

Vernunftbegriff und Menschenbild bei Leonard Nelson

»Sokratisches Philosophieren«
Schriftenreihe der
Philosophisch-Politischen
Akademie

Band II
Herausgegeben von
Silvia Knappe
Dieter Krohn
Nora Walter

Vernunftbegriff und Menschenbild bei Leonard Nelson

»Sokratisches Philosophieren«
Schriftenreihe der
Philosophisch-Politischen
Akademie

Band II
Redaktionell bearbeitet
von Silvia Knappe

dipa-Verlag Frankfurt am Main

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Vernunftbegriff und Menschenbild bei Leonard Nelson / hrsg.

von Silvia Knappe, Dieter Krohn und Nora Walter. –

Frankfurt am Main : dipa-Verl., 1996

("Sokratisches Philosophieren" ; Bd. 2)

ISBN 3-7638-0351-3

NE: Knappe, Silvia [Hrsg.]; GT

1. Auflage 1996

© dipa-Verlag, Nassauer Str. 1–3, 60439 Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten

Redaktionelle Bearbeitung: Silvia Knappe

Druck und Verarbeitung: Elektra, Niedernhausen

Printed in Germany

ISBN 3-7638-0351-3

Inhaltsverzeichnis

Silvia Knappe, Dieter Krohn, Nora Walter Vorwort	7
Käte Meyer-Drawe Une raison élargie. Phänomenologische Überlegungen zu einer erweiterten Vernunft	9
Hans-Christoph Rauh Vom Theoretischsein und Praktischwerden der Vernunft	24
Ute Hönnecke Verantwortung bei Viktor E. Frankl und Leonard Nelson	45
Gisela Raupach-Strey Aspekte des Vernunftbegriffs bei Leonard Nelson Protokoll einer Arbeitsgruppe	57
<i>Diskussion</i>	61
Roland Mugerauer Einsicht und Handeln – Reflexionen zur ethischen Motivationsproblematik	63
Marcel Tshiamalenga Ntumba Symmetrie im Dialog	69
Horst Gronke Kant und Nelson: Praktische Vernunft versus Gefühle	73
Jörg Schroth Leonard Nelsons Lösung des Begründungsproblems	98
Gisela Raupach-Strey Der Text als Gesprächspartner	119

<i>Berichte und Informationen</i>	125
Sokratische Gespräche und Tagungen 1994	127
Gründung der Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren e.V	
Satzung und Aufnahme neuer Mitglieder	129
Dieter Krohn / Nora Walter Sokratische Gespräche der Philosophisch-Politischen Akademie seit 1966 – eine Dokumentation	135
Weitere Informationen zum Sokratischen Gespräch	149
Neuerschienene Literatur	150

Vorwort

Mit der vorliegenden Publikation ist der zweite 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.

Seit 1989 erschien als internes Diskussionsorgan für die an der Sokratischen Methode Interessierten halbjährlich der »Rundbrief der Sokratiker« in hektographierter Form. Mit dem zunehmenden Interesse und der wachsenden Bedeutung, die das Sokratische Gespräch erlangte, reifte der Plan, diesen Rundbrief durch eine allgemein zugängliche Schriftenreihe zu ersetzen. 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 zur kritischen Auseinandersetzung 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 mindestens 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 *Hauptteil* jedes Bandes der Schriftenreihe. Entsprechend übernehmen Organisatoren dieser Tagung jeweils die redaktionelle Verantwortung für dessen Hauptteil.

In jedem Band soll, in Fortsetzung der Tradition des bisher erschienenen Rundbriefs, ein *Diskussionsteil* enthalten sein, der thematisch nicht an den inhaltlichen Schwerpunkt des Bandes gebunden ist, sondern Beiträge aus vorausgegangenen Bänden aufgreifen kann oder neue Themen beginnt. Beiträge hierzu sind an eine der Herausgeberinnen oder den Herausgeber der Schriftenreihe 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 die angegebenen Adressen schicken.

Der vorliegende Band dokumentiert die philosophische Tagung, die vom 5. bis 7. November 1993 in Würzburg stattfand. Sie wurde von Matthias Döbler, Ingrid Delgehausen, Ute Hönnecke und Hans-Christoph Rau vorbereitet und von Matthias Döbler geleitet. Diese Tagung stand unter dem Thema: »Menschenbild und Vernunftbegriff bei Leonard Nelson«. Dieses Thema hatte sich ergeben aus den vorausgegangenen Tagungen, die im ersten Band der Schriftenreihe unter dem Titel »Leonard Nelson in der Diskussion« dokumentiert sind. Das Thema »Diskurstheorie und Sokratisches Gespräch« wurde auf einer philosophischen Tagung im November 1994 behandelt und wird im nächsten Band dokumentiert.

¹ Hier die Adressen:

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

Käte Meyer-Drawe

Une raison élargie. Phänomenologische Überlegungen zu einer erweiterten Vernunft

»Im Leib sein heißt in der Welt sein. Soviel Sinne –
soviel Poren. Der Leib ist nichts als das *poröse* Ich.«
(Feuerbach)

»‘Ich’ sagst Du und bist stolz auf diess Wort. Aber
das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, –
dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht
Ich, aber thut Ich.« (Nietzsche)

Da sich die Philosophisch-Politische Akademie vor allem mit der Weiterentwicklung der kritischen Philosophie von Leonard Nelson beschäftigt, ist es keine Selbstverständlichkeit, hier einige phänomenologische Überlegungen zu einer erweiterten Vernunft zur Diskussion zu stellen. Der Begriff »erweiterte Vernunft« ist von Merleau-Ponty übernommen, der damit andeuten wollte, daß ein ganz bestimmter Vernunftbegriff innerhalb unserer Tradition zu eng ist, so daß er allzu rasch das nicht Passende als das Unvernünftige ausschließt.

Dabei gehen die folgenden Überlegungen sicherlich nicht von einer intimen Kenntnis der Philosophie, Pädagogik und Politik Leonard Nelsons aus. Vieles ist mir bei der Vorbereitung dieses Textes in seinen Schriften fremd geblieben, wie vermutlich einiges den Lesern fremd vorkommen wird, was ich gemäß meiner Aufgabe hier vorstellen möchte.

Vermutlich fungieren meine Ausführungen gleichsam als philosophisches Kuckucksei, wenn sie nämlich phänomenologische Überlegungen in bezug auf die Leiblichkeit unserer Vernunft vorstellen. Vom Standpunkt einer leibhaftigen Vernunft erscheint dabei die Konzepti-

on Leonard Nelsons als sehr rigide. Sie mutet als Geistherrschaft an, die zu einigen Zweifeln Anlaß gibt, ob die philosophischen Begründungen des Vernunftbegriffs umstandslos in politisches Handeln übertragen werden können. Merleau-Pontys Philosophie, die sich auch als politische Philosophie versteht, geht davon aus, daß konkretes historisches Handeln sich nicht auf letzte Begründungen verlassen kann. Demgemäß gibt seine Philosophie eher Anlässe, über die Chancen von Humanität nachzudenken, als daß sie Rechtfertigungen fortschrittlichen politischen Handelns böte. Darauf soll im letzten Abschnitt der Ausführungen zurückgekommen werden.

Die folgenden Darlegungen gliedern sich in drei Schritte: Zunächst soll geklärt werden, in welchem Zusammenhang man die sehr unterschiedlichen Philosophien von Nelson und Merleau-Ponty erörtern kann. Im zweiten Schritt werde ich die Rolle der Leiblichkeit in den Philosophien Husserls und Merleau-Pontys skizzenhaft erörtern, um schließlich nach ihrer Differenz zur kritischen Philosophie im Sinne Nelsons fragen zu können.

I. Maurice Merleau-Ponty verwandte den Ausdruck »une raison élargie«, um anzudeuten, daß die Opposition von Rationalität und Irrationalität irreführend ist, weil der Vernunftraum nicht rein und nicht frei von allen nicht vernünftigen Bestimmungen zu denken sei. Die Konfrontation des von Kant beeinflussten Vernunftbegriffs, den Nelson konsequent vertritt, mit den Versuchen von Merleau-Ponty, eine leibhaftige Vernunft zu denken, erscheint mir sehr aufschlußreich und kann vielleicht auf etwas ungewöhnliche Weise dazu beitragen, dem Ziel dieser Akademie zu dienen, die Überlegungen von Leonard Nelson weiterzuentwickeln. Dabei suche ich das Vorantreibende nicht in Übereinstimmungen, sondern in den Differenzen, die ich vermute und deren Trifftigkeit zu prüfen ist.

Merleau-Ponty, der 26 Jahre später geboren wurde als Nelson, wäre unter der Hinsicht bestimmter Kriterien von Nelson nicht einmal als Philosoph anerkannt worden. Sicherlich hätte Nelson hier die von ihm so wichtig erachtete »Zucht geordneten Denkens«, wie er sie verstand, vermisßt. Während nämlich bei Nelson die Vorbildlichkeit der Mathematik als Wissenschaft durchgängig gegenwärtig ist – übrigens ähnlich wie bei Husserl, in dessen Spuren Merleau-Ponty philosophiert –, kann man bei Merleau-Ponty – vor allem in seinen späteren Schrif-

ten – die anregende Kraft der Kunst verspüren. Merleau-Pontys Philosophieren wäre somit unter Nelsons Verdikt gefallen: »Daher müssen wir auch eine philosophische Bildersprache verwerfen. Denn ein Bild ist als solches stets unbestimmt und läßt dem Gedanken zu weiten Spielraum.« (Nelson 1992, S. 50) Merleau-Ponty läßt dem Unbestimmten einen großen Raum. In seinem zentralen Frühwerk zur »Phänomenologie der Wahrnehmung« fordert er geradezu, daß wir uns entschließen müssen, »Unbestimmtheit als positives Phänomen zu anzuerkennen« (Merleau-Ponty 1966, S. 25).

Während Nelson stets darauf bedacht war, Philosophie als strenge Wissenschaft von den Schöpfungen der Dichtkunst strikt zu trennen, geht Merleau-Ponty so weit, Philosophie wie Kunst aufzufassen, weil beide nicht an eine vorgängige Wahrheit heranreichen, sondern diese allererst hervorbringen. Beide sind kein bloßer Reflex auf eine prä-existente Wahrheit, die es nur zu entdecken gilt, sondern schöpferisch, weil sie durch ihre Zuwendung Dinge in ihrem Sosein erst gründen. »Die Restitution des Sinnlichen als einer Sphäre entstehenden Sinnes wirkt sich aus auf unsere Auffassung von *Wirklichkeit*. Wirklichkeit ist nicht, was schlicht der Fall ist, sondern was sich unter bestimmten Auswahlbedingungen – verwirklicht.« (Waldenfels 1990, S. 207)

Schließlich unterscheiden sich beide im Hinblick auf die Relevanz, die sie der Leiblichkeit beimessen. Während Nelson in den Spuren Kants den Menschen zwar als Naturwesen anerkennt, aber nur im Hinblick auf die Naturgesetze, denen er unterworfen ist, rechnet Merleau-Ponty der Leiblichkeit unserer Existenz konstitutive Bedeutung zu. Nach ihm läßt sich ein Bereich des Empirischen nicht mehr trennen vom Bereich des Intelligiblen. Wir haben nicht lediglich einen naturgesetzlich bestimmten Körper, wir sind unser Leib, und selbst unsere höchsten Ideale können ihre Verbindung zu unserer Leiblichkeit nicht verbergen.

Wenn man beide Philosophen derart gegenüberstellt, dann drängt sich die Frage auf, welchen Sinn es haben könnte, im Hinblick auf eine fruchtbare Auseinandersetzung mit Nelsons Position Merleau-Pontys Ansatz vorzustellen. Ein Motiv könnte darin liegen, daß beide engagierte Philosophen waren, denen die Politik am Herzen lag und die jeweils auf ihre Weise Wege der Moderne aufnahmen und Abwege zu bekämpfen versuchten. Während Leonard Nelson seine ganze Hoffnung auf das »Selbstvertrauen der Vernunft« setzte, ist dies

Merleau-Ponty nicht mehr möglich, weil er Vernunft Herrschaft eben auch als Herrschaft thematisierte. Das mag motiviert gewesen sein durch die Erfahrungen des Terrors des Zweiten Weltkriegs, der ja auch andere Philosophen veranlaßt hat, über eine »Dialektik der Aufklärung« nachzudenken. Als leibliche Wesen haben wir nicht die Wahl zwischen Freiheit und Zwang, zwischen Einsicht und Einwirkung, vielmehr sind wir immer schon auf beiden Seiten des Geschehens, und unser Beitrag zu einer Verbesserung der menschlichen Verhältnisse kann aus dieser Sicht nur darin bestehen, unsere konkrete Zweideutigkeit auszuhalten und trotz unserer Endlichkeit humane Möglichkeiten wahrzunehmen. Merleau-Pontys Philosophie kann unter der Hinsicht dieser Differenz kenntlich werden als eine andere kritische Philosophie, die die Grenzen der Vernunft als Versagung akzeptiert, ohne an ihnen zu verzweifeln. Mit den jeweils spezifisch unterschiedlichen kritischen Philosophien im Sinne Nelsons und im Sinne Merleau-Pontys gewinnen wir Typiken der Problematisierung der menschlichen Vernunft im Hinblick auf menschliches Handeln. Während für Nelson eine Vernunft Herrschaft in durch und durch positivem Sinne als Verwirklichung von Humanität denkbar ist, lernen wir mit Merleau-Ponty sehen, daß aus der Möglichkeit der Vernunft noch nicht ihre Wirklichkeit erwächst.

II. Um Merleau-Pontys Ansatz einer leibhaftigen Vernunft charakterisieren zu können, soll vorab auf Husserls Philosophie zurückgegangen werden, um 1. phänomenologisches Denken vorzustellen und 2. zu zeigen, an welchen Problempunkten einer Bewußtseinsphilosophie sich die Konzeption einer leibhaftigen Vernunft festsetzt.

Husserls gesamtes Philosophieren stellt die spannungsreiche Gestalt einer Philosophie dar, die sich als strenge Wissenschaft aus konkreten Erfahrungen entfaltet. Der Sprengsatz dieser Gestalt besteht darin, daß die Strenge einer mathematisch orientierten Wissenschaft konkurriert mit der Dichte konkreter sinnlicher Erfahrungen. Während dem mathematisch geschulten Blick Klarheit und Bestimmtheit unverzichtbar sind, ist die Erfahrung bestimmt durch ihre Kontingenz und Unbestimmtheit. Die angestrebte Selbstdurchsichtigkeit des Bewußtseins als Zentrum aller Sinnstiftung streitet mit der Schattenhaftigkeit einer Welt, der dieses Bewußtsein selbst angehört, vor der es sich gleichwohl ständig durch unterschiedliche Privilegien

auszeichnen will. Husserl wehrt ab: »Erfahrung ist kein Loch in einem Bewußtseinsraume, in das eine vor alle Erfahrung seiende Welt hineinscheint.« (Husserl 1974, S. 239) In cartesianischer Manier bearbeitet Husserl das Rätsel, wie eine konkret seiende Welt zu einem Erfahrungsgegenstand werden kann. Er spricht vom »wunderbaren Bewußthaben« »eines so und so gegebenen Bestimmten oder Bestimmbaren [...], das dem Bewußtsein selbst ein Gegenüber, ein prinzipiell Anderes, Irreelles, Transzendentes ist« (Husserl 1980, S. 204). Diese Rätselhaftigkeit begleitet die gesamte cartesianische Erkenntnistradition dem Streben nach einem letzten Erkenntnisfundament zum Trotz: Es steht hier dem Bewußtsein ein prinzipiell Anderes gegenüber. Dies ist nur möglich, weil das Bewußtsein aufgrund der Differenz von *res cogitans* und *res extensa* selbst nicht als zum Anderen, d.h. als zur Welt gehörig gezählt wird. Es gerät als Leibhaftiges in Vergessenheit. In dem Maße, in dem das Bewußtsein für zuständig erklärt wird, alle Bedeutungen hervorzubringen, in dem Maße isolieren wir unsere Leiblichkeit auf der Seite des Erkenntnisgegenstandes und vergessen, daß auch die *res cogitans* eine *res* ist. Vor diesem Hintergrund stellt die leibliche Verfaßtheit des Menschen die Spannung eines bedeutungskonstituierenden Bewußtseins und sinnlicher Erfahrung auf ihre härteste Zerreißprobe, und es verwundert nicht, daß Husserl immer wieder versucht, sich den Provokationen dieses »merkwürdig unvollkommen konstituierten Dings« zu stellen.

Wenngleich Husserl die Bedeutung der sogenannten originär gebenden Anschauung und ihre Zwiespältigkeit respektiert, so bleibt sie doch den Leistungen des Bewußtseins unterlegen. Husserls Phänomenologie der Erfahrung bleibt Bewußtseinsphilosophie, selbst wenn diese Bezeichnung die vielfältigen, in den Bänden der Husserliana reich dokumentierten Bemühungen um die Erfassung der Rolle der Leiblichkeit im Prozeß des Erkennens glättet.

Husserls radikales Programm unter dem Motto »zu den Sachen selbst« sprengt die Hoffnung auf Letztbegründendes, je mehr er sich diesem von ihm ausdrücklich verfolgten Ziel nähert. Dasselbe ist im Hinblick auf Konstitutionsleistungen des Bewußtseins zu sagen. In dem Maße, wie sich das Bewußtsein als verantwortlich für die Bedeutung seiner Welt erkennt, in dem Maße verschwindet die Welt und wird zum Bewußtsein. In seiner Überbietung der idealistischen Tradition, in seinem Bemühen, radikaler zu zweifeln als Descartes selbst,

zeigt Husserl auf einen Riß im Bewußtsein, durch den widerspenstige Fakten hineinscheinen können, weil eine Phänomenologie der Erfahrung gegen ihr strenges Programm ihre Grenze darin findet, daß die Bedeutung von etwas nicht nur vom Bewußtsein gestiftet ist. Husserl widerstand dem Irrationalismus seiner Zeit, geriet aber in die Gefahr, Rationalität zu überschätzen. Verständlich wird von hier aus die Widerspenstigkeit des Leibes, der deshalb ein »merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding« ist, weil seine Bedeutungsleistung nicht im Bewußtsein aufgeht, weil er aber auch nicht einfach einer dem Bewußtsein gegenüberstehenden Dingwelt zugeordnet werden kann. Der Leib ist die Dimension von Kreuzungen, die eine wechselfältige Beziehung von Konstituiertem und Konstituierendem bekundet, die sowohl Originalität als auch Identität in Zweifel zieht, die dem aktiven wachen Bewußtseinsleben eine passive Struktur einschreibt, die Husserl in seinen Analysen zur passiven Synthesis in den Blick nimmt. Je näher die Analysen der Konstitutionsleistungen an die Relevanz der sinnlichen Wahrnehmung heranreichen, umso mehr gerät das Bewußtsein in eine ausweglose Situation, denn es zeigt sich, daß seine Lebendigkeit von etwas in Bewegung gehalten wird, für dessen Sinn es selbst nicht aufkommt.

In den Ideen II wendet sich Husserl gezielt der Frage nach der Konstitution von Sinn zu, nachdem er in den Ideen I das Grundprogramm einer reinen Phänomenologie dargestellt hat. »Wir haben gesehen, daß bei aller Erfahrung von raumdinglichen Objekten der *Leib* als Wahrnehmungsorgan des erfahrenen Subjektes *'mit dabei ist'*, und müssen nun der Konstitution dieser Leiblichkeit nachgehen. Wir können aber gleich den besonderen Fall wählen, daß der räumlich erfahrene Körper, der mittels des Leibes wahrgenommen wird, der Leibkörper selbst ist.« (Husserl 1952, S. 144) Der Leibkörper ist vor allem deshalb ein besonderer Fall, weil er bei allen Wahrnehmungsvollzügen auf beiden Seiten des Geschehens steht. Er fungiert sowohl als Wahrnehmender als auch als Wahrnehmbares. Die Doppelempfindung des Tastens wird dabei von Husserl als besonders beunruhigend empfunden. Ihr widmet er auch in späteren Schriften immer wieder genaueste phänomenologische Analysen. Während nämlich das Sehen Distanz wahrt und so auf unbemerkte Weise das Gegenüber der Dingwelt ratifiziert, verweist das Tasten auf eine reflexive Struktur des Leibes selbst. »Ich sehe mich selbst, meinen Leib, nicht, wie ich

mich taste. Das, was ich gesehene Leib nenne, ist nicht gesehene Sehendes, wie mein Leib als getasteter Leib getastetes Tastendes ist.« (ebd., S. 148) Aber auch seine subtile Einsicht, daß mir mein Auge, wenn es sieht, ebenso nur durch Einfühlung zugänglich ist wie das Auge eines anderen, kann nicht der Durchbruch Husserls zu der Überzeugung dafür werden, daß es dem Bewußtsein Fremdes gibt, das es gleichwohl bestimmt. Eher abwehrend als argumentierend stellt er fest: »Das Tastempfindnis ist nicht *Zustand* des materiellen Dinges Hand. Sondern eben die *Hand selbst*, die für uns mehr ist als materielles Ding, und die Art, in der sie an mir ist, bringt es mit sich, daß ich, das 'Subjekt des Leibes', sage: was Sache des materiellen Dinges ist, ist seine und nicht meine Sache. Alle Empfindnisse gehören zu meiner Seele, alles Extendierte zum materiellen Ding.« (ebd., S. 150) Die cartesianische Ordnung von *res cogitans* und *res extensa* scheint wieder hergestellt zu sein. Die sich im Tasten anzeigende Konkurrenz des reflexiven Leibes zum reflektierenden Bewußtsein wird zügig abgewehrt. Der Seele kommen das Privileg und die Last der vollständigen Sinnkonstituierung zu. Die Frage allerdings, die schon Descartes nicht beantworten konnte, wie eine solche privilegierte Seele ihren Leib beeinflussen könne, bleibt auch bei Husserl rätselhaft. Es fragt sich, wie eine geistige Formung des fremden Materiellen verständlich werden soll. Die materiale Unterlage garantiert zwar die Verbindung von Bewußtsein und Leib, »aber freilich, die intentionalen Erlebnisse selbst sind *nicht mehr* direkt und eigentlich *lokalisiert*, sie bilden keine Schicht mehr am Leib.« (ebd., S. 153)

Dennoch fungiert der Leib als Nullpunkt aller Orientierungen. Aber auch hier zeigt sich bei näherem Hinsehen wieder seine merkwürdige Sonderstellung. Während er es mir nämlich ermöglicht, zu allen Dingen meiner Umwelt meine Stellung beliebig zu ändern, gelingt dies gerade nicht im Hinblick auf meinen eigenen Leib. Die »Erscheinungsmannigfaltigkeiten des Leibes [sind] in bestimmter Weise beschränkt: gewisse Körperteile kann ich nur in eigentümlicher perspektivischer Verkürzung sehen, und andere (z.B. der Kopf) sind überhaupt für mich unsichtbar. Derselbe Leib, der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, steht mir bei der Wahrnehmung seiner selbst im Wege und ist ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding.« (ebd., S. 159) Merkwürdig unvollkommen konstituiert ist der Leib auch in der Hinsicht, daß ausgerechnet unser Gesicht, dessen Wahr-

nehmung für intersubjektive Prozesse zentral ist, nur über die Umwege von Hilfsmitteln für uns selbst wahrnehmbar ist. Die angesichts der Relevanz unseres Leibes aufkommenden Zweifel in bezug auf die Privilegierung des Bewußtseins können in Husserls Philosophie keine umwälzende Bedeutung entfalten. Der optimistische Rationalismus im Sinne von Husserl zielt auf letzte Begründungen, wenngleich sich an vielen Stellen ein Riß zeigt, der sich durch die Selbstgegebenheit des Bewußtseins zieht. Auch seine überdeutlichen Feststellungen, »daß vom Gegenstand her die Affektion ausgeht, daß er sich ebenso wie sein feindlicher Partner dem Ich als Sein anmutet. Der Sinn selbst hat Neigung zu sein« (Husserls 1966, S. 42), können nicht zu einer grundsätzlichen Verabschiedung einer vollständigen transzendentalen Begründung führen. Der cartesianische Ordnungsruf nach einer Sortierung von materieller und geistiger Natur bleibt maßgeblich. Das hat auch zur Folge, daß nicht nur das Denken, sondern das Ich privilegiert bleibt, und zwar im Vergleich zur Bedeutung der Intersubjektivität, die vom Standpunkt der Leiblichkeit jeder Selbsterkenntnis vorausläuft. Die Rätselhaftigkeit des solipsistisch konstituierten Leibes findet in der Frage nach der Gegebenheit fremder Animalien bei Husserl keine befriedigende Lösung. Denn obgleich der eigene Leib merkwürdig unvollkommen konstituiert ist, kommt ihm im Hinblick auf die Kommunikation mit anderen weiterhin eine Priorität in bezug auf Originalität zu. Immer wieder kommt Husserl auf die beunruhigende Erfahrung des Fremden zurück und damit auf das Problem: »Wie kann in einem reinen Bewusstseinsstrom in Gestalt irgendeines seiner Erlebnisse eine Erfahrung, und somit ein Erfahrungswissen, auftreten von einem anderen Bewusstseinsstrom, bzw. von Erlebnissen und Erlebnissubjekten, die 'fremde' sind«? (Husserl 1952a, S. 29)

Die fünfte cartesianische Meditation bekundet deutlich Husserls Kampf mit der Leiblichkeit in bezug auf unsere intersubjektive Existenz. Auf dem Spiel stehen die Reinheit des Bewußtseins, die Inkorrumpierbarkeit monadologischer Intersubjektivität, die Originalität des Eigenbewußtseins. Insgesamt zeigt sich in der leibhaften Begegnung mit anderen nur eine gewisse »Mittelbarkeit der Intentionalität«. Das Bewußtsein, das bislang in guter Absicht und ohne Skrupel das andere seiner selbst in sich selbst entdeckt, stößt nun auf anderes, das protestiert, das in seiner Fremdheit provokativ bleibt. Streng genommen zieht sich diese Grenze aber auch schon durch das von Husserl

so benannte Originalbewußtsein. Vor dem Richterstuhl apodiktischer Evidenz kann die Dimension der Leiblichkeit nicht bestehen, weil sie die Selbstdurchsichtigkeit des konkreten Ich trübt, weil sie auf eigentümliche Weise mitverantwortlich ist für Sinnleistung und gleichzeitig dem Bewußtsein immer schon als konstituiert erscheint. Leiblichkeit bleibt eine Provokation der Architektur des Erkennens, weil sie die Sortierung nach Subjekt und Objekt, nach innen und außen, nach aktiv und passiv sabotiert, weil sie immer auf beiden Seiten des Geschehens ist. Je genauer der phänomenologische Blick sich auf diese Sinnleistungen richtet, umso mehr muß sich das Bewußtsein in seiner Überlegenheit aufspielen, weil es im Rückgang auf die Sachen selbst erkennt, daß dieser Rückgang unvollständig bleiben muß, da er nicht an ein Erstes heranlangt. Die Nachträglichkeit des konstituierten Bewußtseins bekundet den Verlust einer originalen Erfahrung sowohl in der Sphäre des Ich als auch in der Sphäre von Intersubjektivität. Dies ist die vielleicht am schwersten zu ertragende Erfahrung, die wir mit dem Denken Husserls machen können und von der Merleau-Ponty in seiner Phänomenologie der Leiblichkeit ausgeht. Dabei räumt er dem Leib von Anfang an eine zentrale Stellung ein. »Der Leib ist unser Mittel überhaupt, eine Welt zu haben. Bald beschränkt er sich auf die zur Erhaltung des Lebens erforderlichen Gesten und setzt korrelativ um uns herum eine biologische Welt; bald spielt er auf diesen ersten Gesten und geht von ihrem unmittelbaren zu einem übertragenen Sinne über, durch sie hindurch einen neuen Bedeutungskern bekundend: so im Falle eines motorischen Habitus wie etwa des Tanzes. Bald endlich ist die vermeinte Bedeutung solcher Art, daß die natürlichen Mittel des Leibes sie nicht zu erreichen vermögen; er muß alsdann sich ein Werkzeug schaffen und entwirft um sich herum eine Kulturwelt.« (Merleau-Ponty 1966, S. 176) Der Leib verweigert sich der Aufteilung nach innen und außen, nach natürlich und kulturell. Er untergräbt das Privileg des Ich als Sinnstiftungszentrale. Vom Standpunkt einer Phänomenologie der Leiblichkeit gibt es – wie Merleau-Ponty sagt – einen »Todesgeschmack des Lebens«. Es gibt eine anonyme Atmosphäre unserer Existenz, von der wir eine Ahnung haben, die wir gleichwohl nicht als solche dingfest machen können. »Mein Leib ist jener Bedeutungskern, der sich wie eine allgemeine Funktion verhält, jedoch existiert und der Krankheit zugänglich ist.« (Merleau-Ponty 1966, S. 177)

Merleau-Ponty, dessen Weiterdenken in Husserls Spuren am Leitfaden der Leiblichkeit auch von innen her die Grenzen dieser Philosophie aufdeckt, der aber aus ihrem letztlichem Scheitern nicht ihr gänzlichem Versagen ableitet, gestaltet unter dem Gesichtspunkt des Verlustes von Anfang und Ende der Reflektion Husserls Gedanken neu. »Die Phänomenologie ist letztlich weder ein Materialismus noch eine Philosophie des Geistes. Ihre eigentliche Leistung besteht darin, die vortheoretische Schicht aufzudecken, in der beide Idealisierungen ihr relatives Recht erhalten und überwunden werden.« (Merleau-Ponty 1984, S. 50)

Die phänomenologische Analyse der konstitutiven Bedeutung leiblicher Erfahrung ergibt, daß eine reine Sphäre der Vernunft nicht zu erreichen ist. Auch sind Dinge und das erkennende Ich nicht in gleicher Klarheit zu präsentieren. Je »mehr ich mich dem Ding nähere, desto mehr höre ich auf zu sein; je mehr ich bin, desto weniger gibt es die Dinge« (Merleau-Ponty 1986, S. 162). Das Ich und seine Erkenntnisgegenstände erscheinen in Konstellationen, die durch die innere Zwiespältigkeit stets die Tendenz zur Brüchigkeit haben. Diese Zwiespältigkeit, die auch Husserl nicht entgangen ist, aus der er gleichwohl nicht die fälligen Konsequenzen ziehen konnte, läßt die Instrumente der Analyse nicht unberührt. So ändert die Reduktion ihren Sinn derart, daß sie den Charakter der Unvollständigkeit annimmt. Weil wir nicht absoluter Geist sind, weil eine Phänomenologie, die die leibliche Existenz des Menschen ernstnimmt, antritt gegen die »berufliche Hochstapelei des Philosophen« (Merleau-Ponty), der dem Bewußtsein alle Bedeutungsleistungen zutraut, müssen wir in dem Rückgang auf die Sachen selbst erkennen, daß das Bewußtsein immer voraus oder hinterher, aber niemals zugleich ist. »Schon mein Leib, der meine Wahrnehmung inszeniert, führt zur Auflösung des Irrtums einer Koinzidenz meiner Wahrnehmung mit den Dingen selbst.« (Merleau-Ponty 1986, S. 24) Das Muster eines solchen Erkennens kann nicht mehr der Blickstrahl eines Bewußtseins sein, sondern vielmehr das Geflecht, der Chiasmus, der Widersprüchliches verknüpft, ohne es im Übergreifen zu versöhnen. »Der Gedanke des Chiasmus und des *Ineinander* ist dagegen der Gedanke, daß jede Analyse, die *entmischt*, die Sache uneinsichtig macht« (ebd., S. 336). Sowohl die Hoffnung, auf ein erstes Unmittelbares zu stoßen, als auch die Sehnsucht nach einer letzten Klärung werden relativiert. »Jeder

Versuch, die Illusion des 'Dinges selbst' wiederherzustellen, stellt in Wirklichkeit den Versuch dar, auf meinen Imperialismus und auf den Wert *meines* Dinges zurückzukommen. Ein solcher Versuch führt uns nicht aus dem Solipsismus heraus: er ist ein neues Zeugnis für denselben.« (ebd., S. 26)

Aufgrund der Zwischenleiblichkeit, aufgrund des phänomenalen Befundes, daß wir als leibliche Subjekte, als Wahrnehmendes und Wahrnehmbares, immer auf beiden Seiten des Geschehens sind, wird es denkbar, daß Licht in die Dunkelkammer des Bewußtseins mit seinen Doubletten fällt. Verloren ist die vollständige Transparenz des Bewußtseinsraumes, gewonnen ist der Anspruch einer aufdringlichen Dingwelt und die Durchbrechung der Einsamkeit eines transzendentalen Ego.

