

Diskurstheorie und Sokratisches Gespräch

»Sokratisches Philosophieren«
Schriftenreihe der
Philosophisch-Politischen
Akademie
Band III

Herausgegeben von
Dieter Krohn
Barbara Neißer
Nora Walter



dipa

Diskurstheorie und Sokratisches Gespräch

»Sokratisches Philosophieren«
Schriftenreihe der
Philosophisch-Politischen
Akademie
Band III

Verantwortlich
für den Thementeil
Ute Siebert

dipa-Verlag Frankfurt am Main

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Diskurstheorie und Sokratisches Gespräch / hrsg.
von Dieter Krohn, Barbara Neißer und Nora Walter –
Frankfurt am Main : dipa-Verl., 1996
("Sokratisches Philosophieren" ; Bund 3)
ISBN 3-7638-0381-5
NE: Krohn, Dieter (Hrsg.); GT

1. Auflage 1996

© dipa-Verlag GmbH, Nassauer Str. 1–3, 60439 Frankfurt am Main
Alle Rechte vorbehalten
Verantwortlich für den Thementeil: Ute Siebert
Druck und Verarbeitung: Elektra, Niedernhausen
Printed in Germany

ISBN 3-7638-0381-5

Inhaltsverzeichnis

Dieter Krohn, Barbara Neißer, Nora Walter Vorwort	7
Ute Siebert Nelson zwischen den Stühlen	11
Horst Gronke Die Grundlagen der Diskursethik und ihre Anwendung im Sokratischen Gespräch	17
Gisela Raupach-Strey Die Beziehung zwischen Diskurstheorie und Sokratischem Gespräch – keine Einbahnstraße!	39
Ignace Marcel Tshiamalenga Ntumba Das Wir-Apriori und das Apriori der Argumentationsgemeinschaft	75
Protokolle der Arbeitsgruppen	103
<i>Diskussion</i>	119
Mattias Iser Im Spannungsfeld zwischen Individuum und Gemeinschaft	121
Boris Rähme Der Konsens in Theorie und Praxis des Sokratischen Gesprächs	143
Klaus Roß Zum Teufel mit dem advocatus diaboli? – einige gedanken zur argumentation in sokratischen gesprächen	165

Roland Mugerauer Die Bedeutung empathischer Kompetenz für die Gruppen- und Gesprächsleitung	175
<i>Berichte und Informationen</i>	181
Jörg Schroth Leonard Nelson – Bibliographie der Sekundärliteratur	183
Gisela Raupach-Strey Bericht über das Lektüreseminar zu Nelsons Ethik	249
Sokratische Gespräche und Tagungen 1995	253
Weitere Informationen zum Sokratischen Gespräch	255
Neuerschienene Literatur	255
Dieter Krohn Gustav Heckmann	257

Vorwort

Mit der vorliegenden Publikation ist der dritte Band der Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie e.V., Sitz Bonn, veröffentlicht. Die Philosophisch-Politische Akademie wurde ursprünglich von dem Göttinger Philosophen Leonard Nelson (1882–1927) gegründet und, nachdem sie von den Nationalsozialisten verboten worden war, 1949 neu konstituiert. Die Akademie verfolgt den Zweck, die Fortentwicklung der wissenschaftlichen Kritischen Philosophie, wie sie von Immanuel Kant begründet und von Jakob Friedrich Fries weitergebildet worden ist, zu fördern sowie ihre Bedeutung für Individuum, Gesellschaft und Staat deutlich zu machen. Dies geschieht durch Veranstaltungen und Veröffentlichungen. Ein Schwerpunkt der Aktivitäten der Akademie sind die Sokratischen Gespräche in der Nelson/Heckmann-Tradition, die in enger Zusammenarbeit mit der Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren e.V. durchgeführt werden.

Das Sokratische Gespräch hat in den letzten Jahren zunehmendes Interesse gefunden und wachsende Bedeutung gewonnen. Aus diesem Grunde wurde die vorliegende Schriftenreihe gegründet. Damit ist beabsichtigt,

- die philosophischen Auffassungen des in der Nelson/Heckmann-Tradition stehenden Kreises gegenüber der Öffentlichkeit zu vertreten,
- die kritische Diskussion um die Theorie und Praxis des Sokratischen Gesprächs im eigenen Kreis zu dokumentieren,
- andere zu kritischen Auseinandersetzungen mit den vertretenen Auffassungen aufzufordern und
- eine Dokumentation der mit dem Sokratischen Gespräch im Zusammenhang stehenden Aktivitäten zu erstellen.

Außer den Sokratischen Gesprächen führt die Philosophisch-Politische Akademie in Zusammenarbeit mit der Gesellschaft für sokratisches Philosophieren jährlich eine wissenschaftliche Tagung durch,

die der Kritischen Philosophie und der Theorie des Sokratischen Gesprächs gewidmet ist. Aus den Beiträgen zu diesen Tagungen entstehen in der Regel die Texte im *Thementeil* jedes Bandes der Schriftenreihe.

Als zweites enthält jeder Band einen *Diskussionsteil*, der thematisch nicht an den inhaltlichen Schwerpunkt des Bandes gebunden ist, sondern Beiträge aus vorangegangenen Bänden aufgreifen kann oder neue Themen beginnt. Beiträge hierzu sind an eine der Herausgeberinnen oder den Herausgeber zu richten.¹

Im dritten Teil jedes Bandes erscheinen Berichte und Mitteilungen über Aktivitäten im Zusammenhang mit der Sokratischen Arbeit. Wer solche Informationen veröffentlicht haben möchte, sollte sie ebenfalls an eine der angegebenen Adressen schicken.

Der vorliegende Band dokumentiert die philosophische Tagung, die vom 11. bis 13. November 1994 in der Akademie Frankenwarte in Würzburg stattfand. Diese Konferenz wurde von Ute Siebert, Horst Gronke, Ekhard Hultsch und Gisela Raupach-Strey vorbereitet und gestaltet. Sie befaßte sich mit dem Thema dieses Bandes: »Diskurs-
theorie und Sokratisches Gespräch«. 1995 lautete das Thema der philosophischen Tagung: »Das Sokratische Gespräch in der Praxis«, das in Band IV der Schriftenreihe dokumentiert werden wird.

1 Hier die Adressen:

Dr. Dieter Krohn, An den Papenstücken 21, 30455 Hannover
Barbara Neißer, Bensberger Marktweg 23, 51069 Köln
Nora Walter, Berliner Straße 19, 30952 Ronnenberg



Gustav Heckmann
22. April 1898 – 8. Juni 1996

Ute Siebert

Nelson zwischen den Stühlen

Eine Einleitung

Leonard Nelson, Schöpfer eines umfangreichen Werkes, das in neun recht dickleibigen Bänden vorliegt, hat nicht nur zu seinen Lebzeiten um Anerkennung gerungen – auch nach seinem Tod bis heute wird ihm in der wissenschaftlichen Welt nicht die Beachtung zuteil, die er verdient. Gründe für diesen Umstand sind immer wieder einmal aufgezählt worden, unterschiedlich in ihrer Überzeugungskraft.

Eine Ursache für die Rezeptionsschwierigkeiten liegt wohl in der Vielseitigkeit Nelsons. Er verfolgte als Philosoph die fortschrittlichsten Denkrichtungen seiner Zeit; er engagierte sich auch außerhalb der Universität in der Arbeiterbildung und gestaltete – mit seiner Explikation der sokratischen Methode an der Grenze zwischen Philosophie und Pädagogik stehend – einen ganz eigenen Weg in der Reformpädagogik; und last but not least war Leonard Nelson politisch tätig.

In jedem der Bereiche spürte Nelson scharfsinnig und weitsichtig auf, welche Unzulänglichkeiten und Mängel die etablierteren Zeitgenossen nur allzu bereitwillig vernachlässigten. Er setzte sich zwischen alle Stühle – bekanntlich ist das ein wenig komfortabler Platz, an dem man gern übersehen wird.

Wenn heute die Frage gestellt wird, welche Bezüge zwischen dem von Leonard Nelson neubegründeten (von seinem Schüler Gustav Heckmann weiterentwickelten) *Sokratischen Gespräch* und der etwa seit 1970 sich entwickelnden *Diskurstheorie* zu sehen sind, so kann abermals der Eindruck entstehen, daß Leonard Nelson keinen Sitzplatz, schon gar nicht einen in der ersten Reihe, erhält.

Wird Nelsons Philosophie daraufhin befragt, welchem der Paradigmen der abendländischen Philosophie sie am ehesten entspricht, so legt ein flüchtiges Ansehen des Begriffs der »unmittelbaren Erkennt-

nis« rasche Antwort nahe. Auf den ersten Blick scheint sich Nelson im bewußtseinsphilosophischen Paradigma zu bewegen mit seiner Annahme, die philosophische Suche führe zur Erkenntnis allgemeiner Wahrheiten – und zwar indem jeder selbst den Rückgang von seinen Erfahrungsurteilen zu deren Voraussetzungen vollziehe. Wenn er davon spricht, daß wir diese unsere eigenen Voraussetzungen nicht neu erkennen, sondern im Nachdenken wiedererkennen und auf klare Begriffe bringen können, erweist sich Nelson – übrigens auch kritisch-explizit (Nelson 1975, S. 212) – als der platonischen Anamnesis-Lehre verpflichtet, das heißt hier klingt das ontologisch-metaphysische Paradigma nach, die *theoría*-Tradition.

Andererseits hat Leonard Nelson mit der Neubegründung der sokratischen Methode eine die Struktur wesentlich betreffende Veränderung vorgenommen: Kennen wir aus der Praxis des Sokrates nur die Konstellation des Zweiergesprächs, noch dazu mit den klar zugewiesenen Rollen für Lehrer und Schüler, so verwirklicht Nelson die Methode von Beginn an als einen Gedankenaustausch zwischen mehreren Gesprächsteilnehmern – dem »Lehrer« kommt dabei lediglich die Rolle zu, das Frage- und Antwortspiel zwischen den »Schülern« zu entfesseln (vgl. Nelson 1975, S. 216). Man kann sagen, daß Nelson in der Praxis gewissermaßen die argumentierende Gemeinschaft vorwegnimmt und damit dem dritten Paradigma, der transzendentalen Sprachpragmatik, auffallend nahe kommt. Es ist auch nicht uninteressant, *wie* er die pädagogische Leistung seines Vorbildes Sokrates beschreibt: »Seine pädagogische Größe liegt darin, daß er, wiederum als erster, die Schüler auf diesen Weg des Selbstdenkens weist und *nur durch den Austausch der Gedanken eine Kontrolle einführt, die der Selbstverblendung entgegenwirkt.*« (Hervorhebung durch die Verfasserin; vgl. Nelson 1975, S. 211) – Allerdings findet sich bei Nelson nirgendwo ein Hinweis, in dem schon explizit ein Überwinden des monologischen Denkers in Richtung auf eine Diskurstheorie sich ankündigte. Es ist auch fraglich, ob Nelson – energischer Kritiker jeder »Kunstsprache«, aller »künstlichen Reflexionen« mit dem Geruch einer »Geheimwissenschaft« (Nelson 1975, S. 227) – jemals eine Heimat unter den Diskurstheoretikern beziehungsweise -ethikern hätte finden können.

Während der Tagung, die im vorliegenden Band unserer Schriftenreihe ihren Niederschlag findet, begegneten sie sich gleichwohl: Die

Diskurstheorie und das Sokratische Gespräch in der Tradition Nelsons und seines Schülers Heckmann. Und unter dem kritischen Blick eines afrikanischen Philosophen auf die abendländischen Versuche, den linguistic turn konsequent zu vollziehen und vom Ich zum Wir zu gelangen, wurde die Begegnung erweitert um eine Perspektive, die die kulturellen Grenzen überschreitet.

Die beiden ersten Beiträge in diesem Buch sind diametral zueinander.

Horst Gronke kennzeichnet Leonard Nelsons Neubegründung der sokratischen Methode sowie ihre Weiterentwicklung durch Heckmann und die Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren als »philosophiedidaktische Methode«. Das »spezifisch Sokratische« dieses Ansatzes stellt der Autor der Transformation der Transzendentalphilosophie zur Diskurspragmatik beziehungsweise Diskursethik gegenüber, die er als eine weitere aktuelle Adaption der in der Antike geborenen Methode ansieht. Daß diese Auffassung zu Recht vertreten werden kann, wird unter Berufung auf Karl-Otto Apel belegt. Tatsächlich ist ja Apel in einer auch von Gronke zitierten Arbeit einem Postulat nachgekommen, das Wolfgang Klafki schon 1983 erhob: nämlich den problemgeschichtlichen Zusammenhang zwischen jüngeren philosophischen Diskurstheorien und der sokratischen Tradition wahrzunehmen – freilich ohne Nelsons Ansatz dabei zu berücksichtigen. (Apel 1989; Klafki 1983, S. 278f)

Gronkes Vergleich mündet in einen Vorschlag, wie die beiden von ihm betrachteten Ansätze »in die Landschaft von Philosophie, Philosophiedidaktik und Praxis eingeordnet werden können«. Dabei deutet der Titel des Aufsatzes bereits die Antwort an, die Gronke findet. Er nimmt eine klare Trennung vor zwischen professioneller Philosophie einerseits und direkter, auf konkrete empirische Welterkenntnis abzielender Vernunftpraxis andererseits. Auf dem Hintergrund dieser Prämisse formuliert Horst Gronke seine Sicht des Sokratischen Gesprächs in heutiger Gestalt als »Anwendung« der Grundlagen der Diskursethik.

Gisela Raupach-Strey begründet in ihrer Arbeit das »Sokratische Paradigma« als theoretisches Konstrukt zur Praxis des Sokratischen Gesprächs in der Tradition Nelsons und Heckmanns. Sie will so dem »Wahrnehmungsdefizit« entgegenwirken, aufgrund dessen die sokratische Methode bisher immer nur als abgeleiteter Modus in bezug auf

etwas anderes, insbesondere wissenschaftliche Theorien, eingeordnet worden sei. Demgegenüber betont Raupach-Strey die Eigenständigkeit der Methode, die gültige Erkenntnis ermögliche. Auf der beschreibenden Ebene sowie auf der Ebene der Definition umreißt die Autorin das von ihr postulierte Paradigma, ehe sie seine konstitutiven Elemente entfaltet. Sokratisches Paradigma und Diskurstheorie werden kritisch aufeinander bezogen. Gisela Raupach-Strey schlägt die Möglichkeit nicht völlig aus, daß Sokratische Gespräche als eine die Diskurstheorie einlösende Praxis angesehen werden können – sie knüpft daran jedoch Bedingungen, die die Erkenntnissubstanz sowie Tendenzen beispielsweise zu Formalismus und Praxisferne bei der Diskurstheorie betreffen, wie Raupach-Strey sie in ihrer Untersuchung entdeckt.

Es ist noch eine Frage, wie weit Horst Gronke und Gisela Raupach-Strey bei ihren Ausführungen von unterschiedlichen praktischen Erfahrungen mit dem Sokratischen Gespräch ausgehen und welche Bedeutung diese Unterschiedlichkeit für die jeweiligen Schlußfolgerungen hat. Gronke scheint bei seinen Thesen vor allem Lehr-/Lern-Gespräche mit *Denk-Anfängern* im Blick zu haben, während Raupach-Strey hinsichtlich des Abstraktionsgrades, der in Sokratischen Gesprächen erreichbar ist, prinzipiell keine Begrenzung zu sehen scheint.

Mit Ignace Marcel Tshiamalenga Ntumba war während der Tagung ein Denker aus einer anderen Welt unter uns. Das gilt nicht nur in bezug auf die geographische Entfernung seines Heimatlandes Zaire sowie in bezug auf die allgemeinen kulturellen Unterschiede, sondern da er uns seine Denk-Tradition in Begriffen der abendländischen Philosophie erklärt, macht sich der afrikanische Philosoph auch in der Sprache auf einen sehr weiten Weg auf uns zu. Um ein Bild von Gilbert Ryle aufzugreifen: Indem er das afrikanische Wir-Apriori aus den Wir-Traditionen (unter anderen die Beratungsinstitution »Palaver«) beziehungsweise aus der Praxis der Lebensform Großfamilie in solcher Sprache rekonstruiert, ist Tshiamalenga Ntumba vielleicht der erste Geograph, der eine für uns verständliche Landkarte der Begriffsverwendungen in den afrikanischen Gesellschaften anfertigt: er ermöglicht uns eine Einreise in das Denken der afrikanischen Tradition.

Der Autor beansprucht in seinem Beitrag, den Ich-Primat beziehungsweise den cartesischen Solipsismus konsequenter zu überwin-

den als die Vertreter der Diskurstheorie. Um das »philosophische Menschheitsschiff« voranzutreiben, sei – so Tshiamalenga Ntumba – die Erkenntnis nötig, daß das abendländische Wir – im Unterschied zum synthetischen Wir Afrikas – nichts als ein analytisches, das heißt eine Summe von einzelnen Ichern ist, deren Unmittelbarkeit Illusion sei. Der Afrikaner stellt uns die Frage, ob wirklich die Freiheit in Gefahr ist, verzichte man auf das autonome Ich als letzte Instanz, wie es etwa die Diskursmoral nach wie vor benötige.

Was kann uns die Differenz zwischen dem »analytischen Wir« des Abendlandes und dem »synthetischen Wir« Afrikas bedeuten, die Tshiamalenga Ntumba hartnäckig behauptet und die er erst aufgehoben sieht in der »Allumfassenden Wir-Gemeinschaft« oder »Wir-Gesamtwirklichkeit« oder auch »Einheit des Sichtbaren und Unsichtbaren«.

Ist es abwegig zu denken, daß hier eine Spur sich auftut, die in die Richtung eines abermaligen, noch fundamentaleren Paradigmenwechsels weist, als ihn der linguistic turn einleitete, und wie ihn nicht zuletzt Naturwissenschaftler voraussagen? (Anschaulich wird diese Hypothese in den Gesprächen zwischen den Brüdern Grichka und Igor Bogdanov und Jean Guitton, vgl. Guitton u.a. 1993.) Kann der Blick auf die Mühelosigkeit, mit der in der afrikanischen Gesprächswirklichkeit (vgl. Siebert 1994) und in ihrem hier vorgestellten theoretischen Konstrukt die Religiosität mit der *Begründungsgemeinschaft* vereinbar erscheint – kann dieser Blick Mut machen zur Überwindung der scheinfriedlichen Arbeitsteilung zwischen Theologen und anderen Wissenschaftlern? Kann die »Hoffnung auf die Möglichkeit einer Selbstaufklärung der Vernunft, die eine Letztausweisung grundlegender Maßstäbe und Normen ermögliche« (Gronke) ohne Resignation aufgegeben werden? Und kann schließlich der »voll entfaltete Vernunftbegriff« (Raupach-Strey) zusammenfallen mit der Überwindung von Mythen der abendländischen Philosophie? Oder müssen wir mitsamt unserer Neigung, »aus Differenzen metaphysische Trennungen hochzustilisieren« (Tshiamalenga-Ntumba) die Definitionsmacht des abendländischen Philosophie-Apparates auch dann noch verteidigen, wenn unser Denken daran krankt?

Ich nenne dieses Krank-Sein das Leiden am Schneekönigin-Syndrom: Ähnlich dem kleinen Kay in Andersens Märchen, der aus Eisstücken Figuren legt (»und zwar die allerkunstvollsten«), suchen

wir dann unaufhörlich das missing link, das die Tatsachen, die doch nur in verschiedenen Kategorien ihren Ausdruck finden können, als sicher ableitbar aus dem gewohnten Denken erweisen soll. Das ist »das Verstandeseisispiel. In seinen (Kays) Augen waren die Figuren ganz ausgezeichnet und von allerhöchster Wichtigkeit ... Kay saß ganz allein in dem viele Meilen großen, leeren Eissaal, sah die Eisstücke an und dachte und dachte, so daß es in ihm knackte«. Kays Denk-Anstrengung ist eine Krankheit zum Tode: Andersen schildert ihn »blau vor Kälte, ja fast schwarz«, »ganz steif und still saß er, man hätte meinen sollen, er wäre erfroren«. Doch die Lösung, das Wort »Ewigkeit« mit seinem Eis-Puzzle zu schreiben, erreicht der Junge nicht. Sie ergibt sich von selbst, als er aufhört, nach ihr zu suchen.

Rudolf Haller (1979, S. 63) kommt in einer Würdigung der Nelsonschen Kritik der Erkenntnistheorie zu dem Schluß: »Wer sich freilich eine transzendente Deduktion der Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis erwartet haben sollte, oder einen Beweis der Möglichkeit, der hat sich zuviel erwartet. Er hat sich etwas erwartet, was auch ein Gott nicht leisten könnte, nämlich zu sagen, was sich nur zeigen läßt.« Oder: ..., was sich zeigt?

Nelson, dessen Philosophie anregte zu einer Tagung, die solches Denken und Fragen hervorbringt – Nelson zwischen den Stühlen?

Nelson obenauf!

Literatur

Apel, Karl-Otto: Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie. In: Krohn, D. u.a. (Hrsg.): Das Sokratische Gespräch. Ein Symposium. Hamburg 1989, S. 55–77

Guillon, Jean u.a.: Gott und die Wissenschaft. Auf dem Weg zum Metarealismus. München 1993 (Jetzt auch bei dtv. München 1996)

Haller, Rudolf: Über die Möglichkeit der Erkenntnistheorie. In: Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit. Internationales Symposium Göttingen 1977. Hamburg 1979, S. 55–68

Nelson, Leonard: Die sokratische Methode. In: Ders.: Vom Selbstvertrauen der Vernunft. Schriften zur kritischen Philosophie und ihrer Ethik. Hamburg 1975

Ryle, Gilbert: Der Begriff des Geistes. Stuttgart 1969

Siebert, Ute: Vernunft, ungeteilt. Ein Beitrag zu afrikanischen Beratungsinstitutionen im Vergleich zum Sokratischen Gespräch. In: Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie. Band I. Frankfurt 1994, S. 68–87

Horst Gronke

Die Grundlagen der Diskursethik und ihre Anwendung im Sokratischen Gespräch

Ein unvollendeter Klärungsversuch zum Verhältnis von
Philosophie, Philosophiedidaktik und Praxis

Es gibt keine Form der Erkenntnis und keine Weise der Erkenntnissicherung, die von der Pflicht zu ihrer Selbstrechtfertigung entbunden wäre. Wenn wir wissen wollen, welche unserer Annahmen über die Welt wahr sind, welche unserer moralischen und rechtlichen Vorschriften richtig sind, welche unserer Gefühlsäußerungen und Wert-schätzungen authentisch sind, dann benötigen wir Kriterien und Maßstäbe, mit deren Hilfe sich scheinbares Wissen von wirklichem Wissen unterscheiden läßt. Um die Erkenntnis dieser Maßstäbe und Kriterien geht es in der Philosophie.

Philosophie ist daher nicht Teil einer direkten Vernunftpraxis, die auf konkrete empirische Welterkenntnis abzielt, sie macht vielmehr die Vernunft zum Thema ihrer selbst, indem sie untersucht, was die Praxis der konkreten empirischen Welterkenntnis als vernünftige Praxis auszeichnet. Nirgends in der Geschichte der Philosophie ist dieses essentielle Charakteristikum der Philosophie deutlicher zutage getreten als bei Kant. In seinen »Kritiken der Vernunft« unterzieht er die Vernunft einer Selbstkritik, die gewährleisten soll, daß die Vernunft bei der Erkenntnis des Wahren und Falschen, des Guten und Bösen die Grenzen zum Unvernünftigen nicht überschreitet. Vorurteilshaf-tigkeit, Dogmatismus, Fremdbestimmung, Unmündigkeit lassen sich nur vermeiden, wenn sich die Vernunft über ihre eigenen Möglichkeiten und Grenzen aufklärt, wenn sie »reflexiv« wird.

Es hat lange gedauert, bis es menschlichem Denken gelungen ist, sich reflexiv umzustellen, und es ist keineswegs sicher, ob dieser

Prozeß in unseren Tagen zum Abschluß gekommen bzw. ob er je vollständig zum Abschluß zu bringen ist. Soweit wir wissen, ist er im antiken Griechenland, in der von Jaspers sogenannten »Achszeit« (800–300 v. Chr.), angestoßen worden. Nach ersten Versuchen der Vorsokratiker, die das Wesen allen Seins in konkreten Gestalten des Stofflichen oder dessen Seinsformen zu entdecken versuchten, und nach den berechtigten Destruktionen dieser Versuche durch die Sophisten war es schließlich Sokrates, der mit der sokratischen Frage nach den allgemeinen Maßstäben für gültiges Denken die Vernunft in ihre, den Vorgängern noch verdeckte, reflexive Bahn gleichsam eingewiesen hat. Insofern für Philosophie jene reflexive Orientierung charakteristisch ist, gilt Sokrates zu Recht als erster Philosoph.

Es ist Platons genialen literarischen Überlieferungen und Neuschöpfungen Sokratischer Dialoge zu verdanken, daß die Sokratische Idee der Philosophie bis in unsere Tage hinein wirkungsmächtig geblieben ist. Freilich hat die Zeit ihre Spuren hinterlassen. Hinter dem philosophiegeschichtlichen Interpretationsberg platonischer Dialoge und unter dem unüberschaubaren Meer pädagogischer Umsetzungen der Sokratischen Methode ist der Kern der Sokratischen Idee mehr und mehr verblaßt. Bei manch einer Restaurierung der Sokratischen Methode können wir längst nicht mehr sicher sein, ob sie auf echtem Fundament steht oder nur eine populistisch aufbereitete Attrappe darstellt, die mit ihrem vermeintlichen Vorbild nicht mehr als den Namen und einige vordergründige Akzidenzien gemeinsam hat.

Es ist daher nicht nur ein intellektueller Zeitvertreib, wenn man aktuelle Adaptationen der sokratischen Methode auf deren interne Bezüge zur Originalversion hin untersucht. Ein solches Vorgehen bietet sich insbesondere an, um moderne sokratische Ansätze miteinander zu vergleichen. Zu den ernstzunehmenden modernen Ansätzen zählt zum einen die von Karl-Otto Apel inaugurierte, von Jürgen Habermas inhaltlich weitgehend mitgetragene Transformation der Transzendentalphilosophie zur Diskurspragmatik beziehungsweise Diskursethik.¹ Zum anderen ist die sokratische Methode zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Leonard Nelson und in seiner Nachfolge von Gustav Heckmann und den in der *Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren* organisierten Leitern »Sokratischer Gespräche« als philosophiedidaktische Methode weiterentwickelt worden.

Die augenfälligen Gemeinsamkeiten und Überschneidungen beider Ansätze legten es nahe, ihr Verhältnis zueinander auf einer Tagung »Diskurstheorie und Sokratisches Gespräch« zu diskutieren, aus welcher der hier vorliegende Band der Schriftenreihe hervorgegangen ist. Ein derartiger vergleichender Diskurs birgt eine gefährliche Verlockung in sich. Allzu gern neigen wir dazu, unsere vergleichenden Betrachtungen auf bloße Analogisierungen zu beschränken. Dann nennen wir gemeinsam, was eine gewisse Ähnlichkeit aufweist, unterschiedlich, was unähnlich erscheint. Gegen diese Tendenz zur oberflächlichen Betrachtung, die die harte Arbeit des Begriffs scheut und lediglich persuasive Effekte erheischt, wäre anzuschreiben.

Ich gehe in vier Schritten vor. Am Anfang steht eine Bestimmung jener Aspekte, die für den Sokratischen Dialog, wie er uns in Platons Schriften überliefert ist, zentral sind (1). Sie bildet die Grundlage für die beiden folgenden Schritte, in denen jeweils das spezifisch Sokratische der hier zu vergleichenden modernen Ansätze sokratischen Philosophierens herausgearbeitet wird.² Zunächst werde ich die transzendentalpragmatische Version der Diskursethik erläutern (2), dann das Sokratische Gespräch in der Tradition von Leonard Nelson und Gustav Heckmann (3). Am Schluß stehen sechs Thesen zum Vergleich zwischen beiden Ansätzen mitsamt einem daraus resultierenden Vorschlag, wie sie in die Landschaft von Philosophie, Philosophiedidaktik und Praxis eingeordnet werden könnten (4).

Der Sokratische Dialog in Platons Frühschriften

Wenn je ein Mensch sein Leben der Vernunft vollständig unterstellt hat, dann war es Sokrates. Der Platonische Frühdialog *Kriton* gibt uns beredtes Zeugnis davon. Dem zu Unrecht verurteilten Sokrates schlägt Kriton vor, was nach Meinung der Leute jeder zu Unrecht Verurteilte gewöhnlich tun würde: Kriton rät seinem Freund, der verhängten Todesstrafe durch die Flucht zu entgehen. Doch Kritons gutgemeintem Ratschlag zum Trotz verweigert sich Sokrates einer Flucht.

Hierbei ist es weniger die Verweigerung selbst, die für das Verhalten des Sokrates charakteristisch ist, als die Art, in der es zu dieser Verweigerung kommt. Zunächst ist es eine Verweigerung spontanen

und unüberlegten Handelns. Vor dem Handeln soll die vernünftige Überlegung stehen. Sokrates verfährt im Dialog Kriton auf dieselbe Weise mit sich selbst, wie er mit den Gesprächspartnern der Sokratischen Dialoge verfährt: Er unterbricht sie in ihren Handlungsvollzügen und zwingt sie, über die Maßstäbe Rechenschaft abzulegen, die ihre Handlungsvollzüge leiten. Im Dialog Euthyphron etwa unterbricht er das Vorhaben des vermeintlichen Sehers Euthyphron, seinen eigenen Vater vor Gericht des Totschlags an einem Tagelöhner anzuklagen. Euthyphron solle zuerst die Gründe darlegen, die ihn zu seiner Handlungsweise berechtigen. Während der anschließenden Untersuchung stellt sich heraus, daß Euthyphron nicht in der Lage ist, den von ihm angelegten Beurteilungsmaßstab der Frömmigkeit widerspruchsfrei zu bestimmen. Wie viele andere Gesprächspartner des Sokrates muß Euthyphron sein Unwissen eingestehen und zieht verärgert ab.

Eine solch unwillige Reaktion kann es im Dialog Kriton nicht geben, wo Sokrates mit einem verständigen Gesprächspartner redet, der sich bereitwillig auf die Untersuchung einläßt. Worauf diese Untersuchung beruht und in welcher Weise sie durchzuführen ist, das läßt sich – wo es an Raum für eine ausführliche Interpretation des Dialogs mangelt – aus wenigen paradigmatischen Sätzen des Sokrates herauslesen: »Deine Sorge um mich, du lieber Kriton, ist viel wert, wenn sie nur irgend mit dem Richtigen bestehen könnte; wo aber nicht, so ist sie je dringender um desto peinlicher. Wir müssen also erwägen ob dies wirklich tunlich ist oder nicht. Denn nicht jetzt nur, sondern schon immer habe ich ja das an mir, daß ich nichts anderem von mir gehorche, als dem Logos, der sich mir bei der Untersuchung als der beste zeigt. Das aber was ich schon ehemals in meinen Reden festgesetzt habe, kann ich ja nun nicht verwerfen, weil mir dieses Schicksal geworden ist; sondern jene Reden erscheinen mir noch ganz als dieselben, und ich schätze und ehre sie noch eben so wie vorher. Wenn wir also nicht bessere als sie jetzt vorzutragen haben: so wisse nur, daß ich dir nicht nachgeben werde, und wenn auch die Macht der Menge noch mehr als schon geschieht, um uns wie Kinder einzuschrecken, Gefangenschaft und Tod auf uns los ließe und Verlust des Vermögens.« (Kriton, 46 b–c).

Es handelt sich um den von den Platoninterpreten sogenannten Logos-Grundsatz. In der zitierten Passage werden mehrere Aspekte des Logos-Grundsatzes aufgezählt, die – wenn man die Bedeutung,

die ihnen Sokrates für sein eigenes Handeln beimißt, berücksichtigt – als normative Sätze, in Form kategorischer Imperative, zu formulieren sind: »Bevor du etwas Wichtiges tust, erwäge, ob es richtig ist!« »Tue nichts, was du nach vernünftiger Erwägung mit anderen nicht als das Richtige eingesehen hast!« »Orientiere dich an der Vernunft und halte dich nicht an das, was die Leute bloß meinen!« »Handle in Übereinstimmung mit den Grundsätzen, die du in deinem Leben schon immer vertreten hast!« »Lasse dich durch kontingente Lebensumstände nicht in der Befolgung der von dir aus Vernunftgründen eingesehenen Grundsätze beirren!« »Lasse dich durch Androhung von Gewalt nicht vom Weg der Vernunft abbringen!«

Im Grunde ist in diesen Sätzen alles Wesentliche angesprochen, was den Sokratischen Dialog als solchen auszeichnet. Ich muß mich hier auf die Darstellung weniger Aspekte beschränken. Von einer bloßen theoretischen Spekulation ist der Sokratische Dialog dadurch unterschieden, daß er in einen konkreten Handlungskontext integriert ist. Es geht in ihm immer darum, eine spezifische aktuelle Handlungsintention auf ihre Rechtmäßigkeit hin zu überprüfen. Jene Überprüfung orientiert sich am Leitfaden der sokratischen »Was ist X?«-Frage, der Frage nach den allgemeinen Begriffen und Maßstäben, die den jeweiligen konkreten Urteilen zugrunde liegen. Hatte man bisher lediglich nach Vorbildern in der alltäglichen Erfahrung gesucht, um den Gehalt von Begriffen zu bestimmen, und war daher in der Vorurteilhaftigkeit des common sense verhaftet geblieben, so setzt nun mit Sokrates ein philosophisches Fragen ein, das nach dem Allgemeinen, dem universal Gültigen, fragt.

Dieses Allgemeine, auf das wir unsere konkreten Urteile zurückführen sollen, ist nicht ein Bestandteil der kosmischen Welt, es hat nicht den Status eines von uns unabhängigen Seins. Sokrates ist vielmehr davon überzeugt, daß wir es in unserem eigenen Geiste auffinden können. Wenn Sokrates postuliert, daß man nur dem gehorchen solle, was man selbst als gültig einsieht, setzt er voraus, daß wir immer schon ein dunkles Wissen von diesen allgemeinen Begriffen und Maßstäben haben und daß es in der Liebe zur Weisheit vor allem darauf ankomme, dieses Wissen in der rechten Weise aufzudecken.

Die Methode, die Sokrates hierbei verwendet, ist jene des elenktischen Dialogs. Die Wahrheit von normativen Sätzen und Begriffen soll und kann nicht vermittels einer Deduktion, einer schlußfolgernden

den Ableitung aus Prämissen, die als wahr unterstellt werden, ermittelt werden. Denn woher sollten wir mit Sicherheit wissen, ob die unterstellten Prämissen wahr sind? Dafür müßten wir doch wiederum schlußfolgern, zur Stützung dieser Schlußfolgerung wiederum usw., was uns in die Verlegenheit eines unendlichen Begründungsregresses führen würde.

Die elenktische Methode bietet einen eleganten Ausweg aus diesem vermeintlichen Begründungsdilemma. An die Stelle einer im Prinzip monologisch durchführbaren deduktiven Begründung setzt sie den Dialog der kritischen Prüfung, der die Form eines dem Gerichtsverfahren entlehnten élenchos annimmt. Aristoteles hat ihn als indirekten Beweis erläutert, der die Beweisform der *reductio ad absurdum* annimmt. Im Unterschied zum direkten deduktiven Beweis argumentiert Sokrates auf indirekte, sinnkritische Weise. Allgemeine Grundsätze des eigenen Handelns sollen durch die Widerlegung gegenteiliger Meinungen bewiesen werden: Der Elenchus ist »die Form der *reductio ad absurdum*, welche den Schluß auf die Negation der widerlegten Aussage erlaubt«. (Berlich 1982, S. 279 Anm.) Hierbei ist entscheidend, daß es sich bei den zu widerlegenden Aussagen nicht um beliebige Negationen der zu begründenden Aussagen handelt, vielmehr um solche, die paradoxerweise zentrale Sinnvoraussetzungen negieren, deren Anerkennung die Negationen selbst ermöglichen. Erst dadurch wird der indirekte Beweis zu einem sinnkritischen Beweis. Er überführt die Skeptiker des Wahren der sinnkritischen Aporie.

So etwa kann Sokrates den Rhetor Gorgias im gleichnamigen Dialog widerlegen, weil sich dessen Thesen über den Gegenstand und das Ziel der Redekunst als selbstwidersprüchlich erweisen. Indem Gorgias behauptet, daß die Redekunst Glauben anstatt Wissen hervorbringe, negiert er implizit jenes Wissen, das er zuvor als wesentliches Element der Redekunst bestimmt hatte: das Wissen um das Gerechte und Ungerechte.³

Freilich kommt viel darauf an, die von Sokrates aufgewiesenen Widersprüche nicht bloß als Widersprüche zwischen *Sätzen* aufzufassen, wie es vor allem in der angelsächsisch geprägten Debatte allzu häufig geschieht. Bei den »Sätzen«, die Sokrates der Prüfung unterzieht, handelt es sich immer um »Überzeugungen«, die im Leben der Gesprächspartner fest verankert sind. Daher ist es für Sokrates so wichtig, daß nur ernsthafte Behauptungen und Zweifel geäußert wer-

den – und nicht etwa bloße Provokationen im Stile eines *advocatus diaboli*. Die Kunst der sokratischen Gesprächsführung ist nicht eine Kunst des hypothetischen Denkens, sie ist Erinnerungskunst: Die Dialogpartner sollen sich an die früher im Dialog geäußerten Überzeugungen erinnern und überprüfen, ob sie gemeinsam mit den gegenwärtig geäußerten Überzeugungen, die anscheinend doch aus jenen hervorgehen, vereinbar sind. Stimmt das Gesagte nicht mit dem zusammen, was zuvor gesagt wurde⁴, und erweisen sich die Diskutanten als einsichtsvoll, würde das die Umstellung ihres gesamten Lebens zur Folge haben. Sie müßten wenigstens einer der beiden Überzeugungen, die ihr Leben orientieren, fallenlassen.

In jener Begründungskonstellation liegt der tiefere Grund für Sokrates' Ineinssetzung des Wissens um das tugendhafte Handeln mit dem tugendhaften Handeln selbst. Wo sich der Diskurs über das tugendhafte Handeln am Maßstab der Übereinstimmung von Wissen und Leben orientiert, wäre eine Diskrepanz von Wissen und Leben mit dem Eingeständnis des Unwissens verbunden.

In seinen mittleren und späten Schriften beerbt Platon den Sokrates seiner frühen Schriften in einer Weise, die vieles aufgreift und manches umgestaltet. Das macht es Platons Nachfahren so schwer, den genuin »Sokratischen Dialog« von dem »Platonischen Dialog« zu unterscheiden. Mir scheinen besonders zwei sich ergänzende Unterscheidungsmerkmale hervorgehoben werden zu müssen. Zum einen stuft Platon die elenktische Dialogmethode zu einem bloßen Hilfsmittel der Erkenntnisgewinnung herab. Am Ende der dialektischen Beratung steht beim mittleren und späten Platon ihr Abbruch. Dieser setzt dort ein, wo sie die Seele vermeintlich in die Lage versetzt hat, die Wahrheit unmittelbar zu erkennen. Das unterstellt der gebildeten Seele zum anderen ein intellektuelles Anschauungsvermögen, das es ihr gestattet, die »Ideen« gleichsam mit einem geistigen Auge zu erschauen. Im »Platonischen Dialog« wird Sokrates vom Diskurspartner, der nichts anderes gelten läßt als die Argumente, die sich im Diskurs als die besten bewähren, zum Ideenmaieutiker, der eine spezielle Redetechnik verwendet, um den Gesprächspartnern zur letztlich monologischen Ideenschau zu verhelfen.

Hier wird deutlich, daß die große Leistung Platons, die sokratische Methode des Philosophierens zu einer systematischen Philosophie fortgebildet zu haben, Schattenseiten hat. Mit Platon wird die *theoría-*

Tradition des abendländischen Denkens auf den Weg gebracht, die ihr Verständnis des Denkens am Modell des Sehens orientiert.⁵ Daher rühren die vielen Sehmetaphern, die sich in unseren Sprachen als Bezeichnungen für Reflexionsbegriffe sedimentiert haben: Wir machen uns etwas klar, führen etwas vor Augen, nehmen etwas in den Blick, bringen etwas ans Licht, erhellen und klären auf usw.

Die *theoría*-Tradition hat die Tendenz zu einer solipsistischen Auffassung von Erkenntnis: Bis in die Gegenwart hinein und noch diesseits der linguistischen Wende in der Philosophie wird die Ansicht vertreten, daß einer allein, ohne auf Kommunikation mit anderen angewiesen zu sein, die Bedeutung eines Gedankens erfassen und seine Geltung erkennen kann. Doch auch dort, wo Denken in der Nachfolge des späten Wittgenstein nicht mehr in Analogie zur Wahrnehmungskompetenz eines Einzelnen verstanden, sondern in seiner Sprachlichkeit und Kommunikativität gewürdigt wird, hat man sich nicht notwendig von den Engführungen der *theoría*-Auffassung des Denkens vollständig gelöst. Das belegt die ungebrochene Dominanz der theoretischen Einstellung, die alles Erkennen als gegenstandsorientiertes Erkennen in der Subjekt-Objekt-Relation begreift und hierbei systematisch die subjektive Seite der Erkenntnis ausblendet. Bis heute ist eine Erkenntnisauffassung vorherrschend geblieben, nach der die subjektive Seite der Erkenntnis methodisch aus der Reflexion ausgeklammert wird. Insofern ließe sich mit einigem Recht sagen, daß von Platon bis in die Gegenwart das Ideal eines methodologischen Objektivismus beibehalten worden ist.

Die Grundlagen der transzendentalen Diskurspragmatik

Insofern Karl-Otto Apel jene »Platonisierung« des Philosophierens aufzuheben versucht und ihr gegenüber den charakteristisch sokratischen Aspekt der Dialogizität aus seiner Vergessenheit befreien will, behauptet er zu Recht, daß »die gegenwärtige Tendenz einer Neubegründung des Philosophierens im *nichthintergehbaren Apriori der Argumentation*«, wie sie in seinem Entwurf der Transzendentalpragmatik und Diskursethik Gestalt findet, »dem Paradigma des Sokratischen Gesprächs in einem radikaleren Sinne als alle vorausgehenden Begründungen der Philosophie« entspricht. (Apel 1989, S. 55)⁶

Zu den Philosophien, die jenes wesentliche Charakteristikum des Sokratischen Dialogs verfehlen, zählt Apel vor allem die platonische Philosophie. Denn »die Geltungsgrundlage der platonischen Philosophie liegt [...] nicht in den *internen Bedingungen der Möglichkeit des argumentativen Gesprächs*, sondern im *sprach- und zeitenthobenen Sein der Ideen*.«⁷

Obwohl die Transzendentalpragmatik viele platonische Elemente, insbesondere die strikte Orientierung an universeller Wahrheit, in sich aufgenommen hat, versteht sie sich darin als antiplatonistisch, worin Platons Philosophie sich vom Dialogischen des Sokratischen Dialogs entfernt hat. Dieses differenzierte Verhältnis zur Platonischen Philosophie ist logisch zwingend für einen Ansatz, der den »Diskurs« zu seinem Zentralbegriff erklärt.

Was ist ein Diskurs? Gegenwärtig haben sich zwei verschiedene Verwendungsweisen des Wortes »Diskurs« eingebürgert. Ihre mangelnde Unterscheidung trägt die Hauptschuld an einer Reihe sinnloser Debatten über sogenannte *Diskurstheorien*. In einem weiten Sinne wird Diskurs als Oberbegriff für Gespräch, Text, Erzählung, Roman, Argumentation, Unterhaltung, Dialog, Besprechung verstanden, kurz: für alle sprachlichen Ausdrucksformen gleich welcher Art. In dieser Weise wird Diskurs aufgefaßt von der empirischen Diskursanalyse, poststrukturalistischen Diskurstheorien, der literaturwissenschaftlichen Textanalyse, der Rhetorik. Auch Theorien über den Stellenwert von afrikanischen »Diskurs«-Formen – die Herr Ntumba aufgestellt hat, um eine mögliche Alternative zum »Diskurs«⁸ anzubieten – sind hier einzuordnen.

In einem engeren Sinne wird Diskurs ausschließlich als *argumentativer Dialog* verstanden: Diskurs als Prüfung der Gründe für den Geltungsanspruch einer These bzw. einer Position. In letzterem Sinne wird »Diskurs« von der Diskurspragmatik Karl-Otto Apels und der Diskurstheorie Jürgen Habermas' aufgefaßt. Doch nicht allein dieses Verständnis des Begriffs »Diskurs« macht ihre Besonderheit aus. Vielmehr verleihen Apel und Habermas dem Diskurs darüber hinaus spezifische Charakteristika, die ihn zum Angelpunkt ihrer Konzeptionen werden läßt. Zum einen sehen sie im Diskurs *das* Sprachspiel der Vernunft und weisen ihm als solchem einen Sonderstatus unter den anderen Rede- und Gesprächsformen zu. Der als argumentativer Dialog verstandene Diskurs steht über allen anderen »Diskursen« (Ge-

sprächsformen). Er steht über ihnen, weil die Prüfung von Geltungsansprüchen, die alle Gesprächsäußerungen zumeist unausgesprochen mit sich führen, nirgendwo anders als in einem argumentativen Diskurs vor sich gehen kann. Wollen wir etwa den in einem Alltagsgespräch geäußerten Satz »Ich gehe morgen schwimmen« der kritischen Prüfung unterziehen, so können wir dies nur tun in einem argumentativen Diskurs über die in dieser Äußerung implizierten Geltungsansprüche, etwa über den Geltungsanspruch, daß morgen schönes Wetter ist, den Geltungsanspruch, daß morgen das Schwimmbad geöffnet ist, den Geltungsanspruch, daß man noch keine andere Verpflichtung eingegangen ist, usw. Umgekehrt können wir nicht die in einem argumentativen Diskurs geäußerten Gründe dadurch entkräften, daß wir eine schöne Geschichte erzählen oder uns zu einer netten Unterhaltung zusammensetzen, vielmehr müßten wir dafür wiederum in einen argumentativen Diskurs eintreten.

Zum anderen betont die Diskurspragmatik den dialogisch kommunikativen Verständigungsaspekt von Diskurs. Vernunft ist prinzipiell dialogisch strukturiert. Daher ist Argumentation prinzipiell auf andere Argumentationspartner bezogen und auf zwanglose Verständigung sowie argumentativen Konsens mit ihnen angelegt. Jener kommunikative Aspekt des Denkens war vor allem innerhalb des von Descartes, Kant und Husserl geprägten subjekt- bzw. bewußtseinsphilosophischen Paradigmas zurückgedrängt worden. Dort wurde – bezeichnend für die *theoria*-Tradition der abendländischen Philosophie – die Subjekt-Objekt-Relation des Denkens verabsolutiert. Die Diskurspragmatik hingegen integriert diese in die sprachlich vermittelte Subjekt-Subjekt-Relation des Denkens. Indem sie damit die zwischenmenschliche Ebene des Denkens in den Mittelpunkt rückt, eröffnet sie sich die Dimension der Ethik. In der Ethik geht es ja vor allem um die Regulation des zwischenmenschlichen Verhaltens. Die *Diskurspragmatik* bzw. die *Diskurstheorie* ist zugleich *Diskursethik*.

Sie verdient den Namen *Diskursethik* aus zweierlei Gründen. *Zum ersten* begründet sie sich selbst durch Reflexion *auf* den Diskurs. Sie findet ihr Geltungsfundament allein im Diskurs, nicht in außerdiskursiven Instanzen wie der Natur, menschlichen Interessen und Neigungen oder dem religiösen Glauben an einen Gott. *Zum zweiten* ist sie eine Ethik *zu* und *für* Diskurse. Sie gebietet die Austragung von moralischen Konflikten in Diskursen und leitet aus diesem Gebot Prinzipien

en für menschliches Zusammenleben ab. Dahinter zurückstehen müssen Orientierungen etwa an persönlichem Glück, an Minimierung von Leid, an dem Glück der größten Zahl, an Ruhe und Ordnung usw.

Um sich ein konzentriertes Bild der diskursethischen Konzeption machen zu können, das sowohl ihre Inhalte als auch ihr Begründungsverfahren darstellt, scheint mir die folgende Vorgehensweise geeignet. Anhand einer Diskurstypologie werde ich die wesentlichen Diskursebenen unterscheiden, die berücksichtigt werden müssen, wenn man das System der Diskursethik auf angemessene Weise diskutieren will. Sie hat zudem den Vorteil, daß sie zugleich eine Differenzierung zwischen den Ansätzen von Apel und Habermas mitliefert. Jene Differenzierung ergibt sich gleichsam am höchsten Punkt dieser Typologie, dort, wo die theoretische Einstellung in eine strikt reflexive Einstellung umschlägt.

Jedoch ist schon der Ausgangspunkt beider Konzeptionen unterschiedlich. Während Apel eine reflexive Pragmatik des *Diskurses* liefern möchte, setzt Habermas beim *kommunikativen Handeln* an. Dessen Theorie des kommunikativen Handelns basiert auf dem Grundgedanken, daß alle Formen des Handelns – sei es instrumentelles Handeln, in dem die äußere Natur instrumentalisiert wird, sei es strategisches Handeln, in dem zwischenmenschlich unterstelltes Einverständnis instrumentalisiert wird – verständigungsorientiertes Handeln voraussetzen. Es gibt kein Handeln, das nicht wenigstens rudimentär ein unausdrückliches Einverständnis mit anderen in Anspruch nähme. Kein zwischenmenschliches Verhalten könnte ohne dieses Einverständnis funktionieren.

Wohl pflichtet Apel dieser Auffassung bei, doch lenkt er das Augenmerk darauf, daß wir über kommunikatives Handeln und sein Verhältnis zu anderem Handeln nur aus der Reflexionsperspektive des Diskurses etwas wissen können. Kommunikatives Handeln gehe zeitlich wohl dem Diskurs voraus: Wir nehmen erst dann eine diskursive Einstellung ein, wenn verständigungsorientiertes Handeln zerbricht. Dennoch verdient der Diskurs in geltungslogischer Hinsicht den Primat: Auch die Theorie des kommunikativen Handelns selbst steht im Reich des Diskurses. Das bedeutet, daß ihre Thesen, insbesondere jene über das kommunikative Handeln, im Diskurs bestehen können müssen. Sie hängen folglich hinsichtlich ihrer Geltung von den Geltungskriterien des Diskurses ab. Der angemessene Ausgangspunkt einer

Diskurstheorie muß demnach der Diskurs selbst und nicht das verständigungsorientierte Handeln sein.

Jene Diskurse, in denen die in unserem Handeln als gültig unterstellten Geltungsansprüche direkt thematisiert werden, nennen die Diskurspragmatiker *direkte* bzw. *einfache konkrete* Diskurse. In diesen Diskursen sind wir auf bestimmte konkrete Themen des Denkens orientiert. Je nach der Weise, wie wir auf diese Gegenstände Bezug nehmen (nämlich durch die formalen Geltungsansprüche auf Verständlichkeit, Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit), kann man hermeneutische, theoretische, moralische und expressive Diskurse unterscheiden.

Um es an einigen Beispielen zu erläutern: Streiten wir uns über die richtige Auslegung eines Textes, so führen wir einen einfachen hermeneutischen Diskurs. Wollen wir wissen, ob Autoabgase die Größe des Ozonlochs beeinflussen, müssen wir einen einfachen theoretischen Diskurs führen. Hingegen ist die Frage, ob ein bestimmtes Biotop zu schützen sei, in einem einfachen moralischen Diskurs zu erörtern. Vermutet ein Therapeut, daß die Trauerbekundungen eines Klienten dessen Wutgefühle kaschieren, so hätte er diese Vermutung in einem expressiven Diskurs zu verteidigen.

Einen höherstufigen Rang gegenüber diesen *konkret-theoretischen* Diskursen nehmen die *reflexiven Diskurse* ein. Diskurse sind reflexiv, wenn sie die Sinnvoraussetzungen ihres eigenen Vollzugs thematisieren. So thematisiert der reflexiv-moralische Diskurs die Sinnbedingungen eines einfachen moralischen Diskurses (zum Beispiel die ihm zugrundeliegenden Maßstäbe und Prinzipien), der reflexiv-hermeneutische Diskurs die Sinnbedingungen von Diskursen, in denen es um richtiges Verstehen (von Handlungen, von Lebensweisen, von Sprache, von Texten usw.) geht (zum Beispiel die Sinnbedingung der Sprachkompetenz). Freilich sind jene Diskurse nur hinsichtlich ihrer Gegenstandsintention »reflexiv« zu nennen – sie machen die Sinnvoraussetzungen von Diskursen zum Gegenstand. Aber sie verbleiben doch in einer theoretischen *Einstellung*: Es handelt sich um *Theorien* über Sinnvoraussetzungen des Diskurses, die – auf ihren Gegenstand konzentriert – von sich selbst abstrahieren. Jürgen Habermas hält eine solche Abstraktion für unausweichlich.

Ließe sich jene Abstraktion in theoretischer Einstellung jedoch vermeiden, dann könnte man die Ebene eines Diskurses höchster Stufe

erreichen: die Ebene des *strikt reflexiven Diskurses* bzw. des *rein philosophischen Diskurses*. Ein Diskurs ist strikt reflexiv, wenn die Argumentierenden auf dasjenige reflektieren, was sie *aktuell* in Anspruch nehmen, wenn sie etwas behaupten – gerade auch dann, wenn sie in einen reflexiven Diskurs in dem oben beschriebenen Sinne eintreten. Die transzendentalpragmatische Diskursethik setzt in ihn alle Hoffnung auf die Möglichkeit einer Selbstaufklärung der Vernunft, die eine Letztausweisung grundlegender Maßstäbe und Normen ermögliche.

Die Vertreter einer transzendentalen Diskurspragmatik haben zahlreiche Arbeiten verfaßt, in denen die Struktur des strikt reflexiven Diskurses erläutert wird.⁹ Eine zentrale Stellung nimmt das Argument eines *performativen* bzw. *pragmatischen Selbstwiderspruchs* ein. Apels Verständnis des pragmatischen Selbstwiderspruchs ist wesentlich von der Sprechakttheorie inspiriert worden. Ein Sprechakt besteht aus einem *performativen* Teil (ich frage dich, ob ...; ich zweifle daran, daß ...) und einem *propositionalen* Teil (der eigentlichen inhaltlichen Aussage: , ... ob sich Menschen von Tieren unterscheiden; , ... daß wir etwas wissen können). Wenn sich performativer Teil und propositionaler Teil der Rede widersprechen, liegt ein *performativer Selbstwiderspruch* vor: zum Beispiel »ich glaube, daß ich nichts glaube.« Dann ist die Rede sinnlos; sie kann von einem Hörer niemals in der Weise verstanden werden, in der sie gemeint ist. Stellt sich heraus, daß es bestimmte Aussagen gibt, deren Bestreitung notwendig in einen pragmatischen Selbstwiderspruch mündet, dann müssen diese Aussagen – da nicht sinnvoll bestreitbar – als absolut gültig anerkannt werden. Aufgrund dieser sinnkritischen Argumentationsweise, die Letztgültiges aufdeckt, versteht sich die Diskurspragmatik als *transzendente* Diskurspragmatik.

Sie versteht sich als *Diskurspragmatik*, weil sie besonderes Augenmerk auf die »zeichenpragmatische« Bezugnahme von sprachkompetenten Sprechern zueinander legt. Insofern diese Bezugnahme von gegenseitigen Anerkennungsverhältnissen geprägt ist, bietet sie die Möglichkeit zur Aufdeckung moralischer Gehalte. Daraus würde folgen: Die *Diskurspragmatik* ist in erster Linie eine *Diskursethik*.

Warum muß de facto der *Diskurs* als Begründungsfundament aller Theorien, auch rekonstruktiver Theorien à la Habermas gelten? Einem reflexiv eingestellten Philosophen fällt die Antwort hierauf leicht:

Weil alle, die irgendetwas behaupten, schon in einem Diskurs stehen. Man kann nicht behaupten, daß man die Sinnbedingungen des Diskurses bzw. der Argumentation nicht anerkennt; denn man ist – indem man dies behauptet – schon in einen Diskurs eingetreten.

Zu den sinnvoll unbestreitbaren Sinnbedingungen des Diskurses, die in der strikten Diskursreflexion aufgedeckt werden können, gehört insbesondere die moralische Grundnorm, Konflikte in realen Diskursen zu lösen, in denen die jeweils Anderen als gleichberechtigte Argumentationspartner anzuerkennen sind. Jene Grundnorm läßt sich als *Diskursgrundsatz* formulieren: »Bemühe dich in deinem Handeln darum, daß deiner Handlungsweise alle anwesenden Argumentierenden (die »reale Argumentationsgemeinschaft«) und alle irgend möglichen, auch die nicht, noch nicht, nicht mehr anwesenden bzw. existierenden Argumentierenden (die »unbegrenzte« bzw. ideale Argumentationsgemeinschaft«) mit guten Gründen zustimmen könnten bzw. keinen begründeten Einwand mehr erheben könnten (realer und idealer Konsens)!

Im Diskursgrundsatz wird der Strukturzusammenhang von Methode und Ergebnis des strikt reflexiven Diskurses deutlich: Aus der Reflexion *auf* den Diskurs ergibt sich die Verpflichtung *zu* Diskursen.

Das Sokratische Gespräch in der Tradition Leonard Nelsons und Gustav Heckmanns

In seinem Vortrag des Jahres 1922 hat Leonard Nelson eine neue Form des philosophischen Gesprächs begründet.¹⁰ Er hat die klassische Methode des Sokratischen Dialogs zu einem Gruppengespräch fortgebildet und diese neue Methode des »Sokratischen Gesprächs« durch eine erkenntniskritische Reflexion fundiert. Sein Schüler Gustav Heckmann hat jene Hintergrundphilosophie Nelsons vollständig übernommen, hinsichtlich der konkreten Gestaltung des Sokratischen Gesprächs jedoch einige Veränderungen und Ergänzungen eingeführt.¹¹

Die (neo-)sokratische Methode¹² beruht auf einem grundsätzlichen Vertrauen in die Vernunft. Das »Selbstvertrauen in die Vernunft« ist von dreifacher Art:

Es ist erstens ein Vertrauen in die Relevanz der Vernunft zur Orientierung unserer Entscheidungen und Handlungen im privaten und öffentlichen Leben;

zweitens ein Vertrauen in die Möglichkeit von Wahrheit, das heißt ein Vertrauen darin, daß es Wahrheit gibt und wahre Aussagen möglich sind;

drittens ein Vertrauen in die Möglichkeit von Erkenntnis, das heißt ein Vertrauen in die Fähigkeit eines jeden vernunftbegabten Wesens, persönliche Einsicht in die Wahrheit bzw. größere Sicherheit über Wahrheit und Falschheit von Aussagen durch gemeinsames Nachdenken zu gewinnen.

Auf der Grundlage dieses Vernunftvertrauens verfolgt das Sokratische Gespräch vor allem zwei Ziele. Das sachbezogene Ziel besteht darin, durch reines Denken (ohne Rückgriff auf empirisches Expertenwissen) auf eine allgemeine Frage, die zumeist die Form der »Was ist X?«-Frage annimmt, eine allgemeingültige Antwort zu finden. Die Allgemeingültigkeit der gefällten Urteile soll hierbei durch das Streben nach einem vernünftigen Konsens gesichert werden. Der Wahrheit eines Urteils können die Gesprächsteilnehmer sicherer sein, wenn alle Gesprächsteilnehmer keine Gründe mehr gegen die Wahrheit des Urteils finden. Dieses Verfahren verbürgt keine absolute Gültigkeit, aber es verleiht den allgemeinen Überzeugungen, die wir gewöhnlich zugrunde legen, wenn wir konkrete Urteile rechtfertigen, größere (oder gegebenenfalls geringere) Geltungsrelevanz.

Das zweite Ziel liegt nicht auf der sachbezogenen Ebene, sondern betrifft die Einstellung der Gesprächsteilnehmer. Diese sollen lernen, in ihre eigene Fähigkeit zum Denken und zum Erkennen mehr Vertrauen zu gewinnen. Die Teilnehmer sollen selbst denken, nicht das vermeintliche Wissen von Autoritäten ins Spiel bringen. Sie sollen nach Autonomie und Selbstverantwortung des Denkens streben.

Das wesentliche Mittel, um diese Ziele zu erreichen, ist das *gemeinsame* Denken. Die Teilnehmer sollen wohl selbst, aber nicht allein denken. Sie sollen sich vielmehr auf die kooperative Suche nach der Wahrheit machen. Daher ist das neosokratische Gespräch als Gruppengespräch (mit ca. zehn Teilnehmern) konzipiert.

Nach Auffassung der Sokratischer wird die gemeinsame Suche nach Wahrheit durch die Beachtung einiger methodischer Regeln entscheidend gefördert. Zum einen ist es wichtig, mit einer allgemeinen Fragestellung zu beginnen und mit der Diskussion dieser Fragestellung und anderen zugehörigen Fragestellungen solange fortzufahren, bis sie konsensuell beantwortet sind. Zum anderen hat es sich bewährt,

an einer persönlichen Erfahrung, an einer von einem Teilnehmer persönlich erlebten Situation anzusetzen. Alle Urteile und alle Gedanken, die im Gespräch geäußert werden, sollen in Beziehung zu der geschilderten Erfahrungssituation stehen.

Um das Gespräch in vernünftigen und fruchtbringenden Bahnen zu halten, hat Nelson überdies einige Verhaltensregeln vorgegeben, die Gustav Heckmann und andere sokratische Leiter verändert und ergänzt haben. Gegenwärtig dürften die folgenden Regeln in allen Sokratischen Gesprächen zugrunde gelegt werden:

Äußere nur deine eigenen Gedanken, nur jene Gedanken, von deren Wahrheit du wirklich überzeugt bist!

Äußere nur ernsthafte Zweifel! Spiele nicht den advocatus diaboli!

Drücke deine Gedanken möglichst verständlich aus!

Bemühe dich um klare und deutliche Urteile!

Höre den anderen Rednern aufmerksam zu und versuche, ihre Gedanken zu verstehen!

Suche nach guten Gründen für die Bejahung oder Ablehnung eines Urteils!

Überprüfe immer, ob du mit einem Urteil übereinstimmen kannst!

Sollten sich jedoch ernsthafte Zweifel einstellen, halte sie nicht zurück – auch dann nicht, wenn alle anderen Teilnehmer das Urteil für wahr halten!

An der Einhaltung dieser Regeln hängt das Gelingen eines Sokratischen Gesprächs. Es fordert von seinen Teilnehmern die Fähigkeit zur Selbstkritik, zur argumentativen Disziplin, zur Toleranz und – nicht zuletzt – zur Geduld.

Jene Fähigkeit wird in besonderem Maße den Leitern eines Sokratischen Gesprächs abverlangt. Denn sie sollen den Teilnehmern helfen, auf sokratische Art miteinander zu argumentieren. Um diese Aufgabe erfüllen zu können, müssen sie sich mit eigenen inhaltlichen Beiträgen ganz zurückhalten bzw., dürfen ihre eigenen Ansichten nicht zu erkennen geben. Das gilt gerade auch dann, wenn sie die Lösung zu einer Frage schon zu haben glauben.

Die gegebene Skizze der Ziele, Mittel und Regeln der sokratischen Gesprächsmethode kann keinen wirklichen Eindruck vom Verlauf eines Sokratischen Gesprächs vermitteln. Dies kann sie umso weniger, als ein durch feste Regeln diszipliniertes Gespräch nicht up to date ist. In einer Zeit, die vom dauerhaften Run auf immer Neues und der Sucht

nach permanenter Abwechslung geprägt ist, wirkt das Sokratische Gespräch auf den ersten Blick wenig attraktiv. Das Sokratische Gespräch läuft dem Zeitgeist zuwider. Seine strenge Vernunftorientierung ist vielen Zeitgenossen suspekt. Sie befürchten eine Ausgrenzung menschlicher Bedürfnisse, Interessen und Gefühle.

In einer *gewissen* Hinsicht tun sie das zu Recht, denn im Sokratischen Gespräch soll Einverständnis nicht durch Sympathie, Drohung, Suggestion, Entdecken gemeinsamer Interessen u.ä. erzielt werden, sondern allein durch (selbst-)kritisches Argumentieren, das heißt durch gemeinsames Suchen nach Gründen und Gegengründen. Damit ein solches Gespräch überhaupt gelingen kann, muß es zudem von jeglichem Handlungsdruck entlastet werden. Die Teilnehmer eines Sokratischen Gesprächs diskutieren nicht miteinander, um eine Entscheidung zu fällen, sie suchen nach Wahrheit. Am Ende des Gespräches steht nicht, wie sonst oft in der von Handlungsdruck geprägten sozialen Realität, ein Kompromiß, ein Verhandlungsergebnis, ein Mehrheitsbeschluß, eine autoritäre Entscheidung, sondern ein Konsens oder – wenn der Diskurs unglücklich verläuft – ein Dissens.

Man mag hier entscheidende Nachteile der sokratischen Gesprächsmethode vermuten. Insbesondere die Konsensorientierung des Sokratischen Gesprächs ist umstritten. Dazu ebneten die Sokratiker selbst den Weg, indem sie – so jedenfalls Nelson und Heckmann – Konsens lediglich als das bestgeeignete Hilfsmittel zum Erreichen der Wahrheit, nicht aber selbst als Wahrheitsmaßstab ansahen. In Nelsons philosophischer Grundlegung erhält stattdessen die »unmittelbare Erkenntnis« den Status eines obersten Wahrheitsmaßstabs.

Philosophie, Philosophiedidaktik und Praxis: Sechs Thesen zum Verhältnis von transzendentaler Diskurspragmatik und Sokratischem Gespräch

Es ist eben jene Orientierung vieler heutiger Leiter Sokratischer Gespräche am Konzept der unmittelbaren Erkenntnis, die einen deutlichen Unterschied zur transzendentalen Diskurspragmatik und -ethik bildet.

Die Praxis des Sokratischen Gespräches mag faktisch den Konsens als Geltungsmaßstab zugrunde legen, ihre Theorie hat bis heute am veralteten Konzept der unmittelbaren Erkenntnis festgehalten. Sie

steht nach wie vor in der *theoría*-Tradition, die Erkenntnis nach dem Modell der unmittelbaren Schau der Wahrheit versteht. Insofern mißversteht die aktuelle Theorie das Sokratische Gespräch als *Platonisches* Gespräch.

Eine diskurspragmatische Grundlegung nähme sich hingegen *sokratisch*, das heißt diskursiv und kommunikativ aus. Sie kann von der einfachen Überlegung ausgehen, daß das im Sokratischen Gespräch angestrebte einverständlich akzeptierte Urteil etwas ist, dem alle Gesprächspartner nicht bloß aus innerer Überzeugung, sondern aus innerer *begründeter* Überzeugung zustimmen können sollen. *Begründet* heißt hier nichts anderes als *gegenüber Anderen im Diskurs mit guten Gründen zu rechtfertigen*. Vermeintlich »unmittelbare Erkenntnis« bzw. ein »Wahrheitsgefühl« oder intuitive Erkenntnis sind hingegen keine Geltungskriterien. Erkenntnis ist nur wirkliche Erkenntnis, wenn sie begründet werden kann. Wirkliche Erkenntnis ist also immer *durch dialogische Begründung vermittelt*.

These 1: Hinsichtlich seiner theoretischen Grundlegung bei Nelson und Heckmann ist das Sokratische Gespräch ein Platonisches, am Modell der theoretischen Schau orientiertes Gespräch. Hingegen vermag die Diskurspragmatik eine wirklich sokratische, nämlich dialogische Grundlegung zu geben, die dem Modell eines elenktischen Diskurses entspricht.

Eine solche Grundlegung kann sich das Sokratische Gespräch nicht selbst geben, jedenfalls nicht in der Form, in der es gegenwärtig betrieben wird.¹³ Denn um dieses zu leisten, müßte es einen eindeutig philosophischen Charakter aufweisen. Philosophisch ist das Sokratische Gespräch jedoch nur in dem eingeschränkten Sinne, daß nach den *allgemeinen* Prinzipien, Maßstäben, Kriterien für die Wahrheit oder Falschheit eines Urteils in einer konkreten Situation gefragt wird. Hierbei reflektiert es nicht auf seine eigenen Sinnbedingungen, sondern setzt diese vielmehr unthematisiert voraus. Im Unterschied dazu weisen die überlieferten Platonischen Frühdialoge des Sokrates, die eigentlichen *Sokratischen* Dialoge, eine entschiedenere philosophische Orientierung auf. Die in dieser Orientierung angelegte Tendenz zur reflexiven Einstellung wird von der transzendentalen Diskurspragmatik in die Form der strikt reflexiven, auf die aktuell in Anspruch genommenen Sinnvoraussetzungen des Diskurses bezogenen Argumentation gegossen.

These 2: Das Sokratische Gespräch in der Tradition von Nelson und Heckmann ist kein rein philosophisches Gespräch. Es kann daher seine Ziele und Regeln nicht selbst begründen. Diese Begründung kann hingegen von der transzendentalen Diskurspragmatik geleistet werden.

Sokratische Gespräche können jedoch starke philosophische Aspekte aufweisen, insofern in ihnen überhaupt reflexiv argumentiert wird, das heißt nach dem Allgemeinen gefragt wird, das in den jeweiligen konkreten Urteilen als gültig vorausgesetzt wird. Daher kann das Sokratische Gespräch die philosophiedidaktische Funktion einer *Propädeutik* des Philosophierens übernehmen. In ihm üben sich die Teilnehmer in ein selbstkritisches und reflexives Denken ein, das ihnen normalerweise die Gegenstands- und Weltorientierung des täglichen Lebens verwehrt. Ein solches Einüben ins Philosophieren ist allerdings von einem professionellen philosophischen Diskurs zu unterscheiden, den die qualitativ weit über allen gegenwärtigen Sokratischen Gruppengesprächen stehenden klassischen Sokratischen Dialoge ebenso wie die diskurspragmatische Reflexion verkörpern.

These 3: Das Sokratische Gespräch ist nur in einem eingeschränkten Sinne als philosophisches Gespräch aufzufassen. Es kann lediglich die Funktion einer Vorschule des Philosophierens übernehmen. In ihm werden die ersten Schritte in die reflexive Einstellung eingeübt. Um es zugespitzt zu sagen: Das Sokratische Gespräch hat eine philosophiedidaktische, keine genuin philosophische Funktion. Die Teilnehmer eines Sokratischen Gesprächs *lernen* zu philosophieren, sie philosophieren nicht. Die Funktion eines philosophischen Diskurses erfüllen hingegen der klassische Sokratische Dialog sowie die transzendentalpragmatische Diskursreflexion.

Im transzendentalpragmatischen reflexiven Diskurs wird u.a. der Diskursgrundsatz letztbegründet, der die Achtung aller Anderen als gleichberechtigter Argumentationspartner und die Bemühung um den argumentativen Konsens gebietet. Wohl vermag das Sokratische Gespräch eine solche Letztbegründung niemals zu leisten, aber es setzt die Inhalte des Diskursgrundsatzes in gewisser Hinsicht in die Tat um. Dadurch nämlich, daß in ihm Mündigkeit, das Vertrauen in die eigene Einsichtsfähigkeit, der kritische Umgang mit sich selbst und anderen eingeübt werden, das heißt Kompetenzen und Tugenden vermittelt

werden, die eine Befolgung der im Diskursgrundsatz enthaltenen Gebote ermöglichen.

These 4: Das Sokratische Gespräch ist eine pädagogisch orientierte Praxisform der Diskursethik.¹⁴ In ihm werden im Bereich des Miteinanderredens jene moralischen Diskursnormen umgesetzt und eingeübt, die in der diskursethischen Reflexion als gültig erwiesen werden.

Hierbei ist zu beachten, daß die in der Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren praktizierten Sokratischen Gespräche von Entscheidungs- und Handlungsdruck entlastet sind. Sie sind daher keineswegs unmittelbare Umsetzungen diskursethischer Vorgaben. Ihre praktische Intention ist vielmehr indirekter Art. Es werden keine konkreten Entscheidungen getroffen, sondern Diskurskompetenzen eingeübt, die bei allen möglichen Entscheidungsfindungen ins Spiel gebracht werden sollten.

These 5: Das Sokratische Gespräch ist durch eine indirekte praktische Funktion gekennzeichnet. Es stellt ein Modell für die Art und Weise dar, in der Handlungsentscheidungen möglichst getroffen werden sollten.

Diese Rücknahme eines direkten Handlungsbezuges betrifft auch die politische Funktion, die Leonard Nelson dem Sokratischen Gespräch ursprünglich verliehen hatte. In der überkomplexen modernen Gesellschaft wäre es eine Illusion, das Sokratische Gruppengespräch als ein Paradigma für politische Entscheidungsprozesse anzusehen. Insofern war es eine richtige Entscheidung der Nachkriegssokratiker, die unmittelbare politische Orientierung, die Nelson dem Sokratischen Gespräch gegeben hatte, aufzugeben und sich auf seine pädagogische und philosophiedidaktische Rolle zu konzentrieren.

These 6: Das Sokratische Gespräch hat eine eingeschränkte politische Funktion. Es kann nicht beanspruchen, eine mögliche Realisierungsform politischen Handelns zu sein. Es kann jedoch ein Regulativ für die Richtung sein, in der politische Verständigungsprozesse und deren Institutionalisierungen vorangetrieben werden sollten.

Diese sechs Thesen nehmen dem Sokratischen Gespräch sowohl die Funktion eines rein philosophischen Gesprächs als auch die Funktion einer unmittelbaren Praxisform. Das mag die Idealisten unter den Sokratischen Gesprächsleitern und -teilnehmern bestürzen. Liegt aber nicht darin, daß das Sokratische Gespräch eine Mittelstellung zwischen reiner Philosophie auf der einen und reiner Praxis auf der

anderen Seite einnimmt, ohne doch eines von beiden sein zu können, seine ausgezeichnete Bedeutung?

Anmerkungen

- 1 Explizit hat Apel den Bezug zum Sokratischen Gespräch in seinem Aufsatz »Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie« (1989) dargelegt. Siehe Apel 1989.
- 2 Freilich kann das im Rahmen eines Aufsatzes nur in Ansätzen geschehen. Die Beziehungen zwischen den originären Sokratischen Dialogen und gegenwärtigen Formen Sokratischen Philosophierens sollten einmal Thema einer Tagung bzw. eines Bandes der Schriftenreihe werden können.
- 3 Vgl. Gorgias, 449 ff.
- 4 Diese Intention von Sokrates' Gesprächsführung kommt deutlich im Dialog Gorgias zum Tragen: »Weil mich dünkt, du sagest jetzt nicht folgerechtes, und nicht zusammenstimmend mit dem was du vorher sagtest von der Redekunst.« (Gorgias, 457 e)
- 5 *theoría* (griech. *theorein*: »schauen«) bedeutete im antiken Griechenland das Schauen der – im Unterschied zum sinnlich Wahrnehmbaren und Veränderlichen - ewigen und unveränderlichen Seinsstrukturen. Vgl. Böhler 1984, S. 365 ff.
- 6 Ich orientiere mich im folgenden an Dietrich Böhlers und meinen Darlegungen in unserem gemeinsam verfaßten Lexikonartikel »Diskurs«, s. Böhler/Gronke 1994, bes. Teil A (Sp. 764–767) u. Teil B. VI (Sp. 798–819).
- 7 Apel 1989, S. 56
- 8 Ich beziehe mich hier auf die Kritik am diskursethischen Diskursverständnis, die Ntumba auf der Tagung »Sokratisches Gespräch und Diskurstheorie« vorgetragen hat.
- 9 Vgl. das Schlußkapitel in Böhler/Gronke 1994.
- 10 Nelson 1975
- 11 Heckmann 1993
- 12 Vgl. Loska 1995
- 13 Eine Selbstbegründung der Sokratischen Gesprächsform in faktischen Sokratischen Gruppengesprächen wird offenbar von Gisela Raupach-Strey für möglich gehalten.
- 14 Umgekehrt gilt nicht, daß die Diskursethik eine Praxisform des Sokratischen Gesprächs ist.

Literatur

- Apel, Karl-Otto*: Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie. In: D. Krohn u.a. (Hg.): Das Sokratische Gespräch - ein Symposium. Hamburg 1989. S. 55–77
- Berlich, Alfred*: Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung. In: W. Kuhlmann u.a. (Hg.): Kommunikation und Reflexion. Frankfurt a.M. 1982. S. 251–287
- Böhler, Dietrich*: Kosmos-Vernunft und Lebens-Klugheit. In: K.-O. Apel u.a. (Hg.): Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studententexte. Bd. II. Weinheim/Basel 1984. S. 356–395
- Böhler, Dietrich; Gronke, Horst*: Art. »Diskurs«. In: G. Ueding u.a. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 2. Tübingen 1994. Sp. 764–819
- Heckmann, Gustav*: Das sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren. Hrsg. v. der Philosophisch-Politischen Akademie. Frankfurt a.M. 1993
- Loska, Rainer*: Lehren ohne Belehrung. Bad Heilbrunn 1995
- Nelson, Leonard*: Die sokratische Methode. In: Ders.: Vom Selbstvertrauen der Vernunft. Schriften zur kritischen Philosophie und ihrer Ethik. Hamburg 1975. S. 191–238
- Platon*: Sämtliche Werke. 10 Bde. Hrsg. v. Karlheinz Hülsler. Frankfurt a.M. 1991

Gisela Raupach-Strey

Die Beziehung zwischen Diskurstheorie und Sokratischem Gespräch – keine Einbahnstraße!

Einleitung

Die Sokratische Methode in der Tradition von Leonard Nelson und Gustav Heckmann hat eine eigenständige Qualität und ist nicht ein defizienter Modus der Diskurstheorie. Sokratisches Gespräch und Diskurstheorie sind auch nicht ohne weiteres zu identifizieren; es gibt zwar viele Gemeinsamkeiten, aber ich möchte den Blick darauf lenken, daß sie sich gegenseitig etwas zu sagen haben können gerade in solchen Punkten und Aspekten, in denen sie sich unterscheiden. Von diesem Ausgangspunkt möchte ich Sokratisches Gespräch und Diskurstheorie ihrerseits in einen kritischen Dialog miteinander bringen¹.

Das Sokratische Gespräch betrachte ich weder als abgeleiteten Modus der Diskurstheorie, noch als deren Versimplifizierung oder didaktisierte Form, weder als bloße Heuristik, noch auch als bloßes Anwendungsgebiet zu den vermeintlich eigentlichen philosophischen Erkenntnissen.

Die Eigenständigkeit der Sokratischen Methode wurde bislang noch zu wenig wahrgenommen. Ich bin der Auffassung, daß in unserer Gesprächspraxis eine weitgehend geteilte gemeinsame Vorstellung beziehungsweise ein gemeinsames Konzept von Sinn und Zweck der Sokratischen Gespräche impliziert ist. Dieses habe ich jahrelang die regulative Idee der Sokratischen Gespräche genannt, bezeichne sie nunmehr aber als »Sokratisches Paradigma«; es ist gewissermaßen das theoretische Konstrukt zur Praxis der Sokratischen Gespräche in der Tradition von Nelson/Heckmann. Auf drei verschiedenen Ebenen werde ich – dem intendierten kritischen Dialog vorangestellt – dieses Sokratische Paradigma zur Sprache bringen.

A. Die *Kurz-Beschreibung* des Paradigmas, die ich – primär für uninformierte Adressaten – an verschiedenen Stellen gerne verwendet habe²:

Sokrates (469–399 v. Chr.) legte seine Gedanken bekanntlich nicht schriftlich nieder. Er lehrte nicht innerhalb der Begrenzungsmauern einer Schule, einer Universität oder Akademie, und er »veröffentlichte« keine Bücher nach heutigem Usus. Er entfaltete seine Wirksamkeit nicht in einem institutionellen Raum, in dem er verankert und abgesichert gewesen wäre. Allerdings hatte er wohl Xanthippe zur Pflege seiner Nachkommenschaft und Aufrechterhaltung der Lebensbedingungen im Hintergrund, was der Grund für das von *ihr* in die Geschichte eingegangene Bild gewesen sein dürfte – aber es geht an dieser Stelle nicht um die soziokulturellen Bedingungen, sondern um das Paradigma, für dessen praktische Umsetzung durch »jedermann« gerade von den Frauen zu lernen ist. Sokrates ging gleichsam mit seiner Freude am Philosophieren auf die Straße, auf den Marktplatz, um sich ansprechen zu lassen und mit beliebigen Menschen über ihre Auffassungen zu sprechen, von der Bereitschaft bestimmt, voraussetzungslos mit seinen Gesprächspartnern ein Stück eines gemeinsamen Denk-Weges zu gehen. Er spricht mit seinen Gesprächspartnern oft gerade über diejenigen Meinungen und Überzeugungen, die zu ihrem Metier gehören, in denen sie sich gut auszukennen meinen: mit dem Soldaten (Laches) über die Tapferkeit, mit dem Studenten (Theaitetos) über Erkenntnis, mit dem als Volkserzieher Auftretenden (dem Sophisten Protagoras) über die Lehrbarkeit der Tugend.

Sokrates zielt immer auf das Grundsätzliche, das unter der Oberfläche Liegende, das Wesentliche – das Allgemeine eben. Die »Was ist ...?«-Fragen der früheren Dialoge *sind* die elementaren, sich jedem Menschen bei genügender Wachsamkeit stellenden Fragen. Sokrates fragt nach und fragt weiter, regt den Zweifel an, bohrt tiefer und läßt nicht so schnell locker. Wahrscheinlich kennen wir alle die Erfahrung, daß wir gerade dort, wo wir uns auszukennen glauben, am schlechtesten Auskunft geben können, und bei Nachfrage uns unklar ausdrücken oder gar in Zweifel geraten. Sokrates deckt das nicht zu; aber er wendet sich auch nicht ab. Wenn sich vielmehr die erste Antwort als nicht tragfähig erweist, fragt er von einer anderen Seite, und so setzt sich das Gespräch oft über viele Phasen fort. Die Gesprächspartner

werden zunächst keineswegs sicherer, sondern verwirrter («wie von einem Zitterrochen berührt«, sagt Menon, ein Dialogpartner). In diesen Zusammenhang gehört auch die sokratische Ironie, die pädagogische, Erkenntnis ermöglichende Funktion hat. Sokrates bringt seine Gesprächspartner dazu, das allzu Selbstverständliche in Frage zu stellen, ganz neu nach seiner Stichhaltigkeit und den guten Gründen zu fragen. Indem der Zweifel nicht nur zugelassen, sondern gefördert wird, hilft Sokrates dem Gesprächspartner, sich über seine Meinungen klarer zu werden, sie auszudrücken, ihre Gründe anzugeben, Einwände zu bedenken und sich kritisch mit den verschiedenen möglichen Positionen zum gestellten Problem auseinanderzusetzen, wobei andere Gesprächspartner einbezogen sein können. Eigene Antworten gibt Sokrates nicht; auf die Einsichten und Erkenntnisse seiner Gesprächspartner, nicht etwa seine eigenen, zielt das Gespräch. Deshalb vergleicht er sich ja auch mit einer Hebamme, die gleichsam den Kindern des Geistes zur Geburt verhilft. Sokrates hält durch Gegenfragen und Ausfalten von Konsequenzen eines Gedankens das Denken in Gang und provoziert zu kritischer Prüfung, gegebenenfalls unter mehreren Gesprächspartnern. Es entsteht eine Denk-Gemeinschaft, die gemeinsam das Wahre, das Gültige herauszufinden sucht. Und auch wenn dies nicht abschließend gelingt, so wie die aufgeschriebenen Dialoge meist aporetisch enden – es entsteht doch größere Klarheit und eine Art Problembewußtsein. Man kommt der Wahrheit zumindest näher, indem man durchdacht hat, was nicht ohne Bedenken als gültig stehen bleiben kann.

