. Dabei möchte ich die realen Bedingungen mit den idealen zusammendenken, d.h. *in* den realen den »Vorschein einer Lebensform« sichtbar werden lassen.

Anmerkungen

- 1 Dieser Sprachgebrauch ist analog zu der Selbstverständlichkeit zu verstehen, mit der ein Philosophie-treibender männlicher Mensch »Philosoph« genannt wird.
- 2 Die Zitate von Jürgen Habermas sind dem Aufsatz entnommen: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Habermas, J./Luhmann, Niklas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt/M. 1971, S.101-141.
- 3 Meine neuere Herausarbeitung der Priorität des Wahrheitszieles vor der pädagogischen Leitidee der vernünftigen Selbstbestimmung steht hierzu nicht in Widerspruch, da sie die geltungskonstitutive Ebene betrifft.
- 4 Die Überlegungen von Hildegard Goss-Mayr finden sich in: Der Mensch vor dem Unrecht. Europaverlag, Wien 1976, S.76-78.

Barbara Neißer

Leonard Nelsons Sokratische Methode im Vergleich mit der Themenzentrierten Interaktion

1922 veröffentlichte Leonard Nelson seine Rede zur Sokratischen Methode, in der er sein Verständnis von Philosophie als Dialog darstellte. Gegen Dogmatismus und Weltanschauungsphilosophie forderte er eine Sokratische Philosophie, d.h. Philosophie als vernünftiges Gespräch, das an der Wahrheit orientiert ist. In diesem Dialog, der von allen vernunft- und sprachfähigen Menschen geführt werden kann, soll begründend argumentiert werden.¹ In den letzten zwei Jahrzehnten wurde dieses Verständnis von Philosophie von unterschiedlichen Standpunkten aus neu formuliert.

Jürgen Habermas entwickelte, ausgehend von der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos, eine Theorie des rationalen Diskurses. Eine modifizierte Form dieser Diskurstheorie wird von dem Transzendental-Hermeneutiker Karl-Otto Apel vertreten.

Nelson hat seine Sokratische Methode auch als Didaktik des Philosophieunterrichtes konzipiert; dazu gibt es eine Parallele in neuerer Zeit. Ekkehard Martens hat eine dialogisch-pragmatische Philosophiedidaktik erarbeitet, die bewußt an Sokrates und Platon anknüpft.

Auch von Vertretern der Humanistischen Psychologie wurden Gesprächstheorien entwickelt, die vor allem zur Verbesserung der Kommunikation in Gruppen dienen sollen. Im Vergleich mit Nelson will ich auf eine dieser Theorien, auf die Themenzentrierte Interaktion von Ruth Cohn eingehen.

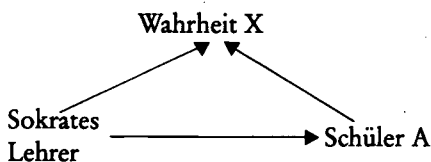
Die Sokratische Methode nach Leonard Nelson

Das Sokratische Gespräch ist eine Methode des philosophischen Denkens und Kommunizierens: Das Herauslösen allgemeiner Wahrheiten aus konkreten Urteilen, die wir in alltäglichen Situationen fällen. Im Sokratischen Gespräch sollen die Teilnehmer — durch gemeinsames Erwägen von Gründen — prüfen, welche allgemeinen Sätze ihren alltäglichen Urteilen zugrunde liegen und welche Geltung diese Sätze beanspruchen können.

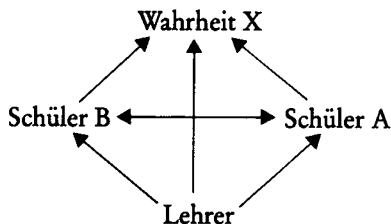
Nelson beruft sich in seinen Ausführungen zur Sokratischen Me-

thode auf die Hebammenkunst des Sokrates, die Maieutik, wie sie in den platonischen Dialogen dargestellt ist.² Sokrates kennzeichnet seine Kunst, jedermann das Philosophieren zu lehren, als »Geburts-hilfe für wahre Gedanken«. Die Schüler des Sokrates erkennen die Wahrheit, ohne explizite Lehre, sondern nur dadurch, daß er sie ausfragt. Sie bringen die Erkenntnis aus sich selbst heraus hervor.³

Sokrates betreibt seine maieutische Kunst nicht nur mit seinen Schülern, sondern auch mit Handwerkern, Kaufleuten und Dichtern auf dem Marktplatz von Athen. Er befragt sie nach den Gründen für ihre Überzeugungen und für ihre Urteile. Die Gesprächsteilnehmer brauchen keine besonderen Kenntnisse oder Methoden des Philosophierens zu beherrschen. Sokrates ist dennoch davon überzeugt, daß er in der Lage ist, ihnen den Weg zu zeigen, wie sie durch systematisches Nachdenken zu Wahrheit gelangen können. Als Lehrer gibt Sokrates dabei keine Antworten auf die inhaltlichen Fragen seiner Partner. Die inhaltliche Suche nach der Wahrheit müssen die Gesprächsteilnehmer selbsttätig vollziehen. Sokrates gibt — wie die Hebamme bei der Geburt des Kindes — nur Hilfestellung in Form von Fragen, um die »Geburt« der wahren Gedanken zu fördern. Die Erkenntnis der Wahrheit ist analog zur Geburt des Kindes verbunden mit Anstrengungen und Schmerzen. Sie zwingt den Schüler bzw. den Wahrheitssuchenden, sich von seinem eingebil-deten Wissen und seinen ungeprüften Meinungen zu befreien. Sie fordert von ihm auch die Befragung und Überprüfung dessen, was er gefühlsmäßig für richtig hält und was durch Tradition und Autoritäten beglaubigt zum bewährten Wissensschatz gehört. Durch dieses Verfahren der skeptischen Selbstprüfung dringt er allmählich vor zu dem bisher dunklen oder unbewußten Teil seiner Vernunft, dem Wissen um die allgemeinen und grundlegendsten Prinzipien des vernünftigen Denkens und Handelns. Um diese Selbstprüfung vollziehen zu können, braucht der Gesprächspartner des Sokrates ein eigenes Interesse an der Wahrheit und ein eigenes vernünftiges Urteilsvermögen. Nach Sokrates Überzeugung kann die Wahrheit nicht gelehrt, sondern nur von jedem selbst erkannt werden (Prinzip der Selbsttätigkeit). Das Gespräch des antiken Sokrates läßt sich graphisch als eine dreistellige Beziehung darstellen:⁴



Nelson knüpft mit seiner Sokratischen Methode vor allem in zwei Punkten an die Maieutik des Sokrates an: beim Prinzip der Selbsttätigkeit und beim Ausgehen von konkreten Situationen bzw. Urteilen. Er erweitert jedoch die dreistellige Beziehung des antiken sokratischen Gesprächs um eine weitere Stelle. Die Wahrheitssuche findet nicht mehr nur zwischen dem Lehrer und einem einzigen Schüler statt, sondern in einer Gruppe von vernünftigen Gesprächspartnern unter der Leitung eines »Lehrers«. Die Beziehung der Gesprächsteilnehmer untereinander stellt eine substantielle Erweiterung des Sokratischen Gesprächs dar. Alle Teilnehmer führen gemeinsam die Suche nach der Wahrheit durch. Es soll ein gemeinsamer Denkprozeß stattfinden, bei dem der/die Leiter/in nur formale Hilfestellungen geben darf. Die Gesprächsteilnehmer untereinander können sich jedoch in vielfältiger Weise gegenseitige inhaltliche Hilfen in ihren Denkprozessen geben.⁵



Gustav Heckmann beschreibt die Sokratische Methode nach Nelson folgendermaßen:⁶

Charakteristische Merkmale des Sokratischen Gesprächs

Fußfassen im Konkreten

Jedes Gespräch soll von konkreten Beispielen ausgehen. Dadurch wird erstens gewährleistet, daß alle Teilnehmer verstehen, worüber geredet wird. Zweitens soll dadurch verhindert werden, daß das Gespräch sich in allgemeinen philosophischen Spekulationen verliert.

In allen singulären Urteilen, die wir über konkrete Handlungssituationen fällen, sind auch allgemeine Urteile und Prinzipien enthalten, derer wir uns in der Regel jedoch nicht bewußt sind. Diese allgemeinen Urteile und Prinzipien im Konkreten aufzuweisen und sie zu überprüfen, ist das generelle Ziel.

Die Methode der regressiven Abstraktion

Man verfährt regressiv, wenn man von den Folgen zu den Gründen zurückgeht. Die konkreten Beispiele unseres Handelns sind die Fol-

gen allgemeiner Urteile und Überzeugungen. Im Alltag sind uns diese allgemeinen Urteile nicht oder nur dunkel bewußt. Im Sokratischen Gespräch dagegen arbeiten die Teilnehmer durch genaue Analyse der Beispielsituationen sowohl die singulären als auch die allgemeinen Urteile über konkrete Handlungssituationen heraus. Die allgemeinen Urteile werden dann einer Prüfung auf ihre Geltung hin unterzogen.

Die regressive Methode der Abstraktion erzeugt also keine neuen Erkenntnisse, sie führt lediglich zur Aufdeckung und Abklärung dessen, was wir immer schon wußten oder zu wissen glaubten. Mit ihrer Hilfe können Begriffe geklärt, vernünftige Prinzipien unseres Denkens und Handelns erkannt und deren Geltungsanspruch überprüft werden. Der im Sokratischen Gespräch stattfindende Prozeß dient folglich dazu, ursprüngliche, apriorische Vernunftkenntnisse zu gewinnen und sie in klarer begrifflicher Sprache zu formulieren. Man kann ihn deshalb auch als Selbstaufklärung der Vernunft bezeichnen.

Streben nach Wahrheit

Die Selbstaufklärung der Vernunft kann nur gelingen, wenn das Denken und Sprechen aller Beteiligten auf Wahrheit hin orientiert ist. Von den Gesprächsteilnehmern ist deshalb zu allererst Wahrhaftigkeit in ihren Aussagen gefordert.

Der Wahrheitsbegriff, den Nelson voraussetzt, ist der einer objektiven Vernunftwahrheit; d. h., er fordert Wahrheiten, die allgemeingültig und notwendig sind.⁷

Man kann sich nun fragen, ob wahre Erkenntnisse, die in konkreten Sokratischen Gesprächen gefunden werden, einen allgemeinen und notwendigen Geltungsanspruch erheben dürfen? Meines Erachtens muß dabei klar unterschieden werden zwischen dem objektiven Wahrheitsbegriff Nelsons, der als Voraussetzung und ideales Ziel jeden Sokratischen Gespräches fungiert, und den wahren Erkenntnissen, die in einzelnen sokratischen Dialogprozessen gewonnen werden. Diese Erkenntnisse aus einzelnen Gesprächen sind lediglich vorläufiger Natur, sie können keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit oder Notwendigkeit erheben. Sie gelten für alle, die ihnen nach ernsthafter vernünftiger Prüfung zustimmen. Sie können durch neue Zweifel aber jederzeit in Frage gestellt oder durch weitergehende Erkenntnisse widerlegt werden.

Daraus ergibt sich, daß ein einmal gewonnener Konsens der Teilnehmer, sowie auch die Prüfung von Aussagen zu keiner endgültig gesicherten Wahrheit führen kann, sondern nur zu einer vorläufigen,

die durch spätere Erkenntnisse und Argumente widerlegt oder erweitert werden kann.

In ethischen Fragen sind nach Nelson unmittelbare Gefühlsregungen wie Empörung, Gewissensbisse und innere Widerstände von besonderer Bedeutung bei der Wahrheitssuche. In ihnen äußert sich nach seiner Überzeugung unmittelbar das sittliche Interesse und Urteilsvermögen des Individuums. Analog zu den Gewissensbissen und der Empörung bei sittlichen Fragen gibt es bei theoretischen Fragen ein subjektives Wahrheitsgefühl, das sich in innerer Gewißheit ausdrückt. Diese innere Stimme ist als unmittelbare Äußerung unserer theoretischen Vernunft zu verstehen.⁷

Theoretische und praktische Vernunftwahrheiten können sich gemäß der Vernunftskonzeption von Fries und Nelson sowohl unmittelbar durch Gefühle wie mittelbar durch Reflexions- und Argumentationsprozesse artikulieren. Ebenso wie die Ergebnisse von Reflexion und Argumentation sind natürlich auch unsere Gefühle prinzipiell dem Irrtum unterworfen. Im gemeinsamen Prüfen der Argumente und Gefühle aller Teilnehmer kristallisiert sich jedoch das als gültige Erkenntnis heraus, was allen ernsthaften Prüfungen und Zweifeln standhält und was somit von allen Beteiligten und Betroffenen als wahr akzeptiert werden kann.

Im Sokratischen Gespräch wird folglich von den Teilnehmern nicht nur eine intellektuelle, sondern auch eine die Gefühlssphäre umfassende Selbstprüfung verlangt.

Die Bedeutung der inneren Erfahrung für das Sokratische Gespräch

Anders als Kant hat Jakob Friedrich Fries die enge wechselseitige Beziehung zwischen rationalen Erkenntnisprozessen und psychischen Strukturen in seinem Werk »Neue Kritik der Vernunft« deutlich herausgestellt. Nelson, der sich auf Fries beruft, hat den von Fries analysierten Zusammenhang zwischen Vernunftserkenntnis und Psychologie aufgenommen und besonders die Bedeutung der inneren Erfahrung hervorgehoben. Fries wirft Kant in seiner Kritik vor, er habe den Erfahrungsbegriff nicht eindeutig bestimmt und decke in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (Kritik der reinen Vernunft § 13 ff.) keine logischen sondern nur psychologische Gesetzmäßigkeiten auf. »Richtig verstanden ist also diese ganze Betrachtung nur von psychisch- anthropologischer Natur.«⁸

Nelson und Heckmann knüpfen in ihren Darstellungen der Sokra-

tischen Methode an Fries' Kritik des kantischen Erfahrungsbegriffes an und unterscheiden zwei Arten von Erfahrung:

1. Erfahrung, die durch Beobachtung äußerer Tatsachen und deren Gesetzmäßigkeiten gewonnen wird.

2. Erfahrungen, die durch Selbstbeobachtung bzw. durch Beobachtung innerer Vorgänge (wie z.B. Angst, Empörung u.a.) zustande kommt. Letztere Art der Erfahrung wird als innere Erfahrung bezeichnet.⁹ Ihre Bedeutung für den Denk- und Kommunikationsprozeß will ich im folgenden kurz verdeutlichen.

Jedes Individuum hat seinen eigenen persönlichen Erfahrungszusammenhang, dem zwar allgemeine Gesetzmäßigkeiten von Erfahrung überhaupt zugrunde liegen, der aber vor allem geprägt ist durch seine individuelle Lebenswelt und seine unwiederholbare Lebensgeschichte. Das Verstehen anderer Personen und die Einsicht in die Richtigkeit von Aussagen anderer vollzieht sich im Alltag größtenteils so, daß eigene Erfahrungen und Urteile mit denen anderer verglichen werden. Als richtig erkennen wir in der Regel Aussagen an, wenn sie mit unseren eigenen Erfahrungen vergleichbarer Art übereinstimmen. Völlig anders geartete Erfahrungen oder im Widerspruch zu unseren eigenen Erfahrungen stehende Aussagen und Urteile können wir nur dann verstehen, wenn es uns gelingt, uns von unserer subjektiv begrenzten Sicht von Ich und Welt zu distanzieren und die Sichtweise des anderen anzunehmen. Der andere wird als gleichberechtigtes Individuum anerkannt und dessen individueller Erfahrung eine begrenzte Gültigkeit zugebilligt, auch dann, wenn sie der eigenen Erfahrung widerspricht. Der Widerspruch kann so verstanden zum Anstoß zur Kommunikation werden. Das Verstehen anderer Personen und das Einverständnis mit ihnen vollzieht sich auch im philosophischen Diskurs immer auf dem Hintergrund unseres lebensgeschichtlichen Erfahrungszusammenhanges. Obwohl hier gerade die Distanz von den subjektiven Sichtweisen, Meinungen und Gefühlen eine notwendige Voraussetzung dafür ist, die allgemeingültigen Fragen und Probleme überhaupt zu erkennen, bleibt doch der innere Erfahrungszusammenhang der beteiligten Individuen die Ausgangsebene und das unverzichtbare Fundament aller philosophischen Reflexion.