In der Phänomenologie der Wahrnehmung fragt Merleau-Ponty gleich zu Beginn: »Phänomenologie – was ist das?« und beginnt seine Antwort: »Daß ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen von Husserls ersten Werken diese Frage zu stellen bleibt, mag seltsam erscheinen, und doch steht ihre Beantwortung aus« (Merleau-Ponty 1966, S. 3). Seine Analysen der Leiblichkeit heben an mit der Widersprüchlichkeit einer Philosophie, die sich erstens Wesensbestimmungen zum Ziel gesetzt hat, gleichwohl aber alle »Wesen zurückversetzt in die Faktizität«, die sich zweitens als Transzendentalphilosophie entfaltet und ineins mit ihrem Befund konfrontiert wird, daß die Welt »vor aller Reflektion in unveräußerlicher Gegenwart je schon da ist«. Sie ist drittens strenge Wissenschaft und gleichwohl der Versuch der »direkten Beschreibung aller Erfahrung«. (vgl. ebd., S. 3) Diese Widersprüche sind weder in einem letzten Fundamentalen noch in einem übersteigenden Transzendentalen aufzuheben. Leiblichkeit tritt so auch nicht an die Stelle des Bewußtseins und wiederholt die Probleme auf ihre Art. Sie fordert vielmehr ein Denken in Gestalt einer »Dialektik ohne Synthese«, eine Dialektik, die kein neues Manöver darstellt, die weder Skeptizismus noch Relativismus oder »Herrschaft des Unaussprechlichen« meint. »Nicht der Gedanke der Übersteigerung, die vereinigt, ist es, den wir zurückweisen oder leugnen, sondern der Gedanke, daß diese Übersteigerung bei einem neuen Positiven, in einer neuen Position endet. [...]; es gibt keinen vollständigen Überstieg« (Merleau-Ponty 1986, S. 129).

III. Thomas Meyer sieht die besondere Aktualität der Philosophie Nelsons darin, daß sie gewappnet ist sowohl vor fundamentalistischen Rückfällen als auch vor postmodernen Ausfällen. Weder dogmatische Verhärtungen noch nihilistische Unverbindlichkeiten sind Gefahren einer Vernunft, die sich selbst vertraut. (Vgl. Meyer 1989, S. 33ff.) Damit gewinnt er ein sehr trennscharfes polemisches Muster, das nach meiner Interpretation allerdings solche Vernunftkritiken nicht mitumfaßt, die die Grenzen der Vernunft thematisieren, ohne auf vernünftige Erkenntnis verzichten zu wollen. Auch Merleau-Ponty flüchtete sich nicht in dogmatische Positionen. Auch ihm war ein Plädoyer für einen fröhlichen Nihilismus fremd. Gleichwohl traute er der Vernunft nicht zu, uns vor diesen Abwegen zu schützen. Das besondere Verdienst von Merleau-Pontys Philosophie liegt meiner Einschätzung nach darin, daß er die Fraglichkeit der Vernunft zurückgewonnen hat und damit die unabschließbare Aufgabe, sie angesichts der historisch veränderlichen *conditio humana* stets neu zu begründen, um sie nicht zu verlieren. Die Vernunft eines leiblichen Wesens bleibt bedroht, weil sie sich nicht lösen kann von den konkreten Bedingungen, unter denen sie sich verwirklicht, und eine reine Vernunft bleibt in dieser Hinsicht eine versagte Erfahrung. Es geht um die – wie Plessner formuliert – »permanent verratene Eigentlichkeit« der menschlichen Existenz (vgl. Plessner 1983, S. 331). Das Privileg der Vernunft ist keine gleichsam naturwüchsige ontologische Ausstattung des Menschen, so daß bei hinreichender Anstrengung ein Weg vom Dunkel ausgehend in das innere Licht der Vernunft führte. Vernünftige Erkenntnis ist ein Kampfprodukt, eine stets gefährdete Errungenschaft.

Diese Sichtweise entfaltet sich innerhalb eines anderen Philosophiebegriffs, der zu prüfen ist. Nach Leonard Nelson ist »Philosophieren [...] nichts anderes, als mit Hilfe des Verstandes jene abstrakten Vernunftwahrheiten zu isolieren und in allgemeinen Urteilen auszusprechen.« (Nelson 1987, S. 14) Nach Merleau-Ponty gelingt diese Isolation niemals vollständig, weil der Rückgang auf die Erfahrung einer letzten Koinzidenz von Denken und Sein beraubt ist. »Eine Rückkehr, die um sich selbst als Rückkehr weiß, ist unaufhebbar verschieden von einem ersten Aufenthalt am Ort der Rückkehr.« (Schröder 1974, S. 144) Damit entdeckt Vernunft ihre eigene Endlichkeit und die grundsätzliche Versagung, daß Licht ohne Schatten nicht zu haben ist. Die Erweiterung der Vernunftkonzeption durch die

Einräumung einer konstitutiven Bedeutung der Leiblichkeit bedeutet so gleichzeitig eine Begrenzung der Vernunft, die von dem in Bewegung gehalten wird, was nicht sie selbst ist.

Für Merleau-Ponty waren Wissenschaften nicht mehr unproblematisches Vorbild des Philosophierens. Sie hatten sich weder historisch als inkorrumpierbar erwiesen, noch hatten sie ihren Kontakt zur Lebenswelt aufrechterhalten können. Vielmehr haben sie den Menschen in seiner Selbststilisierung zu einem *manipulandum* bekräftigt. Die imperiale Geste einer objektivierenden Zugriffsweise hatte ihn motiviert, Philosophie neu zu befragen im Hinblick auf ihre Möglichkeiten, Wirklichkeit zu erkennen und damit Handeln anzuregen. In seinen späten Werken bringt er das Leiden der Erkenntnis prägnant zum Ausdruck: »Es gehört unabdingbar zur reflexiven Analyse, daß sie von einer tatsächlichen Situation ausgeht. Wenn sie sich selbst nicht von vornherein die wahre Idee, die innere Adäquation meines Denkens mit dem, was ich denke, oder das aktuelle Denken der Welt zuerteilen würde, so müßte sie an jedes 'ich denke' ein 'ich denke, daß ich denke' anhängen und an dieses wiederum ein 'ich denke, daß ich denke, daß ich denke' und so fort ... Die Suche nach den Möglichkeitsbedingungen ist grundsätzlich später als eine aktuelle Erfahrung, und daraus folgt: selbst wenn man nachträglich das 'sine qua non' dieser Erfahrung streng bestimmt, so wird sich dieses dennoch niemals von seinem angeborenen Makel befreien können, erst *post festum* entdeckt worden zu sein, noch kann es dasjenige werden, was diese Erfahrung positiv begründet. Deshalb wird man nicht sagen dürfen, daß es ihr (selbst im transzendentalen Sinne) vorausginge, sondern daß es diese muß begleiten können, daß heißt, daß es ihre wesentlichen Züge übersetzt oder ausdrückt, nicht aber auf eine vorgängige Möglichkeit verweist, aus der sie hervorginge.« (Merleau-Ponty 1986, S. 68 f.) Eine leibhaftige Vernunft ist eine endliche Vernunft. Sie leidet unter der Versagung, an letzte Gründe oder Wahrheiten heranzukommen. Sie leidet auch an ihrer Unzulänglichkeit, dem menschlichen Handeln überzeitlich gültige Imperative geben zu können. Sie hilft dabei zu sagen, daß die inhumanen Zustände *so* nicht sein sollten wie sie sind, aber *daß* Macht und Gewalt als solche inhuman sind, das kann sie nicht zeigen, wenn sie die konstitutive Rolle unserer Leiblichkeit ernstnimmt.

Auch in Bildungstheorien tritt Leiblichkeit eher als das zu Bezwin-

gende in den Blick, nämlich als der potentielle Verräter unserer vernünftigen Möglichkeiten. Sie stehen damit in einer alten Tradition, die das Glück des Menschen in seinem Denken sucht. Heute werden wir nicht umhinkönnen, zu erkennen, daß das Denken selbst unglücklich ist, weil es sich nicht mehr begreift. »Hatte Husserl versucht, die für unsere Menschenwelt bedrohlich werdende Krisis der wissenschaftlichen Rationalität durch eine fundierende, absolute philosophische Rationalität zu unterfangen und sie damit zu meistern, was freilich voraussetzen würde, daß unsere philosophische Vernunft mit der des konstituierenden Ursprungs koinzidieren könnte, so versteht Merleau-Ponty aufgrund seiner Untersuchungen in der phänomenologischen Perspektive eines 'Vernehmens, das nicht herrschen will', Vernunft überhaupt nicht mehr als die eine und immer selbe konstitutive, die irgendwo aufzufinden wäre – in einer göttlichen Natur, in den Strukturen einer transzendentalen Subjektivität, in der Sprache, in der Geschichte –, sondern als einen prekären, pluralen, endlichen Praxis-Sinn, der überall nur von uns Menschen in die Welt hineingearbeitet werden kann und soll und der die Struktur eines Dia-Logos hat, der gelingen, aber auch scheitern kann.« (Schröder 1988, S. 188). Vielleicht ist es deshalb notwendig, Denken neu aufzufassen und traditionelle Selbstbeschreibungen der menschlichen Vernunft zu überdenken. Hierüber könnte ein produktiver Streit mit Leonard Nelsons Vernunftkonzeption seinen Ausgang nehmen.

Literatur

Husserl, Edmund: Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Husserliana Bd. XVII. Hrsg. v. Paul Janssen. Den Haag 1974

Ders.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. [Ideen I] Tübingen 1980 [1922²]

Ders.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konsitution. Husserliana Bd. IV. Hrsg. v. Marly Biemel. [Ideen II] Den Haag 1952

Ders.: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926. Husserliana Bd XI. Hrsg. v. Margot Fleischer. Den Haag 1966

Ders.: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905–1920. Husserliana Bd. XIII. Hrsg. v. Iso Kern. Den Haag 1973

Ders.: Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Hrsg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg 1977

Merleau-Ponty, Maurice: Der Philosoph und sein Schatten [1953]. In: *Ders.*: Das Auge und der Geist. Hrsg. u. übers. v. Hans Werner Arndt. Hamburg 1984

Ders.: Phänomenologie der Wahrnehmung. Übers. u. eingef. v. Rudolf Boehm. Berlin 1966 [Paris 1945]

Ders.: Das Sichtbare und das Unsichtbare – gefolgt von Arbeitsnotizen. Hrsg. u. mit einem Vor- u. Nachwort vers. v. Claude Lefort. Übers. v. Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels. München 1986 [Paris 1964]

Meyer, Thomas: Philosophie, Pädagogik, Politik – Ihr Zusammenhang im Werk Leonard Nelsons. In: Krohn, Dieter u.a. (Hrsg.): Das Sokratische Gespräch. Ein Symposium. Hamburg 1989, S. 33–54

Nelson, Leonard: Die sokratische Methode [1922]. Kassel 1987

Ders.: Vom Selbstvertrauen der Vernunft. Schriften zur kritischen Philosophie und ihrer Ethik. Hamburg 1975

Ders.: Ausgewählte Schriften. Hrsg. u. eingel. v. Heinz-Joachim Heydorn. Mit einem Vorw. zur Neuauflage v. Thomas Meyer. Frankfurt am Main 1992

Plessner, Helmuth: Das Problem der Unmenschlichkeit [1967]. In: *Ders.*: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Frankfurt am Main 1983, S. 328–337

Schröder, Erich Christian: »Jede Rede ist Schweigen«. Annäherung an Merleau-Ponty's Hermeneutik der Erfahrung. In: Schüßler, Ingeborg und Janke, Wolfgang (Hrsg.): Sein und Geschichtlichkeit. Frankfurt am Main 1974, S. 137–162

Ders.: Maurice Merleau-Ponty. Phänomenologie an den Grenzen der Subjektivitätsphilosophie. In: Fleischer, Margot (Hrsg.): Philosophen des 20. Jahrhunderts. Darmstadt 1990, S. 171–190

Waldenfels, Bernhard: Das Rätsel der Sichtbarkeit. Kunstphänomenologische Betrachtungen im Hinblick auf den Status der modernen Malerei. In: *Ders.*: Der Stachel des Fremden. Frankfurt am Main 1990, S. 204–224

Hans-Christoph Rauh

Vom Theoretischsein und Praktischwerden der Vernunft

Zum ganzheitlichen und ungeteilten Vernunftbegriff
von Leonard Nelson

Zunächst zwei Vorbemerkungen zu unserem Thema:

1. Die zentrale philosophische Stellung des Vernunftbegriffs zeigt sich bei Leonard Nelson, zunächst noch ganz äußerlich betrachtet, schon frühzeitig (1918) an der fast schon programmatisch zu nennenden Überschrift eines Sammelbandes seiner vorangegangenen philosophischen Arbeiten: *Die Reform der Philosophie durch die Kritik der Vernunft*. Wie kein anderer Buchtitel erinnern dessen zwei Satzbestandteile unmittelbar an jenen bedeutsamen Anfang und Ausgangspunkt der klassischen deutschen Philosophie, in deren übergreifender vernunfttheoretischen Tradition Nelson trotz aller unveräußerlichen Eigenart letztlich ideengeschichtlich wurzelt, und zwar zuallererst natürlich an Kants einleitende grundlegende Vernunftkritik, vielleicht aber auch an Feuerbachs abschließenden kritischen Reformversuch der Philosophie des deutschen Idealismus. Und keineswegs zufällig wurde daher wohl auch ein Ausstellungskatalog (1987) zur Aktualität des philosophischen und politischen Gesamtwerkes von Leonard Nelson unter folgende Feststellung und Orientierung gestellt: *Wie Vernunft praktisch werden kann*. Eine Nelson-Studentenausgabe (Hamburg 1975) nimmt schließlich in einem ungemein aussagekräftigen Buchtitel direkten Bezug auf das Wort des J. F. Fries: *Vom Selbstvertrauen der Vernunft*.
2. In verschiedenen Vorworten zu Band I (1970) der Gesammelten Schriften¹ von Leonard Nelson machen die Herausgeber, über dessen stets Theoretisches und Praktisches als Einheit umfassendes Philosophieverständnis allerwichtigste Aussagen. So nennt

Paul Bernays in erster Linie den »Gedanken von der Vernunft als erregbarer Selbständigkeit (Spontaneität) und als geistiger Lebenseinheit« bestimmend für Nelsons Philosophie. d. h. »Nelson war nicht einer von den Denkern, die in Distanz zum konkreten Leben philosophieren. Er wollte die Ergebnisse seines Philosophierens im Leben, insbesondere im politischen Leben, angewandt wissen und setzte sich kämpferisch für die Forderungen der Gerechtigkeit ein. Diesem Anliegen entsprach es auch, daß er in der Ausgestaltung seiner Philosophie vor allem die Gebiete der Ethik und der Rechtslehre entwickelte« (Bd. I, Zum Geleit, S. IX/X).

Angesichts dieser wiederholt betonten unveräußerlichen Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft bzw. Philosophie bei Nelson spricht auch Grete Henry-Hermann von einer »Polarität zweier Ansprüche, die für seine eigene Arbeit durchweg bestimmend sind: Philosophie soll Wissenschaft sein, und sie soll dem Menschen Maßstäbe zur Orientierung in entscheidenden Lebensfragen an die Hand geben. Zwischen beiden Forderungen besteht eine Spannung; (...) Dabei tritt diese Spannung ihrerseits in verschiedenen Formen auf: in der Sonderstellung des Problems der Methode wissenschaftlichen Philosophierens gegenüber den mit dieser Methode zu lösenden primär philosophischen Fragen; ferner in Bewertung und Einordnung dieser Fragen, je nachdem nämlich, ob Philosophie als Wissenschaft in einem diesen Anspruch rechtfertigenden systematischen Zusammenhang dargestellt oder als Welt- und Lebensansicht aufgeheilt werden soll, um menschlichem Leben die Richtung zu weisen; schließlich ist es eine Spannung gleicher Art, die in Nelsons Leben immer stärker philosophische Arbeit und eigenes Tun in Politik und Erziehung aufeinander bezieht und wechselseitig das eine durch das andere begrenzt« (Bd. I, S. XIV). Und schließlich bestehe nach Julius Kraft gerade in dieser Doppelnatur bzw. widersprüchlichen Einheit, »besonders akzentuiert« ausgesprochen, die einzige »Schwierigkeit dem Lebenswerk Nelsons gegenüber, das, eine Beschränkung auf philosophische Theorie verschmähend, unter dem Leitstern politischer und pädagogischer Praxis steht« (Bd. I, S. XIX).

Wie sich zeigen wird, besteht aber offenbar umgekehrt eine ganz ähnliche »Schwierigkeit« darin, im einzelnen philosophie-historisch bzw. theoretisch-systematisch nachzuweisen, wie andererseits

bei Nelson, unverrückbar auf jener politisch-pädagogischen Praxis stehend, nirgends von irgendeiner »Beschränkung philosophischer Theorie« gesprochen werden kann. Ganz im Gegenteil, es bedarf einer anhaltenden philosophisch-theoretischen Anstrengung, um dem durchgehenden universellen Anspruch der Vernunft in seinem Gesamtwerk wirklich auf die Spur zu kommen. Kurz gesagt: unterstellt man die Universalität von Vernunft – und von etwas anderem ist bei Leonard Nelson als Philosophen nicht auszugehen! –, so ist ihm die philosophische Theorie stets die allerwichtigste und elementarste Bedingung seines gesamten praktischen Tuns gewesen.

Nelsons Konzeption der Philosophie

Es soll nun im folgenden versucht werden, ausgehend von dieser so übereinstimmend hervorgehobenen Einheit von Theorie und Praxis des Nelsonschen Philosophierens, die Ganzheitlichkeit und Unteilbarkeit seiner Auffassung von Vernunft – deren Theoretischsein und Praktischwerden – aufzuweisen. Dabei wird es darum gehen, Nelson als einen wirklich klassischen, m.E. gegenwärtig völlig zu Unrecht verkannten Philosophen unseres Jahrhunderts vorzustellen, der wie kein anderer in der großen Tradition philosophischer (vernunfttheoretischer) Klassik von Kant bis Hegel wurzelt, und der sich daher auch nicht (bei aller anerkannten Bedeutung seines entscheidenden philosophie-historischen Lehrers Jakob Friedrich Fries) hinsichtlich seiner bleibenden philosophischen Relevanz in unserer Zeit auf irgendeine sog. »neufries'sche Schule« reduzieren läßt.

Zunächst also zur Nelsonschen Philosophieauffassung selbst, die sich bei aller ansonsten zugestandenen Eigenständigkeit ideengeschichtlich durchaus nicht als gänzlich voraussetzungslos erweist. Angesichts einer über 2500jährigen Entwicklungsgeschichte des europäisch-abendländischen philosophischen Denkens verwundert es uns durchaus nicht, daß wir eine solche, besonders vernunfttheoretisch ausgerichtete Nelsonsche Philosophiebestimmung gerade in seinen von J. Kraft aus dem Nachlaß herausgegebenen *Philosophiegeschichtlichen Vorlesungen* (1919–1926)² finden. Dabei zeigt sich hinsichtlich der hier unterstellten Einheit von theoretischer und prakti-

scher Vernunft eine bemerkenswert differenzierte Betrachtungs- und Auffassungsweise von Philosophie. Nelson möchte die Frage nach dem Gegenstand, den Aufgaben und Zielen der Philosophie keineswegs vereinfacht (z.B. praktizistisch-verkürzt) und auch nicht eindimensional (rein philosophie-immanent) beantworten.

Kulturgeschichtlicher Kontext und wissenschaftliche Aufgabe der Philosophie

Nelson geht dazu von zwei Gesichtspunkten aus,

»die beide ihre Berechtigung haben, nämlich einmal von einem allgemein kulturgeschichtlichen und dann von einem speziell wissenschaftlichen.

Was zunächst das erste betrifft, so können wir sagen, daß der Philosophie ihre Aufgaben erwachsen durch den Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur, von der sie selber ein Glied ist. Es erwachsen ihr ihre Aufgaben aus ihrem Verhältnis zum Leben selber, zum Leben überhaupt und zu den einzelnen Lebensgebieten, im besonderen aus ihrem Verhältnis zur Religion, zur Kunst, zur Moral, zur Erziehung, zum Staat. Die höchsten Zwecke der Philosophie liegen, von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus gesehen, stets in der praktischen Philosophie, das heißt in dem, was die Philosophie dem Leben selber bedeuten soll, also in der Ethik im allgemeinsten Sinne dieses Wortes. Die Philosophie soll uns die Regeln geben, die wir brauchen, um die Tatsachen des Lebens deuten und meistern zu können. Wir brauchen solche Regeln, um den Tatsachen des Lebens nicht blind und wehrlos gegenüberzustehen; wir brauchen sie, um über diese Tatsachen vernünftig urteilen zu können und, mehr noch, um handelnd auf sie einwirken, sie nach vernünftigen Zwecken umgestalten zu können. Denn um irgendwelche Eingriffe in die Tatsachen vernünftigerweise vorzunehmen, dazu müssen wir Klarheit haben über Ziel und Zweck unseres Lebens überhaupt. Wo diese Klarheit fehlt, da sind alle solche Eingriffe blind und willkürlich und können bestenfalls nur zufällig einen guten Ausgang haben. Die Philosophie soll uns also über die letzten Ziele und Zwecke unseres Lebens verständigen. Wir können diese Ziele und Zwecke nicht etwa aus der Erfor-

schung der Tatsachen selber entnehmen, sondern wir brauchen dazu einen Standpunkt über den Tatsachen und unabhängig von allen Tatsachen. Ein solcher Standpunkt allein kann philosophisch heißen« (Bd. VII, S. 12 f.).

Nelson benennt uns auch zwei, ohne Frage bedeutsame philosophiehistorische Gewährleute für sein unmittelbar daraus resultierendes eigenes *Philosophieverständnis*, und zwar Sokrates und Leibniz.

»Wir können mit Sokrates sagen: Die Philosophie soll uns die ungeschriebenen Gesetze lehren, wie sie uns die menschliche Vernunft selbst frei von allen außer ihr bestehenden Mächten vorzeichnet. Wir können auch mit Leibniz sagen: Die Philosophie soll uns die notwendigen Wahrheiten lehren, im Gegensatz nämlich zu allen nur zufälligen Tatsachenwahrheiten« (Bd. VII, S.14).

Philosophie als Wissenschaft

Handelt es sich nun aber bei den philosophischen Einsichten und Wahrheiten um keine unmittelbare Wirklichkeitserkenntnis bzw. um keine bloßen Tatsachenwahrheiten, sondern allein um durchs Denken (Kants reine Vernunft apriori) gewonnene Erkenntnisse und Wahrheiten (Hegels dialektisches Denken des Denkens), dann kann Philosophie auf solche Weise betrachtet,

»nur eine Wissenschaft des reinen Denkens sein, und das genügt wirklich bereits, um sie hinreichend von allen anderen Wissenschaften zu unterscheiden. Wir können das Eigentümliche der Philosophie, was sie hiernach auszeichnet gegenüber allen anderen Wissenschaften, auch negativ ausdrücken, indem wir sagen: Die Philosophie schöpft nicht aus der Anschauung. Sie ist frei von aller anschaulichen Erkenntnis. Alle Tatsachenerkenntnis beruht in der Tat auf Anschauung, und keine kann durch reines Denken gewonnen werden. Philosophische Erkenntnis dagegen ist eine solche durch reines Denken« (ebd.).

Wiederum zusammengefaßt besagt für Nelson diese *gedoppelte Philosophiebestimmung* einerseits, also in »allgemein kulturgeschichtlicher Hinsicht«: »Aufbau einer allgemeinen Welt- und Lebensansicht«, basierend auf einem System von Regeln zur Deutung von Tatsachen bzw. zur Regulation von Verhalten. Demgegenüber liegt die

Bestimmung von Philosophie andererseits, also »speziell *wissenschaftlich* betrachtet«, in der Begründung dieser allgemeinen Weltanschauung und Lebensansicht, dies aber wie gesagt einzig und allein aus dem Denken des Denkens, der Selbstreflexion der Vernunft heraus. Gelingt das nicht, handelt es sich mit Nelson, ganz im Sinne von Kant gedacht, um ein *dogmatisches* und fremdbestimmtes Philosophieren, während demgegenüber ein *kritisches* und eigenständiges Philosophieren seine Grundsätze in vollster Souveränität durch Vernunft selbst hervorbringt und begründet.

Darüber, um welche Art Grundsätze der Philosophie bzw. philosophischer Wahrheiten es sich dabei handelt und wie man angesichts der so ungemein wechselvollen Geschichte der Philosophie sicher zu ihnen gelangt, erklärt Nelson weitergehend wie folgt:

»Was sich entwickelt und eine Geschichte hat, das ist die Dialektik, das ist der Grad der begrifflichen Klarheit und Strenge, mit der jene Wahrheiten ausgesprochen und begründet werden. Die Aufgabe, die wir der Philosophie als Wissenschaft stellen, ist keine andere als die, die notwendigen Wahrheiten der menschlichen Vernunft auf wissenschaftliche Form zu bringen. Die Erkenntnis dieser Wahrheiten liegt an und für sich im Geist eines jeden, aber der Grad des Bewußtseins um diese Wahrheiten ist bei den einzelnen verschieden. Er hängt ab von der Ausbildung der Kunst des Abstrahierens. Wir gelangen zur Klarheit über eine philosophische Wahrheit nur dadurch, daß wir von dem anschaulichen Gehalt unserer Erkenntnis, das heißt von allem, was in ihr nicht philosophisch ist, abstrahieren, um so die mit diesem Gehalt verbundene philosophische Wahrheit in abstracto aufzufassen und ins Bewußtsein zu heben. Die Kunst dieser Abstraktion ist die eigentliche Kunst zu philosophieren, die sich im Lauf der Geschichte der Philosophie allmählich entwickelt. Sie kann von Generation zu Generation weitergebildet werden, indem der eine, was er in dieser Hinsicht erarbeitet hat, als Lehrer auf den Schüler überträgt. Darauf beruht die Möglichkeit des Fortschrittes in der Philosophie...«
(Bd. VII, S.20).

Hier geht es nun überhaupt noch nicht um die Frage, um welche einzelnen philosophischen Grundeinsichten, Begriffe oder Kategorien es sich handelt, die erstellt, begründet und lehrbar gemacht werden müßten, sondern lediglich um die, allerdings grundsätzliche Feststel-

lung, daß *philosophisches Erkennen* und Philosophie *nicht durch unmittelbare Erfahrung*, sondern einzig und allein durch die sie übersteigende Vernunft bestimmt und begrenzt sind. Doch diese zugestandene Bestimmtheit wie Begrenzung der Vernunft ist als keine außen-deterministische und fremdartige aufzufassen; Vernunft wurzelt wie oben schon angezeigt in einer sich selbstbestimmenden Souveränität sowie selbstbegrenzenden Abstraktionstätigkeit. Und vor allem letztere muß für Nelson stets grundsätzlich rational nachvollziehbar sein. »Alle Versuche also, die philosophischen Wahrheit(en) auf mystische Weise, durch höhere Inspiration ohne Wissenschaft, zu erkennen, alle diese Versuche scheiden für uns aus« (Bd. VII, S. 28).

Nelsons Auseinandersetzung mit Hegel

Weitergehend interessiert uns nun allerdings weniger Nelsons philosophiegeschichtlich wie wohl auch systematisch grundsätzlich positives Verhältnis zu Hume, Kant und Fries (also den »Fortschritten«), sondern vielmehr sein scheinbar so belastetes Verhältnis zu jenen nachkantischen, also Kant übersteigenden und Fries zuwiderlaufenden (angeblichen »Rückschritten«), ansonsten durchgehender Vernunftphilosophie, vor allem natürlich zu Hegel.