Das wäre jedoch nicht möglich ohne die Idee, gemeinsam das herausfinden zu wollen – und zu können –, was allen Einwänden standhält und deshalb keinen Widerspruch mehr hervorruft, sondern auf vernünftiger Einsicht beruhende Zustimmung aller Beteiligten ermöglicht. In diesem Sinn sagen wir in den gegenwärtigen Sokratischen Gesprächen, daß wir einen *Konsens* in der Gruppe anstreben. Das setzt nicht nur die Gleich-Berechtigung, sondern auch die gleiche Vernunft für alle Gesprächspartner und -partnerinnen voraus, wenn auch nicht als faktisch eingelöst, so doch als prinzipiell anzunehmende Kompetenz, auf deren Basis gearbeitet wird. »Vernunft« geht über »Rationalität« hinaus; ich verstehe Vernunft in kantischer Tradition als das Vermögen, Zwecke zu setzen und in Verantwortung zu nehmen sowie Zusammenhänge wahrzunehmen und zu beurteilen.

So kann das entstehen, was ich gern die *gemeinsame Denkerfahrung* nenne, die Erfahrung, daß das gemeinsame Ringen um die Lösung eines Problems mit den Mitteln des Verstandes weiterführt, daß die Diskussionspartner sich dabei gegenseitig Denk-Hilfe leisten können, und daß es sinnvoll ist, sich zu einem Konsens durchzuarbeiten, auch wenn dies Mühe macht und der erzielte Konsens als prinzipiell überholbar angesehen werden muß. – Die gemeinsame Denkerfahrung *kann* transparent werden auf eine gemeinsame existenzielle Erfahrung hin, sie kann zum »Vorschein einer Lebensform« (Habermas 1971, S. 141) werden, ohne daß man dies aber fordern dürfte.

B. *Definition*: Was ist ein Sokratisches Gespräch?

Gustav Heckmann beantwortet die Frage so: »Sokratische Methode im weitesten Sinne wird praktiziert, wo und wann immer Menschen durch gemeinsames Erwägen von Gründen der Wahrheit in einer Frage näherzukommen suchen.« (Heckmann 1981, S. 7)

Ich schlage folgende *Präzisierung* vor:

Ein Sokratisches Gespräch ist die adressatenbezogene und argumentierende Suche einer Gesprächsgemeinschaft nach der Erkenntnis der Wahrheit über ein philosophisches Problem mit der Absicht, diese Wahrheitserkenntnis schließlich in einem konsensfähigen Urteil zu fassen.

Eine *Gesprächsgemeinschaft* ist ein Gruppe von GesprächspartnerInnen, die sich gegenseitig als gleichberechtigt, vernunftfähig und wahrheitskompetent anerkennen, die Bedingungen der idealen Sprechsituation möglichst gut zu realisieren versuchen und den Willen haben, gemeinsam an der gestellten Aufgabe zu arbeiten.

Philosophisch ist ein Problem, wenn es auf grundlegende, allgemeingültige Wahrheiten abzielt. »Wahrheit« ist hier als Oberbegriff verschiedenartiger Geltungsansprüche zu verstehen.

Nach *Nelson* heißt *Philosophieren* (nach kritischer Methode), sich der obersten Sätze, der allgemeinsten Prinzipien zu versichern. *Gustav Heckmann* spricht, dem Alltagsverständnis nahe (nicht der »phänomenologischen Schule« im Sinne *Husserls*), vom Wesentlichen oder dem *Wesen* einer Sache.

C. Die dritte Ebene ist die der *konstitutiven Elemente des Sokratischen Paradigmas*, die ich hinsichtlich der gegenwärtigen Gesprächspraxis herausgearbeitet habe.³ Diese möchte ich im folgenden jeweils mit der Diskurstheorie ins Spiel bringen.

I. Der Marktplatz

Daß der Sokrates der Antike auf den Marktplatz hinausging, um mit beliebigen Menschen philosophische Gespräche zu führen, hat auch für das Sokratische Paradigma in mehrfacher Hinsicht symbolischen Gehalt, in dem ein Bündel wichtiger Elemente konzentriert ist:

- a) der Ausgangspunkt bei der lebensweltlichen Erfahrung (wird unter II weiter ausgeführt);
- b) die Offenheit gegenüber Menschen, Meinungen und Sachen;
- c) der potentielle aufklärerische Nutzen für jeden Gesprächsteilnehmer;
- d) der Markt als Ort der Öffentlichkeit einer Philosophie für alle enthält das Postulat der *Universalität der Subjekte* jenseits von Elitevorstellungen, Status- oder sonstigen Differenzen;
- e) desgleichen enthält er das Postulat eines Verzichts auf methodische Selektion der Diskursgegenstände (*Universalität des Objektbereichs*), der möglichen Fragen und Argumentationen (sofern sie nur vernünftig sind), und schließlich
- f) gilt das öffentliche Forum als Prüfstein der Allgemeingültigkeit der Erkenntnisse (*Universalität der Aussagengültigkeit*).

Dem Marktplatz als Ort des Philosophierens für den antiken Sokrates entspricht auf der Faktizitätsebene Sokratischer Gespräche nach Nelson/Heckmann ein weitgehender Verzicht auf Beschränkung oder Auswahl der Teilnehmerschaft. Dem Anspruch nach richtet sich das Angebot an alle; die Gespräche werden ohne Vorbedingung und ohne Vorleistung von allen real anwesenden GesprächspartnerInnen geführt. Über die gewohnte Praxis hinaus hat dieses Verfahren im Hinblick auf jeden der genannten Aspekte einen tiefer liegenden Sinngehalt.

Begründet ist die »Marktplatz-Praxis« in mehreren Teil-Ideen:

1. Philosophie entsteht aus der konkreten Lebenssituation heraus, diesseits aller Spekulation und aller Theorie.

2. Die zu erkennende Wahrheit ist im Prinzip unabhängig von der zufälligen Zusammensetzung der Gruppe.
Auch wenn eine konkrete Gruppe in endlicher Zeit jeweils nur Aspekte und Teile dieser Wahrheit herausfinden wird, sind diese prinzipiell revisionsfähig und gegebenenfalls zu einem späteren Zeitpunkt und bei anderer Gruppenzusammensetzung aufzuheben in umfassendere Einsichten.
3. Philosophie-Treiben hat potentiell eine aufklärerische Funktion für *jeden* Menschen unabhängig von Voraussetzungen, da das Philosophieren jeglicher Festlegung, insbesondere jedem (auch versteckten) Dogmatismus entgegenwirkt.
4. Grundsätzlich hat jeder Mensch qua Vernunft die Fähigkeit, zur Wahrheitserkenntnis beizutragen. Dies gilt unabhängig von realen Bedingungen wie Alter, Geschlecht, Sozialisation, Ausbildung, Geschichte und so weiter. Gegenüber dieser Grundkompetenz sind Niveaufragen sekundär.
5. Wenn wir die Teilnahme an Bedingungen knüpften, würden wir möglicherweise wichtige Themen, Fragen und Argumente auf dem Weg der Wahrheitssuche ausschalten.
6. Sowohl um der aufzuklärenden Menschen wie um der zu erkennenden Wahrheit willen dürfen wir keine grundsätzliche Beschränkung vornehmen.

Zu den verschiedenen Aspekten und Facetten der Idee des Marktplatzes gibt es starke diskurstheoretische Entsprechungen:

1. die Universalität der Vernunft bzw. die Teilhabe der Subjekte an Vernunft;
2. die Idee der unbegrenzten Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft;
3. die Aufklärungsidee von Sokrates und Kant, in deren Tradition auch die Diskurstheorie steht und die jedem Dogmatismus entgegensteht (vgl. unten Punkt III.1);
4. die Anerkennung der Diskurspartner nicht nur als gleichberechtigter Erkenntnissubjekte, sondern realer Lebewesen in naturhaften und sozialen Bezügen, mit Interessen und mit ihrer Geschichte⁴;
5. die Universalität des Geltungsanspruchs von Erkenntnissen, die in wahren Aussagen sprachlich gefaßt und mitgeteilt werden;

6. die Idee der *Öffentlichkeit* als Kriterium der Allgemeinheit und Allgemeinverbindlichkeit von Erkenntnissen. So formuliert beispielsweise Dietrich Böhler: »Bemühe Dich stets um Kommunikation zur Kritik und Erweiterung des Verstehenshorizontes Deiner Argumente, und bemühe Dich stets um solche Verständigungsbedingungen, die der Realisierung einer bestmöglichen Weltöffentlichkeit näher kommen.« (Böhler 1982, S. 111)

Folgende Unterschiede zur Diskurstheorie lassen sich festhalten:

- a) Die Sokratischen Gespräche in unserer heutigen Praxis sind *handlungsentlastet* und in diesem Sinne zweckfrei; sie dienen nur der Wahrheitserkenntnis, allerdings über theoretische wie praktische Fragen. Die Diskurstheorie dagegen reflektiert auch Diskurse unter Handlungsdruck und führt an dieser Stelle die Fallunterscheidung ein zwischen theoretischen und praktischen Diskursen; letztere stehen unter dem Zwang, daß am Ende eine Entscheidung gefällt werden muß.

Sokratische Gespräche sind zweckfrei im klassischen aristotelischen Sinn. Historisch gesehen waren aber die Sokratischen Gespräche im pädagogischen Zusammenhang der Walkemühle zumindest teilweise durch einen Handlungszweck bestimmt, und analog gilt dies erst recht für die Sokratischen Gespräche im politischen Kontext des aufkommenden und zu verhindernden Nationalsozialismus. Es bleibt offen, ob sich solche Sokratischen Gespräche von zweckfreien unterscheiden. Über eine Ausweitung der gegenwärtigen Praxis im Hinblick auf Krisenmanagement, therapeutische Zwecke oder pädagogische Zielsetzungen ist nachzudenken. Allerdings geht dies wohl nicht ohne Modifikationen, so daß auf alle Fälle vor einer Instrumentalisierung der Sokratischen Methode zu warnen ist.

Umgekehrt scheint mir, daß auch in der Diskurstheorie die handlungsentlasteten Diskurse insofern Priorität haben, als sie nicht im selben Maße Verzerrungen unterliegen und von daher die Norm auch für zweckgebundene Diskurse abgeben.

- b) Die aufklärerische Funktion hat in der Diskurstheorie eher den Akzent: nützlich für etwas. Folgerichtig kann sie auch strategische Diskurse thematisieren, die als Mittel zu einem Zweck dienen. Sokratischen Gesprächen jedoch geht ein entscheidender Charak-

terzug verloren, wenn sie instrumentalisiert werden. Dies hängt mit dem nächsten Punkt zusammen:

- c) Der aufklärerische Nutzen Sokratischer Gespräche hat vorrangig eine subjektive Dimension. Die subjektive Bedeutung von Erkenntnissen oder auch einzelnen, eventuell unscheinbar erscheinenden Erkenntnisschritten kann durchaus sehr unterschiedlich sein für verschiedene, am gleichen Gespräch beteiligte Gesprächspartner. Erkenntnisse bringen nicht nur die Sache, sondern auch den Menschen voran. Dieses Ziel der Persönlichkeitsbildung wird in der Diskurstheorie gar nicht thematisiert. In ihr wird der mündige Mensch zwar vorausgesetzt, aber er ist immer schon da, es wird kein Entwicklungsprozeß angenommen.
- d) Diskurstheoretisch *nicht* erfaßt und gleichwohl notwendige Voraussetzung ist auf der Ebene der Einstellung die bei allen GesprächspartnerInnen anzunehmende *Bereitschaft* (sowie der *Wille*), sich vorurteilslos mit allen vorgebrachten Äußerungen, Auffassungen und Argumenten auseinanderzusetzen (das heißt eigene Vormeinungen auszusetzen), sowie die korrespondierende *Offenheit* gegenüber jeglichem(r) Gesprächspartner(in) aufzubringen.

Als normativer Soll-Satz sind Vorurteilslosigkeit und Offenheit diskurstheoretisch formulierbar, jedoch kaum auf der Ebene der Einstellung, gewissermaßen als Tugend. In seinem ersten Entwurf betrachtete es Habermas (1971) sogar als Vorteil, die Redeweise von Einstellungen und Eigenschaften der Individuen zu vermeiden zugunsten ausschließlich struktureller Diskurs-Bedingungs-Beschreibungen. Mir scheint es unzureichend, Diskurstheorie zu betreiben, ohne auch von Einstellungen und Haltungen zu sprechen und ohne den Rekurs auf das ohnehin implizierte, aufklärerisch-humanistische Menschenbild ausdrücklich zu machen.

II. Die Verankerung in der Erfahrung

Der Ausgang Sokratischen Philosophierens ist bei der Alltagserfahrung zu nehmen; Lebenswelt und Lebenssituation sind Ursprung wie Thema originären Philosophierens. Der *Sokrates* der platonischen Dialoge spricht mit seinen Gesprächspartnern oft gerade über dieje-

nigen Meinungen und Überzeugungen, die zu ihrem Metier gehören, in denen sie sich gut auszukennen meinen. *Gustav Heckmann* stellt ganz entsprechend als ersten sokratischen Grundsatz auf, »im Konkreten Fuß zu fassen« (Heckmann 1981, S. 67). In die Praxis umgesetzt wird diese Forderung in der Regel durch den Ausgang von einem möglichst selbst erfahrenen Beispiel. (»Beispiel« wird dabei in einem näher auszuführenden spezifischen Sinn gebraucht.)

Begründet ist der Ausgang von der Erfahrung in folgenden Teilideen:

1. Redliches Philosophieren nimmt die wirklichen Erfahrungen und die Erfahrung der Wirklichkeit ernst; aus Lebenssituationen und der Lebenswelt in ihrer Vielfalt und teilweise Widersprüchlichkeit entspringen die anfänglichen Fragen und Probleme des Philosophierens, sie liefern das ursprüngliche »Material« philosophischen Nachdenkens. Philosophieren bedeutet nicht Spekulieren oder Theoretisieren in völliger Ablösung von der Wirklichkeit; vielmehr sind Verselbständigung und Hypostasierung philosophischer Gedanken zu vermeiden. Darin liegt eine Absage an jegliche Auffassung von Philosophie als Konstruktion; Aufgabe des Philosophierens ist bis in die abstraktesten Reflexionen hinein die Erfassung und Auseinandersetzung mit dieser Welt und Wirklichkeit. – Zugleich liegt darin ein methodisches Postulat:
2. Redliches Philosophieren bleibt auf allen, auch den höheren Abstraktionsstufen mit der Wirklichkeit verbunden, beziehungsweise es muß sich gegebenenfalls eine solche Verbindung rekonstruieren, wieder herstellen lassen.
3. Das »Sokratische Prinzip«, wie *Gustav Heckmann* es nennt: Eine Einsicht in ein Allgemeines kann nur durch Anschauen und Analysieren des unter das Allgemeine fallenden konkreten Erfahrenen gewonnen werden. (Heckmann 1981, S. 10) – Ich füge die Erweiterung hinzu:
4. Allgemeine Erkenntnisse werden im schrittweisen Abstraktionsprozeß vom Konkreten ohne Überspringen der unteren Stufen gewonnen, so daß sie auf vermittelte Weise auch auf allgemeinsten Stufen mit der Wirklichkeit verbunden bleiben, sich auf sie beziehen.

Diskurstheoretische Entsprechungen sind für diesen Punkt nicht so

deutlich. Es fragt sich, ob sie eventuell abhängig sind von der Art der Diskurse.

Anführen ließe sich die Anerkennung realer geschichtlicher Diskurspartner mit Einschluß ihrer lebensweltlichen Bedingungen, Berücksichtigung der Interessen aller potentiell Betroffenen in praktischen Diskursen; außerdem wird keine Einschränkung des Inhalts potentiell vorzubringender Argumente vorgenommen.

Insgesamt nimmt die Diskurstheorie aber die Herkunft der Argumente, die im Diskurs vorgebracht werden, nicht in den Blick. Setzt sie bereits voraus, daß jeder Diskursteilnehmer Erfahrungen, die in Anschlag gebracht werden, schon »auf den Begriff« gebracht hat? Und begibt sie sich, wenn davon auszugehen ist, nicht wesentlicher, ebenfalls diskursiv zu erschließender Einsichten? An die Diskurstheorie wäre dann die Option zu richten, stärker auf die Erfahrungsbasis zu reflektieren, die sie gleichwohl impliziert. Andernfalls scheint mir nicht gesichert, daß a) die Diskurse und b) der Metadiskurs, den sie selber darstellt, ihrerseits vor Hypostasierung in Abtrennung von der Wirklichkeit und Erfahrung bewahrt werden.

III. Antidogmatismus und das Selbstvertrauen der Vernunft

III.1. Der Anti-Dogmatismus

Sokrates schrieb kein Buch, erst recht kein Lehrbuch; er war überhaupt kein »Lehrer« im üblichen Verstande, der seinen Schülern »etwas« im Sinne inhaltlich bestimmter Wahrheiten beibringen wollte. Er stellte kein Lehr-Gebäude oder -System auf, er ließ, noch grundsätzlicher gesprochen, keine unbefragten Lehrsätze gelten. Nicht das Was, sondern das Wie, eben der Weg ist das Kennzeichen der Sokratischen Methode.

Nelson nimmt diese Einstellung auf, indem er die »Ausschaltung des Dogmatismus« und den »Verzicht auf jedes belehrende Urteil überhaupt« (Nelson 1970a, S. 291 und S. 298/9) fordert.

Es gibt in Sokratischen Gesprächen keinen Rekurs auf unbefragte Lehrsätze (Dogmen) oder ein Lehrsystem, nicht auf Lehr-Bücher oder »Schulen«. Sokratisches Denken läßt sich nicht in »Schulen« einsperren, weder wörtlich, noch übertragen. Zitate im Sinne einer bloßen

Übernahme von Affirmationen sind ausgeschlossen, weil sie ein Abgeben der eigenen Urteilskompetenz bedeuten würden.

Sokratisches Philosophieren ist nicht auf eine Lehre bezogen, weder als Sachautorität und somit Berufungsinstanz, noch als anzustrebendes Erkenntnisziel. In diesem Sinn ist das Sokratische Philosophieren weder dogmatisch, noch doktrinal.⁵ Dies drückt sich aus in der Mündlichkeit der Rede und der Reflexion, die Schriftlichkeit nur als transitorisches Denkvehikel benutzt. Zugunsten des Denk-Prozesses verzichtet die Methode auf zusammenhängende, systematische Fixierung im Sinne einer Verobjektivierung von feststehenden, gar einen endgültigen Platz in einem System beanspruchenden Aussagen.

Insbesondere der/die Gesprächsleiter/in übt den Verzicht auf jegliche Belehrung, er/sie soll alles vermeiden, was die Gesprächsteilnehmer in ihrem Urteil beeinflussen könnte (Nelson 1970a, S. 291). Nelson hatte wohl starke Befürchtungen, daß beim geringsten Wink des Gesprächsleiters die Autonomie der Urteilsbildung beeinträchtigt und Sachgründe durch Autoritätsgründe ersetzt werden könnten.

Den Sinn des grundlegenden Prinzips der Enthaltung von Belehrung sehe ich in der *Offenheit* sowohl gegenüber dem Gesprächspartner, wie 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.

Und einer anderen – un guten – Gepflogenheit wirkt dieses Prinzip entgegen: In der akademischen Philosophie ist es verbreiteter Usus, Aussagen oder Positionen einer »Schule« zuzuordnen und zu glauben (oder den Anschein des Glaubens zu erwecken), sie damit verstanden zu haben. In *diesem* Sinne entzieht sich sokratisches Philosophieren – unbeschadet der Suche nach kommunikations-kontext-bezogener Begriffs- und Urteilsschärfe – endgültiger Verobjektivierung in feststehenden Aussagen, womöglich noch mit einem unverrückbaren systematischen Stellenwert. Sokratisches Philosophieren hat vielmehr zum Ziel die je eigene Urteilsbildung, die Freisetzung der eigenen Verstandstätigkeit des Subjekts. Nelson selbst hat zwar eine »doktrinale« Philosophie entwickelt, für die Sokratische Methode jedoch einen vehementen Antidogmatismus verfochten. Das bedeutet für die theoretische Grundlegung, daß seine systematisch-philosophischen Erkenntnisse zwar seinem Selbstverständnis nach auch die erkennt-

nisttheoretische Grundlegung der Sokratischen Methode liefern, philosophischer Unterricht diese jedoch nicht als Lehren mitzuteilen hat. Im Sokratischen Gespräch wird ohne Einordnung in ein System eine einzige philosophische Frage gründlich erörtert. Wollte man also eine Differenz zwischen Diskurstheorie und Sokratischem Paradigma konstruieren, wie sie zwischen philosophischem Systemanspruch kantischer Prägung auf der einen und der Diskurstheorie auf der anderen Seite gesehen werden kann, so löst sie sich paradigmatisch und de facto in diesem punktuellen Zugriff auf das jeweils zur Diskussion stehende philosophische Problem wieder auf.

Der Antidogmatismus kann hier nicht in allen seinen philosophiegeschichtlichen oder gar historisch-soziologischen Verweisungszusammenhängen beleuchtet werden. In theoretisch-systematischer Betrachtung entspricht ihm als Komplement die positive Grundannahme, die für die Sokratischen Gespräche außerordentlich bedeutungsvoll ist:

III.2. Das Selbstvertrauen der Vernunft

In den wesentlichen, das Grundsätzliche einer Sache betreffenden Fragen ist jeder Mensch »sachverständig«, mit Vernunft begabt und ihres Gebrauches fähig und besitzt eine Art Wahrheitsgefühl als inneren Wegweiser. Nelson sagt von Sokrates:

»Sokrates war der erste, der, getragen von dem Vertrauen in die Kraft des menschlichen Geistes, die Wahrheit zu erkennen, mit diesem Vertrauen die Überzeugung verbindet, daß nicht Einfälle oder äußere Lehre uns diese Wahrheit erschließen, sondern daß nur *planmäßiges unablässiges Nachdenken in gleicher Richtung* (Hervorhebung G. R-S) uns aus dem Dunkel zu ihrem Licht führt. Hier liegt seine philosophische Größe. Seine pädagogische Größe liegt darin, daß er, wiederum als erster, die Schüler auf diesen *Weg des Selbstdenkens* (dto.) weist und nur durch den Austausch der Gedanken eine Kontrolle einführt, die der Selbstverblendung entgegenwirkt.« (Nelson 1970a, S. 289)

Im Zutrauen in die GesprächspartnerInnen, daß sie die Grundausstattung zur Klärung der wesentlichen Fragen mitbringen, verschränken sich philosophische und pädagogische Grundannahme: Die Vernunft muß sich selbst im Einzelsubjekt als Klärungs- und Rechtferti-

gungsinstanz begreifen und anerkennen, nicht minder aber gilt dies im sokratischen Dialog auch für das *wechselseitige Zutrauen* von Vernunft.

Sokratisches Paradigma und Diskurstheorie unterscheiden sich in diesem Punkt nicht: Die Grundannahme, daß jedem Menschen Urteilsfähigkeit zuzugestehen und zuzutrauen ist, ist ihnen gemeinsam. In den grundsätzlichen Fragen des Lebens wie des Erkennens ist jedermann »sachverständig«. Im Prinzip wird diese Disposition als gegeben vorausgesetzt, was deren Aus-Bildung nicht widerspricht. Gerade das Zutrauen zur Urteilsfähigkeit ermöglicht die Entwicklung der je eigenen Urteilskompetenz und stärkt das Bewußtsein, zum eigenen, begründeten Urteil in der Lage zu sein. Dies gilt insbesondere für die *letzten* Gründe. Nelson nannte dies das »*Selbstvertrauen der Vernunft*« (Nelson 1970a, S. 298 und Nelson 1970b, S. 33). Es ermöglicht Mündigkeit im geistigen und auf dieser Grundlage dann auch im politischen Bereich.

Einwände gegen das »Selbstvertrauen der Vernunft« könnten sich ergeben, wenn etwa in akademischen Zusammenhängen diese Voraussetzung – oder aber lediglich ihre Benennung – als naiv, unreflektiert eingeordnet und der Aufgabe der Kritik entgegengesetzt würde. In der Regel greift dies aber zu kurz, weil ja gerade Nelson in der Tradition der kritischen Philosophie im Sinne Kants steht und keineswegs einem unkritischen »*Glauben*« an die Vernunft das Wort redet. Er fordert vielmehr das gemeinsame Unternehmen der kritischen Prüfung als Ergänzung und betreibt sie zuweilen sogar bis zur Grenze rigider Unerbittlichkeit.

Ferner ist der systematische Stellenwert des »Selbstvertrauens der Vernunft« bei Nelson zu berücksichtigen: Es geht um die letzte Ebene der Argumentation, in der die Vernunft nicht noch einmal durch Rückgriff auf etwas anderes begründen kann, warum sie sich selber traut, ihr etwas so einleuchtet, daß Zweifel gar keinen Sinn mehr macht. Eben diese Denkfigur ist in transzendentalpragmatischen Argumentationen ebenso zu vernehmen wie in der philosophischen Tradition beispielsweise bei Descartes.

Zur heutigen Auffassung vom Sokratischen Paradigma gehört zwar nicht bzw. nicht mehr Nelsons strenges Wissenschaftsideal, wohl aber die Option auf *strenge Rationalität*.

Daher stelle ich dem Selbstvertrauen der Vernunft die *Zumutung an*

die Vernunft zur Seite: In die kritische Prüfung ist auch dann einzutreten, wenn sie mit Schwierigkeiten verbunden ist und unangenehm werden kann. Denn es geht ja um die Klärung dessen, was noch *nicht* klar ist, und dies zu klären kann mühsam und – im Bilde sokratischer Hebammenkunst – mit »Geburtsschmerzen« verbunden sein. Andere Gegenwartsphilosophen umschreiben mit anderen Bildern die Mühsamkeit, unter Umständen auch Härte des logisch-rationalen Denkan-spruchs. Ein Sokratisches Gespräch würde aber zu Unrecht seinen Namen tragen, wenn es die *Anstrengung des Begriffs* sowie die Zumutung kritischer Urteilsprüfung nicht zuließe und nicht gegebenenfalls auch Aporien aushielte. Nelson spricht vom »verzweifelten Kampf um die Ehrlichkeit des Denkens und Sprechens« (Nelson 1970a, S. 299). Da der Begriff »Kampf« antagonistische Assoziationen weckt, nenne ich es lieber ein gemeinsames Ringen um die Wahrheit, das mit Anstrengung verbunden sein kann, aber gleichwohl lohnt.

Auf der Objektseite bedeutet die Zumutung an die Vernunft das Bemühen um die Güte des Urteils: es soll der Wahrheit möglichst nahe kommen und in kritischer Prüfung Ungenauigkeiten, Unverbindlichkeiten, Ideologien oder falschen Relativismus überwinden. Auf seiten des Subjekts bedeutet es Beharrlichkeit, ein unbeirrbares Wahrheitsstreben, sich zu Klarheit und Entideologisierung durchzuarbeiten und Voreingenommenheiten zu überwinden.

Eine analoge *Doppelseitigkeit* vom *Vertrauen* der Vernunft und dem gleichzeitig auf sich selbst gerichteten *Mißtrauen* hat Kuhlmann als zu erhaltendes Element der Transzendentalphilosophie herausgearbeitet (vgl. Kuhlmann 1987b, S. 87f).

Ein weiterer Terminus des Sokratischen Paradigmas gehört in diesen Zusammenhang, der allzu leicht und voreilig diskurstheoretischem Verdikt unterzogen wird: das »*Wahrheitsgefühl*«. Das Wahrheitsgefühl wird in Sokratischen Dialogen jedem Menschen zugebilligt und leitet die Gesprächsteilnehmer im Gang der kritischen Prüfung wie ein innerer Wegweiser. Es ist keine Stimmung, eher so etwas wie eine Stimme, »Einer-Erkenntnis-auf-der-Spur-sein« (Heckmann – unter Bezugnahme auf Fries – 1981, S. 61f, S. 110). In einer sich meldenden Stimme, die den Untersuchungsgang lenkt, befördert oder Bedenken signalisiert, können wichtige Hinweise zur Wahrheitserkenntnis verborgen sein. Freilich bedarf das, worauf das Wahrheits-

gefühl hinweist, der Aufklärung: Leitideen sind gegebenenfalls genauer zu fassen und für die Gesprächsgruppe durchsichtig zu machen, Einwände zu versprachlichen und daraufhin zu prüfen, ob sie einen »Wahrheitskern« enthalten.

Auch dieser Sprachgebrauch mag zu Einwänden provozieren. Ist es aber berechtigt, wenn Diskurstheoretikern – ebenso wie im übrigen auch heutigen Erkenntnistheoretikern – ein »Wahrheitsgefühl« suspekt erscheint, wenn sie es gar für indiskutabel halten?

Die Abwehr oder gar Verachtung des Gefühls scheint mir einer fatalen und vor allem undifferenzierten Argumentationstradition unserer abendländischen Philosophie zu entspringen, die es gerade auf der Basis eines erst voll entfalteten Vernunftbegriffs zu überwinden gilt. Die Verdachtsmomente der Unaufgeklärtheit, der Unbegründetheit und der Unsicherheit treffen nicht auf jedes Gefühl in gleichem Maße zu.⁶ In unserem Zusammenhang geht es nun nicht um irgendein Gefühl, sondern um das autonome Wahrheitsgefühl in jedem einzelnen Menschen. In der Praxis nicht nur Sokratischer Gespräche läßt sich zweifellos beobachten, wie selbstverständlich uns dieses »Instrument«, oft ohne daß wir uns dessen bewußt sind, zur Verfügung steht, häufig zudem erstaunlich treffsicher. Beispielsweise kennen wir auch im Alltag das »Rechtsgefühl«, das oft ein durchaus berechtigtes Urteil impliziert. Auf das Wahrheitsgefühl verlassen sich jedoch auch die Sokratiker nicht ohne Nachprüfung, unternehmen vielmehr eine gemeinschaftliche Aufklärung dessen, worauf das Wahrheitsgefühl eines einzelnen hinweist (vgl. Nelson 1970a, S. 305). Der Intention auf Begründbarkeit haltbarer Aussagen widerspricht das Einbeziehen des Wahrheitsgefühls keineswegs. Es ist nicht selbst Berufungsinstanz – wie in einer Evidenztheorie –, vielmehr ernst zu nehmender Hinweis auf dem Weg der Erkenntnis- und Wahrheitssuche (inclusive der Suche nach dem »Recht« beziehungsweise dem »Richtigen«).

Die Vorgänge der »inneren Erfahrung« – neben dem Wahrheitsgefühl sind hier etwa Zweifel und Zustimmung, Empörung und Widerspruch zu nennen – sind in diskurstheoretischen Betrachtungen ausgeblendet. Die vornehmlich auf J.F.Fries zurückgehende Richtung des Neukantianismus wagt sie mit Begriffen zu benennen, die uns heute vielleicht altmodisch anmuten; dies heißt jedoch nicht, daß es die Zustände, auf die diese Begriffe referieren, nicht gäbe. Mir stellt sich eher die Frage, warum solche inneren Vorgänge, die zweifellos in

jedem Diskurs stattfinden und das intersubjektive Zustandekommen von Argumentation ergänzend aus der inner-subjektiven Perspektive beleuchten, bisher keine Beschreibung im sprachpragmatisch abgewandelten Paradigma finden. Entziehen sie sich grundsätzlich der Beschreibbarkeit im neuen Paradigma, oder fehlt es lediglich an der Ausarbeitung? Wenn ersteres zutrifft, wofür einiges spricht, so würde dies meines Erachtens zeigen, daß das sprachpragmatische Paradigma nicht in jeder Hinsicht das leistungsfähigere ist. Die philosophie-geschichtliche Verwerfung der psychologischen Richtung des Neukantianismus ist neu zu überdenken.

IV. Die Untersuchung im Gespräch: Die Maieutik (»Hebammenkunst«)

Die Freisetzung, die Ent-Bindung der je eigenen Gedanken und Urteile ist der Kern sokratischer Kunst. Sokrates selbst hat sich ja bekanntlich im Theaitetos mit einer Hebamme verglichen, nur eben nicht für leibliche, sondern für geistige Kinder. Das bedeutet, daß nicht seine eigenen Gedanken als etwas Mitzuteilendes im Mittelpunkt des Gesprächs stehen, vielmehr die Gedankenentwicklung der Gesprächspartner. Die gedanklichen Produkte sollen möglichst frei von Fremdbestimmung inhaltlicher oder kommunikativer Art ans Tageslicht kommen, also möglichst frei von Dogmatismus und Herrschaft sich entfalten können. Zur »Geburt« der je eigenen Gedanken, verhilft der- oder diejenige, der/die die Rolle der »Hebamme« übernimmt. Im allgemeinen und zunächst ist dies der/die Gesprächsleiter/in, es können aber auch die GesprächsteilnehmerInnen einander gegenseitig »Denkhilfe« leisten.

Im Gesprächsprozeß sind *zwei Stufen* zu unterscheiden: In der *Maieutik erster Stufe* sind die sich »anmeldenden« Aussagen überhaupt erst einmal »zur Sprache« zu bringen; insbesondere ist die in Beispielen berichtete Erfahrung auf den Begriff zu bringen, das heißt so weit zu klären, daß sie in stimmenden Begriffen und Urteilen erfaßt wird. Dies ist vorrangig die Aufgabe des Menschen, dessen eigene Erfahrung das Beispiel wiedergab; die Gruppe hat zunächst nur helfende Funktion, da alle anderen Gesprächsteilnehmer nicht dieselbe, wohl in der Regel mehr oder weniger ähnliche Erfahrungen teilen. Diese helfende Funktion aber ist als erste Ebene der Kommunikation

nicht zu unterschätzen. Die Maieutik erster Stufe läßt sich als *Verständigungsprüfung* charakterisieren: Habe ich Dich richtig verstanden? Hast Du mich richtig verstanden? Habe ich mich selbst richtig verstanden?

Das Ergebnis der Verständigungsprüfung ist mitteilbar, insofern es sprachlich ist. Es ist im gemeinsamen Klärungsprozeß erarbeitet und daher de facto in der Gruppe mitgeteilt. Somit kann es als gemeinsame Ausgangsbasis für das weitere Nachdenken, insbesondere den Abstraktionsprozeß, dienen.

Im fortschreitenden Prozeß der gemeinsamen Untersuchung sind die so gewonnenen Urteile gedanklich wie sprachlich auf weiteren Ebenen zu »klären«: auf ihre Voraussetzungen zu befragen, kritisch zu untersuchen und zu begründen. Die Aussagen bleiben nicht mehr bei der empirischen Erhebung stehen, sie gehen zu einer ersten Stufe der Abstraktion über. Dies nenne ich die *Maieutik zweiter Stufe*. Behauptungen, Thesen oder Positionen, die im Gesprächsprozeß vertreten werden, sind argumentativ zu überprüfen und Rechtfertigungsgründe sind anzugeben. Der Untersuchungsprozeß geschieht idealtypisch derart, daß über jede Aussage (möglichst restlose) Verständigung in der Gruppe hergestellt wird, bevor man zum nächsten zu klärenden Punkt übergeht.

Die Maieutik zweiter Stufe charakterisiere ich daher so, daß zur Verständigungsprüfung die *Zustimmungsprüfung* hinzukommt: Kann ich Deiner Behauptung zustimmen? Kannst Du meiner Behauptung zustimmen? Bin ich mit meiner eigenen Behauptung einverstanden? Welches sind jeweils die Gründe (respektive die Gegengründe)?

Leonard Nelson und Gustav Heckmann beschreiben diese Vorgänge im bewußtseinsphilosophischen Paradigma: Jede(r) Gesprächsteilnehmer(in) stellt fest, ob die zur Diskussion stehende Aussage für ihn/sie zweifelsfrei ist. In der Selbstbeobachtung ist eindeutig feststellbar, ob sich ein – eventuell noch unbegriffener – Zweifel anmeldet oder nicht. Im Falle des Zweifels ist den Gründen nachzugehen. Hier leitet die Gesprächspartner das »Wahrheitsgefühl«, das im vorigen Abschnitt schon erläutert wurde. (Heckmann 1981, S. 111)

Auf der zweiten Stufe der Maieutik kommt die *kritische* Funktion des dialogischen Philosophierens zum Tragen. Auch hier geht es um die Freisetzung der besseren Möglichkeiten; im Spannungsbogen zwischen Subjekt und Objekt, zwischen den Wahrheit-Suchenden und

der zu erkennenden Wahrheit können neue Einsichten entspringen: Die einzelnen GesprächsteilnehmerInnen können ihre anfänglichen Gedanken gegebenenfalls revidieren, wenn der Gedankenfortschritt ihnen neue Einblicke eröffnet, und der gemeinsame Denkprozeß kann sich auf die angestrebte, konsensfähige Wahrheitserkenntnis zubewegen. In der Maieutik geht es immer *zugleich* um die Freiheit (Selbstbestimmtheit) des Denkens und den »eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments« (Habermas 1971, S. 137).

Die Untersuchung im Gespräch kann linear verlaufen oder sich zu einem komplizierten Gebilde mit Haupt- und Nebenwegen verzweigen, überhaupt in jeder Hinsicht vielfältig sein. In seiner Struktur muß das Gespräch keineswegs dem Muster der literarisch überlieferten Platon-Dialoge folgen. Die Aufgabe, die Übersicht über den Untersuchungsgang zu behalten und die Gruppe immer wieder auf einen vereinbarten Weg zurückzuholen, ist in der Regel einem Gesprächsleiter oder einer -leiterin übertragen. Der Grund ist teils pragmatischer, teils methodischer Natur, und nicht, daß er/sie ein vorrangiges Wissen etwa über die »richtige« Antwort besäße.

Die »Hebamme« steuert diesen doppelten Klärungs-Prozeß der ersten und zweiten Stufe (der in manchen Phasen auch zeitgleich sich vollziehen kann) nur methodisch, durch ihre Unterscheidungsfähigkeit. Dem/der Helfenden muß dabei kein endgültiges Wissen zur fraglichen Sache unterstellt werden. Allzu häufig wird dem »Ich weiß, daß ich nichts weiß« des Sokrates ein »Dennoch-Wissen« nachgesagt, was meines Erachtens mit einer patriarchalen Deutungsgeschichte der Sokratesfigur zu tun hat, die sich der sokratischen Ironie verschließt⁷. Was der/die Helfende einbringt, ist kein inhaltliches, vielmehr ein methodisches Wissen: das Aufzeigen des Unklaren und Unbegründeten, um klares und begründetes Urteilen zu ermöglichen. Ein(e) sokratische(r) Leiter(in) trägt wie Sokrates »Sorge für die gebärenden Seelen« (Platon, Theaitetos 150c), geht einen Denkweg auch durch Umwege hindurch mit. Wir erweitern dies heute zu einem Verständnis der Sokratischen Gesprächsgruppe als einer solchen, in der prinzipiell jede(r) für jede(n) einmal zur »Hebamme« der Gedanken, ihrer sprachlich adäquaten Erfassung und ihrer kritischen Untersuchung werden kann.

Den Stufen der Maieutik ist bisher keine Beachtung geschenkt worden; über die Verständigungs- und Zustimmungsprüfung hinaus

sind möglicherweise noch weitere Stufen zu unterscheiden oder innerhalb dieser beiden Stufen zu differenzieren.

Vielleicht können die literarischen Platon-Dialoge so gedeutet werden, daß ihnen vor allem daran liegt, die Maieutik erster Stufe vorzuführen. Die Diskurstheorie ließe sich deuten als Theorie des Untersuchungsprozesses auf der zweiten Stufe der Maieutik; die Maieutik erster Stufe dagegen scheint mir in den (Selbst-)Darstellungen der Diskurstheorie gänzlich übersprungen.

Wenn das zutrifft, wird die Diskurstheorie in diesem Punkt ihrem eigenen Anspruch nicht gerecht, insofern sie damit einen Teil des (Auf-) Klärungsprozesses als immer schon geleistet voraussetzt. Damit werden nicht nur die maieutischen Schwierigkeiten umgangen, sondern die Ergebnisse erster Stufe als verfügbar angesehen und in eine tendenziell technisierte Betrachtung von Diskursen einfügbar – wiederum im Gegensatz zum eigenen Anspruch, die instrumentelle Vernunft zu überholen. Die Fruchtbarkeit ebenso wie auch die Mühe gemeinsamer diskursiver Wahrheitssuche setzt bereits bei der Aufhellung des Vorbegrifflichen ein.

Als konstitutives Element der Sokratischen Gespräche in der Nelson/Heckmann-Tradition wurde die Maieutik bislang kaum thematisiert, gleichwohl wird sie in die Praxis umgesetzt gemäß dem Sokratischen Paradigma. In dieser ist das Selbst-Verständnis enthalten, einander im Prozeß des Klärens, Prüfens und Begründens Denk-Hilfe zu leisten, zunächst von der Leitung her, tendenziell aber auf Aufhebung der Rollen-Asymmetrie angelegt (vgl. Raupach-Strey 1983). In der Diskurstheorie aber ist der Kern-Gedanke der Maieutik – die freisetzende, Personen-bezogene Denkhilfe – völlig verschwunden; allenfalls ließe sich in der Betonung der wechselseitigen Anerkennung der Gesprächspartner noch eine Spur entdecken.

Andererseits glaubte K.O.Apel ja zunächst gerade bezüglich der Asymmetrie eine Differenz zwischen Sokratischem Dialog und argumentativem Diskurs konstatieren zu müssen, um dann seinerseits auf die *Idee* des ersteren zu rekurrieren (Apel 1989, S. 60)⁸. Da ich die Leitungsrolle als tendenziell sich erübrigende deute, ergibt sich von dieser Seite keine grundsätzliche Differenz. Eine andere Frage ist, ob die Diskurstheorie die Wechselseitigkeit nur noch formal auf die Symmetrie der Sprechhandlungen bezieht. Ist in ihrem Rahmen eine substantielle Ergänzungsbedürftigkeit monologischen Denkens und

Argumentierens noch denkbar? Ist in der formalen Symmetrieforderung noch ein Bewußtsein von der potentiellen Komplementarität dessen, was verschiedene DiskurspartnerInnen einer Kommunikationsgemeinschaft vorbringen, enthalten? Formale, fast technisierte Diskursbeschreibungen lassen diesen doppelten *Sinn* des Symmetriepostulats nicht mehr erkennen. Er scheint mir eher in der maieutischen Denkfigur des Sokratischen Paradigmas aufgehoben (vergleiche auch Raupach-Strey 1989b, besonders der Schluß-Abschnitt S. 84–86).

Hinsichtlich der maieutischen Dimension und ihrer Bedeutung für das dialogische Philosophieren zeigen sich also schwerwiegende Defizite der Diskurstheorie, während die Maieutik für das Sokratische Paradigma konstitutiv ist.

V. Das Begründungskonzept

V.1. Die Begründungs-Weise

Wie vollzieht sich in Sokratischen Gesprächen der Vorgang der Begründung?

Von den Erfahrungs-Urteilen, die sich zum untersuchten Beispiel einstellen, ausgehend, wird Schritt für Schritt zurückgegangen auf die zugrundeliegenden Voraussetzungen, so daß man allmählich abstraktere Aussagen von allgemeinerer Bedeutung gewinnt. Die von der Gesprächsgruppe erarbeiteten, in bezug auf Erfahrung gefällten Einzelurteile werden so von den empirischen Zufälligkeiten schrittweise gelöst, auf die ihnen zugrundeliegenden allgemeinen Sätze befragt, bis man zu den philosophischen Prinzipien gelangt.

Das Begründen, dieser Kernvorgang sokratischen Philosophierens, geschieht nach Nelson im Rückgang vom Besonderen zum Allgemeinen, zu den philosophischen Prinzipien, Nelson nannte dieses Verfahren die »*regressive Methode der Abstraktion*«. Sie hat starke erkenntnistheoretische Annahmen zur Voraussetzung: Nelson geht mit Fries davon aus, daß das Dilemma zwischen einem Zirkel und einem unendlichem Regreß des Aufsuchens von Gründen sich auflöst dadurch, daß wir schließlich auf die letzten (er sagt »obersten«) Grundsätze und Prinzipien stoßen, die uns in einer nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis bewußt werden – mit anderen Worten: wir besitzen die Kenntnis der letzten Grundsätze immer schon, aber sie sind uns zu-

nächst nur dunkel bewußt und müssen deshalb ans Licht gebracht werden. Diese Methode »erzeugt nicht neue Erkenntnisse«, sondern erhebt, was »als ursprünglicher Besitz in unserer Vernunft ruhte und dunkel in jedem Einzelurteil vernehmlich wurde« (Nelson 1970a, S. 281f). – Hier zeigt sich bis in die Sprache hinein eine Verwandtschaft zur platonischen Anamnesislehre und damit eine Erbschaft auch noch aus dem ersten, dem theoretisch-ontologischen Paradigma. Nelson sieht sie in der kritischen Philosophie seit Kant und Fries von der »Umschlingung durch die platonische Mystik« (Nelson 1970a, S. 290) befreit.

Für die Sokratischen Gespräche in heutiger Praxis ist die regressive Methode der Abstraktion insofern eine adäquate Beschreibung, als sie die unserem Denken und Urteilen zugrundeliegenden Voraussetzungen und gegebenenfalls Prinzipien zu erheben sucht. Sie ist es insofern nicht, als nicht angenommen wird, in jedem Fall bis zu den letzten, allgemeinsten Grundsätzen vorstoßen zu können, und auch nicht, daß es eine Art objektiver Stufenskala dahin gäbe.

Auffällig zu diesem Punkt ist, daß von der Diskurstheorie das intendierte Erkenntnis*objekt*, bei Nelson die allgemeinen Prinzipien, nicht benannt zu werden pflegt. Man könnte sich fragen, ob dies eine bisher übersehene Lücke darstellt, oder aber lediglich den Verzicht auf einen Begriff, ohne auf die Sache zu verzichten. Es dürfte jedoch keine zufälligen Gründe haben, wenn Erkenntnisgegenstand ebenso wie die Erkenntnisabsicht nicht benannt werden. Die Diskurstheoretiker könnten sich damit verteidigen, daß sie nicht nur Diskurse zum Gegenstand nehmen, die philosophischer Erkenntnis- und Wahrheitssuche dienen, sie ihren Objektbereich sozusagen umfassender bestimmen. Aber deutet sich hier nicht ein tieferliegendes Problem an: dienen die Diskurse der Diskurstheorie überhaupt philosophischer Erkenntnis- und Wahrheitssuche? Im Falle der Verneinung stellt sich dann allerdings die Frage, welcher Art die in den Diskursen zu gewinnenden Erkenntnisse bzw. Ergebnisse eigentlich sind. Die Diskurstheorie spart erkenntnistheoretische Themenstellungen aus. Daraus ergibt sich das Desiderat, entweder die Überflüssigkeit erkenntnistheoretischer Probleme zu begründen, oder aber deren Transformation ins transzendentalpragmatische Paradigma zu leisten. Eine Interpretation schließlich, daß die Intention der Diskurse nur auf konsensfähige Aussagen gehe, wird gelegentlich vorschnell bereit

gehalten; in unserem Zusammenhang interessieren die Diskurse ja dennoch, *insoweit* sie Erkenntnisse als mögliches und beabsichtigtes Ergebnis haben. Dazu wäre wiederum eine andere Auffassung als die Nelsons denkbar, etwa vom potentiellen Erkenntnisobjekt als eines zu Konstruierenden statt eines Aufzudeckenden.

Nimmt man hingegen den für das Sokratische Paradigma aufgezeigten Universalitätsanspruch nicht nur für die Menge der Erkenntnissubjekte und die gewonnenen Ergebnisse (konsensfähige Aussagen) ernst, sondern auch für deren Entsprechungen (Erkenntnisobjekte), so zeigt Nelson hier indirekt einen blinden Fleck der Diskurstheorie auf, wenn auch in der Sprache des bewußtseinsphilosophischen Paradigmas. Auch auf dem Hintergrund, daß die philosophischen Grundprobleme der Erkenntnis(theorie) für die Gegenwartsdiskussion der Fachwissenschaft keineswegs überholt sind, kann die diskurstheoretische Ausklammerung erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte nicht befriedigen.

V.2. Die Begründungs-Idee

Nelson ist in seiner Philosophie am Wissenschaftsideal orientiert, Urteile zu beweisen, das heißt zu begründen durch Rückführung auf allgemeinere Sätze, aus denen sie abgeleitet werden. Das auf Fries zurückgehende, später von Albert sogenannte »Münchhausen«-Trilemma zwischen einem Zirkel, einem unendlichen Regreß und einem Abbruch des Verfahrens, der sich dem Dogmatismus-Verdacht aussetzte, löst Nelson, ohne es explizit zu diskutieren, auf folgende Weise: Die letzten Sätze werden begründet durch eine »*unmittelbare Erkenntnis*« (Nelson 1970b, S. 23), die im Falle empirischer und mathematischer Urteile in der zugehörigen Anschauung besteht. Für die metaphysischen Urteile nimmt Nelson analog eine nicht-anschauliche unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft an. Diese Art von Begründung nennt Nelson »Deduktion«. Die unmittelbaren Erkenntnisse der reinen Vernunft sind nicht unmittelbar bewußt, vielmehr ursprünglich dunkel, daher ist ihr *Aufweis* in der inneren Erfahrung die Aufgabe der kritischen Methode; die Deduktion metaphysischer Grundsätze ist »das Geschäft der Psychologie« (Nelson 1970b, S. 28). Psychologie ist hier noch als Teil der Philosophie zu verstehen.

Zu Nelsons Begründungs-Idee ist nun sicher von der Diskurstheo-

rie her kritisch anzumerken, daß die »unmittelbaren Erkenntnisse« – ich übergehe die Diskussion, ob es sie gibt⁹ –, sowohl auf ihre sprachliche Vermitteltheit als auch auf die intersubjektive Bezogenheit zu reflektieren sind. Umgekehrt scheint mir die in der Hermeneutik übliche bloße Affirmation der sprachlichen Vermitteltheit zwar nicht zu bestreiten, jedoch für den Erkenntnisprozeß als solchen nichts auszutragen. Insbesondere erscheint mir das im gegenwärtigen akademischen Philosophen-Diskurs übliche Verdikt von Psychologie als eine ungerechtfertigte Immunisierungsstrategie, die den Aspekt der intra-psychischen Basis-Vorgänge von Erkenntnisprozessen zu Unrecht aus der Betrachtung ausklammert.¹⁰

Andererseits ist fraglich, ob die Diskurse, deren Theorie die Diskurstheorie ist, überhaupt solche allgemeinsten Prinzipien und Grundsätze voraussetzen, wie Nelson sie noch selbstverständlich annimmt; erst recht fraglich ist dies bezüglich Nelsons Wissenschaftsbegriff. Wenn die Diskurse, die Gegenstand der Diskurstheorie sind, diese relativ starken Voraussetzungen nicht teilen, könnten sie dennoch für die Diskurstheorie selbst gelten. Dann ließe sich ein deutlicher Unterschied festmachen: Während Nelson letzte *metaphysische* Grundsätze annimmt, setzt die Diskurstheorie »nur« grundlegende Argumentationsverpflichtungen voraus.

Diese aber setzt sie voraus, nicht als Setzung, vielmehr als etwas für jeden Menschen Einsehbares und Unbestreitbares¹¹. Insofern besteht strukturell eine klare Entsprechung zwischen Nelsons regressiver Methode der Abstraktion und der transzendentalpragmatischen Letztbegründung. Beide Begründungsweisen grenzen sich ab von einer Begründung durch Ableitung, der »Deduktion« im wissenschafts-üblichen logisch-mathematischen Sinn; sie stellen vielmehr eine eigene Begründungsart durch Aufweis und Aufhellung des immer schon auf noch unklare Weise Gewußten und Beanspruchten dar, das in Nelsons Erkenntnissystem inhaltlich gefüllte Grundsätze (inclusive grundlegender Sollenssätze) sind, im Falle der Diskurstheorie die selbst übernommene Verpflichtung, für eine vorgebrachte Behauptung auch diskursiv einzutreten und Argumente zu ihrer Verteidigung vorzubringen, die nach Überzeugung des Sprechers oder der Sprecherin Gültigkeit beanspruchen können. Allerdings gilt für das Sokratische Paradigma das gleiche. Die diskursive Verteidigungsbereitschaft impliziert also weitere Verpflichtungen wie die der Aufrichtigkeit und

der klaren und verständlichen Rede, aber auch die Bereitschaft, sich durch gute Gründe von widersprechenden Aussagen überzeugen zu lassen. Derartige Diskursvoraussetzungen sind ohne performativen Selbstwiderspruch nicht bestreitbar, und auch ohne *petitio principii* nicht begründbar; sie sind unhintergebar. Eben das beansprucht Nelson in seinem System ebenfalls von den grundlegenden Prinzipien. Die Diskurstheorie hat jedoch im Unterschied zu ihm den Anspruch auf ein Gesamtsystem philosophischer Erkenntnisse aufgegeben.

Zusammenfassender Vergleich zum Begründungskonzept:

Die Diskurstheorie benutzt in ihrem Rückgriff auf unhintergebare Kommunikationsbedingungen die gleiche Denkfigur, wie sie die regressive Abstraktion Nelsons darstellt. Andererseits formalisiert sie aber diese Begründungsidee. Das hat zur Folge, daß sie einerseits inhaltsärmer ist als die Sokratische Methode, sie macht keine materialen Annahmen als unhintergebare Voraussetzungen. Andererseits wird sie eben dadurch möglicherweise universaler, grundlegender, insofern sie auf diese Weise eine Struktur allgemeinerer Art aufzeigt. Die Antwort hängt von der Antwort auf die Frage ab, ob bei *Nelson* Vernunft materialiter gedacht werden muß oder ebenfalls von struktureller Allgemeinheit. – Die Diskurstheorie ist defizitär in dem Punkt, daß sie aus der Reflexion ausblendet, *warum* in einem Diskurs gegebenenfalls Zustimmung erfolgt. An dieser Stelle hat die Sokratische Methode den Vorzug, daß sie die innere Erfahrung im Sinne eines umfassenden ganzheitlichen Ansatzes ernst nimmt.

VI. Ziel des Gesprächs: wahrheitsverbürgender Konsens

Mit diesem und dem nächsten Punkt komme ich zu den beiden konstitutiven Elementen Sokratischer Gespräche, in denen eine stärkere Übereinstimmung als bisher zwischen Diskurstheorie und Sokratischem Gespräch besteht. Hier ist der bewußtseinsphilosophische Ansatz nicht ausreichend; ich werde allerdings zeigen, daß umgekehrt auch der diskurstheoretische Ansatz allein nicht genügt, um dem auf Erkenntnis zielenden Sokratischen Paradigma gerecht zu werden.

Sokratische Gespräche streben nach Wahrheitserkenntnis; aber die-

se Wahrheit ist kein Besitz und kein Element in einem schon fixierten System, sie ist nicht statisch und nicht monologisch zu erwerben, sondern an den Prozeß des Gespräches gebunden: Im Paradigma der Sokratischen Gespräche ist als Zielvorstellung der Wahrheit verbürgende Konsens enthalten. Genauer: der Weg des Miteinander-Denkens ist ausgerichtet auf Einsichten zum thematisierten philosophischen Problem, die sich in einem Urteil fassen lassen, dem alle oder doch möglichst alle GesprächsteilnehmerInnen zustimmen können. Deshalb wird im Prinzip jedem ernst gemeinten Widerspruch oder Einwand nachgegangen, um herauszufinden, ob beziehungsweise welchen »Wahrheitskern« er enthält. Offensichtlich ist dies auch keine Frage von Mehrheiten; ein Einzelner kann etwas sachlich Wichtiges sehen, das die anderen GesprächsteilnehmerInnen noch nicht sehen. Häufig erweist sich auch die Bedeutung eines Einwandes, der zu einem bestimmten Gesprächszeitpunkt noch nicht aufgenommen werden konnte, an späterer Stelle des Gesprächsverlaufs.

Die angestrebten, auf Konsensfähigkeit zu prüfenden Einsichten müssen nicht unbedingt abschließend sein, sollten aber die erste Abstraktionsstufe überschreiten. Grundannahme dabei ist, daß ein vernünftiger Konsens der Wahrheit im allgemeinen näher kommt als nicht konsensfähige Aussagen. Ein Konsens meint keinen äußerlichen Kompromiß: Wahr wäre eine Aussage, zu deren Inhalt unter idealen Bedingungen alle GesprächspartnerInnen aus Überzeugung zustimmen könnten. Das heißt nicht, daß ein faktischer Konsens nicht zu einem späteren Zeitpunkt oder in einem anderen Kontext erneut der Überprüfung und gegebenenfalls der Revision zu unterziehen wäre. Gleichwohl ist die regulative Idee des anzustrebenden Wahrheitskonsenses unverzichtbar. Denn die ideale Sprechsituation ist dadurch gekennzeichnet, daß die Chancen, die verschiedenen Sorten von Sprechakten zu wählen, gleich verteilt sind, und daß in ihr nur noch der Logos-Grundsatz, der »eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Arguments« (Habermas 1971, S. 137) Gültigkeit beanspruchen kann. Daher ist die Zielbestimmung des anzustrebenden Wahrheitskonsenses konstitutiv für den *philosophischen* Anspruch des Gesprächs, denn nur sie liefert eine gewisse Garantie, über bloß subjektive Meinungen und deren Austausch hinauszukommen.

Begründet ist das Konsens-Ziel in folgenden Teil-Ideen:

0. Unser Erkenntnisvermögen ist endlich und begrenzt, daher gilt für jede Einsicht prinzipiell der Fallibilismus-Vorbehalt: sie kann falsch sein.
1. Solange durch mindestens ein Gruppenmitglied mindestens ein (ernsthafter) Einwand angemeldet wird zu einer Aussage, ist man noch nicht berechtigt anzunehmen, daß das Ergebnis wahr sei.
2. In jedem ernst gemeinten Einwand, wie absurd er zunächst auch erscheinen mag, kann ein Wahrheitskern stecken, der um der richtigen Erkenntnis willen in das Gespräch aufzunehmen ist; das heißt allerdings nicht, daß ein solcher Wahrheitskern notwendig in jedem Einwand enthalten ist.
3. Wenn kein Einwand mehr angemeldet wird, ist die Wahrscheinlichkeit geringer geworden, daß unter anderen Bedingungen (zu einem anderen Zeitpunkt, bei anderer Zusammensetzung der Gruppe und so fort), dennoch Einwände auftreten würden. Möglich ist dies gleichwohl, und in diesem Fall wäre ein realer Konsens erneut der Überprüfung zu unterziehen.
4. Wenn kein Einwand mehr angemeldet wird in der Gesprächsgruppe, ist die Gruppe in ihrer Arbeit der Wahrheit wahrscheinlich (nicht sicher) näher gekommen. Die Absicht ist, ihr möglichst nahe zu kommen.
5. Wahr wäre eine Einsicht, die in einem unter idealen Bedingungen stattfindenden Gespräch schließlich allen vernünftigen Wesen einleuchten würde.

Diskurstheoretisch umformuliert:

- 5.' Wahr ist eine (eine Erkenntnis wiedergebende) Aussage, der in einem unter idealen Bedingungen stattfindenden Diskurs schließlich alle vernünftigen Wesen (aus eigener Überzeugung) zustimmen würden.

Die in Klammern gesetzten Zusätze, daß die Aussage eine Erkenntnis formuliert und daß die Zustimmung aus Überzeugung erfolgt, sind für die Diskurstheorie nicht von Interesse, sie thematisiert sie nicht. Wenn wir beide Paradigmata aufeinander beziehen wollen, sind sie jedoch mitzudenken.

Für *Nelson* spielt der Konsens-Begriff meines Erachtens deshalb keine Rolle, weil er in seinem System philosophischer Wissenschaft

noch ungebrochen von einem direkten Wahrheitszugang des Einzelsubjekts ausgeht und kein indirektes Kriterium braucht; denn die in regressiver Abstraktion aufgewiesenen unmittelbaren Erkenntnisse sind notwendig für alle Menschen gleich. In seinem bewußtseinstheoretischen Paradigma ist daher der Dialog über behauptete Wahrheitsansprüche nicht notwendig und das monologische Denken im Prinzip noch ausreichend erschienen, selbst um die angestrebte Universalität der Erkenntnisse zu erreichen. Der prinzipielle Fallibilismus-Vorbehalt wurde erst in den kritischen Ansätzen einer philosophischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie formuliert (Popper 1934; Albert 1968, bes. Kap. I und II). Ihre Erkenntnis-Skepsis ist allerdings so durchschlagend, daß der Fallibilismus bei ihnen keine Aufhebung in der regulativen Idee des Konsenses findet. In dieser Hinsicht steht ihre Position im Gegensatz zu Nelsons Grund-Annahme von der prinzipiellen Erkennbarkeit der Welt. Eine detaillierte Untersuchung der Vereinbarkeit eines sinnvollen Fallibilismus-Prinzips mit dem Letztbegründungsanspruch unternimmt schließlich Karl Otto Apel (Apel 1987).

Erst durch *Gustav Heckmann* ist der Konsensbegriff als leitende Idee der Sokratischen Gespräche ins Zentrum des Sokratischen Paradigmas gerückt. Dies mag durch eine stärkere Wahrnehmung der Begrenzung des einzelnen Subjekts bedingt sein, oder auch historische Gründe in der Erfahrung des Zerbrechens von Verbindlichkeiten zur NS-Zeit haben. Der Erkenntnis-Optimismus, um nicht zu sagen die Erkenntnis-Hybris Nelsons ist bei Heckmann gedämpft, in ein endliches Maß zurückgeholt. Auch vom Blick des Pädagogen, der wohlwollend auf die Unfertigkeit menschlicher Erkenntnisbemühungen blickt, mag etwas dabei sein.

Geltungstheoretisch begründet sehe ich das Konsens-Ziel in der *Habermas'* schen Konsens-Theorie der Wahrheit (Habermas, 1971, Kap. IV; »Wahrheitstheorien« auch in Habermas 1973): Nur unter der kontrafaktischen Antizipation und Unterstellung der idealen Sprechsituation können wir mit einem realen Konsens den Anspruch auf Wahrheit verbinden. Ein vernünftiger läßt sich von einem trügerischen Konsens nur unterscheiden unter der unvermeidlichen Voraussetzung dieser reziprok vorgenommenen Unterstellung. Mit ihr ist das normative Fundament sprachlicher Verständigung erreicht. Freilich sind reale Sprechsituationen immer Verzerrungen unterlegen. Deshalb formu-

lierte *Karl Otto Apel* das verantwortungsethische »Ergänzungsprinzip E«: jeder Diskursteilnehmer ist verpflichtet, darauf hinzuwirken, daß die realen Diskursbedingungen sich den idealen annähern¹². Von geübteren Sokratikern wird dies immer schon praktiziert, insofern sie durch ihr Kommunikationsverhalten – beispielsweise die Art ihrer Gegenfragen und das gegenseitige Eingehen auf die Gesprächsbeiträge – für eine allmähliche Approximation der realen Sprechsituation an die ideale einer unverzerrten Kommunikation Sorge tragen.

Der Wahrheitsbegriff der Sokratischen Methode wird in der Konsensustheorie der Wahrheit präzisiert, da er in wesentlichen Zügen identisch ist. Dennoch bleibt bei aller Parallelität ein tiefliegender Unterschied: Die Diskurstheorie kann den Weg zum Konsens letztlich nur unter dem Formalismus der äußeren Entgegensetzung von Proponent und Opponent beschreiben, während es im Sokratischen Paradigma um die inhaltliche Prüfung der Gründe und um die innere Zustimmung aus Überzeugung geht. Zwar ist der intersubjektive Zugang zur in den Diskurs eingebrachten Überzeugung nur indirekt gesichert durch die Wahrhaftigkeitsregel; aber umgekehrt zeigt sich auch hier – im Verzicht gleichsam auf die Erkenntnis-Substanz – eine Beschränkung der Diskurstheorie.

VII. Die Gesprächsgemeinschaft

Erkenntnissubjekt sokratischen Philosophierens ist nicht das einzelne, isolierte und sprachlose – oder nur im einsamen Monolog mit sich selber sprechende – Subjekt, vielmehr die Kommunikations-*Gemeinschaft* derjenigen, die sich ernsthaft argumentativ um Wahrheit bemühen. Gemeinsame Erkenntnis ist nur möglich – mit den Diskurstheoretikern gesprochen – durch die kontrafaktische Unterstellung der idealen Sprechsituation (vgl. oben meine Ausführungen zur Wahrheitstheorie, sowie Habermas 1971, S. 137), der freilich die faktische, verzerrenden Realitätsbedingungen unterliegende Sprech-Situation immer erst anzunähern ist. Das Erkenntnissubjekt wird somit sowohl autonom, frei und wahrheitsfähig aufgefaßt wie auch sozial und geschichtlich bedingt, endlich (vgl. Kuhlmann 1987a). Erkenntnissubjekt ist ein *soziales* Gebilde, nicht mehr ein monologisches Einzelsubjekt – darin sind sich die Sokratiker und die Diskurstheoretiker einig (Kuhlmann 1987a, S. 98–99).

Die intersubjektive Dimension philosophischer Erkenntnissuche und insbesondere die Kommunikationsgemeinschaft als Erkenntnis-subjekt ist für Nelson in der monologischen Orientierung des bewußtseinsphilosophischen Paradigmas noch nicht im Blick; aber auch er beansprucht das kantische Dictum vom *Philosophieren-Lernen*, das ja doch eine Überschreitung des einsamen Nachdenkens impliziert. Bei Heckmann ist die Intersubjektivität noch nicht begrifflich formuliert, jedoch im Postulat des Konsensstrebens enthalten und insbesondere in seinem persönlichen Ethos weitergegeben, das sich auch in der Art seiner Praxis-Reflexionen niederschlägt.

So läßt sich heute sagen, daß die *gemeinschaftliche* Wahrheitssuche konstitutives Element des Paradigmas Sokratischer Gespräche ist. Dies läßt sich an den Regeln des Miteinanderredens aufzeigen. In »Über den politisch bildenden Charakter Sokratischer Gespräche« (Raupach-Strey 1989b) habe ich das den Regeln und dem in der Praxis implizierten Selbstverständnis zugrundeliegende *normative Fundament* Sokratischer Gespräche freigelegt und gezeigt, daß es weitgehend demokratischen Werten entspricht:

1. das grundsätzliche Ernst-Meinen und das Ernst-Nehmen jeder Äußerung: Aufrichtigkeit und Offenheit;
2. die wechselseitige Anerkennung der GesprächspartnerInnen;
3. die Gleichberechtigung und angestrebte Symmetrie in der Wahl der Sprechakte;
4. die dem Logos-Grundsatz entsprechende Autonomie-Regel der Argumentation (Böhler 1982, S. 110), die besagt: nur der »eigentlich zwanglose Zwang des besseren Arguments« soll gelten;
5. die größtmögliche Zurücknahme von Herrschaft in der Dialogsituation und die größtmögliche Aufhebung aller realen Kommunikationsverzerrungen.

In diesen – expliziten oder impliziten – Regeln überschreitet das Sokratische Paradigma von innen heraus das bewußtseinsphilosophische (wie das ontologische) Paradigma und stimmt sehr weitgehend mit der Diskurstheorie überein. Denn diese hat ja im Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Solipsismus, der in der *Kant/Fries/Nelson*-Tradition noch nicht völlig überwunden ist, Intersubjektivität als konstitutives Element von Diskursen herausgearbeitet. Genauer: in der Denkfigur der als ideal zu antizipierenden unbegrenzten Argu-

mentations- und Kommunikationsgemeinschaft und deren Regeln ist das Apriori jeglichen, und damit auch jeglichen Sokratischen Diskurses benannt und präzisiert worden.

Allerdings geht diese Präzisierung auch mit einer Formalisierung einher. Das heißt, es wird nicht nur abgesehen

- von den Inhalten der Aussagen und Argumente bzw. der inhaltlichen Relevanz der Begründungen, die der einzelne ja letztlich doch darauf prüfen muß, ob sie ihm einleuchten;
- von der inneren Erfahrung bzw. inneren Vorgängen wie zum Beispiel Zweifel;
- vom inneren Verhältnis des Subjekts zu seinen Äußerungen (Wahrhaftigkeit, *innere* Zustimmung, auch Freude an der Erkenntnis);
- von der Personalität des Subjekts als geschichtlich gewordenem Menschen mit einem letztlich unverfügbaren Persönlichkeitskern;
- von der zwischenmenschlichen Dimension möglicher Begegnung.

Ein *Gespräch*, auch ein sokratisches, geht in zweifacher Hinsicht über einen Diskurs hinaus:

1. im Dialogprinzip – von der Ur-Intuition des Dialogs mögen Sokratisches Gespräch und Diskurstheorie gleichermaßen gespeist sein; die Diskurstheorie aber thematisiert die GesprächspartnerInnen überhaupt nicht (mehr) als Personen. Sie verkürzt weitgehend die Menschen auf Argumentationssubjekte. Das bedeutet nicht nur eine Vernachlässigung der Personalität, sondern trotz aller Inter-subjektivität auch der Sozialität und der Geschichtlichkeit.

Das Sokratische Paradigma hat eine umfassende Anthropologie im Auge, in der die Leitvorstellung vom Menschen sich nicht auf die Autonomie allein konzentriert. Die Selbsttätigkeit der Vernunft ebenso wie die Selbstbestimmung des Urteils sind unverzichtbare Elemente sokratischen Philosophierens; dieses Aufklärungserbe der »Vertikale« gewissermaßen ist jedoch zu vervollständigen um eine »Horizontale« der Vernetzung, in der sich die GesprächspartnerInnen ergänzen und gegenseitig Denkhilfe leisten können. Die horizontale Dimension der sozialen Verwiesenheit hat eine konstitutive und darüberhinaus eine vorgreifend-utopische Bedeutung:

2. Jürgen Habermas hat den Vorgriff auf die ideale Sprechsituation als konstitutiven Schein gedeutet, der zugleich »Vorschein einer Lebensform« ist (Habermas 1971, S. 141). Dies ist wohl die

einzigste Stelle, in der ein Diskurstheoretiker einen den Formalismus der Diskurse überschreitenden Sinn reklamiert, der sich zugleich mit einer gesellschaftlichen Vision verbindet. In Sokratischen Dialogen ist solch ein visionäres Element nicht nur als unabdingbar analysiert, sondern in verschiedener Weise präsent: Die Dialog-Philosophie beispielsweise – dem Sokratischen Paradigma verwandt – kennzeichnet diesen Überschuß im Begriff der personalen »Begegnung«. Nelsons gesellschaftspolitische Visionen waren sozialistischer Art; sie verbanden sich mit einem konsequenten Vernunftanspruch für die Praxis und Praxisanspruch für die Vernunft. Zumindest dies zweite: Vernunft und Praxis in Einklang zu bringen, war treibendes Motiv für Gustav Heckmann und den weiteren Kreis derjenigen, die nach 1945 die Sokratische Methode weitergepflegt haben. In diesem Sinn enthält der diskursive Umgang miteinander in den Sokratischen Wochen eine Vision, die auch für uns heute wirksam ist. Im maieutischen Paradigma verschränken sich Realität und Bild der Hebammenkunst zu einem umfassenderen Verständnis des Erkenntnisprozesses als eines geistig-seelisch-leiblichen Vorgangs, der gleichwohl im sozialen Zusammenhang konstituiert wird und in der Zeitdimension über sich hinausweist. Eine Beschreibung auch des normativen Fundaments von sokratischen Diskursen kann dieses visionäre, die Faktizität positiv-überschreitende Element immer nur bedingt einholen.

Zusammenfassende Betrachtung

Die Diskurstheorie stellt potentiell eine Hintergrundphilosophie zur Sokratischen Methode nach Nelson/Heckmann dar, insbesondere bezüglich der Rolle der Intersubjektivität und des Konsenses für den Geltungsanspruch auf Wahrheit, für beides jedoch aufgrund der Tendenz zur Formalisierung nicht vollständig. Umgekehrt formuliert Nelson erkenntnistheoretische Grundlagen im bewußtseinsphilosophischen Paradigma, die im transzendentalpragmatischen nicht thematisiert sind. Dies wirft die Frage auf, ob im transzendentalpragmatischen Paradigma erkenntnistheoretische Probleme erst noch zu untersuchen sind und warum dies gegebenenfalls bisher nicht geschehen ist, oder ob sich im transzendentalpragmatischen Paradigma gar keine

Erkenntnistheorie treiben läßt. Bei Nelson andererseits besteht das Problem, inwieweit sein, auf traditionell-doktrinale Weise formuliertes System der Philosophie als Basis auch der Sokratischen Methode herangezogen werden kann. Einige Stellen in seinem Vortrag sprechen dafür, und im Umkreis von Gustav Heckmann wurde es früher jedenfalls so betrachtet.

Fazit: Das in der Praxis Sokratischer Gespräche implizierte Paradigma erschöpft sich nicht in diskurstheoretischer Beschreibung.

Diskurstheoretische Betrachtungen lassen – zumindest bislang – folgende Punkte vermissen:

1. Die Berücksichtigung der Lebenswelt als legitimen Ausgangspunkt von Erkenntnis.
2. Anerkennung der *inneren* Erfahrung und der *inner*subjektiven Gründe für die Zustimmung oder Ablehnung innerhalb eines Diskurses.
3. Personalität, Sozialität, Historizität und Begegnungsfähigkeit des Menschen als konstitutive Elemente der Anthropologie.
4. Anerkennung, daß es gültige Erkenntnisse auf diversen Ebenen des Denkens und Sprechens gibt.
5. Besinnung auf den *maieutischen* Charakter intersubjektiv-dialogischen Philosophierens.

Andererseits stellt die Diskurstheorie eine Theorie dar, von der genauer zu beleuchten wäre, ob und welche reale Praxis ihr überhaupt zugehört. Die Sokratischen Gespräche könnten eventuell als die Diskurstheorie allererst einlösende Praxis verstanden werden; ein solches Verständnis könnte jedoch erst *dann* zur Diskussion gestellt werden, wenn folgende Bedingungen erfüllt wären:

- a. daß die Diskurstheorie ihre »blinden Flecken« in den Blick nehmen würde und die Berücksichtigung der Lebenswelt sowie erkenntnistheoretische Fragen wie die nach dem Erkenntnisgrund, der inneren Erfahrung und nach dem *inner*subjektiven Grund für Geltendmachung oder Zustimmung zu einem Argument aufnehmen und in ihrer Sprache reflektieren würde;
- b. die Fragen nach anthropologischen Grundlagen und Einstellungen nicht als obsolet ausgeklammert würden;

- c. die Diskurstheorie sich nicht auf die gegenwärtige, wissenschaftliche Fachphilosophie verengen, vielmehr anerkennen würde, daß Sokratische Gespräche auf gültige Erkenntnisse zielen und solche erreichen können; notwendige Voraussetzung dazu ist, für Diskurse generell unterschiedliche Sprachen und Sprachniveaus anzunehmen, ohne nur denjenigen Erkenntniswert zuzuschreiben, die sich im Abstraktionsniveau am weitesten von der Wirklichkeit entfernt oder gar von ihr gelöst haben;
- d. die Diskurstheorie auf den *maieutischen* Charakter intersubjektiven Philosophierens und dessen Implikationen und Fruchtbarkeit sich zurückbesinnen würde.

Sokratische Gespräche können daher *nicht* verstanden werden

- als abgeleiteter Modus oder als bloße Anwendung einer Theorie, weder der Nelsons noch der Diskurstheorie – die zudem beide nicht als vollständige Theorie vorliegen.
- Als bloße »Heuristik« zu den »eigentlichen« philosophischen Erkenntnissen beziehungsweise Aussagen und Aussagesystemen. Sokratische Gespräche haben nicht nur vorbereitenden Charakter, sondern stellen in sich philosophische Erkenntnisgewinnung dar, In bisher geübter Praxis eine Erkenntnisgewinnung häufig auf elementaren Ebenen – was ihren Wert nicht mindert –, aber keineswegs darauf beschränkt: auch in Hochschulseminaren wird nach Sokratischer Methode gearbeitet.
- Als bloße »Didaktik« zu einer von dieser vermeintlich abtrennbaren Philosophie (etwa als Wissenschaft) – denn Philosophie-Lernen heißt bekanntlich Philosophieren Lernen, das heißt nicht nur »nach«-zudenken oder sich »fertige« Erkenntnisse vermitteln zu lassen, sondern sich selbständig *und* in Gemeinschaft mit DiskurspartnerInnen auf den Weg der kritisch-prüfenden Erkenntnisgewinnung zu begeben.

Dieser Weg des Gesprächs steht unter den Vorzeichen der Ur-Intuition des Dialogs einerseits und andererseits des Vorscheins einer Lebensform, die nicht nur formaldemokratisch ist.

Anmerkungen

- 1 Meine Überlegungen sind daher dem »Aufgabenkreis der aktuell-systematischen Analysen« zuzuordnen, die Wolfgang Klafki forderte (Klafki 1983, S. 279).
- 2 Betrifft u.a. Seminarankündigungen; eine schriftliche Fassung findet sich in: Gisela Raupach-Strey, 1993.
- 3 Nachlesbar in Raupach-Strey 1989a; jeweils etwas veränderte Fassungen in 1990; 1993; 1994.
- 4 Nicht von allen Vertretern so deutlich formuliert wie bei Kuhlmann 1987a, S. 149–51.
- 5 Vgl. Herbert Schnädelbachs Unterscheidung von dialogischem und doktrinalem Philosophieren (Schnädelbach 1989).
- 6 Eine schöne Liste unterscheidbarer Gefühlskategorien findet sich im Artikel von Silvia Knappe »Gefühl und Verstand im Sokratischen Gespräch« im Rundbrief der Sokratiker Nummer 7 vom Februar 1992; im Anschluß ist das Kapitel »Die Theorie des Wahrheitsgefühls« (Jakob Friedrich Fries ²1828) abgedruckt. Im Rundbrief Nummer 8 vom September 1992 greift Dirk Bosselmann die Thematik ebenfalls auf.
- 7 Vgl. dagegen Schnädelbach 1985, S. 44–45.
- 8 Bis zum Symposium 1988 kannte Apel die neuere Tradition der Sokratischen Gespräche kaum.
- 9 Zur Problematik der »unmittelbaren Erkenntnis« sei verwiesen auf diverse Beiträge im ersten Band der Schriftenreihe »Sokratisches Philosophieren« (Knappe 1994).
- 10 Vgl. die obige Auseinandersetzung zum Wahrheitsgefühl (Abschnitt III.2).
- 11 Ein gut lesbarer Zugang zu den einschlägigen Gedankengängen der Transzendentalpragmatik findet sich bei Kuhlmann 1989.
- 12 Karl Otto Apel formuliert als Imperativ für moralische Langzeitstrategien am Ende der Studieneinheit 20 des Funkkollegs Praktische Philosophie/Ethik (Apel u.a. 1984, S. 633) folgendermaßen: »*Bemühe dich stets darum, zur langfristigen Realisierung solcher Verhältnisse beizutragen, die der Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft näher kommen!*« Desgl. sinngemäß schon am Ende des 2. Bandes der »Transformation der Philosophie« (Apel 1976, S. 426f). Als »Ergänzungsprinzip E« wird dieser Gedanke entfaltet in (Apel 1986, S. 246f).

Literatur

Albert, Hans: Traktat über die kritische Vernunft, Tübingen 1968

Apel, Karl Otto: Transformation der Philosophie, 2 Bd., Frankfurt a.M. 1976
Ders.: Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit »aufgehoben« werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression; in: Moralität und Sittlichkeit, hrsg. von Wolfgang Kuhlmann, Frankfurt a.M. 1986, S. 217–264

Ders.: Fallibilismus, Konsentstheorie der Wahrheit und Letztbegründung, in: Philosophie und Begründung, hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a.M. 1987, S. 116–211

Ders.: Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie, in: Krohn u.a. (Hg.) 1989, S. 55–77

Apel, Karl Otto / Böhler, Dietrich / Rebel, Karlheinz (Hg.): Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, Beltz Verlag Weinheim und Basel 1984

Böhler, Dietrich: Transzendentalpragmatik und kritische Moral, in: Kommunikation und Reflexion, hrsg. von Kuhlmann/Böhler, Frankfurt a.M. 1982

Bosselmann, Dirk: Zum Thema: Gefühl und Verstand im Sokratischen Gespräch. Rundbrief der Sokratiker Nummer 8, 1992, siehe Knappe (1992)

Fries, Jakob Friedrich: Die Theorie des Wahrheitsgefühls in der »Neuen oder anthropologischen Kritik der Vernunft«² 1828

Habermas, Jürgen: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a.M. 1971, S. 101–141

Ders.: Wahrheitstheorien; in: Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift hrsg. von Helmut Fahrenbach, Pfullingen 1973

Heckmann, Gustav: Das sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren. Hannover 1981. Neuausgabe mit einem Vorwort von Dieter Krohn im dipa-Verlag, Frankfurt a.M. 1993

D. Horster/ D. Krohn (Hrsg.): Vernunft, Ethik, Politik, Gustav Heckmann zum 85. Geburtstag. Hannover 1983

Klafki, Wolfgang: Zur Frage nach der Pädagogischen Bedeutung des Sokratischen Gesprächs und neuerer Diskurstheorien, in: D.Horster/D.Krohn (1983), S. 277–287

Knappe, Silvia: Gefühl und Verstand im Sokratischen Gespräch. Im Rundbrief der Sokratiker Nummer 7 vom Februar 1992.

Die Rundbriefe der Sokratiker, hrsg. von der Philosophisch-Politischen Akademie e.V. Bonn, sind archiviert bei Nora Walter, Berliner Str. 19, 30952 Ronnenberg-Empelde.

Knappe, Silvia / Krohn, Dieter / Walter, Nora (Hg.): »Sokratisches Philosophieren«. Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie, dipa-Verlag Frankfurt a.M.