Beide Ebenen, der subjektive Erfahrungszusammenhang und die Erkenntnisse, die Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben, spielen im Sokratischen Gespräch eine Rolle. Inhalte können deshalb nur solche Fragen und Probleme sein, die jedem Teilnehmer aus seiner Erfahrung bekannt sein können. Themen, zu deren Erörterung spezifische historische oder fachwissenschaftliche Kenntnisse erforderlich

sind, müssen vom Sokratischen Gespräch nach Nelson ausgeschlossen werden.

Das Metagespräch

Im Verlauf von Sokratischen Gesprächen gibt es immer wieder Situationen, in denen psychische Probleme der Teilnehmer oder gruppendynamische Prozesse den Gesprächsverlauf störend beeinflussen. Um diese »Störungen« bearbeiten zu können, ohne den philosophischen Diskurs ständig unterbrechen zu müssen, hat Gustav Heckmann in seiner langjährigen Praxis als »Sokratischer Leiter« das Metagespräch entwickelt.¹⁰

Das Metagespräch ist ein Gespräch über die Strukturen und den Verlauf der inhaltlichen Argumentation. Es bietet die Möglichkeit gruppendynamische Probleme, ungeklärte Emotionen der Teilnehmer oder »Gesprächsreste«, die nicht berücksichtigt wurden, zur Sprache zu bringen. Außerdem können kritische Fragen an den/die Leiter/in hinsichtlich der Gesprächsmethode gestellt werden.

Anforderungen an die Gesprächsteilnehmer und an den/die Leiter/in

Nelson und Heckmann gehen davon aus, daß die Teilnehmer und der/die Leiter/in im Sokratischen Gespräch eine Reihe von Anforderungen zu beachten haben.

Anforderungen an die Teilnehmer:

- Ausgehen von konkreten Situationen
- persönliche Erfahrungen und Gefühle sollen, soweit sie sich auf das Thema beziehen, ins Gespräch eingebracht werden.
- Verzicht auf Definitionen von Begriffen, statt dessen exemplarische Klärung der Begriffe
- Selbstvertrauen in die eigene Vernunft und Vertrauen in die vernünftigen Fähigkeiten der anderen
- Interesse an der Wahrheit
- Ausdauer und Durchhaltevermögen während der Suche nach Wahrheit
- Offenheit für die Argumente Andersdenkender
- Fähigkeit zur Selbstkritik
- Bemühen um klare, verständliche Ausdrucksweise

Anforderungen an den/die Leiter/in:

- inhaltliche Zurückhaltung
- formale Hilfestellungen für die Gesprächsteilnehmer geben
- Ausgehen vom Konkreten

Dies bedeutet aus der Sicht des/der Leiter/in, auch beim Fortschreiten des Gespräches zu allgemeingültigen Aussagen darauf zu achten, daß der Zusammenhang mit der persönlichen Erfahrung gewahrt bleibt. Dazu soll er/sie immer wieder Beispiele aus dem persönlichen Erleben der Teilnehmer einfordern. Denn nur so kann die Verbindung zwischen »common sense« und abstraktem Wissen gewahrt werden. Die Einsichten, die auf diese Weise gewonnen werden, umfassen die Ebene des Alltagswissens ebenso wie die der Gefühle und die des philosophischen Prinzipienwissens.

- Festhalten an der zu erörternden Frage und Strukturierung des Gesprächsverlaufs

Der/die Leiter/in soll ein Abweichen vom Thema verhindern. Er/sie soll verdeutlichen, wenn das Gespräch in »Sackgassen« gerät, oder an kritischen Punkten die Teilnehmer darauf aufmerksam machen, daß sie Prioritäten hinsichtlich der Aspekte eines Themas setzen müssen.

Durch Hervorheben oder schriftliches Festhalten wichtiger Fragen und Aussagen soll der Gesprächsverlauf strukturiert werden. Es kann für den/die Leiter/in von Nutzen sein, von den einzelnen Gesprächsabschnitten Protokolle anzufertigen, die es ihnen erleichtern, den Gesprächsverlauf zu beurteilen und zu antizipieren.

- Volles Ausschöpfen des Gespräches

Um das Gespräch als Medium des Denkens voll auszuschöpfen, muß der/die Leiter/in darauf achten, daß alle Teilnehmer sich klar und verständlich ausdrücken, daß sie sich richtig verstehen, geduldig miteinander umgehen und keine Mißverständnisse oder falsche Schlußfolgerungen den Kommunikationsprozeß belasten.

- Hinstreben auf den Konsens

Es gehört ebenfalls zu den Aufgaben des/der Leiter/in, das Gespräch zu einem Konsens hinzulenken. Dies kann durch Aufweisen von Gemeinsamkeiten in der Argumentation der Teilnehmer geschehen. Gleichzeitig soll der/die Leiter/in dafür Sorge tragen, daß alle Gegenargumente ernst genommen und aufrichtig geprüft werden. Dies ist gerade dann wichtig, wenn die Mehrheit der Teilnehmer bereits einen Konsens gefunden hat. Denn in jeder Überzeugung eines Menschen liegt ein Wahrheitskern, der Achtung verdient.

Gustav Heckmann schreibt zu dem Problem der Achtung vor dem Andersdenkenden: »Der Sokratiker glaubt an die Kraft der Wahrheit im anderen wie in ihm selber, er achtet und sucht die Kraft im anderen. Er ist überzeugt, daß dieser Kraft zufolge die selbsterrungene Überzeugung des Andersdenkenden einen Wahrheitskern enthalten muß. Der Gesprächspartner spürt beim Sokratiker die Achtung, die dieser der Selbsttätigkeit des anderen entgegenbringt. Die beiden werden Partner in derselben Sache. Beide mit der Kraft des Menschen zur Wahrheit begabt, werden sie Arbeiter an derselben Sache, der Wahrheit. Sie ist gemeinsames Anliegen beider.

Das Bewußtsein dieser Gemeinsamkeit, dieser Partnerschaft im Dienst an der Wahrheit, ist die stärkste Wurzel der Toleranz, die der Sokratiker dem Andersdenkenden entgegenbringt.«¹¹

Zusammenfassende Darstellung der methodischen Elemente eines sokratischen Gespräches mit ethischer Fragestellung

- Ausgangsebene: — konkrete Beispiele/Konfliktsituationen aus dem persönlichen Erleben der Teilnehmer
- Arbeit am Beispiel: — Beschreibung der situativen Faktoren
 - Aufdecken der Interessen und Bedürfnisse aller an dem Beispiel Beteiligten
 - Aufdecken der implizit im Beispiel enthaltenen normativen Urteile und Werte
- regressive Abstraktion: — Regreß von den konkreten, situativen Bedingungen auf allgemein menschliche Prinzipien
 - Regreß von subjektiven Interessen und Bedürfnissen auf intersubjektiv als berechtigt anerkannte Interessen und Bedürfnisse
 - Regreß von konkreten, normativen Aussagen/Werturteilen auf intersubjektiv gültige Normen und Werte
- Prüfung: — Prüfen der als intersubjektiv anerkannten Normen und Werte, sowie der Interessen und Bedürfnisse an konkreten Beispielen. Diskussion von Gründen und Gegen Gründen
- Konsens: — Gemeinsame Formulierung der als intersubjektiv geltend anerkannten und geprüften Normen

Einige kritische Anfragen zur Sokratischen Methode nach Nelson

Wenn ich mir die Elemente der Sokratischen Methode noch einmal vor Augen führe, so stellen sich für mich einige kritische Fragen hinsichtlich folgender Punkte:

A. Die Zentriertheit der Gesprächsteilnehmer auf die eigene Erfahrung

Die zentrale Bedeutung des Alltagsverständes für die Sokratische Methode führt zu einer Zentriertheit auf die persönlichen Erfahrungen der Teilnehmer. In unserem wissenschaftlichen Zeitalter ist meines Erachtens die Auseinandersetzung mit den Methoden der Wissenschaften, die Bewertung ihrer Ergebnisse und die Beurteilung möglicher Konsequenzen eine zentrale philosophische Aufgabe. Dabei wird es für das Überleben der Menschheit immer wichtiger, daß die ethischen Folgeprobleme wissenschaftlichen Handelns frühzeitig erkannt und berücksichtigt werden. Könnte da nicht gerade das Sokratische Gespräch der Ort sein, an dem die unterschiedlichen Interessen, Kenntnisse und Argumente von Laien und Wissenschaftlern vernünftig miteinander konfrontiert werden mit dem Ziel, vertretbare Lösungen für die drängenden Probleme zu finden. Oder ist unser Alltagsverständnis nicht in der Lage, wissenschaftliche Ergebnisse auf ihre ethische Vertretbarkeit hin zu beurteilen?

B. Zur Rolle des Leiters/der Leiterin

Philosophieren kann man nur lernen, und Wahrheit ist nicht lehrbar. Diese beiden zweifelsfrei zutreffenden Erkenntnisse haben Nelson bewogen, dem/der Leiter/in strikte inhaltliche Zurückhaltung aufzuerlegen. Kann man aber die Rolle des/der Leiters/in ganz unabhängig von der kommunikativen Kompetenz der Gesprächsteilnehmer betrachten? Ergeben sich nicht unterschiedliche Anforderungen für die Leitung eines Gespräches, wenn es z. B. als Teil eines institutionalisierten Lehrbetriebes in Schule und Hochschule stattfindet oder wenn es ein informeller Prozeß der Wahrheitsfindung unter relativ gleich kompetenten Partnern ist? Führt im letzteren Fall der Selbstausschluß des/der Leiters/in nicht gerade zu seiner autoritativen Sonderstellung? Wäre es nicht sinnvoller, diesen »primus inter pares«, der beispielsweise bezüglich der drängenden ethischen Fragen unserer Zeit im »Nichtwissen« ebenso verhaftet ist wie alle anderen Gesprächsteilnehmer, in die inhaltliche Argumentation mit einzubeziehen? Oder kann es ihm/ihr nur dann gelingen jene funktionale Autorität zur Steuerung des Gespräches aufrecht zu erhalten, wenn er/sie sich inhaltlich zurückhält?

Die Themenzentrierte Interaktion nach Ruth Cohn

Stil und Geist der Themenzentrierten Interaktion (TZI)

Zu den wichtigsten Ansätzen der Humanistischen Psychologie und Pädagogik gehört die Themenzentrierte Interaktion, ein gruppendynamisches Verfahren, das sich selbst nicht als Therapie, sondern als »lebendiges Lernen« versteht. Die amerikanische Psychoanalytikerin Ruth Cohn entwickelte die TZI als eine Methode zur Gruppen- und Lerntherapie. Sie leitete die Technik der TZI zunächst aus ihrer psychoanalytischen Praxis ab und verfolgte damit das Ziel, ein offenes, die Kommunikation aller förderndes Gruppenklima zu schaffen. Alle ablenkenden und störenden Einflüsse sollen dem Lern- und Kommunikationsprozeß ferngehalten werden. Die Teilnehmer sollen ganz und voll konzentriert sein, d.h. psychisch, emotional und intellektuell mit sich selbst im Einklang stehen.

Ruth Cohn hat als weitergehende Zielsetzung der TZI die harmonische Verbindung zwischen Persönlichkeitsentwicklung und Sachlernen im Auge. TZI soll die Fähigkeiten des einzelnen Menschen fördern, sein Selbstvertrauen, seine Kreativität ebenso wie die Offenheit und Solidarität gegenüber anderen steigern. Dadurch werden gleichzeitig die sozialen Beziehungen innerhalb der Gruppe oder innerhalb einer Gemeinschaft verbessert.

Die Struktur des Themenzentrierten Interaktionsmodelles wird von vier Faktoren bestimmt:

1. das Thema, das zur Diskussion steht (Es)
2. die Gruppe (Wir)
3. die individuellen Teilnehmer (Ich)
4. die Welt, d.h. die Umgebung, die Umstände, der Raum und die Zeit, in welcher der Interaktionsprozeß stattfindet (Globe)

Ruth Cohn beschreibt das Modell der TZI folgendermaßen:

»Das Modell sieht wie eine Zwiebel aus Glas aus. In der gläsernen Zwiebel befindet sich das Interaktionsdreieck: Die drei Ecken der Figur sind 1. das Individuum in der Gruppe — das Ich, 2. die Gruppenmitglieder, die sich mit einem bestimmten Thema beschäftigen — das Wir, 3. der Diskussionsgegenstand — der Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.

Die das Dreieck umgebende gläserne Zwiebel stellt die Umweltbedingungen dar, in denen die Sitzung abläuft. Auch der Leiter der Gruppe befindet sich im Inneren der gläsernen Zwiebel und verschiebt sein Gewicht immer so, daß das Dreieck ausbalanciert ist.«¹²

Die Gleichgewichtshypothese ist das wesentliche Arbeitsprinzip der

TZI. Sie besagt, daß in der TZI nicht nur themenzentriert, sondern in gleicher Weise auch personen-, gruppen- und globezentriert gearbeitet wird.

Die Aufgabe des/der Leiter/in besteht darin, das Gleichgewicht zwischen den oben genannten Faktoren im dynamischen Prozeß der Kommunikation zu halten.

Die vier Faktoren haben für alle in der Gruppe stattfindenden Interaktionen zentrale Bedeutung.

1. Das Thema muß für alle Gruppenmitglieder immer klar und von Interesse sein, denn niemand kann lernen und das Gelernte behalten, wenn ihn das Thema nicht interessiert.

2. Das Wir, die Gruppe, soll frei von schweren Spannungen und Störungen sein. Jede Spannung und Störung, die von jemandem bemerkt wird, soll ausgesprochen und bearbeitet werden.

3. Das Ich mit allen seinen augenblicklichen Gefühlen, Gedanken und Befindlichkeiten soll sich voll in die Gruppe einbringen. Dies bedeutet, Gedanken zum Thema, zu den anderen Gruppenmitgliedern oder der Interaktionsumgebung sollen ebenso artikuliert werden wie Gefühle, Störungen und Ablenkungen.

4. Die Umgebung, der Raum und die Zeit sowie deren Gestaltung fördern oder behindern den Lernprozeß in der Gruppe. So verhindert z.B. ein kalter Raum Lernen und Kommunikation, weil die Teilnehmer der Gruppe sich nicht auf das Thema konzentrieren können.

»Die therapeutische wie pädagogische Wirksamkeit dieser vier Faktoren und die Axiomatik besteht darin, daß sie die Existenzmöglichkeiten und Wirklichkeiten des Menschen in ein übersichtliches, praktisches Modell fassen: Der Mensch ist in seiner Autonomie (Ich-Aspekt) ein dialogisches Wesen (Wir-Aspekt), das sich in der dialogischen Interaktion mit dem Stückchen der Welt befaßt (thematischer Aspekt), in der er mit anderen Menschen lebt (Globe). Diese Aspekte jedoch unterscheiden sich durch die individuellen Sichtweisen jedes Menschen; denn jeder ist sein eigener Mittelpunkt in allen Aspekten. Und darum ist mein Globe nie ganz deiner, der Globe der Gruppe nie ganz der Globe von anderen Gruppen.«¹³

In der TZI werden Störungen aller Art besonders beachtet, weil Ruth Cohn davon ausgeht, daß nur durch Artikulation und Bearbeitung von Störungen und Ablenkungen ein optimales Lern- und Interaktionsklima für alle geschaffen werden kann. Außerdem wird durch das Aussprechen von eigenen Gefühlen und Problemen die Kommunikation in der Gruppe intensiviert, und jeder kann sich mit allen Teilen seiner Persönlichkeit in der Gruppe darstellen und behaupten.