Dabei ist es sicher nicht ganz verwunderlich, daß Nelson auf Grund seiner wesentlich naturwissenschaftlichen, logisch-mathematischen Ausbildung und Denkhaltung für die dialektische Denkweise Hegels grundsätzlich wenig Verständnis aufzubringen vermochte; auch hierin wurzelt er möglicherweise weit mehr im überkommenden, zu seiner Zeit noch alles beherrschenden Neukantianismus, als allgemein angenommen wird. Und vielleicht wirken sogar noch überlieferte, eigentlich längst vergangene theoretische, politische und persönliche Meinungsverschiedenheiten von einst, nämlich zwischen Hegel und Fries, immer noch in Nelsons eigenem Hegel-Verständnis nach. Die theoretischen Mißverständnisse bzw. sprachlichen Abwertungen reichen jedenfalls bei ihm, ohne jede Scheu ausgesprochen, von »metaphysischer Dialektik« (Bd. VII, S. 451), über »eintönig sich wiederholenden Dreitakt von Hegels dialektischer Tretmühle« (ebd., S. 454) bis »zum äußersten Extrem (gesteigerten) scholastischen Realismus« (ebd., S. 455). Und trotzdem ist Nelson, ausgehend von seinem über-

greifenden vernunfttheoretischen Philosophieverständnis, durchaus um eine sachgerechte, zunächst allerdings doch mehr zeitbezügliche als theoretisch-systematische Lösung des Phänomens »Georg Wilhelm Friedrich Hegel« in seinen, hier in erster Linie herangezogenen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen bemüht.

Sein weiter oben schon kurz erklärtes, ungemein komplexes Philosophieverständnis ermöglicht es ihm, sozusagen über die Brücke einer wesentlich kulturgeschichtlichen Bewertung der Philosophie Hegels, sich diesem zu nähern, »...dessen nach wie vor gewaltiges Ansehen es ist, was mich veranlaßt, auf seine Lehre hier ausführlicher einzugehen«, was uns Nelson wie folgt erklärt:

»Ich tue dies also nicht so sehr, um ein neues Glied in der Reihe der philosophischen Systeme zu charakterisieren, die den Gegenstand dieser geschichtlichen Betrachtungen bildet, als vielmehr, um einen Weg zum Verständnis der Zeit zu öffnen, in der wir selber leben. Denn man kann eine Zeit nur verstehen und ihr gegenüber einen festen Standpunkt gewinnen, wenn man die Geister kennt, die diese Zeit als ihre Führer erkoren hat. Und einen der ersten Plätze nimmt unter den geistigen Führern der Gegenwart Hegel ein« (Bd. VII, S. 443).

Der *theoretische Hauptvorwurf*, den Nelson gegen Hegel vorbringt, ist nun der, daß er meint, dieser habe die »Aufgabe der Vernunftskritik als nichtig und also die Rückkehr zur dogmatischen Spekulation als gerechtfertigt erwiesen« (Bd. VII, S. 446). Ich bin nun der Ansicht, daß Nelson hier etwas postuliert und entgegengesetzt, was offenbar sehr wohl mit jenem schon angedeuteten, tatsächlich bestehenden, sogar allgemein wissenschaftstheoretisch fixierbaren Unterschied zwischen *logisch-analytischer* und *dialektisch-spekulativer Denkweise* zusammenhängt, keineswegs jedoch mit der, diesen beiden Philosophen unbedingt und durchgehend gemeinsamen Anerkennung der Selbstbestimmung und Eigenbewegung menschlicher Vernunft, als der elementarsten Grundvoraussetzung von Philosophie überhaupt, und zugleich den Kern einer bleibenden progressiven philosophisch-aufklärerischen Wesensbestimmung des Menschen betreffend.

Trotzdem, worin besteht nun der scheinbar unüberbrückbare Gegensatz zwischen beiden Vernunftdenkern, der doch möglichst klar aufgewiesen und ausgesprochen werden sollte? Zunächst erklärt Nelson gegenüber Hegel:

»Die Vernunftkritik begründet die allgemeinen metaphysischen Prinzipien, ohne sie zu beweisen oder durch sonst irgendwelche Denkopoperationen aus dem Nichts hervorzuzaubern. Sie begründet sie durch die faktische Aufweisung der ihnen in unserer Vernunft zugrunde liegenden unmittelbaren Erkenntnis. Die Existenz einer solchen unmittelbaren Erkenntnis wird von Hegel geleugnet ohne weitere Begründung als die, daß es von ihr kein unmittelbares Bewußtsein gäbe und daß, wenn es auch ein solches unmittelbares Bewußtsein gäbe, das subjektive Faktum des Bewußtseins nicht auf die Allgemeingültigkeit der bewußten Erkenntnis zu schließen erlaube (§ 71). Hierbei verwechselt aber Hegel die Unmittelbarkeit der Erkenntnis mit der Unmittelbarkeit des Bewußtseins um die Erkenntnis und die von der Vernunftkritik beabsichtigte Aufweisung der Tatsache der unmittelbaren Erkenntnis mit dem erkenntnistheoretischen Unternehmern eines Beweises der Gültigkeit dieser Erkenntnis.

Wie er aber die Existenz der unmittelbaren Erkenntnis leugnet, so leugnet er folgerichtig auch die Mittelbarkeit und ursprüngliche Leerheit der gedachten Erkenntnis. Er proklamiert also die schöpferische Macht und Selbstherrlichkeit des reinen Denkens (§ 75)« (Bd. VII, S. 448).

Schlägt man die vorstehend von Nelson genannten Paragraphen aus der Hegelschen Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (seinem System) auf, dann kann man jedoch sehr leicht feststellen, daß es in dieser einzig und allein, allerdings in Absehung von jeglichem Subjektivismus in der Philosophie, jeweils um eine ganz bestimmte »Stellung des Gedankens zur Objektivität« geht. Ein »unmittelbares Wissen« ohne Anstrengung des Begriffs und wirkliches Denken ist für Hegel tatsächlich einfach undenkbar. Kein anderes Anliegen ist aber bei Nelson unterstellt. Der Unterschied besteht offenbar hier in einem mehr *subjektiv-vermittelten* (Nelson) sowie dort in einem mehr *objektiv-vermittelten* (Hegel) philosophischen Grundstandpunkt. Aber das betrifft in keiner Weise ihrer beider, gleichermaßen vorliegende und letztlich übereinstimmende (nicht erkenntnistheoretisch eingeengte) Anerkennung der Vernunft als dem entscheidenden Wesenszug bzw. Organ von Philosophie überhaupt, gleichgültig ob es sich nun um eine angebliche Kant-Hegelsche »Selbstherrlichkeit« oder um das Fries-Nelsonsche »Selbstvertrauen

der Vernunft« handelt. Was Nelson hinsichtlich der Vernunft des einzelnen erkennenden philosophischen Individuum aussagt, bezieht Hegel auf eine allgemeine erkennende Vernunft bzw. seinen »Weltgeist«. Das sind nun aber m.E. nur zwei, neuzeitlich zwar ganz verschiedene, aber trotzdem letztlich zusammengehörende Seiten und Momente ein und derselben Vernunft, jeweils gewendet zu ihrer objektiven und subjektiven Seite. Eine mehr *subjektiv-bezogene Personenvernunft* bei Nelson erscheint so gewissermaßen nur als das Gegenstück bzw. Ergänzung zu einer *objektiv-bezogenen Weltvernunft* bei Hegel, die zumindest philosophiegeschichtlich zusammen zu denken wären.

Nelson interpretiert selbst in seiner unverminderten Polemik Hegels entsprechende Objektivierungen der menschlichen Vernunft vollständig sachgerecht, wenn er vermerkt, daß dieser damit eigentlich nur meine, »daß Vernunft in der Welt ist«. Dieser Ausdruck sei überhaupt nur »darum unbequem«, so wird Hegel ausdrücklich zitiert, »weil Gedanke (Denken) für gewöhnlich nur dem Geist, dem Bewußtsein angehörig ... gebraucht wird« (Ebd., S. 456). Und tatsächlich geht es Hegel wesentlich um den objektiven Gedanken, weniger um das subjektive Denken. Etwas abgekürzt und vereinfacht ausgedrückt, um einen m.E. durchaus vertretbaren Ausgleich dieser sich scheinbar so diametral und ausschließlich gegenüberstehenden Standpunkte anzudenken, könnte man sagen: Hegel meint die objektive, Nelson die subjektive Vernunft; aber der Standpunkt der Vernunft ist beiden gleichermaßen eigen.

Die Bedeutung von Fries für Nelson

Den entscheidenden philosophiegeschichtlichen Hintergrund des Nelsonschen Vernunftbegriff bildet natürlich das ihn zeitlebens philosophisch-theoretisch prägende Friessche Hauptwerk *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* (1807), in dem –, übrigens zeitlich parallel zu Hegels berühmter *Phänomenologie des Geistes*, unmittelbar ausgehend vom Prinzip der Selbstbeobachtung, eine letztlich psychologisch-anthropologisch begründete Vernunftauffassung vorgestellt wurde. Der Unterschied besteht einfach darin, daß das, was Kant als kritisch zu analysierende »reine Vernunft« bzw. Hegel als

sich höchst dialektisch entwickelnden »Geist« objektiv begrifflich voraussetzten, nunmehr, scheinbar gänzlich subjektiv personifiziert, als »unmittelbare Erkenntnis« erscheint. Nelson selbst erklärt uns diese Verschiebung bzw. sogar Widerspruch jedoch folgendermaßen:

»Es scheint paradox, von einer nicht anschaulichen und doch unmittelbaren Erkenntnis zu sprechen. Eine nicht anschauliche unmittelbare Erkenntnis ist eine solche, die, obgleich sie als Erkenntnis unmittelbar – nämlich nicht durch Reflexion vermittelt – ist, uns doch nur mittelbar – nämlich vermittels der Reflexion – zum Bewußtsein kommt. Hier scheint ein Widerspruch vorzuliegen. Das scheint indessen nur so durch die Verwechslung der Unmittelbarkeit der Erkenntnis mit der Unmittelbarkeit des Bewußtseins um die Erkenntnis« (Bd. VII, S. 614).

Natürlich kommt auch Nelson nicht umhin, die damit vorgeschlagene erkenntnistheoretische Lösung als eine immer noch unbefriedigende Antwort bzw. Ausdrucksweise anzusehen. Daher müßten weitergehend, hinsichtlich einer allgemein anerkegnbaren Grundlegung philosophischer Erkenntnis, die folgenden beiden widersprüchlichen Tatbestände gedanklich zusammengedacht werden: und zwar zunächst

»einerseits die Tatsache, daß die metaphysische Erkenntnis nicht aus der Reflexion entspringt, andererseits die Tatsache, daß sie uns doch nur durch Vermittlung der Reflexion zum Bewußtsein kommt. Diese Tatsachen lassen sich widerspruchlos vereinen durch die Annahme einer nicht anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis, und sie lassen sich nur durch diese Annahme widerspruchlos vereinen. Jene beiden Tatsachen führen uns also eindeutig auf diese Annahme einer unmittelbaren, nicht anschaulichen metaphysischen Erkenntnis« (Bd. VII, S. 615).

Ziemlich verschämt wird damit nun doch letztlich wieder zugestanden, was schon immer das eigentliche Wesen philosophischer Erkenntnis ausmacht und wodurch sie sich von jeder Alltagserfahrung wie auch fachwissenschaftlichen Erkenntnis ganz grundsätzlich unterscheidet, nämlich in keiner Weise anschaulich bzw. erfahrungsmäßig vermittelt zu sein. Um aber dennoch mit seinem Konzept einer *nicht anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis* nicht wieder in eine zu unmittelbare Nähe des klassischen deutschen Idealismus und deren schon hinlänglich kritisierten, verselbständigten spekulativen Vernunft zu gelangen, weil aus einer solchen »absolute(n) Selbständigkeit

von Vernunft« allein einfach noch keine Erkenntnis zu entstehen vermag, nimmt Nelson eine eigenartige *Versinnlichung der menschlichen Vernunft* bzw. des Begriffs der Vernunft vor: »Wiefern unsere Vernunft sich nicht selbst zur Tätigkeit bestimmt, sondern unter dem ihr selbst fremdes Gesetz äußerer Anregungen steht, heißt sie eine sinnliche Vernunft« (Bd. VII, S. 616f.).

Es kann nur angenommen werden, daß damit wohl ganz im Kontext einer dialektisch-ganzheitlichen Erkenntnis und Vernunftphilosophie sozusagen deren immanentes Moment einer sinnlich bestimmten Anschauung, die letztlich in einer alles überformenden und sie integrierenden Vernunfterkennnis ihre Aufhebung findet, gemeint ist. Denn Nelson verweist schließlich noch auf eine viel gewichtigere philosophisch-klassische Bestimmung von Vernunft, und zwar auf deren ebenso fundamentale *Unterscheidung vom Verstand*. Allerdings nimmt Nelson diese Unterscheidung nun wieder mehr im Kantischen als im Hegelschen Sinne und Sprachgebrauch vor, wenn erklärt wird:

»Hier kommt daher alles darauf an, die Willkürlichkeit der Reflexion zu unterscheiden von der ursprünglichen Selbsttätigkeit der reinen Vernunft. Die Selbsttätigkeit der reinen Vernunft bedeutet, wie wir erkannt haben, nicht Willkür, sondern vielmehr nur Unabhängigkeit von äußerer Anregung, als sie sich den Gehalt ihrer apodiktischen Erkenntnisse selbst zu bestimmen vermag. Dieses besagt ja gerade der Ausdruck 'Erkenntnis a priori'« (ebd., S. 625).

Im Unterschied zur Vernunfterkennnis stellt also der Verstand bzw. die Reflexion das Vermögen dar, Begriffe zu bilden sowie Urteile zu formulieren; dieses Vermögen vermag stets nur gegebene Erkenntnisinhalte zu klassifizieren, zu unterscheiden, zu analysieren, zu kombinieren usw.

Nelsons Konzept einer *Unmittelbarkeit der Erkenntnis* bedeutet zwangsläufig, eine »Immanenz aller menschlichen Erkenntnis« (ebd., S. 626) zu unterstellen, d. h. die *Unmöglichkeit einer objektiven Grundlegung von Erkenntnis*, da alle Begründung von Erkenntnis für ihn letztlich subjektiv ist. Die bekannte, den ganzen Neukantianismus kurz nach der Jahrhundertwende schockierende Nelsonsche These von der prinzipiellen *Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie* (1911) findet hierin ihre Basis, während gleichzeitig darauf jenes ebenso gewichtige Votum vom »*Selbstvertrauen der Vernunft*« beruht. Und damit gibt es einfach kein anderes philosophisch-erkenntnistheore-

tisch begründbares, d. h. vor allem aber auch kein irgendwie gegenstandsbezogenes objektives Kriterium. Die unabdingbar unterstellten, gewissermaßen allein zugänglichen unmittelbaren Erkenntnisse liefern den einzigen Grund einer Begründung unseres Wissens. In keiner Weise tun dies aber jene nur scheinbar ganz voraussetzungslos, tatsächlich aber gänzlich äußerlich bleibenden, sog. erkenntnistheoretischen Sonder- bzw. Vorprüfungen des Erkennens.

Gustav Heckmann vermerkt 1971 in seinem Vorwort zu Band VIII der Gesammelten Schriften Nelsons, die *Sittlichkeit und Bildung* betreffend, zu jener von Fries hergeleiteten Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis und deren Begründung zusammenfassend folgendes:

»Die Begründung einer Erkenntnis ist das Aufzeigen einer anderen Erkenntnis, die der Grund für die erste ist. So werden Urteile durch Beweis auf andere und diese schließlich auf nicht mehr beweisbare Grundurteile zurückgeführt. Aber auch die Grundurteile können und müssen also noch begründet werden. Der Grund für ein mathematisches Axiom z.B. liegt in einer schlechthin gegebenen, schlechthin gewissen Anschauung; der Grund für die einfachsten Aussagen über physikalische Beobachtungen liegt in einer schlechthin gegebenen, schlechthin gewissen Wahrnehmung. Dieses schlechthin Gegebene ist die unmittelbare Erkenntnis, eine einer Begründung weder fähige noch bedürftige Erkenntnis; eine Erkenntnis, die gegen Irrtum gesichert und der gegenüber echter Zweifel psychologisch nicht mehr möglich ist. Es liegt im Begriff der Begründung, nämlich der Zurückführung der Erkenntnis auf ihren Grund, daß es unmittelbare Erkenntnisse geben muß, da man sonst auf einen unendlichen Regreß kommen und Begründung von Erkenntnissen überhaupt nicht möglich sein würde.« (Bd. VIII, Vorwort, S. VII)

Man nenne das nun vorausgesetzten Kantschen Apriorismus oder unterstellte Hegelsche Geistigkeit, die Annahme einer derartigen unmittelbaren Erkenntnisbegründung wäre nach Konrad Lorenz³ nichts weiter als die ganz aufs Subjekt bezogene Erkenntnis- und Vernunftbefähigung des Menschen zum begrifflichen Denken des Allgemeinen, die heute zumindest fach- bzw. naturwissenschaftlich bereits weitgehend durch die Evolutionäre Erkenntnistheorie erklärt werden kann.

Nelson Kritik der praktischen Vernunft

Da es nun aber, wie einleitend ausdrücklich vermerkt, für Nelson grundsätzlich keine Vernunftkenntnis ohne ein vernünftiges Tun geben kann, erstere für ihn stets auf letzteres hinausläuft, leiten wir an dieser Stelle unvermittelt über zu seiner ebenso theorie-relevanten, philosophisch-praktischen Begründung der Vernunft, womit wir daher auch unsere ganze Darlegung hätten beginnen können. Denn in seiner, wiederum mit Kant so benannten *Kritik der praktischen Vernunft*⁴ von 1917/18 geht es nochmals um deren erkenntnistheoretische Grundlegung:

»Wie die Erkenntnistheorie allgemein nach einem Kriterium der Gültigkeit der Erkenntnis fragt, so fragt insbesondere die erkenntnistheoretisch verfahrenende Ethik nach einem Kriterium der Gültigkeit der ethischen Erkenntnis oder nach einem Kriterium der Verbindlichkeit sittlicher Pflicht überhaupt« (Bd. IV, S. 45).

Weil nun aber für Nelson wegen der schon angezeigten prinzipiellen Unmöglichkeitserklärung von Erkenntnistheorie gerade eine derartige erkenntnistheoretische Grundlegung praktischer Vernunftphilosophie bzw. Ethik nicht erfüllbar sei, führe das auch in dieser »praxis-philosophischen« Ebene zu einem erneuten Begründungszirkel, den uns Nelson in folgenden zwei Schritten (ebd. §§ 22 u. 24) auf eine sehr eindringliche Weise zu verdeutlichen versucht:

»Wollte man, um diesen Zirkel zu vermeiden, die fragliche Erkenntnis mit Hilfe einer *anderen* Erkenntnis desselben Gegenstandes prüfen, so würde bei der Frage nach der Gültigkeit dieser anderen Erkenntnis dieselbe Schwierigkeit von neuem entstehen. Und so fort bei jeder weiteren Erkenntnis, die wir zur Prüfung der vorhergehenden einführen, ohne daß wir je ein anwendbares Kriterium erhalten.

Gerade so verhält es sich mit dem Problem der Gültigkeit der ethischen Erkenntnis. Um die Gültigkeit meiner Erkenntnis der Pflicht zu prüfen, müßte ich die Erkenntnis der Pflicht mit der Pflicht selbst vergleichen. Um diese Vergleichung auszuführen, müßte ich aber die Pflicht schon kennen. Ich kenne sie aber nur vermöge der Erkenntnis, die ich von ihr habe und deren Gültigkeit gerade in Frage gestellt war« (Bd. IV, S. 46).

Und weiter: »Die erkenntnistheoretische Forderung einer Begrün-

dung für jede Erkenntnis beruht also auf der Voraussetzung, daß nur mittelbare Erkenntnisse möglich seien. Auf diese Voraussetzung geht denn schließlich auch der Widerspruch zurück, der, wie wir fanden, jedem erkenntnistheoretischen Begründungsversuch anhaftet. Denn wenn es keine unmittelbare Erkenntnis gibt, d. h. keine solche, die ohne Begründung gewiß ist, so kann es auch keine mittelbare Erkenntnis geben, d. h. keine solche, die sich auf unmittelbare Erkenntnis zurückführen und also begründen läßt. Daher schließt schon die bloße Stellung der Aufgabe, jede Erkenntnis zu begründen einen Widerspruch ein« (ebd., S. 48).

Nach Nelson betreffe dieses erkenntnis-widersprüchliche Verhalten in allererster Linie das »erkenntnistheoretische Vorurteil der Mittelbarkeit aller Erkenntnis« (ebd. § 26, S. 50) und deren damit erforderliche durchgehende Begründbarkeit, was wiederum lediglich zu weiteren »falschen erkenntnistheoretischen Ansprüchen« führen würde usw. Demgegenüber erweist sich die Begründung unmittelbarer Erkenntnis, wie schon mehrfach betont, für Nelson nicht nur als einfach möglich, sondern als absolut erforderlich und notwendig!

Die *unmittelbare Erkenntnis* sei als solche bereits an und für sich gewiß, nicht von außen erstellt oder bestellt. »Es gibt also Erkenntnisse, die nicht von äußeren Umständen abhängen, hinsichtlich deren unser Geist sich vielmehr selbst genug ist« (Bd. IV, S. 63). Eben gerade darin bestehe jene unveräußerliche Souveränität, das eigentliche *Selbstsein der Vernunft*, wovon einleitend bereits so eindringlich gesprochen wurde. Nelson bringt dies alles zusammenfassend schließlich auf folgenden einprägsamen Nenner: »Wir können diesen Sachverhalt aussprechen als den *Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft* auf die Wahrheit ihrer unmittelbaren Erkenntnis« (ebd., S. 51; Hervorh. im Original). Aber dieser Grundsatz sei, so wird ausdrücklich nochmals hinzugefügt, »kein erkenntnistheoretisches Kriterium« (ebd., S. 52).

Was Nelson bei all dieser scheinbaren Subjektivierung der Vernunft wiederum mit Hegel gemeinsam hat, das ist die inhaltlich vollständig übereinstimmende Ablehnung einer jeden Verselbstständigung von sog. erkenntnistheoretischen Fragen; gerade diese Fragen sind tatsächlich nicht gänzlich für sich genommen bzw. vollständig voraussetzungslos zu erstellen und zu beantworten. Ein übergreifendes Vernunftkonzept, egal ob nun mehr subjektiv oder mehr objektiv angelegt

und ausgerichtet, bildet dazu ein offenbar gleichermaßen geeignetes »Grundaxiom«. Dem Kant-Hegelschen *Anspruch der Vernunft* entspricht in dieser Hinsicht also vollständig das Fries-Nelsonsche *Selbstvertrauen der Vernunft*.

Rechtvernunft und Vernunftpolitik

Im III. Teil seiner Ethikvorlesungen⁵, beabsichtigt Nelson vor allem letztere »auf ein festes wissenschaftliches Fundament zu stellen« (Bd. VI, Vorwort 1923, S. 7). Und wiederum kommt gerade angesichts einer, der praktischen »Rechtsverwirklichung« zuwiderlaufenden Bedrohung durch Unrecht und Gewalt, sein ungebrochener universeller »Vernunftglaube« zum Durchbruch. So wenn Nelson erklärt, daß, »mag die Lage noch so verzweifelt erscheinen, so ist es doch die Lage der Vernunft. Und die Vernunft kennt keine Verzweiflung. Sie kennt im äußersten Fall den – die Kraft ihres eingeborenen Selbstvertrauens nur um so höher spannenden – Mut der Verzweiflung« (Bd. VI, S. 500).

Der daran anschließende § 248 fragt nach der »Möglichkeit der Vernunftorganisation« (ebd., S. 505) in der Politik und macht zum grundlegenden Verhältnis von Vernunft und Gewalt folgende entscheidende Aussage: »Die Vernunft beugt sich allein der Gewalt des Rechts; aber sie kennt kein Recht der Gewalt« (ebd., S. 507). In einem anderen Zusammenhang sind für Nelson »Partei des Rechts« und »Partei der Vernunft« direkt identische Ausdrücke! (ebd., S. 475).

Zur Durchsetzung einer derartigen »Rechtvernunft« wie »Vernunftpolitik« empfiehlt Nelson schließlich eine neue, kritische Aufklärung, meint jedoch damit nicht irgendeine romantische Verklärung. Das Ziel einer solchen erneuten Aufhellung »der ursprünglichen Dunkelheit der Vernunft« bestehe darin, wieder zu einer »hinreichenden Entschlossenheit und Standhaftigkeit im Vertrauen auf die Kraft der eigenen Vernunft« zu gelangen (ebd., S. 508). Ein Vernunftpolitiker braucht derartig kritisch-aufgeklärt, aber sicher nicht ideologisch verschult, angesichts der Übermacht der Gewalt durchaus nicht zu verzweifeln. Ebenso wenig bedarf es aber einer »schwärmerischen Überspannung der auf die Kraft der Vernunft zu setzenden Hoffnungen, sondern nur der nüchternen Bekanntschaft mit der Tatsache und

wirklichen Natur dieser Kraft selbst« (ebd., S. 509). Der abschließende, weiter noch ganz spätaufklärerisch klingende Passus zum Komplex *Vernunftorganisation und Vernunftpolitiker in der praktischen Politik* lautet bei Nelson zusammenfassend folgendermaßen:

»Daß aber die Kraft der Vernunft nicht hinreichen sollte, die Gemeinschaft der Rechtliebenden zu einer Zwangsorganisation und der Autoritätsorganisation ebenbürtigen Partei zu organisieren und, vermittelt ihrer, dieselbe Gewalt, die unter dem Antrieb subjektiver Interessen im Dienst des Unrechts aufgeboten wird, im Dienst des Rechts aufzubieten – dies anzunehmen, bevor auch nur der Versuch angestellt ist, erkennt er als einen nicht minder haltlosen Aberglauben. Denn daß ein Erfolg, der nur durch menschliches Zutun und also auch nur unter der Bedingung, daß Menschen sich seine Herbeiführung zutrauen, herbeigeführt werden könnte – daß ein solcher Erfolg so lange ausbleibt, als er für unmöglich gehalten wird, ist gewiß kein Grund, ihn für unmöglich zu halten. Ist aber einmal der Glaube an die Ohnmacht der Vernunft als die zuletzt allein entscheidende Ursache ihrer wirklichen Ohnmacht erkannt, so ist eben damit auch schon das Mittel entdeckt, ihrer Ohnmacht abzuhelfen. Es genügt, diesen Aberglauben abzuschütteln, um in dem von der bloßen Einsicht in das Rechtsideal ausgehenden Antrieb die Kraft zu entfesseln, das unmöglich Erscheinende möglich zu machen« (Bd. VI, S. 510).

In diesem Zusammenhang kann m.E. Nelsons, ganz sicher zeitbedingt aus den zwanziger Jahren erklärliche, also weder national oder realsozialistisch interpretierbare, bewußte Bejahung einer »führerschaftlich« organisierten Partei oder Gesamtgesellschaft nicht stillschweigend übergangen werden. Was Nelson damit letztlich anstrebt, ist ganz und gar »rein philosophisch« gemeint, so wenn er z.B. schreibt, daß auf die Frage, »wer der Regent im Staate sein soll, ist die einzig bündige Antwort die Platonische: der Weiseste« (ebd., S. 246). In diesem Sinne sind schließlich auch entsprechende Artikel bzw. Überschriften wie »Erziehung zum Führer« (1920, Bd. VIII, S. 497 ff.) oder »Führerziehung als Weg zur Vernunftpolitik« (1921, Bd. VIII, S. 523) zu verstehen und nachträglich einzuordnen.⁶

Was Nelson zusammengefaßt unter »Vernunftpolitik« versteht, das versucht er uns zunächst an ihrem Gegenteil zu verdeutlichen:

»Gedankenlosigkeit und, in deren Gefolge, Ziellolosigkeit, Gehen-

lassen, Fatalismus und schließlich der Glaube an rettende Wunder – das sind die Kennzeichen einer Politik der Unvernunft. Vorausdenken, Zielklarheit, Gestaltungswille, Verantwortungsbewußtsein und männliches Vertrauen auf die eigene Kraft – das sind demnach die Kennzeichen der Vernunftpolitik.

So betrachtet möchte wohl freilich kein Politiker als Gegner der Vernunftpolitik gelten, obwohl man doch sonst heute von Vernunftpolitik wenig hört und wenig davon hören mag. Der Name schon reizt zum Widerspruch. Vernunftpolitik! Klingt daraus nicht die Anmaßung, im Besitz der alleinseligmachenden Wahrheit zu sein? Weht es uns nicht an wie die erkältende Luft des Aufklärungszeitalters, wenn wiederum von der Vernunft die Politik ihre Weisungen erhalten soll?« (Bd. VIII, S. 525)

Für Nelson resultiert aus der *vernunftgerechten Führererziehung* ganz folgerichtig, die politisch-philosophische Theorie mit der pädagogischen Praxis verbindend, die Idee einer *Philosophisch-politischen Akademie*, die seit 1922 tatsächlich realisiert wurde. Damit vollendet sich gewissermaßen das Nelsonsche ganzheitliche Programm einer konkreten Realisationseinheit von theoretischer und praktischer Vernunft nicht zuletzt auch in organisatorisch-institutioneller Hinsicht. In keiner Weise meint Nelson damit aber eine irgendwie geartete elitenmäßige »Genieschulung« oder feudale »Kronprinzenenerziehung«, obwohl sich folgender Passus zumindest heute doch schon wieder sehr pädagogisch-illusionär bis autoritär-dogmatisch anhört:

»Die geplante Akademie gibt keinerlei Anwartschaft auf führende Stellen im öffentlichen Leben. Sie ist vor der Hand nichts anderes als eine Schule mit besonders strengen Anforderungen an den Willen. Schon bei der Auswahl der Schüler wird man die einfachen, geraden Naturen den altklugen, redseligen vorziehen. In der Tat prägen sich Charakterzüge bereits bei Kindern deutlich aus. Auch gilt hier der Grundsatz: Vor den Erfolg haben die Götter den Schweiß gesetzt. Wichtigtuerei und Dünkel gedeihen in solcher Atmosphäre schlecht. Auch innerhalb der Schule ist von Anwartschaft auf führende Posten keine Rede. Sie umfaßt während der Ausbildungszeit alle, die kraftvoll genug sind, gewisse Mindestforderungen der straffen Zucht, die hier geübt wird, zu erfüllen. Nach und nach werden sich dann aus dieser Schar von selbst diejenigen herausheben, die dank ihren sittlichen, geistigen und

körperlichen Kräfte mehr leisten als die anderen. Sie werden vermöge ihrer Tüchtigkeit zu Führern ihrer Kameraden aufsteigen, wobei der Kreis ihrer Pflichten stärker wächst als der ihrer Rechte. Kommt dennoch, durch den Aufstieg verführt, Strebertum oder Eitelkeit zum Durchbruch, so muß hier der Erzieher eingreifen und mit fester Hand den verfrühten Aufstieg rückgängig machen. Wer solche Zurückstellung nicht verträgt, taugt nicht zum Führer« (Bd. VIII, S. 546f.).