Band 1: Leonard Nelson in der Diskussion. Hrsg. von Reinhard Kleinknecht und Barbara Neißer, 1994

- Krohn, Dieter u.a. (Hg.):* Das Sokratische Gespräch – Ein Symposion. Hamburg 1989
- Kuhlmann, Wolfgang:* Tod des Subjekts? in: Tod des Subjekts?, hrsg. von H. Nagl-Docekal/H. Vetter, Wien/München 1987a
- Ders.:* Was spricht heute für eine Philosophie kantischen Typs? in: Philosophie und Begründung, hrsg. vom Forum Philosophie Bad Homburg, Frankfurt 1987b
- Ders.:* Argumentation und Transzendentalpragmatik; in: Zeitschrift für Dialektik der Philosophie 1/1989 (»Das zwingende Argument«), Schroedel Verlag Hannover, S. 3–10
- Leonard Nelson:* – Die sokratische Methode. Gesammelte Schriften, Felix Meiner Verlag Hamburg 1970a, Band I, S. 269–316; Sonderdruck im Verlag Weber, Zucht & Co., Kassel ²1996
- Ders.:* Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie. Gesammelte Schriften Band I, 1970b, S. 9–78
- Platon:* Theaitetos in Band IV der Sämtlichen Werke, nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung hrsg. von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, Rowohlt Hamburg 1958
- Popper, Karl:* Logik der Forschung, Wien 1934
- Raupach-Strey, Gisela:* Über den autoritären Rest in Gustav Heckmanns Auffassung vom Sokratischen Gespräch; in: Horster/Krohn 1983
- Dies.:* Sokratische Praxis: Narziß oder die Suche nach Wahrheit? in: Philosophie, Beiträge zur Unterrichtspraxis, Heft 23 (»Wahrheit«), Cornelissen/Hirschgraben, Frankfurt a.M. 1989a; S. 69–86
- Dies.:* Über den politisch-bildenden Charakter Sokratischer Gespräche; in: Krohn (Hg.) 1989b
- Dies.:* Referat »Diskurstheorie und Sokratisches Gespräch« am 20. September 1990 auf dem 15. Deutschen Kongreß für Philosophie in Hamburg, Typoskript
- Dies.:* Die Liebe zum Denken – Über Maieutik als weibliche Kunst, in: LernLiebe, Über den Eros beim Lehren und Lernen, hrsg. von Rolf-Joachim Heger und Helga Manthey im Deutschen Studien Verlag (Beltz), Weinheim 1993, S. 165–191
- Dies.:* Die Sokratische Methode nach Leonard Nelson / Gustav Heckmann – eine philosophische Gesprächsmethode zwischen Alltag und Wissenschaft; in: Kommunikation und Humanontogenese, hrsg. von Karl-Friedrich Wessel und Frank Naumann, Kleine Verlag, Bielefeld 1994, S. 560–568
- Schnädelbach, Herbert:* Artikel »Philosophie« in: Philosophie. Ein Grundkurs. Hrsg. von E. Martens und H. Schnädelbach, Reinbek bei Hamburg 1985, S. 37–76
- Ders.:* Zum Verhältnis von Diskurswandel und Paradigmenwechsel in der Geschichte der Philosophie, in: Krohn u.a. 1989, S. 21–31

Das Wir-Apriori und das Apriori der Argumentationsgemeinschaft

Eine Gegenüberstellung

1. Das Apriori der Argumentationsgemeinschaft – seine Herausforderungen an die Wir-Gemeinschaft

1.1

Mit dem programmatischen Titel »Transformation der Philosophie« wollte Karl-Otto Apel (1973) einen Beitrag zum sich vollziehenden Paradigmenwechsel von der *Bewußtseins-Philosophie* hin zur *Sprach-Philosophie* leisten. Erklärtes Ziel dieses Paradigmenwechsels sowohl bei Apel als auch bei Habermas (1986) war es, den methodischen Solipsismus Descartes' zu überwinden, das heißt die auch noch als Fiktion selbstwidersprüchliche Annahme, man könne von dem privaten Ich-Bewußtsein zur für jedermann unbezweifelbaren Gewißheit gelangen. Die solipsistische Annahme ist deshalb selbstwidersprüchlich, weil sie im Sprechakt einer kontrollierbaren Regel folgt und (als solipsistische Ich-Instanz) nicht folgt. Denn wer einer Regel folgt, tut es so, daß die Regelbefolgung für jedermann, für die ideale Sprachgemeinschaft kontrollierbar ist. Sonst folgt er nicht einer Regel, er bewegt sich in einem Wirrwarr. Die ideale Sprachgemeinschaft qua Kontrollinstanz, die von jedem individuellen Sprecher beziehungsweise Regelbefolger *vorausgesetzt* werden muß, nennt Apel ideale Argumentationsgemeinschaft beziehungsweise das *Apriori der Argumentationsgemeinschaft* (vgl. Apel 1973, Bd. II).

Im folgenden sollen zwei Thesen zur Debatte gestellt werden:

1. Nicht das Apriori der Argumentationsgemeinschaft Apelscher oder Habermas'scher Prägung, sondern nur das *Wir-Apriori*, das heißt das Apriori der grenzenlosen Gemeinschaft *als* Gemeinschaft ist in der Lage, den methodischen Solipsismus von Descartes bis

Husserl und darüber hinaus zu überwinden. Mit anderen Worten: Nicht die Summe aller einzeln auftretenden *Ich*e, das heißt nicht das *Apriori aller einzeln auftretenden Ich*e, sondern nur das *Apriori aller wir-bezogen auftretenden Boten des grenzenlosen Wir* kann das *Ich-Apriori Descartes'*, Kants, Husserls und anderer überwinden. Auf den *Wir-Bezug* kommt es an, nicht auf den *Einzel-Bezug* aller. Zugespitzt kann man sagen: Das *Apriori* der Argumentationsgemeinschaft ist ein solches der immer schon in letztinstanzliche *Ich*e atomisierten Gemeinschaft – das *Wir-Apriori* ist ein solches von *Ich*en qua *Boten* der im *Wir* vertretenen allumfassenden Gemeinschaft.

2. Die zweite These impliziert einige Konsequenzen auf Gebieten der praktischen Philosophie, nämlich der Ethik und der Staatsphilosophie. Die Begriffe der *Autonomie* in der Ethik und der *Souveränität des Nationalstaates* in der Staatslehre übertragen die Idee des *Ich-Primates* auf das Gebiet der praktischen Philosophie, wobei die *Autonomie* dem Primat des einzelnen *Ich*s entspricht und die *Souveränität* dem des nationalen *Ich*s gleichkommt. Ich stelle der *Ich-Gewissens-* beziehungsweise *Autonomie-Ethik* die *Wir-Diskurs-Ethik* gegenüber, und der grenzenlose *Wir-Diskurs-Staat* soll den *Makro-Ich-Souveränen-Staat* ablösen.

1.2

Descartes' methodischer Solipsismus ist das Ansinnen, die Kontrollinstanz, die Bedingung der Möglichkeit unbezweifelbarer Erkenntnis und moralischen Handelns, ja das schlechthinnige Substrat alles Erkennbaren beziehungsweise Seienden sei das *Cogito*, das *Ich* qua denkende Substanz, das heißt qua immaterielles *Ego* oder *Geist* (Descartes 1641/1976, II. Meditation). – Seit dem 18. Jahrhundert ist »Individualismus« der Ausdruck für die Ansicht, daß das Individuum seine Interessen, Ansprüche und Rechte (und Pflichten?) denen der Gemeinschaft (Großfamilie, Gesellschaft, Nationalstaat, Menschheitsgroßfamilie, Gesamtwirklichkeit – außer Gott) überzuordnen habe, beziehungsweise daß es zeitlich und wesensmäßig der Gemeinschaft vorausliege. Danach ging die Staats- und Gesellschaftslehre der Aufklärung von der Voraussetzung aus, daß das Ursprüngliche nicht die Gemeinschaft, sondern der Einzelne sei. Die Gemeinschaft selbst wurde als ein abgeleitetes Konstrukt und als das Ergebnis eines

individualistischen Arrangements (»Vertrages«) aus dem fiktiv-individualistisch verstandenen »Naturzustand« herauskonstruiert.¹ Das Selbstwidersprüchliche an dieser Rekonstruktion liegt darin, daß die Einberufung der dabei vorausgesetzten konstituierenden »Versammlung«, deren Abhaltung, die Verständigung und die Verabschiedung des »Vertrages« eine minimale Kommunikations-Gemeinschaft notwendigerweise voraussetzen muß.

Dem metaphysischen Individualismus zufolge ist alles individuell: nur das Individuelle habe eine wesenhafte und selbständige Wirklichkeit. So denken, unter anderen, Descartes, die Nominalisten, Leibniz etc. Die Hauptgegner des Individualismus sind unter anderen die afrikanische Wir-Tradition, Buddha und einige westliche Denker², wobei nicht die Negation des Ichs und des Individuums gemeint ist. Indem das Ich spricht und handelt, ist es zwar notwendigerweise bezogen auf eine vorausgehende/vorauszusetzende Wir-Kontroll-Instanz (Sprach- beziehungsweise Argumentations-Gemeinschaft): Doch das *Ich* spricht, negiert, zweifelt, handelt – und nicht das Wir. *Der Wir-Primat darf also nie als Negation des Ichs, sondern lediglich als die Negation des Ich-Primates, das heißt des methodischen, anthropologischen und metaphysischen Individualismus beziehungsweise Solipsismus verstanden werden.*

Viele andere Denkansätze zielen auf die Überwindung beziehungsweise Relativierung des cartesischen Solipsismus ab: Materialismus, Dialektischer Materialismus, Monismus, Pantheismus, Sozialismus, Kommunismus, Psychomechanismus, Determinismus, Kollektivismus, Kommunitarismus, Strukturalismus, Post-Strukturalismus, Peirce's Pragmatismus, Apels und Habermas' Transzendental- beziehungsweise Universal-Sprachpragmatismus, und nicht zuletzt unser Wir-Transzendental-Sprachpragmatismus.

Daß der methodische Solipsismus eine selbstzerstörerische Fiktion ist, läßt sich folgendermaßen zeigen:

- Descartes' »Cogito (ergo) sum« ist ein »Sprechen«, ein »Monologisieren«, ein »Argumentieren«, ein »Diskutieren« mit beziehungsweise gegen Philosophen seiner Zeit beziehungsweise der Vergangenheit;
- seine Sprache (Latein, Französisch) hat er nicht selbst erfunden, das Philosophieren auch nicht;
- Descartes rechnete mit der *Übereinstimmung* beziehungsweise der

Opposition der Leser, deren *Gemeinschaft* er notwendigerweise voraussetzen mußte;

- Descartes kannte seine Eltern, Galilei, die römischen Kardinäle, und so weiter ...

1.3

Unter »Argumentationsgemeinschaft« versteht Apel, im Anschluß an Charles Sanders Peirce, die unbegrenzte Gemeinschaft derer, die an der Zeicheninterpretation beteiligt sind, wobei jeder Begriff als Zeichen angesehen werden kann. (Vgl. hier 1.4) Er unterscheidet dabei die »reale« und die »ideale« Argumentationsgemeinschaft. (Apel 1973, Bd. II, S. 157–177; Peirce 1931–35, Bd. V, p. 424)

Hier setzt sich die *Wir-Gemeinschaft* von der anthropozentrisch betonten Argumentationsgemeinschaft ab. Die *Wir-Gemeinschaft* ist eine grenzenlose allumfassende Gemeinschaft des Sichtbaren und Unsichtbaren. Sie ist allumfassend deshalb, weil jede Trennung verfrüht beziehungsweise metaphysisch-dogmatisch sein könnte. Insbesondere ist es philosophisch-kritisch nicht einzusehen, warum Mensch, Natur, Gott voneinander zu trennen wären, und zwar ohne *petitio principii*, wie es im Mythos, aber auch in allen Metaphysiken und theistischen Religionen der Fall ist. Man kann jedoch differenzieren, ohne zu trennen, und zwar aufgrund kontrollierbarer Typisierungen beziehungsweise Forschungs-Interessen, -Methoden und -Ansätze: Astronomie, Anthropologie, Geologie, Biologie, Zoologie, Chemie, Kulturanthropologie, Philosophische Anthropologie, Erste Philosophie und so weiter sind verschiedene menschenangemessene methodologische Ansätze, um die untrennbare und doch komplexe Eine Wirklichkeit beziehungsweise Gesamtwirklichkeit (*Wir-Gesamtwirklichkeit*) bruchstückhaft zu verstehen.

Im Anschluß an Charles Sanders Peirce, Ludwig Wittgenstein und den postanalytischen amerikanischen Kommunitarismus, aber auch in kritischer Reaktion auf sie, transformiert Apel den cartesianischen methodischen Solipsismus, aber auch Kants reines Ich beziehungsweise Bewußtsein überhaupt sowie Husserls transzendentes Ego in eine raumzeitlich unbegrenzte *ideale* und doch immer schon antizipierte *reale* Argumentationsgemeinschaft qua dialogale Gemeinschaft. Dabei kritisiert er Peirce's Restszientismus und Monologismus, Wittgensteins empirische Sprachpragmatik, Habermas' Restszientismus, und

so weiter. Insbesondere übernimmt und entfaltet Apel Wittgensteins These von der Unmöglichkeit einer Privatsprache mit äußerst großem Verdienst und dennoch nicht ganz konsequent. Das Ergebnis der sehr gut gelungenen Entfaltung der These von der Unmöglichkeit einer Privatsprache ist sowohl bei Apel als auch bei Habermas die These von dem Apriori einer Argumentationsgemeinschaft, welche jedoch nichts weiter ist als eine intermonologisch-dialogale Ich-Du-Gemeinschaft einzeln auftretender Iche, wie ich es zu beweisen versuchen werde.

1.4

Peirce hatte schon Kants Synthesis der Apperzeption beziehungsweise Einheit des Selbstbewußtseins (Bewußtsein überhaupt) durch die Zeicheninterpretation innerhalb der »Indefinite Community of Investigators« (ICI) ersetzt. So schreibt er: »We find that every judgment is subject to a condition of consistency: its elements must be capable of being brought to a unity. This consistent unity, since it belongs to all our judgments, may be said to belong to us. Or rather since it belongs to judgments of all mankind, we may be said to belong to it.« (Peirce 1967 und 1970, Bd. I, S. 222; vergleiche Tshiamalenga Ntumba 1980, S. 118–120) In seiner semiotischen Theory of Mind entlarvt Peirce das »Bewußtsein« als etwas Vages, das mit der Einheit eines konsistenten Satzes gleichgesetzt und durch sie ersetzt werden muß: »Consciousness is a vague term; consciousness is sometimes used to signify the I think or the unity of thought; but the unity is nothing but consistency of the recognition of it. Consistency belongs to every sign so far it is a sign [...]; there is no element whatever of man's consciousness which has not something corresponding to it in the word [...]. The organism is only an instrument to the thought. But the identity of a man consists in the consistency of what he does and thinks.« (Peirce 1982, S. 240 f; vergleiche Tshiamalenga Ntumba 1980, S. 118–120)

Damit ist in aller Deutlichkeit – zumindest im Prinzip – Kants reines Ich, Bewußtsein überhaupt qua Einheit des Ich denke, versprachlicht, das heißt von der Sprache konstituiert und getragen. Peirce nennt dies die »abduktive«, das heißt hypothetische consistency, welche »induktiv« (durch Induktion) überprüft werden kann, bis es zur »ultimate opinion« der »Indefinite Community of Investigators« (ICI) kommt, die an die Stelle des reinen Ichs tritt. (Peirce 1958, Bd. VII, p. 218)

Die ICI stellt die Denkfigur dar, die Apel seiner Transformation der Philosophie zugrunde legt. Das Apriori der Argumentationsgemeinschaft ist, grob gesehen, mit dem Apriori der ICI gleichbedeutend, während das Wir-Apriori die Gesamtwirklichkeit und nicht nur die Argumentierenden beziehungsweise Interpretierenden umfaßt, und zwar deswegen, weil der Mensch ohne Gesamtwirklichkeit, das heißt ohne Wasser, Feuer, Sauerstoff ... und Gott als Urbild ganz und gar undenkbar wäre.

Peirce's Ansicht, »This consistent unity, since it belongs to all our judgments, may be said to belong to *us*. Or rather since it belongs to the judgments of all mankind, *we* may be said to belong to it.« mag ansatzweise als eine Wir-Philosophie interpretiert werden: Die konsistente Einheit unserer sprachlichen Aussagen wäre demnach eine Eigenschaft des (anthropologischen) *Wir*, und das heißt, eine das *Wir* umfassende Eigenschaft. Daß dabei dennoch Peirce eher an das monologische Ich denkt, wird deutlich, wenn er schreibt: »... the identity of a man consists in the consistency of what he does and thinks.« (s. o.) Peirce's *We* wäre danach nichts anderes als die *Summe* der monologisch denkend-sprechenden *Iche*. Daraus folgt, daß Peirce Kant zwar versprachlicht und kommunitarisiert; er hat ihn dennoch weder dialogisiert noch – weit verfehlt – zum Wir-Philosophen transformiert oder *bisoisiert* (in Lingala heißt »wir«: »bobiso«; davon leite ich ab: »bisoité«: etwa »Wir-heit«). Damit ist die ICI eine Gemeinschaft einzeln und monologisch auftretender Interpreten beziehungsweise Forscher.

Peirce stellt den Primat der Sprache vor jedem Ich denke (Descartes, Kant) fest. Er schreibt: »Der Mensch schafft das Wort, und das Wort bedeutet nichts, was der Mensch es nicht bedeuten läßt, und das wiederum nur für einen Menschen. Aber da der Mensch nur mit Hilfe von Wörtern oder anderen äußeren Symbolen denken kann, könnten diese umgekehrt sagen: 'Du meinst nichts, was wir dich nicht gelehrt haben und also nur insoweit, wie du dich an irgendein Wort als den Interpretanten deiner Gedanken wendest.' Tatsächlich erziehen sich daher Menschen und Wörter wechselweise [...].« (Peirce 1967 und 1970, Bd. I, S. 223; ders. 1982, Bd. II, S. 241)

Eine Art »semiotic turn« herbeischwörend, schreibt Peirce: »Every thought is a sign.« (Peirce, ebenda, S. 175; S. 207) ³ Nicht nur liegt die Sprache dem Denken voraus und investiert sie, sondern jedes

Denken ist ein zeichenhaftes Denken, ja selbst ein Zeichen (semiotic turn), ein Sprechen (linguistic turn). Damit ist das Cogito restlos – zumindest im Prinzip – versprachlicht. Das hätten doch Descartes und Kant wissen sollen: Indem sie dachten beziehungsweise philosophierten, sprachen beziehungsweise argumentierten sie. Dies stellt Peirce in seinem frühen Aufsatz »Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen« fest:

- 1) »Wir haben kein Vermögen der Introspektion, sondern alle Erkenntnis der inneren Welt ist durch hypothetisches Schlußfolgern aus unserer Erkenntnis äußerer Fakten abgeleitet.«
- 2) »Wir haben kein Vermögen der Intuition, sondern jede Erkenntnis wird von vorhergehenden Erkenntnissen logisch bestimmt.«
- 3) »Wir haben kein Vermögen, ohne Zeichen zu denken.«
- 4) »Wir haben keinen Begriff von einem absolut Unerkennbaren.«
(Peirce, ebenda, S. 175; S. 213)

1.5

Gegen Wittgensteins These von dem unüberwindbaren Sprachpluralismus vertritt Apel die These eines »im normativen Sinne idealen Sprachspiels einer idealen Kommunikationsgemeinschaft.« Er schreibt: »Ungeachtet der prinzipiellen Öffentlichkeit allen Regelbefolgens [Wittgenstein 1953, 199 ff] und der Naturnotwendigkeit, mit jeder Regelbefolgung an bestehende [plurale] Sprachspiele anzuknüpfen, muß es für den Einzelnen möglich sein, neue Regeln einzuführen, die eventuell in einer bestehenden Kommunikationsgemeinschaft aufgrund der Paradigmata des bestehenden Sprachspiels (oder der bestehenden Sprachspiele) faktisch nicht überprüft werden können. Dies ist der Fall aller unverstandenen Erfinder [...], insbesondere aber der zukunftsbezogenen Revolutionäre [...]. Da jedoch auch in diesen Fällen nicht von einer Privatsprache (das heißt von privatem Regelbefolgen) die Rede sein kann, so kann als zu postulierende Kontrollinstanz menschlichen Regelbefolgens überhaupt nur das, im normativen Sinn, ideale Sprachspiel einer idealen Kommunikationsgemeinschaft in Betracht gezogen werden.« (Apel 1973, Bd. I, S. 347 f) Dazu wäre zu bemerken, daß Apel wohl zu Unrecht unterstellt, daß ganz einfache Sprachspiele die ideale Kontrollinstanz der ICI entbehren könnten, so daß bei allereinfachsten Fällen sogar das einzelne Ich die Letztinstanz menschlichen Regelbefolgens darstellen könnte, und folglich spricht

Apel denn auch von »der *prinzipiellen* Öffentlichkeit allen Regelbefolgens«, als gäbe es einige Ausnahmen, bei denen die Öffentlichkeit des Regelbefolgens nicht unentbehrlich wäre, so daß eine Privatsprache, eine dem Ich-Primat, das heißt dem Ich-Apriori verpflichtete Sprache *doch* möglich wäre beziehungsweise *ist*.⁴ Doch Apels Begriff von solchen »faktisch« unüberprüfbaren Sprachspielen könnte sich als willkürlich und unkritisch erweisen. So gab es eine Zeit, da man den Geozentrismus für eine Selbstverständlichkeit hielt, und doch war man im Irrtum. (Habermas 1981, S. 122) Vielleicht gibt es überhaupt kein einfaches Sprachspiel: Alle *empirische* Erkenntnis ist fallibel. Darüber hinaus ist jede menschliche Erkenntnis, *salva veritate fallibilismi*, fallibel.

Der Hauptmangel von Apels Argumentation liegt wohl darin, daß er es versäumt, das eigentliche Privatsprach-Argument zu entfalten. Die *Ich-Sprache* qua Privatsprache ist nicht deswegen unmöglich, weil revolutionäre, unverstandene, zukunftsbezogene Sprachspiele vorkommen, sondern deswegen, weil eine Privatsprache *selbstwidersprüchlich* ist: Wer einer Regel *folgt*, *folgt* tatsächlich dieser Regel als einer öffentlich kontrollierbaren, gegebenen beziehungsweise sich ergebenden und von jedermann rekonstruierbaren Regel, so daß die Regelbefolgung selbst kontrollierbar ist (von jedermann, der kompetent und dem Wir-Primat verpflichtet ist). Daher ist eine private, nicht rekonstruierbare Regelbefolgung eine *contradictio in adjecto*: Es ist selbstwidersprüchlich, einer Regel rekonstruierbar und zugleich un-rekonstruierbar (privat) zu folgen. Daher muß jedes Ich, das einer Regel folgt, immer schon eine ideale Kontrollinstanz in der Gestalt der ICI, der idealen Argumentationsgemeinschaft oder der grenzenlosen Wir-Gemeinschaft voraussetzen. Da aber die ICI und die Argumentationsgemeinschaft sich als eine Summe einzeln auftretender Iche entlarven lassen, muß jeder Sprecher immer schon die Wir-Sprachgemeinschaft und, um dem Anthropozentrismus vorzubeugen, die *allumfassende Wir-Gemeinschaft des Sichtbaren und Unsichtbaren (AWG)* voraussetzen. Es wäre nämlich verfrüht und anthropozentrisch-dogmatisch, die ideale Kontrollinstanz mit dem Menschen allein, geschweige denn mit den sogenannten Experten (Fachidioten?) gleichzustellen, und zwar unter Ausschluß aller anderen Mitspieler innerhalb der Gesamtwirklichkeit. Für uns ist daher die Gesamtwirklichkeit immer schon als allumfassende Wir-Gesamtwirklichkeit zu

verstehen, und zwar ohne jeglichen Exklusivismus, bis es sich kritisch beweisen läßt, daß der Exklusivismus eine philosophische Notwendigkeit ist. Die *Allumfassende Wir-Gesamtwirklichkeit* (AWG) wird nicht nur vorausgesetzt, sondern auch von allen einzeln aus ihrem Schoß auftretenden Individuen (Boten) vertreten.

2. Das Wir-Apriori als Korrektiv des Apriori der Argumentationsgemeinschaft

Der Wir-Apriori-Entwurf verdankt seine entscheidenden Impulse der afrikanischen Großfamilien-Tradition und dem programmatischen Paradigmenwechsel vom cartesischen Solipsismus hin zum Apriori der ICI (Peirce) beziehungsweise der Idealen Argumentationsgemeinschaft (IAG, vergleiche insbesondere bei Apel). Zu erwähnen wäre ebenfalls der afrikanische theologische Impuls, der sich aus der Theologie der Menschheit als Gesamtheit des Gottesvolkes und als Gottes-Großfamilie herleitet, in der alle Menschen Gottes Kinder und miteinander-Geschwister sind. Doch nicht nur die Menschen, sondern auch der gesamte Kosmos, der im abendländischen Denken unglücklicherweise als »Umwelt« beziehungsweise als Gott und dem Menschen entgegengesetzte Natur gedacht wird, bilden in unserer Hypothese die allumfassende Alldinge-Großfamilie Gottes. Für diese Hypothese haben wir lediglich ein negatives Argument: Alle bisherigen metaphysischen Trennungen (Gott-Mensch-Natur; Geist-Materie; Leib-Seele, Oben-Unten ...) sind entweder zirkulär (*petitio principii*), oder ideologisch-mythisch, oder einfach wissenschaftsmethodisch und pragmatisch zugunsten der wissenschaftlich-theologischen Arbeitsteilung.⁵

Das *afrikanische Wir-Apriori* läßt sich etwa aus folgenden *Wir-Traditionen* rekonstruieren (wobei alle Traditionen in allen Kulturen mehr oder weniger verzerrte Wir-Traditionen sind):

- 1) Alltagssprache (Grammatik, Wortbildungen, Sprachverwendungen) und Ujamaa-Sprache;
- 2) Großfamilien-Tradition;
- 3) Allkompetenz-Diskurs-Institution (»Palaver«);
- 4) Wir-Ethik versus Gewissens-Ethik;
- 5) Dogmenfreie Wir-Religion;

6) Wir-Wirtschaft versus Liberalistische Wirtschaft;

7) Zollfreier Wir-Staat;

8) Einheit des Sichtbaren und Unsichtbaren.

(Vergleiche Tshiamalenga-Ntumba 1980, 1985, 1989, 1992; Siebert 1994)

Ohne das begriffliche Instrumentarium des »linguistic« und des »pragmatic« turn in Peirce's, Wittgensteins, Austins, Apels und Habermas' Werken wären die afrikanischen Impulse in mir wahrscheinlich unfruchtbar geblieben. Umgekehrt entbehrten meine Bemühungen ohne die afrikanischen Impulse der nötigen Schöpferkraft, vielleicht sogar des nötigen »Brennstoffes«, um das philosophische Menschheitsschiff voranzutreiben.

Ganz im Gegensatz zu ihrem erklärten Ziel, zum Paradigmenwechsel von der Bewußtseinsphilosophie hin zur Sprachphilosophie einen Beitrag zu leisten, das heißt die Ideale Argumentationsgemeinschaft konsequent an die Stelle des Kantischen »Bewußtseins überhaupt« treten zu lassen, erwecken Habermas und Apel den Eindruck, sie hätten Heimweh nach dem Ich-Primat vor der Gemeinschaft qua Gemeinschaft, das heißt vor dem Wir. Aus diesem Grund habe ich mir vorgenommen, den Ich-Primat beziehungsweise den cartesianischen methodischen Solipsismus konsequenter als Apel und Habermas zu überwinden.

Damit greife ich auf die doppelte These zurück, die ich eingangs gegen Apel und Habermas aufgestellt habe. Doch stimmt es überhaupt, daß die Ideale Argumentationsgemeinschaft letztlich einer Atomisierung der Argumentationsgemeinschaft in lauter Iche gleichkommt? (2.1) Ist der Autonomie- beziehungsweise Souveränitätsbegriff eine Anwendung des Ich-Primats auf dem Gebiet der Ethik und der Staats- beziehungsweise Gesellschaftslehre? (2.2) Und schließlich, wie kann das *Wir* an die Stelle des *Ich* treten, ohne das *Ich* zu unterdrücken und dessen Freiheit, Kreativität, ja Existenz zu gefährden? (3)

2.1

2.1.1

Habermas unterscheidet zwei grundverschiedene Sprachmodi: den »kognitiven« und den »kommunikativen«. Während der kommunikative Modus immer schon die Ich-Du-Relation ausdrückt oder zumin-

dest impliziert, ist der kognitive Modus völlig ichbezogen. (Habermas 1983, S. 31 u. 33) Daraus folgt, daß die Sprachhandlung in ihrer kognitiven Funktion nicht intersubjektiv, interpersonal oder dialogal, sondern eben ich-gesteuert und folglich »privat« ist, was einer selbstzerstörerischen, ichbezogenen Regelbefolgung gleichkommt. Ist aber der kognitive Sprachmodus eine Regelbefolgung, so muß er notwendigerweise eine ideale Kontrollinstanz voraussetzen, welche für uns die *Allumfassende Wir-Gesamtwirklichkeit qua differenzierter Einheit des Sichtbaren und Unsichtbaren* sein muß, soll der dogmatisch-anthropozentrische Exklusivismus überwunden werden.

Die Subjektivierung, das Heimweh nach dem cartesischen letztinstanzlichen Cogito-Ich-Bezug wird auch dort deutlich, wo Habermas den wahren Satz S als einen Satz auffaßt, bei dem alle Diskursteilnehmer, einer nach dem anderen, sich überzeugen können, daß S wahr ist. Für Habermas ist die Kommunikation, das heißt die Intersubjektivität, erst dann gegeben und verwirklicht, wenn auch eine reale Beteiligung am Diskurs, an der Diskussion, gegeben ist. (Habermas 1983, S. 68 u. S. 76 f)

Nun ist es unbezweifelbar, daß nicht die (Wir-)Gemeinschaft als solche, sondern nur einzelne Iche miteinander, das heißt einer nach dem anderen, diskutieren können. Dies aber ist eine bloße Faktizität – eine logische beziehungsweise transzendentalpragmatische Notwendigkeit ist es nicht. Worauf es uns jedoch ankommt, ist die transzendentalpragmatische Notwendigkeit, bei jedem Sprechakt, sei er kommunikativ oder kognitiv, die unbegrenzte, grenzenlose ideale Kontrollinstanz voraussetzen zu müssen. Nicht die subjektive Überzeugung der einzelnen Iche, sondern der in the long run kontrafaktisch zu erzielende Konsens der umfassenden Gemeinschaft qua Gemeinschaft, das heißt qua allumfassendes Wir, ist entscheidend. Die Betonung des Sich-Überzeugens der einzelnen, einer nach dem anderen auftretenden Diskursteilnehmer steht im Widerspruch zum Apriori der Argumentationsgemeinschaft als Gemeinschaft und nicht lediglich als Reihe beziehungsweise Summe atomisierter, intermonologisch handelnder Iche. Und das Wort »Intersubjektivität«, das in diesem Zusammenhang von Habermas verwendet wird, bringt die Tatsache zum Ausdruck, daß Kommunikation, in seinem Sinne, nichts anderes ist als die Interaktion zwischen einzeln auftretenden Ichen (einer nach dem anderen), so daß Inter-Subjektivität mit Inter-Ichheit beziehungs-

weise Inter-Monologismus gleichbedeutend ist, solange keine Instanz Kontrolle über die Reihe der am Diskurs teilnehmenden Ichs ausübt. Ein solcher Inter-Monologismus ist zwar kein strenger Solipsismus, er läuft jedoch die Gefahr, in den Solipsismus zu münden, da jeweils ein Ich in dieser Reihe die letzte Instanz der eigenen Regelbefolgung darzustellen scheint.

Habermas' Heimweh nach dem letztinstanzlichen quasi-cartesischen Ich-Primat wurde auch in einem Gespräch zwischen ihm und mir aus dem Jahr 1986 deutlich. Der Wir-Primat-Begriff – der auf keine Tradition in der abendländischen Philosophie zurückblicken kann – war ihm äußerst unbehaglich. Er erinnerte ihn eher an das »Wir« aus der nationalsozialistischen Zeit oder doch an das vor-aufklärerische, freiheitsfeindliche Wir der feudalen Zeit. Er sagte sinngemäß: Auf das Ich als letzte Instanz zu verzichten, käme dem Verzicht auf die in Europa erkämpfte Freiheit des Einzelnen gleich. Ich fragte ihn: »Welches ist denn die letzte Instanz, etwa in der Diskursmoral?« Er antwortete: »Das autonome Ich.« Ich erwiderte: »Aber was, wenn ein autonomes Ich schizophren, idiotisch ist oder an irgendeiner psychischen Krankheit leidet?« Er antwortete: »Ich meine ein normales, gesundes Ich.« Ich fragte: »Wer entscheidet denn darüber, wer normal ist? Ist es wieder das fragliche Ich beziehungsweise eine Reihe von einzeln auftretenden Ichs?« Eine klare Antwort auf diese Frage vermisste ich bis auf den heutigen Tag.

Habermas war offenbar die abendländische Errungenschaft der »Autonomie« und der »Freiheit« des Individuums viel zu wichtig, als daß er den Ich-Primat in Handlung und Ethik hätte in Frage stellen können. Der Titel seines Buches »Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln« (1983) legt nahe, daß er von der Bewußtseinsphilosophie nur sehr zögernd Abschied genommen hat, wenn überhaupt. Insofern ist es verwunderlich, daß er nicht aufhört, Apel den Rückfall hinter den linguistic turn vorzuwerfen. Habermas zufolge ist Apel der Selbstvergewisserung des Ichs derart verpflichtet, daß er in die Bewußtseinsphilosophie, und das heißt hinter den linguistischen turn, zurückfällt (vergleiche Habermas 1983).

2.1.2

Habermas' Kritik an Apel möchte ich an zwei Beispielen verdeutlichen:

- a) Im Namen der von Peirce entfalteten dreistelligen Zeichenrelation – jedes Zeichen ist ein Zeichen unter anderen Zeichen, es ist ein Zeichen eines Objekts, und es ist ein Zeichen für einen Interpretanten innerhalb einer unbegrenzten Gemeinschaft von Interpreten – glaubt Apel nach wie vor an die Notwendigkeit eines denkenden Bewußtseins. Er begnügt sich also nicht mit der dem linguistic turn gemäßen Idee einer Argumentationsgemeinschaft beziehungsweise einer argumentierenden statt denkenden Gemeinschaft: Er hält vielmehr an der Idee eines denkenden Bewußtseins fest. Es fällt ihm schwer, das Denken mit dem Sprechen beziehungsweise mit dem Argumentieren qua Artikulieren von Hypothesen gleichzusetzen. Apel schreibt: »Denn die in jeder Argumentation vorausgesetzte dreistellige Zeichenrelation (im Sinne der Bezeichnung von *etwas für* einen Zeichen-Interpreten) verliert ihren Funktionssinn, wenn auch nur eine der paradigmatischen Evidenzen (Existenz des denkenden Bewußtseins, die Existenz leibhafter Praxis, sprachlicher Kommunikation, einer realen Kommunikationsgemeinschaft und einer realen Welt außerhalb des Bewußtseins) geleugnet wird.« (Apel 1976, S. 20) Doch die entscheidende Frage aus der Sicht des linguistic turn und der von Apel selbst vorgenommenen Transformation der Philosophie (Ablösung des reinen Ichs durch die ICI, IAG oder AWG – s.o.) ist und bleibt: Kann man nicht die Ablösung des denkenden Bewußtseins beziehungsweise des »Ich denke« durch die argumentierende beziehungsweise sprechende Dialoggemeinschaft begründen? Ist das »Denken« nicht mit einem artikulierten, internalisierten, aber auch vernehmbaren »Sprechen« identisch? Ist das »Denken« dazu verurteilt, ein mentaler, ausschließlich ichbezogener und vorsprachlicher Prozeß beziehungsweise eine blitzartige »Intuition« zu sein? Apels Argumentationsstrategie muß meines Erachtens als zirkulär zurückgewiesen werden: Er hält nämlich für eine Evidenz genau das, was beweisbedürftig ist, daß es nämlich so etwas wie ein denkendes Bewußtsein gibt, was gerade der semiotic und linguistic turn in Frage stellt und durch die argumentierende Gemeinschaft zu ersetzen versucht. Erst dann, wenn Apelsches Denken sich als ein

sprachliches Argumentieren versteht und verhält, kann es versuchen, sich selbst zu rechtfertigen, und zwar als sprachliche Instanz, die eine ideale sprachliche Kontrollinstanz ihrer Regelbefolgung voraussetzen muß. Daraus folgt, daß das ausdrückliche Verlangen nach der Existenz des denkenden Bewußtseins einem regelrechten Rückfall in die Bewußtseinsphilosophie gleichkommt, und zwar hinter den linguistic turn, sofern dieser von Ich-Evidenzen Abschied genommen hat.⁶

b) Apel ist sich über die Problematik im klaren. So setzt er sich zur Wehr, indem er – leider – ausschließlich ichbezogene Sprachspiele analysiert, die – fälschlicherweise – auf eine angebliche, von Apel als Selbstvergewisserung verstandene Selbstreflexion schließen lassen.⁷ Es sind dies ichbezogene Beispiele der Form: »Ich verspreche hiermit und verpflichte mich, daß ...« Auf den ersten Blick liegt eine Art Selbstreflexion beziehungsweise Selbstvergewisserung in solch ichbezogenen Sprachspielen vor. Doch diese »Selbstreflexion« verflüchtigt sich, sobald man nicht-ichbezogene und doch selbst-implikative Sprachspiele analysiert, so etwa in folgenden Beispielen:

- »Wir versprechen hiermit und verpflichten uns, daß ...«
- »Damit verpflichtest du dich, daß ...«
- »Sein Freund verspricht damit und verpflichtet sich, daß ...«

Kann es denn eine »Wir-Selbstreflexion« oder eine »Du-Selbstvergewisserung« oder eine »Er-Selbstreflexion« geben, und wer entscheidet darüber, ob es sich so verhält? Etwa das Ich? Und *wie* kann das *Ich sich* über die »Wir-Selbstreflexion« *selbst* vergewissern? In einer weiteren Selbstreflexion oder in einem sprachlichen, argumentativen Wir-Dialog? Kann es ein privates Denken geben, das zugleich einer »Denksregel« folgen würde? Nein, es kann kein privates Selbstvergewissern geben, das nicht zugleich ein internalisiertes Sprechen mit sich selbst, das heißt mit uns wäre und eo ipso eine Regel befolgen würde. Nein, wer denkt, wer sich selbst reflektiert, wer sich selbst vergewissert, der spricht – er ist kein denkendes Bewußtsein, sondern ein der idealen Sprachgemeinschaft verpflichteter, sprechender Diskursteilnehmer. Peirce's dictum »Every thought is a sign.« (s.o.) könnte »wahr« sein, und das »Bewußtsein« sollte in das Vermögen der Zeicheninterpretation transformiert werden. Genau diese These

übernimmt Wittgenstein im »Tractatus«, wenn er Denken als eine Art Sprechen beschreibt. (Vergleiche Wittgenstein 1921, 4ff; vgl. hier auch Anm. 6) Hatte doch Peirce die »Einheit des Selbstbewußtseins« in die »consistent unity of every judgment« transformiert. (Peirce 1931–35, Bd. V, p. 284)

Mit der These von der Evidenz des denkenden Bewußtseins scheint Apel den linguistic turn ausklammern oder gar aufgeben zu wollen. Wer wollte schon am Ast sägen, auf dem er selbst sitzt! Apel fällt es schwer, Descartes' Ich-Primat preiszugeben. Es ist dies die Illusion der Ich-Unmittelbarkeit. Doch was, wenn das Ich immer schon vermittelt ist?

2.2

Das Wir-Apriori versus die letztinstanzliche Ich-Gewissensethik und Nationalstaatslehre

Das Mikro-Ich und das Makro-Ich

Je nachdem, ob man vom Wir- oder Ich-Apriori ausgeht, wird die Philosophie in ihren verschiedenen Zweigen zu erheblich unterschiedlichen Ansichten kommen. So ist zum Beispiel das dialogale Wir-Apriori darauf aus, die Differenzen in einer grundlegenden dialektischen Einheit zu sehen, während Apels Apriori der in Iche atomisierten Argumentationsgemeinschaft versucht ist, aus Differenzen metaphysische Trennungen hochzustilisieren. So gibt es aus der Sicht der anthropozentrischen ICI beziehungsweise IAG eine Ethik für Menschen und eine Ökologie für die »Umwelt« (um den Menschen herum?). Ähnlich ist der Autonomie- beziehungsweise Ich-Freiheitsbegriff grundlegend für die Ich-Diskurs-Ethik, während aus der Sicht der Wir-Ethik die Ich-Freiheit die Wir-Freiheit voraussetzen muß. – Am Beispiel der Ethik und der Staats- beziehungsweise Gesellschaftslehre soll im folgenden der Unterschied zwischen dem Wir-Apriori und dem Apriori der Argumentationsgemeinschaft mit ihrem Ich-Primat *vor* dem Wir weiter entfaltet werden.

2.2.1

Wir-Diskurs-Ethik versus Gewissens-Diskurs-Ethik

Apel und Habermas haben eine Diskurs-Ethik entwickelt. Trotz aller

Beteuerungen, die Gewissensethik solle überwunden werden (Habermas 1983, S. 99 ff; Apel 1988, S. 341, 350, 353), ist doch Apels und Habermas' Diskurs-Ethik insofern *auch* eine Gewissens-Ethik, als das Ich, etwa in der Ich-Autonomie oder Ich-Freiheit, zur letzten Instanz des Denkens (»das denkende Bewußtsein«/Apel) und des Handelns (das »Moralbewußtsein«, die »kognitive Ethik«/Habermas) erhoben wird. Gleichzeitig soll der Gewissens-Ethik durch Rekurs auf die Diskussion (Diskurs-Ethik), zumal als siebte Stufe in Ergänzung des Kohlbergschen Moralbewußtseins, entgegengesteuert werden. Die siebte Stufe bei Apel wird als »Verantwortungsethik« bezeichnet. Die Verantwortungsethik soll die Folgen menschlichen Handelns, zumal im Zeitalter der Technik, mit berücksichtigen. Es ist nun nicht einzusehen, wie eine solche Diskurs-Ethik mit dem Primat des Ichs qua Ich-Autonomie zu vereinbaren sei. Die letzte Instanz moralischen Handelns ist keineswegs die IAG qua Gemeinschaft, sondern eben das autonome Ich – oder, bestenfalls, die jeweilige autonome Einsicht einzeln auftretender Iche in einer ethischen Diskussion.

Die Wir-Ethik unterscheidet sich von der Diskurs-Ethik Apelscher und Habermasscher Prägung und erst recht von der klassischen Gewissens-Ethik unter anderem durch folgende Züge:

- 1) Die »Autonomie« (Kant) qua Ich-Selbstgesetzgebung und ichbezogene Freiheit muß als unkontrollierbare Ich-Privatsprache entschieden als selbsterstörerisch zurückgewiesen werden; denn das autonome, selbstgesetzgebende freie Ich müßte als regelbefolgend dem Wir, der idealen Kontroll-Instanz verpflichtet und gleichzeitig als selbstgesetzgebende Autonomie jeder Kontroll-Instanz übergeordnet sein, was einem Selbstwiderspruch gleichkommt.
- 2) Die Ich-Absicht, der Ich-Wille, die Ich-Verantwortung der Gewissens- beziehungsweise Verantwortungs-Ethik spielen eine untergeordnete Rolle im Hinblick auf den durch dialogale Argumentation zu erzielenden *Konsens*; denn das Ich ist grundsätzlich fehlbar, kontrollbedürftig und eo ipso dem Wir-Apriori verpflichtet, zumindest kontrafaktisch und in the long run (Peirce). Es kann keine Ich-, sondern nur eine Wir-Selbstgesetzgebung geben, und die Ich-Freiheit ist der Wir-Freiheit verpflichtet.
- 3) Das Ich, aus der Sicht des Wir-Apriori, ist nicht nur dem Wir verpflichtet, sondern es ist auch, aufgrund der dialektischen Einheit des Sichtbaren und des Unsichtbaren, mit dem allumfassenden

Wir aufs engste verbunden. Daraus folgt: Keiner steht als Ich-Täter beziehungsweise Ich-Opfer ganz allein da. Keiner ist allein schuld und keiner ist allein Opfer. Wer im Gefängnis als Täter sitzt, sitzt für Millionen, ja für die allumfassende Wir-Gesamtwirklichkeit. Und jedes Opfer steht für Millionen, ja für die allumfassende Wir-Gesamtwirklichkeit. So ist jeder gleichzeitig Täter und Opfer. Die Wir-Ethik ist eine Einheits-Ethik, während die Diskurs-Ethik Apelscher und Habermasscher Prägung eine Diskriminierungsbeziehungsweise Trennungs-Ethik ist. Es gibt gemäß der Wir-Ethik keine »Guten« einerseits und keine »Bösen« andererseits, sondern *wir alle* sind gleichzeitig böse und gut.⁸

- 4) Jede Verantwortung für Dritte muß eine wir-bezogene Verantwortung sein: Eine Ich-Verantwortung käme sonst dem »Paternalismus«, »Ethnozentrismus«, »Kolonialismus«, »Hegemonismus« oder »Imperialismus« gleich. Nur im Wir-Dialog, mit seiner Rollengleichheit der Dialogpartner, kann die *Verantwortung* jede Form von Ego- beziehungsweise Ethnozentrismus überwinden, wobei die *Wir-Verantwortung* über die Gattung Mensch hinausgeht, und zwar aufgrund einer zu postulierenden Einheit des Sichtbaren und des Unsichtbaren.

Somit ist die Wir-Verantwortungs-Ethik eine allumfassende Ethik, eine Einheits-Ethik, wobei die Einheit des Sichtbaren und des Unsichtbaren eine dialektische, differenzierte ist – sie ist keine dualistische Ethik, welche die Ethik in eine Menschen-Ethik und eine »Umwelt«-Ethik anthropozentrisch spaltet.

2.2.2

Allumfassender Wir-Staat versus Souveräne-Ich-Nationalstaaten

Der traditionelle National-Staatsbegriff ruht unter anderem auf drei Säulen: ein begrenztes Territorium, ein einheimisches Volk und eine Staatsgewalt. Letztere wird, in demokratischen Staatsformen, im Auftrag des Volkes mehr oder weniger souverän ausgeübt, wobei die primäre Souveränität beim Volk selbst liegt. Die Staatsgewalt umfaßt drei getrennte Komponenten: die Legislative (Parlament), die Exekutive (Regierung) und die Justiz.⁹

»Staatsgrenzen«, »Polis-Staat«, »Nationalstaat«, »Nationalstaats-Souveränität« sind allesamt Ich-Begriffe (»Makro-Ich-Begriffe«): Sie

gehen davon aus, daß der Staat, ja die Gesellschaft und die Gemeinschaft überhaupt, ein abgeleitetes Konstrukt sei, das den unantastbaren Vorrang des Ich beziehungsweise Makro-Ich voraussetzen müßte. Mit anderen Worten: Der aus diesen Begriffen resultierende Staatsbegriff ruht auf der selbstzerstörerischen Annahme, eine private Regelbefolgung sei möglich, das heißt der begrenzte Staat qua Makro-Ich, als souveränes Gebilde, habe in jedem Staat das letzte Wort und sei die letzte Instanz der kontrollierbaren und gleichzeitig unkontrollierbaren Regelbefolgung (zum Beispiel bei der Gewaltanwendung) auf der Ebene der Legislative, der Exekutive und der Rechtsprechung. Dieser Selbstwiderspruch des Nationalstaats-Souveränitäts-Begriffs führt zu folgenden Inkonsequenzen:

- 1) Aufeinander-angewiesen-Sein der angeblich »souveränen« Staaten: Einen total von anderen isolierten Staat kann es, zum Beispiel ökologisch gesehen, nicht geben.
- 2) Notwendigkeit einer Theorie von der begrenzten Souveränität im Hinblick auf schreiende Mißachtungen der Menschenrechte in nahezu allen Nationalstaaten sowie im Hinblick auf Expansionismus, Hegemonismus, Imperialismus, und so weiter. Der mythische beziehungsweise ideologische Charakter der Souveränitätsidee zeigt sich daran, daß jeder Nationalstaat von anderen Staaten bestraft, besiegt oder gar versklavt werden kann. Ohne Wir-Dialog ist jede Souveränität nur eine Souveränität auf Zeit. Dialog ist aber mit Ich-Souveränität unvereinbar: Der Staaten-Dialog setzt eine allumfassende *Wir-Souveränität* voraus. Die *Wir-Souveränitäts-Idee* dürfte die UNO-Reform so weit treiben, daß aus der UNO ein grenzenloser, allumfassender *Wir-Staatenbund* oder ein polyzentrischer *Wir-Weltstaat* allmählich hervorgehen würde.
- 3) Gegenwärtige Tendenzen weg von souveränen Nationalstaaten hin zur politischen und wirtschaftlichen Union grenzenloser Nationalstaaten: Beispiele sind die Europäische Union, USA, Kanada, Mexiko, und so weiter. Doch der Hauptmangel dieser Tendenzen liegt darin, daß sie nicht auf dem *Wir-Primat*, sondern auf *Makro-Ich-Interessen* der betreffenden Nationalstaaten beruhen. Die jeweiligen Unions-Abkommen erfolgen vor dem Hintergrund eines Blockdenkens, das die Welt rassistisch beziehungsweise ideologisch auseinander dividiert: Weiß-Gelb, Weiß-Arabisch, Weiß-Schwarz, Nord-Süd, und so weiter. Ein politisch-wirtschaftlicher

Wir-Weltstaats-Entwurf wird dabei als »utopisch« von vornherein »rassistisch« zurückgewiesen. In der Wirklichkeit ist die Idee eines Wir-Weltstaats im Zeitalter der High-Tech und der Telekommunikation durchaus realisierbar, vorausgesetzt, der Wir-Dialog tritt an die Stelle der Dogmatismen, der Ideologien, des Rassismus, der Vorurteile, der Konkurrenz, kurzum: an die Stelle des Ich- beziehungsweise Makro-Ich-Primats.

Der allumfassende dialogale und grenzenlose Wir-Staat umfaßt nicht nur die Menschen, sondern prinzipiell die Allumfassende Wir-Gesamtwirklichkeit beziehungsweise die Einheit des Sichtbaren und des Unsichtbaren. Der ideale grenzenlose Wir-Staat ist der Staat, wo das Göttliche, das Kosmische und das Menschliche voll zur Geltung kommen, jenseits jeder Trennung, jeder Diskriminierung, jeder chauvinistischen Konkurrenz, jeder Voreingenommenheit, das heißt im zwangsfreien Dialog und zugunsten des besseren Wir-Arguments im Hinblick auf das Göttliche, das Kosmische und das Menschliche. Daß solch ein grenzenloser Weltstaat nicht über Nacht realisierbar ist, läßt nicht den Schluß zu, die souveränen oder halbsouveränen Nationalstaaten beziehungsweise Block-Staaten seien das äußerst Mögliche. Im Gegenteil: Die Heranbildung von Unions-Block-Staaten durch die Überwindung einiger Grenzen macht es geradezu kristallklar, daß Block-Staaten überwunden werden müssen, soll ein grenzenloser, allumfassender Wir-Weltstaat entstehen, in dem die letzte Grenze verschwunden ist. Dabei träumen wir nicht von einem Paradies ohne Lebensgefahr und ohne Naturkatastrophen oder ohne Verbrechen, in dem Löwen, Menschen, Schlangen ohne weiteres miteinander leben würden. Sondern es geht uns um eine *prinzipielle metaphysische Grenzenlosigkeit*, *salva veritate morali et biologica*. Auch im grenzenlosen Wir-Weltstaat müssen wir uns gegen Schlangen, Moskitos, Verbrecher und so weiter wehren, ohne den totalen Krieg gegen Löwen, Diebe ... führen zu wollen.

3. Dialektik des Wir und des Ich

Der These vom Wir-Primat vor dem Ich wird unter anderem folgendes vorgehalten:

- 1) Das Ich, das Individuum, sei das Ursprünglichere und das real Existierende, während das Wir ein abgeleitetes Konstrukt, ein geringeres Übel sei.
- 2) Mit dem Wir-Primat vor dem Ich sei letzteres seiner Autonomie und seiner lange erkämpften Freiheit beraubt.
- 3) Der Wir-Primat erinnere an das Nazi-Wir, wodurch so viel und schreckliches Unheil auf das jüdische Volk und viele andere Menschen und Nationen kam. Das Wir sei außerdem ein soziologisches und kein philosophisches Konstrukt. Nur das Ich oder der Andere (Illéité) seien philosophische Begriffe unter den Personalpronomen.
- 4) Die »Wir-Mentalität« habe der Entwicklung Afrikas und vieler anderer Völker eher geschadet: Nicht das Wir denkt oder arbeitet, sondern einzig und allein die Iche.
- 5) Die Polarisierung Wir-Philosophie (Afrika) versus Ich-Philosophie könne nicht stimmen.

Bevor ich auf diese Einwände kurz eingehe, möchte ich einige Überlegungen vorausschicken. Der eigentliche Hintergrund meiner Problemstellung ist meine Erfahrung mit der abendländischen Philosophie (von Descartes über Kant bis Peirce, Wittgenstein, Apel und Habermas) einerseits und mit der afrikanischen Tradition andererseits. Ich empfand immer Descartes' »Cogito, (ergo) sum« als sehr trocken und befremdend. Ich dachte, Descartes muß wohl ein Meister der Abstraktion sein. Sein Ich war da ohne Eltern, französische beziehungsweise lateinische Sprachgemeinschaft, ohne Heimat, Tradition, leibliche Praxis, leibliche elementare Bedürfnisse, Sauerstoff, Wärme, Sonne, Nahrung, und so weiter – natürlich der *Method*e wegen. Nun, ich, als Afrikaner, war immer zugleich Muana wa Mulami (Sohn des Predigers), und meine Mutter war immer zugleich Mua Nkongolo (Nkongolos Mutter), und so weiter. Meine Grunderfahrung war also die einer in engen Verbindungen lebenden Großfamilie. Daher wirkte für mich Descartes' methodische »Fiktion« äußerst befremdlich. Auch der unüberhörbare Wir-Primat in meiner Muttersprache – aber auch in nahezu allen Bantusprachen –, im gesamten Alltagsleben, beson-

ders aber in der Allkompetenz-Diskurs-Institution (»Palaver«-Institution, Afrikanischer Parlamentarismus – vergleiche u.a. Tshiamalenga Ntumba 1989; Siebert 1994) schien mir mit Descartes' methodischem Solipsismus unvereinbar zu sein. Kant, Husserl, Kierkegaard, Sartre, ja selbst Heidegger schienen mir Descartes' Ich-Primat mehr und mehr zu radikalisieren. Heideggers Mitsein ist Ich-Mitsein und keineswegs Wir-Mitsein, und Bubers Ich-Du könnte man in Ich A-Ich B übersetzen. Schließlich wurde mir deutlich, daß das abendländische Wir immer schon ein analytisches, das heißt eine Summe von einzelnen Ichen ist, während das afrikanische Wir immer schon ein synthetisches, das heißt eine Einheit des Sichtbaren und des Unsichtbaren ist.

Erst in den 60er und besonders in den 70er Jahren lernte ich die Philosophen Peirce, Wittgenstein, Austin, Searle, Apel und Habermas kennen. Plötzlich ging mir ein Licht auf: Descartes' »Ich denke«, Kants »Bewußtsein überhaupt«, Husserls »reines Ego« samt der konstituierenden Rolle und dem Primat des Ichs beziehungsweise der sogenannten »reinen Vernunft« wurden einer vernichtenden Kritik unterzogen, während die Indefinite Community of Investigators an deren Stelle trat. Insbesondere fiel mir auf, daß die ICI (Peirce) beziehungsweise die Ideale Argumentationsgemeinschaft (IAG/Apel) das Ich entthronten. All das leuchtete mir ein. Und so unternahm ich den Versuch, den afrikanischen Wir-Primat als das Endziel zu verstehen, wohin die ICI beziehungsweise die IAG offensichtlich erfolglos tendieren. Daher der Witz: »Wohin geht der lange Marsch der wunderbaren abendländischen Philosophie?« – »Der geht nach Afrika zurück.«

Ich komme zurück zu den Einwänden.

Zu 1:

Uns geht es eigentlich nicht um die faktische Frage, was denn das Ursprünglichere sei, obwohl auch hier gilt: jedes Individuum gehört einer Gemeinschaft an, aus der es als Individuum hervorgeht und die somit ursprünglicher sein muß. Es geht uns vielmehr um die Frage, ob es einen Sinn macht, einer Regel privatim zu folgen, und wir haben gezeigt, daß eine private Regelbefolgung einem Selbstwiderspruch gleichkommt, vorausgesetzt, man ist sich darüber einig, was eine

Regelbefolgung in diesem Zusammenhang zu bedeuten habe, so nämlich, daß jeder kontrollieren kann, ob man der Regel tatsächlich folgt. So gesehen ist das *Wir* nicht real existierend, sondern es ist eben eine transzendentalpragmatisch notwendige Voraussetzung, die jedoch ständig realiter im argumentativen Dialog antizipiert wird. Es ist also kein geringeres Übel, sondern die Bedingung der Möglichkeit eines wahren Konsenses.

Zu 2:

Wir-Primat hat mit der *Wir*-Herrschaft nichts zu tun. Es macht keinen Sinn, von der *Herrschaft* der Allumfassenden *Wir-Gesamtwirklichkeit* zu sprechen, da es doch nichts *neben* der Gesamtwirklichkeit geben kann. Wer von *Wir*-Herrschaft spricht, der spricht nicht vom allumfassenden *Wir*, sondern bestenfalls von einem Makro-Ich (Sippen-*Wir*, Block-*Wir*, Rassen-*Wir*, und so weiter). Darüber hinaus wird das allumfassende *Wir* (das bei jedem Sprech-/Denkakt immer schon vorausgesetzt werden muß, soll der Sprech-/Denkakt eine Regelbefolgung sein) zwar immer zugleich durch die reale, historische *Wir*-Gemeinschaft antizipiert, sie tritt jedoch in keine Konkurrenz zu den einzelnen Individuen beziehungsweise Ich. Als reale, antizipierende *Wir*-Gemeinschaft ist sie auch nicht in der Lage, Sprech-/Denkakte zu vollziehen: Dies können nur einzelne Iche. Insofern kann das *Wir* auch keine Herrschaft über die Iche ausüben. Der Primatbegriff ist keine empirische Eigenschaft des *Wir*, sondern es handelt sich um einen rein regulativen und normativen Begriff in dem Sinne, daß die Sprechenden/Denkenden beziehungsweise Handelnden dazu verurteilt sind, die *Wir*-Kontrollinstanz und den *Wir*-Vorrang vor ihren möglicherweise egozentrischen und doch fehlbaren Entscheidungen vorzusetzen. Die Freiheit der Iche könnten eigentlich nur andere Iche (Diktatoren, Fundamentalisten, autoritäre Eltern oder Führungsteams ...) gefährden. Das allumfassende *Wir* kann solche Entgleisungen nur verurteilen. Der Feind der Freiheit der Individuen ist also in keiner Weise das *Wir*, sondern eben das Ich – beziehungsweise dieses oder jenes Makro-Ich, und der Feind der Freiheit der Iche ist eo ipso der Feind des *Wir* insofern, als das *Wir*, qua letzte Instanz der individuellen Freiheit, durch die Negation der Freiheit selbst in Frage gestellt würde.

Daß der *Wir*-Primat mit der Negation der Ich-Autonomie identisch

ist, liegt auf der Hand. Denn, Selbstautonomie, qua Selbstgesetzgebung, käme geradezu dem Ich-Primat vor dem Wir gleich. Da aber der Ich-Primat genauso selbstwidersprüchlich wie eine Privatsprache ist, so muß beides notwendigerweise überwunden werden. Eine solche Überwindung aber kann nur durch den Wir-Primat gewährleistet werden, und nicht etwa durch das Apriori der Argumentationsgemeinschaft qua Summe einzeln auftretender Iche, welche ihrerseits – und in einem unendlichen Regreß – wiederum eine Gemeinschaft voraussetzen müßten. Um aus diesem Teufelskreis herauszukommen, muß eine Gemeinschaft vorausgesetzt werden, die sich niemals in eine Reihe von Ichen auflösen läßt, nämlich das Wir qua Wir und niemals qua Reihe der Iche, sondern qua Einheit des Sichtbaren und Unsichtbaren, das heißt als das, was die Reihe der Iche immer schon als deren Kontrollinstanz notwendigerweise voraussetzen muß. Ein solches allumfassendes Wir ist deswegen unhintergebar, weil es mit der Gesamtwirklichkeit identisch ist.

Zu 3:

Dies kann nur eine falsche Erinnerung sein. Denn das Nazi-Wir war ein durch und durch soziologisch-rassistisches, während es sich hier um ein allumfassendes, grenzenloses Wir handelt, das zwar als reales Wir durchaus empirische Züge haben muß, als ideales, transzendentalpragmatisches Wir dennoch nichts soziologisches aufweisen kann, sondern durch und durch kontrafaktisch sein muß: Es ist jenes allumfassende Wir, das die suchenden Iche, in the long run, zur Wahrheit und zur ethisch guten Entscheidung führen würde, wenn sie aus seinem unendlichen Schatz schöpfen könnten.

Daß die abendländische Philosophie eine Philosophie des Ich und des Anderen (Illéité / Lévinas), nicht aber des Wir kennt (bis auf Kimmerle, der das Wir in Anspruch nimmt, dessen Position aber zu prüfen wäre), kann nicht dogmatisch als Argument gegen die Wir-Philosophie geltend gemacht werden: Die »Philosophie« ist nicht mit der Selbst-Wiederholung identisch: Wenden, Revolutionen, Paradigmenwechsel können nicht dogmatisch verboten werden. Die Philosophie des Ich und die des Anderen sind beide Ich-Philosophien. Ein Ich-Dogma kann es nicht geben. Ein Wir-Dogma auch nicht. Auf die argumentativ bessere Philosophie kommt es an. Und auch hier kann es keine endgültige Philosophie geben.

Zu 4:

»Wir-Mentalität« ist ein äußerst vager Begriff. Doch man kann sagen, daß die *Überbetonung* des Wir dazu führen kann, die Förderung der Iche zu vernachlässigen, ja völlig zu ignorieren oder gar zu verhindern. – Auch das Wort »Entwicklung« könnte sehr mehrdeutig sein. So war die Kultur der Alt-Ägypter, an welcher Nubier, Äthiopier, Somalier und wahrscheinlich viele andere Schwarzafrikaner beteiligt waren, hochentwickelt (man denke an Pyramiden, Medizin, Mathematik, Physik, Astronomie ...), obwohl sie eine echte Wir-Kultur war, während, seit dem 15. Jahrhundert, die subsaharische schwarzafrikanische Wir-Kultur enorme materielle Defizite aufweist, zumindest im Vergleich zu den ichbezogenen abendländischen Kulturen. Andererseits scheint die abendländische, betont ich-orientierte Kultur mehr Defizite aufzuweisen als etwa die japanische, durchaus wir-orientierte Kultur: Sinnschwund (betreffend Religion, Moral, Menschlichkeit ...) im Abendland, Aufschwung (Ganzheitlichkeit in Japan).

Noch einmal: der Feind der Freiheit des Ichs ist nicht das Wir, sondern das Pseudo-Wir, das einzelne Ich oder das Makro-Ich.

Zu 5:

Es geht zwar um eine Polarisierung Ich-Philosophie – Wir-Philosophie, jedoch nicht um eine Polarisierung Abendland – Afrika. Denn eine der Quellen »meiner« Wir-Philosophie ist gerade die Evolution beziehungsweise Revolution der abendländischen Philosophie von Descartes, Kant, Husserl (Ich-Philosophie) weg – und hin zur Philosophie der Interpretations- beziehungsweise Kommunikationsgemeinschaft (Peirce, Wittgenstein, Searle, Apel, Habermas, Amerikanischer Kommunitarismus). Genauer: Jede Kultur, qua Kultur, ist eo ipso Wir-Kultur (Traditionen sind immer zugleich Wir-Institutionen, ein Parlament ist eine Wir-Diskurs-Institution, Sokratisches Philosophieren war und ist ein dialogales Philosophieren, und so weiter). Damit daß, darüber hinaus, manche Kulturen als Wir-Kulturen par excellence, andere eher als ich-orientierte Kulturen eingestuft werden können, sollte nicht behauptet werden, die betreffenden Wir-Kulturen vernachlässigten das Ich oder umgekehrt die Ich-Kulturen das Wir. Uns kommt es darauf an, das Wir-Ich-Verhältnis transzendentalpragmatisch und nicht einfach soziologisch zu verdeutlichen.

Das *allumfassende Wir* kann unmöglich das Ich beeinträchtigen – das einzelne Ich beziehungsweise das Makro-Ich kann sehr wohl das Wir zu kurz kommen lassen.

Abkürzungen

AWG: Allumfassende Wir-Gemeinschaft (Tshiamalenga Ntumba)

IAG: Ideale Argumentationsgemeinschaft (K.-O. Apel)

ICI: Indefinite Community of Investigators (Ch. S. Peirce)

Anmerkungen

- 1 Vergleiche die Vertragstheorie etwa bei Th. Hobbes, J.J. Rousseau etc. Dagegen hält Aristoteles die politische Gemeinschaft für das Ursprünglichere. Ihm zufolge ist der Mensch immer schon ein *zoon politikon*, ein auf die politische Gemeinschaft hin geschaffenes Lebewesen.
- 2 Die afrikanische Wir-Tradition läßt sich von alt-ägyptischer Zeit bis in die Gegenwart hinein rekonstruieren. Sie beruht m.E. auf der These von der Einheit des sich ineinander verwandelnden Göttlichen, Kosmischen und Menschlichen (vgl. Hermopolitanische, Heliopolitanische, Memphische, Thebanische und Luba Tradition in: Fourche, J.A.T./Morlighem, N. (Hrsg.): *Une Bible Noire – Bruxelles 1973*; vgl. außerdem Ägyptisches Totenbuch, ägyptische Hymnen, Weisheitsliteratur). – Für den Buddhismus (Buddha) ist der Individualitätsglaube, der Glaube an die Substanz, an das Ich die Ursünde und die Ursache der Begierde und eo ipso des Leidens, worin Schopenhauer dem buddhistischen Denken zustimmt. Er weist dem »Willen« den Status des »Dinges an sich« zu. – Auch Freud versteht den Menschen nicht primär als ein Ich, sondern eher als einen Lebenstrieb (Libido), ein Es, das dem Ich und dem Super-Ich zugrundeliegt.
- 3 Vergleiche auch: »There is no exception to the law that every thought-sign is translated or interpreted in a rule-sequence one.« (Peirce 1931 – 35, Bd. V, p. 284)
- 4 Vergleiche auch meine ausführlichen Auseinandersetzungen mit der Gesamtproblematik in meinen Oldenburger Vorlesungen im Sommersemester 1992 (Informationen: Karl-Jaspers-Vorlesungen zu Fragen der Zeit – Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg).
- 5 In der Tradition der Bibel, welche zum Großteil der alt-ägyptisch-afrikanischen Tradition sehr nahe steht, ist es bemerkenswert, daß 1) Himmel und Erde, das heißt alles den Herrn, Gott, loben kann – genau wie die

Menschen (vgl. etwa Psalm 148); 2) Gott als »Immanuel«, das heißt »Gott-mit-uns«, bezeichnet wird; 3) das *Ich* kein einziges Mal im »Vater unser« vorkommt, sondern nur das *Wir*; 4) der Mensch als Staub bezeichnet wird, der zum Staub zurückzukehren habe; 5) alles am Ende mit Christus und schließlich durch Christus mit dem Schöpfer eins werden soll (Epheserbrief): »Gott hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan, wie er es gnädig im voraus bestimmt hat; Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist ... Alles hat er ihm zu Füßen gelegt.« (Eph. 1, 9 – 10, 22); 6) die Herrlichkeit des Schöpfers und die Würde des Menschen so gepriesen werden, daß zwischen Gott und den Menschen nur ein geringer Unterschied besteht: »Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst, des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst? Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.« (Psalm 8, 5 – 6)

All dies scheint darauf hinzudeuten, daß *das Eine* ursprünglicher und letztinstanzlicher als *das Mannigfaltige* sei.

- 6 Vergleiche TSHIAMALENGA NTUMBA 1980, wo ich die These vertrete, das Denken sei nichts anderes als ein gefühlsbeladenes, kontextbezogenes Sprechen – vergleiche Wittgenstein 1921/1971:

»4. Der Gedanke ist der sinnvolle Satz.«

»4.0031 Alle Philosophie ist Sprachkritik.«

»4.01 Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit. Der Satz ist ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken.«

Die Naivität der Sprachbildtheorie sowie des »Deskriptivismus« läßt sich dadurch entlarven, daß es eine *abbildende* oder gar *beschreibende* Sprache nicht einmal in der Physik geben kann: Denn jede empirisch-naturwissenschaftliche Sprache ist fallibel, revidierbar und verbesserbar. Die ideale deskriptive Sprache ist bloß kontrafaktisch und konditional (vgl. auch Peirce).

- 7 Vergleiche hier Anmerkung 4 (Oldenburger Vorlesungen).

- 8 Vergleiche das »Vater unser«: »Erlaß uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern rette uns vor dem Bösen (Mt 6/12–13). Das Wir-Herrengebet ist insofern bemerkenswert, als es jeweils von einzelnen Anbetern verrichtet wird: »Du aber geh in deine Kammer, wenn du betest, und schließ die Tür zu, dann bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist.« (Mt 6/6) »So sollt ihr beten: »Unser Vater im Himmel ..., Gib uns ..., Und erlaß uns unsere Schulden ...« (Mt 6/9, 11, 12). Man könnte hier von einem »moralisch-metaphysischen Kreis« sprechen. So ist alles, was »Gott erschuf« gut und doch metaphysisch unvollkommen. Der Mensch ist »gut« und als »unvollkommen« gleichzeitig »moralisch« fehlbar. Schließlich nimmt der Sohn Gottes die »Schuld« auf sich: Er ist das

»Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt«. Mitverantwortlich für das Gedeihen und Scheitern der Menschen ist der gesamte Kosmos: Sauerstoff, Feuer, Wasser, Steine, Sterne, Elemente, die Gesellschaft, die einzelnen Menschen, das Wir. Andererseits trägt jeder Einzelne dazu bei, daß die Gesamtwirklichkeit so ist, wie sie ist. Das Ganze ist »schuld« daran, daß das Einzelwesen fehlbar ist, und das fehlbare Einzelwesen ist schuld daran, daß das Ganze vollkommen und unvollkommen ist.

- 9 Vergleiche »Staat« in: Enzyklopädie der Philosophie, S. 309 ff; Grotius, H., 1625; Bodin; Platon, Politeia V, 473 b; Ders., VII Brief; Aristoteles, Politik 1252 b, 1253 a 1 – 5; Ders., Nikomachische Ethik, 1162 a 17.

Literatur

Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie – Bd. I u. II. Frankfurt/M. 1973

Ders.: Der Denkweg des Charles Sanders Peirce – Frankfurt/M. 1975

Ders.: Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen – In: *ders.* (Hrsg.): Sprachpragmatik und Philosophie – Frankfurt/M. 1976. S. 10 – 173

Ders.: Diskurs und Verantwortung – Frankfurt/M. 1988

Descartes: Meditationes de prima philosophia – 1641. Deutsch: Meditationen über die Erste Philosophie – Übersetzt von Gerh. Schmidt. Stuttgart 1976

Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns – Bd. I u. II. Frankfurt/M. 1981

Ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln – Frankfurt/M. 1983

Ders.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns – Frankfurt/M. 1984 (2. Aufl. 1986)

Hösle, Vittorio: Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Inter-subjektivität – In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 40. 1986

Kohlberg, Lawrence: The Philosophy of Moral Development – San Francisco 1981

Peirce, Charles Sanders: Collected Papers of Charles Sanders Peirce – ed. by Ch. Hartshorne and P. Weiss. Harvard University Press. 1931 – 1935. (Volume 1 – 6); ed. by A.W. Burks. The Belknap Press of Harvard University Press. 1958 (Volume 7 a. 8)

Ders.: Schriften. Bd. I u. II. Mit einer Einführung hrsg. von K.-O. Apel – Frankfurt/M. 1967 u. 1970

Ders.: Writings of Charles Sanders Peirce. A Chronological Edition – ed. by M.H. Fisch, CH.W. Kloesel et al. Bd. I u. II. Indiana University Press. Bloomington 1982

Ntumba, Ignace Marcel Tshiamalenga: Denken und Sprechen. Ein Beitrag

zum Linguistischen Relativitätsprinzip am Beispiel einer Bantusprache (Ciluba) – Frankfurt/M. 1980 (Diss.)

Ders.: Mythos und Religion in Afrika heute – In: Koslowski, P. (Hrsg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft – Tübingen 1985. S. 198 – 226

Ders.: Afrikanische Weisheit. Das dialektische Primat des Wir vor dem Ich-Du – In: Oelmüller, W. (Hrsg.): Philosophie und Weisheit – Paderborn 1989. S. 24 – 38

Ders.: Oldenburger Vorlesungen zum afrikanischen Wir-Primat versus westlichen Ich-Primat – Sommersemester 1992. Informationen zum Stand der Veröffentlichung über: Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit, c/o Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg

Siebert, Ute: Vernunft, ungeteilt. Ein Beitrag zu afrikanischen Beratungsinstitutionen im Vergleich zum Sokratischen Gespräch – In: Kleinknecht, R./Neißer, B. (Hrsg.): Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie. Bd. I. Frankfurt/M. 1994. S. 68 – 87

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus – 1921; Frankfurt/M. 1971

Ders.: Philosophische Untersuchungen – 1953; Frankfurt/M. 1971

Der Autor hielt sich nur für begrenzte Zeit in Europa auf. Er ist in seinem Heimatland Zaire von kritischer Berichterstattung weitgehend abgeschnitten. Aufgrund der instabilen politischen Verhältnisse ist auch keine rasche Kommunikation per Telefon, Briefwechsel etc. möglich. So konnte kein Meinungsaustausch über einzelne Textpassagen stattfinden, in denen der Autor seine Aussagen aufgrund neuerer (wirtschafts-)politischer Entwicklungen und Einschätzungen inzwischen vielleicht anders akzentuiert hätte. Die Herausgeber haben aber auf Eingriffe in den Text verzichtet.

Protokolle der Arbeitsgruppen

Während der Herbsttagung in Würzburg 1994 wurde die Reihe der Vorträge unter anderem durch die Arbeit in Gruppen unterbrochen. Ungeplant ergaben sich daraus Protokolle, die den Vortragstexten hier hinzugefügt werden.

Aufgrund des zeitlichen Rahmens der Tagung folgte dem letzten der Vorträge, dem von Marcel Thsiamalenga Ntumba, keine Gruppenarbeit mehr. Seine Aussagen wurden in anderen Formen vertieft und hinterfragt, die aber nicht protokolliert werden konnten. Es sei daher auf den ersten Beitrag im Diskussionsteil verwiesen: Mattias Iser setzt sich darin ausführlich mit Ntumbas Position auseinander.

1. Protokoll A der Arbeitsgruppe I (Roland Mugerauer) Konsens und Wahrheit in Diskurstheorie und Sokratischem Gespräch – Arbeitsgruppenbericht

Die Diskussion wurde durch zwei miteinander sachlich verknüpfte Probleme eröffnet, die auch für einen Großteil des weiteren Gesprächsverlaufes tragend waren: Das Problem des – recht verstandenen – Konsenses (1) und das der der Diskurstheorie zugeordneten Konsenstheorie der Wahrheit (2).

ad 1.: Wie ist das Verhältnis zwischen Ethik und Konsens näher zu bestimmen? Konkret: Besteht nicht die Möglichkeit, einen Konsens über etwas, was aber Unrecht ist, zu haben (Beispiel »Drittes Reich«)?

ad 2.: Machen sich Habermas und Apel hinsichtlich ihrer eigenen Wahrheitstheorie nicht eines pragmatischen Widerspruchs schuldig, wenn sie in der engagierten Weise, in der sie es tun, Stellung zu gesellschaftlichen Fragen nehmen (vgl. insbes. Habermas' entschiedene Stellungnahme im Historikerstreit)? Denn hierbei gehen sie offensichtlich schon, gleichsam vorlaufend zu einem möglichen Konsens, von Annahmen darüber aus, was wahr und was unwahr ist. Ergeben sich hier nicht Widersprüche zum Konzept der Diskursethik?

1. Zum Problem eines möglichen *Konsenses über Unrecht* (1) wurde betont, daß nach der Diskurstheorie zwar nur ein Konsens

erreichbar ist, daß aber die Voraussetzung für einen Diskurs, wie er in der Diskurstheorie verstanden wird, bereits ist, daß alle Teilnehmer bestimmte Ansprüche anerkennen und sie auch vollziehen. Zu den allgemein anerkannten und vollzogenen Ansprüchen gehören u.a.:

- der Anspruch auf Verständlichkeit
- das Sagen der Wahrheit (Wahrhaftigkeit)
- das Anerkennen des Andersdenkenden
- die prinzipielle Gleichheit/Gleichwertigkeit aller Argumentationsteilnehmer/innen.

Diese Ansprüche sind *ethische* Voraussetzungen des Diskurses.

Ein Diskurs nun, der nicht auf diesen Voraussetzungen aufbaut, kann nicht im eigentlichen Sinne als Diskurs anerkannt werden. Und ein Konsens, der in einem anderen als einem solchen eigentlichen Diskurs, welcher auf den genannten ethischen Voraussetzungen gründet, erzielt wird, hat keine Gültigkeit, da er kein echter Konsens ist.

Im Sinne der Diskursethik könnte daher nie der Fall eintreten, irgendwelche unmoralischen oder gar verbrecherischen Maximen als Konsens anzunehmen.

2. Problem 2 wurde in erweiterter Form anhand der Frage nach dem *Verhältnis zwischen Wahrheit und Konsens* weiterdiskutiert:

Betont wurde, daß die Diskursethiker mit ihrer Konsenstheorie der Wahrheit eine resignative Position beziehen: Da sie davon ausgehen, daß die Wahrheit an sich unerkennbar ist, ziehen sie sich auf eine Konsenstheorie der Wahrheit zurück. Dies gerade sei eine der Philosophie heute adäquate Position. Der Fehlbarkeitsvorbehalt sei angesichts dessen, was alles sich schon als irrige metaphysische Behauptungen herausgestellt habe, angemessen.

Dieser Rückzug der Diskursethiker auf eine Konsenstheorie der Wahrheit bedeute aber nicht, daß auch die Bedingungen von Diskursen selbst noch in Frage stünden.

Erläuternd wurde hinzugefügt, daß der Rückzug auf eine Konsenstheorie der Wahrheit kein Aufgeben oder Zurücknehmen des *Gegenstandsbezuges* bedeute. In der Philosophiegeschichte sei dieser allerdings *verabsolutiert* worden.

Die Diskursethik realisiere demgegenüber, daß wir als Sprechende zwar *über* etwas reden, daß wir, indem wir dies tun, aber immer auch *zu* und *mit anderen* reden.

Zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Konsens und Wahrheit

wurde unter Einbeziehung des Sokratischen Gespräches festgehalten, daß Gustav Heckmann Nelsons Wahrheitsanspruch in bezug auf die Sokratischen Gespräche relativierte. Er erkannte, daß Nelsons Anspruch auf notwendige allgemeingültige Erkenntnisse, zu denen man in Sokratischen Gesprächen sukzessive gelangen könne, zu hoch ist. Dies ist u.a. deshalb der Fall, weil nicht auszuschließen ist, daß der von einer Gruppe gefundene Konsens von ihr selbst zukünftig oder von einer anderen Gruppe, die zur selben Zeit auf Erkenntnis aus ist, widerlegt oder als irrumsbehaftet aufgezeigt wird. Der erzielte Konsens gilt daher stets nur bis auf weiteres. Denn niemand kann von einem erzielten Konsens mit Sicherheit sagen, ob er wahr ist.

Es wurde festgehalten, daß der von den Sokratikern zugrunde gelegte Wahrheitsbegriff nicht völlig geklärt ist: Es liegt hier nicht ausschließlich ein Begriff der Wahrheit als Konsens zugrunde, sondern es besteht auch noch eine regulative Idee von und Ausrichtung auf eine »ontologische Wahrheitsvorstellung«. »Ontologische Wahrheit« könne über kurz oder lang bei entsprechendem Bemühen in einem Prozeß der Annäherung aufgewiesen werden.

Trifft diese Annahme hinsichtlich des von den Sokratikern zugrunde gelegten Wahrheitsbegriffes zu, so ist dieser Wahrheitsbegriff von dem in der Diskurstheorie vertretenen Wahrheitsbegriff zu unterscheiden.

Zur Differenz des Wahrheitsbegriffes wurde außerdem festgestellt: Gustav Heckmann rekurriert als Bedingung der Möglichkeit des gemeinsamen Suchens nach Wahrheit bei gleichzeitigem Ausschluß des Anspruches auf absolute Wahrheit auf das Vorliegen gemeinsamer Erkenntnisstrukturen in dem Erkenntnisapparat der Menschen.

Die Diskursethik greife dies zwar auf, verstehe dies jedoch ganz anders: Was im Diskurs eventuell gemeinsam aufgezeigt werden kann, ist *moralischer* Natur, zum Beispiel die moralische Norm: »Suche nach Wahrheit!«

Diese Norm wäre eine nicht mehr hintergehbare Wahrheit. Sie ist nicht mehr zu hinterfragen, da sie als absolut gewiß begründbar ist.

Die Diskursethik reflektiert mithin zwar auf die Erkenntnisstrukturen, jedoch auf die Strukturen des Miteinander-im-Diskurs-Argumentierens im Sinne der Möglichkeitsbedingungen.

Die Relation zwischen Konsens und Wahrheit wurde weiter problematisiert, indem die Frage gestellt wurde, ob nicht eine einzelne

Person gegen eine ganze Gesellschaft die Wahrheit gefunden haben oder ihr zumindest näher gekommen sein kann als eine Gruppe.

Hierzu wurde eingewandt: Wenn eine einzelne Person in einer Gemeinschaft mit guten Gründen immer noch eine Gegenposition vertreten kann, dann ist dies im eigentlichen idealtypischen Sinne noch *kein* Konsens. Demgegenüber wird alltäglich – besonders deutlich in der Politik – oft von Konsens gesprochen, wenn lediglich eine *Mehrheitsentscheidung* getroffen wurde, der sich die Minderheit dann *anschließt*. Die »Konsense« im politischen Bereich sind oft nicht auf das Inhaltliche bezogen, sondern auf das Beschlußverfahren (zum Beispiel bei Gesetzen). Außerdem: Auch der Konsens in bezug auf das *Beschlußverfahren* ist noch kein idealer Konsens.