Das angestrebte Ziel

Das Ziel der Lernprozesse in der TZI ist die Entwicklung von Personen, die einerseits autonom handeln können, sich andererseits aber ihrer sozialen Interdependenz voll bewusst sind. Solche Personen zeichnen sich nach Ruth Cohn durch folgende Persönlichkeitsmerkmale aus:

– Offenheit gegenüber der eigenen Erfahrung, Überwindung von Abwehrmechanismen, die Wahrnehmung unangenehmer Inhalte verhindert.

– Offenheit gegenüber anderen Menschen

– Selbstvertrauen, das sich darin äußert, daß ich genau das tue, was ich im Augenblick für richtig halte und dafür die volle Verantwortung übernehme.

– Kreativität, dies bedeutet die Fähigkeit, konstruktive Beiträge zur Veränderung von Verhältnissen einbringen und neue Beziehungen zur Umwelt eingehen zu können.

– Solidarität, die darin besteht, den Zusammenschluß mit anderen Menschen zu vollziehen und die Fähigkeit zu haben, sich in andere hineinzuversetzen und hilfreiche Beziehungen zu ihnen aufzubauen.

Ruth Cohn sieht in solchen Personen eine Hoffnung für die humane Veränderung und Gestaltung unserer Gesellschaft: »Wenn wir uns darum bemühen, den Mut zu größerer und intensiverer emotionaler und intellektueller Bewußtheit aufzubringen und bereit sind, gleichgültig wie die Ergebnisse dieser Bemühung aussehen mögen, die Kommunikationsprozesse mit anderen zu vertiefen, dann öffnen wir dadurch gangbare Wege für uns selbst und für unsere Umwelt. Das ist meine Hoffnung für unsere Gesellschaft.«¹⁴

Die Spielregeln in der Themenzentrierten Interaktion

Für den Verlauf von TZI gibt es keine festgelegten Regeln, aber es gibt Spielregeln, die von allen Beteiligten beachtet werden sollen.

– »Sei dein eigener chairman!« (Gesprächsleiter), d.h. jeder ist für sich selbst verantwortlich in der Gruppe. Er/Sie hat es selbst in der Hand, wann und wieviele Kommunikationsbeiträge er/sie in die Gruppe geben will und wann er/sie schweigen will. Auch für das, was jeder von der Gruppe bekommt, ist er/sie selbst verantwortlich.

– »Vertritt dich selbst in deinen Aussagen!«

Jeder soll bewußt von sich als Ich aus seiner subjektiven Perspektive sprechen und nicht Formulierung wie »man«, »wir«, »jeder« o.a. gebrauchen. Diese Ausdrucksweisen haben einerseits die Wirkung, daß sie den subjektiven Standpunkt verbergen, andererseits für Menschen mit anderen Ansichten vereinnahmend erscheinen.

– »Sei authentisch und selektiv in deiner Kommunikation«

Jeder soll sagen, was er/sie für wichtig hält, nicht was er/sie glaubt, sagen zu sollen oder was die anderen in der Gruppe von ihm erwarten. Auch falsch verstandene Höflichkeit oder eine zu große Anpassung an den Gruppendruck sind unerwünscht, denn sie schaffen oftmals ein unbefriedigendes Kommunikationsklima.

– »Wenn du Fragen stellst, sage, warum du fragst und was deine Frage für dich bedeutet!«

Fragen werden häufig als Kommunikationstricks verwendet, um andere Gesprächsteilnehmer/innen zu verunsichern oder um eigene Meinungen und Überzeugungen zu verbergen. Deshalb soll in der TZI die Frageintention immer deutlich gemacht werden, da andernfalls der Befragte sich leicht in die Enge gedrängt fühlen kann und defensiv reagiert.

- »Es kann immer nur einer reden.«

Wollen mehrere Gruppenmitglieder gleichzeitig reden, sollen sie untereinander ausmachen, in welcher Reihenfolge sie sprechen.

– »Vermeide Seitengespräche!«

Seitengespräche stören die Kommunikation in der Gruppe. Außerdem können sie andere Gruppenmitglieder verunsichern, da diese nicht wissen, ob gerade negativ über ihr Verhalten gesprochen wird. Seitengespräche, wenn sie dennoch zustande kommen, sollen in jedem Fall veröffentlicht werden. Sie signalisieren häufig einen Mangel an Gleichgewicht zwischen Ich und Gruppe.

– »Beachte die Signale der Körpersprache bei dir selbst und bei den anderen Gruppenmitgliedern!«

Körperliche Reaktionen wie Gereiztheit, Wut, Nervosität, Herzklopfen und Rotwerden sind nonverbale Signale, die bestimmte, meist unterdrückte Gefühle oder unbewusste Erfahrungen zum Ausdruck bringen. Die Gruppenmitglieder sollen auf solche Signale achten und diese in den Kommunikationsprozeß einbeziehen. Dies ist nicht nur für den Einzelnen, sondern für die gesamte Gruppe wichtig, »denn unterdrückte Gefühle und Erfahrungen wirken bei einer Gruppenitzung normalerweise wie hydraulische Bremsen.«¹⁵

Die Rolle des Leiters/der Leiterin

»Sei dein eigener Gesprächsleiter!« bedeutet für jedes Mitglied der Gruppe, daß es selbst bestimmt, ob es sprechen oder schweigen will, und daß es selbst dafür verantwortlich ist. Auch der/die Leiter/in einer Gruppe gibt und nimmt die Kommunikationsbeiträge nach seiner/ihrer eigenen Befindlichkeit und Verantwortung. Gleichzeitig

fungiert er/sie jedoch als Überwachungsinstanz für die Einhaltung der Methode, durch welche die Gruppeninteraktion sowie die themabedingten und individuellen Bedürfnisse ausbalanciert werden. In jedem Fall soll er/sie auch versuchen, immer wieder die Kommunikation in der Gruppe zu intensivieren. Dies kann dadurch geschehen, daß er/sie seine/ihre Gefühle, Erfahrungen und Erwartungshaltungen äußert oder andere zur Äußerung von Gefühlen und Erfahrungen anregt.

Die Kommunikation wird intensiviert, und die Gruppe fühlt sich eher als Einheit, wenn alle Teilnehmer bereit und fähig sind, über ihre Gefühle und persönlichen Probleme zu sprechen.

Die Hauptschwierigkeit für den/die Leiter/in besteht nach Ruth Cohn darin zu entscheiden, ob er/sie in die Diskussion eingreifen soll, um ein Gespräch über persönliche Probleme zu fördern oder eine Sacherörterung herbeizuführen bzw. zu intensivieren. Er/sie muß stetig bemüht sein, zwischen der Skylla einer völlig dominierenden Sachdiskussion und der Charybdis einer zu intensiven Erörterung persönlicher Probleme hindurchzusteuern. Nach Ruth Cohns Überzeugung soll der/die Leiter/in eine funktionale Autorität aufrechterhalten, aber gleichzeitig sich als Person mit ihren Gefühlen und Erfahrungen einbringen. Die Gefahr, von den Teilnehmern als dogmatische oder nicht legitimierte Autorität behandelt zu werden, wird durch ein solches Verhalten abgebaut.

Wenn der/die Gruppenleiter/in Gefühle und innere Erfahrungen äußert, bricht seine/ihre eigentliche Persönlichkeit durch, und das aufgrund von Übertragungen zustande gekommene Autoritätsimage, das die Teilnehmer vorher aufgebaut haben, bricht zusammen. Danach werden seine/ihre Meinungen und Erfahrungen nur noch als das genommen, was sie wirklich sind: persönliche Überzeugungen eines einzelnen Menschen.

Der/die Leiter/in gibt keine inhaltlichen Ratschläge, sondern fordert die Teilnehmer immer wieder auf, sich selbst zu vertreten.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede von TZI und Sokratischer Methode

In der TZI geht es nicht um die Suche nach Wahrheit, sondern um die Persönlichkeitsentwicklung und die Lernintensivierung von Individuen in der Gruppe. Wichtig ist deshalb auch nicht in erster Linie das Argumentieren und Begründen von Aussagen, sondern daß und wie sich die Personen in der Gruppe äußern und wie sie sich gegenüber

anderen behaupten. Es geht hier eindeutig um eine psychologisch-soziale Zielsetzung und nicht wie bei Nelsons Sokratischer Methode um das gemeinsame Denken und die Suche nach wahren Erkenntnissen.

Anders als im rationalen, philosophischen Gespräch, in dem subjektive Gefühle, Befindlichkeiten u.a. nicht unbedingt geäußert werden sollen, hat in der TZI gerade das besondere Augenmerk aller auf diesen nicht rationalen, sondern spontanen Äußerungen der Teilnehmer zu liegen. Während im Sokratischen Gespräch die vernünftige Auseinandersetzung mit dem Thema Priorität hat und die persönlichen Probleme im Metagespräch geklärt werden sollen, ist in der TZI ein Gleichgewicht zwischen sachlicher Auseinandersetzung und Behandlung persönlicher Gefühle und Probleme gefordert.

Trotz dieser eindeutig verschiedenen Zielsetzung von TZI und Sokratischer Methode gibt es gerade bei den Spielregeln eine Reihe von Gemeinsamkeiten: so etwa die Forderung nach Artikulation der subjektiven Erfahrungsperspektive, nach Authentizität, das Verbot von Seitengesprächen ebenso wie die Forderung nach Anerkennung und Ernstnehmen des Andersdenkenden. Das Sokratische Gespräch nach Nelson hat als positiven Nebeneffekt häufig das, was Ruth Cohn Intensivierung der Kommunikation und Stärkung des Wir-Gefühls nennt.

Andererseits ist es sicher richtig, daß Menschen, die abgelenkt, uneins mit sich selbst und gestört in ihrer Kommunikation sind, keine guten sokratischen Gesprächspartner sein können.

TZI scheint mir deshalb eine Methode zu sein, die den Einzelnen befähigen kann, seine persönlichen Probleme zu bearbeiten und seine eigenen vernünftigen Fähigkeiten so weit zu entwickeln, daß er sie im Zusammenleben und -arbeiten mit anderen einsetzen kann.

Sokratische Methode und TZI verstehen sich beide als Lernprozesse, die auch eine pädagogisch-politische Dimension haben. Beide zielen in letzter Konsequenz auf die Ermöglichung einer humanen Gestaltung der menschlichen Gesellschaft und Welt ab. Trotzdem gibt es einige bedeutsame Unterschiede bezüglich der Art des Lernprozesses und der scheinbar gleichartigen letzten Zielsetzung.

TZI ist nach dem Selbstverständnis derer, die diese Methode propagieren und praktizieren, eine »Breitentherapie für temporäre Störungen«, ein »ganzheitlicher Lernprozeß« oder »Hilfe zur Selbsthilfe« für alle möglichen Gruppierungen in der Gesellschaft, z.B. für Familien, Arbeitsgruppen, Schulklassen, Interessengruppen u.a.

»Bewußtwerden« des Individuums und aller seiner Lebensbezüge ist das intendierte Ziel der TZI.

»Es geht um bewußte Selbst- und Anderserfahrung in humanisierenden Bestrebungen im Alltagsleben.«¹⁶

Den Störungen oder Verstörtheiten Einzelner oder der Gruppe kommt bei dieser bewußten Erfahrung seiner selbst und der anderen eine besondere Bedeutung zu. Sie verweisen häufig auf grundlegende Störungen in der ethischen und humanen Lebens- und Weltauffassung. Ruth Cohns Arbeitshypothese vom Gleichgewicht der vier Faktoren: Ich – Wir – Es – Welt liegt ein wertbetonendes pädagogisch-therapeutisches Konzept zugrunde, das sich selbst als »Kompaß eines humanen Lebens in einer humanen Welt« versteht. Ausdruck dieser wertgebundenen Lebens- und Weltauffassung ist die Achtung vor dem menschlichen Wesen als Person und als Teil der Gemeinschaft.

Die grundlegende ethische Auffassung der TZI läßt sich in drei »Axiomen« zusammenfassen:

– »Der Mensch ist eine psychobiologische Einheit und ein Teil des Universums, er ist darum autonom und interdependent. Die Autonomie des Einzelnen ist um so größer, je mehr er sich seiner Interdependenz mit allen und allem bewußt wird.«¹⁷

– »Ehrfurcht gebührt allem Lebendigem und seinem Wachstum. Respekt vor dem Wachstum bedingt bewertende Entscheidungen. Das Humane ist wertvoll; Inhumanes ist wertbedrohend.«¹⁸

– »Freie Entscheidung geschieht innerhalb bedingender innerer und äußerer Grenzen. Erweiterung der Grenzen ist möglich. Freiheit im Entscheiden ist größer, wenn wir gesund, intelligent, materiell gesichert und geistig gereift sind, als wenn wir krank, beschränkt oder arm sind oder unter Gewalt und mangelnder Reife leiden.«¹⁹

TZI will eine Anleitung geben, das Leben in seinen Werten zu erfahren, speziell menschliche Beziehungen menschlicher zu gestalten und die jeweiligen inneren und äußeren Hindernisse, die dem entgegenstehen, bewußt zu machen und nach Möglichkeit schrittweise zu überwinden.

Die Sokratische Methode nach Nelson ist Einüben und Lernen kritischer Reflexion, was gleichbedeutend ist mit der Suche nach Wahrheit. Bei diesem Lernprozeß geht es nicht in erster Linie darum, Resultate zu gewinnen, etwa Wahrheiten als dogmatische Handlungsanweisungen aufzustellen, sondern darum, den Weg des kritischen Denkens selber kennenzulernen. Derjenige, der Philosophieren im kritischen Sinne erlernen will, muß seine eigene reflexive Fähigkeit ausbilden und gleichzeitig einüben, wie er den Fallstricken, Sackgasen und Selbsttäuschungen der Reflexion entgehen kann. Nelson wie auch Kant verstehen das Einüben ins kritische Denken als Stärkung

der individuellen Urteilskraft. Logisch denken können, ist keine Sache des Lernens von logischen Regeln, sondern das Vermögen, sich derjenigen Regeln in den wechselnden Fällen unseres Lebens zu bedienen, die in unserer Vernunft angelegt sind. Diese menschliche »Naturgabe« bedarf da, wo sie schwach ausgeprägt ist, der Stärkung, die wiederum nur durch ständiges Üben erreicht werden kann. Die kritische Urteilskraft ist die Voraussetzung zur selbsttätigen Gestaltung der individuellen und gemeinschaftlichen Lebensverhältnisse.

Auch in dem philosophischen Lernprozeß spielen Störungen eine bedeutsame Rolle. Frustration, Verwirrung und Orientierungslosigkeit sind Durchgangsstadien kritischer Reflexion, die nicht zu vermeiden sind. Für den antiken Sokrates lag die Probe, ob jemand wirklich nach Wahrheit suchte, darin, daß er den Zustand der Verwirrung und das Offenbarwerden seines Nichtwissens begrüßte, um zu einem »besseren Wissen« zu gelangen. Sokratisches Philosophieren setzt die Willenskraft und das ehrliche Interesse an Wahrheit bei allen Beteiligten voraus. Wo dies nicht der Fall ist, werden die »Suchenden« der Entmutigungen, der Zweifel und der möglichen Ergebnislosigkeit im Prozeß der Reflexion schnell überdrüssig. Bei den Teilnehmern dieses Prozesses muß bereits vorher eine Affinität zur Wahrheit und eine bestimmte Willensdisziplin vorhanden sein. Kritische Reflexion erfordert die Kraft, sich immer wieder trotz der Irrwege, Enttäuschungen und Fehler der Aufgabe neu zu stellen, sich von den Zweifeln nicht zur Resignation oder zum Skeptizismus treiben zu lassen, sondern trotz der Ungesicherheit der Ergebnisse am Vertrauen in die Vernunft festzuhalten.