Bei aller, schon von anderer Seite hinlänglich kritisierten, offensichtlichen Fehleinschätzung des Demokratieproblems enthält Nelsons diesbezügliche *Schweriner Rede* im Revolutionsjahr 1919 »Demokratie und Führerschaft« (1920/1927)⁷, dennoch bleibende Hinweise zur »Vernunftpolitik«. Ausdrücklich wird auch hier eine neue »Partei des Rechts oder der Vernunft« gefordert (Bd. IX, S. 410). Stört man sich weniger am Ausdruck »Vernunftführerschaft« und achtet mehr auf Nelsons grundsätzliche Ablehnung jeder kritiklosen Autoritätsgläubigkeit, dann wird das folgende längere Zitat aus der oben genannten Rede in seinem *vernunftdemokratischen Ideengehalt* schon etwas verständlicher:

»Um hierüber klarzuwerden, empfiehlt es sich, einmal die Chancen der Partei der Vernunft, von der wir jetzt sprechen, zu vergleichen mit denen einer Partei, die sich für ein außerrechtliches Ziel einsetzt, für ein Ziel, das sich nicht auf Vernunftgründe stützt, sondern auf autoritative Machtprüche. Auch eine solche Partei, die nach dem Autoritätsprinzip arbeiten kann, ist darauf angewiesen, ohne das Mittel äußeren Zwangs zu arbeiten. Aber sie findet einen Ersatz hierfür in dem Prinzip der Autorität selber. Es besteht ein großer Unterschied zwischen der Autorität und dem Vertrauen, wie wir es in der Vernunftorganisation fordern. Denn die Autorität verlangt, ihrem Wesen nach, *blinde* Gefolgschaft. Sie ruht auf dem Glauben an die Unfehlbarkeit der höchsten Autorität oder ihrer Stellvertreter. Die Autorität ist nicht wie der Vernunftführer in der Gefahr, daß da, wo bei der Gefolgschaft die Einsicht versagt, die Gefolgschaft gekündigt wird. Denn der Grund der Gefolgschaft liegt ja dort nicht in der freien Zustimmung der einzelnen, sondern in dem blinden Glauben, daß die eigene Vernunft nicht hinreicht und daher die bedingungslose Unterwerfung unter die Autorität notwendig ist...

Der Vernunftführer ist nicht in dieser glücklichen Lage. Denn die Forderungen, die er vertritt und aus deren Vertretung allein er sein Anrecht auf Vertrauen herleitet, sind Forderungen der Vernunft. Sie beanspruchen Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, und es ist, ohne sie ganz preiszugeben, für ihn nicht möglich, etwas von ihnen nachzulassen, um sich der Schwäche seiner Gefolgschaft anzubequemen« (Bd. IX, S. 414f.).

Abzuschließen wäre mit einer Bemerkung aus Nelsons Vorwort zu seiner dreibändigen Ethik-Vorlesung aus dem Kriegsjahr 1916, die da lautet:

»Unter Verhältnissen wie den gegenwärtigen mit einer Ehrenrettung der menschlichen Vernunft hervortreten, möchte zwar nicht eben zeitgemäß erscheinen. Sollte indessen, angesichts der Zertrümmerung einer ganzen Gesellschaftsordnung, dieser oder jener sich einfallen lassen, nicht sowohl an der Vernunft irre zu werden, als vielmehr an der Vernünftigkeit dieser Gesellschaftsordnung, so wird er bei der Ausschau nach den Maßstäben für den Wert einer neuen Ordnung nicht umhin können, zu den Quellen hinabzusteigen, aus denen die letzten Urteile über menschliches Treiben entspringen, womit er denn unvermeidlich auf eine Untersuchung des Vermögens praktischer Urteile überhaupt geführt wird. Wer immer so denkt, dem wird ein Unternehmen wie das hier eingeleitete den Anforderungen der Zeit um so angemessener erscheinen« (Bd. IV, S. XIII).

Die beiden Herausgeberinnen des *Systems der philosophischen Ethik und Pädagogik*, Gesammelte Schriften Bd. II, Grete Hermann und Minna Specht, wiederholen nach Kriegsende 1949 in ihrem gemeinsamen Vorwort genau diese Sätze des Nelsonschen Vorwortes von 1916/17; mir schien es daher angebracht, nach dem Ende der DDR und angesichts der deutschen Wiedervereinigung (1989/90) ebenfalls mit diesen Worten zu enden, denn der klassische philosophische Anspruch der Vernunft ist bleibend.

Anmerkungen

1 Im folgenden wird falls nichts anderes angegeben, ausschließlich aus den Gesammelten Schriften Leonard Nelsons zitiert (Hamburg 1970–1977), und zwar jeweils unter Angabe des Bandes und der entsprechenden Seitenzahlen.

2 Gesammelte Schriften Bd. VII: *Fortschritte und Rückschritte der Philosophie von Hume und Kant bis Hegel und Fries.*

3 »Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte der gegenwärtigen Biologie«, 1941.

4 Band IV: *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik.*

5 Veröffentlicht als Band VI der Gesammelten Schriften: *System der philosophischen Rechtslehre und Politik.*

6 Welche realsozialistischen Illusionen sich mit einer vermeintlichen geistig-ideologischen Führungsrolle der letztlich doch nur parteigebundenen marxistisch-leninistischen Staatsphilosophie der DDR verband, ist hier und heute nicht unser Thema.

7 Jetzt in Bd. IX der Gesammelten Schriften.

Ute Hönnecke

Verantwortung bei Viktor E. Frankl und Leonard Nelson

[Originalfassung des Vortrags vom 6. November 1993
in Würzburg]

Vorbemerkung

Ich habe vorrangig das Gemeinsame im Auge, das von Leonard Nelson und Viktor Frankl in die Zeitgeschichte hinein ausstrahlt. Unterschiede sehe ich derart, daß wertvoll Ergänzendes von Frankl ausgeht, wenn er sich dem Menschen zuwendet, der die einzelne Person tatsächlich ist.

Frankl ist der Begründer der Logotherapie, einer sinnzentrierten Therapie. Man spricht auch von der 3. Wiener Schule – nach Freud und Adler. Frankl ist Professor für Neurologie und Psychiatrie in Wien und San Diego/Kalifornien. Darüber hinaus bestehen wissenschaftliche und praktische Beziehungen in alle Erdteile.

Von seinem Gedankengut, dem Menschenbild, will ich versuchen, Euch einiges zu vermitteln, und setze voraus, daß Ihr Nelson kennt.

Eine Gliederung erfährt mein Vortrag dadurch, daß ich im mittleren Teil ein bestimmtes Sokratisches Gespräch wiedergebe, weil ich glaube, daran einiges gut verdeutlichen zu können, was für dieses Thema wichtig ist.

Verantwortung bei Viktor E. Frankl und Leonard Nelson

»Denn gegenwärtiger sind auf Höhen die Götter.« Dieser Gedanke von Hölderlin begleitet mich mutmachend.

Das »Selbstvertrauen der Vernunft« – von Nelson formuliert und mir von Grete Henry vermittelt – hat mich hoffnungsvoll gestärkt, als

ich es bitter nötig hatte. Der »Wille zum Sinn«, wie Frankl in seinem Menschenbild verdeutlicht, läßt mich tiefer und hilfreich das Menschsein erkennen. Frankls Schülerin Elisabeth Lukas spricht bei ihm von Höhenpsychologie.

Ihr seht, Freunde, ich spreche von der geistigen Dimension in der wir unser eigentliches Menschsein leben, wo unsere Freiheit liegt und unsere Antwort und damit unsere Verantwortung.

»Menschsein ist nämlich nichts anderes als Bewußt-sein und Verantwortlich-sein«, sagt Frankl (1992, S. 95). Das klingt so schlicht, so selbstverständlich und sagt doch soviel aus über das Menschenbild, das wir uns machen.

Und dieses Menschenbild zeigt uns Frankl in einer solchen Deutlichkeit und Glaubwürdigkeit auf, daß es in der Tat hilfreich ist für unser menschliches Miteinander.

Nelson benutzt andere Worte; aber ich habe den Eindruck, daß er ein sehr ähnliches Bild vom Menschen vor Augen hatte, als er die »Sokratische Methode« entwickelte und das »Sokratische Gespräch« und als Ziel der Erziehung »vernünftige Selbstbestimmung« nannte.

Beide – Leonard Nelson (1882–1927) und Viktor E. Frankl (1905, er lebt noch) – sind große Kämpferpersönlichkeiten in unserem Jahrhundert, indem sie die Menschen fest auf ihre eigenen Füße stellen wollen im Vertrauen auf ihre geistigen Möglichkeiten, die sie grundsätzlich befähigen, auf die Herausforderungen der Umwelt wertvoll zu antworten, »vernünftig« sagt Nelson, »sinnvoll« sagt Frankl.

Beide bekämpfen das fatalistische Sich-ausgeliefert-Fühlen und fordern die Tatkraft des Menschen, d. h. kraft seiner eigenen Einsicht das zu tun, was zu tun gut ist.

Unser Jahrhundert? Gemeint ist: Umbruchzeit, in der vorgegebene Werte ihre Gültigkeit verloren, an denen man sich gehorsam orientierte.

Frankl hat in den zwanziger Jahren das »existentielle Vakuum« vorausgesagt, das sich nach dem Zusammenbruch des Kaiser und Zarenreiches ausbreiten würde, nach der Befreiung aus einer Bevormundung durch Staat und Kirche und durch den Zerfall vieler Traditionen, die Halt gegeben hatten.

Freiheit will gelernt sein; vernünftige Selbstbestimmung will erfahren werden, um Selbstvertrauen in sich zu festigen.

Hilfreich ist Frankls klärendes Bild vom Menschen, wie er in drei

Dimensionen lebt, der physischen, der psychischen und der geistigen: Die körperlich-seelische Konstitution ist dem Menschen erblich mitgegeben. Die Umwelt wirkt ebenfalls schicksalhaft auf sein körperliches Wachstum mit ein und auf die Art und Weise, wie er sich gewöhnt, seelisch zu reagieren. Aber Menschsein heißt immer auch anders sein können! Aus der geistigen Dimension heraus hat der Mensch die Freiheit, nicht automatisch zu reagieren, sondern in konkreter Situation hat er die Chance, aus einer gewissen Distanz heraus auf die Herausforderung seiner Umwelt selbst zu antworten, sinnvoll zu antworten.

Frankl sagt: »Unser Körper hungert nach Brot«, aber »Geist braucht Sinn«. Dieses Streben gibt den Ausschlag; es ist stärker als der Hunger und gibt die Richtung an zwischen Gut und Böse.

Der Mensch hat den Willen zum Sinn. In seiner geistigen Dimension liegt diese Sehnsucht und die Freiheit, sich schöpferisch hinzugeben an eine Aufgabe oder liebend an einen Menschen, sich selbst vergessend in sinnvollem Tun.

Und wer versäumt, sinnvital zu leben, dem wuchert leicht Neurotisches, Egoistisches oder Lebenverneinendes in sein »existenzielles Vakuum« hinein.

Es ist außerordentlich hilfreich, wenn uns bewußt ist, daß wir mit unseren natürlichen Lebensvorgängen sowohl körperlich wie auch seelisch an entsprechende Natur-Gesetzmäßigkeiten gebunden sind, diese aber in unserer geistigen Dimension nicht gelten. Dort herrscht Freiheit, eine unberechenbare Macht – trotz Gebundensein – unser eigentliches persönliches Menschsein. Frankl spricht von der »Trotz-macht des Geistes« und sagt: »Man muß sich nicht alles von sich gefallen lassen.«

So tritt zu dem, was uns »gegeben« ist, das, was uns vom Leben »aufgegeben« ist an Wertverwirklichung, an Menschlichkeit.

Und wie der Einzelne von uns da Sinn wahrnehmend antwortet oder auch nicht, dafür ist er verantwortlich.

Frankl und Nelson sehen den Menschen im »Spannungsbogen zwischen Sein und Sollen«, wie Frankl es nennt, und sie trauen ihm zu, daß er der Einsicht fähig ist in das, was er soll. Es ist ein Gefordertsein durch etwas, das objektiv wertvoll ist und subjektiv gefunden werden soll, also vom einzelnen Menschen erkannt und schöpferisch gestaltet in die Welt eingebracht werden kann.

Dabei geht es Nelson vielleicht mehr um das zu Erbringende, vor allem Gerechtigkeit, während Frankl das Individuum in seinem Sein und Verpflichtetsein als einzigartig betont.

Da zeigt sich die große Verantwortung: Habe ich beim Abwägen die Mitbetroffenen in der bestimmten Situation richtig einbezogen? Welches Ziel habe ich motivierend vor Augen? Bin ich bereit, auf dieses oder jenes Wertvolle zu verzichten, um mich gewissenhaft für die beste Möglichkeit zu entscheiden?

– Und die beste nenne ich lieber die »sinnvollste« als die »vernünftigste«.

»Vernünftig« hat leicht den Beigeschmack: nach intelligenter Überlegung für mich und mein Vorhaben zweckmäßig. »Sinnvoll« klingt ganzheitlicher, vom ganzen Menschen mit Kopf und Herz erfaßt, nicht nur klug, auch liebevoll und enthusiastisch.

Dann kann der Entscheidung im praktischen Wirken die Erfüllung folgen.

Diese Willensstärke wünschen beide Philosophen: Nelson sieht die Notwendigkeit zum entschiedenen Handeln um der wertvollen Sache Willen rigoros – für einen Philosophen und das öffentliche Leben derzeit sehr bedeutungsvoll! – Frankl schaut vordergründig auf den Menschen und das persönliche Eingebundensein: Weiß er wozu, strebt der Mensch einem Ziel zu, das ihm persönlich so wichtig und wertvoll erscheint, daß er es selbst unbedingt erreichen will, dann wachsen auch dynamisch Kräfte, die manches NichtKönnen oder NichtzukönnenGlauben überwinden helfen.

Diese geistige Energiequelle ist es auch, die Frankl im KZ bestätigt gefunden hat. Die letzte Überlebenschance lag im Hoffen, im Durchhaltenwollen auf etwas ganz Bestimmtes zu. Bei Frankl selbst war es, daß er sein Manuskript »Ärztliche Seelsorge«, das man ihm verbrannt hatte, noch einmal schreiben wollte. – Inzwischen sind seine Bücher in 20 Sprachen erschienen. – Und Ihr wißt ja, was Frauen und Männer in der Nachfolge Nelsons und im gegenseitigen Miteinander – während so unterschiedlicher Zeitepochen – in unsere Welt eingebracht haben, immer wieder findend wozu. Es wirkt politisch und pädagogisch bis in unser Heute hinein. (Beteiligte berichten davon an anderen Stellen.)

Ja, diesen »Spannungsbogen zwischen Sein und Sollen« betont Frankl ausdrücklich. In dieser Spannung liegt die Dynamik, Mensch

sein zu können, nicht in geistiger Entlastung. Ziellosigkeit wäre die Folge und »existentielle Frustration«. Wer nur noch körperlichseelisch befriedigt sein will, lebt animalisch ichbezogen und verantwortungslos. Hier liegen die Nöte unserer Wohlstandsgesellschaft.

Aber, wie finde ich, was sinnvoll ist?

Wir alle wollen uns nicht überflüssig fühlen, suchen unbewußt oder bewußt nach sinnvollen Aufgaben, Begegnungen oder Erlebnissen, ja, im unabänderlichen Leid noch nach einer würdigen Einstellung.

Wir fragen uns unter Umständen auch, ob das Leben überhaupt einen Sinn hat. – Wer fragt da: »Was hat mir das Leben noch zu bieten? Es hat eh keinen Sinn !«

In seinem Buch *Ärztliche Seelsorge* spricht Frankl von einer »kopernikanischen Wende«, die not tut: »Das Leben selbst ist es, das dem Menschen Fragen stellt. Er hat nicht zu fragen; er ist vielmehr der vom Leben her Befragte, der dem Leben zu antworten – das Leben zu ver-antworten hat.«

Ob das Leben unter allen Umständen sinnvoll ist, oder ob jemand meint, es habe keinen Sinn, das ist eine Glaubensfrage.

Aber – sagt Frankl – der Mensch hat ein »Sinnorgan«, das ist sein Gewissen. Und das hilft ihm in ganz konkreten Falle, hier und jetzt zu erkennen, was da sinnvoll ist.

Mit dem Mut, uns auf diese unsere Fähigkeit zur Einsicht herausfordernd anzusprechen, berufen sich Frankl und Nelson – wahlverwandt – auf Sokrates.

Den »Sokratischen Dialog«, »die geistige Auseinandersetzung von Mensch zu Mensch« nahm Frankl für die Logotherapie zum Vorbild. Und der »Sokratische Dialog« gehört auch zu den verschiedenen logotherapeutischen Vorgehensweisen. Nelson machte aus dem »Sokratischen Dialog« die Gruppenform: das »Sokratische Gespräch«.

Philosophische Erkenntnisse klingen so großartig und so einfach. Aber sie wollen durch eigene Einsicht aus der »ursprünglichen Dunkelheit« in »klare Begriffe« gebracht werden, sagt Nelson. Frankl spricht vom »GeistigUnbewußten«, das sich durch Einsicht intuitiv ins Bewußtsein heben läßt.

Und das ist so entscheidend wichtig, daß es auch GeistigUnbewußtes gibt und im Unbewußten nicht etwa nur Triebhaftes zu vermuten ist, wie Freud annahm. Frankl setzt auf diese Tiefenpsychologie seine

Höhenpsychologie. Also, so notwendig zum Verantwortlichsein ein gutes Maß Bewußtsein gehört, soviel Mühe macht es zuweilen auch und braucht für sein Wachstum Geduld. Dabei ist die »geistige Auseinandersetzung von Mensch zu Mensch« die hilfreichste Herausforderung.

Sokratisches Gespräch: »Was bedeutet sinnvoll?«

So möchte ich jetzt einiges zum Thema verdeutlichen, indem ich von dem Sokratischen Gespräch berichte, das ich 1991 in Chorin geleitet habe mit dem Thema: »Was bedeutet sinnvoll?«

Die Ausgangssituation war gekennzeichnet durch eine erste Frage an das Thema von jedem der sieben Teilnehmer, bzw. Teilnehmerinnen:

- Woran kann ich erkennen, daß etwas sinnvoll ist?
- Sinnvoll für wen?
- Wie führe ich ein sinnvolles Leben?
- Ist es sinnvoll, Dinge zu tun, nur um es anderen recht zu machen?
- Soll alles, was ich mache, sinnvoll sein?
- Kann man einsehen, was sinnvoll ist?
- Nachher ist es oft einfacher zu sehen, ob etwas sinnvoll war.

Wir beginnen die Arbeit mit einem konkreten Beispiel – nicht nur, weil es zur Sokratischen Methode gehört, so vorzugehen, auch natürlich deshalb, weil wir anders ja nicht erkennen können, was »sinnvoll« ist, als wenn wir nach dem fest umgrenzten Erlebnis eines bestimmten Menschen fragen.

So hatten wir bald mehrere Erlebnisberichte, verbunden mit dem Urteil: »Das habe ich als sinnvoll erlebt.« Die Gruppe einigte sich, Andreas' Beispiel für unsere Gemeinsame Erarbeitung zu nehmen.

– Andreas gehörte zu den ersten, die über Ungarn die DDR verlassen haben. – Er berichtet in seinem Beispiel von seinem erregenden Erlebnis in Leipzig, als an die Öffnung der Mauer noch nicht realistisch gedacht werden konnte: Er war ein halbes Jahr lang in der Lehre gewesen, als er gefragt wurde, ob er an der vormilitärischen Ausbildung teilnehmen wolle. Er war einer von hundert, der mit »Nein« antwortete. Uns berichtet er dazu: »Denn mein Gewissen läßt es nicht zu, daß ich eine Waffe in die Hand nehme und für ein System eintrete,

dem ich nicht gewillt bin zu dienen. Mein »Nein« wurde akzeptiert, aber mir wurden die Konsequenzen klargemacht: »Wenn Sie an dieser Ausbildung nicht teilnehmen, dann können Sie den Lehrabschluß nicht bekommen.«

Andreas bekam dann eine halbe Stunde Zeit zum Nachdenken und wurde dann noch einmal gefragt. Da entschloß er sich »ja« zu sagen, um seine Zukunftschancen nicht zu gefährden. – Soweit das Beispiel.

Wir suchten hier nicht nach Ursachen, als hätten sich mit Notwendigkeit daraus die Folgen ergeben. Das würde den Menschen zum Objekt, zum Opfer des Geschehenen degradieren. Wir nahmen Andreas als Menschen ernst, der die geistige Freiheit hatte, sich zu entscheiden, und also fragten wir ihn nach den Gründen für seine zweite Entscheidung.

Warum ?

- 1) Warum hat Andreas »ja« gesagt? und
- 2) Warum sagt Andreas, daß er es sinnvoll fand?

Zur ersten Frage, nämlich, warum er »ja« gesagt hatte, erklärte Andreas: »Das Ja schien mir der beste Weg, um aus einer für mich unangenehmen Situation herauszukommen, aus einer gewissen Angst heraus, dem Spott und den Schikanen ausgesetzt zu werden und damit alleine dazustehen; der Hauptgrund war jedoch meine Zukunftschancen nicht zu gefährden. Meine innere Planung war, meinen Lehrabschluß zu machen, um dadurch einen besseren Einstieg in der Bundesrepublik zu haben. Da ich im selben Betrieb wie mein Vater arbeitete, fühlte ich mich ihm gegenüber verantwortlich und wollte ihn nicht gefährden«

– Eine der spontan aufgetauchten Zwischenfragen, die wir hier notierten, war: »Gibt es eine Beziehung zwischen »Gewissen« und »sinnvoll«?«

Auf unsere Frage »Warum sagt Andreas, daß er es sinnvoll fand, ja zu sagen?« kommt als erste Antwort »um seine übergeordneten Ziele erreichen zu können, die für seine Persönlichkeit und sein Leben wichtiger sind als Widerstand zu leisten gegen das System.«

Es wird deutlich, daß sich innerhalb einer halben Stunde damals die Ziele geändert hatten, an denen Andreas seine Entscheidung orientierte. Die vormilitärische Ausbildung wird, als er zustimmte, nur Mittel zum Zweck. Den Ausschlag gaben »für ihn übergeordnete

Ziele«, die er benennt: »Berufsabschluß, Planung in die Bundesrepublik zu wechseln, Nichtgefährdung der Familie.«

Was bedeutet »übergeordnete Ziele«?

In der Sammlung tauchen folgende Erklärungen auf:

- zukunftsorientiert
- gewichtig
- lebensbestimmend
- hat weiterreichende Folgen
- bereichernd für die Persönlichkeitsbildung

Es ging um Andreas' übergeordnete Ziele, und wir hören das Personengebundene heraus, ohne an Egoismus zu denken. Es geht um Wertvolles.

Aber irgendwo in der Gruppe schwingt mit, daß gerade das »bereichernd für die Persönlichkeitsbildung« hätte sein können, wenn Andreas bei seinem Nein geblieben wäre. Denn die Zwischenfrage kam: »Wäre es nicht Selbstverwirklichung gewesen, wenn Andreas seinem Gewissen folgend »nein« gesagt hätte?«

Wir schauen also genauer nach dem Wertvollen, das Andreas' zweite Entscheidung sinnvoll machte, und fragen: »Was ist der positive Wert für Andreas, seine Eltern nicht zu gefährden?« und bekommen klar zur Antwort: »Verantwortungsgefühl und Liebe.«

Das bringt für Andreas »seelisches Gleichgewicht« mit sich, »weil er die Eltern in Sicherheit weiß und deren Werte nicht verletzt, die da sind: »Freiheit, Lebensfreude, die Sicherheit von seines Vaters Arbeitsplatz usw.«

Und wir werden uns einig in folgendem Konsens: »Das Anstreben dieser Werte ist mitbestimmend für das Sinnvollsein des Jasagens.«

Das wirft die Frage auf: »Ist das Anstreben von Werten immer mitbestimmend für Sinnvollsein?« und »Gibt es außer dem Anstreben von Werten noch etwas, das mitbestimmend für Sinnvollsein ist?«

Und wir erhalten einen zweiten Konsens: »Es ist sinnvoll, wenn Andreas nicht gegen seine Liebe handelt, weil er sonst etwas in sich zerstört, was zu seiner Person gehört.«

Es war uns auch wichtig, Folgendes festzuhalten: »Daß Andreas seinem Verantwortungsbewußtsein gemäß gehandelt hat, trägt zur Stärkung seiner Persönlichkeit bei.«

Abschließend – die Woche ging zu Ende – faßte ein Teilnehmer das

Ergebnis heiter in die schlichten Worte: »Ich empfinde es als sinnvoll, wenn ich *das Gute* wähle, d. h. das, *was zu mir paßt*.«

Ich schrieb mit, was ich aus der Gruppe an Stimmen hörte: »Ich auch, ich auch ... » Und da sprang einer nach dem anderen nach vorne und schrieb seinen Namen darunter, bis auch der Nachdenklichste von uns aufstand und mit unterschrieb. Und wir freuten uns lachend über die lebendige Darstellung unseres dritten Konsenses.

Das Gespräch hat gezeigt, wie mühsam kleine Erkenntnissschritte gewonnen werden, und zugleich, wie befreiend sie wirken. Besonders möchte ich hervorheben, daß im Laufe der Woche eine Teilnehmerin dreimal zu Andreas sagte: »Aber Du hast Dich gegen Dein Gewissen entschieden«. Erst am letzten Tag stutzte Andreas und antwortete nachdenklich: »Das glaube ich gar nicht; es war ja gerade mein Gewissen, das mir das sagte!«

So wurde abschließend noch deutlich, daß die Stimme des Gewissens mir sagt, was sinnvoll ist und zwar personen- und situationsgebunden.

Situationsgebunden? Das ist für einige Menschen ein fast schmerzhafter Schritt, wie an dieser Stelle deutlich wurde: Werte haben objektiv Gültigkeit, z. B. Wahrheitsliebe oder Widerstand gegen einen Staat, dessen Gefüge und Ziele ich ablehne. Aber welcher Wert in der einmaligen Situation jeweils den Ausschlag bei der Entscheidung gibt, die eine bestimmte Person für die sinnvollste unter den Möglichkeiten hält, das ist etwas anderes. So war »Widerstand gegen den Staat« bei Andreas« zweiter Entscheidung nicht mehr Bestimmungsgrund.

Hierzu möchte ich Frankl zitieren:

»Aber nicht nur die Einmaligkeit des Einzellebens als eines Ganzen gibt unserm Dasein Gewicht – auch die Einmaligkeit jedes Tages, jeder Stunde, jeden Augenblicks stellt etwas dar, das unser Dasein mit dem Gewicht einer furchtbaren und doch so herrlichen Verantwortung belädt!« (Frankl 1992, S. 97).

Auch der politische Nelson und seine Weggefährten bzw. kritischen Nachfolger erlebten das »Gewicht einer furchtbaren und doch so herrlichen Verantwortung.« Aber sie begriffen »Verantwortung« nicht orientiert an der Einmaligkeit des Einzellebens. Verantwortung war für sie bestimmt durch das absolut vorrangige Ideal der Politik und forderte den tatkräftigen Einsatz bis zur Erreichung und Absicherung des Rechtsstaats.

Es gibt diese Form von Vollkommenheit nicht, und Sicherheit ist eine Illusion.

Das gesteckte Ziel war großartig. Unter dieser Zielsetzung wurde MenschlichGroßes geleistet; dennoch war die Zielsetzung selbst in ihrer Einseitigkeit unmenschlich.

Grete Henry und Gustav Heckmann waren in diesem Sinne Nelsons Mitstreiter. Sie haben pädagogisch das Sokratische Gespräch eingesetzt, um Menschen verantwortungsbewußt zu stärken für tatkräftige politische Arbeit unter dem Ideal der Gerechtigkeit. Das war im Aufbau zwischen den beiden Kriegen und im Widerstand gegen Hitler.

In der Umbruchzeit und Neubesinnung nach 1945 leiteten sie die Sokratischen Gespräche mit Toleranz und Liebe – mit Wahrheitsliebe und Menschenliebe – nun losgelöst von einem bestimmten Ziel, befreit von überforderndem Anspruch. Das Persongebundene der Verantwortung kam nun voll zum Tragen, das Vertrauen in den Menschen, seine Fähigkeit zur Einsicht in das, was ihm *nahe liegt*, was gerade er als diese Person erfüllen soll und als Möglichkeit auch kann.

Er selbst ist es, der antwortet, indem er seine Gründe kennt, seine Ziele setzt und motiviert ist, zu wählen und sich so oder anders einzustellen. In diesem Erleben gestaltet er das Schicksalhafte, und das hat er dann zu verantworten.

Der Mensch ist kein Automat; sein Sosein kann nicht durch Ursachen erschöpfend erklärt werden. Diese naturwissenschaftliche Betrachtungsweise hat viel Schaden angerichtet. Was auch erblich mitgegeben sein mag, was für ein Schicksal dieser Vater sein mag, diese Mutter oder jener Lehrer, kein Mensch kann sich hinstellen und sagen: »Ich bin halt so«; keine Person ist nur gebunden, sondern als geistige Person antwortet sie dem Schicksalhaften.

Wem diese seine Freiheit gar nicht bewußt ist, der verhält sich leicht verantwortungslos; denn an allem sind stets die andern schuld.

Wie groß aber unsere geistige Freiheit ist, das lebt uns kaum jemand glaubwürdiger vor als Frankl. Das Menschenbild, das er uns vermittelt, hat er als Psychiater und Philosoph gefunden und ausgeformt. Vor allem aber hat er es bestätigt gefunden, als er selbst durch die Hölle von vier KZs gehen mußte.