Das Problem »einzelne Person – Gruppe« im Blick auf Wahrheitsfrage und Konsensbildung wurde nun verschärft anhand von Galilei als Beispiel: Als einzelner hatte er Recht *gegen* seine Umgebung.

Bei der Diskussion wurde klar: Galilei fand gute Argumente für seine These, daß die Erde nicht der Mittelpunkt der Welt sei, die von einer Qualität und Schlagkraft waren, daß sich der alte Konsens als falsch herausstellte und ein neuer Konsens zustandegekommen ist.

Zur Herstellung des Konsenses im Sokratischen Gespräch wurde herausgearbeitet: Im Sokratischen Gespräch stellt sich Konsens so her, daß *faktisch* in der Gruppe kein Einwand mehr erhoben wird. Die hieraus resultierende Zustimmung ist nach diskursethischen Annahmen *deshalb* keine rein philosophische, weil in diesem Fall die Reflexion angestellt werden müßte, ob gegen die gefundene Aussage ein sinnvoller Einwand noch *möglich* ist (das heißt er wird nicht nur faktisch nicht *gemacht*).

Aus diesem Grund ist das Sokratische Gespräch, folgt man der Diskurstheorie, kein *rein* philosophisches Gespräch – das soll es auch gar nicht sein-, sondern eine »Mischform«. Denn in einem strikt *philosophischen* Diskurs müßte gezeigt werden, daß kein Einwand mehr *möglich* ist, indem klar wird, daß dadurch, daß jemand einen Einwand erheben würde, er oder sie sich schon selbst widersprechen würde. Dies wäre beispielsweise der Fall, wenn jemand in einem Diskurs als Argument einführen würde: »Ihr seid keine gleichberechtigten Argumentationspartner/innen!«

Als *Hindernis* und *Grenze* für die Konsensbildung wurden differente Interessenlagen von Menschen ausgemacht.

Im folgenden setzte sich die Gruppe mit der Frage auseinander, ob die reflexive Analyse der Sinnvoraussetzungen von argumentativen Diskursen und die Analyse der durch die Bezugnahme von sprachkompetenten Sprechern und Sprecherinnen aufeinander implizierten Anerkennungsverhältnisse nicht eine zu schmale Basis für eine inhaltlich relevante Ethik sei.

Bezüglich dieser Frage wurde festgestellt, daß diese Basis zwar schmal sei, aber kräftig! Denn dieses Fundament liefere durch das Moment der Letztbegründung die Grundlage dafür, wie mit normativen Konflikten umzugehen sei, etwa im Streit um Atomenergie und Endlagerung von Atommüll durch die Maxime: »Fälle Entscheidungen so, daß ihre Folgen die Menschen nicht für unabsehbare Zeit festlegen, das heißt irreversibel sind (zum Beispiel für nachfolgende Generationen)!«

Diese durch Aufdeckung der gegenseitigen Anerkennungsverhältnisse gewonnene Maxime wäre bei einem konkreten normativen Diskurs zu berücksichtigen.

Außerdem ist zum exponierten Problem des Aufbaus einer inhaltlich relevanten Ethik zu sagen, daß nicht alle normativen Inhalte letztbegründet sein und als universal gültig behauptet werden müssen.

Weiter wurde die Frage einer Verengung des Philosophiebegriffs durch die Diskursethik infolge der Konzentration auf die Sinnbedingungen des Diskurses erörtert. Wir kamen zu dem Ergebnis, daß nach der Diskursethik *reine* Philosophie darüber hinaus nicht mehr vonnöten sei. Es wurde hier auf die Notwendigkeit des interdisziplinären Diskurses, das heißt auf den Kontakt und den Austausch der Philosophie mit anderen Wissenschaften verwiesen.

Der Diskursethik geht es um die Klärung und Gewinnung eines *Fundamentes* bzw. *Anfangs*, also um einen Anspruch, der sich durch die Philosophiegeschichte zieht, und der – so die Diskursethiker – aufgrund der Sprachvergessenheit der Ontologen/innen (einschließlich Nelsons) nicht geklärt und eingelöst werden konnte.

Eine wichtige Frage, die allerdings nur kurz angesprochen, aber nicht eigentlich geklärt wurde, war, ob die Diskursethik, wenn sie durch rekursive Thematisierung der Sinnvoraussetzungen des argumentativen Diskurses zu moralischen Gehalten (wie zum Beispiel dem Imperativ: »Erkenne deinen Diskussionspartner/deine Diskussionspartnerin als gleichberechtigtes Gegenüber an!«) gelangt, nicht

unzulässig von der deskriptiven Ebene der Beschreibung eines Seins («Den Diskussionspartner/die Diskussionspartnerin als gleichberechtigt anzuerkennen, ist eine Voraussetzung des argumentativen Diskurses!») auf die normative Ebene des »Du sollst ...!«, also von der Ebene dessen, was ist, zum Sollen übergeht. Es stellte sich hier also die Frage nach einem möglicherweise vorliegenden naturalistischen Fehlschluß. Wird also in der Diskursethik nicht von der Beschreibung faktischer Voraussetzungen von argumentativem Diskurs unzulässig auf die Ebene des Sollens, das heißt auf die moralische Ebene, übergegangen?

Ein möglicher Einwand gegen diese Annahme, der geäußert wurde, ist, daß die Sinn- und Möglichkeitsbedingungen des argumentativen Diskurses stets schon gewissermaßen normativ »aufgeladen« seien. Dies konnte allerdings nicht mehr im einzelnen nachgewiesen, sondern nur noch als Gegenthese zur Kenntnis genommen werden.

2. Protokoll B der Arbeitsgruppe I (Jens Peter Brune)

Im Mittelpunkt der Diskussion stand zunächst der Wahrheitsbegriff der Diskursethik bzw. Transzendentalpragmatik. Ein erster Zugriff ergab folgende Bestimmung: »Wahr ist etwas (ein Satz, eine Behauptung), sofern kein einziges sinnvolles Argument dagegen spricht.« Dabei verweist der Passus »kein einziges sinnvolles Argument« auf einen im Prinzip unbegrenzten und dabei frei von Entscheidungszwängen und Machtpraktiken durchgeführten Diskurs aller vernünftigen Wesen. Der Sinn der Idee einer solchen »idealen Argumentationsgemeinschaft« ist es, eine gegenüber allen Zweifeln beständige Wahrheit = Geltung auf den Begriff zu bringen. Entgegen allen aktuellen Gesprächen und Debatten handelt es sich hier um einen Diskurs, der unter idealisierten Bedingungen gedacht wird und der zugleich als geltungslogischer Bezugspunkt notwendig unter nichtidealen Bedingungen bei jeder Behauptung antizipiert werden muß.

Frage: Wenn es aber realiter – zum Beispiel in realen Diskursen wie dem Sokratischen Gespräch – unmöglich ist, alle Argumente (man denke auch an Argumente, die auf Kenntnissen beruhen, die derzeit noch gar nicht vorliegen) hier und jetzt zur Sprache zu bringen, wie kann es gewissermaßen »diesseits« der Idealität einer solchen Argu-

mentationsgemeinschaft Wahrheit geben? Vor allem aber: Woher beziehen die Diskursethiker die Gewißheit ihrer eigenen Thesen über Wahrheit (»Letztbegründung«!), ohne daß diesbezüglich schon alle Argumente ins Feld geführt und geprüft sein könnten?

Wenn meine Vermutung richtig ist, scheitert der Anspruch auf »Letztbegründung« grundsätzlich an dem, was ich allgemein das »Infinitesimalproblem« – das heißt vor allem die qualitativen und quantitativen Mängel menschlichen Wissens, gemessen in der Zeit – nennen möchte.

Antwort: Tatsächlich besteht hier ein erhebliches Problem insofern, als streng notwendige Gewißheiten mit herkömmlichen Mitteln gar nicht zu erlangen sind. Ein klassisches Beispiel für die Organisation und den Gang des Wissens wäre etwa die Ableitungsstruktur des Syllogismus. Gegen diese Möglichkeit der Letztbegründung von Wahrheit, insbesondere der Geltung eines ethischen Prinzips, spricht, daß bei dem Vollzug der Ableitung ein Irrtum immer möglich ist. Überdies führen deduktive Verfahren notwendig in folgendes Trilemma¹: Entweder entsteht ein unendlicher Regreß, weil die Prämissen des Schlusses selber wiederum abgeleitet werden müssen usw. ad infinitum; oder es entsteht ein logischer Zirkel, sobald die Deduktion letztlich auf Prämissen bzw. Sätzen beruht, die schon zuvor als zu begründende aufgetreten sind. Die letzte Variante besteht schließlich darin, das Begründungsverfahren durch dogmatische Setzung höchster Prämissen einfach abubrechen.

Einzig erfolgversprechend, so würde ich behaupten, ist dagegen die sinnkritische Methode: eine Reflexion auf diejenigen Bedingungen, die dem aktuellen Argumentieren Sinn verleihen. Dabei ist weniger auf konkrete Inhalte eines gesprochenen Satzes zu achten. Denn diese enthalten – wie ganz richtig bemerkt wurde – sowohl historisch unvollständiges und damit fallibles Wissen als auch höchst individuelle Deutungsmuster und Wertungen, kurz: »lebensweltliches Wissen«.²

Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht daher die Handlung bzw. der Vollzug dessen, was ich tue, wenn ich argumentiere. So läßt sich nachweisen, daß ich durch jede Behauptung mein Gegenüber immer schon als gleichberechtigten Argumentationspartner anerkannt habe, weil diese Anerkennung eine notwendige Sinnbedingung meiner eigenen Sprechhandlung ist.

Frage: Nun gut – aber auch wenn wir notwendig Sinnbedingungen des Argumentierens qua Argumentierende immer schon anerkannt haben, so stellt sich mir dennoch die Frage, ob diese tauglich sind, als Basis eine ganze Ethik zu tragen.

Antwort: Ich denke schon, daß zum Beispiel der Nachweis der unbedingten Pflicht einer gegenseitigen Anerkennung als Argumentationspartner als harter normativer Kern einer Ethik ausreicht. Gerade vor dem vergleichsweise spärlich anmutenden Hintergrund an Grundprinzipien, wie ihn die Transzendentalpragmatik bereitstellt, lassen sich hochbrisante Fragestellungen betrachten. Dazu ein kurzes Beispiel aus dem Bereich riskanter Technologien: Der Bau eines Atomkraftwerkes.

Die Entscheidung zum Bau eines Kraftwerks bedeutet immer den Abbruch eines (realen) Diskurses im Sinne eines politisch-ökonomischen Kompromisses. Wie alle Kompromisse ist er fallibel, mit Fehlerquellen wie zum Beispiel Prognosen bezüglich des zukünftigen Energiebedarfes und der Substituierbarkeit durch alternative Versorgungskonzepte, aber auch empirisch gesättigte Standortgutachten etc. behaftet. Es geht nun um die Frage, wie mit dem Spannungsverhältnis zwischen der notwendig unterstellten idealen Argumentationsgemeinschaft als Geltungsgrund einerseits und den Unzulänglichkeiten realer Handlungsentscheidungen (als Diskursabbrüche) andererseits umzugehen ist: Hier gilt, daß eben aufgrund ihrer Fallibilität die möglichen Folgen realer Handlungsentscheidungen für Revisionen offengehalten werden sollen bzw. Alternativen nicht von vornherein verbaut werden dürfen.

Der Bau eines Atomkraftwerkes läuft nun diesem Prinzip zuwider, denn weder ist das Erzeugen nuklear verseuchten Materials angesichts der Halbwertszeit korrigierbar – zumindest nicht im Rahmen menschlicher Planungshorizonte; noch ist es menschenmöglich, Garantien für eine absolut sichere »End-«Lagerung in aller Zukunft abzugeben.

Einwand: Ich würde gerne noch einmal auf den Philosophiebegriff der Transzendentalpragmatik zurückkommen: Heißt das, daß dann nur diejenige Aussage eine philosophische ist, deren Leugnung in einen performativen Selbstwiderspruch führen würde? Dann, so meine ich, liegt nicht nur ein eingeschränkter Ethik-, sondern sogar ein reduktionistischer Philosophiebegriff vor. Gerade die klassischen Bereiche der Philosophie werden dabei arg beschnitten.

Entgegnung: Der Einwand läßt sich mit einem ebensolchen Hinweis auf die Philosophiegeschichte zurückweisen, denn das programmatische Interesse an einer soliden – das heißt unbestreitbaren – Basis des Philosophierens ist immerhin sehr alt. Die Transzendentalpragmatik teilt es mit namhaften Vertretern der Philosophie wie Platon, Aristoteles und Descartes. Und insofern Kants Projekt eine Antwort auf die Frage darstellt, ob Metaphysik als Wissenschaft möglich ist, liegt auch ihm das Interesse an einer unerschütterlichen Grundlage des Erkennens zugrunde. Die Transzendentalpragmatik beansprucht zunächst nicht mehr – aber auch nicht weniger – als daß ihr dieser Nachweis mit dem Aufweis normativ gehaltvoller Sinnbedingungen des Argumentierens gelungen ist, und zwar im Gegensatz zu Kant (Stichwort »methodischer Solipsismus«).

Einwand: Wenn ich recht sehe, bemühen sich die Transzendentalpragmatiker in einem ersten Schritt um den Nachweis, daß wir alle als Argumentierende faktisch gewisse Regeln bzw. Normen als Sinnbedingungen unseres Tuns anerkannt haben. Diese Feststellung läßt sich als das Ergebnis der Reflexion in einem deskriptiven Satz festhalten. In einem zweiten Schritt wird nun versucht, aus dieser Beobachtung ein moralisches Sollen abzuleiten nach dem Muster: Du hast als Argumentierender immer schon X anerkannt, also handele auch gemäß X (nämlich der vorgenannten Einsicht). Liegt hier nicht ein unzulässiger Schluß von den – meinethalben – beschreibbaren Sinnbedingungen des Argumentierens auf ein moralisches Sollen, kurz: ein naturalistischer Fehlschluß vor?

Antwort: Zweifellos ist das ein gewichtiger Einwand, und ich weiß nicht, ob ich im gegebenen Rahmen zu einer angemessenen Entgegnung in der Lage bin.

Ich denke, daß der Einwand zutreffen würde, wenn die Argumentationsvoraussetzungen ihrerseits objektivierte, partikuläre Sachverhalte darstellten, etwa: Du hast dir heute die Zeit genommen, mit mir zu diskutieren, also nimm dir auch weiterhin die Zeit dazu! So offensichtlich hier die Feststellung im Vorsatz richtig ist, beruht der Nachsatz auf einem Fehlschluß. Die strikte Reflexion der Transzendentalpragmatik zielt aber auf Voraussetzungen anderer Art, nämlich auf den Aufweis, daß wir z.B., wenn wir etwas behaupten, den Geltungsanspruch der Wahrheit erheben, das heißt bereit sind, das Behauptete gegenüber allen sinnvollen Einwänden zu verteidigen beziehungsweise

se gegebenfalls zurückzunehmen). Anders formuliert: Aufgewiesen werden Voraussetzungen, die immer schon einen normativen Gehalt haben (so schließt der Akt des Behauptens die Verpflichtung ein, auf Nachfrage Erläuterungen zu geben und Gründe dafür anzuführen, warum wir das Behauptete für wahr halten). Das gilt auch für deine These, daß sich die Transzendentalpragmatik in einen naturalistischen Fehlschluß verwickelt.

Anmerkungen des Protokollanten

- 1 Dieses Trilemma hat Hans Albert in seinem »Traktat über kritische Vernunft«, Tübingen 1968, S. 15, formuliert.
- 2 Ausführlich dazu Dietrich Böhler: »In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren und Verantworten«; in: ders. u.a. (Hrsg.): Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, S. 244–275.

3. Protokoll der Arbeitsgruppe II (Diderk Wirminghaus)

(1)

Zunächst wird kritisiert, daß die bisher gehaltenen Referate und die anschließende Diskussion für Nicht-Insider nicht leicht nachzuvollziehen seien, da die vorausgegangenen Auseinandersetzungen und das Ziel der Konfrontation von Diskurstheorie und Sokratischem Gespräch bisher nicht ausreichend expliziert worden seien. Die zentralen Punkte der Auseinandersetzung sollten herausgestellt werden. Dem wird entgegengehalten, daß die Tagung Teil eines Prozesses der Gegenüberstellung von Sokratischem Gespräch und Diskurstheorie und -ethik sei, die strittigen zentralen Punkte ja erst noch herauszuarbeiten seien.

(2)

Fragen an Gisela Raupach-Strey (die in der Gruppe II teilnimmt) und zum Referat von Horst Gronke; Antworten, Diskussion.

Vorbemerkung: Einzelne Fragen und entsprechend einzelne Antworten überschneiden einander; sie werden hier dennoch einzeln angeführt, um den Gang des Gesprächs wenigstens anzudeuten.

1. Frage zum Referat von Horst Gronke – Notwendigkeit und Möglichkeit von Letztbegründung?
2. Frage nach Zielsetzungen einer Theorie des Sokratischen Gesprächs (≠ Sokratisches Gespräch selbst) und der Diskurstheorie.
3. Läßt sich der das Sokratische Gespräch leitende Vernunftbegriff hinsichtlich der Verpflichtung zum Gespräch entfalten? In der Diskurstheorie ist Vernunft schon intersubjektiv begriffen; das Sokratische Gespräch geht aus von egologischer Basis, verpflichtet aber zum Gespräch.
4. Wichtiger als Wahrheitskriterien sei für die Praxis des Sokratischen Gesprächs: Ist es auf Konsens oder auf Wahrheit ausgerichtet?
5. Wie verarbeitet die Diskurstheorie die Entgegensetzung von Sokratischem Gespräch und Diskurstheorie?
Wie begreift die Diskurstheorie die Theorie des Sokratischen Gesprächs?

Zu 1:

Möglich sei die Letztbegründung durch Reflexion auf den Akt des Argumentierens. Ziel der Transzendentalpragmatik sei nicht, Skeptiker auszugrenzen, sondern den Skeptiker auf Argumente, auf Argumentation zu verpflichten. Und *im* Argumentieren vollzieht sich ein Interesse an Wahrheit.

Notwendig sei die Letztbegründung, um aus ihr regulative und konstitutive Prinzipien für das Argumentieren abzuleiten.

Zu 2:

Die Diskurstheorie soll Fundament sein für moralische Diskussion, ist diese nicht schon selbst. Die Diskurstheorie habe keinen fixierten Lebensentwurf, keine fixierte Idee des Guten Lebens. Sie ist eine prozedurale Ethik. In einer solchen Ethik müsse vom Begründungsteil die Anwendungsseite unterschieden werden (siehe Diskurstypologie), bei dieser sollte eine solche prozedurale Ethik offen sein für Inhalte. Die Diskurstheorie sei tolerant, insofern sie nur die formalen Bedingungen nenne, nicht aber irgendwelche Kulturen vor anderen vorziehe; sie sei »transkulturell«, nicht »interkulturell«.

Von seiten des Sokratischen Gesprächs bestehe das Bedürfnis, es theoretisch in den gegenwärtigen philosophischen Diskurs einzubetten.

ten – zu beiderseitigem Nutzen. Zu vermuten sei, daß eine Theorie des Sokratischen Gesprächs auch einen Platz habe *in* der Diskurstheorie. Dagegen wird die Frage gehalten, ob die Diskurstheorie überhaupt eine zutreffende Beschreibung der Praxis des Sokratischen Gesprächs liefern könnte. Die Zielsetzungen von Diskurstheorie und einer Theorie für die Praxis des Sokratischen Gesprächs seien unterschiedlich: jene eher als Theorie qua Rechtfertigung, diese eher als Theorie qua Beschreibung.

Folgende Analogie kann die Beziehung verdeutlichen:

Der Physiker hat physikalisches Wissen, der Ingenieur technisches Wissen. Einen Motor konstruiert der Ingenieur, nicht der Physiker. Im technischen Wissen ist physikalisches Wissen aufgehoben, das heißt hier: bewahrt und auf Anwendung hin angereichert.

Die Diskurstheorie decke also zwar bestimmte Teile des Sokratischen Gesprächs theoretisch ab, sehe aber nicht zureichend, daß jedes Verständnis kontextbezogen (Lebenswelt) sei. Auch die formale Logik und die moderne Mathematik haben Fehler der Philosophie aufgedeckt, haben aber selbst keine neuen Inhalte gesetzt. (Sie bieten also regulative Prinzipien – wohl gerade weil sie keine konstitutiven wollen.)

Dem wird entgegengehalten, daß die Diskurstheorie sehr wohl Inhaltliches aufnehme – unter Einschluß der Fallibilität. Sie wolle im übrigen auch die Anwaltschaft übernehmen für solche, die nicht am Diskurs teilnehmen können: Nichtanwesende, Behinderte.

Zu 3:

Vermutet wird, daß die Momente – egologische Basis und Intersubjektivität im Gespräch – in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen.

Zu 4:

Auch wenn *die* Wahrheit für uns Sterbliche unerkennbar ist, dürfen und müssen wir uns die Wahrheit als regulative Idee zutrauen. Das, was in der Gruppe – als Argumentationsgemeinschaft – für wahr gehalten wird, kann – vorläufig – als Wahrheit gelten.

Zu 5:

Insofern die Diskurstheorie die reflexive Einholung der Prinzipien des

Verfahrens des Sokratischen Gesprächs ermöglicht, stellt sie eine philosophische Begründung für das Verfahren des Sokratischen Gesprächs dar.

4. Protokoll der Arbeitsgruppe III (Silvia Brandt)

Zu Beginn beschäftigten wir uns mit der Sammlung von möglichen Diskussionspunkten. Die ersten drei Themenvorschläge/Fragenkomplexe bezogen sich auf den Vortrag »Grundlagen der Diskursethik und ihre Anwendung im Sokratischen Gespräch« von Horst Gronke.

1)

Es wurde nach der Konkretisierung der vier Diskurstypen gefragt:

- Was tut man, wenn man kommunikativ handelt?
- Was tut man in einem einfachen Diskurs?
- Was tut man in einem reflexiven Diskurs?
- Was tut man in einem strikt reflexiven/philosophischen Diskurs?

2)

Die zweite Frage bezog sich auf die Typologie der Diskurse:

Liegt bei der Typologie der Diskurse eine hierarchische Struktur vor – oder anders formuliert:

Die letzte Stufe – der strikt reflexive Diskurs – scheint einigen wenigen Auserwählten, den PhilosophInnen, vorbehalten. Welchen Sinn ergibt diese Zusammensetzung mit Blick auf die ideale Kommunikationsgemeinschaft? Ohne daß sie es wollen, schließen einzelne kraft ihrer Sprachkompetenz Menschen aus. Es stellt sich die Frage nach der Gleichberechtigung der TeilnehmerInnen einer Argumentationsgemeinschaft.

3)

Der dritte Themenvorschlag bezog sich auf den von Horst Gronke in seinem Thesenpapier gegebenen Diskursgrundsatz: »Handle so, daß deiner Handlungsweise alle anwesenden Argumentierenden und alle irgend möglichen, nicht anwesenden Argumentierenden mit guten Gründen zustimmen könnten bzw. keinen begründeten Einwand mehr erheben könnten!«

Welche sind die Kriterien für das Vorliegen eines guten Grundes? Was heißt »keinen begründeten Einwand mehr erheben«? Wäre es durch die Einführung eines *advocatus diaboli* möglich, zu dieser Notwendigkeit beizutragen, um einen resistenteren Konsens zu erreichen?

4)

Ferner wurde der Begründungsstatus des im Sokratischen Gespräch (SG) gewonnenen Konsenses problematisiert:

Wie zeichnet sich der im SG gewonnene Konsens aus? Wenn er in intuitiver Schau bzw. aufgrund unmittelbarer Erkenntnis gewonnen würde, wäre diese Denkweise solipsistisch zu nennen. – Die Diskurstheorie (DT) behauptet, eine Letztbegründung zu leisten. Wie leistet sie die Letztbegründung?

Die anschließende Diskussion bezog sich auf die Erläuterung der Diskurstypen und auf den Zusammenhang von SG und DT. Die Suche nach einem Beispiel für die Anwendung eines strikt reflexiven Diskurses erwies sich als problematisch und führte uns zu der Frage: Ist ein strikt reflexiver Diskurs real möglich oder nur rein theoretisch? Es wurde erörtert, ob der strikt reflexive Diskurs eine Phase in einem konkreten Diskurs ist. In ihr klärt man, unter welchen Bedingungen man diesen Diskurs fortsetzen will. Im strikt reflexiven Diskurs reflektiert man über die Gesprächsbedingungen. Nach diesem Verständnis vom strikt reflexiven Diskurs kann diese Phase im SG im Metagespräch ihren Ort haben. Die Schwierigkeiten, eine konkrete Anwendung eines strikt reflexiven Diskurses zu finden, lassen sich darauf zurückführen, daß in einem solchen Diskurs keine Themen behandelt werden, sondern es geht um die Bedingungen der Möglichkeiten von Diskursen. Marcel Ntumba vertrat die Ansicht: »Der eigentliche Bereich des strikt reflexiven Diskurses ist der prozedurale Bereich.« Allgemein auf die Diskurstheorie bezogen bedeutete das nach Auffassung der Gruppe: Die DT beschreibt verschiedene Formen von Diskursen – welche Arten es gibt und unter welchen Bedingungen sie funktionieren, ohne Inhalt.

Diese Zielsetzung ist verschieden von der des SG. Das SG ist das bestmögliche Gespräch – der Weg, um Wahrheit zu finden. Als Ausgangspunkt dient ein Beispiel, ein zurückliegendes, abgeschlossenes Erlebnis. Die Gesprächssituation ist handlungs- und weitgehend emo-

tionsentlastet. Das Ziel des SG ist neben dem Inhalt – dem Blick auf die Wahrheit in einer Frage – auch die Einübung des kritischen Verfahrens. Das SG ist ein Instrument, das zu moralischem Handeln führen kann. Es ist aber keiner Theorie untergeordnet. – Die DT hat zum Ziel die Reflexion der Bedingungen, die dem aktuellen Argumentieren Sinn verleihen, das heißt die so erarbeiteten Bedingungen haben normativen Gehalt. Die SokratikerInnen unterstellen in ihrem Wahrheitsbegriff die regulative Idee der Transzendentalpragmatik – die ideale Kommunikationsgemeinschaft. Darin liegt eine Verbindung von Diskurstheorie und Sokratischem Gespräch.

Diskussion

Mattias Iser

Im Spannungsfeld zwischen Individuum und Gemeinschaft

Eine diskurstheoretische Antwort auf
Marcel Tshiamalenga Ntumba

Desintegration – diese Diagnose wird den modernen Gesellschaften des Westens in letzter Zeit immer häufiger gestellt. Zu sehr scheint unser Sozialwesen mittlerweile vom Egoismus des sich autark dünkenden Individuums bedroht, scheinen überlieferte Werte und Traditionen Gefahr zu laufen, dem postmodernen Nihilismus zum Opfer zu fallen. Kommerzialisierung und Verdinglichung, Vereinzelung und das Auseinanderbrechen von Familien, letztlich Werteverfall und zunehmende Gewaltbereitschaft erscheinen als Ausdrucksformen ein und derselben Pathologie des Sozialen: der zunehmenden Entfremdung des Menschen vom Menschen und von den ihn bisher konstituierenden Werten.

Dem scheint nur ein Wiedererstarken des »Wir-Gefühls«, der Verbundenheit mit anderen auf der Grundlage gemeinsamer Werte sowie daraus erwachsender Solidarität entgegenwirken zu können. Gleichwohl ist solch Rückgriff auf ein vereinigendes »Wir« nicht unproblematisch. Noch ist nicht in Vergessenheit geraten, daß der Ruf nach der »Volksgemeinschaft« dem nationalsozialistischen Unrechtsregime dazu diene, die millionenfache Ermordung Andersdenkender und scheinbar Andersseiender zu legitimieren. Bevor wir daher über »Werteverfall« oder »Gemeinschaftsverlust« klagen, sind zunächst die normativen Konzepte zu entwickeln, die wir als Korrektive der kritisierten Entwicklung verstanden wissen wollen. Wir müssen fragen: Welche Werte? Was für eine Gemeinschaft?

Tshiamalenga Ntumbas Vorschlag eines Wir-Primats

Der afrikanische Theologe und Philosoph Marcel Tshiamalenga Ntumba konfrontiert den Individualismus westlicher Prägung mit dem afrikanischen Ethos des »Bobiso« bzw. »Bubetu«, der besonderen Berücksichtigung der Gruppe, des »Wir«. Dabei geht es Tshiamalenga Ntumba nicht nur um eine Darstellung schwarzafrikanischen Selbstverständnisses, sondern um das ambitionierte Ziel, das Primat dieser »Wir-heit« als philosophisch unhintergebar auszuzeichnen. (Tshiamalenga Ntumba 1989, S. 24) Dem soll – in Anlehnung an Karl-Otto Apels transzendentalpragmatische Fassung der Diskursethik – durch den Nachweis Rechnung getragen werden, daß »(m)enschliches Dasein und Handeln (...) immer schon und notwendigerweise (...) das Primat des Wir vor der Summe der Iche oder gar der Ich-Du voraussetzen« (ebd., S. 25). Bewußt trennt sich Tshiamalenga Ntumba hier von Apel und Habermas, bei denen »das Primat des Ich (...) nach wie vor ungebrochen« (ebd., S. 25) sei.

Freilich bleibt auch bei ihm das Verhältnis zwischen »Wir« und »Ich/Du« ambivalent. Zwar soll die »Jahrhunderte lang erkämpfte Freiheit des Ich – als deren Frucht die wunderbare abendländische Zivilisation anzusehen ist« (ebd., S. 25) – nicht in Frage gestellt, vielmehr ermöglicht, getragen, garantiert und gefördert (ebd., S. 25) werden; letztlich aber schlägt das nicht weiter geklärte »dialektische« Verhältnis stets zugunsten des Großfamilieninteresses, des »Wir« aus. Letzteres darf nun nicht als bloßes Aggregat der jeweiligen Einzelwillen interpretiert werden, sondern gilt als substantielle Einheit, in welcher sich die Subjekte überhaupt erst verwirklichen. Die Solidarität, die dieses »Wir« ausmacht, basiert auf der religiös fundierten Überzeugung, ein jeder Mensch stamme von Gott ab, wodurch ihm eine gottähnliche Würde zukomme. (ebd., S. 28) Diese gemeinsame Herkunft erneuert sich in der über die Großfamilie fließenden göttlichen Lebenskraft stets aufs neue. »Außerhalb dieser Großfamilienlebenskraft vermag er (der schwarzafrikanische Mensch, M.I.) nicht ein gelungenes und glückliches Leben zu führen. Es ist dies die einende Lebenskraft der göttlich-menschlichen Großfamilie.« (ebd., S. 28) Diese Haltung prägt laut Tshiamalenga Ntumba nun auch die afrikanischen Sprachen insofern, als hier erste bis dritte Person Singular vor der ersten Person Plural zurücktreten und »Ich« sowie »Er« oftmals

durch »Wir« ersetzt würden. In Formulierungen wie »Wir gehen mit dir« statt »Ich gehe mit Dir« werde die Eingebundenheit des Individuums in das Großfamilienganze veranschaulicht (ebd., S. 36). Und wengleich Tshiamalenga Ntumba Extremformen wie die »Jamaa-Wir-Sprache«, in welcher der Rückgriff auf »Ich« und »Du« völlig entfällt, für überzogen hält, da Zuordnungen zu einzelnen Subjekten unmöglich würden, käme doch selbst hier »ganz spontan und doch bewußt ein tiefgreifender Zug der afrikanischen Weisheit äußerst emphatisch zum Ausdruck« (ebd., S. 37).

Tshiamalenga Ntumbas These eines Primats des Wir kann somit als die Betonung der uns tragenden Gemeinschaft verstanden werden, durch deren Existenz wir erst die Möglichkeit erhalten, ein erfülltes und freies Leben zu führen. Die Diskurstheorie wird aus dieser Perspektive nur noch als defizitäre – durch ihren Eurozentrismus behinderte – Rekonstruktion dessen verstanden, was afrikanische Weisheit schon seit langem vertritt: den Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum. So schrieb auch ein Journalist der *tageszeitung* (taz): »Marcel Tshiamalenga Ntumba hat in Frankfurt bei Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas studiert. Dort hat er verstanden, daß die moderne europäische Philosophie jenes Wir als Transzendentalpragmatik mühsam wiederentdeckt, das in unserem Leben abhanden gekommen ist.« (Siebert 1994, S. 81)

Als Kontrapunkt zu dieser Einschätzung möchte ich im folgenden die erheblichen Differenzen zwischen der Diskurstheorie und Tshiamalenga Ntumbas Überlegungen herausarbeiten. Um dieses Vorhaben bewerkstelligen zu können, erweist es sich als notwendig, verschiedene Bedeutungsdimensionen eines möglichen »Wir-Primats« zu unterscheiden. Tshiamalenga Ntumba erliegt nämlich der Versuchung, den komplexen Zusammenhang zwischen »Individuum« und »Gemeinschaft« zu einem undurchschaubaren Konglomerat verschiedenster Intuitionen und Bedeutungen zu verschmelzen. Erst hierdurch kann die eingängige These eines Vorrangs der Gemeinschaft an jene Intuitionen anschließen, die im zunehmenden Selbstbezug moderner Subjekte eine Gefährdung gelungenen menschlichen Zusammenlebens sehen.

Die vier Dimensionen des »Wir«-Begriffs

Ich werde im folgenden vier Bedeutungsdimensionen eines möglichen »Wir-Primats« unterscheiden, die sich durch die Fragen nach

- dem Kriterium legitimer Handlungen und Normen (I),
- der Entscheidungsinstanz moralischer Fragen (II),
- der Bedeutung des gemeinschaftlichen (Wir-)Kontextes für die Konstitution des Subjekts (III) sowie
- der motivationalen Verankerung zwischenmenschlicher Solidarität (IV)

charakterisieren lassen. Mit dieser vorerst analytischen Trennung verschiedener Bedeutungsebenen geht nun nicht die These einher, es gäbe zwischen diesen keine konzeptuellen Verbindungslinien. Vielmehr geht es mir darum zu zeigen, daß das »Wir« in verschiedenen Kontexten auf verschiedene normative Intuitionen und Überlegungen verweist – auch wenn sich diese letztlich zu einer komplexen Theorie des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft zusammenfügen lassen.

I. Die Frage nach dem Kriterium legitimer Handlungen und Normen

Man kann die These des »Wir«-Primats auf einer ersten Ebene dahingehend verstehen, das Wohl des »Wir« (im Gegensatz zu dem des »Ich«) bezeichne das angemessene Kriterium für die Legitimität unserer Handlungen. Der moralisch Handelnde soll nicht seine subjektiven Präferenzen und Wünsche unhinterfragt zur Leitschnur seines Handelns machen, sondern solch »Egoismus« durch die Einbeziehung der Interessen anderer überwinden. Das begriffliche Gegenstück des »Altruismus« hilft uns allerdings auch nicht weiter. Zum einen verlangt dieser von uns, die Interessen der Anderen unreflektiert über die unsrigen zu stellen (wie wichtig unsere Interessen auch seien), zum anderen gibt er uns kein Kriterium an die Hand, um die verbleibenden Interessen zu gewichten. Würde zudem jeder sein Verhalten an dieser Maxime ausrichten, so träfen lauter interessenlose Altruisten aufeinander, die ob der Unmöglichkeit, dem jeweils Anderen in seinen (nicht existierenden) subjektiven Bedürfnissen behilflich sein zu können,

der kollektiven Verzweiflung preisgegeben wären. Da strikter Altruismus sich somit selbst aufhebt, kommt es darauf an, jenen Kern zu rekonstruieren, der dieses Konzept intuitiv so ansprechend macht: die Betonung einer Haltung, welche die eigenen Interessen an denen Anderer zu relativieren, im Notfall diesen gar unterzuordnen weiß.

Nun sind weder individuelle Interessen per se negativ – würde die Moral ihres Inhalts doch sonst verlustig gehen – noch deren Bezug auf die eigene Person oder das eigene Wohl; mit den vernünftigen Interessen am eigenen Leben oder körperlicher Unversehrtheit seien nur zwei Beispiele genannt. Unmoralisch erscheint uns erst die unreflektierte Verfolgung derselben zu *Lasten Anderer*. Dem liegt die vorerst intuitive (und später noch zu begründende) Einsicht zugrunde, erst jene Handlung dürfe Legitimität beanspruchen, die von *allen Betroffenen* akzeptiert werden könnte. Nicht um die Eliminierung subjektiver Interessen kann es einer normativen Theorie somit gehen, sondern um einen Modus ihrer vernünftigen Vermittlung.

Ich möchte dies an einem kurzen Beispiel verdeutlichen: Stellen wir uns zwei Menschen A und B vor, die, von Durst gepeinigt, ein Glas Wasser vorfinden. Beide verspüren das Verlangen, das Glas in einem Zug zu leeren. Offensichtlich kommt es hier zu einem Konflikt zwischen zwei Primärinteressen, die nicht miteinander vermittelt werden können. Vorerst scheint nur das vermeintliche »Recht des Stärkeren«¹ zu bleiben, das sich offen in roher Gewalt und Übermächtigung des Anderen äußert, verdeckt aber immer noch bei einem Kompromiß zur Geltung kommt, bei dem die Parteien *entsprechend ihrer jeweiligen Verhandlungsstärke* eine friedliche Einigung herbeizuführen trachten. Egoistisch im oben verwendeten Sinne wäre es somit, wenn jeder nur an sich dächte, durch Tricks oder rohe Gewalt versuchte, sich des Glases zu bemächtigen. Die eigenen Primärinteressen werden hier nicht in Frage gestellt, nicht an denen des Anderen relativiert. Aber auch Altruismus läßt sich, wie bereits erörtert, höchstens von einem der beiden praktizieren und erscheint uns in der beschriebenen Situation beiderseitiger Not intuitiv fehl am Platze. Denn auch hier kommt es zu keiner Vermittlung, wird das eigene Interesse lediglich zugunsten des Anderen negiert. Eine vernünftige Vermittlung beider Interessen – die sich in letzter Instanz auf den Erhalt des eigenen Lebens und der körperlichen Unversehrtheit beziehen – läßt sich erst dann konstatieren, wenn beide das Interesse des jeweils Anderen in die

eigene Problemdefinition integriert haben. Nicht nur der eigene Durst bedarf dann einer angemessenen Lösung, sondern die Qualen zweier Durstender, deren Interessen *in gleicher Weise* zählen. Das Recht, jeweils die Hälfte des Glases trinken zu dürfen, ist somit Ergebnis eines dynamischen Prozesses gegenseitiger Anerkennung, in dem beide einsehen, daß sie ihr Primärinteresse, das ganze Glas zu trinken, gegenüber dem Anderen nicht rechtfertigen könnten. »Gleiche Berücksichtigung« bedeutet hier, sich in die Rolle des jeweils anderen hineinzusetzen und dessen Argumente (und dies meint auch: dessen Interessen und Bedürfnisse) in gleicher Weise ernst zu nehmen wie die eigenen. Die Dynamik eines solchen Prozesses spiegelt sich nun darin, daß nicht rigoros immer gleiche Rechte für jeden das Resultat sein müssen, sondern der Kontext eine entscheidende Rolle spielt. Ist A zum Beispiel älter und folglich geschwächerter, so gibt es gute Gründe dafür, diesem einen größeren Anteil zuzugestehen. Ist B gar überhaupt nicht durstig, erscheint es uns intuitiv richtig, A das ganze Glas zu überlassen. Diese Intuitionen nähren sich aus der Vorstellung, B müßte im Zuge einer einführenden Rollenübernahme die größere Berechtigung des Interesses von A erkennen und sein Sekundärinteresse der jeweiligen Situation anpassen.

Moralische Konflikte lassen sich also nicht durch die Aggregation von oder Kompromißbildung zwischen primären, unreflektierten Partikularinteressen angemessen lösen. Vielmehr bezeichnet der Begriff des »Allgemeininteresses« den noch zu erzeugenden Zustand, in welchem die durch den Reflexionsvorgang gereinigten Interessen der widerstreitenden Parteien einen von allen akzeptierbaren, rational motivierten Ausgleich zu finden vermögen.² Wird »Allgemeininteresse« in dieser Weise verstanden, so entfällt der unfruchtbare Gegensatz von Gemeinschaft qua Allgemeininteresse und Individuum qua Partikularinteresse. Dieser Überlegung zufolge entspricht eine Handlung dem »Wir« genau dann, wenn sie den *reflektierten* Interessen *aller* Individuen zu genügen weiß. Diese Präzisierung hat gegenüber einem undifferenzierten Begriff des »Wir« den Vorteil, ein jedes »Wir«, das nicht alle Betroffenen umfaßt, als vorerst ebenso partikular zu begreifen wie das einzelne Subjekt.

Einzelne Stellen legen nun aber nahe, daß Tshiamalenga Ntumba das »Wir-Primat« bereits auf dieser ersten Ebene sehr viel weniger »intersubjektivistisch« und stärker im Sinne einer vorgegebenen Ein-

heit verstehen möchte. »Er (jeder Mensch, M.I.) ist nicht ein *alter ego*: sondern er ist *meines Ich-Selbst teilhaft*. Dies bedeutet mehr als nur intersubjektivität, welche die prinzipielle Alterität impliziert, bzw. voraussetzt. '*Muntunani*' bedeutet vielmehr die *Einheit* aller Menschen.« (Tshiamalenga Ntumba 1982, S. 208f) Verletzungen dieser Einheit gelten daher auch als besonders schwerwiegende Vergehen. »Maßgeblich für solche Bewertungen (was sein darf und was nicht, M.I.) ist die Überlegung, wie die Integrität des Wir gestärkt werden kann; (...) Keine Geltung haben demnach Überlegungen, die auf Spaltung oder auf egoistische Interessen aus sind.« (Siebert 1994, S. 71)

Alles hängt davon ab, in welcher Weise dieses »Wir« verstanden wird. Auf der einen Seite kann man Begriffe wie »Integrität des Wir«, »Spaltung« oder »egoistische Interessen« unter Bezug auf die Notwendigkeit einer für alle akzeptablen Lösung begreifen und Interessen, die andere als ungleich diskriminieren, von vornherein als illegitim ausschließen. Gegenüber dieser formalen Lesart kann man aber (und dies scheint Tshiamalenga Ntumba meines Erachtens zu tun) auch einen substantiellen, das heißt durch bestimmte Werte und Ziele definierten Wir-Begriff favorisieren. Letzterer stellt sich dann ein, wenn das »Wir« in Form eines autoritativen Überlieferungszusammenhangs auftritt, der den Individuen immer schon vorgibt, was im Interesse *der* Gemeinschaft liegt. So setzt der Begriff der »Spaltung« bereits etwas voraus, das sich als zusammengehörig, als Einheit versteht und sich über bestimmte Bindungen integriert. Genau dies ist bei den von Tshiamalenga Ntumba beschriebenen Bantu-Großfamilien der Fall. Nicht nur »versteht und empfindet sich der schwarzafrikanische Mensch als teilhaft der aus Gott (über Bende), die Ahnen und die Großfamilie fließenden Lebensquelle bzw. Lebenskraft.« (Tshiamalenga Ntumba 1989, S. 28) Auch die problemlösenden Beratungsgespräche der Bantu greifen auf dieses gemeinsame religiöse Selbstverständnis zurück, »indem es entsprechend dem anzestralen religiösen Bewußtsein um die Interpretation der Ge- und Verbote der Ahnen gehen muß.« (Siebert 1994, S. 76) Das Wir integriert sich somit über das gemeinsame Projekt, den Geboten der Ahnen, die als Diener Gottes angesehen werden, zu entsprechen (Tshiamalenga Ntumba 1985, S. 205). In einer solch substantiellen Einheit, die keine fundamentalen Glaubens- und Lebensstildifferenzen zu kennen scheint, und

in der tradierte Gebote das Verhalten handlungswirksam normieren, kann ein Konflikt legitim widerstreitender Interessen gar nicht erst aufbrechen, sondern muß jede Abweichung von dieser geteilten Lebensform als »egoistisches Interesse« und »Spaltung« erscheinen.

Wollte man einen solchen Begriff des »Wir-Primats« auf »moderne« Gesellschaften übertragen, so müßte man jenen Pluralismus negieren, der diese spätestens seit der Reformation und den darauffolgenden blutigen Religionskriegen prägt. Unter dem Problematisierungsdruck einer entfesselten kommunikativen Vernunft gerieten im Anschluß an das Zerbrechen der im Mittelalter noch *allgemeinen*, katholisch-christlichen Auffassung des guten Lebens nämlich alsbald auch all jene Lebensformen und -einstellungen in eine Legitimationskrise, die bis dahin Alleingültigkeit beansprucht hatten. Ein Konsens über die Form des guten Lebens ist in der heutigen Zeit konkurrierender Religionen, Weltanschauungen und Lebensstile aber schon aus strukturellen Gründen nicht mehr herstellbar. Der amerikanische Philosoph John Rawls nennt diese die »Bürden der Vernunft« (burdens of reason) (Rawls 1994, S. 24ff). In einem Disput über das *gute Leben* seien verschiedene vollkommen vernünftige Auffassungen möglich, die, obgleich sie sich widersprechen, einander nicht argumentativ widerlegen können. Die Unausweichlichkeit »vernünftiger Meinungsverschiedenheiten« (ebd., S. 336) anzuerkennen, bedeutet somit auch, das »Faktum des Pluralismus« (ebd., S. 334) zu akzeptieren und es nicht, wie manche Kommunitaristen (zum Beispiel Alasdair MacIntyre), als Verfallserscheinung einer ehemals glücklichen Zeit zu begreifen. Für Tshiamalenga Ntumba ergibt sich insbesondere die folgende Schwierigkeit: Wie kann ein über geteilte (religiöse) Werte integriertes »Wir« zu einem »Wir als unbegrenzte Menschheitsgroßfamilie« (Tshiamalenga Ntumba 1989, S. 28) erweitert werden, ohne in dieser die notwendigerweise geteilten Werte bereits voraussetzen zu können?

Auf einer ersten kriteriologischen Ebene erweisen sich somit jene Handlungen und Normen als legitim, die allgemein zustimmungsfähig sind. Problematisch wird es erst, wenn sich ein Dissens einstellt; wenn Streit darüber entbrennt, welche Handlung bzw. Norm im allseitigen Vorteil liege. Und erst aus dieser Situation heraus stellt sich die Frage nach der Instanz, welche die verbindliche Entscheidung zu treffen hat.

II. Die Frage nach der Entscheidungsinstanz moralischer Fragen

Mit der Frage nach der Instanz, die in der Lage ist, eine Handlung bzw. ein Urteils als allgemein zustimmungsfähig auszuzeichnen, stellt sich das Verhältnis zwischen »Wir« und »Ich« in einer anderen Weise dar. Denn kriteriologisch wird bereits vorausgesetzt, daß die zu suchende Lösung allen betroffenen Interessen gleichermaßen zu entsprechen hat. Erst auf dieser zweiten Ebene wird der von der Bewußtseinsphilosophie vertretene monologische Solipsismus, die Vorstellung also, ein einzelner könne für sich erkennen, was gut für alle sei bzw. was als legitime Handlung oder Norm zu gelten habe, fundamental in Frage gestellt. Statt dessen vertritt die Diskurstheorie im Anschluß an den durch Wittgenstein eingeleiteten Paradigmenwechsel des »linguistic turn«³ die Ansicht, der einzelne beziehe sich in denkender wie sprechender Argumentation immer schon auf mögliche Kritik seitens anderer. Zwar äußern wir im propositionalen Teil eines Sprechakts einen bestimmten Inhalt (zum Beispiel »Diese Handlung ist ungerecht!«), der Sprechakt bliebe in seiner Funktion aber unterbestimmt, vernachlässigte man seinen pragmatischen Teil, nämlich *daß* ein Sprecher gegenüber einem Hörer etwas, den propositionalen Teil »Diese Handlung ist ungerecht!«, behauptet. Diese triadische Relation (*Jemand* äußert *etwas* gegenüber *jemandem*) zeigt, daß Argumentation nur als intersubjektive Praxis zu denken ist. Nun mag man einwenden, allzu oft denke man nur für sich, erwäge in einem inneren Zwiegespräch Pro und Kontra, ohne eines Gesprächspartners zu bedürfen. Wie jedoch die Metapher des »Zwiegesprächs« verdeutlicht, haben wir es auch in dieser intrasubjektiven Argumentation mit einem internalisierten Dialog – einem Notbehelf – zu tun. Denn was tun wir, wenn wir uns fragend einem Problem nähern? Wir suchen eine Antwort, gewiß. Aber keine beliebige, keine unbegründete. Vielmehr versuchen wir, eine Antwort zu finden, die Gegenargumentationen mit guten Gründen zu begegnen weiß. Und so nehmen wir immer wieder die Position des Skeptikers ein, versuchen, unsere Argumente zu Fall zu bringen, um sie, gestärkt aus dem Zweifel hervorgehend, umso überzeugender dem imaginären Gegner entgegenzuhalten. Und doch bleibt ein jeder Mensch fehlbar, kann sich nicht sicher sein, alle relevanten Argumente und Gegenargumente auch bedacht zu haben.

Immer wieder kann ein anderer aus seinem eigenen Erfahrungshorizont Fruchtbare beisteuern, Fehler und Mängel in unserem Denken aufdecken. Wenn uns wirklich daran gelegen ist, die plausibelste Argumentation zu ergründen, müssen wir uns im Prinzip gegenüber jedem anderen Argumentierenden zum Zuhören bereit zeigen; können bestimmte Individuen nicht von vornherein vom Diskurs ausschließen. Täten wir letzteres, so bewiesen wir hiermit, daß wir nicht an der Lösung des Problems, sondern lediglich an der Durchsetzung unseres eigenen Vorteils interessiert sind. Denn erwarteten wir von den Ausgeschlossenen keine neuen Argumente oder würden sie unsere Meinung vertreten, müßten wir ihre Argumente nicht »fürchten«. Verfügten sie über Gegenargumente, die wir aber leicht entkräften könnten, umso sicherer könnten wir uns (unter idealen Bedingungen)⁴ der Plausibilität des verhandelten Ergebnisses sein. Erst im dritten Fall einer noch nicht bedachten, das bisherige Ergebnis verändernden Argumentation, wäre ein Ausschluß überhaupt sinnvoll, verriete aber die Absicht, den Diskurs nur so lange zu betreiben wie unser eigener Vorteil gewahrt bleibt. Unser Fragen könnte sodann nicht mehr als die Suche nach der richtigen Lösung interpretiert werden. Es wäre nur noch der strategische Versuch, eine Lösung, die wir selber als falsch erkennen, aber unserem eigenen Vorteil dient, als die »richtige« auszugeben. Es ist daher Apel und Habermas zufolge pragmatisch selbstwidersprüchlich, bestimmte Personen(-kreise) von vornherein vom Diskurs auszuschließen, wenn wir an der Ermittlung der richtigen Lösung wirklich interessiert sind.⁵ Der »sparsame Grundsatz« D, der besagt, »daß nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)« (Habermas 1983, S. 103), ist somit »quasi-transzendental« ausgezeichnet und das heißt, für jeden ernsthaft Argumentierenden nicht sinnvoll bestreitbar.

Eine zusätzliche Pointe erhält dieser Gedankengang dadurch, daß der auf der ersten Bedeutungsebene des »Wir-Primats« eingeführte Universalisierungsgrundsatz hierdurch eine sprachpragmatische Begründung erfährt. Wird die Erkenntnis moralischer Richtigkeit nämlich nicht mehr dem einsamen Subjekt zugetraut, sondern in seiner Bezogenheit auf kritisierende Andere als prinzipiell offen verstanden, so müssen die Argumente (und folglich auch Interessen) eines jeden in der Erwägung moralisch legitimer Handlungen bzw. Normen be-

rücksichtigt werden. Durch diese, ungeachtet aller analytischen Differenz, konzeptuelle Verbindung von »Kriterium« und »Instanz« ergibt sich eine folgenreiche Kritik am »Kategorischen Imperativ« Kants. Da dort das einsame Subjekt zu prüfen hat, welche Maxime seiner Handlung als allgemeines Gesetz gelten könne, das heißt universell zustimmungsfähig sei, nimmt es für sich nicht nur in Anspruch, alle relevanten Argumente zu berücksichtigen, sondern auch, die Perspektiven aller anderen verzerrungsfrei zu antizipieren. Nun mag der kategorische Imperativ in existentiellen Entscheidungssituationen, in denen die Befragung der übrigen Betroffenen unmöglich ist, durchaus hilfreich sein. Aufgrund seiner Anfälligkeit für verzerrte Interessenwahrnehmungen bzw. deren völlige Nichtbeachtung bleibt er der Idee eines intersubjektiven Diskurses gegenüber stets defizitär.

Nicht an einer angeblichen Korrespondenz unseres Gesagten mit imaginären moralischen Wahrheiten orientiert sich folglich der hiermit umrissene Begriff »normativer Richtigkeit«, sondern an der Zustimmungsfähigkeit durch *alle* Betroffenen. Denn wenn sich Erkenntnis im sprachphilosophischen Paradigma nur noch begrifflich und das heißt in einer – aufgrund der Unmöglichkeit einer Privatsprache – notwendigerweise geteilten Sprache manifestieren kann, verlieren wir jeden direkten oder intuitiven Bezug zur Welt. »Wahrheit« und »Richtigkeit« sind nunmehr nur noch als Grenzbegriffe eines unabschließbaren, intersubjektiven Ringens um das beste Argument denkbar.

Bis zu diesem Punkt vollzieht Tshiamalenga Ntumba den Paradigmenwechsel in der abendländischen Philosophie mit, um aus der Unmöglichkeit selbstgenügsamer Erkenntnis das Primat des »Wir« als letzter Entscheidungsinstanz einzuklagen. So schreibt auch Ute Siebert: »...wie eine gern gebrauchte Formulierung des afrikanischen Denkers lautet: 'Das Ich hat nicht das letzte Wort'.« (Siebert 1994, S. 85) Nun hat Tshiamalenga Ntumba insofern Recht, als er, die Fehlbarkeit des Individuums betonend, dessen Angewiesenheit auf intersubjektive Argumentation hervorhebt. Wollte ein Subjekt (Ich) für sich Letztinstanzlichkeit – etwa in Form einsamer Gewissensentscheidungen – einklagen, so verleugnete es die Möglichkeit einer Problematisierung seiner Äußerung durch andere, beanspruchte Unfehlbarkeit. Der Konsens einer *konkreten* Gemeinschaft unterscheidet sich von solch monologischen Begründungsversuchen einsamer Subjekte dadurch, daß er letztere per definitionem immer schon enthält, aber

im Zuge einer intersubjektiven Prüfung sichergestellt hat, daß weder Argumente unterdrückt noch Interessen vernachlässigt oder verzerrt wurden. Einigt sich dieses alle Personen umfassende »Wir« nun auf eine legitime Handlung bzw. Norm, so ist dieser Konsens bis auf weiteres normativ unproblematisch, da sich jeder als dessen Autor verstehen kann. Die vermeintliche Spannung zwischen »Individuum« und »Gemeinschaft« kann überhaupt erst aufbrechen, wenn sich ein Konsens auch nach wiederholten Versuchen nicht einzuspielen vermag. Freilich ist es analytisch gesehen falsch, dies als einen Konflikt zwischen dem Individuum und *der* (ersteres beinhaltenden) Gemeinschaft zu rekonstruieren. Hier stellt sich kein Teil gegen das inklusive und damit vorrangige Ganze, sondern partikuläre Meinungen liegen im Widerstreit, verkörpert durch Mehrheit und Minderheit. Verklärt wird diese Tatsache lediglich dadurch, daß die kulturell dominante Gruppe den Konflikt oftmals als einen zwischen *der* Gemeinschaft (der dominanten Gruppe, die weitestgehend das Selbstverständnis des Kollektivs zu bestimmen weiß) und dem aufbegehrenden, die Gemeinschaftsbande zersetzenden Individuum *zu definieren trachtet*. Solange sich aber eine Partei – sei es ein Individuum oder eine Gruppe – nicht durch explizite Negierung des Kriteriums allgemeiner Zustimmungsfähigkeit selbst diskreditiert, etwa durch absichtliche Mißachtung der Interessen anderer, kann erst im Prozeß der Argumentation selbst geklärt werden, wessen Interessen in welcher Weise verallgemeinerungsfähig sind. Der Extremfall träte ein, wenn sich (nahezu) das gesamte Kollektiv – sei es ein Stamm, eine Nation oder die ganze Welt – auf eine bestimmte Regelung einigte, und nur ein einziges Individuum die Gegenmeinung aufrecht erhalte, eine unzumutbare Ungerechtigkeit beanstandete. Ist das Individuum in diesem Fall moralisch dazu verpflichtet, seine Meinung aufzugeben und sich der überwältigenden Mehrheitsmeinung anzuschließen?

Nun können bereits Zweifel in theoretischen Fragen der Meinung des Kollektivs nicht einfach untergeordnet werden. Die einsamen Gestalten der Weltgeschichte wie Giordano Bruno oder Galileo Galilei bezeugen dies auf eindrucksvolle Weise. Bezüglich moralischer Fragen ergibt sich das zusätzliche Problem, daß die Perspektiven der einzelnen nur auf Kosten möglicher Verzerrung von Anderen antizipiert werden können. Sogar die Zuschreibung vollkommen gleicher Rechte kann aus der Sicht unterprivilegierter Gruppen als Ungerech-

tigkeit erfahren werden.⁶ Welche der konfligierenden Meinungen (wenn überhaupt) mehr Plausibilität beanspruchen kann, läßt sich nicht unter Bezug auf die Quantität der Befürworter, sondern nur durch die Qualität der Argumente entscheiden. Nun zeichnet einen argumentativen Dissens aber gerade aus, daß die Qualität der Gründe umstritten ist. Geschlichtet werden könnte dies erst retrospektiv aus der als menschenunmöglich zu erachtenden Perspektive einer universalen, alle jemals Lebenden (sei es in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft) umfassenden Argumentationsgemeinschaft, die über alle Informationen verfügte, alle Argumentationsmöglichkeiten in einem zwanglosen Diskurs durchgespielt hätte und sich letztlich konsensuell auf eine Lösung einigte. Die Unmöglichkeit einer solch ahistorisch-göttlichen Perspektive⁷ bedingt nun eine existentielle Dimension der Diskurstheorie. Hiermit ist kein prärationaler Dezisionismus gemeint, sondern das Erfordernis, die unter Umständen rückblickend als falsch erkennbare, wenngleich hier und jetzt mit guten Gründen abgesicherte Entscheidung zu verantworten.

Diesem Zugeständnis faktisch unauflösbarer Dissense scheint Tshiamalenga Ntumba durch einen Objektivitätsbegriff ausweichen zu wollen, der die Ansichten des »Ich« nicht nur an den Meinungen der Anderen relativiert (»Als gute Argumente gelten solche, die nicht von der Betrachtung beziehungsweise von den Absichten eines Ich abhängig sind.« (Siebert 1994, S. 70)), sondern an deren Vereinbarkeit mit der religiös eingefärbten Lebensform der Großfamilie bindet. »Die Lebensform oder der Sitz im Leben dieses Gedankens ist gerade die Großfamilie.« (ebd., S. 71) Bestimmte Glaubensvorstellungen derselben werden denn auch unbefragt als Kriterien gültiger Aussagen ausgezeichnet: »Die subjektiven Einschätzungen werden der Realität (einschließlich religiöser Vorstellungen) gegenübergestellt.« (ebd., S. 71) In diesem Konfliktfall wird die Ansicht eines Subjekts der autoritativen, da ahnenvermittelten, Auffassung der dominanten Gruppe untergeordnet und letzterer beziehungsweise der Begriff der »Realität« zugeordnet. In diesem Punkt fällt Tshiamalenga Ntumba jedoch noch hinter das bewußtseinsphilosophische Paradigma zurück, suggeriert er doch, man könne die Realität durch Bezugnahme auf religiöse Überzeugungen zweifelsfrei erkennen. Nun läßt die sprachliche Strukturierung aller Umweltwahrnehmungen und Gedanken aber nicht nur den direkten Zugriff auf die Realität zur Unmöglichkeit

werden. Gerade der von Tshiamalenga Ntumba immer wieder eingeforderte Bezug auf die regulative und somit niemals einlösbare Idee einer räumlich und zeitlich entgrenzten Argumentationsgemeinschaft relativiert jeden auch noch so umfassenden Konsens geschichtlicher Subjekte als fallibel und vorläufig.⁸

Die hier angestellten Überlegungen zeigen, daß die Dichotomie zwischen Individuum und Gemeinschaft auch auf der Ebene der Entscheidungsinstanz in die Irre führt. Denn der Gemeinschaft als Ganzes einen Willen und ein Urteil zuzusprechen, hieße, gerade wieder in Begriffen der Bewußtseinsphilosophie zu denken. Da der Argumentationsprozeß auf die rational motivierte Zustimmung eines jeden angewiesen ist, ist ein Konsens normativ unproblematisch und ein Dissens von keiner unparteiischen Warte aus letztgültig zu beurteilen.

Wollte Tshiamalenga Ntumba nur die qualitative Differenz zwischen universalem Konsens und monologischem Solipsismus einklagen, nichts trennte ihn von den Ansichten der Diskurstheorie. Erst mit der Überzeugung, im Konfliktfall müsse sich das Subjekt dem (angeblichen) Gemeinschaftswillen beugen, negiert er die bedeutsame Differenz zwischen Konsens und Mehrheitsmeinung in gleicher Weise wie die zwischen idealer Argumentationsgemeinschaft als regulativer Idee auf der einen und realer, stets von Machtverzerrungen bedrohte Argumentationsgemeinschaft auf der anderen Seite. Die Defizienz der letzteren, die Tshiamalenga Ntumba durch die Assimilierung der idealen an die reale lediglich verdeckt, erfordert eine größere Berücksichtigung subjektiver Rechte. Diese sollen als »ethische Schutzhülle« (Forst 1994, S. 113ff) den einzelnen in Fragen des guten Lebens nicht nur vor der Hegemonie dominanter Gruppen schützen, sondern auch vor dem Druck der im Beratungsgespräch auf Konsens drängenden Mehrheit. Gerade die bei den Bantu herrschende Pflicht zum Konsens (Siebert 1994, S. 71) dürfte allzu leicht der Differenz zwischen verallgemeinerungsfähigen, moralischen Forderungen (»Du sollst nicht töten!«/»Du sollst dem anderen seine Religionsfreiheit zugestehen!«) und stets partikular bleibenden ethischen (»Du sollst den einen Gott anbeten!«) nicht hinreichend gerecht werden.⁹

III. Welche Bedeutung hat der gemeinschaftliche (Wir-)Kontext für die Konstitution des Subjekts?

Auf einer dritten Bedeutungsebene eines möglichen »Wir-Primats« läßt sich das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft daraufhin befragen, welche Bedeutung der jeweilige kulturelle Horizont und die gemeinschaftlich geteilten Werte für die Konstitution des Subjekts haben. In der gegenwärtigen Debatte zwischen Kommunitaristen und Liberalen rügt die kommunitaristische Kritik ein liberales Selbstverständnis, das sich primär über die Distanzierungsfähigkeit zu Zielen und Werten definiert. Das Subjekt sei kein »ungebundenes Selbst«, das sich jederzeit beliebig neu wählen könne und doch im Kern es selber bliebe. Vielmehr zeichne sich das Individuum durch den Bezug auf konstitutive Werte aus, die nur unter Aufgabe der eigenen Identität verleugnet werden könnten. Eine zusätzliche Pointe erhält dieser Gedankengang dadurch, daß sich diese »starken Wertungen« (Charles Taylor) nur aus jenem Schatz überlieferter Wertvorstellungen sollen rekrutieren können, den das Individuum in seiner Lebenswelt jeweils vorfindet.

Nun kann eine Diskurstheorie durchaus zugestehen, daß die Art der uns zur Verfügung stehenden Werte und Gründe in fundamentaler Weise der Kontingenz unseres gesellschaftlichen Umfeldes geschuldet ist. Aus einer intersubjektivistischen Sicht wird das handelnde Subjekt ja gerade nicht als präsozial und daher »atomistisch« wählendes und denkendes verstanden, sondern als immer schon in gemeinschaftliche Praktiken und Traditionen eingebundenes. Heißt dies nun, daß wir aus unserer ganz spezifischen Lebenswelt nicht ausbrechen können?

Auch wenn wir stets innerhalb eines geschichtlich-räumlichen Horizonts denken, der nicht in Gänze verleugnet werden kann, so können wir diesen doch erweitern, Elemente desselben verneinen oder mit Aspekten fremder kultureller Horizonte verschmelzen. Wir müssen somit unserer Sozialisation Tribut zollen, ohne uns dadurch unwiderprüflich auf eben diese – kulturspezifisch unsere – »soziale Matrix« (Mulhall/Swift 1992, S. 267) festzulegen. In dieser Lesart verliert der kommunitaristische Verweis auf die Bedeutung unserer »Geworfenheit« in einen konkreten Überlieferungszusammenhang die Bedrohlichkeit eines einengenden Traditionalismus und gibt den Blick frei

auf die Endlichkeit einer immer schon sozial und geschichtlich eingebetteten Vernunft, die zwar immer wieder transzendiert, niemals aber völlig entgrenzt werden kann. Jede denkmögliche Abweichung, Variation oder Vermischung muß im argumentativen Diskurs ernstgenommen werden. Und auch hier gilt, daß, solange ein Dissens bestehen bleibt, nicht von einer unparteilichen Warte aus entschieden werden kann, wer denn recht habe. Selbst wenn sich der schwarzafrikanische Mensch, wie Tshiamalenga Ntumba schreibt, in seinem ganzen Wesen als Teil jener göttlichen Lebenskraft versteht, die über die Ahnen in die Großfamilie einfließt, und somit außerhalb dieser mythisch legitimierten Lebensform kein glückliches Leben zu führen vermag (Tshiamalenga Ntumba 1989, S. 28), so ist diese Tatsache noch lange kein Indiz dafür, daß, wenn einem Afrikaner dies gelänge, er sich in irgendeiner Weise moralisch falsch verhielte. Nun gesteht Tshiamalenga Ntumba die zumindest potentielle Transzendierungsmöglichkeit eines jeden Sprach- und Kulturhorizontes explizit zu. (ders. 1982, S. 8f;11;179;243f) Dann aber darf sich, geltungstheoretisch betrachtet, das »Wir« eines bestimmten Horizontes, zum Beispiel des in Afrika vorherrschenden ancestralen religiösen Bewußtseins, den Variationen und Negierungen seiner Mitglieder nicht verschließen.

IV. Die Frage nach der motivationalen Verankerung zwischenmenschlicher Solidarität

Auf einer letzten Bedeutungsebene des »Wir-Primats« soll nunmehr gefragt werden, welche Form eine Gesellschaft annehmen muß, um die zur Umsetzung des Universalisierungsprinzips (vgl. I) nötige Solidarität unter den Bürgern zu erzeugen. Dabei kann die Integration von Gesellschaften primär über affektive Bindungen, Werte oder Prinzipien vorgestellt werden. Tshiamalenga Ntumbas Position ist vor allem durch die Betonung zwischenmenschlicher Gefühle geprägt, die sich mehr noch als am Status des Stammesangehörigen an dem des Familienmitglieds orientieren sollen (ebd., S. 209): »Von daher wird jeder Mensch als *Mwanetu* (Kind unser), das heißt Bruder/Schwester (...) *Tatu* (Vater) bzw. *Mamu* (Mutter), *Mwanani* (Mein Sohn/Tochter) usw. bezeichnet.« (ders. 1989, S. 28) Die organische Einheit, in der

hiermit alle aufgehen, erlaubt es den einzelnen nicht mehr, sich in signifikanter Weise von dem jeweils Anderen zu distanzieren: »... durch unsere Zusammengehörigkeit – (der Muntunani {Mensch-mit-mir, M.I.} teilt mein Ich-Selbst) – wird das Alteritätsmoment gleichsam immer schon sprachlich überwunden.« (ders. 1982, S. 209) Diese Identifikation mit den jeweils Anderen soll zu einem »Wir als unbegrenzte Menschheitsgroßfamilie« (ders. 1989, S. 29) erweitert werden, das »alle Menschen überhaupt (in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft)« (ebd., S. 29) zu umgreifen vermag.

Die Betonung verwandtschaftlicher Nahbeziehungen in der Großfamilie als »anthropologisch-philosophische[s] Modell für eine fruchtbare Gesellschaftstheorie« (ebd., S. 33) übersieht jedoch nicht nur, daß Emotionen persönlicher Sympathie und Antipathie nicht verordnet werden können; sie verklärt die Familie als eine herrschaftsfreie Sphäre gegenseitiger Zuneigung und Achtung, in welcher Gerechtigkeitsprobleme gar nicht erst auftreten. Zudem integrieren sich Familien und Stammesverbände jenseits aller affektiven Bindungen vor allem über geteilte Erfahrungen und Werte. Diese gemeinsame Basis wird mit steigender Zahl der zu berücksichtigenden Mitglieder, von Stamm über Nation und Weltgesellschaft, aber immer problematischer. So führt die intuitiv ansprechende Vernachlässigung der Andersheit im schwarzafrikanischen Denken – Begriffe wie »der Fremde« oder »das Ausland« existieren in den Bantusprachen nicht (ders. 1982, S. 208) – spätestens auf der globalen Ebene zu einer normativ problematischen Nicht-Berücksichtigung von »Differenz«. Gerade im Zeitalter eines verstärkten Multikulturalismus kommt es darauf an, den Anderen als *gleich(berechtigt) in seiner Andersheit* wahrzunehmen. Allzu identifizierendes Denken führt hingegen zur Assimilierung alles Fremden, der Interpretation des Fremden in den eigenen Begriffen.

Daß Tshiamalenga Ntumba gerade dies nicht wünscht, geht aus der folgenden Textpassage hervor: »In L (Abkürzung für Ciluba, eine Bantusprache, M.I.) ist dagegen – zumindest sprachlich – jeder Mensch, der kein 'Feind' des Landes ist, zunächst ein Gast (Mweni), den man mit Ehrfurcht aufnimmt: Er bringt uns möglicherweise eine lebenswichtige Botschaft. Er erweckt Neugier statt Befremdung, denn schließlich kommt er aus 'Bendes-Land' ('mufume ku ba-Bende'), aus dem Umgang mit Gott. (...) Aus diesem mythisch-religiösen

Ansinnen wird dann der Unbekannte mit Respekt, Ehrfurcht, Liebe und Gespanntheit aufgenommen.« (ebd., S. 208) Der Fremde wird hier eben nicht als Teil des eigenen Ich angesehen, sondern als Repräsentant eines anderen Horizonts, der unter Umständen Wichtiges, Bedenkenswertes zu sagen hat. Hier tritt das »Alteritätsmoment« (ebd., S. 209), die Andersheit nicht sogleich vor dem Zusammengehörigkeitsgefühl zurück, mag sich dieses nach gemeinsamen Erfahrungen, inhaltlichen Übereinstimmungen und der Entwicklung sympathischer Gefühle nachträglich auch einstellen.

Die Anerkennung des Anderen als gleichberechtigt in seiner Differenz (sei sie mehr oder weniger groß) sollte gerade nicht von affektiven Bindungen oder geteilten Werten des guten Lebens abhängig gemacht werden. Erstere sind zu zufällig und zweitere zu umstritten, als daß sie als gemeinsame Geltungsbasis weltumspannender gegenseitiger Anerkennung fungieren könnten. Aus diesem Grunde möchte ich in Anlehnung an Habermas' Begriff des »Verfassungspatriotismus« eine Einstellung vorschlagen, die sich an den Prinzipien allgemeiner Rechtfertigung und reziproker Anerkennung orientiert. Diese basalen Prinzipien bedürfen keiner metaphysischen Fundierung, die im ersten Sturm religiöser Differenzen hinweggefegt würde, sondern der Ausweisung als unhintergehbare Sinnvoraussetzungen verständigungsorientierter Argumentation. (Ich habe den erforderlichen Begründungsgang auf der zweiten Bedeutungsebene des »Wir-Primats« grob zu umreißen versucht.) Gleichwohl bedarf auch diese Verankerung eines kosmopolitisch-egalitären Geistes bestimmter emotionaler Charakterdispositionen, die sich an der ungerechten Behandlung auch noch der Entferntesten und Fremdesten zu empören wissen. Wo religiöse und anderweitige Überzeugungen solche Verhaltensweisen befördern, sind sie gutzuheißen, solange hieraus keine (illegitime) Intoleranz gegenüber jenen folgt, welche die eigene ethisch-partikulare Auffassung nicht vertreten. Und auch geteilte Werte und Erfahrungen mögen die Internalisierung eines Gerechtigkeits sinnes und zwischenmenschliche Solidarität befördern. Leicht aber stellt sich die Solidarität dann nur aufgrund der geteilten Werte ein: Alle übrigen werden ausgeschlossen. Die Rede von einer globalen Brüderlichkeit oder einer »Menschheitsgroßfamilie« sollte daher als Metapher für eben jene Einstellung angesehen werden, die schon im biblischen »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!« ihren Niederschlag fand. Die Inter-

essen aller Menschen – und nicht nur jene unserer Verwandten und Glaubensbrüder – sollen wir als gleichberechtigt anerkennen. Der Begriff der »Liebe« impliziert daher zu viel. Nicht zuletzt in der Romantik hat sich ein Liebesbegriff etabliert, der in der Überhöhung des und Aufopferung für den Anderen das Ideal schlechthin sieht. Dieser »Pflicht zur Fürsorge« kann nun aber nicht gegenüber allen gleichermaßen genügt werden. Dem Begriff der »Gerechtigkeit« ist insofern Priorität einzuräumen. (Honneth 1994, S. 216f)

Es kommt somit darauf an, uns jenseits aller Differenzen bezüglich zu favorisierender Lebensformen oder zu verwirklichender Werte als Teilnehmer eines Projekts zu verstehen, das sich einer gerechteren und menschenwürdigeren Welt verschrieben hat.

Schluß

Aus dem Ansatz, den Begriff des »Wir-Primats« in vier verschiedenen Bedeutungsdimensionen auf seine Plausibilität hin zu befragen, ergeben sich folgende Präzisierungen:

Auf einer ersten Ebene wurde die allgemeine Zustimmungsfähigkeit als Kriterium legitimer Handlungen ausgezeichnet. Dem Egoisten, der seine Primärinteressen zu Lasten anderer verfolgt, wird jene Bereitschaft einer Relativierung der eigenen an den Interessen gleichberechtigter Anderer gegenübergestellt, die sich im Begriff einer »gegenseitigen Rollenübernahme« explizieren läßt. Die derart *reflektierten* Individualinteressen können dem »Wir« aller Betroffenen nun nicht mehr abstrakt entgegengesetzt werden. Vielmehr bemißt sich die Legitimität einer Handlung bzw. Norm gerade an der Zustimmungsfähigkeit durch *alle Subjekte*. Die von Tshiamalenga Ntumba vertretene Lesart eines *substantiellen* »Wir«, das den Ansichten des einzelnen stets die vorgegebene Sittlichkeit der (göttlich legitimierten) Gemeinschaftseinheit gegenüberstellt, vernachlässigt hingegen die rationale Unentscheidbarkeit von Fragen des guten Lebens. Nicht nur widerspricht solch ein »Wir-Primat« dem Moralprinzip allgemeiner Zustimmungsfähigkeit. Ob der globalen Pluralität unterschiedlichster Lebens- und Glaubensanschauungen ist es auch als Modell für ein weltumspannendes »Wir« ungeeignet.

Auf der zweiten Ebene der Instanz, die über die Erfüllung dieses

Kriteriums zu entscheiden hat, wurde *mit* Ntumba das Primat des »Wir« vor dem »Ich« als Überwindung der bewußtseinsphilosophischen Ansicht herausgearbeitet, das Individuum könne einsam »Wahrheit« bzw. »normative Richtigkeit« erkennen. Gleichwohl ist die Frage nach der »Letztinstanzlichkeit« falsch gestellt. Auch ein noch so umfassender geschichtlicher Konsens kann sich der Richtigkeit seines Urteils nie sicher sein. Die qualitative Differenz besteht vielmehr darin, daß ein Konsens aller Betroffenen moralisch unproblematisch ist, da Verzerrungen durch die authentische Vertretung aller Interessen ausgeschlossen sind. Erst wenn ein Konsens nicht zu erreichen ist, entsteht eine Spannung zwischen dem angeblichen »Wir« einer dominanten Gruppe und dem subjektiven »Ich«. Tshiamalenga Ntumba scheint diesen Konflikt zugunsten ersterer auflösen zu wollen. Da sich jedoch vorerst *partikuläre* Interessen widerstreiten, und es eine »letzte Instanz« aufgrund der prinzipiellen Fallibilität aller Urteile nicht geben kann, ist dies aus diskurstheoretischer Sicht illegitim. Vielmehr müssen Dissense in demokratischen Verfahren geschlichtet werden, die dem Subjekt nicht nur Partizipationsrechte zugestehen, sondern es auch in jenen ethischen Fragen vor Übergriffen der Mehrheit schützen, die einer Verallgemeinerung nicht zugänglich sind.

Auf einer dritten Ebene wurde zwar der faktische Primat eines uns umfassenden »Wir«-Horizonts in seiner Prägekraft für unsere Identität betont, die Möglichkeit und Legitimität von Abweichungen und Verneinungen dieses Wertehorizontes dem Subjekt aber explizit eingeräumt. Der »Primat des »Wir« vor dem »Ich« kann hier lediglich chronologisch, nicht geltungstheoretisch begriffen werden.

Auf einer vierten Ebene wurde letztlich gefragt, wie ein solchermaßen verstandenes »Wir-Primat« in der Welt Wirkungsmächtigkeit erlangen könne. Gegenseitige Anteilnahme kann dabei weder über unkontrollierbare Gefühle der Sympathie noch über das Teilen gemeinsamer Werte sichergestellt werden. Zu groß und unaufhebbar sind die Differenzen, die sich in bezug auf Fragen des guten Lebens in einer durch Pluralität charakterisierten Welt notwendigerweise einstellen. So komme ich auf dieser vierten Ebene auf die eingangs gestellten Fragen zurück: Welche Werte? Was für eine Gemeinschaft?

Nicht auf gemeinsame Werte kann sich ein »Wir« in unserer durch Pluralität geprägten Zeit gründen. Vielmehr erlauben uns erst die

abstrakten Prinzipien gleicher Anerkennung und reziproker Rechtfertigung, den Anderen als Gleichberechtigten gerade in seiner Verschiedenheit wahrzunehmen. Schutz vor Ungerechtigkeit und drängender Not sollten wir nicht gewähren, weil der Andere uns sympathisch ist oder Anhänger der gleichen Religion. Dieser Schutz gebührt ihm, weil wir anzuerkennen haben, daß seine Interessen, so abweichend sie von den unsrigen auch seien, gleiche Beachtung verdienen.

Anmerkungen

- 1 Die Absurdität eines solchen »Rechts«, daß denjenigen zu einer Handlung ermächtigt, der dazu bereits befähigt ist, es ihm aber abspricht, sobald seine Macht hierzu versiegt, hat bereits Rousseau in aller Deutlichkeit aufgezeigt. Siehe Rousseau 1986, S. 9f.
- 2 Dies kann auch in Form eines Kompromisses geschehen, den alle als beste, da gerechteste Lösung des Konflikts anerkennen. Diese Form des Kompromisses unterscheidet sich von einem (ebenfalls als Kompromiß bezeichnbaren) Ausgleich primärer Interessen dadurch, daß die Parteien den letzteren nur als suboptimalen, aufgrund ihrer fehlenden Verhandlungsmacht aber faktisch zu akzeptierenden betrachten.
- 3 Zur Abfolge der Paradigmen in der Philosophiegeschichte (ontologisches, mentales und linguistisches Paradigma) siehe Schnädelbach 1991, S. 37–76.
- 4 Man darf diesen Beweisgang nicht zu konkretistisch verstehen, das heißt als Forderung, man solle immer und unter allen Umständen einen universellen Diskurs führen, der niemanden ausschließt. Sieht man sich zum Beispiel manipulierenden Kontrahenten gegenüber, so mag erst ein Ausschluß dieser ein vernünftiges Ergebnis ermöglichen. Gleichwohl bezieht man sich bei dem Versuch, diesen als begründet auszuweisen, implizit auf ein verständigungsorientiertes, universelles Auditorium und hat im Prinzip anerkannt, daß ein Ausschluß als Reaktion auf nicht-ideale Bedingungen eine schwere Beweislast zu tragen hat.
- 5 Vgl. u.a.: Habermas 1983, S. 101./Apel 1973, S. 424ff.
- 6 Zu denken sei hier nur an die aktuelle Frage der Quotierung.
- 7 Vgl. hierzu Wellmer 1986, S. 90ff. sowie ders. 1993, S. 160ff.
- 8 Dem entspricht auch eher die von Tshiamalenga Ntumba an anderer Stelle geäußerte Einstellung, der Mensch denke »perspektivisch«.
- 9 Die hiermit in der Realität aufbrechende Spannung zwischen der Notwendigkeit, Entscheidungen zu treffen, und der Gefahr einer (mehr oder weniger subtilen) Tyrannei der Mehrheit, kann überhaupt nur eine Theorie aufzulösen hoffen, die diese Spannung von Beginn an in ihrem kategorial-

len Apparat berücksichtigt. (Für solch einen Versuch siehe Habermas 1992.)

Literatur

- Apel, Karl-Otto*: Transformation der Philosophie, Frankfurt am Main 1973.
- Forst, Rainer*: Kontexte der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1994.
- Habermas, Jürgen*: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main 1983.
- Ders.*: Faktizität und Geltung, Frankfurt am Main 1992.
- Hinsch, Wilfried*: Einleitung, in: Rawls, John 1994, a.a.O., S. 24ff.
- Honneth, Axel*: Das Andere der Gerechtigkeit, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1994), S. 195–220.
- MacIntyre, Alasdair*: After Virtue, London 1985.
- Mulhall, Stephen/Swift, Adam*: Liberals & Communitarians, Oxford 1992.
- Rawls, John*: Die Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt am Main 1994. S. 336ff.
- Rousseau, Jean-Jacques*: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart 1986.
- Schnädelbach, Herbert*: Philosophie, in: *Martens Ekkehard/Schnädelbach, Herbert* (Hrsg.): Philosophie. Ein Grundkurs, Band 1, Hamburg 1991, S. 37–76.
- Siebert, Ute*: Vernunft, ungeteilt. Ein Beitrag zu afrikanischen Beratungsinstitutionen im Vergleich zum sokratischen Gespräch, in: Kleinknecht, Reinhard/Neisser, Barbara (Hrsg.): Leonard Nelson in der Diskussion, (Sokratisches Philosophieren. Bd. I), Frankfurt am Main 1994, S. 68–87.
- Tshiamalenga Ntumba, Marcel*: Denken und Sprechen. Ein Beitrag zum »linguistischen Relativitätsprinzip« am Beispiel einer Bantusprache, Frankfurt am Main 1982.
- Ders.*: Mythos und Religion in Afrika heute, in: Koslowski, Peter (Hrsg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen 1985, S. 198–226.
- Ders.*: Afrikanische Weisheit. Das dialektische Primat des Wir vor dem Ich-Du, in: Oelmüller, Willi (Hrsg.): Philosophie und Weisheit, Paderborn 1989.
- Wellmer, Albrecht*: Ethik und Dialog, Frankfurt am Main 1986.
- Ders.*: Endspiele: Die unversöhnliche Moderne, Frankfurt am Main 1993.