Es gibt weder für die Teilnehmer noch für den/die Leiter/in die Möglichkeit, dieser psychischen Belastungsprobe zu entgehen. Nelson schreibt zu diesem Problem:

»Es liegt im Wesen eines anstrengenden und hinsichtlich seines Erfolges noch wenig anerkannten Unternehmens die Gefahr begründet, daß die Beteiligten, einmal verstrickt in die sich häufenden Schwierigkeiten und unerwarteten Störungen der Arbeit, ihren Vorsatz bereuen oder doch auf Änderung und Erleichterung der Methode sinnen — Wünsche, die aber, weil sie nur subjektivem Unbehagen entspringen, den objektiven Zweck des Unternehmens umbrechen und gänzlich vereiteln können.«²⁰

Außer dem Stadium der psychischen Belastung und Orientierungslosigkeit einzelner und der Gruppe gehört zum Prozeß der Selbstaufklärung durch kritisches Denken auch das in der TZI angesprochene Bewußtwerden des eigenen Ichs sowie der Strukturen von Gesell-

schaft und Welt, in denen das Ich lebt. Dies ist jedoch nicht das eigentliche Erkenntnisziel des kritischen Denkprozesses, sondern vielmehr ein Stadium, das je nach individueller Verfassung eine kürzere oder längere Phase darstellt. Sokratisches Philosophieren zielt auf das Bewußtmachen und die begriffliche Formulierung solcher intersubjektiven Prinzipien ab, die für alle Menschen gültig sein können. Sie sind uns im alltäglichen Handeln nicht bewußt, prägen aber dennoch unser Denken, Sprechen und Handeln. Sie müssen im Alltäglichen aufgefunden, reflexiv geklärt und begrifflich klar formuliert werden. Während es in der TZI vor allem um Artikulation subjektiver Urteile geht, fordert die Sokratische Methode die möglichst klare Artikulation von »objektiven« (intersubjektiv gültigen) Urteilen.

Die von Ruth Cohn als »Axiome« der TZI formulierten ethischen Grundeinsichten sind solche, denen auch die »Sokratiker« zustimmen können. Im Gegensatz zu der in der TZI vertretenen Methode des Lernens humaner Überzeugungen und des Einübens wertverwirklichender Verhaltensweisen, wird in der Sokratischen Methode betont, daß derjenige, der wahrhaft an ethischer und humaner Lebens- und Weltgestaltung arbeiten will, nicht nur über vernünftige Ansichten und Verhaltensweisen, sondern vor allem über vernünftige und verallgemeinerbare Grundprinzipien verfügen muß.

Durch das Sokratische Philosophieren soll der einzelne befähigt werden selbständig zu urteilen, richtige von falschen Urteilen unterscheiden zu können, selbst nach wahren Erkenntnissen zu suchen, menschliche Handlungen unter ethischen Gesichtspunkten beurteilen zu können, ethische Normen und deren Geltungsbereich anzuerkennen und zu verwirklichen.

Dazu ist es nötig, daß Menschen mit ihren psychischen Problemen rational umgehen und sich in einer sozialen Gemeinschaft selbstbewußt darstellen und behaupten können. Voraussetzungen also, die durch die Methode der TZI geschaffen werden können.

Die Sokratische Methode will darüber hinaus ein verlässliches Fundament für die Autonomie des Individuums aufzeigen, indem in ihr kritisches Denken methodisch eingeübt wird. Sie soll Menschen befähigen, politische und persönliche Fragen und Probleme unter objektiven Gesichtspunkten zu behandeln und nach intersubjektiv gültigen Lösungen zu suchen. Die Einsicht in intersubjektiv gültige ethische Normen und Werte soll außerdem den Individuen jenseits von naiven Wunschvorstellungen und ideologisch-dogmatischen Konzepten Kriterien für das ethische Handeln und für eine menschliche Gestaltung der Welt vermitteln.

Während TZI in ihrer Praxis vorwiegend Selbstverwirklichungsmöglichkeiten und humane Verhaltensweisen in der Gemeinschaft betont, liegt der Schwerpunkt des Lernprozesses im Sokratischen Gespräch auf der Erkenntnis allgemeingültiger Prinzipien. Denn nach Überzeugung der kritischen Philosophie kann eine humane Lebens- und Weltgestaltung nicht erfolgen ohne Klärung und Vergewisserung dessen, was als menschliche Gemeinsamkeiten unser Denken, Sprechen und Handeln immer schon bestimmt, auch wenn wir uns dessen nicht immer bewußt sind.

Anmerkungen

- 1 Nelson, Leonard: Die sokratische Methode (1922) in: Gesammelte Schriften, Bd. 1, Hamburg 1970, S.269-316.
- 2 Platon: Theaitetos. Dieser platonische Dialog behandelt explizit die philosophische Erkenntnis und Sokrates Hebammenkunst.
- 3 vgl. Platon: Theaitetos. Schleiermacher-Übersetzung, 150c-151c.
- 4 vgl. dazu Wöhrmann, Klaus-Rüdiger: Über einen strukturellen Unterschied der Mäeutik des Sokrates und dem Sokratischen Gespräch nach Leonard Nelson, S.295. In: Detlef Horster/Dieter Krohn (Hg.): Vernunft, Ethik, Politik. Gustav Heckmann zum 85. Geburtstag. Hannover 1983. S.289-300.
- 5 Ebd., S.295.
- 6 Heckmann, Gustav: Das sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren, Hannover 1981.
- 7 Vgl. dazu Heckmann, Gustav: a. a. O., S.9.
- 8 Elsenhans, Theodor: J. F. Fries und die Kantische Erkenntnistheorie, 1928, S.2.
- 9 Heckmann, Gustav, a. a. O., S.74.
- 10 Heckmann, Gustav, a. a. O., S.9.
- 11 Heckmann, Gustav: a. a. O., S.91 f.
- 12 Cohn, Ruth: Stil und Geist der themaaorientierten interaktionellen Methode. in: Handbuch der Ehe-, Familien- und Gruppentherapie. Hg. v. C. J. Sager und H. Singer-Kaplan. Bd. 3, München 1973. S.1097-1137. S.1130.
- 13 Matzdorf, Paul; Ruth Cohn: Themenzentrierte interaktionelle Methode. In: Handbuch der Psychotherapie. Hg. v. Raymond J. Corsini. Bd. 2, Weinheim 1983, S.1272-1315. S.1295 f.
- 14 Cohn, Ruth: Stil und Geist der themaaorientierten interaktionellen Methode. A. a. O., S.1137.

15 Ebd., S.1128.

16 Matzdorf, Cohn: Themenzentrierte Interaktion, a. a. O., S.1282.

17 Ebd., S.1283.

18 Ebd., S.1287.

19 Ebd., S.1290.

20 Nelson, Leonard: Vom Selbstvertrauen der Vernunft. Hg. v. Grete Henry-Hermann. Hamburg 1975, S.215.

Detlef Horster

Sokratische Gespräche in der Erwachsenenbildung

Im folgenden werde ich einige Weiterentwicklungen des Sokratischen Gespräches darstellen, die erfolgt sind bei der Durchführung Sokratischer Gespräche in der Erwachsenenbildung. Es handelt sich um Weiterentwicklungen im Verhältnis zu der hergebrachten Form des Sokratischen Gespräches. Zunächst gebe ich einen Bericht über die Anfänge und die Etablierung des Sokratischen Gespräches in der Erwachsenenbildung, um dann über die neuen Elemente zu berichten, die inzwischen zum festen Bestandteil der Sokratischen Gespräche in der Erwachsenenbildung geworden sind. Die neuen Elemente sind entstanden, um Schwierigkeiten bei der Durchführung der Sokratischen Gespräche zu begegnen. Es soll aber nicht verschwiegen werden, daß dennoch weiterhin Schwierigkeiten bestehen und auch neue auftauchen. Von diesen Schwierigkeiten, die bereits erkennbar sind, ist an den entsprechenden Stellen die Rede. Besonders der Exkurs hat diese Schwierigkeiten zum Thema. Einem Bedürfnis, das in der Erwachsenenbildung besteht, wird durch die Kombination des Sokratischen Gespräches mit anderen Methoden Rechnung getragen. Auch darüber werde ich berichten. Außerdem werde ich weitere Vorschläge unterbreiten, die während der Reflexion über den Erkenntnisprozeß im Sokratischen Gespräch entstanden sind.

Fünf Jahre Sokratisches Gespräch im Rahmen der Mitarbeiterfortbildung des Landesverbandes der Volkshochschulen in Niedersachsen

Der Landesverband der Volkshochschulen Niedersachsens bot in der Reihe seiner Mitarbeiterfortbildungen vom 11. bis 13. März 1983 eine Veranstaltung zu folgendem Thema an: »Lernziel: Souveränität des Denkens – was hat Philosophie mit Politischer Bildung zu tun?«. Diese Fortbildungsveranstaltung fand im Volkshochschulheim in Norden/Ostfriesland statt. Sie hatte am Abend des zweiten Tages für zwei Stunden »Philosophieren üben« im Angebot. Hier sollten verschiedene Formen des Philosophierens vorgestellt werden, die in der Erwachsenenbildung praktiziert werden können. Die Veranstalter wollten sich bewußt vom elfenbeinernen Turm abgrenzen, in dem Philosophie – nach landläufiger Meinung – stattfindet. Erklärtes Ziel

war, die »Philosophie vom Himmel auf die Erde zu holen« (E. Martens). Ich war Teilnehmer dieser Mitarbeiterfortbildung und stellte an diesem Abend in kurzen Zügen das Sokratische Gespräch vor. Ich hatte zu dieser Zeit bei Veranstaltungen der »Philosophisch-politischen Akademie« schon einige Sokratische Gespräche geleitet und bot sie außerdem seit einigen Jahren an der Universität Hannover an. Die kurze Vorstellung des Sokratischen Gespräches an diesem Abend in Norden weckte das Interesse der anwesenden Verantwortlichen des Landesverbandes und auch einiger Teilnehmer/innen, die als Kursleiter/innen an Volkshochschulen tätig waren. Es dauerte dann noch mehr als ein Jahr, bis wir vom 30. Mai bis zum 3. Juni 1984 zum ersten Mal in einer Mitarbeiterfortbildung das Sokratische Gespräch anbieten konnten. Ein großer Teil der Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Fortbildung vom März 1983 fanden sich hier ein. Fast alle, die heute selbst für den Landesverband Sokratische Gespräche leiten, besuchten diese Veranstaltung im Jahr 1984. Bei diesen ersten Sokratischen Gesprächen für den Landesverband hatten wir zwei Gruppen mit den beiden Themen »Kann man das menschliche Zusammenleben von Gewalt freihalten?« und »Werte, die unser Handeln leiten«. Eine Gruppe wurde von Wolfgang Rohr geleitet und eine Gruppe von mir. Wir hatten unsere ersten Sokratischen Gespräche unter Anleitung von Gustav Heckmann durchgeführt, der bei dieser ersten Mitarbeiterfortbildung anwesend war und sozusagen das »Unternehmen Norden« — wie er es mal genannt hat — mit aus der Taufe hob. Seither haben ca. 20 Sokratische Gespräche mit mehr als 200 Teilnehmer/innen stattgefunden.¹

Schon bei dieser ersten Veranstaltung stellte sich heraus, daß die Teilnehmer/innen, die selbst alle Kursleiter/innen oder hauptamtliche Mitarbeiter/innen an Volkshochschulen waren oder sind, ganz andere Interessen hatten als die, die ich an der Universität oder bei der »Philosophisch-politischen Akademie« kennengelernt hatte. Zunächst einmal war eine große Skepsis bei denen da, die schon seit Jahren in der Erwachsenenbildung tätig waren. Sie fragten sich, ob sie denn hier etwas Neues kennenlernen könnten. Sie hatten besonderes Interesse an der Methode und an der Beantwortung der Frage, ob sie diese für sie neue Methode mit ihrer eigenen, schon seit Jahren erprobten, kombinieren könnten. Demgegenüber haben nach meiner Erfahrung die Teilnehmer/innen an der Universität und bei Veranstaltungen der »Philosophisch-politischen Akademie« vor allem Interesse am Thema und nehmen ohne ein weitergehendes Interesse an diesen Gesprächen teil, d. h. sie wollten selbständig reflektieren und hatten darüber hin-

aus nicht das Interesse, die Methode selbst einmal anzuwenden. Viele Teilnehmer/innen der Mitarbeiterfortbildung brauchten lange Zeit, um sich auf das Thema und auf das Gespräch einzulassen. Sie wollten viel eher einmal zusehen, was da abläuft, um als außenstehende Betrachter eine Methode kennenzulernen, denn sie zeigten sich enttäuscht von den gängigen Gesprächsformen und Diskussionen in der Erwachsenenbildung, weil diese »äußerlich« blieben. Sie beklagten, daß es keine Verknüpfung gäbe von Einsicht, Erkennen und eigener Betroffenheit. Außerdem blieben die Sachverhalte in den Gruppen vielfach ungeklärt, es erfolge auch keine Selbstverständigung, weil das Reden über eine Sache oder Frage im Vordergrund stünde, nicht aber der Prozeß der Kommunikation selbst. Da die meisten in irgendeinem Zusammenhang auch beruflich miteinander zu tun haben, war in den Gruppen der Konkurrenzdruck doch größer als in anderen Sokratischen Gesprächen.

Da in der Erwachsenenbildung viele verschieden orientierte psychologische Methoden angeboten werden, waren einige Teilnehmer/innen sich nicht sicher, ob es sich hier nicht um eine Methode aus diesem Kanon handelt.

Die überwiegende Zahl sind Teilnehmer/innen, die zum ersten Mal bei Sokratischen Gesprächen mitmachen. Sie kannten die Regeln nicht. Obwohl wir sie vor Beginn vorstellten, fragten einige nach zwei Tagen nach den Regeln und behaupteten, daß sie von uns nicht genannt wurden.

Nach unseren ersten Erfahrungen mußten wir auf diese Schwierigkeiten reagieren. Wir hatten damit im Rahmen der Mitarbeiterfortbildungen die Gelegenheit, einige Weiterentwicklungen des Sokratischen Gesprächs vorzunehmen. Diese Weiterentwicklungen gegenüber der Weise, wie wir das Sokratische Gespräch kennengelernt hatten, war aufgrund der Offenheit der Verantwortlichen im Landesverband und aufgrund des geistigen Potentials der Gruppe der Leiter/innen, die vom Landesverband eingesetzt wurden, möglich.

Neue Elemente des Sokratischen Gesprächs, die zum festen Bestandteil geworden sind

a) Der Ankündigungstext

Wir Leiter/innen sind mit den Verantwortlichen des Landesverbandes der Auffassung, daß das Sokratische Gespräch nicht abgelöst werden kann von seinem politischen Zusammenhang. Sokrates in Athen hat das selbständige Denken als wesentlichen Bestandteil der Athenischen

Demokratie angesehen. So ist es in der Apologie nachzulesen. Nelson hatte genau wie Heckmann diese Methode immer zugleich mit politischen Aktivitäten verbunden. Mich selbst hat Gustav Heckmann von der Methode überzeugt durch den Ausspruch: »Uns wäre der Nationalsozialismus erspart geblieben, wenn die Menschen selbständig hätten denken können. Dann nämlich wäre es nicht möglich gewesen, Millionen von Menschen derartig zu bevormunden und zu gängeln.« Die Gefahr des Nationalsozialismus sahen damals alle im Kreis um Leonard Nelson. Politisches Handeln war ihnen selbstverständliche Verpflichtung. Der Kreis dieser Menschen im Umfeld von Leonard Nelson hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg in der »Philosophisch-politischen Akademie« zusammengeschlossen. Schon im Namen dieser Vereinigung wird von ihnen das philosophische und das politische Element verbunden.