Es gipfelt in den Worten »trotzdem Ja zum Leben sagen,« was auch der Buchtitel wurde für seinen 1945 geschriebenen Bericht *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*.

Gibt es keine Grenzen ?

Frankl schreibt: »So macht der Tod erst den Hintergrund aus, auf dem unser Sein eben ein Verantwortlichsein ist.«

In seinem Buch *Wille zum Sinn* erklärt er:

»Denn der Mensch, der unsterblich wäre, könnte mit Recht alle Gelegenheiten zur Wertverwirklichung ungenutzt vorübergehen lassen, denn es käme niemals darauf an, daß er etwas eben jetzt tut ... Nur angesichts der zeitlichen Endlichkeit unseres Daseins ist es möglich, mit einer Art kategorischem Imperativ die menschliche Verantwortung in ihrer ganzen Fülle aufzurufen.«

Aber selbst in der Einmaligkeit meines begrenzten Daseins könnte ich mich noch hinstellen und fragen: »Was soll ich denn tun?«

Da weist Frankl auf unsere menschliche »Unvollkommenheit als sinn-notwendig«, da sie die Einzigartigkeit unseres Soseins ausmacht. Und diese Einzigartigkeit jedes einzelnen Menschen erhält dadurch ihren Wert, daß sie in die menschliche Gemeinschaft wirkt, in »ein Übergeordnetes Ganzes«.

Und was ist in der Grenzerfahrung? Im KZ konnten die Menschen im allgemeinen mit einem Überleben gar nicht rechnen. Da zeigt Frankl, daß die Verantwortung auch über das Leben hinausweist. Denn es galt, »seinen« Tod zu sterben.

»Dieser Aufgabe gegenüber tragen wir ebenso Verantwortung wie gegenüber der Aufgabe des Lebens. Verantwortung wem gegenüber? ... Jeder wußte jedenfalls darum, daß irgendwie, irgendwo irgendwer da war, der unsichtbar auf ihn sah, der von ihm verlangte, daß er »seiner Qual würdig« sei, wie Dostojewski einmal gesagt hat« (Frankl 1992, S. 134).

So möchte ich hier meine Ausführungen schließen mit der Erinnerung daran, daß auch jeder von uns einen Frühverstorbenen weiß, dem gegenüber er sich verantwortlich fühlt, die Chance des Lebens sinnvoll zu nutzen. – Ja ! –

Literatur

Frankl, V. E.: ...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. 14. Aufl. München 1989.

Ders.: Ärztliche Seelsorge Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. 4. vom Autor durchgesehene, verb. und erg. Aufl. Frankfurt/M. 1991a.

- Ders.:* Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. 4. Aufl. München 1991b.
- Ders.:* Die Sinnfrage in der Psychotherapie. 4. Aufl. München 1992.
- Lukas, E.:* Von der Tiefen- zur Höhenpsychologie. 2. Aufl. Freiburg/Brsg. 1988.
- Dies.:* Von der Trotzmacht des Geistes. Menschenbild und Methoden der Logotherapie. Neuausg. Freiburg/Brsg. 1993.
- Nelson, L.:* Vom Selbstvertrauen der Vernunft. Hrsg. von Henry-Hermann, G., Hamburg 1975.

Aspekte des Vernunftbegriffs bei Leonard Nelson

Protokoll einer Arbeitsgruppe am 6.11.1993 während der Tagung in Würzburg »Menschenbild und Vernunftbegriff bei Leonard Nelson«

Die Arbeitsgruppe¹ bearbeitete die folgenden fünf Fragen:

1. Sind Grundsätze und Prinzipien bei Nelson dasselbe?
2. Ist Nelsons »Deduktion« der Grundsätze nicht eigentlich eine Induktion?
3. Wie ist das Verhältnis von idealer und empirischer Vernunft bei Nelson anzusehen?
4. Enthält Nelsons Vernunftbegriff Emotionen und Leiblichkeit?
5. Was bedeuten Einheit oder Widerspruch in der Vernunft?

Sind Grundsätze und Prinzipien bei Nelson dasselbe?

Ja, Grundsätze sind ebenso wie Prinzipien nicht beweisbare Urteile, a priori gültig. Sie haben bei Nelson den gleichen Status wie bei Kant, sind jedoch anders begründet: Nelsons Deduktion weist ein psychologisches Apriori auf. Psychologie ist dabei jedoch nicht im heutigen Sinne einer Realwissenschaft zu verstehen, vielmehr als eine Theorie notwendiger Denkvoraussetzungen. H. C. Rauh: »Nelson redet zwar nicht vom Apriorismus, vertritt aber einen; er ist Kantianer, aber nicht Neukantianer.«

Ist Nelsons »Deduktion« der Grundsätze nicht eigentlich eine Induktion?

Diese Frage wurde von den meisten GesprächsteilnehmerInnen (im Gegensatz zu Nelsons Selbstdeutung) tendenziell bejaht, wobei zugestandenermaßen drei verschiedene Verständnisse von »Induktion« im Spiel waren: (a) von der Erfahrung ausgehend; (b) das Gewinnen allgemeiner Sätze aus mehreren Einzelerfahrungen; (c) die innere Erfahrung enthält ein Allgemeines, das bei dem Unternehmen der Begründung alternativenlos unterstellt wird. Nur Letzteres entspricht Nelsons Legitimierung der Grundsätze durch eine Theorie der Vernunft, die sich auf »Wiederbeobachtung« gründet. Nelson selbst verwendet jedoch den Begriff der Deduktion, und gerade nicht den der Induktion, weil es sich nicht um eine Ver-Allgemeinerung handelt: es sind nicht mehrere Fälle für die Einsicht in das Allgemeine notwendig. Nicht die anschauliche, sondern die unanschauliche Erkenntnis muß deduziert werden. Nelson kommt so zwar durch Analyse der inneren Erfahrung zu einer Gesamtkonzeption von Vernunft; strittig blieb, ob der *Status der Deduktion* ein logischer oder ein psychologischer ist. Nelsons Anliegen, das Allgemeine zu erklären, kann analog zu den Versuchen der evolutionären Erkenntnistheorie verstanden werden oder zu Chomskys generativer Grammatik. Das Vermögen zu philosophieren (als »Naturanlage«) darf aber nicht mit seinen Inhalten verwechselt werden.

Wie ist das Verhältnis von idealer und empirischer Vernunft bei Nelson anzusehen?

Wenn es, wie Nelson behauptet, unmittelbare Erkenntnisse aus reiner Vernunft gibt, so scheinen diese einer »empirischen Vernunft« entgegenzustehen. Nelsons Intentionen wird jedoch das Begriffspaar subjektiv – objektiv (bzw. ideal) besser gerecht, wobei »objektiv« nicht im beschreibenden, vielmehr im Sinne von »objektiv geltend« gemeint ist. Daher nähert sich Nelson in seiner Kritik am Neukantianismus auch nur scheinbar hegelschen Denkfiguren; eher ist der platonische Vernunftbegriff heranzuziehen, weil gewissermaßen *in* der empirischen die ideale Vernunft aufgesucht wird (Anamnesis). Hierbei

ist wiederum zu berücksichtigen, daß Nelson sich aber auch gegen eine intellektuelle Anschauung wendet ebenso wie gegen die Husserlsche Wesensschau.

Enthält Nelsons Vernunftbegriff Emotionen und Leiblichkeit?

Zu der Frage hatte das Referat von Ute Hönnecke veranlaßt, die – zusammen mit Viktor Frankl – die Berücksichtigung von Emotionen und Leiblichkeit gegen Nelson einklagte. Demgegenüber wurde die Auffassung vertreten, daß Nelson von sich aus bereits einen umfassenderen Vernunftbegriff habe: er operiert mit »sittlichem Gefühl«, »Pflichtgefühl«, »Gerechtigkeitsgefühl«, »Wahrheitsgefühl«. Dies setzte eine Diskussion darüber in Gang, ob beispielsweise das Wahrheitsgefühl von ganz anderer Art sei als das Trauergefühl (»ich bin traurig«, aber nicht: »ich bin wahr«), oder ob allen Sorten von Gefühlen dies gemeinsam sei, daß sie ein unbewußtes Urteil enthalten. Schließlich wurde auf das Problem zugespitzt: Geht etwas verloren, *wenn man ein Gefühl auf den Begriff bringt?* Die Frage wurde bejaht, jedoch geschehe bei einer Abstraktion auf »das Wesentliche« im theoretischen Bereich prinzipiell dasselbe. Dennoch läßt sich die These vertreten, daß Nelson einen ganzheitlichen Vernunftbegriff im Sinne habe: *Das Sittengesetz läßt sich nicht anwenden ohne Empathie*, die Nelson jedoch nicht thematisiert. Es bleibt offen, ob daraus der Schluß zu ziehen ist, daß er Empfindungen in die Vernunft integriert oder aus ihr ausgegrenzt hat. Beide Auffassungen wurden als möglich erachtet.

Was bedeuten Einheit oder Widerspruch in der Vernunft?

Die Frage nach Einheit oder Widerspruch in der Vernunft führte zu einer spannenden Diskussion zwischen dem durch Kant und dem durch Hegel geprägten Denkansatz. H.C. Rauh erläuterte, daß nicht das Bestehende, die Spaltungen das Vernünftige sind, sondern der Widerspruch, den der Verstand nicht aushalten kann und der der vernünftigen Zusammenschau bedarf. Vernunft sei das Aushalten und

Austragen von Widersprüchen im Sinne einer Entwicklung. Über den Gedanken, daß die Dialektik beispielsweise in Hegels Phänomenologie mit einem Dialog verglichen werden kann, wurde auch eine Art »dialektische Struktur« Sokratischer Gespräche ins Auge gefaßt, die wir jedoch im allgemeinen nicht thematisieren. Wir befassen uns in der Regel nicht mit dem Prozeß der Vernunft, sondern rücken die Suche nach der wahren, konsensfähigen Aussage als Zielrichtung in den Mittelpunkt der Betrachtung. Im Sokratischen Dialog kann eine einzelne Aussage wahr sein, während in der Dialektik eine einzelne Aussage immer insofern falsch ist, als sie noch nicht das Ganze darstellt. Unter dieser Perspektive handelt es sich um zwei verschiedene Wahrheitsbegriffe in den beiden philosophischen Paradigmen. Von einer »prozeßhaften Wahrheit« zu sprechen, ist in sokratisch-kantischer Tradition nicht möglich; hier nimmt die Wahrheitsfrage immer die Form an: »Hier haben wir einen Satz, stimmen wir zu?« (Jos Kessels). Nach H. C. Rauh ist dies die verkürzende Tradition des logisch-semantischen Wahrheitsbegriffs, deren Beschreibung hinter der tatsächlichen Entwicklung von Vernunft im Sokratischen Gespräch zurückbleibt. Zugespitzt: Man kann Sokratische Gespräche führen, ohne Nelsons Philosophie zu kennen.

Auch im Plenumsgespräch über diesen Punkt ergab sich ein Sichtkanal darauf, daß zur Vernunft mehr gehören könnte als Nelson thematisiert: ihr »Schatten« (vgl. Referat Meyer-Drawe), ihre eigene komplementäre Seite, die sie zwangsläufig nicht zugleich in den Blick bekommt, wenn sie mit der Zielrichtung auf Wahrheit ein philosophisches Problem untersucht.

Anmerkung

- 1 TeilnehmerInnen der Arbeitsgruppe: Horst Gronke, Jos Kessels, Dieter Krohn, Barbara Neißer, H. C. Rauh, Gisela Raupach-Strey, Klaus Ross, Jörg Schroth, Pjotr Waszczenko

Diskussion

Roland Mugerauer

Einsicht und Handeln – Reflexionen zur ethischen Motivationsproblematik

In den Sokratischen Gesprächen der letzten Jahre wurden Themen behandelt wie (exemplarische Auswahl): »Sind wir für die Natur verantwortlich?«, »Kann ich, was ich will?«, »Wert und Unwert von Disziplin«, »Jedem das Seine – oder allen das Gleiche? Gerechtigkeit im Verhalten des Lehrers/Erziehers.«, »Glück«, »Ist Kriegsdienstverweigerung ethisch erlaubt?«, »Wann hat der Mensch einen freien Willen?«, »Dürfen wir alles, was wir können?«, »Warum moralisch sein?«, »Gibt es Gründe, Macht anzuerkennen?«, »Selbstbestimmung – gibt es das?«, »Gibt es allgemeingültige Werte?«. Als sich die Leiterinnen und Leiter für diese Themen entschieden haben, gingen sie – so setze ich voraus – davon aus, daß die Einsicht und das Wissen, die in einem Sokratischen Gespräch zu einem dieser Themen möglicherweise erzielt werden können, (letztlich) auch ein demgemäßes Handeln motivieren können. Allerdings liegt genau an diesem Punkt – wie auch jeder Sokratische Leiter / jede Sokratische Leiterin weiß – ein schwerwiegendes Problem: Einsicht und Handeln klaffen im praktischen Lebensvollzug oft weit auseinander.

Der folgende Problemaufriß möchte einen Beitrag zur Klärung der Frage leisten, welcher Art ein Wissen und eine Einsicht eigentlich sein müssen, die ein entsprechendes Handeln auch wirklich zu motivieren vermögen. Die von mir abschließend angedeutete These ist, daß, selbst wenn ein derartiges Wissen im Sokratischen Gespräch nicht erreichbar sein sollte, die Idee eines solchen Wissens – und die daraus resultierende Praxis – dennoch nicht funktions- (und damit belang-) los ist.

Die Frage, ob vernünftige Einsicht in die Existenz und den Inhalt eines ethischen Wertes bzw. einer ethisch-normativen Forderung dafür hinreichend ist, auch dieser eingesehenen ethischen Norm entspre-

chendes Handeln zu bewirken, bezeichnet ein Problem der Nelsonschen Philosophie und der Theorie und Praxis des Sokratischen Gespräches. Zugleich handelt es sich hierbei um ein Zentralproblem der Moralphilosophie, das gegenüber der Frage nach der Bedeutung, dem Inhalt und der Anwendung von Normen oft vernachlässigt wird.

Unter welchen Bedingungen ist die vernünftige Einsicht in den Inhalt einer ethischen Norm hinreichend dafür, auch dieser normativen Einsicht gemäÙes Verhalten und Handeln zu bewirken? Oder anders formuliert: Unter welchen Voraussetzungen wird eine ethisch-normative Einsicht einen Menschen dazu veranlassen, sein Handeln auch tatsächlich an dem auszurichten, was er sich durch vernünftiges Denken an normativer Einsicht erworben hat (bzw. erworben zu haben glaubt)?

In den Konzepten der neuzeitlichen Philosophie wird die Frage normgemäÙen Handelns letztlich einer willentlichen Entscheidung, die als frei postuliert wird, zugewiesen. Nun ist es aber gerade der neuzeitlichen Philosophie nicht gelungen, die Problematik der Willensfreiheit einer tragfähigen Lösung zuzuführen, und es steht nicht zu erwarten, daß dies in absehbarer Zeit gelingen kann.

Daher wird im Folgenden in Abgrenzung zu den neuzeitlichen Konzeptionen ein theoretisches Modell aufgezeigt, das von einem praktischen, unmittelbar handlungsmotivierenden Wissen ausgeht, und das den Willen als solchen als irrtumsfähig annimmt.

Wird die Frage normgemäÙen Handelns einer »freien« Willensentscheidung überantwortet, hat dies zur Folge, daß, wo es um die Frage normgemäÙen Handelns geht, letztlich lediglich ein Appell an die einsichtige Person gerichtet werden kann, zugleich mit ihrer ethischen Einsicht einen freien Willensentscheid in Richtung auf die Realisierung des dem erworbenen Normwissen entsprechenden Handeln zu vollziehen. Doch es bleibt unbefriedigend, wenn einem erworbenen Normwissen, um zu entsprechendem praktischen Handeln zu führen, stets noch eine freie Willensentscheidung folgen müÙte, an die lediglich noch appelliert werden könnte. Denn die Lebenspraxis zeigt eindrücklich, daß bloÙe Appelle an so etwas wie den »guten Willen« (an den bekannten »good will«) in den meisten Fällen nutzlos bleiben. Viele Menschen scheinen durchaus zu wissen, was sie »eigentlich« tun sollten, tun es aber dennoch nicht. Diskrepanzen zwischen vorhandenem Normwissen und einer entsprechenden originären Motiva-

tion, auch diesem Wissen gemäß zu handeln, sind offenbar sogar der Regelfall. Oft wird normgemäßes Handeln erst dadurch bewirkt, daß Motivationen ins Spiel kommen, die mit der Norm als solcher gar nichts zu tun haben. Man denke hier nur an den motivationalen Einfluß von Straf- und Sanktionsängsten. Entfielen derartige Sekundärmotivationen, so würde von den Betroffenen in sehr vielen Fällen auch kein normgemäßes Verhalten realisiert, uns zwar dann, wenn sie es für sich für besser halten, normwidrig zu handeln als normgemäß.

Gerade diese weitgehende Fruchtlosigkeit von Appellen aber kann Anlaß dafür sein, hinsichtlich der Realisierung normgerechten Verhaltens und Handelns einen anderen Weg zu beschreiten, einen Weg, der es vermeidet, die Frage der Realisierung normgerechten Handelns einer »freien« Willensentscheidung zu überantworten.

Wo aber zeigt sich solch ein Weg?«

Ein solcher Weg kann sich zeigen bei den scheinbar oft bestehenden Divergenzen zwischen normgemäßem Handeln und dem, worin die handelnde Person ihren Nutzen sieht. Der Weg besteht darin, die Annahme solcher Divergenzen zwischen normgemäßem Handeln und dem wahren Nutzen der handelnden Person als irrig zu erweisen. Denn nur im Falle der Konvergenz von normgemäßem Handeln und dem, worin das eigentliche Selbstinteresse der handelnden Person besteht und worin sie es erblickt, ergibt sich keine spezifische Motivationsproblematik mehr hinsichtlich der Realisierung von Handeln, das dem Normwissen entspricht. Denn der Mensch tut alles, was er tut, stets sub ratione boni. Er erstrebt stets das, was für ihn im eigentlichen Sinne nützlich ist. Alles, was der Mensch tut, tut er – zumindest bei vorhandener mens rea – deshalb, weil er das, was er tut, ob nun bewußt oder unbewußt, unter den gegebenen Umständen als für sich selbst letztlich für besser und nützlicher hält als Alternativhandlungen. Sieht er nun ein, daß es auch in seinem wohlverstandenen Eigeninteresse liegt, dem, was er eingesehen hat, entsprechend zu handeln, bedarf es für ihn keiner Sekundärmotivationen mehr, normgemäßes Verhalten und Handeln zu realisieren. Denn aus der Einsicht in den individuellen Nutzen von etwas entspringt, wie die Lebenspraxis zeigt, eine unmittelbare Handlungsmotivation.

Dies bedeutet, daß sich das Problem der Verbindung von normativem Wissen und normgemäßem Handeln einer Lösung zuführen ließe, wenn Normen und Normwissen so bestimmt werden könnten, daß sich

eine derartige Konvergenz von normativer Einsicht und dem recht verstandenen Nutzen für die einsehende Person ergeben würde, so daß ihr deutlich werden könnte, daß normwidriges Verhalten ihrem wahren Nutzen (und damit auch ihrem eigentlichen Wollen) widerspricht. Der normwidrig handelnden Person müßte durch dieses Wissen deutlich werden, daß ihr wohlverstandener Nutzen – und infolgedessen auch ihr eigentlichen Wollen – auf etwas anderes geht, als auf das, was sie durch ihr normwidriges Verhalten erreichen will, und zwar auf etwas, was für sie nur durch die Realisierung normgemäßen Verhaltens erreichbar wird. Die bisherige Deutung ihres eigentlichen Nutzens und Wollens müßte ihr durch dieses Wissen als Selbsttäuschung transparent werden. Sie müßte durch dieses Wissen in die Lage versetzt werden, zu erkennen, daß sie sich selbst schaden würde, wenn sie entgegen ihrer normativen Einsicht handelt.

Praktisches Wissen wäre dergestalt zu bestimmen, daß sich keine spezifische Motivationsproblematik (mehr) stellen würde, da die normative Einsicht selbst bereits hinlänglich dafür wäre, normgemäßes Verhalten und Handeln zu motivieren.

In welchem Fall aber wäre ein solches praktisches Wissen gegeben? Dies ist dann der Fall, wenn dieses Normwissen zugleich in der Erkenntnis dessen besteht, worauf das Wollen der betreffenden Person stets immer schon gerichtet ist als auf das für sie wahrhaft Nützliche. Dies ist dann gegeben, wenn einer recht verstandenen Norm die Relation auf das für das Individuum wahrhaft Nützliche, d. h. Gute, stets schon wesentlich zukommt, d. h., wenn die Realisierung normgerechten Handelns und Verhaltens stets nicht nur » gut« für andere(s) bzw. » an sich gut« ist, sondern stets auch im recht verstandenen Wohl des normentsprechend handelnden Individuums liegt.

Wie sind angesichts dieses Leitgedankens zwei offenkundige Tatsachen zu deuten, nämlich 1., daß viele Menschen durchaus zu wissen scheinen, was sie » eigentlich« tun sollten, es aber dennoch nicht tun, und 2., daß das, was man in ethischer Hinsicht tun soll, dem eigenen Wollen oft zuwiderläuft?

Wie kann eine Konzeption eines praktischen Wissens aussehen, die diesen beiden Einwänden Rechnung trägt und zugleich die Probleme der Willensfreiheit vermeidet? Zwei grundlegenden Anforderungen hat sie Rechnung zu tragen:

1. Eine derartige Konzeption hat den Begriff des praktischen Wis-

sens so zu bestimmen, daß es sich in dem Fall, daß eine Person sich trotz normativen Wissens normwidrig verhält, nicht um wirkliches praktisches Wissen handelt, da sie sich, läge es vor, auch tatsächlich normgemäß *verhalten* würde. Diejenige Person, die echtes Normwissen besäße, und die von den äußeren Umständen her dazu imstande wäre, normgemäß zu handeln, würde dies auch tatsächlich tun. Doch kann Wissen überhaupt *notwendigerweise* handlungsbestimmende Funktion haben? Sicherlich kein Wissen, das dem Modell von Wissen entspricht, das in unserer Zeit eine besondere Hochkonjunktur erlebt, nämlich Wissen, das von derselben Struktur ist wie Sachverhaltenswissen, also von der Struktur dessen, was wir meinen, wenn wir z.B. von » Informationsflut« sprechen. Wissen von der Struktur von » Information« aber ist nichtidentifikatorisch, d. h. die wissende Person kann zu ihm eine distanzierte Stellung einnehmen, da es ihr als Person äußerlich bleibt.

Bei Normwissen muß es sich um eine hiervon differente Gestalt von Wissen handeln: Es kann sich bei echtem praktischem Wissen nur um ein Wissen handeln, das identifikatorisch ist. Dies meint, daß es die Person, die es besitzt, als diejenige bestimmt, die sie eigentlich ist. Der Mensch, der es besitzt, identifiziert sich unmittelbar und notwendigerweise mit diesem Wissen, und zwar mit all den Konsequenzen, die dies auf sein Sein (bis hinein in den affektiven Bereich), sein Selbstverständnis, sein Wollen und Handeln hat. Der einsichtige Mensch würde mithin notwendigerweise einsichtsgemäß handeln, da dieses Wissen auch die nichtkognitiven (vor allem emotionalen) Dimensionen seines Wesens vernünftig bzw. vernunftgemäß strukturieren würde, soweit dies nicht bereits der Fall ist (erweiterter Vernunftbegriff). Sich von diesem Wissen wieder zu distanzieren ist unmöglich. Wollte sich der wissende Mensch von diesem Wissen distanzieren, so müßte er sich zugleich als der vernichten, der er wesentlich ist, und das heißt, er würde offenkundig dem entgegenhandeln, was für ihn selbst von Nutzen sein kann.

2. Gemäß diesem unmittelbar handlungsbestimmenden identifikatorischen praktischen Wissen müßte davon ausgegangen werden, daß ein Wille, der nicht auf die Realisierung normgemäßen, sondern normwidrigen Handelns ausgerichtet ist, ein irrender Wille ist, der sich über das, worauf er als sein letztes Ziel immer schon gerichtet ist, täuscht. Der Wille selbst wäre also irrums-, aber auch wahrheitsfähig,

und er wäre nicht imstande, das letzte Ziel, auf das er als Wille stets bereits bezogen ist, selbst zu setzen. Das, was man eigentlich will, wäre daher nicht gleichsam Resultat einer Setzung eines » freien« Willens, einer indeterminierten Willensentscheidung, sondern für diesen Willen nicht disponabel, da stets schon vorgegeben.

Nur unter diesen beiden Voraussetzungen wäre es möglich, ein Modell zu entwickeln, das es erlaubt, eine Koinzidenz zwischen dem, was man soll, und dem, was man eigentlich will, zu denken und das Motivationsproblem originär zu lösen. Das, was der handelnde Mensch zu recht soll, wäre demgemäß stets Intention seines wahren, nicht mehr irgeleiteten Willens. Der Mensch, der nicht täte, was er sollte, würde nach dieser Konzeption seine eigentlichen Intentionen verfehlen und sich über diese seine wahren Intentionen täuschen.

Die Tatsache, daß normgemäßes Handeln rein aus normativer Einsicht heraus in unserer Lebenswelt (wenigstens) eher die Ausnahme darstellt, ist dann so zu deuten, daß wirkliches praktisches Wissen sehr selten ist und daß mithin im Regelfall auch Fehldeutungen des eigenen Wollens vorliegen und daher ein fehlgeleitetes Wollen besteht.

Die Idee eines derartigen praktischen Wissens verlangt, dieses Wissen hinsichtlich seiner inneren Struktur zu untersuchen und danach zu fragen, wie ein solches Wissen erlangt werden kann. Fragt man danach, wie solch ein Wissen erreichbar werden kann, so kann auch untersucht werden, ob es in Sokratischen Gesprächen, wie auch sonst, nur unter ganz außergewöhnlich günstigen Umständen erreichbar ist, was diese Umstände auszeichnet und wie sie gegebenenfalls geschaffen werden können. Es mag sich zeigen, daß Sekundärmotivationen gesetzt werden müssen, die psychisch-voluntative Bereitschaften schaffen, um normentsprechendes Handeln zu bewirken.

Dies festzustellen mag enttäuschend sein, doch es kann den Blick in zweifacher Hinsicht schärfen: 1. in Bezug auf die Gegebenheiten, die die Ausbildung eines solchen Wissens, mögen sie nun natürlicher, sozialisatorischer Art oder – damit im Zusammenhang stehend – von der Art psychischer Prädispositionen sein, verhindern und blockieren, und 2. in Bezug darauf, die wahren Gründe zu erkennen, die normgemäßem Handeln, sofern ein derartiges Handeln in der Welt begegnet, zugrundeliegen, was zur Folge hat, daß wir uns nicht so leicht täuschen und blenden lassen. Und dies wäre kein kleiner Gewinn!

Marcel Tshiamalenga Ntumba

Symmetrie im Dialog

Brief vom 9. September 1993
zu Ute Sieberts Aufsatz »Vernunft, ungeteilt«

Liebe Ute,
herzlichen Dank für Deinen Aufsatz »Vernunft, ungeteilt. Ein Beitrag zu afrikanischen Beratungsinstitutionen im Vergleich zum Sokratischen Gespräch«. Ich finde ihn ausgezeichnet. Er hat mir viel gegeben.

Zu S. 73 ff:

Zum »wesentlichen Unterschied« zwischen der Allkompetenz-Diskurs-Institution (ADI) und dem Sokratischen Gespräch (SG) stimme ich Dir zu. Die Offenheit bzw. prinzipielle Fortsetzbarkeit des Diskurses in der ADI ist zwar ansatzweise erkennbar, deren Grenzen sind aber unlegbar. So etwas wie eine Grundlagenforschung kann sie nur bedingt leisten, obwohl sie andeutungsweise angelegt ist. An partikulare, konkrete, akute Situationen anknüpfend, kann der Philosoph durchaus allgemeingültige bzw. allgemein konsensfähige Erkenntnisse bzw. Lösungen anstreben. Doch angesichts der *Sozialzwänge* der ADI (der UNO, der Parlamente und ähnlicher Beratungsinstitutionen) sind die *Grenzen* der ADI *de facto* (nicht *de jure*) gegeben. – Neben der ADI funktionieren in Afrika andere mehr oder weniger institutionalisierte dialogal-argumentative Organisationen: Kreise von Eingeweihten, Initiationsexerzitien, Abendschulen, Diskussionsrunden mit Dorf-Fachphilosophen, usw. Um Dorf-Philosophen wie den berühmten Busch-Philosophen Katulushi (Cijiba, Kasai Oriental, Zaire) versammelten sich Menschen, die alles unerbittlich hinterfragen und somit Grundlagenfragen stellen und im Dialog ansatzweise und kritisch beantworten. Diesbezüglich halte ich Deine Unterscheidung zwischen Lehr-/ Lerngesprächen – Lösungsgesprächen – Begrün-

dungs- und Forschungsgesprächen für sehr aufschlußreich. Was die ADI angeht, so nimmt sie in keiner Weise »Abschied vom Prinzipiellen« (O. Marquard, 1984).