Der Konsens in Theorie und Praxis des Sokratischen Gesprächs

Vorbemerkungen

Angesichts der schillernden Bedeutungsvielfalt, die dem Konsens-Begriff dadurch zukommt, daß er in den verschiedensten theoretischen und praktischen Kontexten Verwendung findet, erscheint es angebracht, seine für die Praxis des *Sokratischen Gesprächs*¹ grundlegende Bedeutung herauszustellen. Sie kommt wohl am besten durch die Präzisierung *argumentativer Konsens* zum Ausdruck. Zu diesem Zweck soll hier der spezielle Konsens-Begriff des SG von demjenigen, der in Politik und politischer Berichterstattung sowie im umgangssprachlichen Gespräch gebraucht wird, abgehoben werden. Dabei wird zu beachten sein, daß Konsens im SG in zweierlei Hinsicht eine Rolle spielt: einerseits auf der Argumentationsebene als angestrebtes Ziel eines jeden faktisch geführten Diskurses, andererseits aber auch schon auf der Ebene des vorgängigen Einverständnisses über die *Methode*, das *Verfahren*, die *Mittel*, dieses Ziel zu erreichen.

Der Terminus »Konsens« bezeichnet im heutigen Sprachgebrauch der Fach- wie auch der Umgangssprache nicht mehr eine Übereinstimmung, die von vornherein – etwa durch eine allen Menschen gemeinsame vernünftige Natur oder durch allen gemeinsame angeborene Ideen – gegeben ist, sondern eine Übereinstimmung, die das Resultat einer wie auch immer beschaffenen, jedenfalls irgendwie kommunikativen Verständigungshandlung, eines Prozesses der *Konsensbildung* also, darstellt. Was dabei als Konsens zu gelten hat und was nicht, ist abhängig von dem jeweiligen kontextuellen Rahmen, in dem sich der Verständigungsprozeß abspielt, von dem jeweiligen Sprachspiel, nach dessen Regeln und Konventionen kommuniziert wird. Die verschiedenen auf faktische Übereinstimmung abzielenden Verständigungshandlungen unterliegen verschiedenen Handlungsnormen und -zwän-

gen. Diese ergeben sich im wesentlichen durch die je nach Kontext unterschiedlichen leitenden Interessen bzw. angestrebten Ziele. Faktischer Konsens kann durch das Androhen von Sanktionen und durch offene Autoritätsausübung erzwungen, durch das Zusichern von Belohnung oder systematische Täuschung herbeigeführt oder aber durch einen täuschungsfreien Diskurs, der nur den »zwanglosen Zwang des besseren Arguments« (Habermas) zuläßt, *erzielt* werden. Insofern sind für eine Differenzierung der verschiedenen Bedeutungen, in denen der Begriff »Konsens« gebraucht wird, vor allem die Bedingungen des Zustandekommens der jeweils als Konsens bezeichneten faktischen Übereinstimmungen von Interesse.

Charakteristisch für den Gebrauch des Konsens-Begriffs im öffentlichen Gespräch, in Politik und Medien ist die Tendenz, Konsens mit Kompromiß, Mehrheitsentscheidung oder sogar kollektiver Dezision gleichzusetzen. Was einerseits sicherlich in unreflektiertem Sprachgebrauch sein Recht hat, erlaubt andererseits ein verfälschendes und verschönendes Reden über die politische und soziale Praxis auch in der parlamentarischen Demokratie: die politische Debatte ist eben weniger ein Prozeß der diskursiven Konsensbildung, an dessen beabsichtigtem Ende die Übereinstimmung aus argumentativ begründeter Überzeugung steht, als vielmehr eine unter Entscheidungszwang geführte Verhandlung, die von vornherein auf Mehrheitsentscheidung und Kompromiß abzielt. Politische Interessen und Zielsetzungen gilt es hier durch strategisch klug angelegte, also nicht zuletzt rhetorische Rede (im Sinne sophistischer Überredungskunst) durchzusetzen. Hinter dem Euphemismus »Konsens« verbergen sich in diesem Zusammenhang meistens *Kompromisse*, zu deren Bildung weniger die situationsbezogene Berücksichtigung und argumentative Abwägung der berechtigten und eigentlich relevanten Geltungsansprüche der von einer Entscheidung Betroffenen oder ihrer Vertreter geführt hat, als vielmehr perspektivisch gelenkte Zweckrationalität und politische Erfolgsverantwortung.

Weiterhin muß das »konsensuale« Potential des *common sense*, welches als weitgehend ungeprüftes Repertoire von Grundannahmen über die Beschaffenheit von Welt und das Funktionieren der in ihr vorkommenden sozialen, sittlichen, politischen und ökonomischen Strukturen der Alltagspraxis zugrunde liegt und sich durch die Kohärenz der Grundannahmen mit der Empirie normalerweise bewährt,

vom Konsens-Begriff des SG ebenso distanziert werden² wie ein durch Gleichheit von partikularen Interessen zustandegemessener Meinungskonsens einer Gruppe als Interessengemeinschaft.

Der Unterschied ist offensichtlich: entsprechend dem Selbstverständnis des SG als philosophisch-kritischer Methode der Erkenntnis-suche durch argumentative Kommunikation unterscheidet sich der hier angestrebte Konsens von den soeben angeführten sogenannten Konsenstypen durch seinen rein argumentativ-diskursiven Bildungs-prozeß. Als weitgehend handlungsentlasteter Prozeß orientiert er sich an einem argumentativ begründeten und *insofern rationalen* Einverständnis, – und nicht etwa an einer gemeinsam gefällten Entscheidung, die unter Handlungsdruck zustandekommt.

Voraussetzungen des Sokratischen Gesprächs

Das SG geht immer schon von dem methodischen Grundkonsens aus, daß argumentative Kommunikation *das* adäquate Verfahren zur Klärung sachlicher Probleme darstellt. Dieser Grundkonsens, der den Verfahrensrahmen regelt, umfaßt Verpflichtungen zu Wahrhaftigkeit, sprachlicher Verständlichkeit, wechselseitiger Kritikbereitschaft und Anerkennung gleicher Rede-chancen für alle Teilnehmer. Insofern konstituiert er sich aus der gemeinsamen faktischen Anerkennung bestimmter Handlungsnormen. Vor allem ist er aber auch Grundkonsens über die Vernunftkonzeption, welche Rationalität untrennbar an die intersubjektive Ebene der Kommunikation sowie der diskursiven Erwägung von Argumenten bindet und insofern in der Tradition des sokratischen Logos-Grundsatzes steht, der den »*Logos qua Argument* zum einzig zulässigen *Motiv* der Konsensbildung erheben will«. (Apel 1989, S. 62f) Vor dem Hintergrund der bisher genannten Voraussetzung des SG, daß – im Sinne des kritisch-dialogischen Grundsatzes des Sokrates – Vernunft die Fähigkeit der diskursiven Erwägung von Argumenten darstellt und insofern an Sprache und *Rede* gebunden ist, läßt sich der Konsensbegriff des SG in Form eines *Diskursprinzips* präzisieren: Nur diejenige Übereinstimmung ist als Konsens anzuerkennen, die als Einverständnis aus *begründeter* Überzeugung aller Gesprächsteilnehmer das Resultat einer argumentativen und das heißt intersubjektiven Prüfung von geltend gemachten theoretischen Wahrheits- oder normativen Richtigkeitsansprüchen darstellt.

Eine faktische Anerkennung bestimmter Gesprächsnormen und -konzeptionen kann jedoch genausowenig wie ein bloßes Selbstverständnis, das aus einem Sich-Wissen in einer Tradition erwachsen ist, die Grundlage einer Methode des Philosophierens abgeben. Eine Methodologie des SG müßte die *Begründung* derjenigen Voraussetzungen und Gesprächsnormen leisten, die in jedem praktisch geführten SG in Form des Grundkonsenses der GesprächsteilnehmerInnen immer schon als gültig in Anspruch genommen werden. Zu fragen wäre also: welchen Begründungsstatus beansprucht der Grundkonsens über die Richtigkeit der argumentativ-diskursiven Methode des SG?

Das bisher Gesagte bezog sich allein auf die *Praxis* des SG, auf das »gemeinsame Erwägen von Gründen« mit dem Ziel, »der Wahrheit in einer Frage näher zu kommen«. (Heckmann 1993, S. 13) Als wichtigstes Merkmal dieser Praxis wurde das Verfahren der diskursiven Prüfung von intersubjektiv geltend gemachten Ansprüchen auf Wahrheit oder Richtigkeit geäußerter Argumente herausgestellt. Ferner liegt offensichtlich dem SG ein *Erkenntnisanspruch* zugrunde, von welchem vorausgesetzt wird, daß er ein mit den Mitteln der Argumentation prinzipiell einlösbarer Anspruch ist. Das sich hier äußernde »Selbstvertrauen der Vernunft« (Nelson 1970, S. 298) ist kein Vertrauen in die *Selbstgenügsamkeit* des einsamen Denkens, sondern vielmehr ein Vertrauen in die kognitiven Möglichkeiten einer *kommunikativen* Vernunft, da es sich nicht an der Erkenntnisfähigkeit des einzelnen orientiert, sondern am »gemeinsamen Erwägen von Gründen«. Die angestrebte kognitive Leistung soll ihren Ausdruck in einem Konsens finden, der innerhalb der Argumentationsgemeinschaft der Gesprächsteilnehmer diskursiv-kommunikativ zu erarbeiten ist.

Im folgenden soll geprüft werden, ob der hier geforderte Aufweis der Gültigkeit der genannten Voraussetzungen im Rekurs auf die Theorie des SG von Leonard Nelson und Gustav Heckmann geleistet werden kann.

Begründungsdefizite in der Theorie des Sokratischen Gesprächs

Gerade im Hinblick auf den Konsens über die immer schon gegenseitige Anerkennung implizierende, kommunikative Struktur des Denkens, der im praktizierten SG die leitende Gesprächsmotivation bildet, ist bei Nelson und Heckmann, den Theoretikern des SG, ein Begründungsdefizit zu konstatieren, welches die Praxis des SG durch das Wegfallen der methodologischen und geltungslogischen Fundierung ihrer Voraussetzungen tendenziell unterläuft. Dabei äußert sich dieses Defizit bei Nelson und Heckmann auf jeweils unterschiedliche Weise. Nelson entwickelt in seinem Vortrag »Die sokratische Methode« (Nelson 1970) in Anlehnung an den sokratischen Dialog der kritischen Prüfung die Methode des SG vor allem als didaktisches Verfahren des »philosophischen Unterrichts« (ebd., S. 282), in dem es darum geht, die *eigentliche* philosophische Methode, also diejenige, die Nelson die »regressive Methode der Abstraktion« (ebd., S. 281) nennt, zu vermitteln. Heckmann, der diesen Entwurf aufgreift und aus einer stärker praxisbezogenen Perspektive weiterentwickelt, bezeichnet Nelsons didaktische Konzeption als »eine spezielle Anwendungsform« und weitet den Gültigkeitsbereich der Methode des SG aus: »(...) der allgemeine Begriff der sokratischen Methode, wie ich ihn definiert habe, umfaßt mehr als Unterricht.« (Heckmann 1993, S. 13)

Während Heckmann methodologische und geltungslogische Fragestellungen weitgehend ausspart und sich auf die Darlegung seiner langjährigen »Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren« (ebd.) beschränkt,³ beansprucht Nelson, Philosophie als Wissenschaft methodologisch zu fundieren. Bei diesem Unternehmen geht es ihm im wesentlichen um den Nachweis der Möglichkeit wahrer und gewisser Erkenntnis, um das Aufzeigen eines für die Vernunft gangbaren Weges, auf dem gesichertes Erkenntnis zu erreichen ist: »Was die philosophische Methode leisten soll, ist nichts anderes, als jenen Rückgang zu den Prinzipien zu sichern, der ohne ihren Leitfaden nur ein Sprung ins Dunkle wäre, mit dem wir denn nach wie vor an die Willkür verloren blieben.« (Nelson 1970, S. 280) Die methodisch aufgewiesenen Prinzipien könnten als gesichertes Erkenntnisfundament der philosophischen Wissenschaft zugrunde gelegt werden. Verfolgt man nun Nelsons Entwicklung dieses »Leitfadens«, so fällt bald

auf, daß die Bindung von Erkenntnisleistungen an den diskursiv-argumentativen Prozeß der Konsensbildung, wie sie in der Praxis des SG offensichtlich vorliegt, weder in seiner Erkenntniskonzeption noch in der von ihm entwickelten »regressiven Methode der Abstraktion« einen systematischen Standort innehat. Dem Verständnis von Erkenntnis als prinzipiell sprachlich *vermittelter*, welches im SG gewissermaßen zu einem praktizierten Verständnis wird, steht hier der Begriff der »unmittelbaren Erkenntnis«⁴ gegenüber. Diese »reine Vernunftkenntnis« sei als nicht-begriffsvermittelte und somit nicht-sprachliche der aufgrund ihrer reziproken Geltungsansprüche intersubjektiven Ebene der diskursiven Reflexion und argumentativen Kommunikation enthoben. Um als Erkenntnis verfügbar, also sich selbst bewußt und anderen mitteilbar gemacht zu werden, bedürfe sie jedoch einer *nachträglichen* begrifflichen Umsetzung. Die regressiv Methode der Abstraktion stellt Nelson zufolge das »Werkzeug« dar, zu dieser vorsprachlichen Erkenntnis vorzudringen, und das SG soll als Methode des philosophischen Unterrichts durch gemeinschaftliche Einübung die Fähigkeit vermitteln, dieses Werkzeug zu gebrauchen.

Der Versuch einer Vermittlung zwischen der Praxis des SG, die sich im Sinne Gustav Heckmanns als Praxis einer allgemeingültigen philosophischen Methode versteht⁵, und Nelsons Philosophie ist also in zweierlei Hinsicht problematisch. Einerseits, da Nelson die »sokratische Methode« gar nicht als eigentliche Methode der Philosophie zur Geltung gebracht hat, sondern als philosophiedidaktisches *Instrument*. Andererseits, weil die den Kern der Philosophie Nelsons darstellende Konzeption der »unmittelbaren Erkenntnis« vor dem Hintergrund des bisher Gesagten mit demjenigen Erkenntnisbegriff, den die Praxis des SG zugrunde legt, unvereinbar zu sein scheint.

Gegen den zweiten Punkt ließe sich einwenden, daß der Begriff der argumentativ vermittelten Erkenntnis hier dem SG ja nur untergeschoben werde, daß er aber dem, was *tatsächlich* als Erkenntnisziel von den Teilnehmern eines SG angestrebt werde, nicht entspreche; ferner, daß die Vermittlung von argumentativer Rede und »unmittelbarer Erkenntnis« nur dann zum Problem werde, wenn man beide, wie hier geschehen, in ein »Entweder-Oder-Verhältnis« setze und nicht in eine Relation der *Komplementarität*. Letzteres ließe sich etwa mit dem Hinweis auf die Platonische Unterscheidung zwischen nicht-diskursiven *Ideen* und *maieutischer Dialektik* als Werkzeug der begrifflichen

Transformation der Ideen in verfügbares Wissen vorbringen oder aber im Rekurs auf Nelsons Unterscheidung zwischen der Ebene der nicht notwendigerweise bewußten »unmittelbaren Erkenntnis« und der mittelbaren, das heißt begrifflich vermittelten, Urteilebene. Tatsächlich stellt ja nicht der Sokratische Logos-Grundsatz, sondern die Platonische Wiedererinnerungslehre, »deren Wahrheit den eigentlichen und tiefsten Grund für die Möglichkeit und Notwendigkeit der sokratischen Methode bildet« (Nelson 1970, S. 290), den eigentlichen Anknüpfungspunkt dar, von welchem aus Nelson seine »Version« der sokratischen Methode entwickelt und zur Geltung gebracht hat. Das in diesem Zusammenhang wichtigste Merkmal dieser Lehre ist die für sie konstitutive Unterscheidung zwischen *intuitiver Vernunft Einsicht* und *diskursiver Verstandeserkenntnis*, jene Grundunterscheidung also, die vor allem in den rationalistischen Systemen der sogenannten Neuzeit zur vollen Entfaltung gelangt ist.⁶ Analog findet sich diese Dichotomie in Nelsons Erkenntniskonzeption wieder. Dabei tritt die unmittelbare Erkenntnis an die Stelle der Vernunft Einsicht und die begrifflich vermittelte an die der Verstandeserkenntnis.

Ferner wird auch die traditionelle Hierarchisierung dieser beiden Erkenntnisarten, welche das diskursive Denken der intuitiven Fähigkeit der Vernunft unterordnet, von Nelson aufrecht erhalten. Bedenkt man nun, daß Nelsons Erkenntniskonzeption wesentlich das Resultat einer kritischen Auseinandersetzung mit traditionellen epistemologischen Standpunkten darstellt⁷, so lassen sich die Konsequenzen, die er aus dieser Kritik für seine eigene Epistemologie zieht, doch nur als Ausdruck des Verhaftetseins in der gerade kritisierten Tradition verstehen. Seine Konzeption der »unmittelbaren Erkenntnis« fügt sich nahtlos in die Linie der klassischen Erkenntnislehren ein. Sie übernimmt deren »am Offenbarungsmodell orientierte Rationalitätskonzeption«. ⁸ Diese These soll hier anhand eines kurzen Vergleiches der Nelsonschen Erkenntniskonzeption mit der Cartesianischen Intuitions- und Evidenzlehre begründet werden. Dabei sind freilich weniger die philosophiegeschichtlichen Kontinuitäten als solche von Interesse als vielmehr die Konsequenzen, die sich für die Praxis des SG ergeben, wenn sie Nelsons Konzeption der unmittelbaren Erkenntnis anerkennt und übernimmt.

Ansetzen mag dieser Vergleich bei der Tatsache, daß im Zentrum der Bemühungen beider Philosophen ein und dieselbe Sache steht: die

Suche nach einem archimedischen Punkt, von welchem aus der Anspruch auf die Möglichkeit und Erreichbarkeit absolut gesicherter Erkenntnis sich erweisen läßt bzw. in welchem dieser Anspruch erfüllt ist, sowie der Versuch, eine Methodologie rationaler Erkenntnispraxis mit einem sicheren Kriterium für die Wahrheit von Urteilen zu fundieren. Das Cartesianische Modell des Erkenntnisvermögens steht in der von der Antike ausgehenden Tradition der *Théoría*, welche die Vernunft als inwendiges Sehvermögen, das Erkennen als Intuition, als innere Wahrheitsschau also, darstellt. Diesem Modell liegt die Annahme zugrunde, das einsame Bewußtsein könne auf dem Boden seiner Intuition für sich allein sowohl Wahrheit und Gewißheit als auch Geltung für das von ihm intuitiv Erkannte beanspruchen, ohne dabei notwendig Bezug auf andere Vernunftsubjekte zu nehmen – eine Annahme, deren Gültigkeit auch Nelson unterstellt.

Die Vergleichbarkeit der beiden philosophischen Systeme ergibt sich vor allem im Hinblick auf die architektonischen Parallelen, die zwischen ihnen bestehen:

Sowohl Descartes als auch Nelson unterscheiden innerhalb ihrer Erkenntniskonzeptionen zwischen einer dem Irrtumsvorbehalt unterstellten Ebene der Urteilsbildung und einer dem Anspruch nach letztbegründeten Ebene der wahren und gewissen Erkenntnis, die aufgrund ihrer Evidenz (bei Descartes) oder Unmittelbarkeit (bei Nelson) der Begründung nicht mehr bedürfe.

Die auf der Ebene der Irrtumsfreiheit – auf der Wahrheit und Gewißheit zusammenfallen – gewonnenen unbezweifelbar wahren und gewissen Erkenntnisse stellen nun das geltungslogische Potential zur Verfügung, welches die dem Irrtumsvorbehalt unterstellten begrifflichen Urteile, die auf der Ebene des Zusammenwirkens von Wille (Willkür) und Verstand gebildet werden, aus dem Status bloßer Vorurteile in den Status absolut gesicherter, das heißt begründeter Urteile soll überführen können. Es liegt hier die Idee zugrunde, Wahrheit und Gewißheit von der vorsprachlichen Ebene der »evidenten Intuition« respektive der »unmittelbaren Erkenntnis« auf die Ebene der ansich problematischen begrifflichen Urteilsbildung zu transportieren. Was im Bereich der »evidenten Intuition« und der »unmittelbaren Erkenntnis« *ursprünglich* gegeben ist, die Koinzidenz von Wahrheit und Gewißheit, muß im Bereich der Urteilsbildung durch Rekurs auf jene ursprüngliche Koinzidenz erst »künstlich« konstituiert werden.

In den »Regulae ad directionem ingenii« unterscheidet Descartes die zwei Erkenntnisweisen der Intuition und der Deduktion. Die Intuition als Art und Weise des Erkennens der Grundlagen bzw. der grundlegendsten Sätze jeder Wissenschaft wird dort als passives, ganzheitliches Erfassen des Wesens einer Sache dargestellt, als »müheloses und deutlich bestimmtes Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes«. (Descartes 1979, S. 10) Das intuitiv Erfasste ist ausgezeichnet durch eine dem »einsamen Ich« sich anbietende sprachfreie und kommunikationsunabhängige Evidenz. Die intuitive Vernunftkenntnis als begriffsfreies, unmittelbares Vorstellen des einzelnen Erkenntnissubjekts stellt das Fundament dar, von welchem die schlußfolgernd von einem Urteil zum anderen fortschreitende Verstandestätigkeit der Deduktion ihren gesicherten Ausgang nehmen soll.

Den systematischen Standort des Erkenntniskriteriums, den bei Descartes die Evidenz der Intuition einnimmt, besetzt Nelson mit der unmittelbaren Erkenntnis, welche Wahrheit und Gewißheit in sich vereinigt: »Die unmittelbare Erkenntnis und nichts anderes bildet den (...) 'Ersatz für die Evidenz in der Erkenntnistheorie'.« (Nelson 1973a, S. 125) Wie für Descartes hat auch für Nelson die Idee der ursprünglichen Koinzidenz von Wahrheit und Gewißheit zur Folge, daß »nicht sowohl in der Möglichkeit der Erkenntnis, als vielmehr in der des *Irrtums* ein Problem« (ders. 1973b, S. 469) liegt. Nelson erklärt das Vorkommen von Irrtümern mit dem traditionellen Hinweis auf die sich in der Begriffsverbindung im Urteil betätigende Willkür: »Das Urteil ist ein Akt der Reflexion und insofern der Willkür.« (ebd.) Es gilt nun, diese Willkür und damit jegliche Form von »Begriffsverbindung«, also auch diejenige des *Arguments*, auszuschalten, um zur unmittelbaren Erkenntnis vorzudringen.

Die unmittelbare Erkenntnis stellt für Nelson die eigentlich philosophisch relevante Erkenntnis dar. Sie ist nicht-begriffliche, das heißt nicht sprachlich vermittelte Erkenntnis der Prinzipien und insofern auch jeglichem Versuch argumentativer Begründung entzogen. Sie ist ein als Gegenstand der inneren Erfahrung psychologisch aufweisbares »Faktum«.⁹

Während in der Praxis des SG die Hauptlast der Erarbeitung und Begründung der angestrebten kognitiven Leistung auf der Ebene der Intersubjektivität liegt, jener Ebene also, die durch das gemeinsame

Interesse an Wahrheitsfindung und durch die argumentative Prüfung von Geltungsansprüchen konstituiert ist, wird die argumentative Prüfung bei Nelson genau an dem Punkt belanglos, an dem es um die eigentlich philosophische Erkenntnis geht. Unmittelbare Erkenntnis ist, so Nelson, als begriffsfreie nicht Sache des argumentativ-diskursiven Denkens, sondern Sache einer nicht auf begriffssprachliche Begründungsreflexion angewiesenen und somit jenseits jeglichen Gegenseitigkeitsbezugs agierenden einsamen Vernunft. Identifiziert man aber den Erkenntnisanspruch, der dem SG zugrunde liegt, mit einem Anspruch auf »unmittelbare Erkenntnis« im Sinne Nelsons, so ist folgende Konsequenz unumgänglich: An dem entscheidenden Punkt der Konsensbildung als philosophischer Erkenntnisleistung, dem Zielpunkt eines jeden SG also, wird das leitende Prinzip der argumentativen Kommunikation zugunsten einer letztlich solipsistischen ErkenntnisKonzeption suspendiert. Die im SG stattfindende Argumentation erscheint dann als bloße diskursive Vorarbeit, quasi als Wegbereiter der *eigentlich* zu erbringenden kognitiven Leistung, insofern ihr die propädeutische Aufgabe zuteil wird, das Denken in eine »Sphäre« der philosophischen Allgemeinheit und Aufnahmebereitschaft zu leiten und so die als je schon vorhanden unterstellte Disposition zur unmittelbaren Erkenntnis freizulegen.

Ein Konsens muß, um überhaupt als solcher verstanden werden zu können, begrifflich formuliert werden, denn allein über die in einem theoretischen/praktischen Urteil behauptete Wahrheit oder Falschheit/Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Aussage kann begründeter Konsens bestehen. Genuin philosophische Erkenntnis im Sinne Nelsons ist aber unter dieser Voraussetzung im SG, welches seinen Erkenntnisanspruch ja gerade an den angestrebten Konsens knüpft, nur möglich, insofern der notwendigerweise begrifflich formulierte Konsens als konsensuales Urteil »eine unmittelbare Erkenntnis *wiederholt*.« (Nelson 1973b, S. 469; Hervorh. B.R.) Konstitutive Bedingung und Legitimationsbasis für den Konsens wäre dann eine bei jedem einzelnen Gesprächspartner vorhandene und überdies bei allen Gesprächspartnern *identische* unmittelbare Erkenntnis. Die letztendlich relevante Instanz der Prüfung des Wahrheitsanspruches des konsensualen Urteils wäre demnach die subjektive Ebene der inneren Erfahrung, auf welcher – nicht etwa durch internalisiertes Argumentieren oder durch Rekapitulation der bisherigen Argumentation, sondern

eher durch ein »Nachspüren« – der Aufweis des Faktums der unmittelbaren Erkenntnis erbracht werden müßte. Mit Nelson kann man das SG als Prozeß der Konsensbildung nur bis zu dem Punkt als argumentativ-kommunikatives und somit auf der Ebene der Intersubjektivität stattfindendes Verfahren charakterisieren, an dem es um den vermeintlich allein individuell-persönlichen Akt der Einstimmung in den Konsens geht. Hier müßte die Ebene der dialogischen Kommunikation mit anderen verlassen und ein Raum der Innerlichkeit konstruiert werden, in welchen jeder einzelne sich zurückzieht, um allein und für sich monologisch das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer unmittelbaren Erkenntnis festzustellen und sodann, bei positivem Ausgang dieser Feststellung, »die Wahrheit des (konsensualen, B.R.) Urteils, nämlich seine Übereinstimmung mit der unmittelbaren Erkenntnis« (Nelson 1973b, S. 469), zu prüfen.

Diese solipsistische Erkenntniskonzeption beruht auf drei problematischen Voraussetzungen, die sich gegenseitig ergänzen:

1. der Objektivierung von Erkenntnis zu einem Faktum der inneren Erfahrung;
2. der bezeichnungstheoretischen Auffassung von Sprache, derzufolge Begriffe erst nachträglich zu einem schon unmittelbar Erkannnten als dessen Zeichen hinzutreten;
3. einer Variante der korrespondenztheoretischen Konzeption der Wahrheit, derzufolge die Wahrheit eines Urteils von seiner Übereinstimmung mit einer unmittelbaren Erkenntnis abhängt.

Unter Anerkennung dieser Voraussetzungen wäre der am Schluß eines SG stehende Konsens als Erkenntnisleistung überhaupt nicht mehr Resultat eines auf argumentativer Prüfung von Wahrheitsansprüchen basierenden Diskurses, sondern Resultat eines psychologischen Aufweises (siehe Anm. 9), der, von jedem Gesprächsteilnehmer allein vollzogen, argumentativer Prüfung nicht mehr zugänglich wäre. Während innerhalb der Argumentation, die aus dieser solipsistischen Perspektive als bloße diskursive Vorarbeit erscheint, allein Geltungsansprüche auf argumentative Einlösbarkeit von geäußerten *Argumenten* als sinnvoll und berechtigt anerkannt werden, kann ein solcher Anspruch auf argumentative Einlösbarkeit offenkundig von einer Sprechhandlung der Form: »Ich behaupte gegenüber allen Gesprächsteilnehmern die Existenz einer unmittelbaren Erkenntnis in meinem Bewußtsein.« gar nicht sinnvoll erhoben werden. Insofern dürfte eine

solche Sprechhandlung auch nicht als Argument anerkannt werden. Das folgende Gedankenexperiment mag diesen Punkt verdeutlichen.

Angenommen, eine Person X hat ein bestimmtes Bewußtseinserlebnis B und ist bereit, B als »unmittelbare Erkenntnis« zu bezeichnen. X teilt den anderen Gesprächsteilnehmern mit: »Ich habe soeben unmittelbar erkannt, daß p. Aufgrund der Existenz dieser unmittelbaren Erkenntnis gilt für mich die Wahrheit von p als ausgemacht.« Gefragt, ob er/sie denn sicher sagen könne, daß B tatsächlich eine unmittelbare Erkenntnis sei, und nicht ein Für-wahr-Halten, das sich aufgrund der vielleicht bestechenden Plausibilität von p eingestellt habe, antwortet X: »Ich bin als Teilnehmer an einem SG an Wahrheit interessiert und argumentiere deshalb wahrhaftig. Es besteht für mich kein Zweifel daran, daß B die unmittelbare Erkenntnis von p ist und insofern auch kein Zweifel an der Wahrheit von p.« Mit anderen Worten: X ist sich seiner Sache sicher. Einigen sich die anderen Gesprächsteilnehmer nun darauf, X zu glauben, so könnte sich diese Einigung nur auf den Sachverhalt beziehen, daß X davon überzeugt ist, daß er p unmittelbar erkannt hat. Aufgrund seines bisherigen argumentativen Verhaltens besteht vielleicht kein Grund, die *Wahrhaftigkeit* von X zu bezweifeln. Es könnte jedoch keine begründete Einigung darüber erzielt werden, daß das von X behauptete Bewußtseinserlebnis B tatsächlich die unmittelbare Erkenntnis von p ist, da sich die Bewußtseinserlebnisse von X der kritischen Prüfung durch die anderen Gesprächsteilnehmer grundsätzlich entziehen.

Hier ließe sich gewissermaßen mit Nelson gegen ihn selbst argumentieren, da doch offensichtlich auch diejenige Person, die die Existenz eines vermeintlichen Faktums der unmittelbaren Erkenntnis in ihrem Bewußtsein mit Überzeugung behauptet, zur *Identifikation* dieses Faktums ein *Kriterium* benötigen würde, welches allein ermöglichen würde, eine unmittelbare Erkenntnis *richtig*, das heißt *als* eine solche zu erkennen. »Sobald aber in dieser Hinsicht einmal Zweifel auftauchen, kommt die Diskussion um adäquate Kriterien in Gang, und der an diesem Punkt abgebrochene Begründungsregreß erscheint prinzipiell wieder fortsetzbar.« (Albert 1980, S. 16) Selbst durch eine solche immanente Kritik, welche die solipsistische Annahme der Möglichkeit von so etwas wie »unmittelbarer Erkenntnis« nicht von vornherein sinnkritisch hinterfragt und ablehnt, kann also gezeigt werden, daß Nelson das Problem des Erkenntniskriteriums nicht ge-

löst, sondern nur verschoben hat. Würde nun aber die subjektive Gewißheit innerhalb des SG tatsächlich als letzte Prüfungsinstanz anerkannt werden, dann würde jeder Verweis auf diese Instanz notwendigerweise einen Abbruch des Argumentationsprozesses bedeuten, einen Wechsel von der Ebene der Argumentation auf die Ebene des subjektiven Meinens, das seinen bloß subjektiven Charakter nicht verliert, wenn es mit noch so großer persönlicher Überzeugung vorgetragen wird.

Argumentativer Konsens versus »unmittelbare Erkenntnis«

Der Versuch der methodologischen Fundierung der argumentativen Praxis des SG in der Theorie Nelsons muß an den solipsistischen Implikationen der Konzeption der unmittelbaren Erkenntnis scheitern, da diese Konzeption, ausgehend von einem Begriff sprachunabhängiger Vernunft, für den argumentativ begründeten Konsens keinen Platz läßt. Aus der Perspektive Nelsons ließe sich nicht einmal der bloße Erkenntnisanspruch rechtfertigen, den die Praxis des SG an den durch Begründungsarbeit einerseits und kritische Skepsis andererseits angestrebten Konsens erhebt, da das konsensuale Urteil hier eben nicht durch Wiederholung einer unmittelbaren Erkenntnis konstituiert wird, sondern das Ziel eines rein argumentativen Prozesses darstellt, »in dem«, so Gustav Heckmann, »durchgängig ein gemeinsames Erwägen von Gründen stattfindet.« (Heckmann 1993, S. 13; Hervorh. B.R.)

In Heckmanns Charakterisierung wird deutlich, daß die Praxis des SG die ErkenntnisKonzeption Nelsons nicht anerkennen kann, weil das »gemeinsame Erwägen von Gründen« sonst genau in dem Moment abgebrochen werden müßte, da ein im Rekurs auf ein rein subjektives Bewußtseinserlebnis erhobener unbedingter Geltungsanspruch auf Wahrheit als sinnvoll und berechtigt anerkannt werden würde. Indem das SG den Sokratischen Logos-Grundsatz ernst nimmt, kann es den von Nelson traditionell unterstellten Bruch zwischen diskursiver Verstandeserkenntnis und intuitiver Vernunft Einsicht nicht sinnvoll aufrechterhalten. Es müssen vielmehr auch die mit subjektiven Evidenzen oder Wahrheitsgefühlen einhergehenden und vermeintlich »unmittelbaren Erkenntnisse« der einzelnen Gesprächsteilnehmer als *Behauptungen* in den Diskurs eingebracht und einer

argumentativen Prüfung unterzogen werden, an deren Schluß sie sich ebenso wie andere Behauptungen auch als »unmittelbare Irrtümer« herausstellen können.

Der Konsens, der am Schluß eines SG steht, stellt dem Anspruch nach eine Erkenntnisleistung dar und ist als solche rein diskursiv-kommunikativ erzielt, das heißt im Rahmen der Gruppe der Gesprächsteilnehmer gemeinsam, sozusagen *nach bestem Wissen*, erarbeitet. Der Hinweis auf die Tatsache, daß der Wissenshorizont einer solchen Argumentationsgemeinschaft begrenzt ist, daß also innerhalb der Argumentation nur solche Behauptungen, Zweifel und auch Fragestellungen geprüft und verfolgt werden können, die den Beteiligten bekannt und aktuell gegenwärtig sind, scheint auf den ersten Blick eine bloße Selbstverständlichkeit zu betreffen: Der Bereich der faktisch geäußerten Argumente und faktisch erhobenen Einwände ist nicht deckungsgleich mit dem Bereich aller *möglichen* sinnvollen und für die jeweilige Problemstellung relevanten Argumente und Einwände. Dieser Befund ist nun aber unmittelbar wichtig für die Frage, welchen Begründungsstatus ein am Schluß eines SG erzielter Konsens für sich beanspruchen kann. Angesichts der Begrenztheit der faktischen Argumentationsgemeinschaft kann offensichtlich dem jeweiligen konsensualen Urteil kein Letztbegründungsstatus zukommen, etwa in dem Sinne, wie Nelson ihn einem Urteil zuerkennt, das »eine unmittelbare Erkenntnis wiederholt«. Diese Einsicht bringt Heckmann zum Ausdruck, wenn er sagt: »Wenn wir im sokratischen Gespräch Konsensus über eine Aussage erreicht haben, dann hat dieser den Charakter des Vorläufigen: Bis auf weiteres bestehen keine Zweifel mehr an der erarbeiteten Aussage«. (Heckmann 1993, S. 87) Der argumentative Konsens untersteht also erklärtermaßen einem Fallibilitätsvorbehalt. Die Tatsache, daß innerhalb einer begrenzten Argumentationsgemeinschaft eine faktische Übereinstimmung über eine bestimmte Aussage erzielt wurde, ist kein absolutes Kriterium für die Wahrheit dieser Aussage. Bedeutet dies, daß auch der mit dem formulierten Konsens untrennbar verbundene *Geltungsanspruch auf Wahrheit* bzw. argumentative Einlösbarkeit von vornherein in dem Sinne kontext- und situationsgebunden ist, daß er sich als Anspruch nur an die jeweilige zahlenmäßig eng begrenzte Gruppe von Gesprächsteilnehmern richtet?

Dazu folgendes: Im SG sollen *möglichst alle* für die jeweilige

Fragestellung relevanten Argumente im Hinblick auf die Einlösbarkeit ihrer Geltungsansprüche einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Zwar kann innerhalb dieser Prüfung aufgrund der Begrenztheit des Wissenshorizonts der jeweiligen Gesprächsgruppe und aufgrund der Unvorhersehbarkeit sämtlicher sinnvoller Argumente und Einwände nur eine begrenzte Zahl derjenigen Argumente berücksichtigt werden, deren Kenntnis und Erwägung für eine *definitive* Einlösung des in Form des erzielten Konsenses gemeinschaftlich erhobenen Geltungsanspruchs notwendig wäre. Der Wahrheitsanspruch, der für ein im SG erzieltes konsensuales Urteil erhoben wird, überschreitet nun aber gerade insofern geltungslogisch die Grenzen der faktischen Argumentationsgemeinschaft der Gesprächsteilnehmer, als jeder Diskurspartner und Teilhaber am Konsens, indem er das konsensuale Urteil mit Geltungsanspruch auf Wahrheit *behauptet*, seine Bereitschaft bekundet, sich auch in Auseinandersetzung mit solchen Einwänden und Argumenten, die innerhalb der Konsensbildung nicht berücksichtigt worden sind, um eine argumentative Einlösung des einmal erhobenen Geltungsanspruchs zu bemühen und sich gegebenenfalls argumentativ von der Falschheit des konsensualen Urteils überzeugen zu lassen. Die Bedingung hierfür ist freilich, daß er wahrhaftig argumentiert und tatsächlich an Wahrheitsfindung interessiert ist – beides sollte man aber bei den Teilnehmern eines SG voraussetzen können.

Die Bindung von Erkenntnisleistungen an die intersubjektive Ebene des argumentativen Diskurses, welche die Kommunikationsgemeinschaft an die Stelle des traditionellen einsamen Erkenntnissubjekts setzt, ist nun aber keineswegs zu verwechseln mit einer totalen Disqualifikation der subjektiven Gewißheit oder einer Herabsetzung des »Selbstdenkens«. Letztere sind vielmehr Sinnbedingungen sowohl für den Begriff der Argumentation als auch für denjenigen der Kommunikationsgemeinschaft. Beide Begriffe lassen sich überhaupt nur einsichtig machen, wenn man voraussetzt, daß prinzipiell jeder – als Teilnehmer an einer Argumentation und als Mitglied einer Kommunikationsgemeinschaft – die Fähigkeit des »Selbstdenkens« besitzt, das heißt, auf der Basis seiner subjektiven Gewißheiten Gültigkeit für die von ihm argumentativ behaupteten Aussagen beanspruchen kann.

Die subjektive Gewißheit der einzelnen Diskursteilnehmer spielt aber noch in einer weiteren Hinsicht eine wichtige Rolle in jeder Argumentation, die mit dem Ziel geführt wird, eine begründete Über-

einstimmung zu erreichen: Sie ist und bleibt insofern eine notwendige Bedingung für das Zustandekommen eines argumentativen Konsenses, als sie die Motivation für den Akt der *Einstimmung*, der von jedem allein und selbständig vollzogen werden muß, darstellt. Die Einstimmung selbst kann dem Einzelnen nicht von der Argumentationsgemeinschaft abgenommen werden.

Das sich aus subjektiver Überzeugung und Gewißheit ergebende Für-wahr-Halten der einzelnen Argumentierenden ist zwar eine Voraussetzung dafür, daß überhaupt Argumentation als diskursive Prüfung von geltend gemachten Gültigkeitsansprüchen stattfinden kann. Mit anderen Worten, es gehört zu den wechselseitigen Voraussetzungsverhältnissen, aus denen sich Argumentation konstituiert, daß jedem, der argumentativ eine Behauptung soll äußern können, die Fähigkeit zu eigener Urteilskraft und prinzipieller Wahrheitsfähigkeit zugetraut werden muß. Die Prüfung der *Berechtigung* der jeweiligen, in Form eines Arguments zum Ausdruck gebrachten, subjektiven Gewißheit erfolgt jedoch intersubjektiv auf der Ebene des Diskurses. Hier werden sämtliche Erkenntnisevidenzen der einzelnen Gesprächsteilnehmer eingebracht und einer argumentativen Kritik unterzogen, an deren Schluß entweder positiv die Transformation von bloß subjektiver in intersubjektive, argumentativ begründete Gewißheit steht, oder aber negativ der Aufweis, daß der jeweilige durch subjektive Gewißheit motivierte Geltungsanspruch auf Wahrheit sich argumentativ nicht rechtfertigen läßt.

Somit wird auch diejenige subjektive Gewißheit, die dem Einzelnen als Ausgangsbasis, als Motivation zur Einstimmung in den Konsens dient, wesentlich intersubjektiv konstituiert und stellt als argumentativ erzielte weder das Resultat einer willkürlichen Entscheidung noch einer intuitiven und rein privaten Einsicht dar.

Das Sokratische Gespräch als reflexiver Begründungsdiskurs

Mit dem bisher Gesagten ist freilich zur Lösung des Problems der *Begründung* der argumentativen Praxis des SG noch nichts beigetragen. *Daß* der argumentative Diskurs das adäquate Verfahren und den eigentlichen Ort sowohl der Philosophie als auch der Lösung nicht-

philosophischer Probleme darstellt, wurde vielmehr im Sinne dieser Praxis schon vorausgesetzt. Der Versuch, diese Voraussetzung als begründet zu erweisen, sieht sich von vornherein konfrontiert mit tiefreichenden, wenngleich nicht unüberwindbaren Schwierigkeiten. Jedes faktisch geführte SG unterliegt kontingenten Rahmenbedingungen, die unter anderem den Wissens- und Erfahrungshorizont der jeweiligen Diskursteilnehmer betreffen. Aufgrund der Partikularität der realen Argumentationsgemeinschaft der Gesprächsteilnehmer scheint eine *definitive Einlösung* von Wahrheitsansprüchen nicht im Bereich des »Erreichbare(n)« (Heckmann 1993, S. 87) zu liegen. Da eine solche sich nicht auf die bloß aktuell-situationsbezogene Abwesenheit von Zweifeln und Einwänden im Rahmen einer zahlenmäßig eng begrenzten Gesprächsgruppe, sondern darüber hinaus auf die *Unmöglichkeit* sinnvoller und berechtigter Einwände überhaupt müßte stützen können, scheint vielmehr der Erfolg des Unternehmens der Begründung des SG in den Bereich des Unerreichbaren zu rücken. Implizit und wahrscheinlich ungewollt zieht Heckmann tatsächlich diese Konsequenz: »Nicht erreichen können wir Aussagen von der Qualität: der Irrtumsmöglichkeit und der Revisionsbedürftigkeit endgültig entzogen.« (ebd.) Als Allsatz über die prinzipielle Unmöglichkeit universell gültiger Aussagen schließt diese These auch die Begründung des SG aus, da diese ja gerade auf die Möglichkeit gültiger Aussagen über die Richtigkeit der argumentativ-diskursiven Methode angewiesen ist.

Soll nun aber eine Begründung des SG geleistet werden, so muß sich zeigen lassen, daß der Geltungsbereich von Heckmanns Allaussage sinnvoller- und berechtigterweise eingeschränkt werden kann, derart, daß diejenigen Aussagen, die die Begründungsebene des SG betreffen, außerhalb dieses Bereichs liegen. In Anlehnung an Heckmanns These ließe sich auf einer dem Begründungsversuch gewissermaßen zugrundeliegenden, allgemeineren Ebene folgendes als leitende Fragestellung formulieren: Gibt es Aussagen, die der Möglichkeit des sinnvollen und berechtigten Bezweifeln und Bestreitens prinzipiell entzogen sind?

Diese allgemeine Fragestellung kann nun in direkten Bezug zur Begründungsebene des SG gebracht werden: Stellt die argumentative Praxis des SG einen Handlungs- und Erfahrungsbereich dar, über welchen sich Aussagen behaupten lassen, deren Gültigkeitsansprüche

insofern *definitiv* eingelöst werden können, als sich aufweisen läßt, daß sie der Möglichkeit sinnvollen und berechtigten Bestreitens und Bezweifeln überhaupt und notwendigerweise entzogen sind?

Damit ist nicht bloß die für das Unternehmen der Begründung des SG relevante Fragestellung gewonnen, sondern gleichzeitig über den Erfahrungsbegriff eine Verbindung zu den zwei Grundsätzen hergestellt, welche Heckmann in Anlehnung an Nelson als Richtlinien der Verfahrensweise des SG formuliert hat. Einer dieser beiden Grundsätze, »der der Selbsttätigkeit« (Heckmann 1993, S. 91) des Denkens, wurde bereits als konstitutive Bedingung für Argumentation überhaupt, das heißt für intersubjektive Prüfung der von Argumentationssubjekten geltend gemachten Sinn- und Wahrheitsansprüche, herausgestellt. Der andere Grundsatz, »der des Ausgehens vom Konkreten« (ebd.), in Nelsons Worten: der des Ausgehens vom »Boden der Erfahrung« (Nelson 1970, S. 300) und des »täglichen Lebens« (ebd., S. 288), kann nun als Ausgangspunkt auch für den Selbstbegründungsversuch eines SG dienen, welches in Form einer *reflexiven* Thematisierung der eigenen argumentativen Praxis in einem ersten Schritt aufzuweisen hätte, welche Sinn- und Geltungsbedingungen innerhalb der Argumentation in Anspruch genommen und somit faktisch anerkannt werden, um sodann in einem zweiten Schritt zu prüfen, ob die aufgewiesenen Bedingungen sich als unhintergehbare (transzendente) Voraussetzungen von Argumentation überhaupt, einschließlich der Geltungsbeanspruchung philosophischer Behauptungen, erweisen lassen.

Im Sinne des zuletzt genannten »sokratischen Grundsatzes« kann die Ausgangsebene eines solchen reflexiven SG als *kommunikative Erfahrung* gekennzeichnet werden. Der Bereich dieser Erfahrung des Sinnverstehens und der sprachlichen Verständigung ist – im Gegensatz zu dem von Nelson verabsolutierten Modell der Subjekt-Objekt-Erfahrung – die Ebene der Subjekt-Subjekt-Relation.

Nun ließe sich einwenden, daß zwar der oben skizzierte erste Schritt, also der Aufweis der innerhalb der Argumentation aktual in Anspruch genommenen Sinn- und Geltungsbedingungen, grundsätzlich gelingen könnte, daß aber der zweite Schritt, durch welchen die aufgewiesenen Bedingungen wenigstens teilweise als transzendente Voraussetzungen argumentativer Erfahrung überhaupt letztbegründet werden sollen, gerade aufgrund der Nichtantizipierbarkeit sämtlicher

möglicher Einwände, die gegen einen solchen Letztbegründungsversuch vorgebracht werden könnten, nicht gelingen kann. Es wäre schließlich denkbar, daß zu einem späteren Zeitpunkt berechnete Einwände auftauchen, deren Inhalte außerhalb des Wissenshorizonts der aktuell Argumentierenden liegen.

Tatsächlich entzieht sich der propositionale Gehalt möglicher, zum Zeitpunkt der aktuellen Argumentation nicht gewußter Einwände einer antizipierenden Erwägung. Anders verhält es sich jedoch mit der geltungslogischen Struktur, die solchen Einwänden als Argumentationshandlungen notwendigerweise zugrunde liegen muß. Offensichtlich müßte doch auch ein gegenwärtig nicht bekannter propositionaler Gehalt von einem Sprecher in Form eines Sprechakts behauptet und somit in den Argumentationsprozeß überhaupt erst eingebracht werden. Diese zuletzt genannte pragmatische Ebene der Geltungsbeanspruchung für behauptete Aussagen und Einwände bildet einerseits den Gegenstand der Reflexion auf die transzendentalen Voraussetzungen sinnvollen Argumentierens, andererseits *konstituiert* sie jedoch auch diese Reflexion, welche für ihre Resultate ja selbst Geltung beansprucht, schon mit. »Gegenstand« bedeutet also hier nicht ein von der Reflexion unabhängig bestehendes Objekt, das es in theoretischer Einstellung, das heißt unter Absehung von der eigenen argumentativen Reflexionstätigkeit, zu untersuchen und zu beschreiben gilt, sondern das reflexiv Aufzuweisende wird auch für das Unternehmen des Aufweises selbst schon notwendigerweise in Anspruch genommen.¹⁰

Insofern argumentative Kommunikation einen intersubjektiven Handlungs- und Erfahrungsbereich darstellt, der auch für das »einsame« Denken unhintergebar ist, muß die Aufdeckung ihrer transzendentalen Voraussetzungen im wesentlichen in einer Explizierung des *immer schon* vorausgesetzten und sich in jeder Argumentationshandlung realisierenden *Handlungswissens* bestehen. Dieses Handlungswissen, welches wir als Argumentierende wenigstens implizit haben müssen, betrifft den Kernbereich der kommunikativen Erfahrung. Es ist die Basis, auf welcher verständigungsorientierte Argumentation als sinnvolles, regelgeleitetes und verstehbares Verfahren der Problemlösung überhaupt erst möglich wird. Anknüpfend an die oben formulierte Fragestellung läßt sich nun das reflexive Argumentationswissen als Bereich herausstellen, der der Möglichkeit des sinnvollen und berechtigten Bezweifelns und Bestreitens notwendigerweise entzogen ist,

weil sich jeder diesen Bereich betreffende Einwand, der in die Argumentation eingebracht werden soll, immer schon auf die Basis des argumentativen Handlungswissens stützen muß. Wesentlich ist hierbei der Satz vom zu vermeidenden pragmatischen Widerspruch, demzufolge 1. der propositionale Teil einer Behauptung (die behauptete inhaltliche Aussage) sich auf den performativen Bestandteil (die durch das performative Verb »behaupten« explizierbare Argumentationshandlung) zurückbezieht, und 2. beide Teile der Behauptung, Performation und Proposition, ohne Widerspruch in Einklang zu bringen sein müssen. Nur eine solche Behauptung kann als sinnvoll und insofern *potentiell* wahr/gültig qualifiziert werden, deren Proposition nicht explizit oder implizit eine im performativen Bestandteil als gültig schon anerkannte Voraussetzung von Behauptungshandlungen insgesamt – also auch der aktuell ausgeführten – bestreitet. Entsprechend läßt sich für bezweifelnde bzw. bestreitende Sprechakte folgendes als sinnkritischer Maßstab formulieren: Ein Zweifel ist nur dann als sinnvoll und insofern *potentiell* berechtigt qualifizierbar, wenn das im propositionalen Teil *Bezweifelte* nicht selbst sinn- und geltungskonstitutiver Bestandteil der Zweifelshandlung ist. Dieses Sinnkriterium, welches hinter den speziellen semantischen Gehalt sämtlicher möglicher Aussagen auf die pragmatische Ebene der Behauptungshandlung zurückgeht, eröffnet nun einen Weg, trotz der Nichtantizipierbarkeit der propositionalen Inhalte möglicher Einwände gegen das reflexiv Aufgewiesene, letzteres als nicht sinnvoll bezweifelbar auszuweisen.

Auf diese Weise können die in Form des methodischen Grundkonsenses des SG faktisch anerkannten Sinn- und Geltungsbedingungen der Argumentation reflexiv durch Aufweis ihrer Unhintergebarkeit begründet werden. Ausgehend von der Einsicht in die Sprachlichkeit und Diskursivität des Denkens läßt sich ferner der noch für Nelsons Konzeption der »unmittelbaren Erkenntnis« grundlegende methodisch-solipsistische Ansatz mit seiner Unterstellung des »einsamen Ichs« als letzter Prüfungsinstanz theoretischer und praktischer Urteile ad absurdum führen: Denken, welches für seine Resultate Gültigkeit und für sich selbst Urteilsfähigkeit beansprucht, verweist notwendig auf die Argumentationsgemeinschaft als intersubjektive Prüfungsinstanz der Berechtigung der jeweils erhobenen Geltungsansprüche. Insofern die Argumentationssituation für jegliche Form des problem-

bezogenen Denkens die grundlegende Struktur abgibt, läßt sich der normative Gehalt, welcher im Begriff der *gültigen Methode des SG* angelegt ist – das »Du sollst argumentieren!« – als Aufforderung zur aktiven Verwirklichung von implizit immer schon anerkannten Handlungsnormen des Argumentierens entfalten.¹¹

Anmerkungen

- 1 Im folgenden verwende ich die Abkürzung SG für Sokratisches Gespräch.
- 2 Die Grundannahmen des *common sense* spielen im SG trotzdem eine nicht geringe Rolle. Ausgehend vom Konkreten (vgl. Heckmann 1993, S. 91 ff) werden sie in einem ersten Schritt aufgewiesen, um sie dann einer kritischen Prüfung hinsichtlich der Berechtigung ihres Geltungsanspruches auf Wahrheit/Richtigkeit zu unterziehen.
- 3 Diese Beschränkung hat ihren Grund in Heckmanns Vertrauen in Nelsons Vernunftauffassung.
- 4 Nelsons Begriffe »unmittelbare Erkenntnis« und »regressive Methode der Abstraktion« sind im ersten Band dieser Schriftenreihe ausführlich und kritisch diskutiert worden. Dabei fällt auf, daß die Konsequenzen, die aus einer Anerkennung der Konzeption der nicht-begrifflichen und somit nicht-kommunikativen »unmittelbaren Erkenntnis« für die methodologische Fundierung und das Selbstverständnis der Praxis des SG resultieren müssen, weitgehend außer acht gelassen wurden. (Vgl. Kleinknecht/NeiBer 1994.
- 5 Vgl. dazu Heckmann 1993, S. 13.
- 6 Für eine problemgeschichtlich detaillierte Rekonstruktion der Dichotomie »intuitiv versus diskursiv« vgl. Böhler/Gronke 1994.
- 7 Vgl. dazu Nelson 1973a.
- 8 Albert 1980, S. 15. Albert entwickelt hier in Anlehnung an Popper die These einer Kontinuität zwischen dem theologischen Begriff der Offenbarung und dem Erkenntnisbegriff der neuzeitlichen Philosophie. Erkenntnis ist demzufolge als säkularisierte Offenbarung aufzufassen: Die »klassische Erkenntnislehre arbeitete mit einer Offenbarungstheorie der Wahrheit (...), in der die Offenbarung gewissermaßen naturalisiert und demokratisiert, das heißt: ihres übernatürlichen und gleichzeitig ihres historischen Charakters beraubt und in die individuelle Intuition oder die individuelle Wahrnehmung verlegt wurde (...).« (S. 19)
- 9 Vgl. dazu Nelson 1973b, S. 482: »Wir müssen (...), um diese Begründung ausführen zu können, das heißt um die metaphysischen Urteile auf die ihren Grund bildende unmittelbare Erkenntnis zurückzuführen, diese unmittelbare Erkenntnis erst künstlich aufweisen, sie also zum Gegenstand einer psychologischen Untersuchung machen.«

- 10 Vgl. dazu Kuhlmann 1985, S. 111: »Strikt reflexive Letztbegründung einer Theorie der Argumentation durch Nachweis ihrer Unhintergebarkeit kann natürlich nur so geschehen, daß das, was als unhintergebar erwiesen werden soll, bei diesem Nachweis selbst auch in Anspruch genommen wird, anderenfalls würde ja gerade die Hintergebarkeit demonstriert.«
- 11 Der Einwand, eine solche Entfaltung des normativen Gehalts verstricke sich unvermeidbar in eine *naturalistic fallacy* und sei damit nutzlos, kann hier nicht zählen. Das reflexiv Aufgewiesene enthält nämlich als Handlungswissen wesentlich schon anerkannte normative Gehalte. Es wird also hier nicht unberechtigterweise von einer bloß deskriptiven zu einer präskriptiven Ebene übergegangen. Vgl. hierzu Kuhlmann 1992, S. 145: »Das Prinzip der zu vermeidenden *naturalistic fallacy* besagt: wenn wir nicht immer schon gültige Normen, gültiges Präskriptives anerkannt haben (als immer schon anerkannt aufdecken können), dann werden wir nie zu solchem kommen. Dabei verweist der Ausdruck immer schon anerkannt klar auf ein transzendentalphilosophisches Begründungsverfahren als das allein mögliche.«

Literatur

- Albert, Hans*: Traktat über kritische Vernunft. Tübingen 1980.
- Apel, K.-O.*: Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie. In: Krohn, D., Horster, D., Heinen-Tenrich, J. (Hrsg.): Das Sokratische Gespräch. Ein Symposium. Hamburg 1989.
- Böhler, Dietrich und Gronke, Horst*: Art. »Diskurs«, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Band 2. Tübingen 1994, S. 764–819.
- Descartes, René*: *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. Hamburg 1979.
- Heckmann, Gustav*: Das Sokratische Gespräch. Erfahrungen in Philosophischen Hochschulseminaren. Frankfurt a.M. 1993.
- Kuhlmann, Wolfgang*: Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. München 1985.
- Ders.*: Anthropozentrismus in der Ethik, in: ders.: Kant und die Transzendentalpragmatik. Würzburg 1992, S. 131–146.
- Nelson, Leonard*: Die sokratische Methode. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 1. Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode. Hamburg 1970, S. 269–316.
- Ders.*: Über das sogenannte Erkenntnisproblem. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 2: Geschichte und Kritik der Erkenntnistheorie. Hamburg 1973.

Zum Teufel mit dem *advocatus diaboli*¹? – einige gedanken zur argumentation in sokratischen gesprächen

Gustav Heckmann beschreibt als ein sokratisches gespräch im weitesten sinne ein solches gespräch, »wo und wann immer Menschen durch gemeinsames Erwägen von Gründen der Wahrheit in einer Frage näherzukommen suchen« und betont einige zeilen später ausdrücklich, daß er alle solchen gespräche sokratisch nennt, in denen nicht nur sporadisch, sondern »durchgängig ein gemeinsames Erwägen von Gründen stattfindet.« (Heckmann 1993, 13) Im folgenden soll untersucht werden, was unter dem gemeinsamen erwägen von gründen² verstanden wird, und welche anforderungen an die beteiligten eines solchen sokratischen gesprächs (genauer eines sokratischen *lehrgesprächs*) bezüglich der argumentation gestellt werden. In seinem merkblatt 'philosophieren im gespräch' formuliert Gustav Heckmann, es ginge darum, »die Prüfung von Gründen *und Gegengründen* bis zu voller Einmütigkeit aller Teilnehmer durchzuführen.« (Heckmann 1993, 16, hervorhebung K.R.; vgl. auch Heckmann 1993, 112) Aus Heckmanns ausführungen wird allerdings nicht ersichtlich, was unter gegengründen zu verstehen ist. Einerseits könnten damit die gründe gemeint sein, die zur stützung der kontra-these angeführt werden, andererseits können es einwände sein, die gegen die gründe der pro-these vorgebracht werden.

Im folgenden werden die eher weniger als mehr ausdrücklich formulierten argumentationsregeln zu untersuchen sein, die im sokratischen gespräch angewendet werden, denn das sokratische gespräch »strebt Einmütigkeit darüber an, welche Ansicht gut begründet ist.« (Heckmann/Krohn 1988, 40) Dieses gesprächsziel läßt erwarten, daß beschrieben wird, woran erkennbar ist, daß eine ansicht 'gut begründet' ist. Erstaunlicherweise gibt es nur wenige aussagen zur argumentation, da anscheinend unterstellt wird, es wäre evident,³ wie die in

sokratischen gesprächen angestrebte »kritische Verarbeitung vorgebrachter Argumente« zu erfolgen hat (Heckmann 1993, 96). Es ist für dieses vorgehen bedeutsam, daß sich der leiter nicht an der argumentation beteiligt, denn von einem leiter eines sokratischen gesprächs wird erwartet, seine eigene meinung zur erörterten sache nicht zu erkennen zu geben.⁴ Begründet wird dieses 'gebot der zurückhaltung' damit, daß der leiter den teilnehmern des gesprächs an einsicht voraus sein müsse. »Dadurch sind seine Argumente herausgehoben, und wenn er sie äußern würde, würde das den Teilnehmern das unbefangene Prüfen der von ihnen vorgebrachten Argumente stören.« (Heckmann 1993, 85) Dahinter steht die befürchtung, die von einem leiter geäußerten argumente hätten durch seine leiterrolle einen anderen stellenwert. Die gefahr, »daß unsachgemäße Autoritätsmomente ins Spiel kommen« (Klafki 1983, 281), sei nicht zu leugnen, meint Wolfgang Klafki, dennoch formuliert er ebenso wie Gisela Raupach-Strey einwände gegen die überschätzung des leitereinflusses (vgl. Klafki 1983, Raupach-Strey 1983). Für dieses problem ist es zunächst ohne bedeutung, ob der leiter seinen teilnehmern tatsächlich an einsicht voraus ist. So befürchtet Detlef Horster, daß die anerkennung, die die teilnehmer der autorität⁵ des leiters entgegenbringen, wenn er auf die einhaltung der gerade erörterten frage dringt (die vierte der sechs pädagogischen maßnahmen des leiters; vgl. Heckmann 1993, 86), auch auf die inhalte des gesprochenen übertragen werden könnte (vgl. Horster 1986, 24f). Wolfgang Klafki weist in seinen einwänden gegen das 'gebot der zurückhaltung' darauf hin, daß die sonderstellung (vgl. auch Raupach-Strey 1983, 321f) des leiters gefestigt wird, und es nicht einsichtig sei, warum weiterführende gedanken von einem teilnehmer, nicht aber vom leiter in das gespräch eingebracht werden sollten (vgl. Klafki 1983, 284f). Wichtiger noch erscheint der hinweis Klafkis (vgl. 1983, 286), die teilnehmer sollten lernen, daß die von einer autorität vorgebrachten argumente kritisch untersucht werden können und müssen. Erst wenn der leiter tatsächlich über eine größere einsicht in die sache verfügte, würden seine begründungen als autoritätsargumente⁶ aufzufassen sein und hätten aus sachlichen gründen einen herausgehobenen stellenwert im gespräch. Die äusserungen eines leiters können also aus zwei verschiedenen gründen einen besonderen stellenwert im gespräch haben:

1. seine formale leiterrolle
2. seine sachkenntnis

Da es prinzipiell möglich ist, daß der leiter nicht über bessere sachkenntnis und bessere argumente verfügt, folgt aus der leiterrolle nicht automatisch, daß seine argumente auch autoritätsargumente sind.

Der leiter müsse »unparteiisch« sein und dafür sorgen, daß »jede im Gespräch vorgebrachte Auffassung die gleiche Chance hat, gründlich und sachlich geprüft zu werden.« (Heckmann 1993, 17) Von den teilnehmern wird beim vorbringen ihrer meinung ausdrücklich ehrlichkeit gefordert. Die teilnehmer »müssen sagen, was sie über die zur Diskussion stehende Sache *wirklich* denken« (Krohn 1989a, 10). An anderer stelle zählt Dieter Krohn das ehrliche äußern der eigenen gedanken zu den vier unverzichtbaren merkmalen eines sokratischen gesprächs (vgl. Krohn 1993, 9) Die teilnehmer werden ausdrücklich aufgefordert, nur eigene gedanken zu äußern und sich nicht auf autoritäten zu berufen. Dabei kann es vorkommen, daß von teilnehmern (ohne daß es ihnen bewußt ist?) gedanken geäußert werden, die 'große denker' bereits vorher formuliert haben (vgl. Horster 1989, 161). Das muß nicht überraschen, denn die teilnehmer bringen nicht nur ihre erfahrungen, sondern auch ihr wissen ins gespräch ein. Inwieweit es eine bestimmte in der sozialisation erworbene auswahl aus den gesellschaftlichen ansichten ist, müßte geklärt werden. Gustav Heckmann weist darauf hin, daß es »kaum möglich« sei⁷, daß die eigenen überzeugungen »ganz ohne äußere Anregung« zustande gekommen seien. Die eigenen überzeugungen seien charakterisiert »durch die Art, wie die äußere Anregung verarbeitet wird.« (Heckmann 1993, 56)

»Ich darf nicht, um der Freude am Disput willen, eine These verfechten, von der ich in Wahrheit nicht überzeugt bin.« (Heckmann/Krohn 1988, 39; vgl. Krohn 1989a, 10) Heckmann unterscheidet das bloß verbale 'ich zweifle', »ohne daß dem ein innerer Vorgang entspricht« vom konstruktiven zweifel (Heckmann 1993, 138). Nun muß das vertreten einer these, von der der sprechende nicht überzeugt ist, nicht ausschließlich negativ einzuschätzen sein. In der figur des advocatus diaboli (vgl. anmerkung 1) vertritt jemand (das können prinzipiell auch mehrere personen sein) alle denkbaren einwände gegen eine vorgetragene these. Mit anderen worten: es werden gründe dafür vorgebracht, nicht diese, sondern statt dessen eine andere these

anzunehmen. Besonders eindringlich wendet sich Detlef Horster⁸ gegen ein solches vorgehen mit seiner regel 5: »Sprich deine Zweifel aus, spiel aber nicht den advocatus diaboli!« (Horster 1989, 151) Horster schränkt durch diese regel (ganz im sinne Heckmanns) die möglichkeiten des zweifelns ein. Zwar wird der zweifelnde aufgefordert, seine zweifel *auszusprechen*, aber er soll nur *seine* zweifel aussprechen. Daß der advocatus diaboli bei der argumentativen behandlung eines themas eine sachdienliche funktion übernehmen kann, kommt Horster nicht in den blick. Es ist zu überlegen, ob am »unvoreingenommene(n) gemeinsamen Suchen nach der gültigen Einsicht« (Raupach-Strey 1983, 315) auch der advocatus diaboli beteiligt werden kann. So ist zu fragen, ob es nicht sinnvoll wäre, den persönlichen zweifel (auf ihn beziehen sich Gustav Heckmanns ausführungen zu zweifel und evidenz; vgl. Heckmann 1993, 131ff) um den methodischen zweifel zu ergänzen, denn gedanken sind nicht schon dadurch wertlos, weil jemand bei ihrer äußerung nicht aufrichtig ist. Zumal dies beim advocatus diaboli bewußt und für die gesprächspartner erkennbar geschieht und insofern die aufrichtigkeit wieder eingelöst wird. Rainer Loska widmet dem zweifel in seinem buch ein eigenes kapitel (vgl. Loska 1995, 217 – 222). Ausdrücklich bezieht Loska den zweifel auch auf die argumentation: »Zweifel können aus der Lückenhaftigkeit einer Argumentation resultieren.« (Loska 1995, 218) Loska weist darauf hin, daß der zweifel »Ausgangspunkt für eine Vertiefung der Untersuchung« sein könne, »weil es seine Funktion« sei, »möglicherweise wichtige Gesichtspunkte nicht zu übergehen.« (Loska 1995, 219) Aber auch bei ihm fehlt die figur des advocatus diaboli, denn seine beschreibung des zweifels bezieht sich auf die kognitiven reaktionen⁹ der gesprächsteilnehmer.

»Wir sind ... jedem bei einem Teilnehmer *sich anmeldenden Zweifel* nachgegangen« schreibt Gustav Heckmann über ein sokratisches gespräch über das sittengesetz, »bis wir zu einer Beurteilung kamen, *gegen die sich Zweifel nicht mehr anmeldeten.*« (Heckmann 1993, 79; hervorhebung K.R.) Auch hier kommen nicht die denkbaren, sondern nur die von den teilnehmern erspürten und vorgebrachten einwände zum zuge. Damit bekommen die einwände/zweifel der anwesenden teilnehmer einen sonderstatus gegenüber den einwänden potentieller gesprächsteilnehmer. Im sokratischen gespräch prüfen wir, »welche Gründe wir für unsere Behauptungen haben und ob diese Gründe von

uns allen als zureichend anerkannt werden.« (Heckmann 1993, 86; hervorhebung K.R.) Es geht um die gründe, die in der gruppe geäußert wurden (welche gründe *wir* haben), nicht um die gründe, die grundsätzlich für eine these vorgebracht werden können. Unter der zustimmung von allen sind die gesprächsteilnehmer, nicht alle (vernünftigen) menschen gemeint. Sofern ein konsens von der zufälligen zusammensetzung einer gruppe bestimmt wird, stellt sich das problem der 'wahrheit' in besonderer schärfe. Bei Habermasens konsenstheorie gelingt der 'zwanglose zwang des besseren arguments' nur in der idealisierung einer sprechsituation, nicht in der realität des meinungsaustauschs. Es dürfte deshalb vorschnell sein, das sokratische gespräch als einen weg zur realisierung Habermascher gedanken einzustufen (vgl. Horster 1986, 37 f). Zum wahrheitsbegriff sagt Gustav Heckmann, daß, wenn ein konsens erreicht wurde, dieser vorläufig sei: »Bis auf weiteres bestehen keine Zweifel mehr an der erarbeiteten Aussage. Jedoch kann uns *ein bisher nicht erwogener Gesichtspunkt* in den Blick kommen, der neue Zweifel hervorruft. Dann muß ... die Aussage von neuem geprüft werden.« (Heckmann 1993, 87; hervorhebung K.R.) Sofern konsens nicht nur heißen soll, zustimmung der (zufällig anwesenden) teilnehmer, müßte systematisch geprüft werden, ob die möglichen gesichtspunkte erwogen wurden.¹⁰ Damit eine aussage nicht alleine schon deshalb infrage gestellt werden muß, weil ein neues gruppenmitglied andere gesichtspunkte ins spiel bringt, müßten die anwesenden gruppenmitglieder durch rollenübernahme die rolle potentieller gesprächsteilnehmer übernehmen und so deren gesichtspunkte zur sprache bringen.

Die von Robert Alexy geforderte »Auseinandersetzung mit Argumenten potentieller Sprecher« (Alexy 1978, 53) wäre mithilfe des advocatus diaboli möglich. Durch dieses methodische zweifeln könnten die erfahrungen und meinungen potentieller teilnehmer des gesprächs zum zuge kommen. Wann der advocatus diaboli seinen auftritt im sokratischen gespräch haben sollte (denkbar wäre beispielsweise sein einsatz als notwendiger schritt vor dem feststellen eines konsenses oder am ende einer sokratischen woche) müßte erprobt werden. Durch dieses verfahren würde auch der gefahr vorgebeugt, dem gruppendenken zu erliegen. Ein begründeter dissens oder ein schwebender konsens kann philosophisch wertvoller sein und mehr einsichten erbringen als ein konsens, den teilnehmer sich er-

schlichen haben, weil probleme ausgeblendet wurden. Sofern zeitweise und deutlich erkennbar für einen (oder mehrere) teilnehmer die verpflichtung außer kraft gesetzt wird, nur die eigene meinung zu äußern, könnten mögliche und der sache dienliche einwände zur sprache kommen und geprüft werden. In seiner diskussion von Robert Alexys ansatz¹¹ verweist Gustav Heckmann auf dessen grundregel 1.2: »Jeder Sprecher darf nur das behaupten, was er selbst glaubt.« (Alexy 1978, 37) Hier sieht Heckmann vor allem die verwandtschaft mit dem sokratischen gespräch ausgedrückt (vgl. Heckmann 1993, 141f). Hinter Alexys formulierung von regel 1.2 sieht Heckmann die forderung, »die Äußerungen des eigenen Wahrheitsgefühls aufmerksam aufzufassen«, und nach seiner meinung widersprüche es dem sinn der regel, »wenn ein Teilnehmer da zu zweifeln vorgäbe, wo er in Wahrheit keinen Zweifel mehr hat.« (Heckmann 1993, 142) Heckmann betont, seine anforderungen bezögen sich im wesentlichen auf das innere verhalten der gesprächsteilnehmer, und es seien »keinerlei Kriterien für die Zuverlässigkeit von Argumenten und die Wahrheit von Aussagen vorgegeben.« (Heckmann 1993, 143) Auf die 'äußerungen des wahrheitsgefühls' würde Alexy sich vermutlich nicht verlassen, da er solchem berufen auf evidenzen mißtraut. Alexy macht deutlich, daß unter bestimmten voraussetzungen von dem grundsatz 1.2 abgewichen werden kann, nämlich dann, wenn beispielsweise mutmaßungen geäußert werden, die als solche gekennzeichnet sind (vgl. Alexy 1978, 37). Analoges würde beim advocatus diaboli gelten, weil sich ein sprecher erkennbar zum sprachrohr eines anderen standpunktes macht und äußert, welche einwände der vertreter dieses standpunktes mutmaßlich machen würde. Ob diese einwände empirisch schon von bestimmten personen geäußert wurden, ist irrelevant, denn es reicht aus, daß sie geäußert werden könnten, zum beispiel von zukünftigen generationen gegenüber heutigen entscheidungen.

In der auseinandersetzung mit dem advocatus diaboli könnte sich zeigen, ob die gewählten begriffe und formulierungen tatsächlich »kritischer Prüfung standhalten« (Heckmann 1993, 88). Der konsens im sokratischen gespräch »hat immer den Charakter: bis auf weiteres« (Heckmann 1993, 87), und das heißt, »bis auf weiteres keinem Zweifel mehr unterliegend, bis auf weiteres von allen Gesprächsteilnehmern als gut begründet anerkannt.« (Heckmann/Krohn 1988, 40) Die anzahl der gründlich erwogenen gesichtspunkte bewahrt nicht nur vor vor-

schneller zustimmung, sie entscheidet auch darüber, wie lange ein konsens 'bis auf weiteres' geltung haben kann.

Anmerkungen

* Aktuell wird wieder deutlich, daß änderungen der rechtschreibregeln leicht auf widerstand stoßen. Dabei wurde bei dieser rechtschreibreform die hochemotionalisierte frage der kleinschreibung der substantive von vornherein aus politischen gründen ausgeklammert. Sprachwissenschaftlich wäre die einföhrung der gemäßigten kleinschreibung (nur satzanfänge und eigennamen werden groß geschrieben) die vernünftigste lösung. Aber nicht nur auf dem gebiet der rechtschreibung zählen gewohnheiten offenbar mehr als gute gründe für eine änderung.

Wer sich über argumente für die gemäßigte kleinschreibung informieren möchte, sei auf folgende zwei publikationen hingewiesen:

Internationaler Arbeitskreis für Orthographie (Hg.): Deutsche Rechtschreibung – Vorschläge zu ihrer Neuregelung. 2., durchgesehene Auflage Tübingen 1993 (vgl. seite XXII f und den ausführlichen kommentar seite 150–200).

Im band 'vernünftiger schreiben – reform der rechtschreibung' herausgegeben von Ingeborg Drewitz und Ernst Reuter (Frankfurt 1974) sind nicht nur die pädagogischen und sprachwissenschaftlichen gründe nachzulesen, es wird auch deutlich, daß deutsche schriftsteller damals für die änderung der rechtschreibung eintraten.

- 1 Der advocatus diaboli ist jemand, »der mit seinen Argumenten die gegnerische Seite vertritt, ohne selbst der Gegenseite anzugehören« (Duden 1992, 29). Der advocatus diaboli (anwalt des Teufels) hat bei einem selig- oder heiligsprechungsverfahren der katholischen kirche die gründe vorzubringen, »die dagegen sprechen könnten.« (Duden 1992, 29) Man beachte den konjunktiv in der formulierung! Mit dem advocatus diaboli wird der aus dem römischen recht bekannte grundsatz 'audiatur et altera pars' (auch die andere seite werde gehört) umgesetzt. Da der Teufel als das böse schlechthin gilt, hat auch sein prozeßvertreter an seinem schlechten ruf teil. Das sollte aber nicht übersehen lassen, daß der advocatus diaboli mit seinen einwänden zu einer urteilsfindung beiträgt und verhindert, daß lediglich ein vor-urteil bestätigt wird.
- 2 Da nicht erkennbar ist, daß es bei Heckmann einen unterschied gibt, wird davon ausgegangen, daß begründung und grund gleichbedeutend mit argumentation und argument sind.
- 3 Der rückbezug auf evidenzen hat im sokratischen gespräch große bedeutung (vgl. beispielsweise Heckmann 1993, 131 ff). Die dabei von Nelson übernommene methode der regressiven abstraktion ist allerdings nicht

- unproblematisch (vgl. dazu Kleinknecht 1994, Schroth 1994 sowie Neiber 1994).
- 4 Diese forderung gilt nur während des sokratischen gesprächs. Die von Gustav Heckmann am ende eines gesprächs vorgetragene abrundung ist eine deutliche stellungnahme des leiters. Es ist sogar zu fragen, ob die »zusammenhängenden Ausführungen«, die »einen Ausblick auf die Lösung« geben sollen (Heckmann 1993, 58), nicht eine sehr starke lenkung darstellen, weil die zeit zur diskussion nicht ausreicht. Zeigt sich nicht überhaupt in dem anspruch, einen ausblick 'auf die lösung' geben zu können, ein zu starkes vertrauen darauf, die lösung zu kennen?
 - 5 Inwieweit es möglich ist, ein gespräch zu führen, bei dem »keiner für den anderen Autorität ist« (Heckmann 1993, 21), muß hier nicht geklärt werden.
 - 6 Autoritätsargumente sind mit einer größeren wahrscheinlichkeit zutreffend als die begründungen anderer personen. Da die berufung auf sachautoritäten weit verbreitet ist, lohnt sich eine intensivere beschäftigung mit der abgrenzung von berechtigten und unberechtigten autoritätsargumenten.
 - 7 Das wort 'kaum' muß gestrichen werden, da es keine angeborenen Überzeugungen gibt. Wie der prozeß der überzeugungsbildung abläuft, wird aus Heckmanns äußerungen nicht deutlich. Bei ihm heißt es lediglich: »Das Moment der äußeren Anregung gehört also zur Bildung eigener Überzeugungen *hinzü.*« (Heckmann 1993, 56; hervorhebung K.R.)
 - 8 Für die hier behandelte thematik spielt es keine rolle, daß Detlef Horster bei seiner 'weiterentwicklung' des sokratischen gesprächs umstrittene (vgl. Krohn 1989a, 18) anleihen bei anderen arbeitsmethoden macht.
 - 9 Die von Loska vorgenommene unterscheidung (vgl. Loska 1995, 217f) von ablehnung (verstanden als zustimmung zu einem verneinten satz) und zweifel, bei dem noch offen ist, ob er zu einer zustimmung oder ablehnung führt, ist für die figur des advocatus diaboli nicht bedeutsam, wohl aber für die übrigen gesprächsteilnehmer.
 - 10 Gustav Heckmanns beschreibungen sokratischer gespräche erlauben keine antwort auf diese frage: »Unser Seminar war zu Ende. So konnten wir das allgemeine Problem ... nicht mehr untersuchen, konnten uns mit Käthes Einwand ... nicht mehr gründlich auseinandersetzen.« (1993, 29) oder »Jedoch konnten wir dieses Problem nicht mehr erörtern. Unser Seminar war zu Ende.« (1993, 45, ähnlich enden auch die anderen gespräche: vgl. die seiten 57, 67 und 76)
 - 11 Es ist hier nicht möglich, auf Heckmanns (miß)verständnis von Alexys ansatz einzugehen.

Literatur

- Alexy, Robert*: Eine Theorie des praktischen Diskurses. In: Willi Oelmüller (Hg.): Normenbegründung – Normendurchsetzung. Paderborn 1978, S. 22–58
- Duden*: Duden Band 11 – Redewendungen und sprichwörtliche Redensarten. Mannheim 1992
- Heckmann, Gustav*: Das sokratische Gespräch – Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren. Mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Dieter Krohn. Frankfurt 1993
- Heckmann Gustav/Krohn, Dieter*: Über Sokratisches Gespräch und Sokratische Arbeitswochen. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, 10. Jg., 1988, Heft 1, S. 38–43
- Horster, Detlef*: Das Sokratische Gespräch in der Erwachsenenbildung. Hannover 1986
- Horster, Detlef*: Sokratische Gespräche in der Erwachsenenbildung. In: Krohn 1989, S. 147–165
- Klafki, Wolfgang*: Zur Frage nach der pädagogischen Bedeutung des Sokratischen Gesprächs und neuer Diskurstheorien. In: Detlef Horster/Dieter Krohn (Hg.) Vernunft, Ethik, Politik – Gustav Heckmann zum 85. Geburtstag. Hannover 1983, S. 277–288
- Kleinknecht, Reinhard*: Leonard Nelsons Theorie der Begründung. In: Reinhard Kleinknecht und Barbara Neißer (Hg.) Leonard Nelson in der Diskussion. Frankfurt 1994, S. 26–37
- Krohn, Dieter u.a.* (Hg.): Das Sokratische Gespräch – Ein Symposium. Hamburg 1989
- Krohn, Dieter*: Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis: Zur Einleitung. In: Krohn 1989a, S. 7–20
- Krohn, Dieter*: Vorwort zur Neuauflage. In: Heckmann 1993, S. 7–10
- Loska, Rainer*: Lehren ohne Belehrung – Leonard Nelsons neosokratische Methode der Gesprächsführung. Bad Heilbrunn 1995
- Neißer, Barbara*: Leonard Nelsons Theorie der Vernunft und Kritik der Vernunft. In: Reinhard Kleinknecht und Barbara Neißer (Hg.) Leonard Nelson in der Diskussion. Frankfurt 1994, S. 38–54
- Raupach-Strey, Gisela*: Über den autoritären Rest in Heckmanns Auffassung vom Sokratischen Gespräch. In: Detlef Horster/Dieter Krohn (Hg.) Vernunft, Ethik, Politik – Gustav Heckmann zum 85. Geburtstag. Hannover 1983, S. 315–326
- Schroth, Jörg*: Regressive Methode der Abstraktion und unmittelbare Erkenntnis bei Leonard Nelson. In: Reinhard Kleinknecht und Barbara Neißer (Hg.) Leonard Nelson in der Diskussion. Frankfurt 1994, S. 114–150

Roland Mugerauer

Die Bedeutung empathischer Kompetenz für die Gruppen- und Gesprächsleitung

Eine wesentliche Dimension der kommunikativen
Kompetenz von Leitungspersonen

Wie jede Person, die Sokratische Gespräche erlebt hat, weiß, erfordert die Leitung Sokratischer Gespräche von der leitenden Person ein hohes Maß an Sachkompetenz hinsichtlich des in Frage stehenden Themas. Doch damit nicht genug. Zur Leitung derartiger Gespräche ist auch ein hohes Maß an »kommunikativer Kompetenz« erforderlich. Hierzu gehören einerseits Sprachvermögen und verbale Ausdrucksfähigkeit und andererseits – etwas weiter gefaßt – auch »interaktive« bzw. »soziale« bzw. »interpersonale« Kompetenzen. Als eine Teilkompetenz von »kommunikativer Kompetenz« läßt sich auch die »empathische Kompetenz« verstehen.