Wir wollten im Landesverband der Volkshochschulen zum einen deutlich machen, daß das selbständige Denken wieder eine politische Forderung auch unserer Zeit geworden ist; zum anderen sollte deutlich werden, daß wir uns in der politisch motivierten Tradition von Leonard Nelson und Gustav Heckmann befinden. Das sollte im Ausschreibungstext deutlich werden. Der folgende Text ist seit 1984 unverändert:

»In unserer industriellen Gesellschaft haben die Sachzwänge aller Art die Macht übernommen, so daß sich eigenes Denken und eigene Zielbestimmung zu erübrigen scheinen. Sie werden vorgegeben. Die in einer solchen Welt sozialisierten Menschen sind des Selbst-Denkens entwöhnt. Das Sokratische Gespräch will diesen Zustand durchbrechen.

Die Teilnehmer/innen an einem solchen Gespräch machen immer wieder die Erfahrung, daß Begriffe, Werte und Normen, die ihnen selbstverständlich erschienen, gründlich hinterfragt werden, so daß sie in ihrem Alltag überlegter handeln und zu einer reflektierteren Welt-sicht kommen können. Diese neue Einstellung hat letzten Endes gesellschaftsverändernde Kraft, denn der gesellschaftliche Zustand hat nur Bestand, wenn die Menschen sich diesen Sachzwängen unterordnen. Tun sie es nicht mehr, hat dies Wirkungen.

Das Sokratische Gespräch ist eine in der Erwachsenenbildung wenig bekannte Methode, die besonders geeignet ist, gesellschaftspolitische und philosophische Themen in einer Gruppe zu erarbeiten. Von den Teilnehmern wird dabei erwartet, daß sie Beispiele und Erfahrungen aus ihren Lebensbereichen in das Gespräch einbringen.«

b) Vermittlung der Regeln

Aufgrund der oben geschilderten Schwierigkeiten haben wir Wandtafeln entwickelt, die während der ganzen Zeit der Gespräche an den Wänden hängen. Außerdem geben wir dazu Blätter aus, die denselben Text, der auf den Wandtafeln steht, noch einmal wiedergeben. Hier die drei Wandtafeln, die wir am Anfang näher erläutern und auf die wir während des Gespräches deuten, wenn einmal die Gefahr besteht, daß die Regeln nicht eingehalten werden.

Regeln für das Sachgespräch

Für die Teilnehmer/innen

1. Sag Deine eigene Meinung!
2. Sprich Deine Gedanken in kurzen, klaren Sätzen aus!
3. Faß Dich kurz!
4. Hör genau zu!
5. Sprich deine Zweifel aus, spiel aber nicht den advocatus diaboli!

Für den Leiter oder die Leiterin

1. Halte Deine eigene Meinung zurück!
2. Sorge für wechselseitige Verständigung!
3. Verfolge den roten Faden!
4. Achte darauf, daß im Konkreten Fuß gefaßt wird!
5. Strebe ein Ergebnis an!
6. Zeig Wege auf – formal, aber nicht inhaltlich!

Regeln für das Metagespräch

1. Jedes Unbehagen, welches das Sachgespräch stört, muß geäußert werden!
2. Frag danach, ob während des Sachgesprächs die Regeln eingehalten wurden!

Wege der Abstraktion

Werte, die in den Gründen enthalten sind

↑

Gründe für die Entscheidung

↑

Entscheidung

↑

Beispiel

Wesentliche Kriterien

↑

Kriterien dafür, was den Inhalt eines Begriffes ausmacht

↑

Begriff

↑

Beispiel

An diesen Wandtafeln läßt sich erkennen, daß wir im Rahmen des Metagesprächs eine weitere Neuerung eingeführt haben. Im Metagespräch soll nach der Einhaltung der Regeln während des Sachgesprächs gefragt werden. Das hat einerseits den Sinn der Selbstkontrolle für Leiter/in und Teilnehmer/innen; zum anderen kommen wir damit dem Bedürfnis der Teilnehmer/innen nach, die Regeln des Sokratischen Gesprächs genauer kennenzulernen.

Wir konnten also bisher vier Interessen feststellen, die die Teilnehmer/innen von Mitarbeiterfortbildungen »Sokratisches Gespräch« miteinander verbinden:

- ein thematisches, das an die Fragestellung geknüpft ist;
- ein prozeßhaftes, das auf den Prozeß des Denkens und der Reflexion, unabhängig vom Thema, gerichtet ist;
- ein »integrales«: Im Sokratischen Gespräch gelingt eine Verknüpfung von Selbstdenken und emotionaler »Aufstörung« und Betroffenheit, und zwar *nicht* mittels einer psychosozialen Methode, sondern über den Weg des selbständigen Denkens;
- ein praktisch-pädagogisches: Überprüfung und Kontrolle des Sprechhandelns in einer unbelasteten Situation.

Aus dem als dritten genannten Interesse zogen wir die Begründung für die besondere Bedeutung des Rahmenprogramms.

c) Das Rahmenprogramm

Das Rahmenprogramm hat eine wesentliche Bedeutung aus zwei Gründen: Zum einen herrscht bei den Veranstaltungen — wie oben gesagt — häufig eine Konkurrenzsituation einiger Teilnehmer/innen untereinander; zum anderen sind sich viele fremd und haben Schwierigkeiten, ihre persönlichen Erfahrungen zu schildern.

Wir legen großen Wert auf das Rahmenprogramm, um den vertrauten Umgang auch auf anderen Ebenen zu ermöglichen. Nach einem Teil des Rahmenprogramms herrscht in den Gruppen eine viel entspanntere Atmosphäre als vorher, so daß wir aus unserer Erfahrung in Norden sagen können, daß der Erfolg in den Sokratischen Gruppen stark vom Rahmenprogramm abhängig ist.

Außerdem haben wir beobachtet, daß die ständig sitzende Haltung zur ermäßigten Durchblutung des Kopfes führt. Mit erschlaffendem Körper erschlafft auch der Geist. Die Pausen werden zu einem kleinen Teil dazu genutzt, etwas für die verstärkte Durchblutung zu tun.

Um einen Eindruck zu geben, ist hier der Wochenplan einer Woche in Norden abgedruckt:

Sokratisches Gespräch in Norden vom 8.-12. Dezember 1987

Täglich:

Frühstück ab 8.00 Uhr, Mittag 12.45 Uhr, Abend 18.30 Uhr

Dienstag, den 8. Dezember

- 11.30 Uhr Ankunft und Zimmerverteilung
- 14.00 Uhr Vorstellung der Teilnehmer/innen und Gruppeneinteilung
- 15.00 Uhr Sachgespräch in den Gruppen
- 20.00 Uhr Möglichkeit zum ersten Erfahrungsaustausch

Mittwoch den 9. Dezember

- 9.15 Uhr Sachgespräch bis 10.45 Uhr
- 11.00 Uhr Dehn- und Atemübungen
- 11.15 Uhr Sachgespräch bis 12.45 Uhr
- 14.30 Uhr Sachgespräch
- 16.00 Uhr Ostfriesischer Tee und Kuchen im Heimatmuseum in Norden mit sachkundiger Unterweisung in der Teezubereitung und anschließender Führung durch das Heimatmuseum mit Frau Hildegard Backer
- 17.30 Uhr Metagespräch
- 19.30 Uhr Zur Theorie des Sokratischen Gesprächs bis ca. 21.00 Uhr, anschließend besteht die Möglichkeit zum Erfahrungsaustausch

Donnerstag, den 10. Dezember

- 9.15 Uhr Sachgespräch bis 10.45 Uhr
- 11.00 Uhr Dehn- und Atemübungen
- 11.15 Uhr Sachgespräch bis 12.45 Uhr
- 14.30 Uhr Ostfriesisches Boßeln. Treffpunkt ist das Hotel »Nordlicht« in Norddeich. Dort gibt es abends auch original ostfriesisches Essen, Krönung von Kohlkönigin und Kohlkönig, Tanz und fröhlicher Ausklang des Tages

Freitag, den 11. Dezember

Der Vormittag steht zum Erfahrungsaustausch zur Verfügung oder zum Einkaufsbummel in Norden

- 11.45 Uhr Metagespräch nach Bedarf bis 12.45 Uhr
- 14.00 Uhr Sachgespräch bis 15.30 Uhr
- 15.45 Uhr Dehn- und Atemübungen
- 16.00 Uhr Sachgespräch bis 17.30 Uhr
- 17.30 Uhr Metagespräch bis 18.30 Uhr
- 19.00 Uhr Abschlußabend im »Smutje«, dort auch Abendessen. Anschließend Lesung zum Thema »10 Jahre Deutscher Herbst« und »10 Jahre nach Ernst Blochs Tod. Die politische Philosophie Ernst Blochs.« Der Abend steht wieder zum Erfahrungsaustausch zur Verfügung. Wir können im »Smutje« bleiben.

Samstag, den 12. Dezember

9.15 Uhr Sachgespräch

11.00 Uhr Dehn- und Atemübungen

11.15 Uhr Metagespräch mit Diskussion über die Möglichkeit des Einsatzes des Sokratischen Gesprächs in der politischen Bildung

d) Supervision und Praxisberatung

Diejenigen, die im Rahmen der Veranstaltungen des Landesverbandes Sokratische Gespräche leiten, treffen sich zwei bis dreimal im Jahr, um Probleme, die in ihren Sokratischen Gesprächen auftauchen, zu besprechen. Dazu gehörten bisher mehr allgemeine Themen, die durch Beispiele aus der eigenen Erfahrung als Leiter/in erhellt wurden. Diese Themen waren: Die Vorbereitung des Leiters; Wann schalte ich Still- und Einzelarbeitsphasen ein?; Wann setzt der Prozeß der Abstraktion ein, und wie kann ich ihn als Leiter begleiten, evtl. beschleunigen?; Probleme der Themenwahl; Wie kann ich verhindern, daß meine Sokratische Gruppe zur Selbsterfahrungsgruppe wird?; Die Abgrenzung von Philosophie und Psychologie. Außerdem wurden all die Themen diskutiert, von denen wir jetzt schon die Ergebnisse sehen können. Was hier als feste Bestandteile des Sokratischen Gespräches vorgestellt wurde, ist Ergebnis einer langen Diskussion (Wie muß der Ankündigungstext lauten? Wie stelle ich die Regeln vor? Die Bedeutung des Rahmenprogramms).

Neben diesen Themen wurden einzelne Probleme besprochen, die in Sokratischen Gesprächen auftauchten. Dabei sind wir von der Voraussetzung ausgegangen, daß es kein perfektes Sokratisches Gespräch gibt, und daß Kritik immer zur Verbesserung der eigenen Fähigkeiten beiträgt. Gute(r) Sokratische(r) Leiter/in wird man nur durch lange Erfahrung mit der Leitertätigkeit. Zur Verbesserung der Fähigkeiten trägt die Supervision bei. In unserer Kreise hat jeder das Recht, mit seinen Problemen gehört zu werden. Da alle Probleme haben, ist es sinnvoll, eine Liste zu machen, so daß jeder in bestimmten Abständen mit seinen Problemen gehört werden kann.

Mir selbst hat diese Arbeit sehr viel Sicherheit bei meiner Leitertätigkeit gebracht. Wir vervielfältigen die Wandtafelabschrift und eine eigene Einschätzung unserer Probleme oder vermeintlicher Probleme dazu. Am Anfang der Sitzung stellten wir der Leiter-Gruppe den Verlauf des Sokratischen Gesprächs, in dem die Probleme aufgetreten waren, vor. Durch Nachfragen können sich die Teilnehmer/innen unserer Gruppe dann sehr schnell ein Bild von der Situation machen.

Ich erinnere mich an eine Sitzung im Februar 1986, bei der ich selbst meine Probleme darstellen konnte. Ich hatte dabei das Glück, daß eine Leiterin aus unserem Kreise selbst Teilnehmerin bei dem von mir geleiteten Gespräch war, so daß den anderen die Situation auch noch einmal aus anderer Sichtweise geschildert werden konnte. Bei dieser Supervision habe ich gelernt, daß der Wechsel der Begriffe für ein und dieselbe Sache eine Unsicherheit der Teilnehmer/innen signalisiert. Es handelte sich um das Thema »Werte, die unser Handeln leiten«. Dabei wurde von Grundorientierung, von Grundinteresse, von Lebensplan und von Leitlinie gesprochen. Alle meinten damit ihre grundlegenden Wertentscheidungen. Für mich resultierte aus dieser Supervisionssitzung, daß ich als Leiter auf diese Art der Unsicherheit viel aufmerksamer geworden bin und die Teilnehmer/innen früher auf ihre eigene Unsicherheit hinweise. Die frühe Klärung dieser Unsicherheiten hat sich für die Teilnehmer/innen als zufriedenstellend erwiesen.

Bei diesem Sokratischem Gespräch, was ich darstellte, war am Anfang mehrmals die Gefahr gegeben, daß wir den roten Faden verlieren. Die Teilnehmer/innen brachten ähnliche Beispiele ein wie das, was wir gerade behandelten und kamen dabei natürlich auf andere Probleme und Aspekte. Die Supervision hatte für mich zum Ergebnis, daß ich bei diesem Sokratischen Gespräch das Beispiel nicht genügend ausgeschöpft hatte und nicht streng genug immer wieder zu dem Ausgangsbeispiel zurückgekommen bin. Das hatte für mich zur Folge, daß ich in den folgenden Sokratischen Gesprächen sehr bestimmt den roten Faden in der Hand gehalten habe und das Ausgangsbeispiel ausgeschöpft habe. Auf diese Weise kamen wir sehr viel schneller auf dem Weg der Abstraktion voran. Für die Teilnehmer/innen war es zufriedenstellend, auch zu einem Ergebnis gekommen zu sein. Kommt man möglichst schnell auf den Weg der Abstraktion und schöpft dabei konsequent das gegebene und evtl. — wenn nötig — noch ein zweites Beispiel aus, entgeht man auch der Gefahr, daß das Gespräch zu einer Selbsterfahrung wird und daß die Grenze zur Psychologie, wovon im nächsten Abschnitt die Rede ist, verwischt wird. Ein Beispiel soll das im Exkurs verdeutlichen.

Exkurs zur Abstraktion

Ich will aufzeigen, daß man sehr schnell auf den Weg der Abstraktion kommt und so auch vermeidet, daß die Gruppe zur Selbsterfahrungsgruppe wird und sich zu lange und ausschweifend bei den eigenen und den Erfahrungen der anderen aufhält.