Zu S. 74

Zur »wachsenden Fähigkeit zu autonomer, kritischer Reflexion auf Werte« wäre zu bemerken: Jeder Diskurs qua argumentativ-dialogaler Rede fördert *eo ipso* die kritische Fähigkeit der Dialogpartner, wobei sich diese ständig zur Fehlbarkeit und Korrigierbarkeit/Kritisierbarkeit jeder faktischen Stellungnahme *a priori* und *a posteriori* bekennen müssen. Kritik, Kritisierbarkeit, Selbstkritik bzw. Selbstkritisierbarkeit und somit die Freiheit zur Kritik sowie der Mut zur Kritisierbarkeit und Selbstkritik sind notwendige Voraussetzungen *eines jeden Diskurses* (in der Wissenschaft, im Alltag). Kritik, Selbstkritik, Kritisierbarkeit bzw. Selbstkritisierbarkeit setzen ihrerseits die herrschaftsfreie *Symmetrie* aller Dialogpartner voraus. Eine solche herrschaftsfreie, dialogale Symmetrie aller Iche muß das *Wir-Primat vor jedem einzelnen bzw. kollektiven Ich voraussetzen*. Damit erübrigt sich aber das kantische Begriffspaar »Autonomie« des einzelnen Ich bzw. Ich-Kollektivs versus »Heteronomie« der Iche dem Gesetzgeber gegenüber. »Autonomie« und »Heteronomie« setzen das Ich-Primat des Gesetzgebers bzw. des Untertanen vor dem unbegrenzten Wir voraus. In dem Begriff der *zwanglosen, symmetrischen und wir-bezogenen Rede bzw. Handlung* ist das Positive der »Autonomie« qua *Selbstgesetzgebung bzw. Freiheit* und der »Heteronomie« qua *notwendiges Hören-Müssen auf alle potentiellen Dialogpartner, und mithin auf das unbegrenzte Wir*, vorteilhaft enthalten. Weder das Ich, noch die ich-bezogene Selbst-Kritik, -Verwirklichung, -Gesetzgebung kann das letzte Wort des kommunikativen Handelns sein. Dies ist nur eine Variante der Wittgensteinschen These von der Unmöglichkeit einer Privat-Sprache. Nicht die Ich-Autonomie, sondern die *Ich-Freiheit* garantierende und fördernde zwanglose, symmetrische, dialogale, wir-bezogene Rede bzw. Handlung hat das Primat: Ein *dialogales Primat* freilich. *Das Ich ergreift die Initiative in der notwendig vorausgesetzten dialogalen, praktischen und konsequenten Anerkennung des Wir-Primats.*

»Reden – das argumentative bzw. eine Argumentation voraussetzende Reden«: Redensspiele wie das reine Fragen, das reine Berichten, das reine Informieren, das reine Befehlen, usw. sind zwar Reden,

aber keine Meinungsbildungsreden. Dagegen ist jede Behauptung, Beschreibung, Beurteilung, ... eine solche Meinungsbildung.

Zu S. 75 f:

Angeichts der Sozialzwänge muß der Konsens der ADI, bei aller ansatzweisen Offenheit und prinzipiellen Fortsetzbarkeit, als ein weitgehend pragmatischer, den praktischen und faktischen Umständen gemäßer Konsens angesehen werden. Dies gilt übrigens auch, *mutatis mutandis*, für *jeden* Konsens im Alltag, in der Wissenschaft und in der Grundlagenforschung. Nur daß die ADI weniger beweglich ist als ein Forschungsteam. Bei der ADI ist die Gefahr eines voreiligen Konsenses niemals auszuschließen. Um jedoch einem *eklatanten* Fehlschluß vorzubeugen, läßt sich die ADI viel Zeit und definiert die Bedingungen, unter denen der Konsens als gültig anzusehen ist. Außerdem gilt immer das Prinzip des geringeren Übels. Wo das Wir-Primat garantiert ist, darf ein geringeres Übel in Kauf genommen werden, welches nach Möglichkeit früher oder später wiedergutzumachen ist.

Zu S. 79:

Ich halte nichts von »praktischer« versus »theoretischer« Vernunft, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Die Frage »Was soll ich tun?«, welche für eine praktische Frage gehalten wird, ist sowohl theoretisch (kognitivistisch) als auch praktisch (was *tun*); 2) Jeder Sprechakt ist ein praktischer *Akt*, der theoretisierbar ist und der sowohl praktische als auch theoretische Voraussetzungen anerkennen muß; 3) Es gibt keinen praktischen Diskurs, der nicht theoriebeladen wäre bzw. keine mythisch-metaphysischen Voraussetzungen enthielte; 4) die Alltagssprache besteht immer schon aus einem mehr oder weniger *vortheo-*
retischen und einem *residualtheoretischen* Wissen; 5) Wird der Vernunftbegriff durch den Begriff der Argumentationsgemeinschaft ersetzt, in der nur das bessere Argument gilt – in allen strittigen Fragen des Lebens, der Gesellschaft, der Philosophie, der Wissenschaft usw. –, so erweist sich die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft als unhaltbar.

Literatur

Siebert, U.: Vernunft, ungeteilt. Ein Beitrag zu afrikanischen Beratungsinstitutionen im Vergleich zum Sokratischen Gespräch. In: Kleinknecht, R.; Neißer, B. (Hrsg.): Leonard Nelson in der Diskussion. (Sokratisches Philosophieren, Bd. 1) Frankfurt/M. 1994, S. 68–87.

Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1984.

Horst Gronke

Kant und Nelson: Praktische Vernunft versus Gefühle

Ein diskursethisches Plädoyer
für Differenzierung statt Entgegensetzung

Enthält die Vernunft Gefühle? Diese schiefe, jedenfalls unklare Fragestellung, mit der sich häufig der Verdacht einer Bemächtigung oder Ausgrenzung von Gefühlen durch die Vernunft verbindet, gibt auf manchen Philosophietagungen Anlaß zu kontroversen Diskussionen, so auch auf jener zu »Menschenbild und Vernunftbegriff bei Leonard Nelson«. Sie läßt sich in unterschiedlicher Weise interpretieren: Gibt es Gefühle, die per se unvernünftig sind? Sind alle Gefühle vernünftig? Enthält die Vernunft in sich selbst eine Gefühlskomponente? usw. Diesem Deutungswirrwarr, der meistens zu unfruchtbaren Diskussionen führt, entziehe ich mich, indem ich die Ausgangsfrage meiner Ausführungen möglichst voraussetzungslos formuliere: In welcher Weise berücksichtigt praktische Vernunft den Bereich der menschlichen Bedürfnisse und Gefühle?

Ich versuche, diese Frage indirekt zu beantworten – durch eine kritische Auseinandersetzung mit den Vernunftethiken Kants und Nelsons. Zunächst werde ich die Grundlinien der Vernunftethik Kants nachzeichnen und ihre Defizite hinsichtlich der Beachtung individueller Bedürfnisse, Gefühle, Neigungen usw. herausarbeiten. Anschließend diskutiere ich einige Korrekturen, die der Friesianer Leonard Nelson an Kants moralphilosophischer Konzeption, insbesondere dessen Moralprinzip, vorgenommen hat. Zuletzt will ich zeigen, daß erst die diskursethische Umformulierung der kategorischen Imperative Kants und Nelsons einen angemessenen Umgang mit menschlichen Gefühlen gewährleistet, ohne daß der Vernunftstandpunkt preisgegeben werden müßte.

Beginnen möchte ich jedoch mit leider wieder aktuellen Überle-

gungen zu einer gegenwärtigen Herausforderung an die Ethik und folge damit dem methodischen Prinzip der »Sokratischen Gespräche« (vgl. Heckmann 1992), philosophische Überlegungen an Problem- und Fragestellungen anzuknüpfen, die sich aus konkreten Situationserfahrungen heraus ergeben (haben).

I. Eine aktuelle Herausforderung an die praktische Vernunft

Das neuerliche Aufkeimen von Fremdenfeindlichkeit und die Zunahme von Gewalt gegen Ausländer und Andersdenkende bzw. -fühlende, sowie die Verbreitung eines irrationalen, übersteigerten Nationalismus, mit dem viele Bürger der multikulturellen Gesellschaft begegnen, machen deutlich, daß »Auschwitz« auch heute (und morgen) noch möglich ist. Für die gegenwärtige Ethik bedeutet dies zumindest: Sie muß Normen begründen können, deren Einhaltung eine gesellschaftliche Entwicklung fördert, die nationalsozialistischen, rassistischen und faschistischen Tendenzen zuwiderläuft.

Um diese Normen und das Verfahren ihrer Legitimation leichter bestimmen zu können, ist es ratsam, sich zuvor die geschichtlichen Ursachen¹ für die Ermöglichung jener Greuelthaten, die mit dem Namen Auschwitz gekennzeichnet werden, vor Augen zu führen. Denn der Nationalsozialismus ist nicht urplötzlich – gleichsam aus einer jenseitigen Hölle – emporgestiegen. Die gesellschaftliche, politische und kulturelle Entwicklung in Deutschland hat ihm den Nährboden bereitet. Auf kulturellem Gebiet liegt die Ursache offensichtlich in einer *Verbindung von Zweckrationalismus mit Irrationalismus*. Nicht Vernunftethiken im Sinne Kants und Nelsons, sondern die Schriften von Denkern wie Nietzsche, Spengler, Benn und Heidegger haben in Deutschland eine irrationale, vernunftfeindliche Stimmung erzeugt, die die Nationalsozialisten geschickt für ihre Zwecke zu nutzen verstanden. Gegenwärtig erzeugen *postmoderne Philosophien* etwa Lyotards, Foucaults, Vattimos und Rortys ein ähnliches geistiges Klima.²

Diese radikal vernunftskleptischen Philosophien stehen keineswegs, wie die emanzipatorische Intention, mit der sie vertreten werden, vermuten läßt, im Gegensatz zu jenem zweckrationalen Egoismus, der die modernen kapitalistischen Konsumgesellschaften aus-

zeichnet, und der Verantwortungsethiker wie Hans Jonas (vgl. Jonas 1993; Böhler 1994) pessimistisch in die Zukunft der Menschheit blicken ließ. Denn in einer zentralen Ansicht kommen Zweckrationalisten und Irrationalisten überein: Sie halten es nicht für möglich, Zwecke des menschlichen Handelns vernünftig begründen zu können. Entweder sei es eine Illusion, die eigenen Zwecke frei wählen zu können, oder ihre Wahl beruhe auf einer letztlich unbegründbaren und daher irrationalen – z.B. rein gefühlsmäßigen – Entscheidung, so daß es nur noch auf die (zweck)-rationale Wahl der richtigen Mittel zur Erreichung der gesetzten Zwecke ankomme.

II. Der vernunftethische Ansatz Kants

Kant und in seiner Nachfolge Leonard Nelson und die Diskursethiker haben dieser *Reduzierung des Vernunftbegriffs* auf wertneutrale Mittel-Zweck-Rationalität Begründungsversuche moralischer Maßstäbe entgegengesetzt, mit deren Hilfe vernünftig zwischen guten und schlechten Handlungszwecken unterschieden werden kann. *Vernunftethiken* stehen vor der Aufgabe, Maßstäbe zu begründen, die unser *Handeln in intersubjektiv verbindlicher Form* regulieren können. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) hat Kant zunächst den Weg eingeschlagen, die *Form* aufzudecken, die ein Moralprinzip haben muß, das intersubjektiv verbindlich sein soll. Nach sokratischem Vorbild verfahren, meint er, daß die Form dieses Prinzips mit dem übereinstimmen müsse, was wir als gewöhnliche Menschen immer schon wissen, wenn wir im Alltag moralische Urteile fällen.

»So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie mit diesem Kompass in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, ...« (GMS, S. 403 f.)

Die *Form des Moralprinzips* muß mit unseren vorthoretischen

moralischen Intuitionen – unserem begrifflich dunklen Wissen darüber, was in konkreten Situationen als Begründung für moralisch richtiges Handeln gelten kann – übereinstimmen.

Wohl ist eine solche Bestimmung der Form des Moralprinzips keine Begründung seiner Gültigkeit, dennoch dient es der Abgrenzung gegenüber anderen Begründungsverfahren, die eindeutig nichts zur moralischen Beurteilung von Handlungsweisen beitragen. Die philosophisch-rekonstruktive *Explikation unseres intuitiven Wissens* bzw. – wie Nelson mit J.F. Fries sagt – unseres »Wahrheitsgefühls«³ erweise, daß das Moralprinzip die Form eines kategorischen, eines unabhängig von jeweils konkreten Zwecksetzungen unbedingt verpflichtenden Imperativs haben müsse. Da die relative Sicherheit des alltäglichen Handelns an dessen Bezogenheit auf konkrete Handlungssituationen gebunden ist, stützt Kant seine abstrakten philosophischen Erörterungen auf *Diskussionen idealtypischer Beispielsituationen*. Sie sollen zeigen, daß der kategorische Imperativ den Kern der Moral trifft⁴ und eben nicht – wie bis heute noch vielerorts, besonders innerhalb der angelsächsischen Philosophie, unterstellt wird – »Prinzipien« in der Form *hypothetischer Imperative*⁵.

Die diskutierten Beispiele (vgl. GMS, S. 397 ff., S. 402 f., S. 421 ff., S. 429f.) belegen – und das sehen wir mit unserem normalen Menschenverstand unmittelbar ein –, daß sich aus »wohlverstandenen« (Eigen-) Interessen und *aus Klugheitsüberlegungen* (der Form »ich soll etwas tun darum, weil ich etwas anderes will«, GMS, S. 441) *keine moralischen Verpflichtungen ableiten lassen*, sondern bloß »Ratschläge« bzw. »Empfehlungen«. So leuchtet uns allen ein, daß für die Rechtmäßigkeit der Maxime »Als Kaufmann soll ich meine Kunden ehrlich bedienen« als *moralische Begründung nicht* zählt: weil ich sonst in einen schlechten Ruf gerate und langfristig Nachteile, nämlich den Verlust von Kundschaft, habe (vgl. GMS, S. 397).⁶

Das gilt umso mehr, als sich gegen eine hypothetische Moralbegründung der *Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses*, der Ableitung eines Sollens (ich soll dieses Handlungsziel verfolgen) aus einem Sein (ich will dieses Handlungsziel verfolgen) erheben läßt. Es ist daher kaum zu bestreiten, daß Kant mit seinen Überlegungen unsere vortheoretischen moralischen Intuitionen weit besser einholt als hypothetische, »zweckrationale Ethiken«. Dennoch haftet seiner Moral-konzeption der Makel einer unzureichenden Begründung des Mo-

ralprinzips an. Kant hat im 3. Abschnitt der *GMS* und in der Kritik der praktischen Vernunft den naturalistischen Fehlschluß innerhalb seiner eigenen Konzeption nicht vermeiden können (siehe Ilting 1972).

Damit verliert seine Argumentation sehr an Überzeugungskraft, zumal zu berücksichtigen ist, daß auch unsere vortheoretischen moralischen Intuitionen fehlgehen können. Dieses Defizit vermag erst die *transzendentalpragmatische Sinnkritik*⁷ zu beheben, indem sie in »striker Reflexion« auf die Argumentationssituation die für das Gelingen von Argumentationshandlungen notwendig anzuerkennenden Moralprinzipien, insbesondere den Diskursgrundsatz aufdeckt (vgl. Böhler 1992, S. 201–231; Gronke 1993, bes. S. 280ff.).

Doch selbst wenn die Begründung eines Moralprinzips nach Art des Kategorischen Imperativs damit geleistet wäre, stellte sich immer noch das Problem seiner Anwendung in der realen Welt, in der ja nicht bei allen durchgängig die Fähigkeit und die Motivation unterstellt werden kann, sich auch entsprechend den moralischen Einsichten zu verhalten.⁸ Indem wir uns der *Anwendungsproblematik der Vernunftethik* zuwenden, betreten wir zugleich die Ebene der menschlichen Gefühle und Bedürfnisse.

Nun kann man Kants Beispieldiskussionen auch so lesen, als ob sie nicht bloß der Aufklärung unserer vortheoretischen moralischen Intuitionen (die nach seiner Meinung mit dem kategorischen Imperativ übereinstimmen) dienen, sondern auch schon Hinweise geben, wie der kategorische Imperativ in *concretu anzuwenden* ist.

Unter *dieser* Perspektive stellt sich das *Problem des Rigorismus* von Kants Ethik. Als rigoristisch wird eine Ethik beschrieben, bei der mit der Befolgung ihrer Prinzipien eine Mißachtung von Interessen, Bedürfnissen, Gefühlen usw. von Betroffenen einhergeht. Eine solche »Gesinnungsethik« ist durch die Nichtberücksichtigung der Folgen des prinzipienorientierten Verhaltens gekennzeichnet.

Wenn die Anwendung des Kategorischen Imperativs auf konkrete Konfliktfälle *rigoristisch* ist, dann kann dies einerseits an der Form des Kategorischen Imperativs selbst liegen, andererseits an Kants falschem (Selbst-)Verständnis seines eigenen Moralprinzips (so daß wir hier vielleicht mit Kant über Kant hinausgehen könnten).

Kant entwickelt in der »Grundlegung der Metaphysik der Sitten« (*GMS*) vier *Formeln des Kategorischen Imperativs* als des Legitimations- (Rechtfertigungs-)maßstabs für die moralische Beurteilung von

Handlungen, von denen ich zunächst die zwei wichtigsten zitiere:

1. *Formel des allgemeinen Gesetzes bzw. Naturgesetzformel:*
 - a) »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.«
 - b) »Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.« (GMS, S. 421)
 - c) »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.« (Kritik der praktischen Vernunft, § 7).
2. *Selbstzweck- bzw. Zweck-an-sich-Formel:*

»Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.« (GMS, S. 429)

Wegen ihrer rigoristischen Konsequenzen hat vor allem Kants *Begründung des unbedingten Wahrhaftigkeitsgebotes* bzw. Lügenverbotes ('Mörder«-Beispiel) in der Schrift »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen« (Kant 1983, S. 635–643) heftige *Kontroversen über die Anwendbarkeit einer Prinzipienethik* im Sinne Kants ausgelöst.

Kant behauptet dort: »Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Konvenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu sein« (Ebd. S. 639). Das gelte auch gegenüber einem potentiellen Mörder, dem ich – ungeachtet der möglichen Folgen – wahrhaftig auf seine Frage antworten müsse, ob sich das von ihm verfolgte Opfer in meinem Haus befände.

Kants Begründung stützt sich in dieser Schrift jedoch nicht explizit auf den Kategorischen Imperativ, sondern rekurriert vorwiegend auf notwendige Grundlagen von Rechtsverhältnissen⁹: Das Gebot bzw. die Erlaubnis, in bestimmten Verhältnissen zu lügen, »schadet jederzeit einem anderen, wenn gleich nicht einem anderen Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie (die Erlaubnis zu lügen, H.G.) *die Rechtsquelle unbrauchbar macht*«. Sie macht die Rechtsquelle unbrauchbar, »weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht ist, die als die Basis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angesehen werden muß,...« (Ebd. S. 638f.).

In seinen Beispieldiskussionen der GMS hingegen versucht Kant die Moralität von Handlungsweisen allein anhand des kategorischen

Imperativs als *Legitimationskriterium* zu beurteilen. Ich übergehe seine Diskussionen des Selbstmordbeispiels, des Talentbeispiels und des Nothilfebeispiels, weil er dort – indem er einen teleologischen Naturbegriff¹⁰ unterstellt oder sogar zweckrational argumentiert – hinter sich zurückfällt.

Konsequent ist seine Anwendung des kategorischen Imperativs im *Versprechensbeispiel*. Anhand dieses Beispiels sollte daher das *Problem des gesinnungsethischen Rigorismus* Kants («... das Wesentlich-Gute derselben (einer Handlung, H.G.) besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle«, GMS, S. 416) diskutiert werden.

Kant behauptet dort: Die Maxime (subjektive Handlungsregel), in bestimmten Verhältnissen (z.B. in Geldnotsituationen) zu lügen, erfüllt nicht die Forderung des kategorischen Imperativs, als *allgemeines Gesetz* (1. Formel) gelten zu können. So sei die Maxime »wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen, und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen« (GMS, S. 422) deshalb unter keinen Umständen erlaubt, weil sie nicht als allgemeines Gesetz, nicht als *verallgemeinerbar* bzw. *universalisierbar* gelten könne.

Eine *Norm ist universalisierbar* (ist für alle vernunftfähigen Wesen verbindlich), wenn man als vernünftiges Wesen mit guten Gründen zustimmen könnte, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

Dieses Verständnis von »universalisierbar«, welches die vernünftige *Einsehbarkeit* der Norm voraussetzt, geht besonders deutlich aus Kants *Autonomieformel* hervor:

»Alle Maximen werden nach diesem Prinzip verworfen, die mit der *eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens* nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch *als selbstgesetzgebend*, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon *er selbst sich als Urheber* betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muß« (GMS, S. 431, Herv. von mir).

Das strikte Verbot, in Geldnotsituationen ein lügenhaftes Versprechen abzugeben, um sich aus der Geldnot zu befreien, ergibt sich Kant aufgrund der *monologisch durchgeführten Überlegung*, daß die Norm, lügenhafte Versprechen abzugeben, als allgemeines Gesetz nicht vernünftig gewollt werden kann. Er geht davon aus, daß die Vernunft in sich nicht widersprüchlich sein darf, wenn überhaupt

widerspruchsfrei zwischen guten und schlechten Zwecken unterschieden werden können soll. Dies bedeutet: Eine moralische Norm muß *widerspruchsfrei* als allgemeines Gesetz gewollt werden können.

Kant unterstellt nun *zwei Arten möglicher Widersprüchlichkeit* im »Wollen-können«, die zugleich auf zwei verschiedene Arten von Pflichten hinweisen.

»Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz *gedacht* werden kann; weit gefehlt, daß man noch *wollen* könne, es *sollte* ein solches werden. Bei anderen ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich zu *wollen*, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht: daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlässlichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, ...« (GMS, S. 424).

Die Norm, keine lügenhaften Versprechen zu machen, bezeichnet Kant als eine '*vollkommene*« und '*unnachlässliche*« (oder auch: unbedingte, kategorische) *Pflicht*, weil wir ihre Übertretung *nicht als allgemeines Gesetz widerspruchsfrei denken* können.

»Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde« (GMS, S. 422).

Wenn ich in einer Notsituation jemandem etwas versprechen würde, und zugleich alle Menschen als allgemeines Gesetz anerkennen würden, daß jeder in Situationen dieser Art lügt, könnten weder ich noch andere das Versprechen *als Versprechen* (dem irgend jemand Glauben schenkte) verstehen.¹¹ Die Sprachhandlung »ich verspreche dir, daß ich dir das geliehene Geld zurückzahlen werde, obwohl ich die Absicht habe (wie du weißt, da du davon ausgehst, daß alle in dieser Situation diese Absicht haben sollten), mein Versprechen nicht einzuhalten« ist selbstwidersprüchlich und daher sinnlos.

Doch selbst wenn die Norm, unwahrhaftige Versprechen abzulegen, widerspruchsfrei *gedacht* werden könnte, so könnte sie doch als

allgemeines Gesetz *nicht widerspruchsfrei gewollt* werden. Die Norm, wahrhaftig zu versprechen, wäre damit zumindest eine »unvollkommene« bzw. »bloß verdienstliche« Pflicht. Derjenige nämlich, der ein unwahrhaftiges Versprechen beabsichtigt (um einen Zweck zu erreichen), kann nicht widerspruchsfrei wollen, daß kein wahrhaftiges Versprechen besteht, weil ihm dann niemand glauben würde und er seinen Zweck unmöglich durch ein unwahrhaftiges Versprechen erreichen könnte.

Die *Konsequenzen* einer solchen monologischen Denkweise treten im »Mörder«-Beispiel (s.o.) besonders kraß zutage. Hier versteht Kant – und er könnte sich dabei auf seine Argumentationslinie in der GMS stützen – die Norm, immer wahrhaftig zu sein, als *unnachlässliche Pflicht*, die Norm, anderen zu helfen, dagegen als *bloß verdienstliche Pflicht*. Das hat zur Folge, daß die Norm, dem potentiellen Mörder gegenüber wahrhaftig zu sein, prinzipiellen Vorrang hat vor der Norm, dem in mein Haus geflüchteten Opfer durch eine Lüge zu helfen. Das empfinden wir als *rigoristisch* und unserem intuitiven moralischen Verständnis zuwiderlaufend. Wenn hier unsere vorthoretischen moralischen (Common Sense-) Intuitionen, unsere moralischen Gefühle, zutreffen, dann müßten Fehler in Kants Argumentationsweise nachweisbar sein.

Nach Auffassung M. G. Singers (1975, S. 256ff.) besteht ein wesentlicher *Fehler der Argumentation Kants* in ihrer Bestimmung des Unterscheidungskriteriums zwischen *moralischen Normen* und *nicht-moralischen Regeln* (z.B. moralisch neutralen Klugheitsregeln). Nach Kants Auffassung gelten moralische Normen prinzipiell kategorisch (unter allen Bedingungen, daher unbedingt), während alle anderen Verhaltensregeln bloß hypothetisch (unter bestimmten Bedingungen, daher bedingt) gelten.

Kategorisch, als in allen denkbaren Situationen verbindlich, kann jedoch nur das *oberste Moralprinzip*, der kategorische Imperativ, gelten, nicht jedoch die konkreten moralischen Normen (moralische Imperative im Sinne moralischer Regeln) der Art »Du sollst nicht töten!«, »Du sollst nicht lügen!« usw. Deren Geltung nämlich ist abhängig von den konkreten Umständen der jeweiligen Handlungssituation (Handlungskontext).

Wenn aber die konkreten Umstände der Handlungssituation zu berücksichtigen sind, um die Rechtmäßigkeit einer Handlungsweise

zu prüfen, dann kann Kant nicht davon ausgehen, daß moralische Normen prinzipiell in allen Handlungssituationen verbindlich sein müssen. Vielmehr sind Maximen so zu formulieren, daß sie den *Bezug auf die jeweilige Situation* mit einbeziehen, etwa hinsichtlich des »Mörder«-Beispiels: »Könnte man es als allgemeines Gesetz wollen, daß jeder einen anderen, der einem Unschuldigen Schaden zufügen will, belügt, um den Unschuldigen durch diese Lüge vor Schaden zu bewahren?«¹² Doch so situationsgerecht man Normen auch zu formulieren versucht, nie wird man alle Anwendungssituationen vorwegnehmen können. Jedes Gesetz, jede Regel, jede Norm stellen *allgemeine Handlungsanweisungen*¹³ dar, die der unendlichen Vielfalt besonderer Situationen nie ganz gerecht werden können. Deshalb müssen Handlungsweisen »auslegungsoffen und beurteilungsoffen« sein. Es ist immer zu prüfen, *ob eine Norm »zu einer Situation paßt«*, bevor man über ihre moralische Richtigkeit urteilt. Schon Aristoteles hat dafür das Zusatzverfahren der »Billigkeitserwägung«¹⁴ eingeführt: »...wenn das Gesetz aufgrund seiner Pauschalität dem besonderen Fall nicht entspreche, dann solle das Versäumnis des Gesetzgebers berichtigt werden« (Böhler 1985, S. 224).

Andererseits bezieht sich Kant in dem Beispiel des falschen Versprechens in der *GMS* ausdrücklich auf bestimmte Situationen, nämlich Geldnotsituationen, so daß Singers Einwand, Kant berücksichtige grundsätzlich nicht die konkrete Situation, vielleicht gar nicht zutreffen könnte bzw. ergänzungsbedürftig wäre. Dieser Gegeneinwand trifft jedoch nicht zu. Das zeigt sich, wenn man beachtet, daß Kant in der *GMS* die Beispiele gar nicht in Bezug auf die *Anwendbarkeit des kategorischen Imperativs* in konkreten Situationen diskutiert, sondern im Zuge der Einführung und *Erläuterung des Moralprinzips*. Hier wird auf eine Handlungssituation nur als Exempel für alle anderen möglichen Situationen Bezug genommen.

Im Rahmen *dieser* Diskussion gelangt er zu der Behauptung eines *prinzipiellen Vorrangs* von bestimmten (unnachlaßlichen) Pflichten gegenüber anderen (bloß verdienstlichen) Pflichten. Zwischen unnachlaßlichen Normen und bloß verdienstlichen Normen kann es daher auch *keinen wirklichen Normenkonflikt* geben. Was den Vorrang verdient, ist von vornherein immer schon entschieden. Die Situations-einschätzung, also die Einschätzung der Situation, in der sich die *Betroffenen* befinden, ist – das wird im »Mörder«-Beispiel deutlich –

für die moralische Beurteilung von Handlungsnormen nach Kants Ansicht völlig irrelevant. Es läßt sich also sagen:

Kant mißversteht sein eigenes Moralprinzip, indem er meint, aus ihm *direkt* bestimmte konkrete Normen ableiten zu können, die ebenso kategorisch gelten wie der kategorische Imperativ.¹⁵ Richtig verstehen würde er sein Moralprinzip, wenn er den *kategorischen Imperativ als Legitimationsmaßstab* der moralischen Beurteilung von Handlungen *in bestimmten Situationen* verwenden würde.

Auf den ersten Blick scheint sich in der *Selbstzweckformel* ein angemesseneres Verständnis des kategorischen Imperativs auszudrücken:

»Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.«

Hierdurch scheint die *Betroffenenperspektive* des anderen und damit zugleich das wesentlichste Element von moralisch brisanten Handlungssituationen ins Spiel zu kommen. So formuliert Kant hinsichtlich des Versprechensbeipfels in der GMS:

»*Zweitens*, was die notwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu tun im Sinne hat, sofort einsehen, daß er sich eines anderen Mensch *bloß als Mittels* bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Prinzip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit und Eigentum anderer herbeizieht. Denn da leuchtet klar ein, daß der Übertreter der Rechte der Menschen sich der Person anderer bloß als Mittel zu bedienen gesonnen sei, ohne in Betracht zu ziehen, daß sie als vernünftige Wesen jederzeit zugleich als Zwecke, d.i. nur als solche, die von ebenderselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen« (GMS, S. 430f.).