»Empathische Kompetenz« bezeichnet eine sehr wichtige Fähigkeit, in der die leitende Person bei der Leitung »sokratischer« Gruppen über die Sachkompetenz hinaus besonders gefordert ist. Dies hängt u.a. damit zusammen, daß die Fähigkeit zur Empathie ein wichtiger Bestandteil der Voraussetzungen dafür ist, daß die am Gespräch Teilnehmenden das Gefühl bekommen, bei der Leitungsperson emotionale Resonanz zu finden und von ihr mit den eigenen Äußerungen verstanden zu werden. Dies ist besonders bei Teilnehmenden wichtig, die aufgrund eines verletzligen Selbstwertgefühls leicht kränkbar sind und bei denen daher – insbesondere bei (unempathischen) Zurückweisungen – die Gefahr eines gekränkten Rückzuges besteht.

Dieses Erlebnis des Verstandenwerdens wiederum kann eine wichtige Motivation dafür sein, »am Ball zu bleiben« (das heißt bei der – manchmal frustrierenden – Sacharbeit). Wenn bei der teilnehmenden Person das Gefühl besteht, (besonders, aber nicht allein) bei der

leitenden Person auf gefühlsmäßigen Widerhall zu stoßen, wird es ihr eher möglich sein, im Sokratischen Gespräch Bedeutsames zu lernen und zu erfahren. (Analoge Erfahrungen hat sicher jede/r früher in der Schule mit den eigenen Lehrerinnen und Lehrern gemacht.)

Mittels Empathie kann erfaßt werden, welche affektiven und emotionalen Blockaden und Hemmnisse sich während der gemeinsamen Arbeit am Sachthema bei den einzelnen Gruppenmitgliedern evtl. aufgebaut haben. Diese können dann – vor allem im Metagespräch – so weit angesprochen und (wenigstens vorläufig) »ausgeräumt« werden, daß die affektiven und emotionalen Voraussetzungen für eine fruchtbare Weiterarbeit an der Sachthematik wieder hergestellt sind.

Empathie auf der Seite der leitenden Person ist außerdem auch bedeutsam, um die Erfahrungsbeispiele, die am Anfang der gemeinsamen Arbeit vorgetragen werden, in ihrem Sinngehalt für die beispielgebende Person adäquat aufzufassen.

Doch was ist unter Empathie bzw. empathischer Kompetenz eigentlich genau zu verstehen?

Empathie kann zum Erfassen dessen dienen, wie es einer Person gerade geht, also dazu, das Fremdpsychische zu begreifen. Es handelt sich bei ihr um eine spezifische Form des Fremdverstehens. (Sie kann dazu dienen, die innere Welt des Teilnehmers bzw. der Teilnehmerin zum Beispiel beim Geben eines Beispiels zu verstehen.)

Empathie ist nicht dasselbe wie menschliche Wärme oder Sympathie, wenngleich diese letzteren Eigenschaften und Fähigkeiten für empathisches Verstehen hilfreich sein können. Empathie ist deshalb von Sympathie zu unterscheiden, weil sie nicht vorwiegend Mitleiden und Erleben derselben Gefühle bedeutet. Die Grenzen zwischen Mitfühlen, Mitleiden und Einfühlen sind zwar fließend, dennoch aber ist es wichtig, hier zu unterscheiden.

Empathie zeichnet sich dadurch aus, daß die einfühlende Person (die Leitungsperson) ihre Getrenntheit und ihre eigene Identität bewahrt. Hierzu gehört wesentlich, daß sie sich zwar in die Befindlichkeit des Teilnehmers bzw. der Teilnehmerin einfühlen kann, sich aber auch wieder davon distanzieren kann. Die Leitungsperson behält selbst während des Prozesses der Einfühlung ihre emotionale Getrenntheit.

Empathie steht in Zusammenhang mit der Fähigkeit zur Identifikation mit einem anderen Menschen, der Zurücknahme der Identifikati-

on (= De-Identifikation), das heißt der Fähigkeit, sich wieder zu distanzieren, und dem Vermögen, zwischen diesen beiden Vorgängen zu oszillieren. (Kutter 1981)

Es geht nur darum, sich *passager* mit dem Erleben der anderen Person identifizieren zu können. Bei der Identifizierung handelt es sich also nur um einen temporär streng begrenzten, partiellen und transitorischen Zustand (passagere Identifizierung).

Dies ist für das Sokratische Gespräch unmittelbar relevant: Gesprächsleiter bzw. Gesprächsleiterinnen, die sich zu stark mit bestimmten Erlebenszuständen der Teilnehmenden identifizieren, vernachlässigen die eigentliche sokratische Aufgabe, indem man sich zu lange von der Sacherörterung fernhält. Der identifikatorische Anteil der Empathiefähigkeit darf nicht zu einem »identifikatorischen Verhaftetbleiben« bei dem Erleben der Teilnehmenden führen.

Empathische Kompetenz hat also zwei Seiten: Sie bestehen darin, sich einerseits in eine andere Person *hinein-*, aber andererseits auch wieder *herausversetzen* zu können (transitorischer Charakter der Identifizierung). Dies bedeutet zum Beispiel im Falle eines eingeführten Beispiels für die in Frage stehende Sachthematik des Sokratischen Gesprächs, sich in die beispielgebende Person hinsichtlich der Bedeutung und des Sinngehalts, den das Beispiel für sie hat, *hinein-*, aber auch wieder *herausversetzen* zu können, und im Bewußtsein des Sinngehalts, den das Beispiel für sie hat (zum Beispiel »Inwiefern ist das Beispiel für sie ein Beispiel für die in Frage stehende Sache?«), hierzu eine distanzierte und reflektierende Haltung einnehmen zu können (zum Beispiel »Ist das Erzählte *wirklich* ein Beispiel für die in Frage stehende Sache?«).

Empathie beruht u.a. auf einer Imaginationskompetenz, die es der leitenden Person ermöglicht, sich vorzustellen, wie einzelne aus der Gruppe denken, fühlen und handeln. Dies ist besonders relevant, um den Sinngehalt, den ein Beispiel für die beispielgebende Person hat, zu erfassen.

Empathie erleichtert es der leitenden Person zum Beispiel, auf Teilnehmende auf adäquate Weise zu reagieren und auch, die emotionale Befindlichkeit der Gruppe zu erfassen.

D. H. Buie (1981) betont, daß Empathie eine komplexe Leistung des Ich ist. Er macht deutlich, daß sich empathisches Verstehen aus einer Vielzahl von Kompetenzen speist. Empathie ist ein Modus

schlußfolgernden Wahrnehmens. Hierbei finden differente innere Wahrnehmungsmodi Verwendung. Dies sind zum Beispiel die imaginativ-imitative Wahrnehmung (= phantasierte Nachahmung), die begriffliche Wahrnehmung (= konzeptuell-kognitive), auch die aus der Selbsterfahrung resultierende, imitative und durch Affektresonanz ermöglichte Wahrnehmung.

Empathie speist sich also aus verschiedenen Bezugsquellen, die in unterschiedlichem Ausmaß verfügbar sein können. Die Empathiefähigkeit hängt unter anderem von der Kreativität und Imaginationsfähigkeit der Leitungsperson ab, von dem Ausmaß an Selbsterfahrung und deren Zugänglichkeit, von ihrer Fähigkeit zu phantasierter Nachahmung, ihrem Vermögen zu einer Gefühlsresonanz bezüglich der verschiedenen Erlebnismodi von Teilnehmenden. Buie betont, daß Empathie letztlich auf Schlußfolgerungsprozessen basiert (ebd.).

Dies ist darin begründet, daß Fremdpsychisches nicht direkt erfahrbare ist. Daher ist es lediglich möglich, durch empathische Schlußfolgerungsprozesse Fremdpsychisches *approximativ* nachzuvollziehen. Gerade bei in ihrem Selbstwertgefühl stark verunsicherten Teilnehmenden kann es schwer sein, sich in sie einzufühlen.

Hier aber hat Empathie eine besondere Bedeutung. Sie kann dazu dienen, die gefühlsmäßige Beziehung zu der teilnehmenden Person zu bewahren, speziell in Augenblicken, in denen sie sich zurückzieht und der Kontakt zu ihr verlorenzugehen droht. Es kann ihr dann evtl. gelingen, sich nicht zurückzuziehen, sondern sich weiter an der gemeinsamen Arbeit zu beteiligen. Dies hat u.a. damit zu tun, daß empathisches Verstandenwerden eine fördernde Erfahrung *sui generis* ist, die es zu einem gewissen Grade ermöglichen kann, »über den eigenen Schatten zu springen« und zum Beispiel mit Kränkungerlebnissen und Frustrationen konstruktiver umzugehen.

Empathiebegrenzungen können dadurch bedingt sein, daß die Identifizierung zu unangenehme Affekte bei der leitenden Person wachruft.

Bei all dem ist es jedoch wichtig, daß der Leiter bzw. die Leiterin nicht darein verfällt, ein »Schonklima« zu stark zu pflegen (»Nichts zuviel!«). Denn gewisse Frustrationen müssen den Teilnehmenden im Sokratischen Gespräch durchaus zugemutet werden. Allein die Erfahrung der Arbeit an der gemeinsamen Sache bringt notwendigerweise nicht nur beglückende Erfahrungen, sondern auch Frustrationen mit

sich. Doch die leitende Person sollte stets im Blick haben, wann diese Frustrationserlebnisse für einzelne Teilnehmende zu viel werden, und auf förderliche Weise interagieren, um diese Gefühle bewältigen zu helfen, soweit dies möglich ist, damit die Sacharbeit fortgesetzt werden kann.

Gelingt es der leitenden Person ansatzweise, die Perspektive von Teilnehmenden zu erfassen und von dieser Grundlage her ihre Äußerungen zu formulieren, fördert dies bei Teilnehmenden auch das Erleben, trotz etwaiger Kritik (zum Beispiel »Bitte faß' dich bei deinen Ausführungen etwas kürzer!«) akzeptiert zu sein.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die leitende Person, über die Sachkompetenz in Bezug auf das Gesprächsthema hinaus, hinsichtlich des emotional-affektiven, sozial-interaktiven Bereiches gefordert ist und idealerweise hier über eine hohe Kompetenz verfügen sollte (also nicht nur auf der Sachebene des behandelten Themas). Eine wichtige Teilkompetenz dieser kommunikativen Kompetenz ist die empathische Kompetenz.

Ist die Leitungsperson imstande, neben der unabdingbaren Sachqualifikation auch empathische Kompetenz in das Sokratische Gespräch einzubringen, so sind die Voraussetzungen für ein Fortkommen in der Sachthematik des Gespräches so, daß – allen Unwägbarkeiten zum Trotz – die Chance vergleichsweise groß ist, daß affektiv-emotionale Faktoren die konstruktive Sachbearbeitung nicht unnötig behindern und für die Teilnehmenden bedeutsame Erfahrungen durch das Gespräch zugänglich werden.

Literatur

Kutter, P.: Empathische Kompetenz – Begriff, Training, Forschung, Psychother. Med. Psychol. 31, 1981, S. 37–41.

Buie, D. H.: Empathy: Its nature and limitations. J. Am. Ps. Ass. 29, 1981, S. 281–307.

Berichte und Informationen

Jörg Schroth

Leonard Nelson – Bibliographie der Sekundärliteratur¹

- I. Aufsatzbände: 1–7
- II. Biographie, Geschichte der politischen und pädagogischen Tätigkeit und Wirkung, Vorworte, Einleitungen, Lexikonartikel, Allgemein-darstellungen: 8–181
- III. Theoretische Philosophie: 182–273
- IV. Praktische Philosophie: 274–376
- V. Sokratisches Gespräch: 377–431
- VI. Rezensionen zu Nelson: 432–629
- VII. Rezensionen zur Sekundärliteratur: 630–682
- VIII. Erwähnungen: 683–859
- IX. Autorenverzeichnis

I. Aufsatzbände

- [1] Horster, Detlef/Krohn, Dieter (Hrsg.) (1983): *Vernunft, Ethik, Politik. Gustav Heckmann zum 85. Geburtstag*, Hannover (358 S.)
- [2] Kleinknecht, Reinhard/Neiße, Barbara (Hrsg.) (1994): *Leonard Nelson in der Diskussion*, Frankfurt a. M. (184 S.) (= »Sokratisches Philosophieren« – Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie, hrsg. von Silvia Knappe, Dieter Krohn, Nora Walter, Band 1). Rezensionen: [634], [656]
- [3] Knappe, Silvia/Krohn, Dieter/Walter, Nora (Hrsg.) (1996): *Vernunftbegriff und Menschenbild bei Leonard Nelson*, Frankfurt a. M. (151 S.) (= »Sokratisches Philosophieren« – Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie Band 2)
- [4] Knigge, Friedrich (Hrsg.) (1974): *Beiträge zur Friedensforschung im Werk Leonard Nelsons. Vier von der Philosophisch-Politischen Akademie Kassel preisgekrönte Arbeiten*, Hamburg (VI + 194 S.) (= Beiheft 1 zur Zeitschrift *Ratio*) Rezension: [644]
- [5] Krohn, Dieter/Horster, Detlef/Heinen-Tenrich, Jürgen (Hrsg.) (1989): *Das Sokratische Gespräch – Ein Symposium*, Hamburg (171 S.). Rezensionen: [658], [663]

¹ Es wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben (außer für Teil I). Die wenigsten Lücken sind wahrscheinlich in den Teilen III–VI zu erwarten. Die bibliographischen Angaben der mit einem Asterisk versehenen Titel konnten bis Redaktionsschluß nicht mehr nachgeprüft werden.

Für Literaturhinweise danke ich Jos Kessels, Tadeusz Kononowicz, Rainer Loska, Gisela Raupach-Strey und Nora Walter. Besonderen Dank schulde ich Peter Schroth für die Beschaffung von Literatur aus den USA.

- [6] Schröder, Peter (Hrsg.) (1979): *Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit. Internationales philosophisches Symposium Göttingen, vom 27.–29. Oktober 1977 aus Anlaß des 50. Todestages von Leonard Nelson*, Hamburg (X + 334 S.). Rezensionen: [662], [667], [669], [674]
- [7] Specht, Minna/Eichler, Willi (Hrsg.) (1953): *Leonard Nelson zum Gedächtnis*, Frankfurt a. M., Göttingen (305 S.). Rezensionen: [630], [637], [642], [673], [676], [682]

II. Biographie, Geschichte der politischen und pädagogischen Tätigkeit und Wirkung, Vorworte, Einleitungen, Lexikonartikel, Allgemeindarstellungen

Vgl. auch [335], S. 1–33.

- [8] Abraham, Rudolf (1926): Was wir vom Nelson-Bund lernen können, *Der Führer. Monatsschrift für Führer und Helfer der Arbeiterbewegung* 6, S. 83f.
- [9] Ackermann, Walter (1910): Eine Bemerkung zum »Nachwort zur letzten Studentenversammlung«, *Göttinger Zeitung* vom 16. Dezember 1910 (unter der Rubrik »Sprechsaal«). Zu [46]
- [10] Ackermann, Walter (1946): Nachwort, in Leonard Nelson, *Sittliche und religiöse Wahrheit*, Hannover, S. 30f.
- [11] Ahlborn, Knud (1917): Erwiderung, *Freideutsche Jugend. Eine Monatsschrift für das junge Deutschland* 1, S. 39–43. (Zu Nelson, S. 40f., 42) (= Erwiderung auf Max Hodann, »Freideutsche Jugend und Politik«, ebd. S. 35–39)
- [12] *Aliotta, Antonio (1950): *Pensatori tedeschi dell' Ottocento*, Neapel. (Zu Nelson, S. 125–40)
- [13] Anonym (1910): Allgemeine Akademiker-Versammlung, *Göttinger Zeitung* vom 10. Dezember 1910, S. 1f.²
- [14] Anonym (1916/17): Eine Kapuzinerpredigt an die Freideutschen, *Die Tat. Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur* 8/II, S. 759f.
- [15] *Anonym (1918): Die Führer unserer Tage, *Göttinger Tageblatt* vom 24. Dezember 1918, S. 3
- [16] *Anonym (1920): Das typische Bild eines Drückebergers, *Göttinger Tageblatt* vom 26. Februar 1920
- [17] *Anonym (1920): Prozeß Nelson gegen von Hoerner, *Göttinger Tageblatt* vom 22. Mai 1920, S. 3

² Zu den Vorgängen um die vom Akademischen Freibund in Göttingen, dessen Vorsitzender Nelson war, veranstaltete Studentenversammlung erschienen zahlreiche Artikel und Leserbriefe im *Göttinger Tageblatt* und der *Göttinger Zeitung*; vgl. dazu [63], S. 107 Anm. 602. Hier sind nur die folgenden, direkt auf Nelson bezugnehmenden Artikel aufgenommen: [9], [46], [47].

- [18] *Anonym (1925): Endgültig Schluß. Der Parteivorstand gegen den Nelsonbund, *Der Führer. Monatsschrift für Führer und Helfer der Arbeiterbewegung* 5, Nr. 7, S. 157
- [19] Anonym (1925): Ein Feind im eigenen Lager, *Volksstimme. Tageszeitung der Sozialdemokratischen Partei* 36, Nr. 229 vom 1. Oktober 1925 (Magdeburg)
- [20] Anonym (1925): Professor Nelson und sein Sektiererglaube, *Bremer Volkszeitung* 36, Nr. 236 vom 9. Oktober 1925 (zweite Beilage). (Zu »Demokratie und Führerschaft«)
- [21] *Anonym (1925): Der Nelsonbund, *Mitteilungsblatt der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands* 2, Nr. 9
- [22] Anonym (1925): Partei und Nelsonbund, *Mitteilungsblatt der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands* 2, Nr. 11, S. 2f.
- [23] Anonym (1925): Das wahre Gesicht des Nelsonbundes, *Mitteilungsblatt der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands* 2, Nr. 12, S. 3f.
- [24] *Anonym (1925): Gesellschaftswissenschaft oder Philosophie? Zur Stellung des Internationalen Jugendbundes, *Leipziger »Volkszeitung«* vom 24. November 1925, S. 1f.
- [25] Anonym (1926): Nelson-Bund, *Echo der jungen Demokratie* 8, S. 17f.
- [26] *Anonym (1926): Ausschluß des Nelsonbundes, *Frankfurter Zeitung* vom 7. Januar 1926
- [27] Anonym (1926): Die Tragödie der Göttinger Sozialdemokratie und Bedeutung des Nelson-Vortrages im »Volksheim«, *Göttinger Tageblatt* vom 31. Januar 1926, S. 6 (Teil 1) und *Göttinger Tageblatt* vom 2. Februar 1926, S. 5 (Teil 2). Vgl. dazu [156]
- [28] Anonym (1926): Die Nelson-Bündler, *Mitteilungsblatt der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands* 3, Nr. 1, S. 3f.
- [29] Anonym (1927): »Nelsonbund« – »Weltbund«, *Mitteilungsblatt der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands* 5, Nr. 3, S. 1
- [30] Anonym (1996): Nelson, Leonard, in *A Dictionary of Philosophy*, hrsg. von Thomas Mautner, London, S. 287
- [31] Beck, Lewis White (1967): Neo-Kantianism, in *The Encyclopedia of Philosophy* Vol. 5, hrsg. von Paul Edwards, New York, London, S. 468–73. (Zu Nelson, »Göttingen Neo-Kantianism«, S. 472)
- [32] Bernays, Paul (1970): Zum Geleit, in Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften* Band I, Hamburg, S. IX–XI
- [33] Blanshard, Brand (1949): Foreword, in Leonard Nelson, *Socratic Method and Critical Philosophy. Selected Essays*, New York 1965, S. V–VII
- [34] Blencke, Erna (1960): Leonard Nelsons Leben und Wirken im Spiegel der Briefe an seine Eltern, 1891–1915, in *Erziehung und Politik. Minna Specht zu ihrem 80. Geburtstag*, hrsg. von Hellmut Becker, Willi Eichler, Gustav Heckmann, Frankfurt a. M., S. 9–72

- [35] Blencke, Erna (1978): Zur Geschichte der Neuen Fries'schen Schule und der Jakob Friedrich Fries-Gesellschaft, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, S. 199–208
- [36] Blencke, Erna (1983): Leonard Nelsons Mitteilungen an seine Eltern im Kriegsjahr 1916, in [1], S. 55–76
- [37] Blencke, Erna (Hrsg.) (1978): Leonard Nelson Gedenkfeier. Aus Anlaß des 50. Todestages am 29. Oktober 1977 in Göttingen, Kassel (47 S.). (Enthält Redebeiträge von Otto Bennemann, Erna Blencke, Heinrich Düker, Fritz Eberhard, Emmi Gleinig, Gustav Heckmann, Friedrich Knigge, Arthur Levi, Susanne Müller, Mascha Oettli)
- [38] Blochmann, Elisabeth (1969): *Hermann Nohl in der pädagogischen Bewegung seiner Zeit*, Göttingen. (Zu Nelson, S. 98f., 226 Anm. 18 [= Nohls Kondolenzbrief an Minna Specht anlässlich Nelsons Tod])
- [39] Boladeras Cucurella, Margerita (1974): Leonard Nelson, filósofo de nuestro siglo, *Convivium* 42, S. 51–69
- [40] Born, Max (1975): *Mein Leben. Die Erinnerungen des Nobelpreisträgers*, München. (Zu Nelson, S. 143–47)
- [41] Brockhaus, Wilhelm (1978): Leonard Nelson (1882–1927), *Der Vegetarier* 29, Heft 1, S. 3–6
- [42] Dahms, Hans-Joachim (1987a): Einleitung, in *Die Universität Göttingen unter dem Nationalsozialismus. Das verdrängte Kapitel ihrer 250jährigen Geschichte*, hrsg. von Heinrich Becker, Hans-Joachim Dahms, Cornelia Wegeler, München, S. 15–60. (Zu Nelson, S. 16f., 21)
- [43] Dahms, Hans-Joachim (1987b): Aufstieg und Ende der Lebensphilosophie: Das Philosophische Seminar der Universität Göttingen zwischen 1917 und 1950, in *Die Universität Göttingen unter dem Nationalsozialismus. Das verdrängte Kapitel ihrer 250jährigen Geschichte*, hrsg. von Heinrich Becker, Hans-Joachim Dahms, Cornelia Wegeler, München, S. 169–99. (Zu Nelson, S. 171f.)
- [44] Dehms, Alexander (1953): Leonard Nelson und die »Walkemühle«, in [7], S. 265–69
- [45] Dertinger, Antje (1995): *Die drei Exile des Erich Lewinski*, Gerlingen. (Zu Nelson, S. 34–49 (= »Der Nelson-Bund«), 51, 52, 53)
- [46] Dühr, Albrecht (1910a): Ein Nachwort zur letzten Studentensammlung, *Göttinger Zeitung* vom 14. Dezember 1910, S. 2 (unter der Rubrik »Sprechsaal«). (Vgl. dazu Nelsons Erwiderung im *Göttinger Tageblatt* vom 17. Dezember 1990 unter der Rubrik »Sprechsaal« sowie [9] und [47])³
- [47] Dühr, Albrecht (1910b): Erwiderung an die Herren Dr. Leonard Nelson und Josef Cohen, *Göttinger Zeitung* vom 18. Dezember 1910, S. 2 (unter der Rubrik »Sprechsaal«) sowie im *Göttinger Tageblatt* vom 20. Dezember 1910, S. 4 (unter der Rubrik

³ Vgl. Fußnote 2.

- »Sprechsaal«). (Zu Nelsons Artikel im *Göttinger Tageblatt* vom 17. Dezember 1990 unter der Rubrik »Sprechsaal«)
- [48] Eichler, Willi (1926a): Der »Internationale Jugend-Bund« (IJB) und der »Internationale Sozialistische Kampf-Bund« (ISK), *Mitteilungen des Bundes für radikale Ethik* 13/14, Berlin, S. 9–11
- [49] Eichler, Willi (1926b): »Sogar Vegetarier?«, *Junge Menschen* 7, Heft 2, S. 33f.
- [50] Eichler, Willi (1926c): »Sogar Vegetarier?«, *ISK* 1, S. 206–12. (Erweiterte Fassung von [49])
- [51] Eichler, Willi (1926d): Zufälle und Druckfehler, *ISK* 1, S. 4–11
- [52] Eichler, Willi (1927): Leonard Nelson zum Gedächtnis, *ISK* 2, S. 213–17
- [53] Eichler, Willi (1962): Leonard Nelson (1882–1927), in ders., *Weltanschauung und Politik. Reden und Aufsätze*, hrsg. und eingeleitet von Gerhard Weisser, Frankfurt a. M. 1967, S. 379–88 und in ders., *Sozialisten. Biographische Aufsätze über Karl Marx, Leonard Nelson, Friedrich Ebert, Edo Fimmen, Minna Specht, Kurt Schumacher, Erich Ollenhauer*, Bonn-Bad Godesberg 1972, S. 33–43. (Zuerst erschienen in *Geist und Tat*, August 1962)
- [54] Eichler, Willi/Hart, Martin (1938): Über Leonard Nelson, in *Leonard Nelson. Ein Bild seines Lebens und Wirkens*, hrsg. von Willi Eichler, Martin Hart, Paris 1938, S. XI–XXXI
- [55] Eichler, Willi/Hart, Martin (Hrsg.) (1938): *Leonard Nelson. Ein Bild seines Lebens und Wirkens*, Paris (XXXI + 457 S.)
- [56] Falkenfeld, Hellmuth (1921): Nelson, Leonard, *Freie Welt* 20 (Beilage zu *Freiheit*), S. 395ff. (Verbesserte Fassung: [57])
- [57] Falkenfeld, Hellmuth (1923): Leonard Nelson, in ders., *Philosophen für und wider die Revolution*, Göttingen, Hamburg 1950, S. 73–79. (Erstaufl.: Leipzig 1923) (= verbesserte Fassung von [56])
- [58] Falkenfeld, Hellmuth (1925): Der vertriebene Philosoph, *Die Weltbühne* 21, 2. Halbjahr, Nr. 45, S. 707f.
- [59] Falkenfeld, Hellmuth (1926): Leonard Nelsons Philosophie, *Junge Menschen* 7, Heft 2, S. 36f.
- [60] Falkenfeld, Hellmuth (1927a): Dialog über Leonard Nelson, *Die Weltbühne* 23, 2. Halbjahr, Nr. 47, S. 785–88
- [61] Falkenfeld, Hellmuth (1927b): Leonard Nelson. Zum Tode des Philosophen, *Vossische Zeitung* Nr. 267 vom 8. November 1927
- [62] Ferrater-Mora, José (1965): Nelson (Leonard), in ders., *Diccionario de Filosofía* Band II, Buenos Aires (5. Aufl.), S. 265f.
- [63] Franke, Holger (1991): *Leonard Nelson. Ein biographischer Beitrag unter besonderer Berücksichtigung seiner rechts- und staatsphilosophischen Arbeiten*, Ammersbek bei Hamburg (Dissertation) (242 S.)
- [64] Frölich, Paul (1926): [ohne Titel], *Die Internationale. Zeitschrift für Praxis und Theorie des Marxismus* 9, Heft 3, S. 93 (unter der Rubrik »Rundschau: II. Internationale«, S. 92f.) (zum IJB anlässlich seines Ausschlusses aus der SPD)

- [65] Funke, Gustav (1927): Leonard Nelson zum Gedächtnis, *ISK* 2, S. 219–21
- [66] *Garms (1920a): Beleidigungsprozeß Prof. Nelson gegen von Hoerner, *Göttinger Volksblatt* vom 29. Februar 1920, S. 2
- [67] *Garms (1920b): Nachklänge zum Prozeß Nelson – v. Hoerner, *Göttinger Zeitung* vom 29. Februar 1920 und *Göttinger Tageblatt* vom 3. März 1920, S. 3ff.
- [68] Grabenhorst, Carsten (1991): *Otto Bennemann. Beitrag zu einer politischen Biographie*, Braunschweig. (Zu Nelson, S. 9, 10, 11, 23, 24–35 (= »Die Philosophie Leonard Nelsons«), 36, 41, 43, 60, 61, 73–84 (= »Der Stellenwert der Nelsonschen Philosophie in Otto Bennemanns philosophisch-politischer Ideenwelt nach 1945«), 85, 86, 91, 92, 93, 96, 97, 100, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 115, 118, 119–22)
- [69] Graupe, Erich (1927): Leonard Nelson zum Gedächtnis, *ISK* 2, S. 221f.
- [70] Guariglia, Osvaldo N. (1978): Leonard Nelson: un clásico olvidado, *Humboldt. Zeitschrift für die iberische Welt* 19, S. 22–25
- [71] *Guariglia, Osvaldo N. (1988): Einleitung, in Leonard Nelson, *Etica critica*, hrsg., übersetzt und mit einer Einleitung von O. Guariglia, Buenos Aires
- [72] Gysin, Arnold (1927): Leonard Nelson, *Neue Schweizer Rundschau* 32/33 (Jg. 20), S. 1131–33
- [73] Gysin, Arnold (1972): Vorwort, in Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften* Band IX, Hamburg, S. VII–XVII
- [74] Haas, Gerrit/Wimmer, Reiner (1984): Nelson, Leonard, in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* Band 2, hrsg. von Jürgen Mittelstraß, Mannheim, Wien, Zürich, S. 985f.
- [75] Haas-Rietschel, Helga/Hering, Sabine (1990): *Nora Platiel. Sozialistin, Emigrantin, Politikerin. Eine Biographie*, Köln. (Zu Nelson, S. 46–63, 164–68) (S. 195–206 = [135])
- [76] Haselbach, Dieter (1985): *Franz Oppenheimer. Soziologie, Geschichtsphilosophie und Politik des 'Liberalen Sozialismus'*, Opladen. (Zu Nelson, S. 66, 102 Anm. 9, 146–55, 171, Anmerkungen auf den Seiten 180–83)
- [77] Hansen-Schaberg, Inge (1992): *Minna Specht – Eine Sozialistin in der Landerziehungsheimbewegung (1918 bis 1951). Untersuchung zur pädagogischen Biographie einer Reformpädagogin*, Frankfurt a. M. u. a. (Dissertation) (406 S.). (Zu Nelson, passim, vgl. das Register)
- [78] Heckmann, Gustav (1971): Vorwort, in Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften* Band VIII, Hamburg, S. VII–XIV
- [79] Heckmann, Gustav (1974): Vorwort, in [4], S. V–VI
- [80] Heckmann, Gustav (1984): Leonard Nelson, *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 6, S. 52f. (Beitrag zur Rubrik »Große Philosophen als Lehrer«)

- [81] Henry-Hermann, Grete (1967): Nelson, Leonard, in *The Encyclopedia of Philosophy* Vol. 5, hrsg. von Paul Edwards, New York, London, S. 463–67
- [82] Henry-Hermann, Grete (1970): Vorwort, in Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften* Band I, Hamburg, S. XII–XVIII
- [83] Henry-Hermann, Grete (1974): Vorwort, in Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften* Band III, Hamburg, S. VII–IX
- [84] Henry-Hermann, Grete (1975): Vorwort, in Leonard Nelson, *Vom Selbstvertrauen der Vernunft. Schriften zur kritischen Philosophie und ihrer Ethik*, hrsg. von Grete Henry-Hermann, Hamburg, S. V–XIII
- [85] Henry-Hermann, Grete (1976): Leonard Nelson, *Archives de Philosophie* 39, S. 353–65
- [86] Henry-Hermann, Grete (1978): Leonard Nelson, der Philosoph und Vegetarier, *Der Vegetarier* 29, Heft 1, S. 10–13
- [87] Henry-Hermann, Grete/Rauschenplat, Hellmut (1929): Verzeichnis der Schriften Leonard Nelsons, *Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge* 5, Heft 1, S. 79–94
- [88] Henry-Hermann, Grete/Specht, Minna (1949): Vorwort, in Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften* Band V, Hamburg 1970, S. XVII–XIX
- [89] Herrmann, Christian (1927): Nelson †, *Sozialistische Monatshefte* 33/II, S. 929
- [90] Heydorn, Heinz-Joachim (1952): Leonard Nelson, *Gewerkschaftliche Monatshefte. Zeitschrift für soziale Theorie und Praxis* 3, S. 748f.
- [91] Heydorn, Heinz-Joachim (1974): Einführung, in Leonard Nelson, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. und eingeleitet von Heinz-Joachim Heydorn, Frankfurt a. M., Köln, S. 7–40. Neuausgabe: Frankfurt a. M. 1992, S. 13–36.
- [92] Hieronimus, Ekkehard (1964): *Theodor Lessing. Otto Meyerhof. Leonard Nelson. Bedeutende Juden in Niedersachsen*, hrsg. von der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung, Hannover. (Zu Nelson, S. 39, 61, 63–69, 72f., 75, 79, 89–134)
- [93] Hodann, Maria (1926): Der Internationale Jugendbund, *Junge Menschen* 7, Heft 2, S. 32f.
- [94] Hodann, Max (1919): Die Partei der Vernunft – Eine Erwiderung, *Die weißen Blätter. Eine Monatsschrift* 6, Heft 6, S. 265–69. Zu [160]
- [95] Hodann, Max (1925): Nelsonbund und Arbeiterjugend. Eine Erwiderung, *Der Führer. Monatsschrift für Führer und Helfer der Arbeiterjugendbewegung* 5, Nr. 9, S. 124f. Zu [149]
- [96] Hoffmann, Dietrich (1989): Leonard Nelson und die philosophische Pädagogik, in *Neukantianismus. Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie*, hrsg. von Jürgen Oelkers, Wolfgang K. Schulz, Heinz-Elmar Tenorth, Weinheim, S. 351–86
- [97] Hoffmann, Walter (1987): Leonard Nelson in Melsungen (Rede zur Abitur-Abschlußfeier der Geschwister-Scholl-Schule in Mels-

- ungen am 22. 6. 85), *Neue Sammlung. Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft* 26, S. 79–88
- [98] Klafki, Wolfgang (1983): Vernunft – Erziehung – Demokratie. Zur Bedeutung der Nelson-Schule in der deutschen Pädagogik, *Neue Sammlung. Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft* 23, S. 544–61
- [99] Klär, Karl-Heinz (1981): IJB/ISK-Bestand. Materialien des Internationalen Jugend-Bundes (IJB) und des Internationalen Sozialistischen Kampf-Bundes (ISK) im Archiv der sozialen Demokratie, geordnet, verzeichnet und eingeleitet von Karl-Heinz Klär. Als Manuskript gedruckt, Bonn: Archiv der sozialen Demokratie (XX + 220 S.)
- [100] Klär, Karl-Heinz (1982): Zwei Nelson-Bünde: Internationaler Jugend-Bund (IJB) und Internationaler Sozialistischer Kampf-Bund (ISK) im Licht neuer Quellen, *Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung* 18, S. 310–60
- [101] Kleinknecht, Reinhard (1968): Zur Erinnerung an L. Nelson, *Conceptus. Zeitschrift der Münchner, Salzburger und Innsbrucker Philosophie-Studenten* 2, S. 119–23
- [102] Kleinknecht, Reinhard / Neißer, Barbara (1994): Einleitung, in [2], S. 9–12
- [103] Kondakow, N. I. (1975): Nelson, Leonhard [!], in ders., *Wörterbuch der Logik*, deutsche Ausgabe hrsg. von Erhard Albrecht, Günter Asser, Leipzig 1983, 2., neubearbeitete Auflage, S. 353
- [104] Kononowicz, Tadeusz / Waszczenko, Piotr (1994): Wstęp [»Einleitung«], in Leonard Nelson, *O sztuce filozofowania*, wybór, przekład i przedmowa T. Kononowicz, P. Waszczenko, Kraków, S. 7–13
- [105] Kraft, Julius (1949): Introduction, in Leonard Nelson, *Socratic Method and Critical Philosophy. Selected Essays*, New York 1965, S. IX–XXII
- [106] Kraft, Julius (1953): Leonard Nelson und die Philosophie des XX. Jahrhunderts, in [7], S. 13–18, wiederabgedruckt in Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften* Band I, Hamburg 1970, S. XIX–XXIV und in [779], S. 252–57
- [107] Kraft, Julius (1956): Introduction, in Leonard Nelson, *System of Ethics*, New Haven, S. XIII–XVII
- [108] Kraft, Julius (1962): Vorwort, in Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften* Band VII, Hamburg 1977 (2. Aufl.), S. VII–VIII
- [109] Kronfeld, Arthur (1927): Leonard Nelson. Ein Nachruf, *Deutsche Allgemeine Zeitung* Nr. 526 vom 9. November 1927, S. 1f.
- [110] Kronfeld, Arthur (1929): Zum Gedächtnis Leonard Nelsons, *Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge* 5, Heft 1, S. IX–XXVII
- [111] Küchemann, Rudolf (1925): Der Philosoph Leonard Nelson (Eine Einführung in seine Werke), *Allgemeine Deutsche Lehrerzeitung* 54, S. 603–6

- [112] Kuehn, Manfred (1996): Nelson, Leonard, in *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers*, hrsg. von Stuart Brown, Diané Collinson, Robert Wilkinson, London, S. 565f.
- [113] Kühnert, Herbert (1927): Nelson †, *Sozialistische Monatshefte* 33/II, S. 920f.
- [114] Lehmann, Hans (1983): Leonard Nelson in Sokratischen Gesprächen, in [1], S. 77–82
- [115] Lemke-Müller, Sabine (1986): Leonard Nelson, in *Lexikon des Sozialismus*, hrsg. von Thomas Meyer, Karl-Heinz Klär, Susanne Miller, Klaus Novy, Heinz Timmermann, Köln, S. 451f.
- [116] Lemke-Müller, Sabine (1988): *Ethischer Sozialismus und soziale Demokratie. Der politische Weg Willi Eichlers vom ISK zur SPD*, Bonn (Dissertation) (253 S.). (Zu Nelson, passim)
- [117] Leonhardt, Herbert (1947): Zur Einführung, in Leonard Nelson, *Vom Beruf der Philosophie unserer Zeit für die Erneuerung des öffentlichen Lebens*, Braunschweig, S. 3–5
- [118] Leschnitzer, Franz (1925a): Für Nelson!, *Die Weltbühne* 21, 2. Halbjahr, Nr. 44, S. 699f.
- [119] Leschnitzer, Franz (1925b): Nelsonbund und Deutsche Linke, *Die Weltbühne* 21, 2. Halbjahr, Nr. 51, S. 960f.
- [120] Leschnitzer, Franz (1927): Nelson und Hiller, *Die Weltbühne* 23, 1. Halbjahr, Nr. 23, S. 916f.
- [121] Lewinski, Erich (1953): Von der Menschenwürde, in [7], S. 271–90. (Zu Nelson, S. 271–73)
- [122] Link, Werner (1964): *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 (XIV + 381 S.)
- [123] Link, Werner (1976): Führungseliten im Internationalen Sozialistischen Kampfbund, in *Herkunft und Mandat. Beiträge zur Führungsproblematik in der Arbeiterbewegung*, Frankfurt, Köln, S. 110–19
- [124] Lowe, Adolf (1953): Ein Freundesbrief, in [7], S. 147–49
- [125] Lowenstein, Otto (1953): Die Bedeutung psychischer Vorgänge für das biologische Gesamtgeschehen, in [7], S. 237–64. (Zu Nelson, S. 237–39)
- [126] Lukács, Georg (1926): Der Nelson-Bund, *Die Internationale. Zeitschrift für Praxis und Theorie des Marxismus* 9, Heft 5, S. 158–60, *wiederabgedruckt in ders., *Demokratische Diktatur. Politische Aufsätze* Band 5, hrsg. von Frank Benseler, Darmstadt, Neuwied 1979, S. 55–61. (Zu »Die Rechtswissenschaft ohne Recht« und »System der philosophischen Rechtslehre«)
- [127] Mathieu, Vittorio (1957): Nelson, Leonard, in *Enciclopedia Filosofia* Vol. III, hrsg. vom Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Venedig, Rom, S. 846f.
- [128] Meyer, Thomas (1989): Nelson, Leonard, in *Metzler-Philosophen-Lexikon*, hrsg. von Bernd Lutz, Stuttgart, S. 560–63. Zweite,

- aktualisierte und erweiterte Aufl., Stuttgart, Weimar 1995, S. 618–21
- [129] Meyer, Thomas (1992): Vorwort zur Neuausgabe, in Leonard Nelson, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. und eingeleitet von Heinz-Joachim Heydorn, Frankfurt a. M., S. 7–12
- [130] Meyerhof, Otto (1928): Zum Gedächtnis des Philosophen Leonard Nelson, *Die Naturwissenschaften* 16, Heft 9, S. 137–42
- [131] Miller, Susanne (1972): Vorwort zu Nelson/Grelling, »Denkschrift betreffend die Einführung eines Staatenbundes und der damit zu verbindenden inneren Reformen«, in Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften* Bd. IX, Hamburg, S. 60–62
- [132] Miller, Susanne (1982): Leonard Nelson – ein revolutionärer Revisionist, *Die Neue Gesellschaft* 29, S. 582–84
- [133] Miller, Susanne (1983): Kritische Philosophie als Herausforderung zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus, *Dialektik 7: Antifaschismus oder Niederlagen beweisen nichts, als daß wir wenige sind*, Köln, S. 53–67
- [134] Miller, Susanne (1986): Leonard Nelson und die sozialistische Arbeiterbewegung, in *Juden in der Weimarer Republik*, hrsg. von Walter Grab, Julius H. Schoeps, Stuttgart, Bonn, S. 263–75
- [135] Miller, Susanne (1990): Der Internationale Sozialistische Kampfbund (ISK), in [75], S. 195–206
- [136] Natonek, Hans (1930): *Geld regiert die Welt*, Berlin, Wien, Leipzig (Roman)
- [137] Neumann, Thomas (1988a): »Die kritische Methode in ihrer Bedeutung für die Wissenschaft« – Leonard Nelson, in *Lexikon der philosophischen Werke*, hrsg. von Franco Volpi, Julian Nida-Rümelin, Stuttgart, S. 389
- [138] Neumann, Thomas (1988b): »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik« – Leonard Nelson, in *Lexikon der philosophischen Werke*, hrsg. von Franco Volpi, Julian Nida-Rümelin, Stuttgart, S. 789f.
- [139] Nielsen, Birgit S. (1985): *Erziehung zum Selbstvertrauen. Ein sozialistischer Schulversuch im dänischen Exil 1933–1938*, Wuppertal (191 S.). Rezensionen: [643], [647], [653], [665]
- [140] Nominé, Heinrich (1917): »Zur Kritik der Jugendbewegung«, *Freideutsche Jugend. Eine Monatsschrift für das junge Deutschland* 3, S. 59f.
- [141] Ollig, Hans-Ludwig (1982): Einleitung, in *Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker*, mit einer Einleitung hrsg. von Hans-Ludwig Ollig, Stuttgart, S. 5–52. (Zu Nelson, S. 34–8, 42)
- [142] Oppenheimer, Franz (1927): Leonard Nelson †, *Frankfurter Zeitung* Nr. 815 vom 2. November 1927, S. 1f., wiederabgedruckt in *Allgemeine deutsche Lehrerzeitung* 56 (1927), S. 999–1001
- [143] *Oppenheimer, Franz (1928): Nelson, *Kölner Vierteljahresschrift für Sozialwissenschaft* 7, S. 251–54

- [144] Owen, Douglas (1927): Leonard Nelson zum Gedächtnis, *ISK* 2, S. 217–19
- [145] Paton, H. J. (1956): Foreword, in Leonard Nelson, *System of Ethics*, New Haven, S. IX–XII
- [146] Peckhaus, Volker (1990): *Hilbertprogramm und Kritische Philosophie. Das Göttinger Modell interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen Mathematik und Philosophie*, Göttingen (Dissertation) (VI + 291 S.). Rezensionen: [649], [672]
- [147] Philosophisch-Politische Akademie (Hrsg.) (1987a): Philosophisch-Politische Akademie e. v. (19 S.)
- [148] Philosophisch-Politische Akademie (Hrsg.) (1987b): Wie Vernunft praktisch werden kann. Zur Aktualität des philosophischen Werkes von Leonard Nelson. Ausstellungskatalog (52 S.)
- [149] Raloff, Karl (1925): Arbeiterjugend und Nelson-Bund, *Der Führer. Monatsschrift für Führer und Helfer der Arbeiterjugendbewegung* 5, Nr. 8, S. 107–9. Vgl. dazu [95], [161]
- [150] Ratzke, Erwin (1987): Das Pädagogische Institut der Universität Göttingen. Ein Überblick über seine Entwicklung in den Jahren 1923–1949, in *Die Universität Göttingen unter dem Nationalsozialismus. Das verdrängte Kapitel ihrer 250jährigen Geschichte*, hrsg. von Heinrich Becker, Hans-Joachim Dahms, Cornelia Wegeler, München, S. 200–18. (Zu Nelson, S. 202–4, 213)
- [151] Regeler, Kurt (1978): Mein Weg zum Vegetarismus, *Der Vegetarier* 29, Heft 1, S. 14–16
- [152] S., A. (1920): Ein neuer Nelson-Prozeß, *Göttinger Tageblatt* vom 20. Dezember 1920, S. 4
- [153] Saldern, Adelheid von (1971): Zur Entwicklung der Parteien in Göttingen während der Weimarer Zeit, *Göttinger Jahrbuch* 19, S. 171–81. (Zu Nelson, S. 172–74)
- [154] Saran, Mary (1976): *Never Give Up. Memoirs*, London. (Zu Nelson, S. 31, 36, 37, 42–52 (= »Leonard Nelson. IJB and ISK«), 63, 81, 106, 112, 115, 116, 133). Gib niemals auf. Erinnerungen von Mary Saran. Deutsche Übersetzung von Susanne Miller, Bonn 1979 (Privatdruck). (Zu Nelson, S. 47, 54, 55, 62–76, 91, 113, 150, 154, 158, 161, 184)
- [155] Schaefer, Martin Herman (1949): Leonard Nelson, Dissertation: Washington University, Department of History, St. Louis, Missouri (v + 164 S.)
- [156] Schiller, Richard (1926): In eigener Sache, *Göttinger Volksblatt* vom 5. Februar 1926, S. 3. Zu [27]
- [157] Schischkoff, Georgi (1982): Nelson, Leonard, in ders., *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart (21. Aufl.), S. 481
- [158] Schmidt, Conrad (1926): Nelsonbund, *Sozialistische Monatshefte* 32, S. 50f.
- [159] Schmidt, Fritz (1926): Warum mußte der IJB aus der SPD ausgeschlossen werden?, *Junge Menschen* 7, Heft 2, S. 34–36

- [160] Siemsen, Anna (1919): Die Partei der Vernunft, *Die weißen Blätter. Eine Monatsschrift* 6, Heft 2, S. 49–55. Vgl. dazu [94]
- [161] Siemsen, Anna (1925): Sachlichkeit oder Demagogie? Zur Frage des Nelsonbundes, *Jungsozialistische Blätter* 4, S. 335–38. Zu [149]
- [162] Sobisiak, Günter (1973): *Kriterien der Schul-Wirklichkeit. Phänomenologische Studien zur Struktur-Soziologie und Kritik der Schule*, Saarbrücken. (Zu Nelson, S. 69–93 (= »Von Leonard Nelson gezogene Grundlinien« [eines kritischen Struktur-Modells von Schule]))
- [163] Specht, Minna (1926): Leonard Nelson als Erzieher, *Junge Menschen* 7, Heft 2, S. 31
- [164] Specht, Minna (1927): Leonard Nelson zum Gedächtnis, *ISK* 2, S. 208–12
- [165] Specht, Minna (1928a): Leonard Nelson im Gespräch mit seinen Schülern, *ISK* 3, S. 47–51
- [166] Specht, Minna (1928b): Der Arbeiter am Recht. Gedenk-Feier des ISK für Leonard Nelson, veranstaltet in Göttingen, am 10. August 1928, *ISK* 3, S. 155–62
- [167] Specht, Minna (1953): Vorwort, in [7], S. 11f.
- [168] Specht, Minna/Eichler, Willi (1953): Leonard Nelson, in [7], S. 7–10
- [169] Spectator (1927): Leonhard [!] Nelson †, *Das Volk* Nr. 257 vom 2. November 1927 (Jena)
- [170] Staff, Curt (1949): Was bedeutet Leonard Nelson unserer Zeit?, in Leonard Nelson, *Die Rechtswissenschaft ohne Recht*, Göttingen, Hamburg (2. Aufl.), S. V–X
- [171] Stein, Edith (1952): *Schwester Teresia Benedicta a cruce Philosophin und Karmelitin. Ein Lebensbild gewonnen aus Erinnerungen und Briefen durch Teresia Renata de Spiritu Sancto*, Nürnberg, 6. Auflage. (Zu Nelson, S. 32, 53–55) Die Stellen zu Nelson finden sich auch in *Edith Steins Werke* Band VII: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend*, hrsg. von L. Gelber, Romaeus Leuven, Louvain, Freiburg 1965, S. 168, 185–87
- [172] Struve, Walter (1973): *Elites Against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890–1933*, Princeton, N. J. (Zu Nelson, S. 11, 16, 95, 111, 148, 184f., 186–215 (= »Leonard Nelson: The Rule of the Just«), 248, 261, 340, 343, 420, 430)
- [173] Sztern, M. (1927): Leonard Nelson, *Neue Zürcher Zeitung* vom 16. November 1927
- [174] Thieme, Karl (1927): Nelson †, *Sozialistische Monatshefte* 33/II, S. 1010
- [175] Walter, Franz (1983): *Jungsozialisten in der Weimarer Republik. Zwischen sozialistischer Lebensform und revolutionärer Kaderpolitik*, Kassel. (Zu Nelson, S. 28f., 42–47)
- [176] Walter, Franz (1986): *Nationale Romantik und revolutionärer Mythos. Politik und Lebensweisen im frühen Weimarer Jungsozia-*

- lismus, Berlin (Dissertation). (Zu Nelson, S. 90, 118–24 (= »Unbarmherzige Vernunft und gnadenloses Recht? – Der Internationale Jugend-Bund«), 143, 170, 175, 177, 204)
- [177] Weisser, Gerhard (1961): Nelson, Leonard, in *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften* Band 7, hrsg. von Erwin von Beckerath et al., Stuttgart, Tübingen, Göttingen, S. 557f.
- [178] Weisser, Gerhard (1976): Philosophischer Kritizismus, Kritischer Rationalismus, Kritische Theorie und Neomarxismus im Wettbewerb um die geistige Führung der Programmatik der SPD, in *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie II*, hrsg. von Georg Lührs, Thilo Sarrazin, Frithjoff Spreer, Manfred Tietzel, Berlin, Bonn-Bad Godesberg, S. 95–160. (Zu Nelson, S. 96–98, 99, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 115, 116, 117f., 120, 122, 126, 127, 136, 144, 146, 149)
- [179] Weisser, Gerhard/Neumann, Lothar F. (1973): Vorwort, in Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften* Band II, S. VII–XIII
- [180] Ziechmann, Jürgen (1970): *Theorie und Praxis der Erziehung bei Leonard Nelson und seinem Bund*, Bad Heilbrunn/Obb (205 S.)
- [181] Ziegenfuss, Werner/Jung, Gerhard (1950): Nelson, Leonard, in dies., *Philosophen-Lexikon* Band 2, Berlin, S. 194f.

III. Theoretische Philosophie

Vgl. auch [146]; [320], S. 149–64; [362], S. 1–36.

- [182] Acero Fernández, Juan J. (1974): Lógica y analiticidad en Leonard Nelson, *Convivium* 42, S. 71–77
- [183] Ackermann, Wilhelm (1959a): Vorbemerkung zu »Kritische Philosophie und mathematische Axiomatik«, in Leonard Nelson, *Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik*, Hamburg, S. 92, wiederabgedruckt in Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften* Band III, Hamburg 1974, S. 188
- [184] Ackermann, Wilhelm (1959b): Anmerkungen zur Neuausgabe der vorstehenden Abhandlung [»Kritische Philosophie und mathematische Axiomatik«], in Leonard Nelson, *Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik*, Hamburg, S. 125, wiederabgedruckt in Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften* Band III, Hamburg 1974, S. 204, 205, 211
- [185] Albert, Hans (1987): *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, Tübingen. (Zu Nelson, S. 24–27)
- [186] Amrhein, Hans (1909): *Kants Lehre vom »Bewusstsein überhaupt« und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart*, Berlin (= *Kantstudien Ergänzungsheft zum Band XIII*, Nr. 10). (Zu Nelson, S. 201–4)
- [187] *Atti del IV congresso internazionale di filosofia. Bologna 5–11 Aprile 1911*. Volume 1: *Sedute Generali*, Genova 1912. (S. 277–86: Diskussionsbeiträge zu Nelsons Vortrag »Die Unmöglichkeit

- der Erkenntnistheorie« von A. Aliotta, G. Amendola, R. Asgaglioli, A. Bonucci, A. Döring, F. Enriques, H. Kleinpeter, A. Padoa, J. Pikler, A. Ruge, F. C. S. Schiller, A. Trebitsch)
- [188] Battro, Antonio M. (1966): Los esquemas dialécticos de Leonard Nelson (1882–1927) y su aplicación en la teoría del conocimiento, *Revista de Filosofía* 16, S. 46–64 (La Plata)
- [189] Bernays, Paul (1928): Über Nelsons Stellungnahme in der Philosophie der Mathematik, *Die Naturwissenschaften* 16, S. 142–45
- [190] Bernays, Paul (1959a): Geleitwort zu »Bemerkungen über die Nicht-Euklidische Geometrie und den Ursprung der mathematischen Gewißheit«, in Leonard Nelson, *Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik*, Hamburg, S. 7f., neu bearbeitet in Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften* Band III, Hamburg 1974, S. 4–6
- [191] Bernays, Paul (1959b): Geleitwort zu »Bemerkungen zu den Paradoxien von Russell und Burali-Forti«, in Leonard Nelson, *Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik*, Hamburg, S. 57f., wiederabgedruckt in Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften* Band III, Hamburg 1974, S. 96f.
- [192] Bernays, Paul (1959c): Anmerkungen zur Neuauflage der vorstehenden Abhandlung [»Bemerkungen zu den Paradoxien von Russell und Burali-Forti«], in Leonard Nelson, *Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik*, Hamburg, S. 86f., wiederabgedruckt in Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften* Band III, Hamburg 1974, S. 103, 108, 114
- [193] Bornhausen, Karl (1910): Wider den Neofriesianismus in der Theologie, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 20, S. 341–405 (Tübingen). (Zu Nelson, S. 350f. Anm. 2, 363 Anm. 1, 370–78 (= »Nelson als Ottos philosophischer Gewährsmann« [zu Nelsons »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«]))
- [194] Branton, Paul (1982): Die Anwendung der kritischen Methode in der Metapsychologie, *Ratio* 24, S. 2–13. The Use of Critique in Meta-Psychology, *Ratio* 24 (englische Ausgabe), S. 97–108
- [195] Buchenau, Arthur (1907): Richtigstellung, *Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung* 7, S. 90. Zu [208]. Vgl. dazu [209]
- [196] Cassirer, Ernst (1906): *Der kritische Idealismus und die Philosophie des »gesunden Menschenverstandes«*, Gießen (35 S.) (= *Philosophische Arbeiten* Band 1, Heft 1, hrsg. von H. Cohen, P. Natort). Rezensionen: [632], [654]. Vgl. dazu [207], [231]
- [197] Cassirer, Ernst (1907): Zur Frage nach der Methode der Erkenntnis-kritik. Eine Entgegnung, *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, Neue Folge* 6, S. 441–65. Vgl. dazu [232]
- [198] Chisholm, Roderick M. (1979): Die sokratische Methode und die Erkenntnistheorie, *Ratio* 21, S. 98–108. Socratic Method and the Theory of Knowledge, in [6], S. 37–54 sowie in *Ratio* 21 (englische Ausgabe), S. 97–108

- [199] Christensen, Darrel E. (1964): Nelson and Hegel on the Philosophy of History, *Journal of the History of Ideas* 25, S. 439–44
- [200] Cohen, Jerome (1977): *Foundations of Knowledge and Education: Exploring Epistemology and Education through the Thought of Leonard Nelson*, Washington (University Press of America) (108 S.)
- [201] Cube, Felix von (1957): Die Auffassungen Jakob Friedrich Fries' und seiner Schule über die philosophischen Grundlagen der Mathematik und ihr Verhältnis zur Grundlagentheorie, Dissertation: Technische Hochschule Stuttgart. (Zu Nelson, S. 5, 6, 7, 46, 66, 107–9, 119–24 (= »Die Nelson'sche Vernunftkritik«), 124–36 (= »Die Nelson'sche Philosophie der Mathematik«), 139)
- [202] Dubislav, Walter (1926): *Die Fries'sche Lehre von der Begründung. Darstellung und Kritik*, Dömitz. (Zu Nelson, S. 7 Anm. 18, 16 Anm. 43, 18, 21 Anm. 50, 26 Anm. 61, 28 Anm. 64, 30 Anm. 67, 34, 41 Anm. 88, 44–48, 50, 69f., 71f., 81–85, 86–91)
- [203] Falkenfeld, Hellmuth (1926): *Einführung in die Philosophie*, Berlin. (Zu Nelson, S. 188f., 215, 304, 309, 346, 370, 381–94). Rezensionen: [638], [666], [671]
- [204] Falkenfeld, Hellmuth (1928): Leonard Nelson, *Kant-Studien* 33, S. 247–55
- [205] Geysler, Joseph (1919): *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie*, Münster. (Zu Nelson, Kapitel X, §1: »Nelsons Bestreitung der Möglichkeit aller Erkenntnistheorie und seine 'kritische Methode' der Erkenntnisbegründung«, S. 311–30)
- [206] Grelling, Kurt (1906): Über einige Mißverständnisse der Friesschen Philosophie und ihres Verhältnisses zur Kantischen, *Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge* 1, Heft 4, S. 743–57
- [207] Grelling, Kurt (1907a): Das gute, klare Recht der Freunde der anthropologischen Vernunftkritik verteidigt gegen Ernst Cassirer, *Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge* 2, Heft 2, S. 153–90. Zu [196]. Vgl. dazu [247]
- [208] Grelling, Kurt (1907b): Selbstanzeige: »Das gute, klare Recht der Freunde der anthropologischen Vernunftkritik verteidigt gegen Ernst Cassirer«, *Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung* 7, S. 22–24. Vgl. dazu [195] und [262]
- [209] Grelling, Kurt (1907c): Ein Wort der Entgegnung an die Herren Dr. Paul Stern und Dr. Arthur Buchenau, *Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung* 8, S. 11–14. Zu [195] und [262]
- [210] Grelling, Kurt (1907d): Erkenntnistheorie und Vernunftkritik, *Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung* 8, S. 172–77. Zu [247]
- [211] Gronke, Horst (1994): Nelson, Husserl, Apel: Kontinuität der Letztbegründungsphilosophie, in [2], S. 55–67
- [212] Haller, Rudolf (1979): Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie. Zu Nelsons Beweis der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie, in [6], S. 55–68 sowie in *Ratio* 21 (1979), S. 89–97. The Possibili-

- ty of the Theory of Knowledge (On Leonard Nelson's Proof of the Impossibility of the Theory of Knowledge), *Ratio* 21 (1979) (englische Ausgabe), S. 87–96
- [213] Heckmann, Gustav (1948): Einleitung, in Leonard Nelson, *Drei Schriften zur kritischen Philosophie*, Wolfenbüttel, S. 5–13
- [214] Heckmann, Gustav (1973): Leonard Nelsons Kampf um die Rationalität, *Neue Sammlung* 13, S. 364–79
- [215] Henry-Hermann, Grete (1973): Die Bedeutung der Verhaltensforschung für die Kritik der Vernunft, *Ratio* 15, S. 197–209
- [216] Hessenberg, Gerhard (1907): Kritik und System in Mathematik und Philosophie, *Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge* 2, Heft 2, S. 75–152. (Zu Nelson, S. 114–52)
- [217] Höfler, Alois (1910): Erkenntnisprobleme und Erkenntnistheorie, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 137, S. 1–61. (Zu Nelsons »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«)
- [218] Jakowljewitsch, Dragan (1988): *Leonard Nelsons Rechtfertigung metaphysischer Grundsätze der theoretischen Realwissenschaft*, Frankfurt a. M. u. a. (Dissertation) (XII + 252 S.)
- [219] Kastil, Alfred (1912): Jakob Friedrich Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis. Eine Nachprüfung seiner Reform der theoretischen Philosophie Kants, *Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge* 4, Heft 1, S. 1–336. (Zu Nelson, S. 20–25, 29 Anm. 1, 30, 39–41, 47f., 59, 66f., 83f., 86, 93, 97 Anm. 1, 100–102, 139–46, 157, 158–70, 180f., 203f., 217, 219, 234f., 242–48, 265–69, 292 Anm. 2, 310f. Anm. 1, 325–27, 329f., 334f.). Rezensionen: [631], [640], [652], [659], [681]
- [220] Kessels, Jos (1994): De socratische methode bij Nelson, in Leonard Nelson, *De socratische methode*. Inleiding en redactie Jos Kessels, Amsterdam, Meppel, S. 21–44
- [221] Kleinknecht, Reinhard (1994): Leonard Nelsons Theorie der Begründung, in [2], S. 26–37
- [222] Körner, Stephan (1979): Leonard Nelson und der philosophische Kritizismus, in [6], S. 1–18
- [223] Kronfeld, Arthur (1920): *Das Wesen der psychiatrischen Erkenntnis. Beiträge zur allgemeinen Psychiatrie* Band 1, Berlin. (Zu Nelson, S. 7, 13, 19, 20, 21–45 (= »Erkenntnistheorie oder Vernunftkritik?«), 46–65 (= »Geleitworte zum zehnjährigen Bestehen der neuen Friesschen Schule (1913)«), 76, 231–36 (= »Bemerkungen zum Problem der Willensfreiheit und ihrer Vereinbarkeit mit der Naturbestimmtheit psychischen Geschehens«), 306, 361)
- [224] Kutschera, Franz von (1981): *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin, New York. (Zu Nelson, S. XII, 48–51, 75)
- [225] Lehrer, Keith (1979): Knowledge and Freedom in the Philosophy of Leonard Nelson, in [6], S. 69–82
- [226] Lorenzen, Paul (1979): Wissenschaftstheorie und Nelsons Erkenntnistheorie am Beispiel der Geometrie und Ethik, in [6], S. 19–36 sowie in *Ratio* 21 (1979), S. 109–23. The Philosophy of

- Science and Nelson's Theory of Knowledge as Illustrated on the Example of Geometry and Ethics, *Ratio* 21 (1979) (englische Ausgabe), S. 109–24
- [227] Mainzer, Klaus (1979): Geometrie und Raumanschauung. Überlegungen zur Geometriebegründung im Anschluß an Leonard Nelson, in [6], S. 197–208
- [228] Marcus, Ernst (1914): Die Beweisführung in der Kritik der reinen Vernunft. Mit Berücksichtigung des Fries-Nelson'schen Systems, *Altpreußische Monatsschrift* 51, S. 419–76, 515–43. (Zu Nelson, S. 422–24, 427, 428–30, 433, 434 Anm. 1, 443 Anm. 1, 454–76, 515, 517, 519, 520 Anm. 1, 532 Anm. 1, 536 Anm. 1, 537, 541). (Seperatdruck: Essen 1914, Selbstverlag des Verfassers)
- [229] Meinong, Alexius (1915): *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*, bearbeitet von Roderick M. Chisholm. in Meinong, *Gesamtausgabe* Band VI: *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, hrsg. von Rudolf Haller und Rudolf Kindinger gemeinsam mit Roderick M. Chisholm, Graz 1972. (Zu Nelson, S. 446–50, 461, 463)
- [230] Messer, August (1910): Erkenntnistheoretische Probleme, *Religion und Geisteskultur. Zeitschrift für die religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens* 4, S. 155–71. (Zu Nelsons »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«)
- [231] Meyerhof, Otto (1907): Der Streit um die psychologische Vernunftkritik. Die Fries'sche Schule und ihre Gegner, *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, Neue Folge* 6, S. 421–39. Zu [196]
- [232] Meyerhof, Otto (1909): Erkenntnistheorie und Vernunftkritik (Das Kant-Friessche Problem), *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 136, S. 22–55. Zu [197]
- [233] Moog, Willy (1913): Zur Kritik der Erkenntnistheorie, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 149, S. 86–106. (Zu Nelson, S. 87–96, 104, 106) (Zu Nelson, »Über das sogenannte Erkenntnisproblem« und J. Rehmke, »Philosophie als Grundwissenschaft«)
- [234] Moog, Willy (1920): *Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen*, Halle a. S. (Zu Nelson, S. 69–72, 231 Anm. 4)
- [235] Müller, Eduard (1932): Leonard Nelsons Stellung zur Erkenntnistheorie, Dissertation: Wien
- [236] Münch, Fritz (1919): Die wissenschaftliche Rechtsphilosophie der Gegenwart in Deutschland (nach ihren allgemein-philosophischen Grundlagen), *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus* 1 (1918/19), S. 95–143. (Zu Nelson, S. 130–32 (= »Der Neo-Friesianismus Nelsons«))
- [237] Neißer, Barbara (1994): Leonard Nelsons Theorie der Vernunft und Kritik der Vernunft, in [2], S. 38–54
- [238] Neumann, Thomas (1978): *Gewißheit und Skepsis. Untersuchungen*

zur *Philosophie Johannes Volkelts*, Amsterdam (Dissertation). (Zu Nelson, S. 32–39: »Das Problem des Zirkels und der Voraussetzungslosigkeit bei Leonard Nelson und Johannes Volkelt«)

- [239] Oesterreich, Traugott Konstantin (1923): *Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie*. Vierter Teil: *Die deutsche Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart*, 12. Aufl. völlig neu bearbeitet von K. T. Oesterreich, Berlin. (Zu Nelson, S. 417, 471, 472–76)
- [240] Peckhaus, Volker (1995): The Genesis of Grelling's Paradox, in *Logik und Mathematik. Frege-Kolloquium Jena 1993*, hrsg. von Ingolf Max, Werner Stelzner, Berlin, New York, S. 269–80
- [241] Popper, Karl Raimund (1979): *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Tübingen. (Zu Nelson, S. 11, 106, 107, 108, 110–113, 114, 330, 385, 459)
- [242] Rath, Matthias (1994): *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*, Freiburg, München. (Zu Nelson, S. 229–35)
- [243] Rauh, Hans-Christoph (1996): Vom Theoretischsein und Praktischwerden der Vernunft. Zum ganzheitlichen und ungeteilten Vernunftbegriff bei Leonard Nelson, in [3], S. 24–44
- [244] Raupach-Strey, Gisela (1993): Leonard Nelsons Philosophie der Erkenntnis aus heutiger Sicht, in »Neue Realitäten. Herausforderung der Philosophie. Dokumentationsband zum XVI. Deutschen Kongreß für Philosophie in Berlin«, S. 527–34
- [245] Raupach-Strey, Gisela (1994): Warum Leonard Nelsons Erkenntnistheorie nicht vorschnell ad acta zu legen ist, in [2], S. 95–109
- [246] Raupach-Strey, Gisela (1996): Aspekte des Vernunftbegriffs bei Leonard Nelson. Protokoll einer Arbeitsgruppe, in [3], S. 57–60
- [247] Renner, Hugo (1907): Neuere erkenntnistheoretische Werke, *Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung* 7, S. 78–86, 129–38. (S. 81–86, 129–31 zu [207]) Vgl. dazu [210]
- [248] Ross, Kelley L. (1987): Nicht-intuitive unmittelbare Erkenntnis, *Ratio* 29, S. 113–29. Non-Intuitive Immediate Knowledge, *Ratio* 29 (englische Ausgabe), S. 163–79
- [249] Ruge, Arnold (1911): Der vierte internationale Kongreß für Philosophie zu Bologna (6. bis 11. April 1911), *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 142, S. 40–75. (Zu Nelson, S. 48, 60–62)
- [250] Sauer, Werner (1979): Nelsons Rekonstruktion der Kantischen Vernunftkritik, in [6], S. 243–58
- [251] Scheidt, Friedrich (1986): *Grundfragen der Erkenntnisphilosophie: historische Perspektiven*, München. (Zu Nelson, S. 39–41)
- [252] Schmidt, H. Arnold (1964): Der Beweisansatz von L. Nelson für die »Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie« als Beispiel eines retroflexiven Schlusses, in *Argumentationen. Festschrift für Josef König*, hrsg. von Harald Delius, Günther Patzig, Göttingen, S. 216–48. Vgl. dazu [269], S. 58–79
- [253] Schreiber, Alfred (1975): *Theorie und Rechtfertigung. Untersuchun-*

- gen zum Rechtfertigungsproblem axiomatischer Theorien der Wissenschaftstheorie, Braunschweig. (Zu Nelson: »2. Die 'kritische Methode' als Rechtfertigungsinstrument«, S. 35–91) Rezension: [677]
- [254] Schroeter, Manfred (1922): *Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker*, München. (Zu Nelsons »Spuk«, S. 16, 17, 19, 20, 56, 60–69, 81, 98, 107, 108, 163)
- [255] Schroth, Jörg (1994): Regressive Methode der Abstraktion und unmittelbare Erkenntnis bei Leonard Nelson, in [2], S. 114–50
- [256] Schroth, Jörg (1996): Leonard Nelsons Lösung des Begründungsproblems, in [3], S. 98–118
- [257] Schulte, Günter (1975): *Das Auge der Urania. Bilder und Gedanken zur Einführung in die Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M. (Zu Nelson, S. 77, 80–86, 87, 101, 136, 144, 146)
- [258] Škrach, Vasil (1928): Leonard Nelson, *Ceská Mysl. Casopis Filozofický* 24, S. 35–42, 235–41, 416–21, 524–35
- [259] Somló, Felix (1912): Das Wertproblem. II. Polemische Bemerkungen, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 146, S. 64–100. (Zu Nelson, S. 88–90)
- [260] Stern, Paul (1906a): Gegen den Versuch einer Erneuerung der Fries'schen Philosophie, *Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung* 1, S. 72–90
- [261] Stern, Paul (1906b): Noch einmal J. Fr. Fries und sein neuester Apologet, *Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung* 3, S. 156–61. (Zu Nelsons »Erwiderung auf den Angriff des Herrn Dr. Paul Stern«)
- [262] Stern, Paul (1907a): Berichtigung, *Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung* 7, S. 88–90.
- [263] Stern, Paul (1907b): Berichtigung betreffend einen Aufsatz L. Nelsons in den Abhandlungen der Fries'schen Schule (Bd II Heft 1), *Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung* 8, S. 320–28. (Zu »Inhalt und Gegenstand, Grund und Begründung. Zur Kontroverse über die kritische Methode«)
- [264] Vollmer, Richard (1929): *Beiträge zur Kritik der phänomenologischen Methode vom Standpunkte der Fries'schen Schule aus*, Jena (Dissertation). (Zu Nelson, S. 5, 14f., 17, 36–38 Anm. 3)
- [265] Vollmer, Richard (1933): Fries und Husserl. Untersuchungen zur legitimen phänomenologischen Methode, *Abhandlungen der Fries'schen Schule Neue Folge* 5, Heft 4, S. 449–578, (veränderte Fassung von [264]).(Zu Nelson, S. 471f., 474, 499–501 Anm. 43)
- [266] Waszcszenko, Piotr (1994): Zur Auffassung der Erkenntnistheorie bei Leonard Nelson, in [2], S. 88–94
- [267] Westermann, Christoph (1975a): Untersuchungen zur kritischen Methode und zur Methode der Kritik der praktischen Vernunft. I. Band: Untersuchungen zur kritischen Methode, 1. Halbband: Systematischer Teil, Aalen (XIII + 51 + V S.) (Forschungsauftrag der DFG)

- [268] Westermann, Christoph (1975b): Untersuchungen zur kritischen Methode und zur Methode der Kritik der praktischen Vernunft. I. Band: Untersuchungen zur kritischen Methode, 2. Halbband: Historischer Teil, Erster Teil, Aalen (VII + 78 + IXX S.) (Forschungsauftrag der DFG)
- [269] Westermann, Christoph (1975c): Untersuchungen zur kritischen Methode und zur Methode der Kritik der praktischen Vernunft. I. Band: Untersuchungen zur kritischen Methode, 2. Halbband: Historischer Teil, Zweiter Teil, Aalen (VII + 79 + X S.) (Forschungsauftrag der DFG)
- [270] Westermann, Christoph (1979): Über die kritische Methode und das sogenannte Problem der unmittelbaren Erkenntnis, in [6], S. 209–41
- [271] Westermann, Christoph (1994): Bemerkungen zum Begriff der unmittelbaren Erkenntnis, in [2], S. 110–12
- [272] Wiegner, Adam (1925): *Zagadnienie poznawcze w oswietleniu L. Nelsona* [»Das erkenntnistheoretische Problem in L. Nelsons Auffassung«, Poznan, hrsg. von Poznanski Towarzystwo Przyjaciół Nauk [Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften in Poznan] in der Reihe *Prace Komisji Filozoficznej*, T. 1, Z. 5 [Arbeiten der Philosophischen Kommission Bd. 1, Heft 5] (70 S.)
- [273] Yolton, John W. (1960/61): Concept Analysis, *Kant-Studien* 52, S. 467–84

IV. Praktische Philosophie

Vgl. auch [63], S. 17–49; [81], S. 465f.; [116], S. 16–40; [155], S. 33–46; [180], S. 12–40; [202], S. 81–83; [203], S. 388–93; [214], S. 372–79; [215], S. 202–7.