In einem Sokratischen Gespräch mit dem Thema »Jeder ist seines Glückes Schmied« erzählte eine Teilnehmerin ein Beispiel, das in der Tat voll mit Ansatzpunkten war für psychologische Reflexionen. Die Teilnehmerin arbeitet als Therapeutin in einem Krankenhaus. Sie hatte das Erlebnis einer tiefen, inneren Verbindung mit einer Todkranken, die sie zu pflegen hatte. Aus ihrem Beispiel zogen wir sehr schnell Kriterien für »Glücklichsein«, denn es war von den Teilnehmer/innen zuvor der Weg eingeschlagen worden, zu klären, was Glücklichsein bedeutet. Die Kriterien fanden wir dadurch, daß ich fragte, habt ihr gehört, welche Kriterien für ihr Glücklichsein Ursel gerade genannt hat? Nach kurzer Zeit standen an der Tafel folgende Kriterien:

1. Einfaches Daseinkönnen
2. Das eigene Leben wurde ein Stück weitergebracht
3. Intensives Erleben (ich war erfüllt)
4. Bestimmte Beziehung zu einer Person (Verwandschaft und Abgrenzung zugleich)
5. Offenheit und Zulassenkönnen von allen Gefühlen
6. Sicherheit, ich kann nicht zerstört werden

Ich fragte dann, ob es Kriterien gibt, die in anderen Kriterien schon enthalten seien. Die Teilnehmer/innen erarbeiteten folgende Zusammenfassung:

Glücklichsein in Ursels Beispiel ist ein wechselseitiges, ineinander verwobenes Wachsen von

- Sicherheit, daß ich nicht zerstört werden kann
- Offenheit für alle Gefühle
- intensives Erleben
- in der Gewißheit, daß das eigene Leben ein Stück weitergebracht wurde
- einfaches Daseinkönnen in einer bestimmten Beziehung zu einer Person

Ich fragte dann, ob jemand ein anderes Beispiel hat, in dem nach seiner Meinung es noch andere Kriterien für Glücklichsein gibt als die, die wir jetzt schon gefunden haben. Greta meinte, sie habe ein Beispiel und erzählte:

Der erste Segelflug in großer Höhe. Dabei hatte ich ein so glückliches Erleben des Einsseins mit der Schöpfung, daß ich dachte: Wenn man dies erlebt hat, dann kann man ruhig sterben. Damals habe ich gesagt: Was kann man eigentlich noch Schöneres erleben?

Glücklichsein in Gretas Beispiel ist

- ein Gefühl der Freiheit und der ungeheuren Leichtigkeit
- das Erleben des Einsseins mit dem Ganzen ohne meine Identität aufzugeben
- Freude
- Erleben mit allen Sinnen (eigenartiges, gesteigertes Lebendigsein)

Eine intensive Abstraktionsarbeit der Gruppe schloß sich an die Aufforderung an, aus beiden Kriterienkatalogen die Kriterien herauszufinden, die notwendig zum Glücklichsein gehören. Wir faßten also die Kriterien zusammen und prüften sie nach der Zusammenfassung mit der Frage: Gehört jedes dieser Kriterien notwendig zum Glücklichsein? Dabei ergab sich folgendes Ergebnis:

Zum Glücklichsein gehört notwendig:

- Offenheit, Bereitschaft und Empfänglichkeit für neues Erleben
 - Vertrauen zu mir selbst und Eingebettetsein in eine Ganzheit
- gesteigertes Erleben mit allen Sinnen
- ein neues Erleben, was mein Dasein bereichert

Jetzt forderte ich die Gruppe auf, zu überlegen, ob jemand ein Erlebnis des Glücklichseins hat, in welchem darüberhinausgehende Kriterien enthalten sind. Die Gruppe sollte also auf der Folie ihrer eigenen Erfahrungen den Kriterienkatalog ablaufen lassen. Es kam kein zusätzliches Beispiel, in welchem darüberhinausgehende Kriterien zu finden waren.

Jetzt prüfte ich umgekehrt, indem ich nacheinander jedes der Kriterien mit einem Papierstreifen zuhängte und fragte, ob man es weglassen und dann immer noch von einer Wesensbestimmung des Glücklichseins sprechen könnte. Keines der Kriterien konnte nach Auffassung der Gruppe weggelassen werden. Alle Kriterien gehören also notwendig zum Glücklichsein.

Aus diesen Kriterien formulierte die Gruppe nun den folgenden konsensfähigen Satz:

Glücklichsein bedeutet ein gesteigertes, neues und positives Erleben der Zusammengehörigkeit von mir mit einem Ganzen (Schöpfung, Beziehung) für ein gewisse Zeit. Dies bereichert mein Dasein.

Dies war das Ergebnis einer Arbeit mit einer Gruppe von zehn Teilnehmer/innen an zwei Tagen mit jeweils zwei Gesprächseinheiten am Vormittag und am Nachmittag.

e) Die Abgrenzung von Philosophie und Psychologie

Diese Abgrenzung ist sehr schwierig, weil die Philosophie und die reflexive Psychologie sehr viel miteinander gemeinsam haben. Nicht zuletzt sei hier daran erinnert, daß die Psychologie Teil der Philosophie war und sich erst in der Neuzeit verselbständigt hat. Man kann vielleicht folgende grobe Unterscheidung vornehmen: Psychologisch orientierte Gruppen haben die Persönlichkeitsstruktur, die Lebensgeschichte, den Lebensstil und das Verhalten in einer einzelnen Lebenssituation zum Thema. Da im Sokratischen Gespräch von den eigenen Erfahrungen ausgegangen wird, ist sehr leicht die Gefahr gegeben,

daß mit Teilnehmerfragen auf die Persönlichkeitsstruktur dessen gezielt wird, der das Beispiel erzählt. Diese Gefahr besteht natürlich besonders im Bereich der Erwachsenenbildung und der Universität, wo bei den Teilnehmer/innen psychologische Kenntnisse vorhanden sind. Manchmal werden auch Hilfen geboten, mit dem Ziel, dem Beispielgeber einen leichteren Umgang mit Lebenssituationen zu ermöglichen. Das alles ist gut gemeint, gehört aber nicht ins Sokratische Gespräch.

Wir weisen am Anfang jedes Gespräches darauf hin, daß es hier um eine philosophische Begriffsklärung geht, wenn wir beispielsweise das Thema »Gewalt« behandeln. Es geht nicht darum, zu fragen, was da in der Persönlichkeitsstruktur des Menschen, der das Beispiel erzählt, vorliegt, und warum er in bestimmten Situationen überaus aggressiv reagiert und wie er es ändern kann.

Um nun hier eine Grenzziehung in der Situation, in der man als Leiter/in vor der Gruppe steht, vornehmen zu können, befassen wir uns einzeln oder gemeinsam mit verschiedenen psychologischen Verfahren. Wir haben gemeinsam einmal ein TZI-Seminar durchgeführt.

Diese Anstrengung, sich mit verschiedenen psychologischen Methoden auseinanderzusetzen, halte ich deshalb für wichtig, weil der Prozeß des Selbstdenkens immer zugleich ein emotional aufgeladener Prozeß ist und eine starke Konfrontation mit dem eigenen Ich und dem eigenen Sprechverhalten in einer Gruppe bedeutet. Wir erleben immer wieder psychische Reaktion einzelner Teilnehmer/innen, die es rechtzeitig zu erkennen gilt. Das erfordert psychologische Kenntnisse, um adäquat intervenieren zu können, und um damit das Festhalten an der Sachfrage zu »retten«. Die Auseinandersetzung mit den psychologischen Methoden möchte ich darum als ein wichtiges Qualifikationselement des Sokratischen Leiters bezeichnen. Ist man so qualifiziert, beugt man der Gefahr, daß das Sokratische Gespräch zu einer Selbsterfahrung wird, am besten vor.

Kombination mit anderen Methoden

Wie aus dem Wochenplan ersichtlich ist, befassen wir uns am Ende mit der Frage, wie das Sokratische Gespräch in der Erwachsenenbildung allgemein oder auch speziell in der politischen Bildung eingesetzt werden kann. Es wird immer wieder die Frage gestellt: Kann ich das Sokratische Gespräch denn in meinen Kursen einsetzen? Ich möchte hier von zwei eigenen Erfahrungen sprechen.

a) Elemente des Sokratischen Gesprächs in anderen Kursformen

Zum einen habe ich in philosophischen Lektürekursen Elemente des Sokratischen Gesprächs eingebracht. Bei der Lektüre des Platon-Dialogs »Theaitetos« bin ich an einer Stelle zum Beispiel folgendermaßen verfahren: Es wurde von einer Teilnehmerin die Frage gestellt, ob denn Erkenntnis tatsächlich ein solches Problem sei. Ich forderte die Teilnehmer/innen auf, selbst zu sagen, was sie unter Erkenntnis verstünden. Ihre Äußerungen sollten sie mit Beispielen aus der eigenen Erfahrung belegen.

Dies ist wohl die einfachste Möglichkeit, Elemente des Sokratischen Gesprächs auch in Kursen der Erwachsenenbildung zum Einsatz zu bringen.

b) Kombination mit der Metaplan-Technik und der Jigsaw-Methode

aa) Metaplan-Methode

Eine weitere Erfahrung habe ich gemacht mit folgender Verfahrensweise, bei der ich das Sokratische Gespräch mit anderen Methoden verbunden habe. Es ging in einem Volkshochschulkurs um die Erörterung des Grundrechts »Freiheit«. Ich wollte mit verschiedenen Methoden den Begriff »Freiheit« möglichst umfassend klären und hatte in einem Kompaktkurs vier Tage Zeit dazu. Am ersten Tage habe ich ein Referat gehalten, in dem ich verschiedene Aspekte des Begriffs Freiheit behandelte. Ich habe die Punkte, die mir wichtig waren, mit Hilfe der sogenannten Metaplan-Technik in einer Farbe an der Metaplan-Tafel geordnet. In einer anderen Farbe habe ich meine eigenen Thesen aufgeschrieben. Bei meinem Vortrag habe ich mich an die Tafel gestellt und die einzelnen Punkte erläutert. Durch diesen Zusammenhang von Optischem und Akustischem waren die Ausführungen leichter verstehbar.

Die Diskussion über meinen Vortrag habe ich ebenfalls mit Hilfe der Metaplan-Technik strukturiert. Ich habe Karten ausgegeben, auf die jeder die für ihn/sie wichtigsten Einsichten des Referates aufschrieb. Diese wurden dann an die Wandtafel gebracht. Alle sahen sich dann das Produkt an. Es kam zu einer Meinungsbildung darüber, welche Einsichten vertiefter diskutiert werden sollten. Die Teilnehmer/innen wählten eine Karte aus. Die Teilnehmer/in, der/die diese Karte geschrieben hatte, wurde aufgefordert, ihre Einsicht noch einmal genauer darzustellen.

bb) Jigsaw-Methode

In der nächsten Phase verteilte ich einen philosophischen Text zum Thema »Freiheit«. Es war Fichtes Rede »Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrücken«. Ich nahm diesen Text ohne die Vorrede. Jetzt läßt sich dieser Text leicht in drei Teile aufteilen. Ich hatte neun Teilnehmer/innen. Ich verfuhr mit dem Text nach der sogenannten Jigsaw-Methode² und teilte die neun Teilnehmer/innen in drei Gruppen auf. Jede der drei Gruppen bekommt den ganzen Text. Er ist allerdings in drei Teile aufgeteilt und jeder bekommt nur ein Drittel des Textes. Haben die Teilnehmerinnen und Teilnehmer den Text in der Hand, dann bilde ich Expertengruppen. Alle drei, die den ersten Teil des Textes in der Hand haben, kommen in eine Expertengruppe. Die drei, die den zweiten Teil des Textes in der Hand haben, gehen zusammen in eine weitere Expertengruppe usw. Dort lesen sie den Text und verständigen sich untereinander über schwierige Stellen, darüber, was sie nicht verstanden haben. Dies tun sie solange, bis jeder von ihnen in der Lage ist, den Inhalt des Textes zu referieren. Danach gehen sie in ihre Jigsaw-Gruppe. Wenn alle drei in der Jigsaw-Gruppe sind, dann ist in jeder Gruppe Teil 1, 2 und 3 des Textes vertreten. Den Text verstehen kann jeder nur, wenn alle drei in der Lage sind, den Text genau zu referieren. Das tun sie auch hintereinander.

Diese Methode erfordert den Ausschluß von Konkurrenz. Hier ist eine gute Kooperation und Partnerschaft erforderlich, ein aufmerksames Zuhören und gutes Fragen. Dies sind alles Elemente, die auch Prinzipien des Sokratischen Gespräches sind. Insofern passen diese beiden Methoden gut zueinander.

Die letzten beiden Tage waren dem Sokratischen Gespräch vorbehalten. Ich wählte als Thema ein Zitat von Rosa Luxemburg, das die Möglichkeit eröffnete, einen Aspekt des Begriffs »Freiheit« zu behandeln, der bisher noch nicht zur Sprache gekommen war: »Freiheit ist immer Freiheit der Andersdenkenden.«³ Tatsächlich wurden ganz neue Aspekte zur Sprache gebracht, Aspekte, die in den vorhergehenden zwei Tagen entweder gar nicht oder nur am Rande erörtert wurden.

Eine weitere Erfahrung machte ich mit folgender Kombinationsmöglichkeit der genannten drei Methoden. Am ersten Tag gab ich einen Text aus zum Thema »Politik und Moral«. Die Teilnehmer/innen behandelten ihn nach der Jigsaw-Methode. Danach wurde der bruchlose Übergang zur Metaplan-Methode vollzogen, indem ich die Aufgabe stellte, die Fragen aufzuschreiben, die jeder gern weiter behandeln möchte. Diese Fragen wurden stichwortartig aufgeschrie-

ben und an die Metaplan-Tafeln gebracht. Jede Jigsaw-Gruppe hatte ihre eigene Metaplan-Wand. Jetzt tauschte ich die Gruppen aus, so daß eine Gruppe immer vor der Tafel einer anderen Gruppe stand. Dies erforderte, daß sich die Teilnehmer/innen auf den Kärtchen verständlich vermittelten (sie kannten das Verfahren vorher) und daß diejenigen, die die Kärtchen jetzt lasen, sich um Verständnis bemühen mußten. Die Gruppen hatten nun die Aufgabe, die Kärtchen zu reduzieren, also zu sehen, wo eine Fragestellung schon in einer anderen enthalten war. Sie konnten auch neue Kärtchen schreiben, wenn sie für zwei oder mehrere Fragen eine übergreifende gefunden hatten. Nach diesem Prozeß wurden alle drei Tafeln zusammengestellt. Die Teilnehmer/innen bekamen nun jeder drei kleine Punkte und konnten die Fragen, die sie am meisten interessierten, mit Punkten versehen. Die Frage, die nun die meisten Punkte erhielt, wurde als Thema für das Sokratische Gespräch genommen, das in den nächsten drei Tagen stattfand. Der vorhergehende Teil mit der Jigsaw- und der Metaplan-Methode nahm zwei Tage in Anspruch.

Nun könnte man mir entgegenhalten, daß ich durch die beiden vorhergehenden Phasen die Teilnehmer unzulässig beeinflusst hätte und sie nicht mehr frei in ihrem Denken gewesen seien. Dem kann ich folgendes entgegenhalten:

Wenn der Leiter vorträgt, dann werden zum einen die Teilnehmer nicht unzulässig beeinflusst, denn sie sind alle schon durch das Lesen von Texten und durch Diskussionen über Themen, die gerade im Sokratischen Gespräch behandelt werden, vorgebildet. Das zeigt sich immer wieder bei Sokratischen Gesprächen im universitären Rahmen und auch bei der Arbeit mit Kursleitern in der Erwachsenenbildung. Sie bringen Wissen mit. Ich habe es erlebt, daß die Auffassungen Max Webers oder Immanuel Kants vertreten wurden, ohne daß der Name von der Teilnehmerin oder dem Teilnehmer genannt wurde. Diese Auffassung eines Philosophen war zur eigenen Meinung geworden. Ich verrate kein Geheimnis, wenn ich darauf verweise, daß unser Geist keine tabula rasa ist. Wir sind in den kulturellen Bildungsprozeß einbezogen und sind Produkt unserer Kultur. Ich kann darum keinen Verstoß gegen die Sokratischen Prinzipien erkennen, wenn wir hier den kulturellen Bildungsprozeß ein Stück weiterführen.