Daß dadurch für die Berücksichtigung konkreter Handlungssituationen jedoch nichts gewonnen ist, geht aus der Anwendung der 2. Formel im »Mörder«-Beispiel hervor. Denn weder als empirisches

Subjekt mit seinen zufälligen subjektiven Zwecken (z.B. jemanden ermorden zu wollen) noch als Vernunftwesen (als »objektivem« Zweck) wird der Mörder damit einverstanden sein können, daß er belogen wird. Auch wenn man das potentielle Opfer in die Betrachtung miteinbezöge, ergäbe sich kein anderes Bild. Als empirisches Subjekt würde es natürlich nicht zustimmen, daß dem Mörder wahrhaftig geantwortet wird; aber dann stünden sich bloß zwei Meinungen bzw. Zielsetzungen (jene des potentiellen Mörders, zu morden; jene des potentiellen Opfers, sich am Leben zu erhalten) gegenüber, so daß rational nicht entschieden werden könnte, welche im moralischen Sinne den Vorzug verdient. Nimmt man jedoch den *Vernunftstandpunkt* – so wie Kant ihn versteht – ein, dann kann das Opfer nur dem Wahrhaftigkeitsgebot als unbedingter Pflicht zustimmen, die Unbedingtheit des Gebotes, ihm durch eine Lüge zu helfen, kann es als Vernunftwesen dagegen nicht begründen: es ist widerspruchsfrei denkbar, daß niemand anderen hilft.¹⁶

Der Rigorismus von Kants Vernunftethik ist auf ihr *Verfehlen der Intersubjektivitätsdimension* zurückzuführen. In der Selbstzweckformel ist nämlich gar nicht davon die Rede, daß die anderen *verschiedenen* Subjekte (Personen) als Zwecke an sich zu achten sind; Zweck an sich selbst ist vielmehr die Menschheit. Menschheit bedeutet hier nicht die Gattung Mensch, sondern die *eine*, allen Menschen gemeinsame, vernünftige Natur des Menschen (also den Menschen als Vernunftwesen).¹⁷ Schon im ersten Satz des 1. Abschnittes bestimmt Kant den einen(!) guten Willen als Zweck an sich selbst. »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein *ein guter Wille*.«

Wie Singer (1992) verdeutlicht, kann sich Kant nur in der realen Welt (der phänomenalen Welt der Erscheinungen) eine Verschiedenheit von Subjekten (aufgrund unterschiedlicher Gefühle, Neigungen, Triebe usw.) vorstellen, in der intelligiblen Welt, im Bereich der reinen Vernunft, dagegen geht er von *einem* »Bewußtsein überhaupt«, von *einem* vernünftigen Selbst, aus.

»Wenn man jemanden belügt, würde man, sogar für den Fall, daß man damit den Zweck verfolgt, einen Menschen vor dem Tod zu retten, dessen Menschheit, sein rationales oder noumenales Selbst, seinen bloß sinnlichen oder phänomenalen Wünschen unterwer-

fen. Nur als Mitglied der phänomenalen Welt, als Mensch mit sinnlichen Neigungen oder Trieben, würde man eine Lüge für wünschenswert halten. Als Mitglied der noumenalen Welt würde man wollen, daß die Wahrheit gesagt wird; und zwar in dieser wie in jeder anderen Situation; denn das würde ein vollkommen rationales Wesen wollen, dessen Willen von keinen sinnlichen Neigungen oder äußeren Ursachen affiziert wird. Und was ein vollkommen rationales Wesen, ein Wesen ohne sinnliche Neigungen in dieser Situation tun würde, ist das, was man tun sollte« (Singer, S. 273 f.).

Um die unterschiedlichen Perspektiven der von einer Handlung betroffenen anderen Subjekte einholen zu können, macht Singer den folgenden Umformulierungsvorschlag der Selbstzweckformel:

»Niemand sollte einen anderen jemals bloß als Mittel zu seinen eigenen Zwecken benutzen, ohne ihn zugleich als eine Person mit ihren eigenen Zwecken und Plänen zu behandeln« (ebd., S. 275).

Am ehesten scheint dem die Reich-der-Zwecke-Formel des kategorischen Imperativs zu entsprechen:

»Nun folgt hieraus unstreitig, daß jedes vernünftige Wesen (...) seine Maxime jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (...) nehmen (muß). (...) Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. (...) Das formale Prinzip dieser Maximen ist: handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte« (GMS, S. 438).

Hier ist von einer *Mehrzahl von Vernunftsubjekten*, von Gliedern in der intelligiblen Welt, die Rede. Doch bezieht Kant die Vernünftigkeit der Glieder auf das *eine rein vernünftige Oberhaupt*¹⁸: »Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als *Oberhaupt*, wenn es als gesetzgebend *keinem Willen eines anderen* (Herv. v. mir) unterworfen ist« (GMS, S. 433). Also auch hier ist die Vernunft letztlich *im Singular* vorgestellt.

Das *Problem des Solipsismus*¹⁹, der den Hauptgrund für die rigoristische Ausklammerung individueller Neigungen, Gefühle und Be-

dürfnisse in Kants Ethik darstellt, haben nachdrücklich die *Transzendentalpragmatiker* herausgearbeitet.²⁰ Sie stellen die Frage, ob es Kant gelingt, mit seinen Herleitungen der inhaltlich reicheren Formeln des kategorischen Imperativs (z.B. Selbstzweckformel) aus der Naturgesetzformel²¹ Forderungen nach Unparteilichkeit, Gerechtigkeit und Fairneß zu begründen, Forderungen also, die zentrale Elemente eines Moralprinzips, das diesen Namen verdient, ausmachen. Weil nun Kant Vernunft nur im Singular denkt und auf der Ebene der intelligiblen Welt eines Reichs der Zwecke die Vernunft nur als die eine Vernunft konzipiert, verfehlt er die Bedingungen eines Moralprinzips, das intersubjektiv verbindlich sein soll. Denn »derartiges wie Gerechtigkeit, Unparteilichkeit, Achtung der Ansprüche anderer, (ist) nur möglich und sinnvoll, wenn das relevante Universum bevölkert ist mit mehreren, am besten vielen Wesen, unter denen Gerechtigkeit, Fairneß etc. herrschen soll« (Kuhlmann 1990, S. 262).

So kann sich zum Beispiel das Problem der Gerechtigkeit zwischen Menschen überhaupt nur stellen, wenn die Möglichkeit besteht, *meine* Interessen und Ansprüche hinsichtlich der *anderen* Ansprüche und Interessen *anderer* Subjekte zu transzendieren. Erst dadurch ließe sich, wie Benjamin Constant gegen Kant eingewandt hat, eine *Gegenseitigkeit* von Rechten und Pflichten denken: »Der Begriff von Pflicht ist unzertrennbar von dem Begriff des Rechts. Eine Pflicht ist, was bei einem Wesen den Rechten eines anderen entspricht« (Kant 1983, S. 637).²²

Kant kommt dieses Problem überhaupt nicht zu Bewußtsein aufgrund seines »transzendentalen Solipsismus« (Böhler 1985, S. 60ff.). Weil er eine einheitliche Vernunft aller Menschen, gewissermaßen eine »prästabilierte Harmonie« (Leibniz) der Vernunft in den verschiedenen empirischen Subjekten von vornherein (unkritisch) postuliert, meint er, *einer allein* könne prinzipiell die Legitimität einer Handlungsweise überprüfen.

Doch selbst wenn man mit Kant auf der Ebene der reinen (praktischen) Vernunft Subjekt-Subjekt-Relationen, also Beziehungen zwischen verschiedenen Subjekten, denken könnte, so blieben dennoch Probleme hinsichtlich der *Ebene realer Handlungen* bestehen. Inwiefern? Der Grund liegt in Kants falscher, weil strikter *Entgegensetzung zweier Welten*, der moralischen Ideenwelt freier Zwecke und Maximen auf der einen Seite und der kausal determinierten Erfahrungswelt

auf der anderen Seite. Unter der Erfahrungswelt versteht Kant ausschließlich die nach Naturgesetzen bestimmte Welt. Sofern der Mensch als empirisches Wesen an ihr teilhat, ist er unfrei. Eine reale soziale Welt, in der die Menschen frei kommunikativ handeln, kommt in Kants System nicht vor. Sie könnte man sich allenfalls im intelligiblen Reich der Zwecke denken.

Das hat nicht nur zur Folge, daß Kant die reale Handlungssituation überhaupt ausblendet, gleichfalls bietet es keinen Anlaß, sich mit anderen in eine Handlungssituation involvierten Betroffenen über deren *Situationseinschätzungen* und moralische Beurteilungen in *realen Diskursen* zu verständigen. Nach Kant wäre von einem Diskurs zwischen empirischen Subjekten nicht mehr zu erwarten, als wenn ein einzelnes, vernunftbegabtes Subjekt über die Beschaffenheit von Situationen und der moralischen Beurteilung situationsangemessener Normen nachdenkt.

II. Der vernunftethische Ansatz Nelsons

Nun fragt sich, ob Kants Ansatz in einer Weise fortentwickelt werden kann, daß die Einwände einer rigoristischen Ausgrenzung von Situationsbedingungen, insbesondere von Gefühlen und Bedürfnissen Betroffener, nicht mehr gegenüber der Vernunftethik geltend zu machen sind. Hierzu hat der radikale Einzelgänger unter den Neukantianern, Leonard Nelson, einen immer noch viel zu wenig beachteten Versuch unternommen.

Nelson macht die Rollenübernahme, das Sich-hinein-Versetzen in die Situation der jeweiligen anderen, zur moralischen Pflicht, indem er vom rechtmäßig Handelnden fordert, »daß er ebenso wie auf sein Interesse auch auf das unsrige Rücksicht nimmt, d. h. daß er die beiderseitigen Interessen gegeneinander abwägt, ohne sich dadurch beeinflussen zu lassen, welches das seinige und welches das unsrige ist« (Nelson, 1970a, S. 131).

Nelson will dieser Regel eine minimalistische Deutung geben. Sie solle demjenigen, der sich in seinem interessen geleiteten Verhalten nach ihr richtet, weniger eine Berechtigung zu einem bestimmten Handeln erteilen, ihm vielmehr die Pflicht auferlegen, den Spielraum seines Handelns im Hinblick auf die berechtigten Interessen anderer zu begrenzen.

»Sind wir aber berechtigt, unser überwiegendes Interesse vorzuziehen, so sind wir doch dazu nicht verpflichtet; vielmehr sind wir nur verpflichtet, unser Interesse dem überwiegenden anderer hintanzusetzen« (Ebd., S. 132).

In gewisser Weise nimmt Nelson hier Sokrates' Auffassung der Intentionalität normativer Regeln als einer stets abratenden²³ auf. Er gibt seiner Fassung des kategorischen Imperativ daher eine »negative« Orientierung:

»Handle nie so, daß du nicht in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären« (Nelson, 1970a, S. 133).

Inwiefern stimmt dieses *Abwägungsgesetz* (Ebd., S. 134) hinsichtlich seiner Form besser mit unseren vorthoretischen Intuitionen überein als der kategorische Imperativs Kants? In wenigstens dreierlei Weise:

- Indem es als *handlungseinschränkendes Prinzip* formuliert ist, widersetzt es sich der Kantischen Tendenz zu einer Moralisierung des alltäglichen Lebens. Es gibt gewissermaßen jenen Bereich persönlicher Lebensgestaltung frei, den wir gewöhnlich nicht unter moralischen Gesichtspunkten bewerten, und setzt unseren Handlungen lediglich dort Grenzen, wo sie »die gleiche Würde« anderer Personen (Ebd., S. 132) verletzen.
- Indem es das *Hineinversetzen in die Situation* der von der Handlung Betroffenen, also u.a. in ihre Interessen-, Bedürfnis-, und Gefühlslage, in einer solch konsequenten Form gebietet, daß der Handelnde auch dann noch seiner Handlung zustimmen können müßte, wenn er selbst von ihr betroffen würde, differenziert sich bei ihm der Verallgemeinerungsgrundsatz Kants zu einem *Grundsatz intersubjektiver Gegenseitigkeit*, der freilich in jenem implizit schon angelegt ist.
- Indem es überhaupt die *divergierenden Interessen* der jeweils anderen ebenso wie des Handelnden selbst einbezieht, entgeht es den rigoristischen Konsequenzen, die Kants Ausklammerung von Neigungen und Gefühlen Betroffener hervorrufen. Nelsons kategorischer Imperativ setzt die moralische Vernunft als Richterin, nicht aber als Feind empirisch bestimmter Neigungen ein.²⁴

Gleichwohl heißt es von der politischen und pädagogischen Praxis Nelsons, sie sei mitunter *rigoristisch geprägt*. In pädagogischer Hin-

sicht geben dafür seine sehr strenge Auslegung der von ihm selbst aufgestellten *Regeln des »Sokratischen Gesprächs«* den Beleg (Vgl. Nelson, 1970b). In einem sokratischen Kurs von 1924/25 forderte er z.B., daß einige Teilnehmer, »die sich nicht am Gespräch beteiligt hatten,...in Zukunft fernbleiben« (Franke 1991, S. 186) sollten. Als verdienten mögliche Ursachen des Schweigens (Redeangst, intellektuelles Minderwertigkeitsgefühl, usw.) keinerlei Beachtung!²⁵

Besonders abstoßend auf viele seiner Zeitgenossen wirkte die Art und Weise, in der Nelson sich politisch engagierte. So brüskierte er 1917 viele Mitglieder der Fries-Gesellschaft durch seinen selbstgerecht vorgetragenen Führungsanspruch. Hans Rademacher erklärte damals mit den folgenden bezeichnenden Worten seinen Austritt:

»Sie achten nicht das eigene Werden des Menschen, (...) liefern (...) ihn der Macht Ihres Willens aus. Für Sie ist der Mensch gar nichts, nur seine Tätigkeit etwas. Woraus dieses erwachsen sein mag, ob aus Stolz des Schaffens oder Preisgabe des eigenen Willens, das beachten sie nicht. *Sie sind ungütig* Nelson. Und darum (...) dürfen Sie sich nicht zum Führer machen« (zit. nach Franke 1991, S. 149).

Nelson focht diese Kritik nicht an. Er betrachtete die Austritte Rademachers und anderer Mitglieder der Fries-Gesellschaft als »Wegräumung von Hindernissen« (Ebd., S. 149). Auch stieß Nelson viele Mitglieder des von ihm 1918 gegründeten »Internationalen Jugend-Bundes« durch seine rigiden Verhaltensvorschriften (Alkohol- und Nikotinabstinenz, vegetarische Ernährung, Austritt aus der Kirche, regelmäßiges sportliches Training) in schwere Gewissenskonflikte (Vgl. Franke 1991, S. 152f.). Dem sog. »inneren Kreis« verlangte er sogar die Einhaltung des Zölibats ab.

Nun ist diese Verhaltensweise noch kein eindeutiger Beleg für Unvollkommenheiten des nelsonschen Imperativs. Es könnte doch sein, daß Nelson als ein Mensch ohne »Liebe und Güte« (Ebd., S. 227) sein eigenes Moralprinzip nicht angemessen in die Praxis umzusetzen verstand. Die personale Disposition Nelsons kann jedoch nicht als alleinige Ursache für seinen Rigorismus angesehen werden.

Nelson bewegt sich durchaus innerhalb des Rahmens, den die *Form des Abwägungsgesetzes* bereitstellt, gibt ihm lediglich eine eigenwillige persönliche Färbung. Diese Form ist durch eine solipsistische Restproblematik belastet und führt daher zu einer *Unterbestimmtheit*

der *Intersubjektivitätsdimension* des moralischen Handelns. Wohl gebietet Nelsons Imperativ das Hineinversetzen in die Interessenlage der anderen und macht die Legitimität jeweiliger Handlungsweisen von ihrer beiderseitigen Zustimmungswürdigkeit abhängig, doch bleibt er in einer wesentlichen Hinsicht an die subjektive Perspektive des Handelnden gebunden. Der kategorische Imperativ Nelsons hat die *Form eines monologischen Gedankenexperiments*, in dem der Handelnde für sich entscheidet, wie er handeln würde, »wenn die Interessen der anderen mit den unsrigen in einer Person vereinigt wären« (Nelson 1970a, S.134).

»Ich (sic!) denke mir also die kollidierenden Interessen in einer und derselben Person vereinigt, um von dem Unterschied der Personen als solcher zu abstrahieren« (Ebd., S. 134).

Damit enthebt sich Nelson *zweier zentraler Bedingungen moralischen Handelns*:

- a) der Bedingung, sich *mit anderen* über deren Bedürfnisse, Neigungen, Interessen, Gefühle usw. allererst zu *verständigen*,
- b) der Bedingung, die jeweils eigene *Bewertung* der unterschiedlichen Interessen und die *Bestimmung* des »überwiegenden Interesses« vor anderen, insbesondere den Betroffenen, in einem *realen* Diskurs (nicht bloß im Gedankenexperiment) zu *rechtfertigen*.

Nelson bezieht die anderen (ihre Bedürfnisse, Gefühle usw.) nur auf der Gegenstandsebene des Denkens ein, nicht jedoch auf der Vollzugsebene des Denkens selbst.²⁶ So kann Nelson wie selbstverständlich davon ausgehen, daß alle anderen, dächten sie nur richtig nach, zu seiner Auffassung gelangen würden. Will man diese kontraintuitive *Implikation des nelsonschen Imperativs* vermeiden, scheint es notwendig zu sein, ihn in eine Form zu bringen, die es erlaubt, die anderen Vernunftsubjekte auf der Vollzugsebene des Denkens zu berücksichtigen. Wie aber läßt sich diese Form bestimmen?

Am einfachsten ist wohl der Weg, möglichst wenig vorauszusetzen und schlicht darüber nachzudenken, was wir im Vollzug unseres Denkens, gleich welchen Gegenstand es betrifft, eigentlich tun. Wenn wir denken, suchen wir nach Gründen für die mögliche Gültigkeit oder Ungültigkeit einer Behauptung, Vermutung, Hypothese usw., d. h. wir *argumentieren*. Nun kann Argumentation als Tätigkeit nur gelingen, wenn ich als Argumentierender mir und anderen prinzipiell zutraue, gültige Argumente vorzubringen. Anders machte Argumentation kei-

nen Sinn. Dieses Zutrauen in die *Erkenntnisfähigkeit der Argumentierenden* hat aber eine Kehrseite. Sie enthält nämlich zugleich die Einsicht, daß meine Argumente und die der anderen, zumal wenn sie sich widersprechen, ungültig sein können. Was folgt aus dieser Einsicht, sowohl in die Erkenntnisfähigkeit als auch in die Irrtumsfähigkeit des Menschen?

Es folgt, daß theoretische Wahrheit und moralische Richtigkeit nur beansprucht werden können, wenn zugleich die *Pflicht* anerkannt wird, *sich im argumentativen Diskurs mit anderen über die Gültigkeit von Behauptungen zu verständigen*. In Bezug auf Nelsons kategorischen Imperativ bedeutet das: sich nicht nur im Gedankenexperiment in die Lage der Betroffenen hineinzusetzen, sondern seine eigene (fallible) Einschätzung von Handlungssituationen (zu der die Bedürfnisse und Gefühle der Betroffenen gehören) im gleichberechtigten Diskurs mit ihnen zu überprüfen. Die Bestimmung und die Bewertung von Neigungen, Bedürfnissen, Gefühlen usw. ist an die Bereitschaft zum *öffentlichen Diskurs* gebunden.²⁷

Wollte man diese Verpflichtung in den kategorischen Imperativ Nelsons einbringen, müßte er etwa die folgende Form haben:

Handle nie so, daß alle (im Prinzip die unbegrenzte Argumentationsgemeinschaft) nicht in deine Handlungsweise einwilligen könnten, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären, und bemühe dich, hierüber in einem realen Diskurs, an dem möglichst alle potentiell Betroffenen teilnehmen, einen argumentativen Konsens zu erzielen!²⁸

Damit hätten wir der Vernunft eine ihr angemessene Form gegeben, in der Triebe, Bedürfnisse, Neigungen, Gefühle, Motivationen, kurz: die Perspektiven der Betroffenen, nicht mehr ausklammert wären, diese vielmehr in den Diskurs (als Realisierungsform der Vernunft) einbezogen sind.

Wenn damit der postmodernen und radikal skeptischen These einer kategorialen Andersartigkeit von Vernunft und Gefühlen auch der Boden entzogen wird, so bleibt dennoch auf eine wichtige *Differenz zwischen argumentativer Vernunft und Gefühlen* hinzuweisen. Gefühle sind keine Argumente.²⁹ Mit dem Rückgriff auf Gefühle läßt sich nicht zwischen moralisch guten und moralisch schlechten Handlungen bzw. Handlungszielen unterscheiden.

»Lebhaftigkeit des Temperaments, Begeisterungsfähigkeit, Innig-

keit des Mitgefühls gehören allerdings zu den erfreulichsten Erscheinungen, vorausgesetzt, daß ein starker Wille darüber wacht, daß sie den Menschen nicht zum Spielball seiner wechselnden Umgebung machen und seine Tatkraft zersplittern. Geduld und Nachsicht, Friedfertigkeit und Gefälligkeit im Umgang sind freilich schätzenswerte Eigenschaften, können aber auch höchst verderblich werden, denn unter Umständen kann rücksichtsloser Widerstand sittlich geboten sein« (Nelson, 1992. S. 61).

Gefühle hat man entweder, oder man hat sie nicht. Aus ihrem bloßen Vorliegen oder Nichtvorliegen ein Sollen abzuleiten, liefe auf einen naturalistischen Fehlschluß hinaus. Ebenso verbietet sich ein Moralisieren von Gefühlen. Denn es ist unsinnig, nämlich ein Kategorienfehler, über etwas, das in einer Weise vorliegt oder nicht vorliegt wie Naturtatsachen (z.B. »es regnet«) vorliegen oder nicht vorliegen³⁰, moralisch zu richten. *Gefühle* können daher *nur indirekte Gegenstände moralischer Diskurse* sein. In diesen werden Gefühle weder selbst als Argumente eingebracht, noch wird für oder gegen ihre Berechtigung argumentiert. *In moralischen bzw. praktischen Diskursen wird vielmehr das Für und Wider der Berücksichtigung von Gefühlen für Handlungsentscheidungen abgewogen.* Um jedoch Bedürfnisse, Gefühle usw. im moralischen Diskurs berücksichtigen zu können, müssen diese zuvor in theoretischen und expressiven Diskursen³¹ ermittelt werden.

So zeigt sich: Der Anspruch auf Geltung von Normen und Handlungsweisen schließt die Verpflichtung zur Ermittlung und zur angemessenen Berücksichtigung von Gefühlen, Bedürfnissen, Neigungen usw. ein. Die Vernunft – recht, nämlich diskursiv und kommunikativ, verstanden – ist nicht in erster Linie eine Richterin, die (ver-)urteilt; sie verhilft berechtigten Ansprüchen allererst zur Sprache. Damit sie dieses Amt ausführen kann, muß der Richterinnenstuhl aus massivem Holz gezimmert sein. Daß es sich so verhält, daß die kommunikative Vernunft unhintergebar ist, haben die Transzendentalpragmatiker wiederholt nachgewiesen (Vgl. Gronke 1994). Hier jedoch stand die Möglichkeit dieses Nachweises nicht zur Debatte. Es sollte vielmehr gezeigt werden, daß eine gefühlsangemessene *Form* des vernünftigen Moralprinzips denkbar ist, eine Form, die keinen Widerspruch zwischen Vernunft und Gefühlen enthält.

Anmerkungen

- 1 Den Begriff 'Ursache' verwende ich hier nicht in der Weise, als würden Ursachen mit Notwendigkeit bestimmte Ereignisse hervorrufen. Vielmehr geht es mir um die Bestimmung von Ursachen, die das Eintreten solcher Ereignisse möglich machen oder fördern.
- 2 Vgl. Forum für Philosophie Bad Homburg 1988; Böhler/Gronke 1994, bes. Kap. B.VI. 2.
- 3 Von J. F. Fries übernimmt Nelson die Bestimmung des Wahrheitsgefühls als eines Urteilsaktes ohne klare Bewußtheit der ihm zugrundeliegenden Prämissen. Vgl. J. F. Fries 1935.
- 4 D.h., daß er eine angemessene 'analytische' Explikation des Begriffs der Pflicht darstellt.
- 5 Als hypothetische Imperative bezeichnet Kant Empfehlungen zu Handlungen, die als Mittel zur Erreichung eines Zweckes dienen.
- 6 Ein modernes Beispiel für dieses – nach Auffassung Kants – falsche Ethikverständnis ist etwa Ernst Tugendhats letztlich zweckrationale »Moral«-Begründung, die sich auf ein »aufgeklärtes Eigeninteresse« stützt: Ich soll mir »eine Moral des wechselseitigen (und universellen) Respekts« zu eigen machen, weil ich als Person von denjenigen anderen, »die ein richtiges moralisches Urteil hätten«, geschätzt werden will. Vgl. Tugendhat, S. 34ff. Zu begründen ist aber gerade: Ich soll mir »eine Moral des wechselseitigen (und universellen) Respekts« zu eigen machen, *unabhängig* davon, ob ich von anderen als Person geschätzt werden will oder nicht.
- 7 U.a. Apel 1973; Böhler 1985; Kuhlmann 1985; Dorschel u.a. 1993b; Apel/Böhler u.a. 1984.
- 8 In der gegenwärtigen Ethikdiskussion, insbesondere innerhalb der analytischen Philosophie, wird häufig übersehen, daß sich das Motivationsproblem erst auf der Anwendungsebene zuvor begründeter Prinzipien stellt. Deshalb liegt z.B. in Tugendhats Argumentation eine Kategorienverwechslung zwischen Legitimations- bzw. Begründungsebene und Anwendungs- bzw. Handlungsebene vor, wenn er meint, daß einem Individuum gegenüber, das »unter einem 'lack of moral sense' leidet« und das »kein Interesse an intersubjektiver Achtung hat«, keine Möglichkeit bestünde, »moralische Normen zu begründen.« (vgl. Tugendhat, S. 34) Diese Behauptung Tugendhats ist pragmatisch selbstwidersprüchlich und daher sinnlos; denn wer für eine Aussage argumentiert, und damit zugleich anerkennt, daß nur Argumente im Streit um die Gültigkeit seiner Aussage zählen, widerspricht sich, wenn seine Aussage impliziert, daß auch das bloße Nicht-Interesse an moralischem Handeln (das ja kein Argument ist) im Streit um die Gültigkeit von Normen zählt.
- 9 Das könnte man nach Matthias Kettner Kants »transzendentaljuristische Argumentationslinie« nennen (vgl. Kettner 1992)

- 10 Die Natur wird so verstanden, als wohne ihr ein bestimmtes Telos (Ziel) inne, auf das hin sie sich entwickelt (das Streben nach Vollkommenheit, Glückseligkeit, usw.). Indem Kant in einigen Beispielen der moralischen Begründung einen solchen (aristotelischen) Naturbegriff zugrunde legt, macht er dort seine 'kopernikanische Wende' in der praktischen Philosophie rückgängig: Nach dieser ist ein Zweck gut, weil der gute Wille bzw. die praktische Vernunft ihn als gut auszeichnet; nicht jedoch ist der gute Wille deshalb gut, weil er einem vermeintlichen guten Zweck (der in der Natur liege) entspricht.
- 11 Überdies würde sich auch die Lüge selbst zerstören, da sie in ihrem Sinn davon abhängt, daß ihr geglaubt werden kann.
- 12 Diese Maxime schlage ich in Anlehnung an eine Formulierung Singers vor (vgl. Singer, S. 271).
- 13 Allgemeine Handlungsanweisungen unterstellen *typische* Situationsbedingungen. Davon sind *ideale* Situationsbedingungen zu unterscheiden.
- 14 Billigkeit: griech. *epieikeia*. Sie bezeichnet bei Aristoteles jene Lehre, wonach »jedes Gesetz allgemein, aber bei manchen Dingen eine richtige Bestimmung durch ein allgemeines Gesetz nicht möglich ist« (Aristoteles, Nikomachische Ethik, V 1137 b 23f.).
- 15 »Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht, als aus ihrem Prinzip, abgeleitet werden können,...« (GMS, S. 421)
- 16 Das Gebot zu helfen ist nur eine »unvollkommene« Pflicht, deren Übertretung man nicht widerspruchsfrei wollen, aber doch denken kann.
- 17 »Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst« (GMS, 429).
- 18 Die Verschiedenheit der Glieder besteht wiederum allein in Neigungen ihrer sinnlichen Existenz und damit in der unterschiedlichen Unterwerfung unter die allgemeinen Gesetze der Vernunft.
- 19 Von lat. *solus*: »allein« und lat. *ipse*: »selbst«. Solipsismus bezeichnet die typisch 'bewußtseinsphilosophische' Position, daß einer allein und für sich die Wahrheit einer Aussage oder die Richtigkeit einer Handlungsweise erkennen könne. Seit dem 'linguistic turn' in der Philosophie gilt diese Position als überwunden. Weil sich Sprache, von der das Denken abhängt, jedoch geschichtlich und kulturell wandelt, haben die meisten gegenwärtigen Philosophen daraus die Konsequenz eines Relativismus der Vernunft gezogen. Zur sprachphilosophischen Relativismus-Universalismus-Debatte vgl. Böhler u.a. 1986.
- 20 Siehe besonders Apel, K.-O. 1984 (Bd. 1.), S. 124–127; Böhler, D. Studentexte Bd. 2. S. 427–433; Ders. 1985, S. 342–354, bes. S. 348ff.; Kuhlmann, W. 1990, S. 246–282.
- 21 Kant erhebt den Anspruch, daß alle der Naturgesetzformel nachfolgenden Formulierungen des kategorischen Imperativs letztlich nur konkretisierende Explikationen dieser Formel sind.

- 22 Böhler meint daher sogar, daß Constant »den ersten Ansatz zu einer dialogischen Ethik der Urteilsbildung gemacht« habe (Böhler 1985, S. 348).
- 23 »Hiervon ist nun die Ursache, was ihr mich oft und vielfältig sagen gehört habt, daß mir etwas Göttliches und Daimonisches widerfährt, (...). Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören läßt, mir von etwas abredet, was ich tun will, zugeredet aber hat sie mir nie«. (Platon: Des Sokrates Apologie, 31d.)
- 24 Auch Kant sieht nicht eigentlich einen notwendigen Gegensatz zwischen Vernunft und Neigungen; dennoch führt seine Auffassung, »eine Handlung aus Pflicht (solle) den Einfluß der Neigung (...) ganz absondern« (GMS, S. 400), dazu, daß möglicherweise berechnigte Interessen Betroffener negiert werden (etwa – wie im 'Mörder'-Beispiel – das Interesse der Lebenserhaltung).
- 25 Für ein humanes Miteinander im 'Sokratischen Gespräch' ohne Preisgabe seiner Erkenntnisziele plädiert überzeugend Knappe 1992, S. 4ff.
- 26 Unter dieser Engführung des Vernunftbegriffs leidet auch noch das Selbstverständnis der Mehrzahl der 'Sokratischen' Leiter/innen, die weiterhin an der selbstwidersprüchlichen Vorstellung einer 'unmittelbaren' Erkenntnis, die eine/r für sich allein haben könne, als Ziel des Gesprächs festhalten. Der Diskurs wird hier nur als ein *Mittel* verstanden, um zur unmittelbaren Erkenntnis zu gelangen, die z.B. ebenso durch intuitive Schau eines einsam Denkenden erlangt werden könne. Dieses platonische Verständnis scheint mir durch ein dialogisches, ein wahrhaft »sokratisches« Verständnis des Philosophierens korrigiert werden zu müssen.
- 27 Weil es Nelson an dieser Bereitschaft mangelte, hat er kein konsequent demokratisches Bewußtsein entwickeln können.
- 28 Ich verzichte hier auf weitere (diskursethische) Präzisierungen, um den Argumentationsgang nicht allzusehr zu komplizieren.
- 29 Vgl. die espritvolle Studie Andreas Dorschels: Gefühl als Argument? Dorschel 1993a.
Gefühle (im Sinne von Empfindungen wie Trauer, Liebe, Wut usw.) kann allenfalls dann eine argumentative Relevanz zugebilligt werden, wenn das Vorliegen von Gefühlszuständen selbst problematisiert wird (z.B. im psychotherapeutischen Diskurs).
- 30 Ein Unterschied ist allerdings festzuhalten: Über das Vorliegen äußerer Tatsachen kann man sich irren; über das Vorliegen innerer Tatsachen, z.B. Gefühle, kann man sich (selbst) täuschen.
- 31 Zur Einteilung von Diskurstypen siehe Böhler / Gronke 1994, Kap. B. VI. 3.