- [274] Alexy, Robert (1979): R. M. Hares Regeln des moralischen Argumentierens und L. Nelsons Abwägungsgesetz, in [6], S. 95–122
- [275] Balekjian, Wahé H. (1979): Der Begriff des Europa-Rechts im Lichte der Nelsonschen Lehre, in [6], S. 315–22
- [276] Baumgarten, Arthur (1925): Leonard Nelsons Rechtslehre und das Naturrecht der Aufklärung, *Zeitschrift für Schweizerisches Recht* 44, S. 326–43, wiederabgedruckt in ders., *Rechtsphilosophie auf dem Wege. Vorträge und Aufsätze aus fünf Jahrzehnten*, Glashütten im Taunus 1972, S. 110–22
- [277] Binder, Julius (1925): *Philosophie des Rechts*, Berlin. (Zu Nelson, S. 86, 88–94, 119, 298, 345, 346, 352–59, 385–87, 421, 455, 552, 579, 634, 651f., 676, 746, 751, 854f.) Vgl. [697]
- [278] Boasson, Charles (1974): The Delicate Balance. Contributions to Peace Research in the Work of Leonard Nelson, in [4], S. 157–91
- [279] Boasson, Charles (1986): Leonard Nelson's Contribution to the Foundation of Ethics as a Science, in *Rechtstheorie und Ge-*

- setzung. *Festschrift für Robert Weimar*, hrsg. von Ilmar Tammelo, Erhard Mock, Frankfurt a. M., S. 53–82
- [280] Brockhaus, Wilhelm (1975): Das Recht der Tiere in der Philosophie Leonard Nelsons, in *Das Recht der Tiere in der Zivilisation. Einführung in Naturwissenschaft, Philosophie und Einzelfragen des Vegetarismus*, hrsg. von W. Brockhaus, München, S. 136–47
- [281] Brockhaus, Wilhelm (1983): Gibt es einen gerechten Lohn? Leonard Nelsons Theorie der gerechten Einkommensverteilung, *Die Neue Gesellschaft* 30, S. 841–45
- [282] De George, Richard T. (1959/60): Duties and Ideals in Leonard Nelson's Ethics, *Kant-Studien* 51, S. 259–71. Vgl. dazu [326]
- [283] Dörr, Karl (1928): Revolutionärer Revisionismus, *Der Klassenkampf* 2, S. 584–89. (Zu Nelsons »Die bessere Sicherheit«). Vgl. dazu [308]
- [284] Dreier, Ralf (1973): Probleme der Rechtsquellenlehre. Zugleich Bemerkungen zur Rechtsphilosophie Leonard Nelsons, in *Fort-schritte des Verwaltungsrechts. Festschrift für Hans J. Wolff zum 75. Geburtstag*, hrsg. von Christian-Friedrich Menger, München, S. 3–36
- [285] Dubislaw, Walter (1937): Zur Unbegründbarkeit der Forderungssätze, in *Werturteilsstreit*, hrsg. von Hans Albert, Ernst Topitsch, Darmstadt 1971, S. 439–54. (Zu Nelson, S. 442–45)
- [286] Eichhorn, Peter (1974): Leonard Nelsons kritischer Ansatz zu einer Theorie des Friedens in praktischer Absicht, in [4], S. 1–56
- [287] Eichler, Willi (1953): Ethischer Realismus, in [7], S. 133–45
- [288] Emerson, Rupert (1928): *State and Sovereignty in Modern Germany*, New Haven. (Zu Nelson, S. 179–85)
- [289] Finscher, Helmut (1924): *Untersuchung der von L. Nelson in seiner »Kritik der praktischen Vernunft« vorgelegten Begründung des Sittengesetzes*, Bonn (Dissertation) (128 S.)
- [290] Franke, Holger (1994): Die praktische Philosophie Leonard Nelsons und ihre Rezeptionsschwierigkeiten, in [2], S. 15–25
- [291] Frey, Raymond G. (1979): Leonard Nelson and the Moral Rights of Animals, in [6], S. 289–97
- [292] Friedrich, Carl J. (1955): *Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive*, Berlin, Göttingen, Heidelberg. (Zu Nelson, S. 114–18)
- [293] Gent, Werner (1967): Leonard Nelson. Sein Aufstieg und sein Scheitern, in *Geschichte und Zukunft. Dem Verleger Anton Hain zum 75. Geburtstag*, hrsg. von Alwin Diemer, Meisenheim am Glan, S. 150–99
- [294] Gérard, Francis (1974): Friedenssicherung und politische Strukturen, in [4], S. 57–107
- [295] Grelling, Kurt (1916): Philosophische Grundlagen der Politik, *Sozialistische Monatshefte* 22/II, S. 1045–55 (ab S. 1048 zu Nelsons Theorie des wahren Interesses)
- [296] Gresh, Levi David (1934): *Natural Law in Contemporary German*

- Political and Legal Thought with some Emphasis on the Neo-Kantian Theory of Leonard Nelson, Dissertation: University of California (VIII + 235 S.). (Zu Nelson, S. IV, V, VI, VII, VIII, 16, 18 Anm. 2, 27, 66 Anm. 1, 122, 125 Anm. 2, 128, 136, 137 Anm. 2, 138, 139, 143, 151–230)
- [297] Gresh, Levi David (1941): The Legal and Political Philosophy of Leonard Nelson, *The American Political Science Review* 35, S. 437–53
- [298] Gronke, Horst (1996): Kant und Nelson: Praktische Vernunft versus Gefühle, in [3], S. 73–97
- [299] Grunebaum, L. H. (1951): Führerschaft, Demokratie, Ethik. Eine Kritik von Leonard Nelsons »Demokratie und Führerschaft«, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 107, S. 36–89
- [300] Guariglia, Osvaldo N. (1979): Einige Bemerkungen zur »Theorie des wahren Interesses« und zum naturrechtlichen Problem, in [6], S. 151–67
- [301] Guariglia, Osvaldo N. (1987): El lugar de L. Nelson en la filosofía moral contemporánea, *Revista Latinoamericana de Filosofía* 13, S. 161–93
- [302] Gysin, Arnold (1924): *Die Lehre vom Naturrecht bei Leonard Nelson und das Naturrecht der Aufklärung*, Berlin-Grunewald (139 S.). Rezensionen: [646], [657], [660], [664]
- [303] Gysin, Arnold (1967): Ungeschriebenes Gesetz und Rechtsordnung. Mit Gedanken zur Rechtsphilosophie von J. F. Fries und L. Nelson, in *Festschrift für Fritz von Hippel zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Josef Esser, Hans Thieme, Tübingen, S. 179–208 (veränderte Fassung: [304])
- [304] Gysin, Arnold (1968): Zur Rechtsphilosophie von Jakob Friedrich Fries und Leonard Nelson (Ungeschriebenes Gesetz und Rechtsordnung), *Ratio* 10, S. 94–115, wiederabgedruckt in [730], S. 149–80. Some Remarks on the Philosophy of Law of J. F. Fries and L. Nelson, *Ratio* 10 (englische Ausgabe), S. 116–40. (Veränderte Fassung von [303])
- [305] Haesaert, J. (1948): *Théorie Générale Du Droit*, Brüssel. (Zu Nelson, S. 245–50)
- [306] Hauer, Eugen (1928): *Person und Handlung in der Ethik Leonard Nelsons. Ein Beitrag zur modernen sozialethischen Wertlehre*, Bonn (Dissertation) (77 S.)
- [307] Hauer, Eugen (1929): Selbstanzeige zu »Person und Handlung in der Ethik Leonard Nelsons«, *Kant-Studien* 34, S. 501
- [308] Heckmann, Gustav (1929): Die Notwendigkeit des Sozialismus, *ISK* 4, S. 13–18. Zu [283]
- [309] Heckmann, Gustav (1983): Bemerkungen zu Reinhard Kleinknecht, »Staat, Herrschaft und Objektivität in der Philosophie Leonard Nelsons«, in [1], S. 253–68. Zu [324]. Erwiderung von Kleinknecht: [325]
- [310] Heckmann, Gustav (1984): Grete Henry-Hermanns Weiterbildung der Ethik Leonard Nelsons, *Ratio* 26, S. 82–87. Grete Henry-

- Hermann's Development of Leonard Nelson's Ethics. To Mark the Occasion of Her Death, 15th April 1984, *Ratio* 26 (englische Ausgabe), S. 97–102
- [311] Henry-Hermann, Grete (1932): Die Lehre vom Recht als wissenschaftliche Grundlage des Sozialismus, *ISK* 7, S. 116–25
- [312] Henry-Hermann, Grete (1953): Die Überwindung des Zufalls. Kritische Betrachtungen zu Leonard Nelsons Begründung der Ethik als Wissenschaft, in [7], S. 25–111, wiederabgedruckt in [313], S. 3–95. Rezension: [630], S. 333f.
- [313] Henry-Hermann, Grete (1985): *Die Überwindung des Zufalls. Kritische Betrachtungen zu Leonard Nelsons Begründung der Ethik als Wissenschaft*, Hamburg (XX + 232 S.). Rezensionen: [639], [651]
- [314] Heydorn, Heinz-Joachim (1970): *Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft. Bildungstheoretische Schriften* 2, Frankfurt a. M. 1979. (Zu Nelson, S. 257, 258, 264–68). Wiederabgedruckt in ders., *Werke* Band 3: *Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft*, hrsg. von Irmgard Heydorn, Hartmut Kappner, Gernot Koneffke, Edgar Weick, Liechtenstein 1995. (Zu Nelson, S. 252, 259–63) Erstveröffentlichung: Frankfurt a. M. 1970
- [315] Hoffmann, Walter (1993): »Zärtlicher Umgang mit der Schöpfung« (Bernardino Greco) und das »Selbstvertrauen der Vernunft« (Leonard Nelson). Zwei pädagogisch-anthropologische Konzepte im Widerspruch, *Neue Sammlung. Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft* 33, S. 153–61
- [316] Hönnecke, Ute (1996): Verantwortung bei Viktor E. Frankl und Leonard Nelson, in [3], S. 45–56
- [317] Holzhey, Helmut (1992): Neukantianische Ethik, in *Geschichte der neueren Ethik* Band 2, hrsg. von Annemarie Pieper, Tübingen, Basel, S. 29–54. (Zu Nelson, S. 29, 32f., 45–51)
- [318] Horster, Detlef (1995): »Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm«: *Moral und Recht in der postchristlichen Moderne*, Frankfurt a. M. (Zu Nelson, S. 13, 39, 44–50, 55, 92, 165, 207–10, 218)
- [319] Iwin, A. A. (1975): *Grundlagen der Logik von Wertungen*, bearbeitet und herausgegeben von Horst Wessel, Berlin. (Zu Nelson, S. 233–35, 244, 311)
- [320] Kamuf, Ullrich (1985): *Die philosophische Pädagogik Leonard Nelsons. Ein Beitrag zur Bildungstheorie*, Königstein/Ts. (Dissertation) (195 S.)
- [321] Kelsen, Hans (1927): *Demokratie*, Tübingen, wiederabgedruckt in *Die Wiener rechtstheoretische Schule. Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross* Band 2, hrsg. von Hans Klecatsky, René Marcic, Herbert Schambeck, Wien u. a. 1968, S. 1743–76. (Zu Nelson, S. 1771–73, 1776)
- [322] Kleinknecht, Reinhard (1979): Ethische Prinzipien und das Problem der Willensfreiheit bei Leonard Nelson, in [6], S. 259–75
- [323] Kleinknecht, Reinhard (1982): Ethik auf dem Prüfstand. Ein philoso-

- phischer Dialog, in *Lernziel Verständigung – Dialogprinzip und Dialogverhalten*, hrsg. von Friedrich Scheidt, München 1982, S. 80–108
- [324] Kleinknecht, Reinhard (1983a): Staat, Herrschaft und Objektivität in der Philosophie Leonard Nelsons, in [1], S. 235–52. Vgl. dazu [309]
- [325] Kleinknecht, Reinhard (1983b): Erwiderungen auf die vorstehenden Ausführungen von Gustav Heckmann, in [1], S. 269–74. Zu [309]
- [326] Knigge, Friedrich (1963): Die kritische Ethik bei Leonard Nelson und Kant. Bemerkungen zu De George's »Duties and Ideals in Leonard Nelson's Ethics«, *Kant-Studien* 54, S. 336–47. Zu [282]
- [327] Kofler, Leo (1955): Ethischer oder marxistischer Sozialismus?, *Die Neue Gesellschaft* 2, Heft 1, S. 44–54
- [328] Kofler, Leo (1964): *Der proletarische Bürger. Marxistischer oder ethischer Sozialismus*, Wien. (Zu Nelson: »Nelsonianismus und 'ethischer Sozialismus'«, S. 219–29)
- [329] Körner, Stephan (1976): *Experience and Conduct. A Philosophical Enquiry into Practical Thinking*, Cambridge. (Zu Nelson, S. 155–57)
- [330] Kubes, Vladimír (1981): *Die Rechtspflicht*, Wien, New York. (Zu Nelson, S. 31–35)
- [331] Kubes, Vladimír (1987): *Theorie der Gesetzgebung. Materiale und formale Bestimmungsgründe der Gesetzgebung in Geschichte und Gegenwart*, Wien, New York. (Zu Nelson, S. 128, 140, 148–51 (= »Der Versuch von Leonard Nelson zur Rationalisierung der rechtlich-volitiven Sphäre«), 204)
- [332] Larenz, Karl (1931): *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, Berlin. (Zu Nelson, S. 72–74, 96). 2. Aufl., Berlin 1935. (Zu Nelson, S. 80–82)
- [333] Marck, Siegfried (1925): Die philosophische Politik Leonard Nelsons, *Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik* 2, S. 126–40
- [334] Matthias, Leo (1922): Die Katastrophe der Vernunft, *Der neue Merkur* 6, S. 142–59. (Zu Nelsons »Kritik der praktischen Vernunft«)
- [335] Meier, Joseph (1968): A Critical Exposition of Leonard Nelson's Formal Pedagogy, Dissertation: Harvard University, Graduate School of Education (xi + 273 S.)
- [336] Meyer, Thomas (1982a): Die Aktualität Leonard Nelsons. Zum 100. Geburtstag des Philosophen und Sozialisten, *Die Neue Gesellschaft* 29, S. 585–88
- [337] Meyer, Thomas (1982b): Die Aktualität Leonard Nelsons. Zum 100. Geburtstag des Philosophen und Sozialisten, in [1], S. 35–53
- [338] Meyer, Thomas (1984): Theorien der Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik – Ethischer Sozialismus, in *Lern- und Arbeitsbuch deutsche Arbeiterbewegung: Darstellung, Chroniken, Dokumente* Bd. 2, hrsg. unter der Leitung von Thomas Meyer, Su-

- sanne Miller und Joachim Rohlfes, Bonn, S. 485–97. (Zu Nelson, S. 489f. (= »Leonard Nelsons System des ethischen Sozialismus«))
- [339] Meyer, Thomas (1989): Philosophie, Pädagogik, Politik – Ihr Zusammenhang im Werk Leonard Nelsons, in [5], S. 33–54
- [340] Meyer, Thomas (1994): Ethischer Sozialismus bei Leonard Nelson, in *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, hrsg. von Helmut Holzhey, Frankfurt a. M., S. 301–15
- [341] Mühlestein, Hans (1919): *Europäische Reformation. Philosophische Betrachtungen über den moralischen Ursprung der politischen Krisis Europas*, Leipzig (= *Die neue Reformation* Band IV). (Zu Nelson, S. XVIII, 40 Anm. 1, 71–73, 98 Anm. 1, 104 Anm. 1, 110, 122–210, 215, 218, 234, 239, 240, 259)
- [342] Netzler, Andreas (1985): *Soziale Gerechtigkeit durch Familienlastenausgleich. Eine normative Analyse unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsphilosophie von Leonard Nelson*, Berlin (Dissertation) (221 S.)
- [343] Neumann, Lothar F. (1979a): Ethik und Politik – Emile Durkheim und Leonard Nelson als Vertreter unterschiedlicher Erkenntnis-, Handlungs- und Aktionsprogramme, in *Entgegnung in Unabhängigkeit. Für soziale Verantwortung, pädagogische Glaubwürdigkeit, erfahrene Mitmenschlichkeit. Ernst Liebermann zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Willibald Reschka, Jörg Kunath, Kastellan, S. 13–29
- [344] Neumann, Lothar F. (1979b): Die Bedeutung der kritischen Ethik für die Sozialwissenschaften, in [6], S. 169–88, wiederabgedruckt in *Ratio* 24 (1982), S. 14–28. The Importance of Critical Ethics for the Social Sciences, *Ratio* 24 (englische Ausgabe), S. 11–27
- [345] Neumann, Lothar F. (1984): Verteilungspolitik im Lichte der Sozialpolitik Leonard Nelsons, in *Idee und Pragmatik in der politischen Entscheidung. Alfred Kubel zum 75. Geburtstag*, hrsg. von Bernd Rebe, Klaus Lompe, Rudolf von Thadden, Bonn, S. 69–80
- [346] Patzig, Günther (1978): *Der Unterschied zwischen subjektiven und objektiven Interessen und seine Bedeutung für die Ethik*, Göttingen. (Zu Nelson, S. 13–17, 18, 19)
- [347] Peter, Hans (1953): Die Freiheitsbegriffe in den Definitionen der Freien Wirtschaft, in [7], S. 193–202
- [348] Peter, Hans (1956): Über Möglichkeit und Grenzen positiver Wertprinzipien in der Ethik, *Archiv für Philosophie* 6, S. 70–81, wiederabgedruckt in [816], S. 345–55
- [349] Rauschenplat, Hellmut von (1925): Der Philosoph und der Praktiker der Sozialpolitik. Bemerkungen zu Dr. Frieda Wunderlichs Aufsätzen über »Nelsons Sozialpolitik«, *Soziale Praxis und Archiv für Volkswohlfahrt* 34, S. 143–46. Zu [376]

- [350] Röder, S. (1925): Leonard Nelsons Rechtslehre und Politik, *Jungsozialistische Blätter* 4, S. 322–27. (Zu Nelsons »System der philosophischen Rechtslehre und Politik«)
- [351] Ross, Alf (1933): *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis*, Kopenhagen, Leipzig. (Zu Nelson, S. 353–83). Vgl. dazu [269], S. 38–57
- [352] Ross, Alf (1958): *On Law and Justice*, Berkeley, Los Angeles 1959. (Zu Nelson, S. 277–80) (Erstveröffentlichung: London 1958)
- [353] Sobisiak, Günter (1990): *Die Didaktische Analyse. Untersuchungen über ihre Prinzipien und Funktionen in der Relation von Schule und Erwachsenenbildung*, Rheinfelden (2. Aufl. 1991). (Zu Nelson, S. 5, 6, 35, 47, 54, 57–73 (= »3. Die Didaktische Analyse nach Leonard Nelson«, »4. Die Schlußfolgerungen Nelsons für die Gestaltung und Umgestaltung des Unterrichts«, »5. Nelsons Bild von der Kultur«), 74f., 81, 82, 83, 84, 85, 87, 96, 103f., 109, 110, 115, 118, 119, 196)
- [354] Sobisiak, Günter (1992a): *Systematisch-kritische Erziehungswissenschaft Band 2: Spezielle Problematiken und Phänomenologien der Erziehungswirklichkeit*, Rheinfelden. (Zu Nelson, S. 7, 11, 38, 39, 68, 78, 96, 102–4 (= »Die Veränderung der Schulwirklichkeit nach Leonard Nelson als modales Bestimmungsmoment der Schulwirklichkeit von heute«), 106)
- [355] Sobisiak, Günter (1992b): *Systematisch-kritische Erziehungswissenschaft Band 3: Pädagogik und Psychologie*, Rheinfelden. (Zu Nelson, S. 29, 80–2 (= »Ein Vergleich mit Leonard Nelsons Bild von der Kultur«), 104)
- [356] Specht, Minna (1932): Die politische Bedeutung des Charakters, *ISK* 7, S. 125–32
- [357] Starke, Joseph G. (1974): Basic Concepts of Irenology in the Writings of Leonard Nelson, in [4], S. 109–56
- [358] Stiens, Frank-Rochus (1975): Leonard Nelsons Beitrag zur Begründung der Ethik als Wissenschaft im Lichte neuer Ansätze zur Entwicklung und Rechtfertigung ethischer Lehren, Dissertation: Universität Düsseldorf (152 S.)
- [359] Stone, Julius (1965): *Human Law and Human Justice*, London. (Zu Nelson, S. 181–84: »Justice according to Nelson's Neo-Kantian 'Science of Ethics'«)
- [360] Szyszkowska, Maria (1970): *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofia prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa. (Zu Nelson, S. 18, 26f., 137–40 (= »Teoria Nelsona«; zu Nelsons Rechtslehre))
- [361] Tegelen, Otto Wilhelm von (1958): *Leonard Nelsons Rechts- und Staatslehre*, Bonn (79 S.). Rezension: [675]
- [362] Thomsen, Olaf (1989): Die Philosophie Leonard Nelsons (1882–1927) als eine der weltanschaulichen Grundlagen programmatischen Denkens in der SPD, Dissertation: Humboldt-Universität Berlin (V + 206 + 10 S.)
- [363] Torbov, Zeko (1974): Das Grundgesetz des Rechtes bei Kant, Fries

- und Nelson, in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 6.–10. April 1974*, hrsg. von Gerhard Funke, Joachim Kopper (= *Kant-Studien* 65, Sonderheft), Berlin, S. 283–296
- [364] Torbov, Zeko (1975): Der juristische Kritizismus und die Naturrechtslehre bei Leonard Nelson, in *bewußt sein. Gerhard Funke zu eigen*, hrsg. von Alexius J. Bucher, Hermann Drüe, Thomas M. Seebohm, Bonn, S. 269–89
- [365] Verdross, Alfred (1921): Grundlagen und Grundlegungen des Völkerrechts. Ein Beitrag zu den Hypothesen des Völkerrechtspositivismus, *Niemeyers Zeitschrift für Internationales Recht* 29, S. 65–91. (Zu Nelson, S. 73 Anm. 24, 75f. (= »Die Metaphysik des Rechts«), 79f., 82)
- [366] Weinberger, Ota (1979): Schlüsselprobleme der Moraltheorie, in [6], S. 123–50
- [367] Winke, Kurt (1979): Das Prinzip der »sittlichen Autonomie« bei Leonard Nelson, in [6], S. 277–87
- [368] Weisser, Gerhard (1934): *Wirtschaftspolitik als Wissenschaft. Erkenntniskritische Grundfragen der praktischen Nationalökonomie*, Stuttgart. (Zu Nelson, S. 156–72: »Kritische Bemerkungen zur Fries-Nelsonschen Sozialphilosophie«)
- [369] Weisser, Gerhard (1953): Über die Unbestimmtheit des Postulats der Maximierung des Sozialproduktes, in [7], S. 151–91. (Zu Nelson, S. 172–75, 177f., 180f., 185, 187f., 190f.). Wiederabgedruckt (in leicht geänderter Fassung) in ders., *Beiträge zur Gesellschaftspolitik*, Göttingen 1978, S. 542–72. (Zu Nelson, S. 559–61, 563–66, 569f., 572). Rezension: [630], S. 335f.
- [370] Weisser, Gerhard (1970): *Die politische Bedeutung der Wissenschaftslehre*, Göttingen. (Zu Nelson, S. 54, 55 Anm. 1, 61–68)
- [371] Westermann, Christoph (1969): *Recht und Pflicht bei Leonard Nelson. Kritische Untersuchungen zum Rechtsverzicht und Versuch der Begründung eines Kriteriums für die Unveräußerlichkeit von Rechten*, Bonn (Dissertation) (191 S.). Rezension: [645]
- [372] Westermann, Christoph (1970): Recht und Ethik bei Fries und Nelson, in *Recht und Ethik. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert*, hrsg. von Jürgen Blühdorn, Joachim Ritter, Frankfurt a.M., S. 113–43
- [373] Westermann, Christoph (1977): *Argumentationen und Begründungen in der Ethik und Rechtslehre*, Berlin (215 S.). (Zu Nelson, passim) Rezensionen: [635], [679], [680]
- [374] Westermann, Christoph (1982): Warum moralisch sein?, in *Lernziel Verständigung – Dialogprinzip und Dialogverhalten*, hrsg. von Friedrich Scheidt, München, S. 109–38
- [375] Wiese, Leopold von (1947): *Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft*, Bern. 2. (unveränderte) Aufl.: Bern, München 1960. (Zu Nelson, S. 56, 63f., 249, 257, 265 Anm. 6)

- [376] Wunderlich, Frieda (1924): Nelsons Sozialpolitik, *Soziale Praxis und Archiv für Volkswohlfahrt* 33, S. 1001–4, 1037–39, 1052–54. Vgl. dazu [349]

V. Sokratisches Gespräch⁴

Vgl. auch [3], S. 127–49; [114]; [165]; [320], S. 149–64.

- [377] Apel, Karl-Otto (1989): Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie, in [5], S. 55–77
- [378] Chatzidimou, Dimitrios (1980): *Die praktische Relevanz des sokratischen Prinzips*, Frankfurt a. M. (Zum sokratischen Gespräch, S. 118–244)
- [379] Cremer, Will/Baselau, Ulrich H./Brocker, Ralf (1991): Das Sokratische Gespräch – eine Methode der demokratischen Diskussion und der Entscheidungsfindung, in *Methoden der politischen Bildung – Handlungsorientierung* (= Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung: Diskussionsbeiträge zur politischen Didaktik Band 304), Bonn, S. 31–53
- [380] Dempe, Hellmuth (1957): Die sokratische Methode im Philosophieunterricht der höheren Schule, *Pädagogische Provinz* 11, S. 13–21
- [381] Draken, Klaus (1989): Schulunterricht und das Sokratische Gespräch nach Leonard Nelson und Gustav Heckmann, *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 11, S. 46–49
- [382] Fischer, Joachim (1989): Sokratisches und Politik, in [5], S. 79–105
- [383] Hausmann, Gottfried (1959): *Didaktik als Dramaturgie des Unterrichts*, Heidelberg. (Zu Nelson, S. 196–200)
- [384] Heckmann, Gustav (1953): Das Sokratische Gespräch, die Wahrheit und die Toleranz, in [7], S. 203–36
- [385] Heckmann, Gustav (1981a): *Das sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren*, Hannover (122 S.). Neuausgabe: Frankfurt a. M. 1993 (153 S.). Rezensionen: [633], [636], [648], [655], [661], [678]
- [386] Heckmann, Gustav (1981b): Interview von Detlef Horster mit Gustav Heckmann über das politische und pädagogische Umfeld, in welchem das Sokratische Gespräch von Gustav Heckmann nach dem Zweiten Weltkrieg praktiziert wurde, *päd.extra* 1, S. 45ff., wiederabgedruckt in [392], S. 46–53
- [387] Heckmann, Gustav/Krohn, Dieter (1988): Über Sokratisches Gespräch und Sokratische Arbeitswochen, *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 10, S. 38–43
- [388] Heldt, Heide/Willigmann, Siegfried (1987): Soziobiographischer Ansatz und Sokratisches Gespräch. Zwei Formen außerschulischer

⁴ Hier sind auch Titel aufgeführt, die sich nicht direkt auf Nelson beziehen, sondern auf die Weiterführung der Nelsonschen Methode durch Gustav Heckmann.

- politischer Bildung, in *Literatur- und Forschungsreport Weiterbildung* 20, hrsg. von Horst Siebert, J. Weinberg, S. 51–88
- [389] Hindenburg, Otto-Friedrich von (1983): Sokratische Methode und Tiefenpsychologie (Ein Versuch, Verbindungslinien zu ziehen vom sokratischen Gespräch zur klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie nach C. Rogers), in [1], S. 309–14
- [390] Horster, Detlef (1983): Kleine Kommentare zu Hegel und zum Sokratischen Gespräch, in [1], S. 301–8
- [391] Horster, Detlef (1985): Interview von Horst Siebert mit Detlef Horster über die Methode des sokratischen Gesprächs, in Horst Siebert, *Identitätslernen in der Diskussion*, Bonn, S. 100–102, wiederabgedruckt in [392], S. 40–45
- [392] Horster, Detlef (1986): *Das Sokratische Gespräch in der Erwachsenenbildung*, Hannover (57 S.)
- [393] Horster, Detlef (1989): Sokratische Gespräche in der Erwachsenenbildung, in [5], S. 147–65
- [394] Horster, Detlef (1990): Das Sokratische Gespräch, in *Ethik und Erwachsenenbildung. Ein Kolloquium des Studiengangs Weiterbildung*, hrsg. von Günther Holzapfel, Universität Bremen, S. 88–133
- [395] Horster, Detlef (1994): *Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis*, Opladen (137 S.)
- [396] Hultsch, Ekhard (1990): Gibt es eine freie Entscheidung? – Bericht über ein Sokratisches Gespräch, *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 12, S. 102–8
- [397] Kessels, Jos (1989): Korte karakteristiek van het Sokratisch Gesprek volgens Nelson en Heckmann, *Filosofische Praktijk* 6, S. 12–16
- [398] Kessels, Jos (1991a): Sokratisch gesprek als onderwijsleermethode, in *Van Anders naar Beter. Doelgericht inspelen op veranderingen in secundair en tertiair onderwijs*, hrsg. von F. Korthagen, O. de Jong, T. Rensman, Utrecht, S. 109–12
- [399] Kessels, Jos (1991b): Het Sokratisch Gesprek als analysemethode voor hogere orde-problemen, *VIC* 20/2, S. 13–18
- [400] Kessels, Jos (1991c): Verantwoordelijkheid voor het welzijn van anderen. Een voorbeeld van een Sokratisch Gesprek, *VIC* 20/2, S. 19–26
- [401] Kessels, Jos (1993): Onder welke voorwaarden wordt onenigheid vruchtbaar? Een voorbeeld van een Sokratisch Gesprek, *Parados* 36, S. 26–53
- [402] Kessels, Jos (1994): Articulatie van de stedenbouwkundige discipline. De sokratische methode, in *Orde en chaos in de stadsontwikkeling. Stimuleringsfonds voor Architectuur*, hrsg. von N. de Vreeze, Rotterdam, S. 133–44
- [403] Klafki, Wolfgang (1983): Zur Frage nach der pädagogischen Bedeutung des Sokratischen Gesprächs und neuerer Diskurstheorien. Bemerkungen zur Problemgeschichte und zur sokratischen Gesprächsführung, in [1], S. 277–87
- [404] Kleinknecht, Reinhard (1989): Wissenschaftliche Philosophie, philo-

- sophisches Wissen und Philosophieunterricht, *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 11, S. 18–31. (Zum Sokratischen Gespräch, S. 26–30)
- [405] Kroebel, Werner (1983): Zur Frage der Anwendbarkeit der sokratischen Methode im Schulphysikunterricht, in [1], S. 327–39
- [406] Krohn, Dieter (1989): Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis: Zur Einleitung, in [5], S. 7–20
- [407] Krohn, Dieter (1993): Vorwort zur Neuauflage, in Gustav Heckmann, *Das sokratische Gespräch*, Frankfurt a. M., S. 7–10. Auch in *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 15 (1993), S. 200–202 unter dem Titel »Gustav Heckmann zum 95. Geburtstag«
- [408] Krohn, Dieter (1997): Theorie und Praxis des Sokratischen Gesprächs, in *Akademische Philosophie zwischen Anspruch und Erwartung. Konzepte und Perspektiven*, hrsg. von Karl Reinhard Lohman, Thomas Schmidt, Frankfurt a. M. (erscheint voraussichtlich 1997)
- [409] Krohn, Dieter/Walter, Nora (1996): Sokratische Gespräche der Philosophisch-Politischen Akademie seit 1966 – Eine Dokumentation, in [3], S. 135–48
- [410] Langemeyer, Peter (1989): Praktizierte Vernunft: »Das Sokratische Gespräch – philosophisch, pädagogisch, politisch«. Bericht über eine Tagung in Springe, *Pädagogische Rundschau* 43, S. 209–12. Vgl. dazu auch [430]
- [411] Loska, Rainer (1992): Lehren ohne Belehrung – Das Sokratische Gespräch, in *Unterrichtsmethoden der Reformpädagogik*, hrsg. von H.-J. Ipfling, Bad Heilbrunn, S. 119–22
- [412] Loska, Rainer (1995): *Lehren ohne Belehrung. Leonard Nelsons neosokratische Methode der Gesprächsführung*, Bad Heilbrunn (Dissertation) (297 S.) Rezensionen: [641], [650]
- [413] Neißer, Barbara (1989): Leonard Nelsons Sokratische Methode im Vergleich mit der Themenzentrierten Interaktion, in [5], S. 125–45
- [414] Raupach-Strey, Gisela (1983): Über den autoritären Rest in Gustav Heckmanns Auffassung vom sokratischen Gespräch, in [1], S. 315–325
- [415] Raupach-Strey, Gisela (1987): Vorwort, in Leonard Nelson, *Die sokratische Methode*, Kassel-Bettenhausen, S. 3–5
- [416] Raupach-Strey, Gisela (1989a): Vom Selbstvertrauen der Vernunft: Das Sokratische Gespräch, *diesseits* 9, S. 16f.
- [417] Raupach-Strey, Gisela (1989b): Sokratische Praxis: Narziß oder Suche nach Wahrheit?, in *Philosophie – Beiträge zur Unterrichtspraxis*, Heft 23, hrsg. von Jürgen Hengelbrock. Frankfurt a. M., S. 69–86
- [418] Raupach-Strey, Gisela (1989c): Werkstatt-Reflexionen aus Leiterin-Perspektive zu einem unvollendeten Sokratischen Gespräch, *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 11, S. 32–42
- [419] Raupach-Strey, Gisela (1989d): Über den politisch-bildenden Charakter Sokratischer Gespräche, in [5], S. 107–124

- [420] Raupach-Strey, Gisela (1994): Die Sokratische Methode nach Leonard Nelson / Gustav Heckmann – eine philosophische Gesprächsmethode zwischen Alltag und Wissenschaft, in *Kommunikation und Humanontogenese*, hrsg. von Karl-Friedrich Wessel, Frank Naumann, Bielefeld, S. 560–68
- [421] Raupach-Strey, Gisela (1997): Die sokratische Methode nach Leonard Nelson und Gustav Heckmann, erscheint voraussichtlich in *Ethik und Unterricht* 8, Heft 2 (1997)
- [422] Schnädelbach, Herbert (1989): Zum Verhältnis von Diskurswandel und Paradigmenwechsel in der Geschichte der Philosophie, in [5], S. 21–31
- [423] Seidel, Erika (1987): Das Sokratische Gespräch als Methode der politischen Erwachsenenbildung, in *Literatur- und Forschungsreport Weiterbildung* 20, hrsg. von Horst Siebert, J. Weinberg, S. 59–72
- [424] Siebert, Ute (1994): Vernunft, ungeteilt. Ein Beitrag zu afrikanischen Beratungsinstitutionen im Vergleich zum Sokratischen Gespräch, in [2], S. 68–87
- [425] Spiegel, Hartmut (1989a): Sokratische Gespräche über mathematische Themen mit Erwachsenen – Absichten und Erfahrungen, *mathematik lehren* 33, S. 54–59
- [426] Spiegel, Hartmut (1989b): Sokratische Gespräche in der Mathematiklehrerausbildung, in [5], S. 167–71
- [427] Weinreich, Hermann (1926): *Die sokratische Methode und wir Mathematiker. Eine pädagogische Auseinandersetzung mit allen Lehrern, insbesondere den Mathematikern und Naturwissenschaftlern*, Berlin (50 S.) (= Beihefte der Unterrichtsblätter für Mathematik und Naturwissenschaften, Heft 6). (Siehe besonders S. 12–32: »II. Teil: Die Grundgedanken des Nelsonschen Vortrages« [sc. »Die sokratische Methode«])
- [428] Weinreich, Hermann (1927): *Die Philosophie als Führer in der Schule und im Leben. Unterredungen mit jungen Menschen*, Berlin. (Zu Nelson, S. 7, 17, 108ff., 119ff., 128ff., 155ff., 159ff.)
- [429] Wöhrmann, Klaus-Rüdiger (1983): Über einen strukturellen Unterschied zwischen der Mäeutik des Sokrates und dem Sokratischen Gespräch nach Leonard Nelson, in [1], S. 289–300
- [430] Wurth, Marianne (1988): Das Sokratische Gespräch – Philosophisch, Pädagogisch, Politisch. Bericht über eine Tagung aus Anlaß des 90. Geburtstags von Gustav Heckmann, *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 10, S. 189–91. Vgl. dazu auch [410]
- [431] Zimbrich, Fritz (1979): Sokratisches Lehren – noch einmal, *Neue Sammlung. Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft* 19, S. 205–11

VI. Rezensionen zu Nelson⁵

Vgl. auch [126], [193], [217], [230], [233], [283], [334], [350].

- [432] Ackerknecht, E. (1924): Rezension von »Vom Bildungswahn. Ein Wort an die proletarische Jugend«, *Bücherei und Bildungspflege* 4, S. 243f.
- [433] Angersbach (1909): Rezension von »Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge«, *Naturwissenschaftliche Wochenschrift* 24, S. 574f. (nur zu Nelsons Aufsätzen »Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie« und »Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich?« in Band 1, Heft 1 bzw. Band 2, Heft 3)
- [434] Anonym (1913): Rezension von »Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie«, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 7, S. 277–79
- [435] Anonym (1913): Rezension von »Die Theorie des wahren Interesses und ihre rechtliche und politische Bedeutung«, *Revue de métaphysique et de morale* 21, Nr. 6, Supplement, S. 13–15
- [436] Anonym (1917) [evtl. Wilhelm Ostwald]: Rezension von »Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries«, *Annalen der Natur- und Kulturphilosophie* 13, S. 444f.
- [437] Anonym (1918): Rezension von »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Deutsche Politik. Wochenschrift für Welt- und Kulturpolitik* 3, S. 222f.
- [438] Anonym (1919): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Erster Band: Kritik der praktischen Vernunft«, *Schaffende Arbeit und Kunst in der Schule* 7, Heft 12, S. 309
- [439] Anonym (1920): Rezension von »Reformation der Gesinnung durch Erziehung zum Selbstvertrauen«, *Literarisches Zentralblatt für Deutschland* 71, S. 398
- [440] Anonym (1921): Rezension von »System der philosophischen Rechtslehre«, *Literarisches Zentralblatt für Deutschland* 72, S. 1004
- [441] *Anonym (1923): Rezension von »Erziehung zum Knechtsgeist«, *Göttinger Universitätszeitung* 4, Nr. 12, S. 17
- [442] Anonym (1925): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. 3. Band: System der philosophischen Rechtslehre und Politik«, *Arbeitsrecht. Zeitschrift für das gesamte Dienstrecht der Arbeiter, Angestellten und Beamten* 12, S. 606
- [443] Anonym (1928): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Dritter Band: System der philosophischen Rechtslehre und Politik«, *Revue de métaphysique et de morale* 35, Nr. 3, Supplement, S. 9f.
- [444] *Anonym (1929): Rezension von »Abhandlungen der Fries'schen

⁵ Viele der hier aufgeführten Titel sind keine Rezensionen im eigentlichen Sinn, sondern nur kurze Literaturanzeigen.

- Schule, Neue Folge, Band 5, Heft 1«, *Pädagogisches Zentralblatt* 10, S. 303 (Langensalza)
- [445] Anonym (1949): Rezension von »Socratic Method and Critical Philosophy«, *The Modern Schoolman* 26, S. 380 (Saint Louis)
- [446] Anonym (1950): Rezension von »Socratic Method and Critical Philosophy«, *Philosophic Abstracts* 13, S. 60
- [447] Anonym (1950): Rezension von »Socratic Method and Critical Philosophy«, *Thomist* 13, S. 443–46 (Washington)
- [448] Argerami, Omar (1969): Rezension von »Socratic Method and Critical Philosophy«, *Sapientia* 24, S. 232f. (La Plata)
- [449] Arni, O. (1921): Rezension von »System der philosophischen Rechtslehre«, *Schweizerische Juristen-Zeitung* 17, S. 254f.
- [450] Bchn. (1905): Rezension von »Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge, 1. und 2. Heft«, *Literarisches Zentralblatt für Deutschland* 56, S. 708f.
- [451] Becher, Erich (1916): Rezension von »Ethische Methodenlehre«, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 1. Abteilung: *Zeitschrift für Psychologie* 75, S. 132–34
- [452] Behrend, Felix (1917): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. 1. Bd. Kritik der praktischen Vernunft«, *Ethische Kultur. Halbmonatsschrift für ethische-soziale Reformen* 25, S. 79f.
- [453] Beling, E. (1925): Rezension von »System der philosophischen Rechtslehre und Politik«, *Deutsche Juristen-Zeitung* 30, S. 353
- [454] Bird, Graham (1964): Rezension von »Fortschritte und Rückschritte in der Philosophie«, *Philosophical Quarterly* 14, S. 270f.
- [455] Blanshard, Brand (1957): Rezension von »System der Ethik«, *Ratio* 1, S. 79–85
- [456] Bloch, W. (1912): Rezension von »Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie«, *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* 36, Neue Folge 11, S. 298–300
- [457] Börner, Wilhelm (1917): Rezension von »Ethische Methodenlehre«, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 30, S. 301f.
- [458] Börner, Wilhelm (1926): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. 1. Bd.: Kritik der praktischen Vernunft«, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 37, S. 126f.
- [459] Braun, Otto (1915): Rezension von »Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie«, *Archiv für Philosophie*, II. Abteilung: *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie, Neue Folge* 21, S. 216
- [460] Broad, C. D. (1914): Rezension von »Die Theorie des wahren Interesses und ihre rechtliche und politische Bedeutung«, *International Journal of Ethics* 24, S. 463–66
- [461] Burger, Eduard (1932): Rezension von »System der philosophischen Ethik und Pädagogik«, *Die Quelle. Vereinigte Monatshefte für pädagogische Reform, Kunst und Schule* 82, S. 187f.
- [462] Busemann, A. (1932): Rezension von »System der philosophischen Ethik und Pädagogik«, *Die neue deutsche Schule* 6, S. 401

- [463] Campbell, C. A. (1951): Rezension von »Socratic Method and Critical Philosophy«, *Philosophical Quarterly* 1, S. 276–78
- [464] Chisholm, Roderick M. (1973): Rezension von »Critique of Practical Reason«, *Journal of Philosophy* 70, S. 772f.
- [465] Christensen, Darrel E. (1964/65): Rezension von »Fortschritte und Rückschritte in der Philosophie«, *Review of Metaphysics* 18, S. 58–66 (im Rahmen des Aufsatzes »Philosophy and its History«, S. 58–83)
- [466] Cousin, D. R. (1951): Rezension von »Socratic Method and Critical Philosophy«, *Philosophy* 26, S. 265f.
- [467] Delledalle, Gérard (1968): Rezension von »Socratic Method and Critical Philosophy«, *Les Études Philosophiques* 23, S. 479
- [468] De Michelis, Enrico (1910): Rezension von »Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge Band II«, »*Scientia*«. *Rivista di Scienza* 7 (4. Jg.), S. 389–95
- [469] Díaz, Carlos (1974): Rezension von »Gesammelte Schriften in neun Bänden, Band I: Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode«, *Pensamiento* 30, S. 91f. (Madrid)
- [470] Donat, Jos. (1918): Rezension von »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Zeitschrift für katholische Theologie* 42, S. 665–68
- [471] Dryer, D. P. (1973): Rezension von »Progress and Regress in Philosophy«, *Dialogue* 12, S. 127–29
- [472] Dunin-Borkowski, Stanislaus von (1920): Rezension von »Die Reformation der Philosophie durch Kritik der Vernunft (= Die Neue Reformation, II. Band)«, *Stimmen der Zeit. Katholische Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart* 98, S. 324–26 (im Rahmen einer Sammelrezension, S. 321–30)
- [473] Ebbinghaus, Julius (1974): Anzeige von »Gesammelte Schriften in neun Bänden, Band II: Geschichte und Kritik der Erkenntnistheorie«, *Bibliographie de la Philosophie* 21, S. 403 (Eintrag Nr. 1209)
- [474] Eberhard (1919): Rezension von »Die Reformation der Gesinnung«, *Theologischer Literaturbericht*, S. 63
- [475] Edwards, W. H. (1918): Rezension von »Die Reformation der Gesinnung«, *Kölnische Zeitung* vom 28. Juli 1918
- [476] Emge, C. A. (1918): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Erster Band: Kritik der praktischen Vernunft«, *Juristische Wochenschrift* 47, S. 491f.
- [477] Ewing, A. C. (1958): Rezension von »System of Ethics«, *Mind* 67, S. 570f.
- [478] F., R. T. (1950): Rezension von »Socratic Method and Critical Philosophy«, *Personalist* 31, S. 427
- [479] Falkenfeld, Hellmuth (1921): Die Rechtswissenschaft ohne Recht, *Die Weltbühne* 17, 1. Halbjahr, Nr. 22, S. 616. (= Rezension von »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«)
- [480] Felsch (1909): Rezension von »Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich?«, *Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik* 16, S. 91–94

- [481] Ferro, Andrea (1914): Rezension von »Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge Band 3«, *Cultura filosofica* 7, S. 424–39 (S. 424–28 zu Nelson, »Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie«, S. 428–31 zu Otto, »Darwinismus und Religion«, S. 431–35 zu Meyerhof, »Beiträge zur psychologischen Theorie der Geistesstörungen«, S. 435–37 zu Meyerhof, »Ueber Goethes Methode der Naturforschung«, S. 437–39 zu Nelson, »Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie«)
- [482] Fiedler, Herbert (1962): Rezension von »Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik«, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 48, S. 257–59
- [483] Frischeisen-Köhler, Max (1918): Rezension von »Kritik der praktischen Vernunft«, *Literarisches Zentralblatt für Deutschland* 69, S. 203–5, 227f.
- [484] G., F. (1927): Rezension von »ISK – Mitteilungsblatt des Internationalen Sozialistischen Kampfbundes« (Januar bis April 1927), *Die Kommunistische Internationale* Heft 23, S. 1140–42
- [485] Gaëde, E. (1911): Rezension von »Die philosophischen Grundlagen des Liberalismus«, *Archiv für die gesamte Psychologie* 21, S. 69–71 (Paginierung der Abteilung »Literaturbericht«)
- [486] Garvie, Alfred E. (1932): Rezension von »System der philosophischen Ethik und Pädagogik«, *The Sociological Review* 24, S. 310–12
- [487] Glouberman, M. (1975): Rezension von »Progress and Regress in Philosophy«, *Philosophia* 5, S. 529–40
- [488] Gluck, Samuel E. (1958): Rezension von »System of Ethics«, *Philosophy of Science* 25, S. 231f.
- [489] Goedeckemeyer, Albert (1923/24): Rezension von »Spuk. Einweihung in das Geheimnis der Wahrsagerkunst Oswald Spenglers«, *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 17, S. 140f.
- [490] Görland, A. (1920): Rezension von »Die Reformation der Gesinnung durch Erziehung zum Selbstvertrauen«, *Deutsche Literaturzeitung* 41, S. 171–73
- [491] Grelling, Kurt (1912): Rezension von »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«, *Sozialistische Monatshefte* 16/I, S. 56
- [492] Grelling, Kurt (1914): Rezension von »Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries«, *Sozialistische Monatshefte* 20/II, S. 851–53
- [493] Groenewegen, H. Y. (1912): Rezension von »Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie«, *Theologisch Tijdschrift* 46, S. 457
- [494] Groenewegen, H. Y. (1919): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. 1st Bd. Kritik der praktischen Vernunft«, *Nieuw Theologisch Tijdschrift* 8, S. 288–95
- [495] Grote, Adolf (1918): Rezension von »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Allgemeines Literaturblatt* 27, S. 220–22

- [496] Günther, G. (1938): Rezension von »Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge Band 6, Heft 3 und 4«, *Physikalische Zeitschrift* 39, S. 668f.
- [497] Guttmann, Julius (1910): Rezension von »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 1. Abteilung: *Zeitschrift für Psychologie* 56, S. 308–19
- [498] Gysin, Arnold (1925a): Rezension von »System der philosophischen Rechtslehre und Politik«, *Zeitschrift für Schweizerisches Recht* 44 (Neue Folge), S. 344f.
- [499] Gysin, Arnold (1925b): Rezension von »System der philosophischen Rechtslehre und Politik«, *Zeitschrift für öffentliches Recht* 4, S. 652–56
- [500] Gysin, Arnold (1930): Rezension von »Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge 5, Heft 1«, *Kant-Studien* 35, S. 293–95
- [501] Heberlein, F. (1929): Rezension von »Die sokratische Methode«, *Die Schulreform* 22, S. 236f.
- [502] Heckmann, Gustav (1929): Rezension von »Die sokratische Methode«, *ISK* 4, S. 65f.
- [503] Heintel, Erich (1972): Rezension von »Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bände I, IV–IX«, *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 5, S. 243–66 (im Rahmen des Artikels »Geschichte und Aneignung«, S. 220–68)
- [504] Heintel, Erich (1975): Rezension von »Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bände II–III« und »Vom Selbstvertrauen der Vernunft«, *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 8, S. 298–303 (im Rahmen des Artikels »Rund um Kant«, S. 271–323)
- [505] Heinzelmann (1910): Das Ende der Erkenntnistheorie? Mit besonderer Beziehung auf Nelsons Buch »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«, *Geisteskampf der Gegenwart*, S. 324–32
- [506] Henning, Hans (1919): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. I. Kritik der praktischen Vernunft«, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*. 1. Abteilung: *Zeitschrift für Psychologie* 81, S. 110f.
- [507] Herrmann, Christian (1922): Rezension von »Spuk. Einweihung in das Geheimnis der Wahrsagerkunst Oswald Spenglers«, *Sozialistische Monatshefte* 28/I, S. 189
- [508] Hinshaw, Vincent (1950/51): Rezension von »Socratic Method and Critical Philosophy«, *Philosophy and Phenomenological Research* 11, S. 283–85
- [509] Hippel, Ernst von (1925): Rezension von »System der philosophischen Rechtslehre und Politik«, *Archiv des öffentlichen Rechts, Neue Folge* 9, S. 349–56
- [510] Hippel, Fritz von (1952): Nelsons »Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Juristenzeitung*, S. 443f., wiederabgedruckt in [7], S. 19–23 und [754], S. 407–11
- [511] Hodann, Max (1918): Rezension von »Die neue Reformation, I.

Band: Die Reformation der Gesinnung durch Erziehung zum Selbstvertrauen«, *Die Tat. Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur* 10, S. 385–89

- [512] Hodann, Max (1923): Rezension von »Spuk. Einweihung in das Geheimnis der Wahrsagerkunst Oswald Spenglers«, *Die Tat. Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur* 15/I (1923/24), S. 220f.
- [513] Hoernlé, R. F. Alfred (1910): Rezension von »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«, *Review of Theology and Philosophy* 5, S. 125–29
- [514] Hoernlé, R. F. Alfred (1912): Rezension von »Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie«, *Review of Theology and Philosophy* 7, S. 597f. (im Rahmen des Artikels »Recent Works on Kant and his Philosophy«, S. 587–98)
- [515] Höffding, H. (1907): Rezension von »Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge Band 1«, *Göttingische gelehrte Anzeigen* 169/II, S. 949–55
- [516] Homann, Ursula (1978): Rezension von »Vom Selbstvertrauen der Vernunft«, *Conceptus. Zeitschrift der Münchner, Salzburger und Innsbrucker Philosophie-Studenten* 12, Nr. 31, S. 115–17
- [517] Hupfeld, D. (1916): Rezension von »Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries«, *Theologischer Literaturbericht*, S. 198–200
- [518] Hupfeld, D. (1923): Rezension von »Die Reformation der Gesinnung durch Erziehung zum Selbstvertrauen«, *Theologie der Gegenwart* 17, S. (78), 86f.
- [519] K. (1910): Rezension von »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«, »Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich?« und »Über wissenschaftliche und ästhetische Naturbetrachtung«, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 52, S. 83f.
- [520] K.-n., O. (1919): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. I. Band: Kritik der praktischen Vernunft«, *Allgemeines Literaturblatt* 28, S. 86
- [521] Kaufmann, Felix (1921): Rezension von »System der philosophischen Rechtslehre«, *Zeitschrift für öffentliches Recht* 2, S. 719–31. Vgl. dazu [533]
- [522] Kemp, J. (1958): Rezension von »System of Ethics«, *Philosophical Quarterly* 8, S. 272–80
- [523] *Kende, O. (1918): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik, I. Band: Kritik der praktischen Vernunft«, *Lehrerfortbildung* 4, S. 69 (Prag)
- [524] Ki., A. (1910): Rezension von »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«, *Literarisches Zentralblatt für Deutschland* 61, S. 847
- [525] Ki., A. (1916): Rezension von »Ethische Methodenlehre«, *Literarisches Zentralblatt für Deutschland* 67, S. 667f.
- [526] Kohler, Josef (1917/18): Rezension von »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 11, S. 382

- [527] Kohler, Josef (1918): Rezension von »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Weltwirtschaftliches Archiv* 13, S. 513–15
- [528] Kopperschmidt, Fritz (1929): Rezension von »Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge 5, Heft 1«, *Die Naturwissenschaften. Wochenschrift für die Fortschritte der reinen und der angewandten Naturwissenschaften* 17, S. 936f.
- [529] Körner, Stephan (1959): Rezension von »System of Ethics«, *Philosophy* 34, S. 165f.
- [530] Kosiewicz, Jerzy (1995): W stronę radykalnego i powszechnego agnostycyzmu, *Edukacja filozoficzna* 20, S. 301–3. (= Rezension von »O sztuce filozofowania«, wybór, przekład i przedmowa T. Kononowicz, P. Waszczenko, Kraków 1994)
- [531] Kowalewski (1916): Rezension von »Ethische Methodenlehre«, *Theologischer Literaturbericht*, S. 13
- [532] Kowalewski (1922): Rezension von »Die Reformation der Philosophie durch die Kritik der reinen Vernunft«, *Theologischer Literaturbericht* 45, S. 17f.
- [533] Kraft, Julius (1922/23): Leonard Nelsons »System der philosophischen Rechtslehre«. Bemerkungen zu F. Kaufmanns Rezension, *Zeitschrift für öffentliches Recht* 3, S. 282–86. Zu [521]
- [534] Kraft, Julius (1924): Rechtslehre und Politik, *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 17, 1923/24, S. 448–54 und in *Kant-Festschrift. Zu Kants 200. Geburtstag am 24. April 1924*, hrsg. von Friedrich von Wieser, Berlin 1924, S. 288–94, wiederabgedruckt in [779], S. 41–47. (= Rezension von »System der philosophischen Rechtslehre und Politik«)
- [535] Kraft, Julius (1929/1930): Rezension von »Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge 5, Heft 1«, *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 23, S. 206f.
- [536] Krämer, Wolfgang (1918): Rezension von »Kritik der praktischen Vernunft (Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik, 1. Band)«, *Allgemeine Zeitung* vom 21. Juli 1918, S. 328 (München)
- [537] Kraus, Emil (1920): Rezension von »Die Reformation der Gesinnung durch Erziehung zum Selbstvertrauen«, *Kant-Studien* 25, S. 261f.
- [538] Kraus, Oskar (1918): Rezension von »Kritik der praktischen Vernunft«, *Die Naturwissenschaften. Wochenschrift für die Fortschritte der Naturwissenschaft, der Medizin und der Technik* 6, S. 79–82
- [539] Kronfeld, Arthur (1909a): Rezension von »Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich?«, *Archiv für die gesamte Psychologie* 14, S. 6–12 (Paginierung der Abteilung »Literaturbericht«)
- [540] Kronfeld, Arthur (1909b): Rezension von »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«, *Archiv für die gesamte Psychologie* 14, S. 13–34 (Paginierung der Abteilung »Literaturbericht«)
- [541] Kurtz, Paul W. (1958/59): Rezension von »System of Ethics«, *Philosophy and Phenomenological Research* 19, S. 254f.

- [542] L., E. P. (1915): Rezension von »Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries«, *Cultura filosofica* 8, S. 368f.
- [543] L., H. (1927): Rezension von »System der philosophischen Rechtslehre und Politik«, *Berichte der Deutschen Hochschule für Politik* 5 (1927/28), S. 20f. (= Beiheft der *Zeitschrift für Politik* 17 (1928))
- [544] Lammasch (1919/20): Rezension von »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Zeitschrift für öffentliches Recht* 1, S. 184f.
- [545] Liebmann, Heinrich (1923): Rezension von »Spuk. Einweihung in das Geheimnis der Wahrsagerkunst Oswald Spenglers«, *Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung* 32, 2. Abt., S. 32f.
- [546] *Lietzmann, W. (1932): Rezension von »System der philosophischen Ethik und Pädagogik«, *Zeitschrift für mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht* 63, S. 411
- [547] Linneborn, J. (1918): Rezension von »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Theologie und Glaube. Zeitschrift für den katholischen Klerus* 10, S. 86f.
- [548] Liszt, Franz von (1918): Rezension von »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Juristische Wochenschrift* 47, S. 754f.
- [549] Mallachow, Rolf (1919): Rezension von »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Annalen der Philosophie* 1, S. 668–71 (im Rahmen des Artikels »Zur Metajurisprudenz und Rechtsphilosophie. Kritische Besprechungen über Somló, Nelson und Sturm«, S. 664–75)
- [550] Malter, Rudolf (1976): Rezension von »Vom Selbstvertrauen der Vernunft«, hrsg. von Grete Henry-Hermann, *Ratio* 18, S. 163–65 (englische Ausgabe, S. 173–75)
- [551] Mannu, Andrea (1974): Rezension von »Progress and Regress in Philosophy«, *British Journal for the Philosophy of Science* 25, S. 198–206
- [552] Mayer, E. W. (1910a): Rezension von »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«, *Theologische Literaturzeitung* 35, S. 409–12
- [553] Mayer, E. W. (1910b): Rezension von »Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie«, *Theologische Literaturzeitung* 35, S. 412f.
- [554] Mecklenburg, Werner (1905): Rezension von »Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge I. und II. Heft«, *Weltall* 5, S. 365f. (Berlin)
- [555] Meng, Heinrich (1930): Rezension von »Die sokratische Methode«, *Deutsche Zeitschrift für Homöopathie* 9, S. 176
- [556] Messer, August (1912a): Rezension von »Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie«, *Kant-Studien* 17, S. 119–23
- [557] Messer, August (1912b): Rezension von »Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie«, *Deutsche Literaturzeitung* 33, S. 464
- [558] Messer, August (1915a): Rezension von »Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries«, *Deutsche Literaturzeitung* 36, S. 22f.

- [559] Messer, August (1915b): Rezension von »Ethische Methodenlehre«, *Deutsche Literaturzeitung* 36, S. 1592–94
- [560] Messer, August (1917): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. 1. Bd.: Kritik der praktischen Vernunft«, *Deutsche Literaturzeitung* 38, S. 916–18
- [561] Messer, August (1917/18): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Erster Band: Kritik der praktischen Vernunft«, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 1, S. 65–80, 152–57 (= 50. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik)
- [562] Meyer, Thomas (1976): Rezension von »Ausgewählte Schriften«, hrsg. von Hans-Joachim Heydorn, *Archiv für Sozialgeschichte* 16, S. 643–46
- [563] Mühlestein, Hans (1917): Eine neue »Kritik der praktischen Vernunft«, *Leipziger Tageblatt* Nr. 286 vom 8. Juni 1917 (in der Beilage »Auf der Warte. Blätter für die geistigen Strömungen unserer Zeit«)
- [564] N., E. (1950): Rezension von »Socratic Method and Critical Philosophy«, *Journal of Philosophy* 47, S. 722f.
- [565] Nathan, Nicholas (1973): Rezension von »Progress and Regress in Philosophy«, *Ratio* 15, S. 323–26 (englische Ausgabe, S. 338–40)
- [566] Neumann, Lothar F. (1976): Rezension von »Gesammelte Schriften in neun Bänden«, *Ratio* 18, S. 152–63 (englische Ausgabe, S. 163–73)
- [567] Neuner, Robert (1929): Rezension von »System der philosophischen Rechtslehre und Politik«, *Kritische Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 58, 3. Folge 22, S. 25–33
- [568] Niernberger, L. (1911): Rezension von »Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie«, *Allgemeines Literaturblatt* 20, S. 234
- [569] Nippold, O. (1918): Rezension von »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Schweizerische Juristen-Zeitung* 14, S. 305f.
- [570] Oe., F. (1919): Rezension von »Die neue Reformation«, *Kritische Rundschau. Halbmonats-Zeitung für deutsche Kultur* 2, Nr. 4, S. 45
- [571] Ohmann, Fritz (1910): Rezension von »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«, *Kant-Studien* 15, S. 361–63
- [572] Opahle, Oswald (1930): Rezension von »Die sokratische Methode«, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 6, S. 153f.
- [573] Oppenheimer, Franz (1926): Ein neues sozialistisches System der Rechtslehre und Politik, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* 12, S. 251–68. (= Rezension von »System der philosophischen Rechtslehre und Politik«)
- [574] Oppenheimer, Franz (1927/28): Rezension von »Demokratie und Führerschaft«, *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 21, S. 475–79

- [575] Ostwald, Wilhelm (1910): Rezension von »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«, *Annalen der Naturphilosophie* 9, S. 215f.
- [576] Otto, Rudolf (1909): Rezension von »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«, *Die christliche Welt* 23, Nr. 20, S. 475f.
- [577] P. (1914): Rezension von »Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries«, *Literarisches Zentralblatt für Deutschland* 65, S. 1243f.
- [578] Pagel (1913): Rezension von »Die Theorie des wahren Interesses und ihre rechtliche und politische Bedeutung«, *Zeitschrift für positivistische Philosophie* 1, S. 294–96
- [579] Pagel (1916): Rezension von »Ethische Methodenlehre«, *Juristisches Literaturblatt* 28, S. 151
- [580] Pane, Antonino (1926): Rezension von »Educazione del duce«, *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 6, S. 454
- [581] Parsons, Charles (1962): Rezension von »Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik«, *Journal of Philosophy* 59, S. 242–46
- [582] Plaut, Paul (1926): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. III. Band: System der philosophischen Rechtslehre und Politik«, *Zeitschrift für angewandte Psychologie* 26, S. 148f.
- [583] Pohlmann, Julie (1919): Rezension von »Reformation der Gesinnung«, *Freideutsche Jugend. Eine Monatsschrift für das junge Deutschland* 5, S. 47f.
- [584] Pohlmann, Julie (1922): Rezension von »Ethischer Realismus«, *Die neue sozialistische Erziehung* 3, S. 204f.
- [585] R. (1918): Rezension von »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Allgemeine Zeitung* vom 14. Juli 1918, S. 315 (München)
- [586] Radbruch, Gustav (1918): Rezension von »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 46, S. 244f., wiederabgedruckt in ders., *Gesamtausgabe*, hrsg. von Arthur Kaufmann, Band 1: *Rechtsphilosophie* I, bearbeitet von Arthur Kaufmann, Heidelberg 1987, S. 533f.
- [587] Radbruch, Gustav (1925): Rezension von »System der philosophischen Rechtslehre und Politik«, *Juristische Wochenschrift* 54, S. 1252f., wiederabgedruckt in ders., *Gesamtausgabe*, hrsg. von Arthur Kaufmann, Band 1: *Rechtsphilosophie* I, bearbeitet von Arthur Kaufmann, Heidelberg 1987, S. 537–41
- [588] Reinecke, W. (1907): Kant und Fries, *Kant-Studien* 12, S. 417–25. (= Rezension von »Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge I, Heft 1 und 2«). (Zu Nelson, S. 417–22)
- [589] Richter (1960): Rezension von »Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik«, *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 35, S. 442
- [590] Riemann, Rob. (1928): Rezension von »Die bessere Sicherheit« und »Demokratie und Führerschaft«, *Monistische Monatshefte. Monatsschrift für wissenschaftliche Weltanschauung und Lebensgestaltung* 13, S. 213–16 (im Rahmen der Rubrik »Rundschau. Philosophie«, S. 205–16)

- [591] Ripke-Kühn, Lenore (1910): Rezension von »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«, *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 5, S. 461–64
- [592] Ripke-Kühn, Lenore (1916): Rezension von »Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries«, *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 11, S. 338–43
- [593] Röd, Wolfgang (1964): Rezension von »Fortschritte und Rückschritte in der Philosophie«, *Philosophischer Literaturanzeiger* 17, S. 74–84
- [594] Ronai, Zoltan (1926): Rezension von »System der philosophischen Rechtslehre und Politik«, *Der Kampf. Sozialdemokratische Monatsschrift* 19, S. 232–35
- [595] Rüstow, Alexander (1909): Rezension von »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«, *Beilage der Münchner Neuesten Nachrichten* Nr. 64 vom 18. März 1909, S. 534f.
- [596] S. (1932): Rezension von »System der philosophischen Ethik und Pädagogik«, *Die Mittelschule*, 3. Februar 1932, Nr. 5, S. 69
- [597] S., W. [evtl. Sauer, Wilhelm] (1931/32): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. II. Band: System der philosophischen Ethik und Pädagogik«, *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 25, S. 385f.
- [598] Salomon (1914): Rezension von »Die Theorie des wahren Interesses und ihre rechtliche und politische Bedeutung«, *Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform* 10, S. 569
- [599] Sauer, Wilhelm (1918): Rezension von »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 39, S. 626–28
- [600] Sauer, Wilhelm (1934): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. II. Band: System der philosophischen Ethik und Pädagogik«, *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 53, S. 150f.
- [601] Schwandtke, Christoph (1925): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Band 1: Kritik der praktischen Vernunft. Band 3: System der philosophischen Rechtslehre und Politik«, *Ethische Kultur. Halbmonatsschrift für ethische-soziale Reformen* 33, S. 31f.
- [602] Schwantke, Christoph (1920): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Erster Band: Kritik der praktischen Vernunft«, *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 14, S. 96–99
- [603] Schwarz, Balduin V. (1963): Rezension von »Fortschritte und Rückschritte in der Philosophie«, *International Philosophical Quarterly* 3, S. 321–25
- [604] Seligmann, Raphael (1915): Rezension von »Ethische Methodenlehre«, *Sozialistische Monatshefte* 21/III, S. 1140
- [605] Seligmann, Raphael (1916): Rezension von »Vom Beruf der Philosophie unserer Zeit für die Erneuerung des öffentlichen Lebens«, *Sozialistische Monatshefte* 22/II, S. 519

- [606] Selle, Friedrich (1916): Rezension von »Gibt es eine metaphysikfreie Naturwissenschaft«, *Geisteskampf der Gegenwart*, S. 267
- [607] Siebert, Otto (1906): Die Wiedererweckung der Fries'schen Schule, *Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung* 1, S. 216–19. (= Rezension von »Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge 1, Heft 1–3«)
- [608] Silberschmidt (1918): Rezension von »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Leipziger Zeitschrift für Deutsches Recht* 12, S. 663f.
- [609] Stammer, Wolfgang (1915): Rezension von »Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries«, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik* 35, 1. Abteilung; *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur* 18, S. 280 (im Rahmen des Artikels »Neuere Schiller-Literatur«, S. 271–81)
- [610] Staudinger, Franz (1910): Rezension von »Die philosophischen Grundlagen des Liberalismus«, *Sozialistische Monatshefte* 14/I, S. 267f.
- [611] Sternberg, Kurt (1923): Rezension von »Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries«, *Kant-Studien* 28, S. 142–46
- [612] *Sturm (1932): Rezension von »System der philosophischen Ethik und Pädagogik«, *Die deutsche Schule* 36, S. 341 (Leipzig)
- [613] Sulzbach, Walter (1928): Rezension von »Demokratie und Führerschaft«, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 59, S. 422–24
- [614] Switalski, W. B. (1918): Rezension von »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. I. Kritik der praktischen Vernunft« und »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, *Literarischer Handweiser* 54, S. 226–28
- [615] Switalski, W. B. (1919): Rezension von »Die neue Reformation. 2 Bde.« und »Vom Beruf der Philosophie unserer Zeit für die Erneuerung des öffentlichen Lebens«, *Literarischer Handweiser* 55, S. 422f.
- [616] Szalai, Alexander (1933/34): Rezension von »System der philosophischen Ethik und Pädagogik«, *Blätter für deutsche Philosophie* 7, S. 219f.
- [617] Thoma, Richard (1925): Rezension von »System der philosophischen Rechtslehre und Politik«, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 79, S. 550–56
- [618] Thomas, Vincent (1950): Rezension von »Socratic Method and Critical Philosophy«, *Philosophical Review* 59, S. 400f.
- [619] Troeltsch, Ernst (1913): Rezension von »Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie«, *Theologische Literaturzeitung* 38, Nr. 11, S. 341f.
- [620] Troeltsch, Ernst (1917): Rezension von »Ethische Methodenlehre«, *Theologische Literaturzeitung* 42, Nr. 3, S. 65f.
- [621] Vorländer, Karl (1925): Philosophische Vortragen der Sozialpolitik, *Kölner sozialpolitische Vierteljahresschrift* 4, S. 269–75. (= Rezension des gleichnamigen Aufsatzes von Nelson, erschie-

nen in *Wirtschaft und Gesellschaft. Beiträge zur Oekonomie und Soziologie der Gegenwart. Festschrift für Franz Oppenheimer*, hrsg. von Robert Wilbrandt, Adolf Löwe, Gottfried Salomon, Frankfurt a. M. 1924, S. 23–78; entspricht bis auf kleinere Abweichungen und zwei zusätzliche Paragraphen den Paragraphen 129–167 des »Systems der philosophischen Rechtslehre und Politik«, *Gesammelte Schriften* Band VI, S. 293–356)

- [622] W., H. W. (1959): Rezension von »System of Ethics«, *Personalist* 40, S. 182–84
- [623] Weber (1920): Rezension von »Vom Beruf der Philosophie unserer Zeit für die Erneuerung des öffentlichen Lebens«, *Theologischer Literaturbericht* 43, S. 1
- [624] Wernicke, Alex. (1908): Rezension von »Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge Band I, Heft 4, Band II, Heft 1 und 2«, *Zeitschrift für mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht* 39, S. 620f.
- [625] Westermann, Christoph (1975): Rezension von »Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bände I, IV–IX,« *Archiv für Geschichte der Philosophie* 57, S. 93–98
- [626] Westermann, Christoph (1976): Rezension von »Gesammelte Schriften in neun Bänden, Bände II, III, VII,« *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, S. 314–17
- [627] Wolff, Georg (1932): Rezension von »System der philosophischen Ethik und Pädagogik«, *Unterrichtsblätter für Mathematik und Naturwissenschaften* 38, S. 254
- [628] Württemberg, Gustav (1931): Rezension von »Die sokratische Methode«, *Deutsches Philologenblatt*, S. 271
- [629] Zaunick, Rudolph (1938): Rezension von »Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge Band 6«, *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und Naturwissenschaft* 37, S. 236f.

VII. Rezensionen zur Sekundärliteratur

Vgl. auch [247].

- [630] Albert, Hans (1953/54): Rezension von Minna Specht, Willi Eichler (Hrsg.), »Leonard Nelson zum Gedächtnis«, *Kölner Zeitschrift für Soziologie* 6, S. 333–36 (= 2. Heft, S. 173–76). Zu [7]
- [631] Anonym (1913): Rezension von Alfred Kastil, »Jakob Friedrich Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis«, *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 7, S. 278f. Zu [219]
- [632] Bauch, Bruno (1906): Rezension von Ernst Cassirer, »Der kritische Idealismus und die Philosophie des 'gesunden Menschenverstandes'«, *Kant-Studien* 11, S. 463–66. Zu [196]
- [633] Birnbacher, Dieter (1982): Philosophieunterricht als sokratisches Ge-

- spräch. Zu einem Buch von Gustav Heckmann, *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 4, S. 43–45. Zu [385]
- [634] Birnbacher, Dieter (1995): Rezension von Reinhard Kleinknecht, Barbara Neißer (Hrsg.), »Leonard Nelson in der Diskussion«, *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 17, S. 146f. Zu [2]
- [635] Blasche, Siegfried (1979): Rezension von Chrstoph Westermann, »Argumentationen und Begründungen in der Ethik und Rechtslehre«, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 33, S. 468–72. Zu [373]
- [636] Eberhard, Fritz (1981): Die Geburt von Vertrauen. Berichte über Erfahrungen mit Diskussionen und Gesprächen, *Die Zeit* Nr. 25 vom 12. Juni 1981, wiederabgedruckt in [1], S. 275f. (= Rezension von [385]: Heckmann, »Das sokratische Gespräch«)
- [637] Eckstein, Walter (1955): Rezension von Minna Specht, Willi Eichler (Hrsg.), »Leonard Nelson zum Gedächtnis«, *Journal of Philosophy* 52, S. 388f. Zu [7]
- [638] Gassen, Kurt (1927): Philosophie als Wissenschaft und die Erkenntnisfrage. Kritische Bemerkungen aus Anlaß von Hellmuth Falkenfelds »Einführung in die Philosophie«, *Grundwissenschaft. Philosophische Zeitschrift der Johannes-Rehmke-Gesellschaft* 7, S. 92–118. Zu [203]
- [639] Geldsetzer, Lutz (1986): Rezension von Grete Henry-Hermann, »Die Überwindung des Zufalls«, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 17, S. 384–86. Zu [313]
- [640] Grelling, Kurt (1913): Rezension von Alfred Kastil, »Jakob Friedrich Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis«, *Sozialistische Monatshefte* 19/I, S. 571f. Zu [219]
- [641] Grunder, H. U. (1996): Rezension von Rainer Loska, »Lehren ohne Belehrung«, *Paedagogica Historica*, S. 210–15. Zu [412]
- [642] Hart, Samuel L. (1954/55): Rezension von Minna Specht, Willi Eichler (Hrsg.), »Leonard Nelson zum Gedächtnis«, *Philosophy and Phenomenological Research* 15, S. 438f. Zu [7]
- [643] Hasse, Thomas (1985): Rezension von Birgit S. Nielsen, »Erziehung zum Selbstvertrauen«, *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 7, S. 193f. Zu [139]
- [644] Heintel, Erich (1975): Rezension von Friedrich Knigge (Hrsg.), »Beiträge zur Friedensforschung im Werk Leonard Nelsons«, *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 8, S. 303 (im Rahmen des Artikels »Rund um Kant«, S. 271–323). Zu [4]
- [645] Henry-Hermann, Grete (1972): Rezension von Christoph Westermann, »Recht und Pflicht bei Leonard Nelson«, *Ratio* 14, S. 91–93 (englische Ausgabe, S. 95–97). Zu [371]
- [646] Hippel, Ernst von (1926): Rezension von Arnold Gysin, »Die Lehre vom Naturrecht bei Leonard Nelson und das Naturrecht der Aufklärung«, *Archiv des öffentlichen Rechts, Neue Folge* 10, S. 414. Zu [302]
- [647] Hoffmann, Walter (1987): Rezension von Birgit S. Nielsen, »Erzie-

- hung zum Selbstvertrauen«, *Neue Sammlung. Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft* 27, S. 277–79. Zu [139]
- [648] Horster, Detlef (1982): Rezension von Gustav Heckmann: »Das sokratische Gespräch«, *Frankfurter Hefte* 5, S. 69f., wiederabgedruckt in [392], S. 37–39. Zu [385]
- [649] Hrachovec, Herbert (1994): Deutsche Positionen zur Informationstechnologie«, *Philosophische Rundschau* 41, S. 300–14. (S. 301–304 zu [146]: Volker Peckhaus, »Hilbertprogramm und kritische Philosophie«)
- [650] Jahnke-Klein, Sylvia (1995): Rezension von Rainer Loska, »Lehren ohne Belehrung«, *Zentralblatt für Didaktik der Mathematik* 27, S. 169–72. Zu [412]
- [651] Jakowljewitsch, Dragan (1988): Rezension von Grete Henry-Hermann, »Die Überwindung des Zufalls«, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70, S. 343–46. Zu [313]
- [652] Jordan, Bruno (1912): Rezension von Alfred Kastil, »Jakob Friedrich Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis«, *Literarisches Zentralblatt für Deutschland* 63, S. 1212f. Zu [219]
- [653] Keim, Wolfgang (1986): Rezension von Birgit S. Nielsen, »Erziehung zum Selbstvertrauen«, *Zeitschrift für Pädagogik* 32, S. 353–55 (im Rahmen des Aufsatzes »Verfolgte Pädagogen und verdrängte Reformpädagogik. Ein Literaturbericht«, S. 345–60). Zu [139]
- [654] Kinkel, Walter (1906): Rezension von Ernst Cassirer, »Der kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden Menschenverstandes«, *Deutsche Literaturzeitung* 27, S. 1873f. Zu [196]
- [655] Klafki, Wolfgang (1983): Rezension von Gustav Heckmann, »Das sokratische Gespräch«, *Zeitschrift für Pädagogik* 29, S. 316–22. Zu [385]
- [656] Kosiewicz, Jerzy (1995): Rezension von Reinhard Kleinknecht, Barbara Neißer (Hrsg.), »Leonard Nelson in der Diskussion«, *Edukacja filozoficzna* 20, S. 384f. Zu [2]
- [657] Kraft, Julius (1925): Rezension von Arnold Gysin, »Die Lehre vom Naturrecht bei Leonard Nelson und das Naturrecht der Aufklärung«, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 54, S. 537–39. Zu [302]
- [658] Kraimer, Klaus (1991): Rezension von Dieter Krohn, Detlef Horster, Jürgen Heinen-Tenrich (Hrsg.), »Das Sokratische Gespräch – Ein Symposium«, *Zeitschrift für Pädagogik* 37, S. 848–51. Zu [5]
- [659] Kronfeld, Arthur (1913): Rezension von Alfred Kastil, »Jakob Friedrich Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis«, *Archiv für die gesamte Psychologie* 29, S. 1–20. Zu [219]
- [660] Labischin, Kurt (1925): Rezension von Arnold Gysin, »Die Lehre vom Naturrecht bei Leonard Nelson und das Naturrecht der Aufklärung«, *Kant-Studien* 30, S. 217–19. Zu [302]

- [661] Lennert, Rudolf (1983): Rezension von Gustav Heckmann, »Das sokratische Gespräch«, *Neue Sammlung. Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft* 23, S. 631–33. Zu [385]
- [662] Mainzer, Klaus (1981): Rezension von Peter Schröder (Hrsg.): »Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit«, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 12, S. 180–82. Zu [6]
- [663] Martens, Ekkehard (1990): Rezension von Dieter Krohn, Detlef Horster, Jürgen Heinen-Tenrich (Hrsg.), »Das Sokratische Gespräch – Ein Symposium«, *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 12, S. 186f. Zu [5]
- [664] Mezger, E. (1926): Rezension von Arnold Gysin, »Die Lehre vom Naturrecht bei Leonard Nelson und das Naturrecht der Aufklärung«, *Juristische Wochenschrift* 55/II, S. 2514f. Zu [302]
- [665] Ost, Burkhard (1988): Rezension von Birgit S. Nielsen: »Erziehung zum Selbstvertrauen«, *Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung* 24, S. 141. Zu [139]
- [666] Riemann, Rob. (1928): Rezension von Hellmuth Falkenfeld, »Einführung in die Philosophie«, *Monistische Monatshefte. Monatsschrift für wissenschaftliche Weltanschauung und Lebensgestaltung* 13, S. 212f. (im Rahmen der Rubrik »Rundschau. Philosophie«, S. 205–16). Zu [203]
- [667] Rocque, A. (1985): Rezension von Peter Schröder (Hrsg.), »Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit«, *Dialogue* 24, S. 745f. Zu [6]
- [668] Roretz, Karl von (1908): Rezension von Ernst Cassirer, »Der kritische Idealismus und die Philosophie des 'gesunden Menschenverstandes'«, *Allgemeines Literaturblatt* 17, S. 171f.
- [669] Sauer, Werner (1981): Rezension von Peter Schröder (Hrsg.): »Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit«, *Grazer Philosophische Studien* 14, S. 208–12. Zu [6]
- [670] *Siemsen, Anna (1938): Rezension von Willi Eichler, Martin Hart (Hrsg.), »Leonard Nelson. Ein Bild seines Lebens und Wirkens«, *Der öffentliche Dienst*, 28. Januar 1938 (Zürich)
- [671] Slochower, Harry (1929): Rezension von Hellmuth Falkenfeld, »Einführung in die Philosophie«, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 62, S. 633–35. Zu [203]
- [672] Smorynski, Craig (1991): Rezension von Volker Peckhaus, »Hilbertprogramm und Kritische Philosophie«, *Modern Logic* 2, S. 196–99. Zu [146]
- [673] Thomas, L. E. (1955): Rezension von Minna Specht, Willi Eichler (Hrsg.), »Leonard Nelson zum Gedächtnis«, *Philosophical Quarterly* 5, S. 288. Zu [7]
- [674] Trotignon, Pierre (1987): Rezension von Peter Schröder (Hrsg.), »Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit«, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 177 (112. Jg.), S. 122f. Zu [6]
- [675] Vogt, Fritz Johannes (1959): Rezension von Eduard von Tegelen, »Leonard Nelsons Rechts- und Staatslehre«, *Philosophischer Literaturanzeiger* 12, S. 52–54. Zu [361]

- [676] W., H. W. (1955): Rezension von Minna Specht, Willi Eichler (Hrsg.), »Leonard Nelson zum Gedächtnis«, *Personalist* 36, S. 316f. Zu [7]
- [677] Wagner, Hans (1977): Rezension von Alfred Schreiber, »Theorie und Rechtfertigung«, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59, S. 240f. Zu [253]
- [678] Wallner, Friedrich (1983): Rezension von Gustav Heckmann, »Das sokratische Gespräch«, *Philosophischer Literaturanzeiger* 36, S. 179f. (im Rahmen des vergleichenden Literaturberichts »Ist das Philosophieren lernbar«, S. 178–89). Zu [385]
- [679] Weinke, Kurt (1979): Rezension von Christoph Westermann, »Argumentationen und Begründungen in der Ethik und Rechtslehre«, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 65, S. 138–40. Zu [373]
- [680] Weinke, Kurt (1980): Richtigstellung zur Rezension über Christoph Westermann »Argumentationen und Begründungen in der Ethik und Rechtslehre« in ARSP 65 (1979), *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 66, S. 144
- [681] Weiß, G. (1912): Rezension von Alfred Kastil, »Jakob Friedrich Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis«, *Theologische Literaturzeitung* 37, S. 822f. Zu [219]
- [682] Wolff, Hans J. (1956): Rezension von Minna Specht, Willi Eichler (Hrsg.), »Leonard Nelson zum Gedächtnis«, *Archiv für Philosophie* 6, S. 157–60. Zu [7]

VIII. Erwähnungen

- [683] Ackermann, Wilhelm (1957/58): Philosophische Bemerkungen zur mathematischen Logik und zur mathematischen Grundlagenforschung, *Ratio* 1, S. 1–20. (Zu Nelson, S. 6, 15, 18)
- [684] Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1973 (= *Gesammelte Schriften* Band 6, hrsg. von Rolf Tiedemann). (Zu Nelson, S. 46)
- [685] Albert, Hans (1967): *Marktsoziologie und Entscheidungslogik. Ökonomische Probleme in soziologischer Perspektive*, Neuwied am Rhein, Berlin. (Zu Nelson, S. 68, 103, 118, 133)
- [686] Albert, Hans (1969): Normative Sozialwissenschaft und politische Rationalität. Zur Kontroverse über den Weiserschen Ansatz, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 55, S. 567–82. (Zu Nelson, S. 568, 570f.). Vgl. dazu [801]
- [687] Albert, Hans (1978): *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen. (Zu Nelson, S. 35 Anm. 4)
- [688] Albert, Hans (1980): *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen (vierte, verbesserte Aufl.). (Zu Nelson, S. 14, Anm. 9)
- [689] Albrecht, Herbert (1969): *Deutsche Philosophie heute. Probleme – Texte – Denker*, Bremen. (Zu Nelson, S. 136, 403)
- [690] Alston, William P. (1976): Two Types of Foundationalism, in ders.,

- Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*, Itaca, London 1989, S. 19–38. (Zu Nelson, S. 30 Anm. 14). Zwei Arten von Fundamentalismus, in *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, hrsg. von Peter Bieri, Frankfurt a. M. 1992. S. 217–38. (Zu Nelson, S. 237 Anm. 14) (Zuerst erschienen in *Journal of Philosophy* 73, 1976, S. 165–85)
- [691] Anonym (1926): Demokratie. Aus der Diskussion des Fünften Deutschen Soziologentags in Wien, *Frankfurter Zeitung* Nr. 737 vom 3. Oktober 1926, S. 1f. (Zu Nelson, S. 2)
- [692] Anonym (1927): Demokratie und Führerschaft, *Der Stahlhelm* 9, Nr. 48, S. 1
- [693] Baumgarten, Arthur (1934): Rechtsphilosophie, in *Handbuch der Philosophie* Abteilung IV: *Staat und Geschichte*, Teil C, hrsg. von Alfred Baeumler, Manfred Schröter, München, Berlin. (Zu Nelson, S. 22)
- [694] Becker, Walter G. (1949): Die symptomatische Bedeutung des Naturrechts im Rahmen des bürgerlichen Rechts, *Archiv für die civilistische Praxis* 150, S. 97–130. (Zu Nelson, S. 106 Anm. 20, 126f.)
- [695] Bernays, Paul (1930): Die Grundgedanken der Fries'schen Philosophie in ihrem Verhältnis zum heutigen Stand der Wissenschaft, *Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge* 5, Heft 2, S. 97–113. (Zu Nelson, S. 99, 113)
- [696] Bernays, Paul (1953): Über die Fries'sche Annahme einer Wiederbeobachtung der unmittelbaren Erkenntnis, in [7], S. 112–31. (Zu Nelson, S. 113f., 121, 127, 131)
- [697] Binder, Julius (1937): *System der Rechtsphilosophie. Der »Philosophie des Rechts« 2. vollkommen neu bearbeitete Auflage*, Berlin. (Zu Nelson, S. 23f. Anm. 22, 370 Anm. 64, 486) Vgl. [277]
- [698] Bloching, Karl-Heinz (1969): J. F. Fries' Philosophie als Theorie der Subjektivität, Dissertation: Universität Münster. (Zu Nelson, S. 19, 20–23)
- [699] Bratzler, Karl (1984): *Die Evolution des sittlichen Verhaltens*, Berlin. (Zu Nelson, S. 22)
- [700] Brecht, Arnold (1959): *Politische Theorie. Die Grundlagen des politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Tübingen 1961 (Stellenweise revidierte und ergänzte deutsche Ausgabe). (Zu Nelson, S. 364, 369–71, 377, 378, 390, 415 Anm. 2, 480 Anm. 6, 481, 506, 683). (Originalausgabe: *Political Theory. The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*, Princeton, N. J. 1959)
- [701] Brülisauer, Bruno (1988): *Moral und Konvention. Darstellung und Kritik ethischer Theorien*, Frankfurt a. M. (Zu Nelson, S. 380 Anm. 1)
- [702] Caspar, Johannes (1995): Tierschutz unter rechtsphilosophischem Aspekt. Ein ideengeschichtlicher Abriss zur Tierethik, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 81, S. 378–404. (Zu Nelson, S. 398f.)