Martens schreibt dazu, daß die individuelle Lerngeschichten nie am Nullpunkt anfängt, sondern sie »ist in ein Netzwerk von Lernorten und Lerngeschichte eingebunden. Die philosophische Tradition und der fachwissenschaftliche Diskussionsstand haben zunächst den Schüler der Sekundarstufe II oder den Studenten am wenigsten geprägt;

dagegen hat er bestimmte Auffassungen aus der Sprache des Alltags in den verschiedenen Bereichen (Elternhaus, Freundesgruppen, Öffentlichkeit etc.) und aus der Sprache der einzelnen Unterrichtsfächer (bzw. Wissenschaften) übernommen, wenn auch nicht immer bewußt reflektiert.«⁴

Beide Methoden eignen sich auch deshalb zur Kombination mit dem Sokratischen Gespräch, weil sie die Arbeit an der Sache befördern und dazu beitragen, dem Abgleiten in eine Selbsterfahrungsgruppe entgegenzuwirken.

Mögliche Fortsetzungen des Sokratischen Gesprächs

Ich merke zunächst folgendes an: Meist ist das erste Sokratische Gespräch, das man mitgemacht hat, das beste gewesen. Hier hat man alle die positiven Momente verstärkt erlebt, die mit dem sokratischen Gespräch verbunden sind und die uns alle bekannt sind. Nach der Teilnahme an mehreren Sokratischen Gesprächen — ich spreche jetzt nur von Universität und Erwachsenenbildung — stellt sich das Bedürfnis ein, in der Sache weiterzukommen, nicht nur einige Aspekte anzusprechen. Keinen der uns bekannten philosophischen Begriffe wie Glück, Freiheit, Verstehen kann man in einem Sokratischen Gespräch umfassend und zufriedenstellend diskutieren. Ich habe darum schon Sokratische Gespräche zum selben Thema in Fortsetzung angeboten.

Ich möchte hier einen weitergehenden Vorschlag machen. Das, was den gesamten Erkenntnisprozeß der Menschen ausmacht, wird nach der These vom Paradigmenwechsel in der Philosophie in drei Schritte eingeteilt: Wir konstatieren in unserer kulturellen Entwicklung die Schritte von der Ontologie zur Bewußtseinsphilosophie zur Sprachphilosophie.⁵ Im Sokratischen Gespräch wollen wir das Wesen einer Sache klären. Wir wollen also zu den Wesensbestimmungen des Begriffs vordringen. Hierbei vollzieht sich bei den Teilnehmer/innen immer ein Erkenntnisprozeß, der selbst nicht reflektiert wird, auch nicht reflektiert werden kann, wenn wir den roten Faden streng in der Hand behalten.

Sokratisches Gespräch zweiter Stufe

Entsprechend dem Paradigmenwechsel in der Philosophie könnte man sich nun vorstellen, diesen Erkenntnisprozeß, der im Sokratischen Gespräch der 1. Stufe abgelaufen ist, zu thematisieren und zwar wiederum streng nach den Sokratischen Regeln. Wir würden also hier ein

Metagespräch führen, also ein Gespräch über das Gespräch der 1. Stufe. Ich will es — obwohl der Begriff angemessen wäre — hier aber nicht Metagespräch nennen, weil dieser Begriff im Zusammenhang des Sokratischen Gespräches schon besetzt ist. Ich will es ein Sokratisches Gespräch zweiter Stufe nennen. In einem solchen Gespräch soll also der Erkenntnisprozeß selbst thematisiert werden. Hier werden Fragen folgender Art gestellt: »Wie hat sich meine Einsicht verändert, die ich zum Begriff ›Freiheit‹ hatte, als ich in das Gespräch hineinging?« Oder: »Was hat es bei mir bewirkt, als Hans am zweiten Tag seinen Einwand brachte?« Oder: »An welcher Stelle habe ich meine Auffassung ändern müssen, und was geschah in mir?« Oder: »Hat das Gespräch meine bisherige Auffassung bestärkt? Welche Äußerungen haben dazu besonders beigetragen?«

Verfolgen wir die Theorie vom Paradigmenwechsel, so befinden wir uns auf der Stufe des Bewußtseinsparadigmas. In einem Schema von Habermas, das die verschiedenen Diskursebenen bezeichnet, befinden wir uns auf der Stufe der Selbstreflexion.⁶ Weitergehend könnte man mit Habermas die Frage stellen: »Wie sollen kognitive Leistungen beschaffen sein, die auf den Titel Erkenntnis Anspruch erheben dürften?«⁷ Diese Frage verweist auf den Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse. Dies will ich hier nicht erörtern, sondern lediglich auf die entsprechenden Stellen von Habermas verweisen.

Sokratisches Gespräch dritter Stufe

Entsprechend dem Paradigmenwechsel muß es dann eine dritte Stufe des Sokratischen Gespräches geben. Auch sie müssen wir trennen von den ersten beiden Stufen, um den roten Faden in der Hand zu behalten und im Sokratischen Gespräch erster Stufe tatsächlich auch zu einer Wesensbestimmung, nämlich zu *unserer* (der Teilnehmer/innen) zu kommen. Fragen derart, die im Sokratischen Gespräch dritter Stufe behandelt werden, tauchen natürlich schon im Sokratischen Gespräch erster Stufe auf, sollen aber hier nicht behandelt werden, weil es um das Auffinden des Wesens einer Sache geht. Ich will das an einem Beispiel aus einem Sokratischen Gespräch deutlich machen. In einem Gespräch über »Glück« (ein anderes als das im Exkurs geschilderte) standen folgende Äußerungen an der Wandtafel:

- Gefühle äußern sich und haben Gestalt bekommen
- Glück ist ein Gefühl
- Glück ist ein Gefühl der Freude
- Glück ist ein Gefühl der Erleichterung und Entspannung
- Glück ist ein Gefühl des Nichtverlassenseins

Darauf kam der Einwand einer Teilnehmerin: »Glück hat doch auch eine objektive Komponente.« Auf Nachfrage, was sie damit meine, antwortete die Teilnehmerin: »Ich wüßte nicht, welches Gefühl ich hätte, wenn ich nicht gelernt hätte, daß das, was ich jetzt empfinde, Glück ist. Ich muß also fragen: Wie habe ich Glück gelernt?« Als Antwort könnte man sich vorstellen: Als ich Kind war, umarmten sich meine Eltern. Ich fragte, warum sie das machen. Sie sagten, weil sie glücklich sind. Oder: Meine Oma machte einen Luftsprung und rief: Ich bin glücklich. Oder: Meine Oma schenkte mir zu Weihnachten die heiß ersehnte Puppe und sagte: Jetzt bist du sicher glücklich, mein Kind. — All diese Antworten kamen nicht im Sokratischen Gespräch, in dem wir uns gerade befanden, sondern in einer Pause, in der diese — die Teilnehmer/innen wohl interessierende Frage — weiter-erörtert wurde. Diese Frage konnte auch in dieser Weise nicht weiterverfolgt werden, weil es uns im Sachgespräch um das Sammeln von Kriterien für den Begriff »Glück« ging.

Diese Frage allerdings »Wie habe ich Glück gelernt?« ist die Ausgangsfrage für ein Sokratisches Gespräch dritter Stufe. Hier wären wir auf der Ebene des Sprachparadigmas oder auf der Diskursebene »Substantielle Sprachkritik« des genannten Habermasschen Schemas. Für Habermas ist die Möglichkeit des Wechsels der Diskursebenen Voraussetzung für einen wahrheitsfähigen Konsens.⁸

Auch für ein Sokratisches Gespräch dritter Stufe, das mit der Frage eröffnet wird »Wie habe ich Glück (Freiheit oder Verstehen) gelernt?« gelten die Regeln des Sokratischen Gespräches erster Stufe. Das Thema dieses Sokratischen Gespräches dritter Stufe richtet sich nach den Themen der beiden vorhergehenden Sokratischen Gespräche.

Fraglich ist nun noch, wie denn diese drei Stufen organisatorisch miteinander verbunden werden können. Dazu habe ich zwei Vorschläge zu machen: Zunächst kann man innerhalb einer Wochenveranstaltung daran denken, die Tage so einzuteilen, daß alle drei Stufen möglich sind. Wir sind in Kursveranstaltungen am Wochenende in einem Sokratischen Gespräch erster Stufe auch schon zu einem Konsens gekommen. Wenn dieser Punkt bei einer Wochenveranstaltung erreicht ist, könnte man zu der zweiten Stufe übergehen. Zugegebenermaßen ist das ein sehr anstrengendes Programm für eine Woche.

Allerdings werden sich diese drei Stufen in Fortsetzung mit einem halben Jahr Abstand realisieren lassen.

Anmerkungen

- 1 Die Sokratischen Gespräche hatten folgende Themen:
 - Kann man das menschliche Zusammenleben von Gewalt frei halten?
 - Werte, die unser Handeln leiten.
 - Ist Erwachsenenbildung eine sinnvolle Tätigkeit?
 - Kann man in der heutigen Zeit noch hoffen?
 - Wie entscheide ich, ob eine Aussage unlogisch ist?
 - Bringt uns Technik eine bessere Zukunft?
 - Werden wir durch Erziehung eingeschränkt?
 - Welche Erfahrungen habe ich mit Aggression?
 - Alle Menschen sterben, was bedeutet das für unser Leben?
 - »Reden ist Silber, Schweigen ist Gold« – Kann das ein sinnvoller Leitsatz für unser Handeln sein?
 - Welche Bedeutung hat die Zeit für unser Leben?
 - Kann ich mich auf mein Gefühl verlassen?
 - Lohnt sich Zivilcourage?
 - Verstehen wir alles, was wir sagen?
 - Muß der Politische Bildner selbst politisch sein?
 - Ist Schönheit bloßer Schein?
 - Wann muß ich tolerant sein?
- 2 Vgl. E. Aronson, N. Blaney, G. Stephan, J. Sikes, M. Snapp, *The Jigsaw Classroom*, Beverly Hills 1978.
- 3 Rosa Luxemburg, *Gesammelte Werke*, Band IV, Berlin 1974, S. 359.
- 4 Ekkehard Martens, *Didaktik der Philosophie*, in: Ekkehard Martens/Herbert Schnädelbach, *Philosophie. Ein Grundkurs*, Reinbek 1985, S. 563.
- 5 Vgl. den Beitrag von Herbert Schnädelbach in diesem Band.
- 6 Vgl. Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1984, S. 176.
- 7 Vgl. ebda., S. 175.
- 8 Vgl. ebda., S. 171.

Hartmut Spiegel

Sokratische Gespräche in der Mathematiklehrerausbildung

Inwiefern kann die Teilnahme an Sokratischen Gesprächen über mathematische Themen für Mathematiklehrerstudenten aller Schulstufen bedeutsam sein?

Allgemeine Vorbemerkungen

Für Sokratische Gespräche über mathematische Themen gilt die gleiche Kennzeichnung, die für jedwede Art von Gesprächen nach der Sokratischen Methode Leonard Nelsons zutrifft: Eine Gruppe *gleichberechtigter* Teilnehmer versucht durch *gemeinsames* Nachdenken über eine Frage Einsichten zu dem in der Frage angesprochenen Thema zu gewinnen. Hierbei bemühen sie sich darum, sich an bestimmte Regeln zu halten, die von Nelson in seiner Rede angedeutet und später von Gustav Heckmann in seinem Buch ausgearbeitet wurden. Es ergibt sich dadurch ein Verständigungsprozeß, der besondere Merkmale aufweist.

Ich unterscheide folgende Arten möglicher und von mir wiederholt festgestellter Wirkungen auf Teilnehmer Sokratischer Gespräche über mathematische Themen:

1. Wirkungen auf die Beziehung des Teilnehmers zum Gegenstand der Untersuchung und damit zusammenhängend auf sein Selbstbild
2. Erwerb und Anwendung der Fähigkeit zu einem »sokratisch infizierten« Kommunikationsverhalten auch in nicht streng sokratischen Gesprächssituationen in Alltag und Unterricht
3. Erwerb von Metawissen: z. B. Wissen über Probleme beim Erwerb von Einsichten bzw. der Verständigung über solche; Wissen darüber, wie durch die im Sokratischen Gespräch vorfindbaren Bedingungen der Erwerb von Einsichten gefördert wird.

All diese Wirkungen sind für Lehrer bedeutsam, besitzen m. E. aber auch einen vom speziellen Berufsziel »Lehrer« unabhängigen Bildungswert. Die unter 2. genannten Wirkungen sind mir auch aus Sokratischen Gesprächen über nicht-mathematische Themen bekannt. Auf meine eigenen diesbezüglichen Beobachtungen möchte ich daher vorweg kurz eingehen:

Das angestrebte Kommunikationsverhalten der Teilnehmer eines Sokratischen Gesprächs zeichnet sich insbesondere dadurch aus, daß

- 2.1 jede Äußerung jedes Teilnehmers in gleicher Weise ernstgenommen wird
- 2.2 jeder Teilnehmer sich Mühe gibt, sich allen Teilnehmern verständlich zu machen
- 2.3 jeder Teilnehmer gehalten ist, bei Äußerungen anderer Teilnehmer zu prüfen, ob er sie vollständig aufgefaßt und verstanden hat und sie auf den Gang der Argumentation beziehen kann.

Die persönlichen Erfahrungen, welche positiven Einflüsse diese besondere Art der Kommunikation beim Sokratischen Gespräch für das Gelingen von Verständigung und den Erwerb von Einsichten hat, bleiben selten ohne Folgen für das eigene Kommunikationsverhalten, auch in nicht streng sokratischen Gesprächssituationen in Alltag und Unterricht. Z.B. ergeben sich positive Auswirkungen auf

- die Sensibilität beim Achten auf mögliche Mißverständnisse
- die Bereitschaft, eigene Positionen selbst zu hinterfragen oder in Frage stellen zu lassen
- die Bereitschaft, sich mit Positionen anderer ernsthaft auseinanderzusetzen

(Es wird damit nicht behauptet, daß solche Verhaltensänderungen nicht auch durch andere Dinge als das Sokratische Gespräch bewirkt werden können, sondern nur festgestellt, daß Teilnehmer Sokratischer Gespräche selbst bemerken, ein wie großer Einfluß in Richtung auf solche Änderungen von Sokratischen Gesprächen ausgeht.)

Erfahrungen und Kommentare

Im folgenden werden Notizen über Äußerungen von Teilnehmern Sokratischer Gespräche über mathematische Themen im Rahmen der Lehrerausbildung wiedergegeben und kommentiert, in denen Erfahrungen zu den o.a. Wirkungen mitgeteilt werden. Dabei kommt es auch vor, daß die berichteten Erfahrungen mehrere Wirkungen implizieren.

Zu 1. Wirkungen auf die Beziehung des Teilnehmers zum Gegenstand der Untersuchung und damit zusammenhängend auf sein Selbstbild

- Mathematik bestand für mich bisher nur aus vorgegebenen Definitionen und Sätzen, im Sokratischen Gespräch habe ich die Erfahrung gemacht, daß ich aufgrund meiner eigenen Voraussetzungen mathematische Zusammenhänge selber erdenken kann.
- Im Studium hangelt man sich häufig an der Oberfläche entlang; man bewegt sich auf der Ebene rein syntaktischen Verstehens, der

Kalkülebene (gewußt wie, aber nicht warum; Ergänzung von mir), was sich später auf die Vermittlung auswirkt. Im Sokratischen Gespräch wird eine ganz andere Art von Verständnis mathematischer Zusammenhänge erzeugt.

- Man erfährt, daß man gemeinsam aus eigener Kraft »neues« Wissen aufbaut und erfährt damit, »daß man denken kann«.