- [703] Cassirer, Ernst (1911): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band* (1. Aufl. 1907, 2., revidierte Aufl. 1911, 3. Aufl. 1922), Darmstadt 1991. (Zu Nelson, S. 608f. Anm. 1, 609 Anm. 1)
- [704] Chisholm, Roderick M. (1977): *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, N. J. (2. Aufl.). (Zu Nelson, S. 18 Anm. 4, 49). *Erkenntnistheorie*, München 1979. (Zu Nelson, S. 36, Anm. 4, 79)
- [705] Coing, Helmut (1993): *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlin, New York (5. Aufl.). (Zu Nelson, S. 72 Anm. 34)
- [706] Cramer, Konrad/Patzig, Günther (1987): Die Philosophie in Göttingen 1734–1987, *Georgia Augusta. Nachrichten aus der Universität Göttingen* 46, S. 19–22. (Zu Nelson, S. 22)
- [707] Dingler, Hugo (1913): *Die Grundlagen der Naturphilosophie*, Leipzig. (Zu Nelson, S. 87 Anm. 2, 124 Anm. 1, 163 Anm. 1, 230, 234, 248 Anm. 4)
- [708] Driesch, Hans (1911): Die Kategorie »Individualität« im Rahmen der Kategorienlehre Kants, *Kant-Studien* 16, S. 22–53. (Zu Nelson, S. 26 Anm. 1)
- [709] Dubislav, Walter (1933): *Naturphilosophie*, Berlin. (Zu Nelson, S. 33, 35f.)
- [710] Düker, Heinrich (1972): Heinrich Düker, in *Psychologie in Selbstdarstellungen* Bd. 1, hrsg. von Ludwig J. Pongartz, Werner Traxel, Ernst G. Wehner, Bern, Stuttgart, Wien, S. 43–86. (Zu Nelson, S. 44f., 61)
- [711] Eichler, Willi (1938): Freiheitlicher Sozialismus, in *Willi Eichlers Beiträge zum demokratischen Sozialismus. Eine Auswahl aus dem Werk*, hrsg. von Klaus Lompe, Lothar F. Neumann, Berlin, Bonn 1979, S. 125–29. (Zu Nelson, S. 128) (Zuerst erschienen in *Sozialistische Warte* 19 unter dem Pseudonym Martin Hart)
- [712] Elsenhans, Theodor (1906): *Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie*, Gießen (2 Bände). (Zu Nelson, Band I, S. 125 Anm. 1, 129f. Anm. 1 u. 4, 162, 163 Anm. 1, 202 Anm. 1, Band II, S. 5f. Anm. 4, 34f. Anm. 3, 111f. Anm. 1, 114 Anm. 1)
- [713] Engels, Eve-Marie (1989): *Erkenntnis als Anpassung? Eine Studie zur Evolutionären Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M. (Zu Nelson, S. 18, 272, 385, 438, 440, 484)
- [714] Erpenbeck, John (1991): Adäquatheit, in *Philosophie und Naturwissenschaften. Wörterbuch zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaften* Band 1, hrsg. von Herbert Hörz, Heinz Liebscher et al., Berlin (3. Aufl.), S. 31f.
- [715] Esser, Albert (1973): Interesse, in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild, München, S. 738–47. (Zu Nelson, S. 742)
- [716] Ewald, Oscar (1907): Die deutsche Philosophie im Jahre 1906, *Kant-Studien* 12, S. 273–302. (Zu Nelson, S. 290f.)
- [717] Ewald, Oscar (1908): Die deutsche Philosophie im Jahre 1907, *Kant-Studien* 13, S. 197–237. (Zu Nelson, S. 224–26)

- [718] Ewald, Oscar (1909): Die deutsche Philosophie im Jahre 1908, *Kant-Studien* 14, S. 353–91. (Zu Nelson, S. 377f.)
- [719] Ewald, Oscar (1910): Die deutsche Philosophie im Jahre 1909, *Kant-Studien* 15, S. 421–58. (Zu Nelson, S. 441f.)
- [720] Ewald, Oscar (1911): Die deutsche Philosophie im Jahre 1910, *Kant-Studien* 16, S. 382–430. (Zu Nelson, S. 412, 413)
- [721] Ewald, Oscar (1912): Die deutsche Philosophie im Jahre 1911, *Kant-Studien* 17, S. 382–433. (Zu Nelson, S. 386)
- [722] Ewald, Oscar (1913): Die deutsche Philosophie im Jahre 1912, *Kant-Studien* 18, S. 339–82. (Zu Nelson, S. 365f.)
- [723] Ewald, Oscar (1915): Die deutsche Philosophie im Jahre 1913, *Kant-Studien* 20, S. 29–64. (Zu Nelson, S. 31)
- [724] Falter, G. (1911): Bericht über den 4. internationalen Philosophie-kongreß zu Bologna, *Kant-Studien* 16, S. 275–88. (Zu Nelson, S. 280f.)
- [725] Feinberg, Joel (1980): *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton, N. J. (Zu Nelson, S. xi)
- [726] Finscher, Helmut (1925): Das Problem der Existenz objektiver Werte, *Kant-Studien* 30, S. 357–80. (Zu Nelson, S. 359, 360f., 363, 370f., 373f.)
- [727] Flach, Werner (1994): *Grundzüge der Erkenntnislehre. Erkenntnis-kritik, Logik, Methodologie*, Würzburg. (Zu Nelson, S. 134f.)
- [728] Gysin, Arnold (1930): Rezension von Hans Kelsen, »Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus«, *Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge* 5, Heft 2, S. 235–47. (Zu Nelson, S. 244)
- [729] Gysin, Arnold (1933): Tatbestandsanalyse des Versprechens. Eine Untersuchung zur philosophischen Rechtslehre, *Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge* 5, Heft 4, S. 581–611. (Zu Nelson, S. 610 Anm. 20)
- [730] Gysin, Arnold (1969): *Rechtsphilosophie und Grundlagen des Privatrechts. Begegnung mit großen Juristen*, Frankfurt a. M. (Zu Nelson, S. 1, 24, 28, 33, 45, 62, 67, 91, 116, 120, 127, 149–80 (= [304]), 188, 189, 190, 194, 195, 217, 279, 287, 330)
- [731] Gysin, Arnold (1976): Bindung und Offenheit des Rechts in rechts-philosophischer Sicht, in *Homo Creator. Festschrift für Alois Troller*, hrsg. von Paul Brügger, Basel. (Zu Nelson, S. 5 Anm. 14, 6 Anm. 17, 9 Anm. 27)
- [732] H., S. (1911/12): Der 4. internationale Kongreß für Philosophie zu Bologna, *Logos* 2, S. 125–28. (Zu Nelson, S. 127f.)
- [733] Haack, Susan (1993): *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford. (Zu Nelson, S. 232 Anm. 2)
- [734] Haller, Rudolf (1988): Grundzüge der Machschen Philosophie, in *Ernst Mach – Werk und Wirkung*, hrsg. von Rudolf Haller, Friedrich, Stadler, Wien, S. 64–86. (Zu Nelson, S. 78)
- [735] Haller, Rudolf (1993): *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*, Darmstadt. (Zu Nelson, S. 77, 79)

- [736] Hare, R. M. (1989): The Role of Philosophers in the Legislative Process, in ders., *Essays on Political Morality*, Oxford, S. 1–7. (Zu Nelson, S. 1)
- [737] Hare, R. M. (1993a): Why I am only a Demi-Vegetarian, in ders., *Essays on Bioethics*, Oxford, S. 219–35. (Zu Nelson, S. 221)
- [738] Hare, R. M. (1993b): Could Kant Have Been A Utilitarian?, in *Kant and Critique. New Essays in Honor of W. H. Werkmeister*, hrsg. von R. M. Dancy, Dordrecht, S. 91–113. (Zu Nelson, S. 91). Könnte Kant ein Utilitarist gewesen sein?, in *Zum moralischen Denken* Band 2, hrsg. von Christoph Fehige, Georg Meggle, Frankfurt a. M. 1995, S. 11–34. (Zu Nelson, S. 12)
- [739] Harsanyi, John C. (1977): Morality and the Theory of Rational Behaviour, in *Utilitarianism and beyond*, hrsg. von Amartya Sen, Bernard Williams, Cambridge 1982, S. 39–62. (Zu Nelson, S. 56 Anm. 24)
- [740] Haselbach, Dieter (1987): Liberaler Sozialismus und Sozialdemokratie. Von Eugen Dühring zu Leonard Nelson, in *Liberalismus und Sozialismus*, hrsg. von Thomas Meyer, Marburg, S. 53–62. (Zu Nelson, S. 59f.)
- [741] Heckmann, Gustav (1957): Gewissen und Vernunft, *Ratio* 1, S. 47–60. (Zu Nelson, S. 49 Anm. 2, 59 Anm. 7)
- [742] Henry-Hermann, Grete (1947): Gesetz und Recht [= Erwiderung auf den gleichnamigen Aufsatz von Gustav Radbruch], in Gustav Radbruch, *Gesamtausgabe*, hrsg. von Arthur Kaufmann, Band 3: *Rechtsphilosophie* 3, bearbeitet von Winfried Hassemer, Heidelberg 1990, S. 100–4. (Zu Nelson, S. 104) (Zuerst erschienen in *Stuttgarter Rundschau* 1947; Erwiderung Radbruchs: a. a. O., S. 104–6)
- [743] Hessenberg, Gerhard (1904): Über die kritische Mathematik. *Sitzungsberichte der Berliner Mathematischen Gesellschaft* 3, S. 21–28 (= Anhang zu *Archiv der Mathematik und Physik*, III. Reihe, Band 7). (Zu Nelson, S. 28)
- [744] Hiller, Kurt (1917): Die Philosophische Rechtslehre des Jakob Friedrich Fries, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 30, S. 251–69. (Zu Nelson, S. 252)
- [745] Hiller, Kurt (1920): *Geist werde Herr. Kundgebungen eines Aktivistens vor, in und nach dem Kriege*, Berlin (= *Tribüne der Kunst und Zeit. Eine Schriftensammlung* 16/17). (Zu Nelson, S. 143)
- [746] Hiller, Kurt (1938): *Profile. Prosa aus einem Jahrzehnt*, Paris. (Zu Nelson, S. 9, 20, 49, 60, 66, 123, 174, 187, 240)
- [747] Hiller, Kurt (1950): *Köpfe und Tröpfe. Profile aus einem Vierteljahrhundert*, Hamburg, Stuttgart. (Zu Nelson, S. 32f. Anm. 2, 36, 76, 87, 121, 137, 172, 188)
- [748] Hiller, Kurt (1966): *Ratioaktiv. Reden 1914–1964. Ein Buch der Rechenschaft*, Wiesbaden. (Zu Nelson, S. 18, 57, 85, 86, 232, 295)

- [749] Hiller, Kurt (1969): *Leben gegen die Zeit* Band 1: *Logos*, Reinbek bei Hamburg. (Zu Nelson, S. 25, 64, 84, 93, 107, 114, 138, 153, 190, 197, 231, 289, 390–92)
- [750] Hiller, Kurt (1980): *K. H. an K. H. 81 Briefe von Kurt Hiller an einen Freund*, hrsg. von Martin Klaußner, Klaus Hübotter, Fürth. (Zu Nelson: Brief vom 2. Januar 1960)
- [751] Hippel, Ernst von (1959a): Zur Ontologie des Rechts, in *Die ontologische Begründung des Rechts*, hrsg. von Arthur Kaufmann, Darmstadt 1965, S. 405–21. (Zu Nelson, S. 408). (Zuerst erschienen in *Studium generale* 12, 1959, S. 69–76)
- [752] Hippel, Ernst von (1959b): *Mechanisches und moralisches Rechtsdenken*, Meisenheim am Glan. (Zu Nelson, S. 48, 69, 212)
- [753] Hippel, Ernst von (1969): *Elemente des Naturrechts. Eine Einführung*, Berlin, Frankfurt a. M. (Zu Nelson, S. 105)
- [754] Hippel, Fritz von (1964): *Rechtstheorie und Rechtsdogmatik. Studien zur Rechtsmethode und zur Rechtserkenntnis*, Frankfurt a. M. (Zu Nelson, S. 17, 56 Anm. 18, 204f., 302f. Anm. 6, 372, 407–11 (= [510]))
- [755] Hoche, Hans-Ulrich (1992): *Elemente einer Anatomie der Verpflichtung. Pragmatisch-wollenslogische Grundlegung einer Theorie des moralischen Argumentierens*, München. (Zu Nelson, S. 194 Anm. 263)
- [756] Hoffmann, Dietrich (1970): *Politische Bildung 1890–1933. Ein Beitrag zur Geschichte der pädagogischen Theorie*, Hannover. (Zu Nelson, S. 121 Anm. 120, 180 Anm. 311, 270)
- [757] Hoffmann, Erik (1994): Ethische Aspekte von Technikbewertung, in [2], S. 153–68. (Zu Nelson, S. 159f., 164)
- [758] Höfler, Alois (1922): *Logik*, Wien, Leipzig (2. Aufl.). (Zu Nelson, S. 73 Anm. 1, 87 Anm. 2, 500 Anm. 1)
- [759] Horkheimer, Max (1987a): *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Alfred Schmidt, Gunzelin Schmid Noerr, Band 9: *Nachgelassene Schriften 1914–1931*, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a. M. (Zu Nelson, S. 71)
- [760] Horkheimer, Max (1987b): *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Alfred Schmidt, Gunzelin Schmid Noerr, Band 11: *Nachgelassene Schriften 1914–1931*, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M. (Zu Nelson, S. 143)
- [761] Horster, Detlef (1993): *Politik als Pflicht. Studien zur politischen Philosophie*, Frankfurt a. M. (Zu Nelson, S. 33, 109, 112, 166, 183f.)
- [762] Keller, Albert (1982): *Allgemeine Erkenntnistheorie*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz. (Zu Nelson, S. 132)
- [763] Keltsch, Ernst von (1925): Das Kant-Friesische Problem in seinem Entwicklungsgange über Apelt zu Nelson, Dissertation: Breslau. (Zu Nelson, S. 18f., 29–32, 48f., 68f., 70, 79f., 115, 119, 123, 148, 160, 164, 179, 183, 184, 185, 189, 190)
- [764] Kerler, Dietrich Heinrich (1921): *Die auferstandene Metaphysik. Eine Abrechnung*, Ulm. (Zu Nelson, S. 5, 38, 285)

- [765] Kersting, Wolfgang (1993): *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt a. M. (Zu Nelson, S. 100f.)
- [766] Köhnke, Klaus Christian (1986): *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, Frankfurt a. M. (Dissertation). (Zu Nelson, S. 305)
- [767] Kondylis, Panajotis (1992): Würde (Abschnitt VII), in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* Band 7, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhard Koselleck, Stuttgart, S. 672–75. (Zu Nelson, S. 675)
- [768] König, Gert/Geldsetzer, Lutz (1979): Vorbemerkung der Herausgeber zum 13. Band, in Jakob Friedrich Fries, *Sämtliche Schriften* Band 13, hrsg. von Gert König, Lutz Geldsetzer, Aalen, S. 17*–94*. (Zu Nelson, S. 45*, 53*, 54*, 55*, 59*, 61*, 69*)
- [769] König, Gert/Geldsetzer, Lutz (1982): Einleitung zur Gesamtausgabe, in Jakob Friedrich Fries, *Sämtliche Schriften* Band 1, hrsg. von Gert König, Lutz Geldsetzer, Aalen, S. 7*–128*. (Zu Nelson, S. 12*, 39*, 49*, 86*f., 107*)
- [770] Körner, Stephan (1955a): *Kant*, Harmondsworth. (Zu Nelson, S. 42). *Kant*, Göttingen 1980. (Zu Nelson, S. 32)
- [771] Körner, Stephan (1955b): *Conceptual Thinking. A Logical Inquiry*, London. (Zu Nelson, S. 200)
- [772] Körner, Stephan (1965): Zur Kantischen Begründung der Mathematik und der Naturwissenschaften, *Kant-Studien* 56, S. 463–73. (Zu Nelson, S. 464, 467)
- [773] Körner, Stephan (1969): *Grundfragen der Philosophie*, München 1970. (Zu Nelson, S. 310)
- [774] Körner, Stephan (1971): *Fundamental Questions of Philosophy. One Philosopher's Answers*, Brighton 1979. (Zu Nelson, S. 266)
- [775] Körner, Stephan (1984): *Metaphysics: Its Structure and Function*, Cambridge. (Zu Nelson, S. 115)
- [776] Kraft, Hans (1980): *Jakob Friedrich Fries (1773–1843). Im Urteil der Philosophiegeschichtsschreibung*, Düsseldorf (Dissertation). (Zu Nelson, S. 13–15, 44, 67f., 87f., 245, 263f.)
- [777] Kraft, Julius (1932): Die »Wiedergeburt« des Naturrechts, *Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge* 5, Heft 3, S. 251–74. (Zu Nelson, S. 254, 259 Anm. 12, 269f.)
- [778] Kraft, Julius (1934): *Die Unmöglichkeit der Geisteswissenschaft*, Hamburg 1977. (Zu Nelson, S. 52)
- [779] Kraft, Julius (1977): *Philosophie als Wissenschaft und als Weltanschauung. Untersuchungen zu den Grundlagen von Philosophie und Soziologie*, hrsg. von Albert Menne, Hamburg. (Zu Nelson, S. 17, 32, 37, 41–47 (= [534]), 94, 128, 132, 186, 220, 252–57 (= [106]), 284, 285)
- [780] Kraft, Victor (1960): *Erkenntnislehre*, Wien. (Zu Nelson, S. 2f.)

- [781] Kraus, Oskar (1937): *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, Brünn, Wien, Leipzig. (Zu Nelson, S. 13, 115 Anm. 2, 170 Anm. 1, 179 Anm. 1, 431, 445)
- [782] Kubes, Vladimír (1977): *Grundfragen der Philosophie des Rechts*, Wien, New York. (Zu Nelson, S. 2, 52)
- [783] Kubes, Vladimír (1986): *Ontologie des Rechts*, Berlin. (Zu Nelson, S. 8, 156, 163, 311, 338f.)
- [784] Kulenkampff, Arend (1973): Evidenz, in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild, München, S. 425–36. (Zu Nelson, S. 430f., 435)
- [785] Laudan, Larry (1977): *Progress and Its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley, Los Angeles, London. (Zu Nelson, S. 177)
- [786] Laun, Rudolf (1935): *Recht und Sittlichkeit*. Dritte erweiterte und vermehrte Aufl., Berlin. (Zu Nelson, S. 36)
- [787] Lompe, Klaus (1966): *Wissenschaftliche Beratung der Politik. Ein Beitrag zur Theorie anwendender Sozialwissenschaften*, Göttingen 1972, 2. (unveränderte) Aufl. (Zu Nelson, S. 3, 25 Anm. 33, 54 Anm. 16, 62 Anm. 51, 180, 181f.)
- [788] Lompe, Klaus/Neumann, Lothar F. (1979): Willi Eichler und die Programmik des demokratischen Sozialismus, in *Willi Eichlers Beiträge zum demokratischen Sozialismus. Eine Auswahl aus dem Werk*, hrsg. von K. Lompe, L. Neumann, Berlin, Bonn 1979, S. 7–34. (Zu Nelson, S. 9)
- [789] Man, Hendrik de (1927): *Zur Psychologie des Sozialismus*, 2., umgearbeitete Auflage, Jena. (Zu Nelson, S. 132)
- [790] Marcus, Ernst (1911): *Logik. Die Elementarlehre zur allgemeinen und die Grundzüge der transzendentalen Logik. Eine Einführung in Kants Kategorienlehre*. Zweite verbesserte und vermehrte Aufl., Herford, wiederabgedruckt in ders., *Ausgewählte Schriften II*, hrsg. von G. Martin, G. H. Lübben, Bonn 1981, S. 1–204. (Zu Nelson, S. 25 Anm. 34, 43f. Anm. 49, 157)
- [791] Marcus, Ernst (1925): *Aus den Tiefen des Erkennens. Kants Lehre von der Apperzeption (dem Selbstbewußtsein), der Kategorialverbindung und den Verstandesgrundsätzen in neuer verständlicher Darstellung. Ein Kommentar zur transzendentalen Logik (Kritik der reinen Vernunft, Teil II)*, München, wiederabgedruckt in ders., *Ausgewählte Schriften I*, hrsg. von G. Martin, G. H. Lübben, Bonn 1969, S. 221–446. (Zu Nelson, S. 248, 302, 319, 379–81)
- [792] Marcus, Ernst (1927): *Die Zeit- und Raumlehre Kants (Transzendente Ästhetik) in Anwendung auf Mathematik und Naturwissenschaft*, München, wiederabgedruckt in ders., *Ausgewählte Schriften II*, hrsg. von G. Martin und G. H. Lübben, Bonn 1981, S. 435–586. (Zu Nelson, S. 502–4, 525)

- [793] Mechler, Walter (1911): *Die Erkenntnislehre bei Fries, aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert*, Würzburg. (Zu Nelson, S. 64 Anm. 2, 89 Anm. 2)
- [794] Menne, Albert (1975): Zum Begründungsproblem der Logik, in ders., *Folgerichtig denken. Logische Untersuchungen zu philosophischen Problemen und Begriffen*, Darmstadt 1988, S. 23–35. (Zu Nelson, S. 29)
- [795] Messner, Johannes (1966): *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck, Wien, München (5., neubearbeitete, erweiterte Aufl.). (Zu Nelson, S. 418, 464)
- [796] Meyer, Thomas (1978): *Grundwerte und Wissenschaft im Demokratischen Sozialismus*, Berlin, Bonn. (Zu Nelson, S. 80, 94, 96f., 103, 104, 105f., 110, 111, 113f.)
- [797] Meyer-Drawe, Käte (1996): Une raison élargie. Phänomenologische Überlegungen zu einer erweiterten Vernunft, in [3], S. 9–23. (Zu Nelson, S. 9–12, 20, 22)
- [798] Meyerhof, Otto/Oppenheimer, Franz/Specht, Minna (1933): Vorwort, *Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge* 6, Heft 1, S. III–VII. (Zu Nelson, S. III, VI)
- [799] Musgrave, Alan E. (1974): The Objectivism of Popper's Epistemology, in *The Philosophy of Karl Popper* Book I, hrsg. von Paul Arthur Schilpp, La Salle, Illinois, S. 560–96. (Zu Nelson, S. 589 Anm. 6 (= Anm. zu S. 563))
- [800] Neumaier, Otto (1993): Ethische Fragen der Verwendung von Tieren, *Der Tierschutzbeauftragte* 2, Heft 2, S. 17–23. (Zu Nelson, S. 20)
- [801] Neumann, Lothar F. (1969): Kritischer Rationalismus und antiplatonischer »Neo-Normativismus« im Lichte der »kritischen Philosophie«, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 55, S. 73–86. (Zu Nelson, S. 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81f. Anm. 31). Vgl. dazu [686]
- [802] Neumann, Lothar F. (1973): Prolegomena zu den sozialphilosophischen, wissenschaftstheoretischen und sozialpsychologischen Grundlagen des freiheitlichen, demokratischen Sozialismus, in *Freiheitlicher Sozialismus. Beiträge zu seinem heutigen Selbstverständnis*, hrsg. von Heiner Flohr, Klaus Lompe, Lothar F. Neumann, Bonn-Bad Godesberg, S. 61–77. (Zu Nelson, S. 61, 62, 68)
- [803] Neumann, Lothar F. (1983): *Rechtssicherheit, soziale Sicherheit, ökonomische Sicherheit. Sozialökonomische Lösungsversuche des Problems nicht beabsichtigter Folgen sozialen Handelns*, Köln. (Zu Nelson, S. 11f., 51 Anm. 11)
- [804] Oizerman, T. I./Bogomolov, A. S. (1983): *Principles of the Theory of the Historical Process in Philosophy*, Moskau 1986 (Übersetzung aus dem Russischen). (Zu Nelson, S. 306f.)
- [805] Oppenheimer, Franz (1910/22): *System der Soziologie* Band III/1: *Theorie der reinen und politischen Oekonomie. 1. Teil:*

- Grundlegung*, Stuttgart 1964. (Zu Nelson, S. 14–17, 18, 22, 23, 24, 25, 26f., 44, 61, 72) [1922: 5. Aufl.]
- [806] Oppenheimer, Franz (1922): *System der Soziologie* Band I/1: *Allgemeine Soziologie. 1. Teil: Grundlegung*, Stuttgart 1964. (Zu Nelson, S. 120, 169 Anm. 3, 178f., 182 Anm. 3, 217–22, 224, 225, 228, 263 Anm. 3, 295, 299 Anm. 2, 300, 301 Anm. 3, 320, 350–61, 386, 390, 394, 395, 396–98)
- [807] Oppenheimer, Franz (1923): *System der Soziologie* Band I/2: *Allgemeine Soziologie. 2. Teil: Der soziale Prozeß*, Stuttgart 1964. (Zu Nelson, S. 531–34, 550 Anm. 1, 609)
- [808] Oppenheimer, Franz (1925): *System der Soziologie* Band II: *Der Staat*, Stuttgart 1964. (Zu Nelson, S. 4, 11, 89, 132, 215, 731 Anm. 1, 806 Anm. 3)
- [809] Oppenheimer, Franz (1964): *Erlebtes, Erstrebtes, Erreichtes. Lebenserinnerungen*, Düsseldorf, 2. Auflage, S. 43, 129 (1. Aufl.: Berlin 1931)
- [810] Orth, Ernst Wolfgang (1982): Interesse (Abschnitt VII), in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* Band 3, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhard Koselleck, Stuttgart, S. 362–65. (Zu Nelson, S. 364)
- [811] Otto, Rudolf (1910): Vorrede zur neuen Herausgabe, in Ernst Friedrich Apelt, *Metaphysik*, neu hrsg. von Rudolf Otto, Halle a. S., S. a–q. (Zu Nelson, S. e)
- [812] Otto, Rudolf (1931): Wert, Würde und Recht, in ders., *Aufsätze zur Ethik*, hrsg. von Jack Stewart Boozer, München 1981, S. 53–106. (Zu Nelson, S. 102) (Zuerst erschienen in *Zeitschrift für Theologie und Kirche, N. F.* 12, S. 1–67)
- [813] Pappas, George S. (1978): Some Forms of Epistemological Scepticism, in *Essays on Knowledge and Justification*, hrsg. von George S. Pappas, Marshall Swain, Ithaca, S. 309–16. (Zu Nelson, S. 310, 312)
- [814] Patzig, Günther (1983): Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft, in ders., *Gesammelte Schriften II: Angewandte Ethik*, Göttingen 1993, S. 162–85. (Zu Nelson, S. 166). (Zuerst erschienen in *Natur und Geschichte*, hrsg. von Hubert Markl, München, Wien 1983, S. 329–47)
- [815] Peckhaus, Volker (1994): Von Nelson zu Reichenbach: Kurt Grelling in Göttingen und Berlin, in *Hans Reichenbach und die Berliner Gruppe*, hrsg. von Lutz Danneberg, Andreas Kamlah, Lothar Schäfer, Braunschweig, Wiesbaden, S. 53–86. (Zu Nelson, S. 55–57, 58, 60f.)
- [816] Peter, Hans (1963): *Strukturlehre der Volkswirtschaft*, Göttingen. (Zu Nelson, S. 284, 310, 336, 337, 338, 345–55 (= [348]))
- [817] Pfordten, Dietmar von der (1996): *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Reinbek. (Zu Nelson, S. 94, 95, 150–52, 202, 293)
- [818] Plessner, Helmuth (1918): *Krisis der transzendentalen Wahrheit im*

- Anfang, in ders., *Gesammelte Schriften* Band I, hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt a. M. 1980, S. 143–310. (Zu Nelson, S. 297f.) (Erstveröffentlichung: Heidelberg 1918)
- [819] Popper, Karl Raimund (1945, 1966^b): *The Open Society and its Enemies*. Vol. I: *The Spell of Plato*, London 1966. (Zu Nelson, S. 232 Anm. 45, 265 Anm. 4, 269 Anm. 25). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band 1: *Der Zauber Platons*, Tübingen 1992'. (Zu Nelson, S. 285 Anm. 45, 333f. Anm. 4, 338f. Anm. 25)
- [820] Popper, Karl Raimund (1962): Julius Kraft, *Ratio* 4, S. 2–10. (Zu Nelson, S. 2–4) (engl. Ausgabe S. 2–15, mit Bibliographie der Schriften Krafts)
- [821] Popper, Karl Raimund (1974): *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, London 1992. (Zu Nelson, S. 74f., 213 Anm. 86). *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, Hamburg 1979. (Zu Nelson, S. 100f., 301 Anm. 86)
- [822] Radbruch, Gustav (1932): *Rechtsphilosophie* (3. Aufl.), in ders., *Gesamtausgabe*, hrsg. von Arthur Kaufmann, Band 2: *Rechtsphilosophie II*, bearbeitet von Arthur Kaufmann, Heidelberg 1993. (Zu Nelson, S. 252, 433, 434)
- [823] Radbruch, Gustav (1991): *Gesamtausgabe*, hrsg. von Arthur Kaufmann, Band 17: *Briefe I (1898–1918)*, bearbeitet von Günter Spindel, Heidelberg. (Zu Nelson, S. 244 [Brief vom 10. Mai 1917], 252 [Brief vom 1. August 1917], 262 [Brief vom 16. Dezember 1917], 272 [Brief vom 22. Juli 1918])
- [824] Radbruch, Gustav (1993): *Gesamtausgabe*, hrsg. von Arthur Kaufmann, Band 2: *Rechtsphilosophie II*, bearbeitet von Arthur Kaufmann, Heidelberg 1993. (Zu Nelson: Abdruck von Radbruchs Randnotizen, in denen er Einwände aus Nelsons »Rechtswissenschaft ohne Recht« gegen seine »Grundzüge der Rechtsphilosophie« an den betreffenden Stellen zitiert oder paraphrasiert; vgl. das Register)
- [825] Rawls, John (1967): Distributive Gerechtigkeit – Zusätzliche Bemerkungen, in ders., *Gerechtigkeit als Fairneß*, hrsg. von Otfried Höffe, Freiburg 1977, S. 84–124. (Zu Nelson, S. 121) (Original: Distributive Justice: Some Addenda, *Natural Law Forum* 12, S. 51–71)
- [826] Reichwein, Adolf (1974): *Adolf Reichwein. Ein Lebensbild aus Briefen und Dokumenten*, ausgewählt von Rosemarie Reichwein unter Mitwirkung von Hans Bohnenkamp, hrsg. und kommentiert von Ursula Schulz, München. (Zu Nelson, S. 99, 267, 268, 269)
- [827] Reid, Constance (1970, 1976): *Hilbert – Courant*, New York u. a. 1985. (Zu Nelson, S. 122, 144f., 151, 245, 263, 314) (Erstveröffentlichung in zwei getrennten Bänden: *Hilbert*, New York u. a. 1970. *Courant in Göttingen and New York*, New York u. a. 1976). *Richard Courant 1888–1972. Der Mathematiker als Zeitgenosse*, Berlin u. a. 1979. (Zu Nelson, S. 26, 46, 106)

- [828] Rescher, Nicholas (1980): *Scepticism. A Critical Reappraisal*, Totowa, N. J. (Zu Nelson, S. 55 Anm. 3)
- [829] Röd, Wolfgang (1996): *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*. Band II: *17. bis 20. Jahrhundert*, München. (Zu Nelson, S. 191–93)
- [830] Ross, Alf (1964): On Moral Reasoning (In Criticism of R. M. Hare), *Danish Yearbook of Philosophy* 1, S. 120–32. (Zu Nelson, S. 125)
- [831] Rüstow, Alexander (1957): *Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik*. Dritter Band: *Herrschaft oder Freiheit?*, Erlenbach-Zürich, Stuttgart. (Zu Nelson, S. 29, 33, 256, 537 Anm. 33, 538 Anm. 34)
- [832] Sauer, Wilhelm (1923/24): Übersicht über die gegenwärtigen Richtungen in der deutschen Rechtsphilosophie. Zum 200. Geburtstage Kants, *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 17, S. 284–313. (Zu Nelson, S. 295)
- [833] Schefold, Christoph (1986): Poppers Konzeption der offenen Gesellschaft und ihre verfehlten Alternativen, in *Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien*, hrsg. von Arthur F. Utz, Bonn. (Zu Nelson, S. 218 Anm. 21, 230 Anm. 89)
- [834] Schickel, Joachim (Hrsg.) (1980): *Grenzenbeschreibung. Gespräche mit Philosophen*, Hamburg. (Zu Nelson, S. 116 (Gespräch mit Paul Lorenzen))
- [835] Schlick, Moritz (1925): *Allgemeine Erkenntnislehre*, Frankfurt a. M. 1979. (Zu Nelson, S. 111, 444 Anm. 32)
- [836] Schlick, Moritz (1986): *Philosophische Logik*, Frankfurt a. M. (Zu Nelson, S. 57)
- [837] Schnoor, Christian (1989): *Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns*, Tübingen (Dissertation) (Zahlreiche Anmerkungen zu Nelsons Kant-Interpretation, vgl. das Register)
- [838] Schreiber, Rupert (1966): *Die Geltung von Rechtsnormen*, Berlin, Heidelberg, New York. (Zu Nelson, S. 69)
- [839] Schulte, Günter (1974): Kant und das Problem der Vernunftkritik, *Ratio* 16, S. 1–12. (Zu Nelson, S. 1) Kant and the Problem of the Critique of Reason, *Ratio* 16 (englische Ausgabe), S. 1–14
- [840] Schulte, Günter (1991): *Immanuel Kant*, Frankfurt, New York. (Zu Nelson, S. 81, 96, 172)
- [841] Sobisiak, Günter (1991): *Systematisch-kritische Erziehungswissenschaft* Band 1: *Grundfragen und Grundphänomene der Erziehungswissenschaft in allgemeinen Aspekten und Prinzipien des Erziehungs- und Bildungsfeldes*, Rheinfelden. (Zu Nelson, S. 3, 12, 77, 78, 88, 123, 231, 232, 235, 239, 249 Anm. 83)
- [842] Sobisiak, Günter (1993): *Systematisch-kritische Erziehungswissenschaft* Band 4: *Bildungsphilosophische und bildungspolitische Probleme der Erziehungswirklichkeit*, Rheinfelden. (Zu Nelson, S. 1, 2, 5, 45, 51, 52)

- [843] Teutsch, Gotthard M. (1983): *Tierversuche und Tierschutz*, München. (Zu Nelson, S. 34)
- [844] Trapp, Rainer W. (1988): »Nicht-Klassischer« Utilitarismus. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. (Zu Nelson, S. 664 Anm. 29)
- [845] Tucholsky, Kurt (1914): Der Geist von 1914, in ders., *Gesammelte Werke in zehn Bänden* Band 3: 1921–1924, hrsg. von Mary Gerold-Tucholsky, Fritz J. Raddatz, Reinbek bei Hamburg 1975, S. 426–431. (Zu Nelson, S. 427f.) (Zuerst erschienen in *Die Weltbühne* 32, 2. Halbjahr Nr. 204, 7. August 1924)
- [846] Tütken, Johannes/Hoffmann, Dietrich (1987): Zur Entwicklung der Pädagogik in Göttingen, *Georgia Augusta. Nachrichten aus der Universität Göttingen* 47, S. 77–84. (Zu Nelson, S. 80f.)
- [847] Verdross, Alfred (1963): *Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Form*, Wien (2., erweiterte und neubearbeitete Auflage). (Zu Nelson, S. 181f.)
- [848] Vollmer, Gerhard (1988): *Was können wir wissen?* Band 1: *Die Natur der Erkenntnis*, Stuttgart. (Zu Nelson, S. 220, 314)
- [849] Vorländer, Karl (1926): *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, zweite, neubearbeitete Aufl., Tübingen (1. Aufl.: 1911). (Zu Nelson, S. 151, 264)
- [850] Weisser, Gerhard (1951): *Politik als System aus normativen Urteilen. Sinn – Möglichkeit – Haupterfordernisse*, Göttingen. (Zu Nelson, S. 17f., 35 Anm. 1)
- [851] Weisser, Gerhard (1956): Normative Sozialwissenschaft im Dienste der Gestaltung des sozialen Lebens, in ders., *Beiträge zur Gesellschaftspolitik*, Göttingen 1978, S. 19–44. (Zu Nelson, S. 35) (Zuerst erschienen in *Soziale Welt. Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis des sozialen Lebens* 7, Heft 1, 1956)
- [852] Weisser, Gerhard (1960): Erziehung zur Freiheit in der Epoche der Anpassungszwänge, in *Erziehung und Politik. Minna Specht zu ihrem 80. Geburtstag*, hrsg. von Hellmut Becker, Willi Eichler, Gustav Heckmann, Frankfurt a. M. (Zu Nelson, S. 126, 132 Anm. 2) Wiederabgedruckt in ders., *Beiträge zur Gesellschaftspolitik*, Göttingen 1978, S. 231–43. (Zu Nelson, S. 232, 236 Anm. 2)
- [853] Wendel, Hans Jürgen (1990): *Moderner Relativismus. Zur Kritik antirealistischer Sichtweisen des Erkenntnisproblems*, Tübingen. (Zu Nelson, S. 4f., 94 Anm. 58)
- [854] Winch, Peter (1987): *Versuchen zu verstehen*, Frankfurt a. M. 1992. (Zu Nelson, S. 238) (Erstveröffentlichung: *Trying to Make Sense*, Oxford 1987)
- [855] Wisdom, John Oulton (1975): *Philosophy and Its Place in Our Culture*, New York, London, Paris. (Zu Nelson, S. 244f., 249)
- [856] Wolf, Erik (1959): *Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung*, Karlsruhe (2., erweiterte Aufl.). (Zu Nelson, S. 54 Anm. 232, 55)

- [857] Wolf, Jean-Claude (1992): *Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*, Freiburg. (Zu Nelson, S. 129)
- [858] Wolf, Ursula (1990): *Das Tier in der Moral*, Frankfurt a. M. (Zu Nelson, S. 38)
- [859] Wolff, Hans J. (1949): Über die Gerechtigkeit als principium juris, in *Festschrift für Wilhelm Sauer zu seinem 70. Geburtstag*, (ohne Herausgeber), Berlin, S. 103–20. (Zu Nelson, S. 109, 111, 113)

IX. Autorenverzeichnis

- Abraham, Rudolf: 8
 Acero Fernández, Juan J.: 182
 Ackerknecht, E.: 432
 Ackermann, Walter: 9, 10
 Ackermann, Wilhelm: 183, 184, 683
 Adorno, Theodor W.: 684
 Ahlborn, Knud: 11
 Albert, Hans: 185, 630, 685, 686, 687, 688
 Albrecht, Herbert: 689
 Alexy, Robert: 274
 Aliotta, Antonio: 12, 187
 Alston, William P.: 690
 Amendola, Giovanni: 187
 Amrhein, Hans: 186
 Angersbach: 433
 Apel, Karl-Otto: 377
 Argerami, Omar: 448
 Arni, O.: 449
 Assagioli, Roberto: 187
 Balekjian, Wahé H.: 275
 Baselau, Ulrich H.: 379
 Battro, Antonio M.: 188
 Bauch, Bruno: 632
 Baumgarten, Arthur: 276, 693
 Bchn.: 450
 Becher, Erich: 451
 Beck, Lewis White: 31
 Becker, Walter G.: 694
 Behrend, Felix: 452
 Beling, E.: 453
 Bennemann, Otto: 37
 Bernays, Paul: 32, 189, 190, 191, 695, 696
 Binder, Julius: 277, 697
 Bird, Graham: 454
 Birnbacher, Dieter: 633, 634
 Blanshard, Brand: 33, 455
 Blasche, Siegfried: 635
 Blencke, Erna: 34, 35, 36, 37
 Bloch, W.: 456
 Bloching, Karl-Heinz: 698
 Blochmann, Elisabeth: 38
 Boasson, Charles: 278, 279
 Bogomolov, A. S.: 804
 Boladeras Cucurella, Margerita: 39
 Bonucci, Alessandro: 187
 Born, Max: 40
 Börner, Wilhelm: 457, 458
 Bornhausen, Karl: 193
 Branton, Paul: 194
 Bratzler, Karl: 699
 Braun, Otto: 459
 Brecht, Arnold: 700
 Broad, C. D.: 460
 Brocker, Ralf: 379
 Brockhaus, Wilhelm: 41, 280
 Brülisauer, Bruno: 701
 Buchenau, Arthur: 195
 Burger, Eduard: 461
 Busemann, A.: 462
 Campbell, C. A.: 463
 Caspar, Johannes: 702
 Cassirer, Ernst: 196, 197, 703
 Chatzidimou, Dimitrios: 378
 Chisholm, Roderick M.: 198, 464, 704
 Christensen, Darrel E.: 199, 465
 Cohen, Jerome: 200
 Coing, Helmut: 705
 Cousin, D. R.: 466
 Cramer, Konrad: 706
 Cremer, Will: 379
 Cube, Felix von: 201

Dahms, Hans-Joachim: 42, 43
 De George, Richard T.: 282
 Dehms, Alexander: 44
 Delledalle, Gérard: 467
 De Michelis, Enrico: 468
 Dempe, Hellmuth: 380
 Dertinger, Antje: 45
 Díaz, Carlos: 469
 Dingler, Hugo: 707
 Donat, Jos: 470
 Döring, August: 187
 Dörr, Karl: 283
 Draken, Klaus: 381
 Dreier, Ralf: 284
 Driesch, Hans: 708
 Dryer, D. P.: 471
 Dubislav, Walter: 202, 285, 709
 Dühr, Albrecht: 46, 47
 Düker, Heinrich: 37, 710
 Dunin-Borkowski, Stanislaus von:
 472
 Ebbinghaus, Julius: 473
 Eberhard: 474
 Eberhard, Fritz: 37, 636
 Eckstein, Walter: 637
 Edwards, W. H.: 475
 Eichhorn, Peter: 286
 Eichler, Willi: 7, 48, 49, 50, 51, 52,
 53, 54, 55, 168, 287, 711
 Elsenhans, Theodor: 712
 Emerson, Rupert: 288
 Emge, C. A.: 476
 Engels, Eve-Marie: 713
 Enriques, Federigo: 187
 Erpenbeck, John: 714
 Esser, Albert: 715
 Ewald, Oscar: 716, 717, 718, 719,
 720, 721, 722, 723
 Ewing, A. C.: 477
 F., R. T.: 478
 Falkenfeld, Hellmuth: 56, 57, 58, 59,
 60, 61, 203, 204, 479
 Falter, G.: 724
 Feinberg, Joel: 725
 Felsch: 480
 Ferrater-Mora, José: 62
 Ferro, Andrea: 481
 Fiedler, Herbert: 482
 Finscher, Helmut: 289, 726
 Fischer, Joachim: 382
 Flach, Werner: 727
 Franke, Holger: 63, 290
 Frey, Raymond G.: 291
 Friedrich, Carl J.: 292
 Frischeisen-Köhler, Max: 483
 Frölich, Paul: 64
 Funke, Gustav: 65
 G., F.: 484
 Gaede, E.: 485
 Garms: 66, 67
 Garvie, Alfred E.: 486
 Gassen, Kurt: 638
 Geldsetzer, Lutz: 639, 768, 769
 Gent, Werner: 293
 Gérard, Francis: 294
 Geysler, Joseph: 205
 Gleinig, Emmi: 37
 Glouberman, M.: 487
 Gluck, Samuel E.: 488
 Goedeckemeyer, Albert: 489
 Görland, A.: 490
 Grabenhorst, Carsten: 68
 Graupe, Erich: 69
 Grelling, Kurt: 206, 207, 208, 209,
 210, 295, 491, 492, 640
 Gresh, Levi David: 296, 297
 Groenewegen, H. Y.: 493, 494
 Gronke, Horst: 211, 298
 Grote, Adolf: 495
 Grunder, H. U.: 641
 Grunebaum, L. H.: 299
 Guariglia, Osvaldo N.: 70, 71, 300,
 301
 Günther, G.: 496
 Guttmann, Julius: 497
 Gysin, Arnold: 72, 73, 302, 303,
 304, 498, 499, 500, 728, 729,
 730, 731
 H., S.: 732
 Haack, Susan: 733
 Haas, Gerrit: 74
 Haas-Rietschel, Helga: 75
 Haesaert, J.: 305
 Haller, Rudolf: 212, 734, 735
 Hansen-Schaberg, Inge: 77
 Hare, R. M.: 736, 737, 738

Harsanyi, John C.: 739
 Hart, Martin: 54, 55
 Hart, Samuel L.: 642
 Haselbach, Dieter: 76, 740
 Hasse, Thomas: 643
 Hauer, Eugen: 306, 307
 Hausmann, Gottfried: 383
 Heberlein: 501
 Heckmann, Gustav: 37, 78, 79, 80,
 213, 214, 308, 309, 310, 384,
 385, 386, 387, 502, 741
 Heinen-Tenrich, Jürgen: 5
 Heintel, Erich: 503, 504, 644
 Heinzelmann: 505
 Heldt, Heide: 388
 Henning, Hans: 506
 Henry-Hermann, Grete: 81, 82, 83,
 84, 85, 86, 87, 88, 215, 311, 312,
 313, 645, 742
 Hering, Sabine: 75
 Herrmann, Christian: 89, 507
 Hessenberg, Gerhard: 216, 743
 Heydorn, Heinz-Joachim: 90, 91,
 314
 Hieronimus, Ekkehard: 92
 Hiller, Kurt: 744, 745, 746, 747,
 748, 749, 750
 Hindenburg, Otto-Friedrich von: 389
 Hinshaw, Vincent: 508
 Hippel, Ernst von: 509, 646, 751,
 752, 753
 Hippel, Fritz von: 510, 754
 Hoche, Hans-Ulrich: 755
 Hodann, Maria: 93
 Hodann, Max: 94, 95, 511, 512
 Hoernlé, R. F. Alfred: 513, 514
 Höffding, H.: 515
 Hoffmann, Dietrich: 96, 756, 846
 Hoffmann, Erik: 757
 Hoffmann, Walter: 97, 315, 647
 Höfler, Alois: 217, 758
 Holzhey, Helmut: 317
 Homann, Ursula: 516
 Hönnecke, Ute: 316
 Horkheimer, Max: 759, 760
 Horster, Detlef: 1, 5, 318, 386, 390,
 391, 392, 393, 394, 395, 648,
 761
 Hrachovec, Herbert: 649
 Hultsch, Ekhard: 396
 Hupfeld, D.: 517, 518
 Iwin, A. A.: 319
 Jahnke-Klein, Sylvia: 650
 Jakowljewitsch, Dragan: 218, 651
 Jordan, Bruno: 652
 Jung, Gerhard: 181
 K.: 519
 K-n., O.: 520
 Kamuf, Ullrich: 320
 Kastil, Alfred: 219
 Kaufmann, Felix: 521
 Keim, Wolfgang: 653
 Keller, Albert: 762
 Kelsen, Hans: 321
 Keltsch, Ernst von: 763
 Kemp, J.: 522
 Kende, O.: 523
 Kerler, Dietrich Heinrich: 764
 Kersting, Wolfgang: 765
 Kessels, Jos: 220, 397, 398, 399,
 400, 401, 402
 Ki., A.: 524, 525
 Kinkel, Walter: 654
 Klafki, Wolfgang: 98, 403, 655
 Klär, Karl-Heinz: 99, 100
 Kleinknecht, Reinhard: 2, 101, 102,
 221, 322, 323, 324, 325, 404
 Kleinpeter, Hans: 187
 Knappe, Silvia: 3
 Knigge, Friedrich: 4, 37, 326
 Kofler, Leo: 327, 328
 Kohler, Josef: 526, 527
 Köhnke, Klaus Christian: 766
 Kondakow, N. I.: 103
 Kondylis, Panajotis: 767
 König, Gert: 768, 769
 Kononowicz, Tadeusz: 104
 Kopperschmidt, Fritz: 528
 Körner, Stephan: 222, 329, 529,
 770, 771, 772, 773, 774, 775
 Kosiewicz, Jerzy: 530, 656
 Kowalewski: 531, 532
 Kraft, Hans: 776
 Kraft, Julius: 105, 106, 107, 108,
 534, 535, 657, 777, 778, 779
 Kraft, Victor: 780

Kraimer, Klaus: 658
 Krämer, Wolfgang: 536
 Kraus, Emil: 537
 Kraus, Oskar: 538, 781
 Kroebele, Werner: 405
 Krohn, Dieter: 1, 3, 5, 387, 406, 407, 408, 409
 Kronfeld, Arthur: 109, 110, 223, 539, 540, 659
 Kubes, Vladimír: 330, 331, 782, 783
 Küchemann, Rudolf: 111
 Kuehn, Manfred: 112
 Kühnert, Herbert: 113
 Kulenkampff, Arend: 784
 Kurtz, Paul W.: 541
 Kutschera, Franz von: 224
 L., E. P.: 542
 L., H.: 543
 Labischin, Kurt: 660
 Lammasch: 544
 Langemeyer, Peter: 410
 Larenz, Karl: 332
 Laudan, Larry: 785
 Laun, Rudolf: 786
 Lehmann, Hans: 114
 Lehrer, Keith: 225
 Lemke-Müller, Sabine: 115, 116
 Lennert, Rudolf: 661
 Leonhardt, Herbert: 117
 Leschnitzer, Franz: 118, 19, 120
 Levi, Arthur: 37
 Lewinski, Erich: 121
 Liebmann, Heinrich: 545
 Lietzmann, W.: 546
 Link, Werner: 122
 Linneborn, J.: 547
 Liszt, Franz von: 548
 Lompe, Klaus: 787, 788
 Lorenzen, Paul: 226, 834
 Loska, Rainer: 411, 412
 Lowe, Adolf: 124
 Lowenstein, Otto: 125
 Lukács, Georg: 126
 Mainzer, Klaus: 227, 662
 Mallachow, Rolf: 549
 Malter, Rudolf: 550
 Man, Hendrik de: 789
 Mannu, Andrea: 551
 Marck, Siegfried: 333
 Marcus, Ernst: 228, 790, 791, 792
 Martens, Ekkehard: 663
 Mathieu, Vittorio: 127
 Matthias, Leo: 334
 Mayer, E. W.: 552, 553
 Mechler, Walter: 793
 Mecklenburg, Werner: 554
 Meier, Joseph: 335
 Meinong, Alexius: 229
 Meng, Heinrich: 555
 Menne, Albert: 794
 Messer, August: 230, 556, 557, 558, 559, 560, 561
 Messner, Johannes: 795
 Meyer, Thomas: 128, 129, 336, 337, 338, 339, 340, 562, 796
 Meyer-Drawe, Käte: 797
 Meyerhof, Otto: 130, 231, 232, 798
 Mezger, E.: 664
 Miller, Susanne: 37, 131, 132, 133, 134, 135
 Moog, Willy: 233, 234
 Mühlestein, Hans: 341, 563
 Müller, Eduard: 235
 Münch, Fritz: 236
 Musgrave, Alan E.: 799
 N., E.: 564
 Nathan, Nicholas: 565
 Natonek, Hans: 136
 Neißer, Barbara: 2, 102, 237, 413
 Netzler, Andreas: 342
 Neumaier, Otto: 800
 Neumann, Lothar F.: 343, 344, 345, 566, 788, 801, 802, 803
 Neumann, Thomas: 137, 138, 238
 Neuner, Robert: 567
 Nielsen, Birgit S.: 139
 Niernberger, L.: 568
 Nippold, O.: 569
 Nohl, Hermann: 38
 Nominé, Heinrich: 140
 Oe., F.: 570
 Oesterreich, Traugott Konstantin: 239
 Oettli, Mascha: 37
 Ohmann, Fritz: 571

Oizerman, T. I.: 804
 Ollig, Hans-Ludwig: 141
 Opahle, Oswald: 572
 Oppenheimer, Franz: 142, 143, 573,
 574, 798, 805, 806, 807, 808,
 809
 Orth, Ernst Wolfgang: 810
 Ost, Burkhard: 665
 Ostwald, Wilhelm: 575
 Otto, Rudolf: 576, 811, 812
 Owen, Douglas: 144
 P.: 577
 Padoa, Alessandro: 187
 Pagel: 578, 579
 Pane, Antonino: 580
 Pappas, George S.: 813
 Parsons, Charles: 581
 Paton, H. J.: 145
 Patzig, Günther: 346, 706, 814
 Peckhaus, Volker: 146, 240, 815
 Peter, Hans: 347, 348, 816
 Pfordten, Dietmar von der: 817
 Pikler, Julius: 187
 Plaut, Paul: 582
 Plessner, Helmuth: 818
 Pohlmann, Julie: 583, 584
 Popper, Karl Raimund: 241, 819,
 820, 821
 R.: 585
 Radbruch, Gustav: 586, 587, 742,
 822, 823, 824
 Raloff, Karl: 149
 Rath, Matthias: 242
 Ratzke, Erwin: 150
 Rauh, Hans-Christoph: 243
 Raupach-Strey, Gisela: 244, 245,
 246, 414, 415, 416, 417, 418,
 419, 420, 421
 Rauschenplat, Hellmut: 87, 349
 Rawls, John: 825
 Regeler, Kurt: 151
 Reichwein, Adolf: 826
 Reid, Constance: 827
 Reinecke, W.: 588
 Renner, Hugo: 247
 Rescher, Nicholas: 828
 Richter: 589
 Riemann, Rob.: 590, 666
 Ripke-Kühn, Lenore: 591, 592
 Rocque, A.: 667
 Röd, Wolfgang: 593, 829
 Röder, S.: 350
 Ronai, Zoltan: 594
 Roretz, Karl von: 669
 Ross, Alf: 351, 352, 830
 Ross, Kelley L.: 248
 Ruge, Arnold: 187, 249
 Rüstow, Alexander: 595, 831
 S.: 596
 S., A.: 152
 S., W.: 597
 Saldern, Adelheid von: 153
 Salomon: 598
 Saran, Mary: 154
 Sauer, Werner: 250, 669
 Sauer, Wilhelm: 597, 599, 600, 832
 Schaefer, Martin Herman: 155
 Schefold, Christoph: 833
 Scheidt, Friedrich: 251
 Schickel, Joachim: 834
 Schiller, F. C. S.: 187
 Schiller, Richard: 156
 Schischkoff, Georgi: 157
 Schlick, Moritz: 835, 836
 Schmidt, Conrad: 158
 Schmidt, Fritz: 159
 Schmidt, H. Arnold: 252
 Schnädelbach, Herbert: 422
 Schnoor, Christian: 837
 Schreiber, Alfred: 253
 Schreiber, Rupert: 838
 Schröder, Peter: 6
 Schroeter, Manfred: 254
 Schroth, Jörg: 255, 256
 Schulte, Günter: 257, 839, 840
 Schwandtke, Christoph: 601
 Schwantke, Christoph: 602
 Schwarz, Balduin V.: 603
 Seidel, Erika: 423
 Seligmann, Raphael: 604, 605
 Selle, Friedrich: 606
 Siebert, Otto: 607
 Siebert, Ute: 424
 Siemsen, Anna: 160, 161, 670
 Silberschmidt: 608
 Skrach, Vasil: 258

Slochower, Harry: 671
 Smorynski, Craig: 672
 Sobisiak, Günter: 162, 353, 354,
 355, 841, 842
 Somló, Felix: 259
 Specht, Minna: 7, 88, 163, 164, 165,
 166, 167, 168, 356, 798
 Spectator: 169
 Spiegel, Hartmut: 425, 426
 Staff, Curt: 170
 Stammler, Wolfgang: 609
 Starke, Joseph G.: 357
 Staudinger, Franz: 610
 Stein, Edith: 171
 Stern, Paul: 260, 261, 262, 263
 Sternberg, Kurt: 611
 Stiens, Frank-Rochus: 358
 Stone, Julius: 359
 Struve, Walter: 172
 Sturm: 612
 Sulzbach, Walter: 613
 Switalski, W. B.: 614, 615
 Szalai, Alexander: 616
 Sztern, M.: 173
 Szyszkowska, Maria: 360
 Tegelen, Otto Wilhelm von: 361
 Teutsch, Gotthard M.: 843
 Thieme, Karl: 174
 Thoma, Richard: 617
 Thomas, L. E.: 673
 Thomas, Vincent: 618
 Thomsen, Olaf: 362
 Torbov, Zeko: 363, 364
 Trapp, Rainer W.: 844
 Trebitsch, Arthur: 187
 Troeltsch, Ernst: 619, 620
 Trotignon, Pierre: 674
 Tucholsky, Kurt: 845
 Tütken, Johannes: 846
 Verdross, Alfred: 365, 847
 Vogt, Fritz Johannes: 675
 Vollmer, Gerhard: 848,
 Vollmer, Richard: 264, 265
 Vorländer, Karl: 621, 849
 W., H. W.: 622, 676
 Wagner, Hans: 677
 Wallner, Friedrich: 678
 Walter, Franz: 175, 176
 Walter, Nora: 3, 409
 Waszczenko, Piotr: 104, 266
 Weber: 623
 Weinberger, Ota: 366
 Weinke, Kurt: 367, 679, 680
 Weinreich, Hermann: 427, 428
 Weiß, G.: 681
 Weisser, Gerhard: 177, 178, 368,
 369, 370, 850, 851, 852
 Wendel, Hans Jürgen: 853
 Wernicke, Alex: 624
 Westermann, Christoph: 267, 268,
 269, 270, 271, 371, 372, 373,
 374, 625, 626
 Wiegner, Adam: 272
 Wiese, Leopold von: 375
 Willigmann, Siegfried: 388
 Wimmer, Reiner: 74
 Winch, Peter: 854
 Wisdom, John Oulton: 855
 Wöhrmann, Klaus-Rüdiger: 429
 Wolf, Erik: 856
 Wolf, Jean-Claude: 857
 Wolf, Ursula: 858
 Wolff, Georg: 627
 Wolff, Hans J.: 682, 859
 Wunderlich, Frieda: 376
 Württemberg, Gustav: 628
 Wurth, Marianne: 430
 Yolton, John W.: 273
 Zaunick, Rudolph: 629
 Ziechmann, Jürgen: 180
 Ziegenfuss, Werner: 181
 Zimbrich, Fritz: 431

Bericht über das Lektüreseminar zu Nelsons Ethik

Zum dritten Mal fand in diesem Jahr vom 14.–16. Juni 1996 das Lektüreseminar zur Philosophie Leonard Nelsons statt, diesmal wieder im Haus der Stille in Berlin am Kleinen Wannsee. Genau wie in den beiden letzten Jahren blieben von den acht Teilnahmewilligen schließlich sechs übrig – aus dieser Zahlenmagie ist jedoch kein Gesetz für die Zukunft abzuleiten! Der repräsentative Charakter unserer Gruppe hätte allerdings kaum vollkommener sein können: Drei weibliche, drei männliche Teilnehmer; zwei um die 50, zwei merklich darunter, zwei noch bemerkenswerter darüber; zwei Philosophie-Lehrerinnen, zwei Hochschul-orientierte Philosophen, zwei philosophisch hoch-interessierte Laien; zwei Osis, vier Wessis. – Dementsprechend interessant wurde denn auch so manches Randgespräch.

Der Text, dem wir uns – schon in der Vorablektüre zu Hause – gewidmet haben, war der erste Abschnitt der Ethik Nelsons, die formale und materiale Pflichtenlehre (Ges. Schriften, Band V). Während des Wochenendes sind wir diesen Text noch einmal zusammen durchgegangen, um uns des Verständnisses der wichtigsten Gedanken Nelsons im jeweiligen Abschnitt zu vergewissern. Obwohl der Text nicht gerade kurz ist und nicht gerade einfach (das mag so erscheinen), haben wir dennoch nur wenige Passagen aus Zeitgründen überspringen müssen. Im folgenden mögen einige Reflexe und Reflexionen (zum Teil aus der Abschluß-Runde) einen kleinen Einblick in unsere Arbeit geben:

- Es ist wertvoll, sich mit dem Begriff der Pflicht zu beschäftigen. Das ist wie Turnen im Kopf. Und es ist gut, das in Kontakt mit einer »ganz anderen Art Mensch« zu tun als sonst. Aber vom Sokratischen Gespräch habe ich noch mehr gehabt.
- Die Lektüre bringt mehr (als ein Sok.G.), auch für den Umgang

mit anderen Menschen. Ich werde immer schlauer; aber kann ich es in meinem Alter noch umsetzen?

- Interessant ist, daß nach Nelson die Vernunft schulungsfähig ist. Jeder Mensch hat die Fähigkeit, ein persönliches Pflichtgefühl zu entwickeln. Er weiß, wenn etwas nicht in Ordnung ist. Das innere Pflichtgefühl ist da, die Gesellschaft macht es tot.
- Es ist wichtig, Nelson im Original zu kennen, weil sich moderne Ethiker auf ihn berufen.
- Nelson stellt auf seine Weise all die ewig wiederkehrenden Fragen der Ethik, zum Beispiel Gerechtigkeits- versus Fürsorge-Ethik, vor allem die Begründungsfragen. Aber wie kommt er zu dem Begriff der Pflicht? Gibt es Wertigkeiten unabhängig davon, ob sie erkannt werden?

Zwei *Probleme* betrachteten wir auch nach längerer Diskussion als offen:

- (a) Nelson gründet seine Unterscheidung zwischen Rechts- und Pflicht-Subjekt auf den Interessenbegriff. Ein gewertetes Interesse wird zum Antrieb, insofern es auf den Willen wirkt. Ein Wesen kann Interessen besitzen, ohne daß sie zum Antrieb werden, es kann Rechtssubjekt sein, ohne Pflichtsubjekt zu sein (Tier). Wenn Tiere Interessen haben können, müßten sie nach Nelson auch werten. Ist nun die »Wertung« bei Tieren auch ein »Werturteil«, das sie fällen?
- (b) Wird in der Abwägung (und Begründung gegenüber Dritten) das, was gültig ist, eingesehen oder bestimmt/gesetzt? Anders ausgedrückt: Erkenntnisse, die einsehbar sind, liegen (objektiv) fest; beim Begründen von Wertungen konstituiere ich Geltung. Gegenposition: die Abwägung legt nur die Gewichtung fest, sie basiert auf der Einsicht in das Richtige. Es mag sein, daß Nelson eine Art »objektiven Wertehimmel« im Hinterkopf gehabt hat; seine ethische Theorie, seine Pflichtenlehre und insbesondere das Abwägungsgesetz werden davon nicht berührt.

Zwei Züge an Nelsons philosophischer Ethik sind mir besonders deutlich geworden:

- (a) Nelsons Ethik und Nelsons Erkenntnistheorie weisen in ihrer Architektur starke Parallelen auf. Die formale Pflichtenlehre wird

vor der materialen abgehandelt, um sich zunächst der Struktur zu vergewissern; die Pflichtenlehre bedarf der Ergänzung durch die Ideallehre, die gewissermaßen erst das Gute begründet, während die Pflichtenbestimmung jeweils von der Situation aus zurückfragt. Dem entspricht in der Erkenntnistheorie die regressive Methode der Abstraktion, der die Deduktion noch zu folgen hat. Letzter Grund aller ethischen Einsichten ist wie in der Erkenntnistheorie eine unmittelbare, aber nicht anschauliche Erkenntnis.

- (b) Was Pflicht ist, wird nach Nelson situativ bestimmt. Da das Sittengesetz formal ist, sind die Umstände jeweils neu zu prüfen. Nelson zeigt dies an der Unmöglichkeit einer Pflichtenkollision auf. Er weist jeden Regelkatalog zurück, über die Materie (den Inhalt) der Pflicht entscheidet die Einschätzung der Situation, zu der u.a. das Zusammentreffen zweier Teilpflichten gehören kann. Daß Nelson gar keinen objektiven Pflichtbegriff vertritt, überrascht, wenn man Nelson lediglich dem wirklichen oder vermeintlichen Rigorismus kantischer Tradition subsumiert. (Wobei noch zu diskutieren wäre, ob der kategorische Imperativ nicht genau denselben Spielraum läßt wie Nelsons Sittengesetz.) Aber wenn die Lösung von vornherein klar wäre, bräuchte es keine Abwägung zu geben. Nelson ist pragmatischer als Kant: nicht nur, weil er den Interessenbegriff an zentraler Stelle in die ethische Debatte einbezieht, sondern auch in diesem Abwägungsmodell, das von der Vorstellung einer Situations-Gerechtigkeit geleitet ist.

Sokratische Gespräche und Tagungen 1995

Sokratische Wochen

Bad Zwischenahn (7.–13.4.)

- Ingrid Delgehausen* Menschliche Grenzen – Chance oder Eingenung?
Dirk Jöst Wie kann man die Chancen bei Zufallsentscheidungen vergleichen? (Mathematik)
Jos Kessels Wo liegen die Grenzen der Toleranz?
Dieter Krohn Wie kommen wir zu sichereren Aussagen?

Chorin (24.–30.7.)

- Horst Gronke* Grenzen akzeptieren – Grenzen überschreiten wollen: Allgemeine Maßstäbe für den rechten Umgang mit den eigenen Grenzen
Ute Hönnecke Ist es sinnvoll, immer vernünftig zu sein?
Ekhard Hultsch Symmetrieachsen von Flächen (Mathematik)
Nora Walter Sollen wir immer Rücksicht nehmen?

Würzburg (29.9.–5.10.)

- Martin Hüne* Sätze über Gleichheit
Karel van der Leeuw Gibt es eine Pflicht einzuschreiten?
Klaus Roß Was akzeptiere ich als Begründung für eine Aussage?
Hartmut Spiegel Geometrie am Billardtisch (Mathematik)

Lektüreseminar

Philosophische Tagung

Philosophisch-Politische Akademie, Bonn

(Organisation: Martin Hüne, Hannover; Jos Kessels, Amsterdam; Barbara Neißer, Köln)

Würzburg, 17.–19.11.1995, Deutsch-Niederländische Tagung

Thema: *Das Sokratische Gespräch in der Praxis*

Freitag, 17.11.

19.00 Plenum: Das Sokratische Gespräch in der Praxis
der Unternehmensberatung
Vortrag von Jos Kessels, Amsterdam

Samstag, 18.11.

9.00–10.30 Erster Workshop in drei Gruppen:
Formulierung einer guten Ausgangsfrage.
Workshopleiter: Dries Boele, Erik Boers, Jos Kessels, Amsterdam

11.00–12.00 Zweiter Workshop in den gleichen Gruppen:
Teil 1: Vorstellung eines Sokratischen Gesprächs
nach dem Sanduhrmodell.

14.00–15.00 Zweiter Workshop in den gleichen Gruppen:
Teil 2: Sokratisches Gespräch in Kleingruppen.

15.30–17.00 Dritter Workshop in den gleichen Gruppen:
Übungen zur Analyse von Argumentationsstrukturen.

18.30–20.00 Plenum: Aussprache über die Erfahrungen in den
Workshops

Sonntag, 19.11.

9.00–10.30 Das Sokratische Gespräch im Unterricht,
ein Erfahrungsbericht von Barbara Neißer, Köln.
Das Sokratische Gespräch in der Lehrerbildung,
ein Erfahrungsbericht von Martin Hüne, Hannover.

10.45–12.00 Abschlußplenum

Weitere Informationen zum Sokratischen Gespräch

Sokratische Gespräche und Seminare

Ute Hönnecke: »*Unter welchen Bedingungen akzeptiere ich die Begründung einer Aussage?*«, »*Ändert sich mit den neuen Kommunikationstechniken die Qualität der Kommunikation?*« Sokratische Gespräche in Bremen, einmal wöchentlich im Winter 1995/96.

Martin Hüne: »*Sätze über Gleichheit*«. Sokratisches Gespräch im Rahmen der Lehrveranstaltungen an der Universität Hannover, Wintersemester 1995/96.

Barbara Neißer/Nora Walter: »*Nationalismus*«. Sokratisches Wochenende mit zwei parallelen Gruppen in der Akademie Frankenwarte, Würzburg, im März/April 1995.

Nora Walter: »*Grenzen der Toleranz*«. Sokratisches Wochenende mit einer Frauengruppe in Hamburg, September 1995.

Ute Siebert: »*Theorie und Praxis der sokratischen Methode. Einsatzmöglichkeiten in der Erwachsenenbildung*. Seminar an der Universität Oldenburg, Sommersemester 1996.

Neuerschienene Literatur

Antje Dertinger: *Die drei Exile des Erich Lewinski*. Gerlingen 1995. Erich Lewinski (1899–1956), einer von Millionen verfolgter Juden, ein engagierter Kämpfer für Menschenrechte, gelang es 1933, in letzter Minute mit seiner Familie aus Nazi-Deutschland zu entkommen. In jungen Jahren war er Leonard Nelson begegnet und hatte sich dem Internationalen Sozialistischen Kampfbund (ISK) angeschlossen. Er studierte Jura und betätigte sich in seiner Wahlheimat Kassel als Verteidiger politisch Verfolgter. Das brachte ihn in Konflikt mit Roland Freisler, dem Nazi-Anwalt und späteren Volksgerichtshof-Präsidenten. – Der Flucht in die Schweiz folgten vierzehn Jahre des Exils mit den Stationen Zürich, Paris, Marseille, Lissabon und New York. Sein in Paris gegründetes vegetarisches Restaurant wurde zum Treffpunkt unzähliger Emigranten. Nach der Besetzung Frankreichs half

er vielen anderen Flüchtlingen, das Land zu verlassen, bis er genötigt war, sich selber in Sicherheit zu bringen. – Nach dem Krieg kehrte Erich Lewinski als einer der ersten nach Deutschland zurück, um am Aufbau einer menschenwürdigen Gesellschaft mitzuarbeiten. Zu seinen vordringlichsten Aufgaben zählte die Reform der Justiz, aber auch Politik und Kunst lagen ihm am Herzen. – Das Buch vermittelt nicht nur das Bild eines engagierten Humanisten und vorbildlichen Menschen, sondern zugleich ein Stück deutscher Geschichte.

Philippe Adant: *Widerstand und Wagemut. René Bertholet – eine Biographie*. Aus dem Französischen übersetzt von Susanne Miller. Frankfurt 1996.

René Bertholet (1907–1969) wuchs in einer sozialistischen Genfer Arbeiterfamilie auf. Eine dreijährige Ausbildung in der Walkemühle, dem von Nelson gegründeten Landerziehungsheim in Nordhessen, festigte sein Selbstvertrauen und die ethischen Grundsätze, denen er sein Leben lang treu blieb. Beteiligung am Widerstand gegen die Nazis in Deutschland brachte ihn zweieinhalb Jahre ins Zuchthaus. Während des Krieges arbeitete er mit dem französischen Widerstand zusammen und rettete zahllose bedrohte Menschen; nach dem Krieg organisierte er auch in Deutschland Lebensmittelpakete. – Ein kühnes Vorhaben war die Errichtung einer Genossenschaft im Süden Brasiliens mit 500 Donauschwaben-Familien. Das gleiche unternahm Bertholet wenig später mit verarmten Landarbeitern im Nordosten Brasiliens, in Pindorama. Er selber schrieb über die Arbeit an diesem schwierigen Unternehmen, es sei »das Bemühen um das größte Problem unserer Zeit: das Elend des größten Teils der Menschheit«.

Dieter Krohn

Gustav Heckmann

Gustav Heckmann ist am 8. Juni 1996 im Alter von 98 Jahren gestorben. Er, ein Schüler des Göttinger Philosophen Leonard Nelson, hatte es sich zur Aufgabe gemacht, das Sokratische Gespräch zu tradieren. Er war Mitglied der Philosophisch-Politischen Akademie, die die Schriftenreihe »Sokratisches Philosophieren« herausgibt, und Ehrenmitglied der Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren, in der die Leiterinnen und Leiter Sokratischer Gespräche in der Nelson/Heckmann-Tradition zusammengeschlossen sind. Sein Tod gibt Anlaß, auf ein bemerkenswertes Leben zurückzublicken.

Gustav Heckmann wurde am 22. April 1898 geboren. Er war somit 16 Jahre alt, als der Erste Weltkrieg ausbrach, 34 Jahre bei der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten, 47 Jahre am Ende des Zweiten Weltkriegs.

Sein Geburtsort war Voerde, damals ein Dorf, in der Nähe von Wesel am Niederrhein. Dort wuchs er als Sohn des Sparkassenleiters, eines der Honoratioren des Ortes, auf. Sein Elternhaus war politisch konservativ und kirchlich orientiert.

Gustav Heckmann besuchte die einklassige Schule des Dorfes, erhielt Lateinunterricht vom Pfarrer, bis er schließlich auf das Gymnasium in Wesel wechselte.

Bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges, nach dem Not-Abitur in der Unterprima, meldete sich Gustav Heckmann wie alle seine Klassenkameraden zum Militär. Er wurde zunächst als Sanitäter eingesetzt, dann als Soldat in Polen und Frankreich. Die kritische Verarbeitung der Erfahrungen im Krieg löschten die Prägung durch das kaisertreue Elternhaus. Es wurde ihm klar, daß er den Befehl verweigern würde, sollte man von ihm fordern, zur Verteidigung des Kaiserreichs auf deutsche Arbeiter zu schießen.

Der Wunsch seiner Eltern war es, daß Gustav Heckmann Jura studierte. Sein Interesse lag jedoch auf anderen Gebieten, und so begann er gleich nach Ende des Krieges in Göttingen mit dem Studium

der Mathematik, Physik und Philosophie. Seine akademischen Lehrer waren u. a. der Physiker Max Born, der Mathematiker Edmund Landau und der Philosoph Leonard Nelson. Bei Max Born promovierte er über die Gittertheorie der festen Körper. Gemeinsam mit Pascual Jordan, der auch Schüler Borns war, setzte er nach seiner Promotion die Arbeit an diesem Thema fort; gemeinsam publizierten sie ihre Ergebnisse. Der Kontakt zu Born wurde später in der Emigration wieder aufgenommen und nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland intensiviert. Gustav Heckmann verband eine Freundschaft mit Werner Heisenberg, der zu jener Zeit ebenfalls in Göttingen studierte. Eine wissenschaftliche Laufbahn auf dem Gebiet der Physik schien vorgezeichnet. Die Begegnung mit Leonard Nelson veränderte den Lebensweg entscheidend.

Aus dem Jahr 1922 stammt der erste klare Eindruck von Nelson, an den Gustav Heckmann sich erinnert. Er selbst bewertete diese Begegnung folgendermaßen: »Die Tatsache, daß ich Nelson als philosophischem Lehrer begegnete und daß mir die Gelegenheit gegeben wurde, die sokratische Methode des gemeinsamen Nachdenkens zu praktizieren, hat meine Einstellung zum Leben tiefgehend verändert. Als ich zu Nelson kam, befand ich mich im Zustand des Skeptizismus, durch den Zweifel verunsichert, soweit tiefere Überzeugungen betroffen waren. Hier fand ich einen Weg, den Zweifel zu überwinden und, durch meine eigene Anstrengung und durch gemeinschaftliches Nachdenken, festen Boden zu gewinnen.«

Als Gustav Heckmann dann im Dezember 1922 Nelsons Rede über die sokratische Methode hörte, stand sein Entschluß fest, das Sokratische Gespräch als Aufgabe zu wählen und sich dieser Aufgabe ganz zu widmen. Es war allerdings nicht gerade einfach, in den Kreis der Nelsonianer aufgenommen zu werden. Leonard Nelson war nämlich kein Philosoph, der es bei theoretischen Erörterungen im Hörsaal beließ. Für ihn gehörte es zu philosophischen Einsichten, sie in die Praxis umzusetzen. Das Praktischwerden der Vernunft erforderte gut ausgebildete Menschen mit Mut und festem Willen. Er vertrat einen ethisch begründeten Sozialismus, hatte einen Jugendbund, später eine Partei gegründet und verlangte von denen, die seine Einsichten teilten, eine strenge Lebensführung und politische Aktivität. Es war für Gustav Heckmann angesichts seines konservativen und kirchlichen Elternhauses keine leichte Entscheidung, der SPD beizutreten und die

Kirche zu verlassen. Und auch der Verzicht auf eine wissenschaftliche Karriere in der Physik fiel nicht leicht.

Nelson hatte ein Landerziehungsheim gegründet, die Walkemühle bei Melsungen in der Nähe von Kassel, in dem Erwachsene – weitgehend durch die sokratische Methode – ausgebildet und auf ihre politische Arbeit vorbereitet wurden. Es gab auch eine Abteilung für Kinder, in der diese sich durch die Erziehung zum Selbstvertrauen zu autonomen Personen entwickeln sollten. In dieser Schule durfte Gustav Heckmann ab 1927 die Erwachsenen in Mathematik und Physik nach sokratischer Methode unterrichten. Minna Specht, die Leiterin der Walkemühle, eine enge Mitarbeiterin Nelsons, nach dem Krieg u.a. Leiterin der Odenwaldschule, förderte seine Bemühungen.

Der politische Kampf des Nelson-Kreises richtete sich früh schon gegen Adolf Hitler und dessen Anhänger. Als die Gefahr der Nazi-Bedrohung immer stärker wurde, wurde die Erwachsenenabteilung der Walkemühle geschlossen, und die Lehrkräfte gingen nach Berlin, um dort eine Tageszeitung, den »Funken«, herauszugeben. Er erschien erstmals am 1. Januar 1932, die letzte Nummer am 17. Februar 1933. Gustav Heckmann war einer der Redakteure. Alle, die für den »Funken« arbeiteten, lebten in einem Haus zusammen. Der Lebensunterhalt wurde aus einer gemeinsamen Kasse bestritten, und jeder erhielt ein minimales Taschengeld. So war es schon in der Walkemühle gewesen, und so sollte es auch in der Emigration bleiben.

Ein Ereignis aus dem Jahr 1932 will ich aber noch erwähnen. Die Nelson-Gruppe machte den Versuch, die Linksparteien zu einer Einheitsfront gegen Hitler zusammenzubringen. Sie formulierte einen »Dringenden Appell«, der mit Gustav Heckmanns Worten schloß: »Sorgen wir dafür, daß nicht Trägheit der Natur und Feigheit des Herzens uns in die Barbarei versinken lassen!«

Berühmte Persönlichkeiten sollten für die Unterschrift unter diesen »Dringenden Appell«, der später viele Litfaßsäulen zierte, gewonnen werden. Das gelang auch. Über 30 Personen unterschrieben, unter ihnen Albert Einstein, Kurt Hiller, Erich Kästner, Käthe Kollwitz, Heinrich Mann, Pietro Nenni, Ernst Toller und Arnold Zweig.

Wenn Gustav Heckmann erzählte, lebendig, anschaulich, in seiner schlichten Sprache, wie er Käthe Kollwitz und Albert Einstein zur Unterstützung gewonnen hat und von ihnen die Unterschrift bekam, dann ging es ihm dabei nie um eine Betonung seiner eigenen Person.

Es klang immer: So war's; die haben sich richtig verhalten. Wenn viele sich so verhalten hätten, wäre Hitler uns erspart geblieben.

1933 muß Gustav Heckmann emigrieren. Er geht mit Minna Specht und der Kinderabteilung der Walkemühle nach Dänemark, später nach Großbritannien, unterrichtet in jener Schule im Exil nach sokratischer Methode. 1940 kommt er in ein Internierungslager nach Kanada, nutzt die Zeit dort für Sokratische Gespräche; geht 1941 zurück nach Großbritannien, baut Nissenhütten im Pionierkorps. Durch die Vermittlung von Max Born, der auch in Großbritannien im Exil ist, kann er wieder wissenschaftlich arbeiten. In London nimmt er an den Diskussionen der Emigranten teil; und er findet sich im Frühjahr 1945 unter den Herausgebern einer Schrift mit dem Titel »Die neue deutsche Gewerkschaftsbewegung«, in der Programmvorschläge für eine nach Kriegsende aufzubauende »einheitliche, von Staat und Parteien unabhängige und nach dem Industrieprinzip gegliederte Gewerkschaftsbewegung« gemacht werden. – Und damit sind wir schon kurz vor der Rückkehr nach Deutschland.

Im August 1946 kehrten Gustav Heckmann und seine Ehefrau Charlotte, die er als Leiterin der Kindergartenabteilung der Exilschule in Dänemark kennengelernt und in Großbritannien geheiratet hat, nach Deutschland zurück. Er wurde an die Pädagogische Hochschule Hannover berufen und vertrat dort zunächst die Fächer Pädagogik und Philosophie, später allein die Philosophie. Im Sommersemester 1982, viele Jahre nach seiner Emeritierung, hielt er seine letzte Veranstaltung an dieser Hochschule, die inzwischen Teil der Universität geworden war: ein Sokratisches Gespräch.

Während all der Jahre, in denen Gustav Heckmann in der Lehrerbildung tätig war, bemühte er sich in erster Linie darum, die Studentinnen und Studenten zum autonomen kritischen Reflektieren über die Ziele von Unterricht und Erziehung zu befähigen. Eine Begründung dafür hatte u.a. die Erfahrung der Nazi-Herrschaft geboten. Gustav Heckmann formulierte: »Lehrer (...), die nicht autonom entscheiden, welchen Werten sie verpflichtet sind, sind wehrlos gegenüber Mächten, die ihnen vorschreiben, was sie zu tun haben.«

Leonard Nelson hatte in scharfer Weise Kritik an der Demokratie geübt; er sah sie als anfällig gegenüber Demagogie und Manipulation. Der Weiseste, ganz im Sinne Platons, soll, Nelsons Auffassung nach, führerschaftlich regieren. Gustav Heckmann löste sich völlig von

dieser Auffassung. Er versuchte, demokratische Prozesse der Entscheidungsfindung zu fördern, wo immer er die Möglichkeit dazu hatte, so zum Beispiel, als er von 1947 bis 1953 1. Vorsitzender des Lehrerverbands Niedersachsen, des Vorläufers des Landesverbands Niedersachsen der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft, war, und von 1956 bis 1958 als Direktor der Pädagogischen Hochschule Hannover.

Neben der Arbeit für das Sokratische Gespräch war Gustav Heckmann das Engagement für die Erhaltung des Friedens besonders wichtig. Eine Herausforderung stellte für ihn die atomare Bewaffnung dar. Gustav Heckmann gehörte zu den Teilnehmern des ersten Ostermarsches der Atomwaffengegner, und er war oft Redner auf ihren Kundgebungen.

Die Studentenbewegung um 1968 hat er mit kritischer Sympathie verfolgt. Schon lange bevor die aufbegehrenden Studentinnen und Studenten ihre Themen der Öffentlichkeit bewußt machten, hatte er sie in seinen Lehrveranstaltungen behandelt.

Den Radikalenerlaß der Ministerpräsidenten von 1972 hat Gustav Heckmann an vielen Orten argumentativ bekämpft. Nach seinen Beobachtungen »richtete der Radikalenerlaß seine Verheerungen im geistigen Leben der Hochschulen an.«

In den letzten Jahren seines Lebens konzentrierte Gustav Heckmann seine Kräfte ganz auf das Sokratische Gespräch. Er hatte selten über das Sokratische Gespräch geschrieben, da er wußte, daß man es erfahren muß, um es wirklich zu verstehen. Aus der ironiehaltigen Erkenntnis heraus, daß offensichtlich nur existiere, was auch gedruckt vorliegt, hat er sich 1981 doch zur Veröffentlichung seines Buches *Das sokratische Gespräch* entschließen können. Und er erklärte dazu: »Daß diese Arbeit überhaupt zustande gekommen ist, verdanke ich meiner Frau Charlotte. Ihr ruhiges Drängen hat mich dazu gebracht, diese Arbeit noch rechtzeitig in Angriff zu nehmen; ihr Interesse, mit dem sie den Fortgang der Arbeit begleitet hat, hat mir geholfen, mich in den theoretischen Erörterungen nicht zu weit vom erfahrenen Konkreten zu entfernen.«

1987 formulierte Gustav Heckmann in einem kurzen autobiographischen Text: »Ich habe die sokratische Methode erlernt. Die Pflege des sokratischen Gesprächs und das Weitergeben der sokratischen Methode an Jüngere ist meine wichtigste Lebensarbeit geworden.«

Ende der 60er Jahre hatte er begonnen, Leiterinnen und Leiter für Sokratische Gespräche auszubilden. Er war bescheiden und dachte, sechs oder sieben Personen zu diesem schwierigen Geschäft zu befähigen. Inzwischen gehören etwa 20 Leiterinnen und Leiter zur 1994 gegründeten Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren. Aber auch über diesen Kreis hinaus hat der persönliche Kontakt zu Gustav Heckmann Menschen angeregt, Sokratische Gespräche zu führen und Leiterinnen und Leiter dafür auszubilden.

Gustav Heckmann hat uns die Erfahrung gelungener Sokratischer Gespräche gegeben. Wir fühlen uns verpflichtet, auch anderen diese Möglichkeit in seinem Sinne zu öffnen.

Gustav Heckmann ist ein Vorbild. Er steht für jene mutige Minderheit, die den Aufstieg des Nationalsozialismus intensiv bekämpft hat; die die geistige Erneuerung Deutschlands in der Emigration vorbereitet hat; die in der Bundesrepublik nach dem Ende der Nazi-Herrschaft ein anderes Deutschland aufbaute; die sich auch in diesem Staat stets solidarisch gegen die Unterdrückung der Freiheit im Denken und Reden und für die Gerechtigkeit und den Frieden eingesetzt hat.

Was ihn als Vorbild tauglich macht, ist die Tatsache, daß das Motiv seines Handelns stets die in gründlicher Reflexion gewonnene Einsicht war, was als das sittlich Gebotene anzustreben war und was als das sittlich zu Verurteilende zu bekämpfen war. Diese Orientierung an ethischen Kategorien – und zwar nicht als papierne Forderung, sondern als gelebtes Leben – setzt uns Maßstäbe.

Anmerkung

Eine detailreichere biographische Skizze zu Gustav Heckmann liegt vor in *Krohn, Dieter: Gustav Heckmann*. In: *Horster, Detlef/Krohn, Dieter* (Hrsg.), *Vernunft, Ethik, Politik*. Hannover 1983.

In dem vorliegenden dritten Band der Schriftenreihe »Sokratisches Philosophieren« wird das Verhältnis zwischen Diskurstheorie und Sokratischem Gespräch kontrovers diskutiert. Horst Gronke sieht das Sokratische Gespräch als Anwendung der Grundlagen der Diskurstheorie – Gisela Raupach-Strey begründet ein eigenständiges Sokratisches Paradigma. Der Afrikaner Marcel Tshiamalenga Ntumba stellt ein Wir-Apriori vor, das dem Sokratischen Gespräch nähersteht als der Diskurstheorie.

Außerdem enthält der Band eine umfangreiche Bibliographie über die bisher erschienene Sekundärliteratur zu Leonard Nelson, die über 800 Titel umfaßt sowie weitere Informationen zum Sokratischen Gespräch im Jahre 1995.