Kommentar: Mathematik ist wie kein anderes Schulfach in besonderem Maße geeignet, das Selbstvertrauen in die Kraft des eigenen Denkens, der eigenen Vernunft zu stärken – wiewgleich die Unterrichtspraxis in Schule und Hochschule in den seltensten Fällen eine solche Erfahrung vermittelt, sondern eher das Gegenteil bewirkt. Um dieses Potential der Mathematik zur Wirkung zu bringen (aber nicht nur darum), ist es erforderlich, Mathematikunterricht nicht so sehr in den Dienst der Vermittlung eines Fertigproduktes, sondern vielmehr in den Dienst der Entfaltung mathematischer Tätigkeiten der Schüler zu stellen. Das Sokratische Gespräch bietet eine besondere Chance, Mathematik als Prozeß gestaltend mitzuerleben. Dies führt – wie aus den obigen Äußerungen sichtbar wird, zu einer neuartigen Erfahrung mit Mathematik und in Verbindung damit sowohl zu einem erweiterten Bild von dem, was Mathematik sein kann, als auch zu einer neuen Bewertung der eigenen mathematischen Fähigkeiten. Daß dies eine wertvolle Erfahrung für einen zukünftigen Mathematiklehrer ist, dürfte keine weitere Begründung erfordern.

Zu 2. Erwerb und Anwendung der Fähigkeit zu einem «sokratischen infizierten» Kommunikationsverhalten auch in nicht streng sokratischen Gesprächssituationen in Alltag und Unterricht

- durch die Erfahrung im Sokratischen Gespräch habe ich Mut gefaßt, mich auf Diskussionen mit Schülern einzulassen, mich mehr von den Schülern leiten zu lassen, die Lehrerzentrierung mehr durch Schülerzentrierung zu ersetzen
- das Verhalten des Leiters im Sokratischen Gespräch färbt auf mein Lehrerverhalten ab: sich inhaltlich zurücknehmen
- man ist geprägt durch den Unterrichtsstil der Hochschule: Jemand denkt vor, alle denken nach; konvergentes Denken in den Trichter des Lehrers; man lernt nicht mit divergentem Denken umzugehen und flüchtet sich in lehrerzentrierten Unterricht; das Sokratische Gespräch zeigt, daß es anders geht; da es in dieser Form in der Schule nicht durchgängig gehandhabt werden kann, stellt sich die Frage: Gibt es einen Mittelweg?

Kommentar: Diese Aussagen verdeutlichen zum einen, daß durch die Erfahrung des Sokratischen Gesprächs gängige Unterrichtspraxis zu Recht suspekt wird, und verweisen zum anderen darauf, daß Schritte in

Richtung des nachgefragten »Mittelweges« möglich sind. Es ist sicherlich situationsabhängig, welchen Platz auf der Skala zwischen den beiden Extremen: Indoktrination und Sokratisches Gespräch ein Lehrer mit seinem Unterricht einnehmen kann und will. Wünschenswert wäre aber in jedem Fall, wenn Schüler im Rahmen ihrer Schullaufbahn Gelegenheit hätten, mathematische Fragen im Rahmen eines Sokratischen Gesprächs zu bearbeiten.

Zu 3. Erwerb von Metawissen: z.B. Wissen über Probleme beim Erwerb von Einsichten bzw. der Verständigung über solche; Wissen darüber, wie durch die im sokratischen Gespräch vorfindbaren Bedingungen der Erwerb von Einsichten gefördert wird

- man erfährt, daß — selbst bei so »eindeutigen« Begriffen und Zusammenhängen, wie in der Mathematik — es unterschiedliche Arten, über »ein und dasselbe« zu denken gibt
- es kann sein, daß alle die gleichen Worte verwenden aber etwas Verschiedenes meinen
- es tritt zutage, daß Situationen, in denen scheinbar alles klar ist, gar nicht alles klar ist
- ich habe gedacht, es ist deutlich; aber dennoch kam eine Nachfrage
- ich habe gemerkt, wie wichtig es ist, sich zu vergewissern, ob man eine Frage oder Antwort richtig verstanden hat, und auch andere mit ihren Worten wiederholen zu lassen, was man selbst gesagt hat

Kommentar: Diese Äußerungen betreffen alle die wichtige, bestürzende und in Sokratischen Gesprächen immer wieder gemachte Erfahrung, welche Unterschiede im Verständnis zutage treten, wenn man sich so genau zu verständigen sucht, wie es beim Sokratischen Gespräch der Fall ist. Bestürzend deswegen, weil diese Erfahrung erahnen läßt, was bei gewöhnlicher Kommunikation im Unterricht alles so unter dem Teppich bleibt - worin sicherlich eine der Ursachen für Lern- und Verständigungsschwierigkeiten zu suchen ist. Wie schon die letzte der o.a. Äußerungen handeln auch die folgenden davon, daß und wie die Bedingungen des Sokratischen Gesprächs in besonderer Weise den Erwerb von Einsichten fördern.

- man merkt eher, ob oder daß man selbst oder ein anderer etwas nicht verstanden hat
- man erfährt, daß die Artikulation des Nichtverstehens für die ganze Gruppe sowie das eigene Denken produktiv werden kann
- das spezielle Klima des Miteinanderumgehens führt dazu, daß man sich ernstgenommen fühlt und eher bereit ist, sich zu äußern
- die Situation führt dazu, daß man gar nicht anders kann als mitzudenken

- dadurch, daß man sich selbst gegenüber anderen verständlich machen muß, wird der Verstehensprozeß in Gang gesetzt
- es zeigt sich, daß eine Diskussion nach dieser Methode, insbesondere das Ausgehen vom Beispiel und das konsequente Eingehen aufeinander, die bei gewöhnlichen Diskussionen bestehende Gefahr der Verzettlung vermeidet

Kommentar: Hier werden Erfahrungen beschrieben, die nach Einschätzung der Teilnehmer durch die besondere Vorgehensweise beim Sokratischen Gespräch ermöglicht wurden und deren Wert für den Erwerb von Einsichten offenkundig ist. Diese Erfahrungen legen den Versuch nahe, auch im »normalen« Unterricht Bedingungen zu schaffen, die ähnliche Wirkungen haben.

Schlußbemerkung

Aus dem oben Berichteten wird m.E. deutlich, daß die Teilnahme an Sokratischen Gesprächen über mathematische Themen in besonderer Weise u.a. zum Erreichen nachstehend genannter Ziele der Mathematiklehrerausbildung beitragen kann:

- für Stücke von Elementarmathematik ein tiefgehendes Verständnis erwerben
- Bedingungen kennenlernen, die den Erwerb eines solchen Verständnisses fördern können, und erfahren, wie solche Bedingungen hergestellt werden können
- sein Bild von der Mathematik erweitern
- sein eigenes Verhältnis zur Mathematik verbessern
- etwas über Möglichkeiten und Probleme bei der Kommunikation über Mathematik erfahren

Philosophische Primärtexte in der »Sammlung Junius«

JUNIUS

John Dewey

Die Erneuerung der Philosophie

264 Seiten, gebunden
Lesebändchen, DM 32,-
ISBN 3-88506-409-X

Mit Deweys Studie aus dem Jahr 1920 liegt das Hauptwerk des amerikanischen Pragmatismus vor, das zugleich die vielleicht beste Einführung in sein Denken bietet.

Dewey setzt dem europäischen Prinzip der reinen Erkenntnis in der Nachfolge Kants eine Philosophie entgegen, die von der Alltagserfahrung ausgeht. In einer verwirrenden, unfertigen Welt voller Konflikte muß sich die Philosophie durch ihre problemlösende Kraft beweisen.

John Cowper Powys

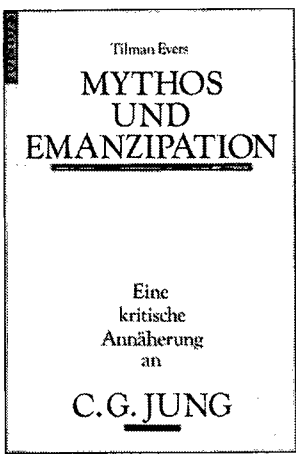
Kultur als Lebenskunst

320 Seiten, gebunden
Lesebändchen, DM 32,-
ISBN 3-88506-408-1

Der britische Erzähler John Cowper Powys (1872-1963), das wohl unbekannteste literarische Genie des 20. Jahrhunderts, untersucht die Bedeutung der Kultur für die Persönlichkeitsbildung des Menschen.

Seine Aufmerksamkeit gilt der Vervollkommnung der Individualität. Die Lebenskunst des »Menschen von Kultur« besteht darin, sich Kultur im Wissen um das eigene Wesen eklektisch so anzueignen, daß sein Leben an Glück, Reichtum der Empfindung und Intensität gewinnt.

JUNIUS



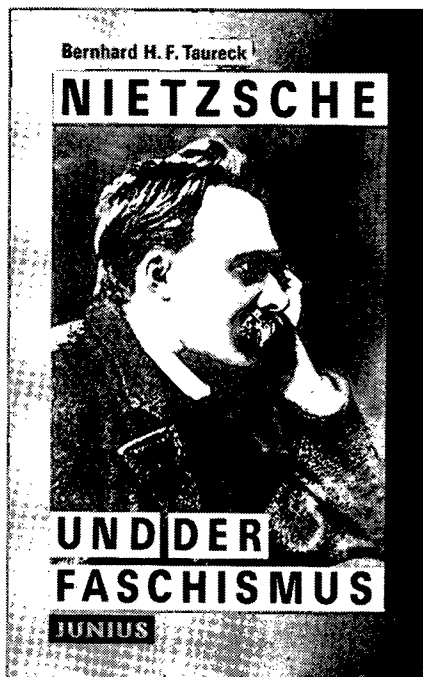
Tilman Evers
Mythos und Emanzipation
 Eine kritische Annäherung an C. G. Jung
 320 Seiten, DM 29,80
 ISBN 3-88506-161-9

Zwischen der Tiefenpsychologie C.G. Jungs und einer kritischen Theorie gesellschaftsverändernden Handelns lassen sich, so die überraschende These dieses Buches, produktive Verbindungen herstellen. Was bisher als unvereinbarer Gegensatz galt, könnte sich wechselseitig bereichern. Indem Tilman Evers sich auf die ernstzunehmenden Bedenken gegenüber C.G. Jung und seinem Werk einläßt, arbeitet er eine neue, verändernde Lesart heraus, die in dem Begriff der Individuation als Prozeß befreiender Selbstgestaltung ihren Ausgangspunkt hat. Es geht ihm dabei um eine Verknüpfung von Sozialwissenschaft und Tiefenpsychologie, die nicht nur negativ mit dem menschlichen Unbewußten rechnet – wie das insbesondere die Frankfurter Schule auf der Grundlage des Paradigmas Marx/Freud tat –, sondern die Raum läßt für eine experimentelle Bejahung der arationalen Anteile des Menschen als jenem »Anderen der Vernunft«, aus dem gelingende Subjektivität und damit auch politisches Handeln ihre Kraft schöpfen.

Der Versuch, die konträr erscheinenden Pole Mythos und Emanzipation dialektisch zusammenzubringen, macht Evers' Studie zu einem Essay im ursprünglichen Sinne: einer Wegeröffnung, auf der andere weitergehen können.

»Evers' Buch, ... selber der Aufklärung verpflichtet, erinnert an die unvermeidlichen Defekte und Aporien, die aufklärendes Denken mit sich schleppt. Darin ... liegt sein Verdienst.«

Hans-Martin Lohmann in:
Die Zeit (39/1988)



Bernhard
H. F. Taureck
**Nietzsche
und der
Faschismus**

224 Seiten,
illustriert
Broschur
28,00 DM

Die politischen Züge in der Philosophie Nietzsches sind geprägt von radikalem Streben nach politischen Endlösungen: gegen Nihilismus und vermeintlichen Verfall setzt er den Willen zur Macht, Ausrottungspläne und den Kastenstaat.

Bernhard H. F. Taurecks Studie verdeutlicht Wege und Irrwege bisheriger Interpretationen. Klar umreißt sie die Wirkungen der Philosophie Nietzsches auf den italienischen Faschismus und den deutschen Nationalsozialismus.

Junius Verlag GmbH
Stresemannstraße 375 · 2000 Hamburg 50

In der Reihe

*zur
Einführung*

bisher erschienen:

Alfred Adler von Detlef Horster · **Adorno** von Willem van Reijen · **Althusser** von Klaus Thieme · **Günther Anders** von Konrad Liessmann · **Bakunin** von Wim van Dooren · **Roland Barthes** von Gabriele Röttger-Denker · **Benjamin** von Burghart Schmidt · **Bergson** von Gilles Deleuze · **Bloch** von Detlef Horster · **Brecht** von Helmut Fahrenbach · **Derrida** von Heinz Kimmerle · **Foucault** von Hinrich Fink-Eitel · **Paulo Freire** von Dimas Figueroa · **Freud** von Hans-Martin Lohmann · **Friedlaender/Mynona** von Peter Cardorff · **Habermas** von Detlef Horster · **Horkheimer** von Willem van Reijen · **Alexandra Kollontai** von Gabriele Raether · **Kropotkin** von Heinz Hug · **Lacan** von Gerda Pagel · **Gustav Landauer** von Siegbert Wolf · **Karl Liebknecht** von Ossip K. Flechtheim · **Rosa Luxemburg** von Ossip K. Flechtheim · **Lyotard** von Walter Reese-Schäfer · **Machiavelli** von Quentin Skinner · **Herbert Marcuse** von Hauke Brunkhorst / Gertrud Koch · **Marx** von Ossip K. Flechtheim / Hans-Martin Lohmann · **Montaigne** von Peter Burke · **Franz Neumann** von Alfons Söllner · **Nietzsche** von Wiebrecht Ries · **Wilhelm Reich** von Martin Konitzer · **Karl Renner** von Anton Pelinka · **Otto Rühle** von Henry Jacoby / Ingrid Herbst · **Sartre** von Martin Suhr · **Sohn-Rethel** von Steffen Kratz · **Sorel** von Larry Portis · **Manès Sperber** von Alfred Paffenholz · **Wittgenstein** von Chris Bezzel

Junius Verlag GmbH

JUNIUS

JUNIUS

»Ich weiß, daß ich nichts weiß.« In der Fülle des heutigen Wissens droht diese Grunderkenntnis des Sokrates verloren zu gehen. Da wir (fast) alles zu wissen glauben, ist uns das Staunen abhanden gekommen, mit dem bekanntlich alles Philosophieren beginnt.

Das Sokratische Gespräch greift die Absicht des Sokrates auf, zum Wesen der Dinge vorzudringen. Es ist eine Methode, die unsere alltäglichen Vorstellungen und Begriffe in Frage stellt, um scheinbare Gewißheiten in ein neues Licht zu rücken. Das Alltägliche verliert seine Selbstverständlichkeit. Erstaunt beginnen wir, Gewohntes genauer zu betrachten und zu überdenken, die Begrenztheit unseres Wissens zu erkennen.

Die philosophischen Grundlagen, die historische Entwicklung, die Praxis und die besondere Bedeutung des Sokratischen Gesprächs, wie es von Sokrates überkommen ist, von Leonard Nelson und Gustav Heckmann geprägt wurde und von Heckmanns Schülerinnen und Schülern praktiziert wird, werden in diesem Band deutlich.

Insgesamt ein Band voller Anregungen für philosophisch und philosophiedidaktisch Interessierte, die im autonomen Gebrauch der Vernunft einen Wert sehen.

Aus dem Inhalt:

Herbert Schnädelbach

Zum Verhältnis von Diskurswandel und Paradigmenwechsel in der Geschichte der Philosophie

Thomas Meyer

Leonard Nelson: philosophisch, pädagogisch, politisch

Karl-Otto Apel

Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie

Joachim Fischer

Sokratik und Politik

Detlef Horster

Sokratische Gespräche in der Erwachsenenbildung

sowie Beiträge von Dieter Krohn, Gisela Raupach-Strey, Barbara Neißer und Hartmut Spiegel

o