Literatur

- Apel, K.-O.: *Transformation der Philosophie*, 2 Bde. Frankfurt/M. 1973.
- Ders.; Böhler, D. u.a. (Hrsg.): *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*. Studentexte. 3 Bde., Weinheim u. Basel 1984a.
- Ders.: *Ist der kategorische Imperativ als Kriterium des Handelns »aus Pflicht« ausreichend?* In: Ders. / Böhler, D. u.a. (Hrsg.): *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*. Studentexte Bd. 1. Weinheim/Basel 1984b, S. 124–127.
- Böhler, D.: *Kant und die Gründung der Moral auf praktische Vernunft*. In: *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*. Studentexte Bd. 2, Weinheim / Basel 1984, S. 427–433.
- Böhler, D.: *Rekonstruktive Pragmatik*. Frankfurt/M. 1985.
- Böhler, D.; Nordenstam, T.; Skirbekk, G. (Hrsg.): *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?* Frankfurt/M. 1986.
- Böhler, D.: *Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz zwischen Idealisierung und Erfolgsverantwortung*. In: Apel, K.-O.; Kettner, M. (Hrsg.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Recht, Politik und Wissenschaft*. Frankfurt/M., 1992. S. 201–231.
- Böhler, D. (Hrsg.): *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München 1994.
- Böhler, D.; Gronke, H.: *Diskurs*. Forschungsartikel. In: Ueding, G. u.a. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 2., 1994, Sp. 764–819.
- Dorschel, A.: *Gefühl als Argument?* In: Ders. u.a. (Hrsg.): *Transzendentalpragmatik*. Frankfurt/M. 1993a, S. 167–186.
- Ders. u.a. (Hg.): *Transzendentalpragmatik*. Frankfurt/M. 1993b.
- Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.): *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung?* Frankfurt/M. 1988.
- Franke, H.: *Leonard Nelson. Ein biographischer Beitrag unter besonderer Berücksichtigung seiner rechts- und staatsphilosophischen Arbeiten*. Ammersbek bei Hamburg 1991.
- Fries, J. F.: *Theorie des Wahrheitsgefühl*. In: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, Bd. 1, Berlin 1935, § 85.
- Gronke, H.: *Apel versus Habermas: Zur Architektonik der Diskursethik*. In: Dorschel, A. u.a. (Hg.): *Transzendentalpragmatik*. Frankfurt/M. 1993, S. 273–296.
- Ders.: *Nelson, Husserl, Apel: Kontinuität der Letztbegründungsphilosophie*. In: Kleinknecht, R.; Neißer, B. (Hrsg.): *Leonard Nelson in der Diskussion (Sokratisches Philosophieren, Bd. 1)*. Frankfurt/M. 1994, S. 55–67.
- Heckmann, G.: *Das Sokratische Gespräch*. Frankfurt/M. 1992.
- Iltting, K.-H.: *Der naturalistische Fehlschluß bei Kant*. In: Riedel, M. (Hrsg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. 1. Freiburg/Br. 1972, S. 113–130.

- Jonas, H.: *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*. Frankfurt/M. 1993.
- Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akad.-Ausg. Bd. VI. 1907.
- Kant, I.: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. In: Ders.: Werke, Bd. 7: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Zweiter Teil. Hrsg. v. W. Weischedel. Darmstadt 1983, S. 635–643.
- Kettner, M.: *Kant als Gesinnungsethiker. Die Szenerie der Constant-Kant-Kontroverse*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (39) 1992, S. 526–542.
- Knappe, S.: *Gefühl und Verstand im Sokratischen Gespräch*. In: Rundbrief der Sokratiker, Nr. 7. Februar 1992, S. 4ff.
- Kuhlmann, W.: *Reflexive Letztbegründung*. Freiburg/Brsg. 1985.
- Ders.: *Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik*. In: Apel, K.-O. (Hrsg.): *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, S. 246–282.
- Nelson, L.: *Kritik der praktischen Vernunft*. (Schriften, Bd. IV, hrsg. von P. Bernays u.a.) Hamburg 1970.
- Ders.: *Die sokratische Methode*. In: Ders.: *Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*. (Schriften, Bd. I), Hamburg 1970, S. 269–316. [auch in: Ders.: *Vom Selbstvertrauen der Vernunft*. Schriften zur kritischen Philosophie und ihrer Ethik. Hamburg 1975, S. 191–238].
- Ders.: *Ausgewählte Schriften*. Studienausgabe. Hrsg. u. eingel. von H.-J. Heydorn. Frankfurt/M. 1992.
- Platon: *Des Sokrates Apologie*. In: Ders.: *Werke in acht Bänden*. Bd. 2. Übers. v. F. Schleiermacher. Darmstadt 1973.
- Singer, M. G.: *Verallgemeinerung in der Ethik*. Frankfurt/M. 1975.
- Tugendhat, E.: *Über die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit zwischen philosophischer und empirischer Forschung bei der Klärung der Bedeutung des moralischen Sollens*. In: Edelstein, W.; Nunner-Winkler, G. (Hrsg.): *Zur Bestimmung der Moral*. Frankfurt/M. 1986, S. 25–36.

Leonard Nelsons Lösung des Begründungsproblems

Leonard Nelson vertritt (im Anschluß an Jakob Friedrich Fries) die Auffassung, daß eine weder skeptische noch dogmatische Lösung des traditionellen Begründungsproblems möglich ist. Die Argumentationsstruktur dieser Lösung wird in den Abschnitten I bis IV rekonstruiert. Um Nelsons Argumentation möglichst klar und geschlossen darstellen zu können, wird sie nicht durch Zitate aus seinen Schriften belegt. Ausführliche Belege für die einzelnen Behauptungen und Argumentationsschritte finden sich in Schroth (1994). Im Abschnitt V werden einige Aspekte von Nelsons Theorie der Begründung im Zusammenhang mit dem Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft genauer untersucht. Da der Zweck dieser Arbeit nur in der systematischen Rekonstruktion liegt, werden Nelsons Argumente keinerlei Kritik unterzogen. Der VI. Abschnitt schließlich dient der Zurückweisung eines von Reinhard Kleinknecht vorgebrachten Arguments gegen die Möglichkeit der Deduktion.

I. Das Begründungsproblem

Das Begründungsproblem entsteht durch die gemeinsame Behauptung der folgenden drei Sätze:

- (1) Jedes Urteil bedarf der Begründung. (Satz vom Grund (SVG))
- (2) Urteile können nur durch andere Urteile begründet werden.
- (3) Ein Urteil wird genau dann durch andere Urteile begründet, wenn es bewiesen wird.

Aus diesen Prämissen folgt:

- (4) Jedes Urteil bedarf eines Beweises.

Die Forderung, jedes Urteil zu beweisen, führt jedoch zu einem unendlichen Beweisregreß mit der Konsequenz, daß kein einziges

Urteil begründet werden kann. Eine Begründung von Urteilen ist nur möglich, wenn der Beweisregreß nach endlich vielen Schritten abgebrochen werden kann, d. h. wenn (4) falsch ist. Falls der Regreß jedoch bei einem bestimmten Urteil abgebrochen wird, kann dieses Urteil wegen (2) und (3) nicht begründet werden und verletzt damit (1). Daher folgt aus den Sätzen (1) bis (3), daß eine Begründung von Urteilen unmöglich ist. Dieser Konsequenz kann man sich nur entziehen, wenn mindestens eine der drei Prämissen aufgegeben wird. Da (3) nach Nelson lediglich eine begriffliche Festlegung ausdrückt, kommen dafür nur (1) und (2) in Frage.

Der SVG (1) ist der Auslöser des Begründungsproblems. Würde für kein einziges Urteil eine Begründung verlangt, wäre das Problem nicht vorhanden. Wird jedoch die Existenz des Problems als solches anerkannt, d. h. wird die Forderung nach Begründung prinzipiell als berechtigt angesehen, so bleibt nur die Möglichkeit, die Allgemeingültigkeit des SVG zu leugnen und zu behaupten, daß es Urteile gibt, die keiner Begründung bedürfen. Solche Urteile werden gewöhnlich als evidente Urteile bezeichnet. Würde der SVG auf nicht-evidente Urteile eingeschränkt, könnte der Beweisregreß bei evidenten Urteilen abgebrochen werden und das Begründungsproblem wäre gelöst. Nach Nelson zeigt jedoch die Erfahrung, daß selbst evidente Urteile der Irrtumsmöglichkeit unterliegen. Da in der Irrtumsmöglichkeit der Grund für die Forderung nach Begründung liegt, können auch evidente Urteile von dieser Forderung nicht ausgenommen werden. Der Geltungsbereich des SVG kann daher nicht eingeschränkt werden, sondern umfaßt ausnahmslos alle Urteile. Mit dem Festhalten an (1) bleibt nur noch die Falschheit von (2) als notwendige Bedingung zur Lösung des Begründungsproblems. Satz (2) wiederum folgt aus den Prämissen:

(5) Urteile können nur begründet werden durch Zurückführung auf eine Erkenntnis.

(6) Jede Erkenntnis ist ein Urteil.

Da Nelson (5) für wahr hält, muß er um (2) zu widerlegen erstens die Falschheit von (6) zeigen, indem er nachweist, daß es Erkenntnisse gibt, die keine Urteile sind, und zweitens zeigen, daß eine Begründung von Urteilen mit Hilfe dieser nicht-urteilsartigen Erkenntnisse möglich ist.

Insgesamt muß Nelson zur Lösung des Begründungsproblems, d. h.

zum Nachweis der Falschheit von Satz (4) unter Beibehaltung des SVG, folgende Sätze begründen:

- Es gibt Grundurteile, d. h. Urteile, die nicht beweisbar sind und deshalb am Ende des Beweisregresses stehen.
- Es gibt unmittelbare Erkenntnisse, d. h. Erkenntnisse die keine Urteile sind.
- Es ist möglich, Grundurteile mit Hilfe von unmittelbaren Erkenntnissen zu begründen.
- Die Begründung durch unmittelbare Erkenntnisse ist eine hinreichende Begründung der Grundurteile.¹

II. Es gibt Grundurteile und unmittelbare Erkenntnisse

Grundurteile werden laut Nelson durch die regressive Methode der Abstraktion gefunden, indem man von einem für wahr gehaltenen Einzelurteil zu dem darin implizit enthaltenen allgemeinen Grundurteil aufsteigt. Nelsons Beschreibungen, wie dies im einzelnen vor sich gehen soll, sind vage und widersprüchlich. Eine Rekonstruktion ist deshalb kaum möglich.²

Folgende Argumente sprechen nach Nelson für die Existenz von unmittelbaren Erkenntnissen:

- Im Urteil wird eine willkürliche Verbindung von Begriffen mit einer Assertion, d. h. der Behauptung der Wahrheit dieser Begriffsverbindung, verknüpft. Das Kriterium dafür, ob eine Begriffsverbindung mit einer Assertion verknüpft wird, liegt in einer Erkenntnis. Da die Assertion notwendiger Bestandteil des Urteils ist, kann das Kriterium für die Assertion nicht selbst ein Urteil sein. Also muß es in einer Erkenntnis liegen, die kein Urteil ist, d. h. in einer unmittelbaren Erkenntnis. Erkenntnis durch Urteile setzt daher eine unmittelbare Erkenntnis voraus und ist selbst eine nicht-unmittelbare, d. h. mittelbare Erkenntnis.
- Die Begriffsverbindung im Urteil ist ein Akt der Reflexion. Die Reflexion selbst kann jedoch keine neuen Erkenntnisse hervorbringen, sondern nur anderweitig gegebene Erkenntnisse in eine begriffliche Form bringen. Also setzt Erkenntnis durch Urteile eine nicht aus der Reflexion stammende und daher nicht-urteilsartige Erkenntnis voraus.

- Im Urteil werden Gegenstände durch Begriffe erkannt. Begriffe aber sind allgemeine Vorstellungen, die nicht einzelne Gegenstände, sondern Klassen von Gegenständen bestimmen. Zur Erkenntnis eines individuellen Gegenstandes bedarf es daher einer nicht-begrifflichen und damit nicht-urteilsartigen Erkenntnis.
- Begriffe sind problematische Vorstellungen und setzen als solche assertorische Vorstellungen voraus. Da assertorische Vorstellungen Erkenntnisse sind, setzen Begriffe Erkenntnisse voraus. Diese zur Begriffsbildung vorausgesetzten Erkenntnisse können aber keine Urteile sein, da Urteile selbst Begriffe voraussetzen. Sie können deshalb nur unmittelbare Erkenntnisse sein.

Diese Argumente postulieren die Existenz einer nicht-urteilsartigen Erkenntnis, d. h. einer Erkenntnis, der die dem Urteil wesentlichen Eigenschaften fehlen. Wesentlich am Urteil ist, daß es begrifflich, willkürlich gebildet und mittelbar assertorisch ist. Die postulierte unmittelbare Erkenntnis ist deshalb eine nicht-begriffliche, unwillkürliche und unmittelbar assertorische Vorstellung. Die tatsächliche Existenz solcher Vorstellungen ist eine psychologische Tatsache, die durch innere Wahrnehmung, d. h. Selbstbeobachtung, festgestellt werden kann. Es ist wichtig festzuhalten, daß der wesentliche Unterschied zwischen Urteil und unmittelbarer Erkenntnis ein psychologischer Unterschied ist: Ein Urteil hat andere psychologische Eigenschaften als eine unmittelbare Erkenntnis.

III. Grundurteile können durch den Aufweis einer ihnen zugrundeliegenden unmittelbaren Erkenntnis begründet werden

Urteilen ist eine Tätigkeit der Reflexion. Durch sie werden die unmittelbaren Erkenntnisse in Urteilsform gebracht. Da aus der Reflexion selbst keine Erkenntnisse entspringen, kann sie nur die Form, nicht aber den Inhalt der unmittelbaren Erkenntnisse ändern. Urteile geben deshalb in begrifflicher Form den gleichen Inhalt wieder, der in nicht-begrifflicher Form bereits in der unmittelbaren Erkenntnis enthalten ist. In Nelsons Worten: Urteile wiederholen unmittelbare Erkenntnisse. Ein Urteil ist deshalb wahr genau dann, wenn es eine unmittelbare Erkenntnis richtig wiederholt, d. h. wenn es mit der

unmittelbaren Erkenntnis, die es wiederholt, übereinstimmt. Für die Begründung der Grundurteile bedeutet dies: Ein Grundurteil wird begründet durch den Nachweis, daß es mit einer unmittelbaren Erkenntnis übereinstimmt. Diesen Nachweis liefert die Deduktion der Grundurteile, indem durch ein empirisch- psychologisches Verfahren die Existenz einer dem Grundurteil zugrundeliegenden unmittelbaren Erkenntnis bewiesen wird.³

IV. Der Aufweis einer den Grundurteilen zugrundeliegenden unmittelbaren Erkenntnis ist eine hinreichende Begründung der Grundurteile

Die Begründung eines Grundurteils zeigt nicht seine Übereinstimmung mit dem Gegenstand, sondern nur seine Übereinstimmung mit der unmittelbaren Erkenntnis. Mit dem Gegenstand stimmt es überein, falls die unmittelbare Erkenntnis ihrerseits mit dem Gegenstand übereinstimmt. Das Vorliegen dieser Übereinstimmung ist unentscheidbar: Es gibt kein Kriterium um festzustellen, ob die unmittelbare Erkenntnis mit dem Gegenstand übereinstimmt oder nicht. Die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis ist deshalb unbegründbar. Dies ist jedoch kein Mangel, da eine solche Begründung vollkommen überflüssig wäre.

Der Sinn einer Begründung liegt für Nelson darin, eine nicht-gewisse Erkenntnis auf eine gewisse Erkenntnis zurückzuführen.⁴ Unter einer gewissen Erkenntnis versteht er eine Erkenntnis, an deren Wahrheit nicht gezweifelt werden kann. Aufgrund ihres unmittelbar assertorischen Charakters ist die unmittelbare Erkenntnis eine unbezweifelbare bzw. gewisse Erkenntnis. Jede Vorstellung eines Gegenstandes ist entweder problematisch oder assertorisch. Eine assertorische Vorstellung unterscheidet sich von einer problematischen durch die in ihr enthaltene Behauptung der Existenz eines von der Vorstellung unabhängigen Gegenstandes. Diese Behauptung der Existenz des Gegenstandes ist nicht etwas Zusätzliches, das zur bloßen Vorstellung des Gegenstandes hinzukommt, sondern bildet mit der Vorstellung eine untrennbare qualitative Einheit.⁵ Es ist nicht möglich, zwischen der Vorstellung einerseits und dem existierenden Gegenstand andererseits zu unterscheiden. Diese Eigenschaft der assertorischen Vorstellung ist

eine Qualität der inneren Erfahrung, die durch Selbstbeobachtung feststellbar, aber nicht erklärbar ist. Aufgrund dieser qualitativen Einheit kann bei der unmittelbaren Erkenntnis kein Keil des Zweifels zwischen die Vorstellung und den Gegenstand geschoben werden. Ein Zweifel darüber, ob die unmittelbare Erkenntnis mit dem Gegenstand übereinstimmt, ist nicht möglich. Zweifel ist nur möglich hinsichtlich der Frage, ob eine unmittelbare Erkenntnis vorliegt, nicht jedoch, ob eine tatsächlich vorliegende unmittelbare Erkenntnis wahr ist. Da die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis gewiß ist, ist bei ihr jener Punkt erreicht, der das Ziel jeder Begründung ist. Sobald daher die Übereinstimmung eines Grundurteils mit einer unmittelbaren Erkenntnis nachgewiesen ist, ist das ungewisse Grundurteil auf eine gewisse unmittelbare Erkenntnis zurückgeführt und die Begründung abgeschlossen: Das Grundurteil ist hinreichend begründet.

V. Der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft

Eine besondere Rolle in Nelsons Theorie der Begründung spielt der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft (GSV). Er lautet:

»Jeder Mensch hat das Vertrauen zu seinem vernünftigen Geiste, daß er der Wahrheit empfänglich und teilhaft sei« (VII, S. 628).⁶

Dieser Grundsatz soll der »Obersatz aller Deduktionen«, der »oberste Grundsatz der Kritik« sein. Sein genauer Inhalt und logischer Status sowie seine Begründung bleiben bei Nelson allerdings äußerst unklar.⁷ Um herauszufinden, was der GSV genau bedeutet, seien zunächst die hierfür einschlägigen Aussagen Nelsons zitiert:

»...er ist nichts anderes, als der Ausspruch des fundamentalen *Faktums* des Erkennens selbst« (I, S. 33).

»...die unmittelbare Erkenntnis ist eine solche, die an und für sich gewiß ist, die also ihre Gewißheit nicht erst von etwas außer ihr entlehnt. Wir können diesen Sachverhalt aussprechen als den *Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft* auf die Wahrheit ihrer unmittelbaren Erkenntnis« (IV, S. 51).

»Dieser Satz bringt die Tatsache des Vertrauens unserer Vernunft auf ihre unmittelbare Erkenntnis zum Ausdruck, das psychologische Faktum, daß der unmittelbaren Erkenntnis die Gewißheit der objektiven Gültigkeit ursprünglich und unabhängig von aller Be-

gründung innewohnt, indem sie gar nichts anderes ist als das ursprüngliche Faktum dieser Gewißheit. Er bringt damit nur zum Ausdruck, was im Grunde im Begriff einer unmittelbaren Erkenntnis liegt,... Der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft spricht daher im Grunde nichts anderes aus als die Tatsache, daß wir Erkenntnis besitzen« (VII, S. 574f.).

»Unser Satz ist vielmehr der Ausdruck für nichts anderes als den faktischen Charakter des Erkennens...« (VII, S. 629).

»...unser Grundsatz...ist ja selbst nur der Ausdruck einer besonderen, nämlich psychologischen Erkenntnis... Unser Satz besagt ja nicht etwa, daß unserer Erkenntnis ursprünglich objektive Gültigkeit zukommt... Er ist der Ausdruck dafür, daß nicht sowohl die objektive Gültigkeit als vielmehr das Vertrauen auf die objektive Gültigkeit seiner Erkenntnis unserem Geiste ursprünglich innewohnt, wiefern er nämlich faktisch Erkenntnis besitzt, ein erkennender Geist ist« (VII, S. 629).

»Diese Entbehrlichkeit jeder weiteren Begründung der als Faktum in uns aufgewiesenen unmittelbaren Erkenntnis ist es, was der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft zum Ausdruck bringt...« (VII, S. 630).

Diesen Zitaten gemäß bringt der GSV zum Ausdruck,

- (i) die Tatsache, daß wir Erkenntnis besitzen,
- (ii) eine besondere psychologische Erkenntnis,
- (iii) die Tatsache, daß wir darauf vertrauen, daß die unmittelbare Erkenntnis wahr ist,
- (iv) die Tatsache, daß die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis gewiß ist und
- (v) daß die unmittelbare Erkenntnis nicht begründet werden muß.

Diese scheinbare Vielfalt dessen, was der GSV ausdrückt, läßt sich zu einer einzigen, festumrissenen Bedeutung zusammenfassen.

Die Tatsache, daß wir Erkenntnis besitzen ist die Tatsache, daß wir unwillkürliche, nicht-begriffliche und unmittelbar assertorische Vorstellungen besitzen. Diese Tatsache wird durch Selbstbeobachtung erkannt. Der Satz, der die Tatsache ausdrückt, daß wir Erkenntnis besitzen (i), drückt deshalb auch eine psychologische Erkenntnis (ii) aus. Nelsons Formulierung der beiden Tatsachen (iii) und (iv) – ihre nur durch ein Komma getrennte Aneinanderreihung (im dritten Zitat) – legt den Schluß nahe, daß Nelson sie für identisch hält, d. h. das

Vertrauen auf die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis ist identisch mit der Gewißheit der Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis.⁸ Die Gewißheit der unmittelbaren Erkenntnis ist jedoch ein psychologisches Faktum, so daß der GSV auch hier (wie bei (i) und (ii)) eine psychologische Erkenntnis ausdrückt. Die Entbehrlichkeit einer Begründung der unmittelbaren Erkenntnis folgt aus ihrer Gewißheit zusammen mit Nelsons Begründungsbegriff. Insofern der GSV also die Gewißheit der unmittelbaren Erkenntnis zum Ausdruck bringt, bringt er auch die Entbehrlichkeit ihrer Begründung zum Ausdruck (v). Wir kommen somit zu folgendem Ergebnis: Der GSV drückt die psychologische Tatsache aus, daß wir eine unmittelbare Erkenntnis besitzen, deren Wahrheit wir gewiß sind und die deshalb keiner Begründung bedarf. Da die Entbehrlichkeit der Begründung der unmittelbaren Erkenntnis aus Nelsons Begründungsbegriff zusammen mit ihrer Gewißheit folgt,⁹ kann sie in der Formulierung des GSV weggelassen werden. Der GSV kann deshalb abschließend durch folgenden Satz formuliert werden: Wir besitzen eine unmittelbare Erkenntnis, deren Wahrheit wir gewiß sind.

Ist diese Gewißheit im Begriff der unmittelbaren Erkenntnis enthalten? Einige Äußerungen Nelsons scheinen dafür zu sprechen:

»Nennen wir eine Erkenntnis, die an und für sich gewiß ist, *unmittelbar*, jede andere dagegen *mittelbar*,...« (IV, S. 48).

»...dem Begriff einer unmittelbaren Erkenntnis, d. h. einer solchen, die an und für sich gewiß ist« (IV, S. 52).

Die bisherige Interpretation zeigt jedoch, daß die unmittelbare Erkenntnis nicht per definitionem gewiß ist. Im Begriff der unmittelbaren Erkenntnis ist nur enthalten, daß sie unwillkürlich, nicht-begrifflich und unmittelbar assertorisch ist. Dies sind die definierenden Eigenschaften der unmittelbaren Erkenntnis. Erst durch weitere Selbstbeobachtung stellt sich dann als psychologisches Faktum heraus, daß ein Zweifel an der Wahrheit dieser Erkenntnis nicht möglich ist, d. h. daß ihre Wahrheit gewiß ist. Die Gewißheit der unmittelbaren Erkenntnis ist also eine Tatsache und der Satz, daß jede unmittelbare Erkenntnis gewiß ist, deshalb kein analytisches Urteil. Eine unmittelbare Erkenntnis und eine gewisse Erkenntnis haben zwar die gleiche Extension, aber nicht die gleiche Intension.

Der logische Status des GSV ist nun eindeutig. Er kann auf keinen Fall analytisch sein, da er eine psychologische Tatsache ausdrückt. Er

drückt nicht aus, was schon im Begriff der unmittelbaren Erkenntnis enthalten ist, sondern, daß etwas unter diesen Begriff fällt.¹⁰ Er ist also ein empirisches Urteil. Da er ein durch innere Wahrnehmung feststellbares psychologisches Faktum ausdrückt,¹¹ könnte er eigentlich nur lauten »Ich besitze eine unmittelbare Erkenntnis«. Bei Nelson ist der GSV jedoch ein Allsatz. Er sieht darin aber offenbar kein Problem. Nur an einer Stelle äußert er sich dazu (in einem etwas anderen Zusammenhang):

»Durch die Unterscheidung der Reflexion von der unmittelbaren Erkenntnis oder des Verstandes von der Vernunft erledigt sich auch das alte, immer noch wiederkehrende Bedenken, daß bei unserer Methode die Allgemeingültigkeit der metaphysischen Prinzipien verlorengelange, da es eine unbegründete *Hypothese* sei, daß, was ich in meinem eigenen Geist finde, sich ebenso bei allen anderen Menschen finden müsse. Uns wundert nur, daß gerade *die* nicht aufhören, diesen Einwand zu erheben, die sonst so lebhaft die Unabhängigkeit der Begründung der Philosophie von aller Empirie und Psychologie verlangen. Denn was ist die vermeintliche Hypothese anderes als ein psychologischer Satz, der mit der Metaphysik schlechterdings nichts zu tun hat. Kann uns nicht, wenn wir die metaphysischen Grundsätze suchen, die ethnologische Frage nach der Geistesbeschaffenheit unserer Mitmenschen gleichgültig sein? Wer die objektive Gültigkeit seiner Erkenntnis nicht durch das Selbstvertrauen zur eigenen Vernunft besitzt, der wird sie sich schwerlich dadurch verschaffen können, daß er erfährt, wie die Vernunft anderer organisiert ist. Wer aber dies Selbstvertrauen zu seiner Vernunft besitzt, dem wird es, wenn er sich für philosophische *Wissenschaft* interessiert, genügen, diese seine Vernunft gründlich kennenzulernen; denn eben in ihr wird er die philosophische Wahrheit finden. Jene Frage hat das vermeintliche philosophische Interesse gar nicht, das man ihr beilegt. Denn was wir bei anderen Menschen empirisch kennenlernen können, ist immer nur der Verstand. Der Verstand aber kann irren – der Verstand anderer so gut wie der meinige –, und sofern die Majorität über Wahrheit und Irrtum nicht entscheidet, werden wir eine andere Regel der philosophischen Wahrheit suchen müssen als die Methode der Statistik. Bezieht sich aber jene Frage nicht auf den Verstand, sondern auf die Vernunft der Menschen, so hat sie

ebensowenig die ihr zugemessene Bedeutung. Vielmehr wird dann jener Satz eine Trivialität, ein bedeutungslos analytisches Urteil. Denn da alle Geisteserkenntnis eine schlechthin innere ist, so kann ich nur durch Analogie von mir selbst auf die Existenz und Beschaffenheit anderer Geister schließen. Und da ist es ebensowenig hohe spekulative Weisheit wie eine psychologische Hypothese, daß die Vernunft anderer Menschen ebenso organisiert sei wie die meinige, sondern es ist eben der *Begriff* des Menschen, und zwar der einzige (psychologische) Begriff des Menschen, den ich bilden kann: der Begriff aller der geistigen Wesen, deren Vernunft so organisiert ist wie die meinige; denn erst von mir schließe ich auf andere Geister, anders könnte ich gar nicht auf sie zu reden kommen.

Verhält es sich aber so, so leistet unsere Methode der Deduktion aus der eigenen Vernunft auch das übrige – und sie allein ist imstande, es zu leisten –: es wird nicht nur die Gültigkeit, das *quid juris* der Grundsätze nachgewiesen, sondern, eben damit, durch die Eigentümlichkeit der Methode, zugleich der Nachweis erbracht, daß *jeder Mensch* gerade diese philosophischen Prinzipien voraussetze, voraussetzen müsse und allein voraussetzen könne« (I, S. 35f.).

Nelson behauptet des öfteren, daß der Zweifel an der Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis sich selbst widerspricht. Er begründet diese Behauptung mit zwei Argumenten, wobei er sich wahrscheinlich nicht bewußt war, daß hier tatsächlich zwei verschiedene Argumente vorliegen, die auch zu einem jeweils anderen Widerspruch führen. Das erste Argument lautet:

»Aber wenn wir zugestehen, daß wir eine Erkenntnis wirklich besitzen, so wäre es ein Widerspruch, zu fragen, ob das, was wir durch sie als wahr erkennen, auch wirklich wahr sei. Ein Zweifel an der Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis hebt sich also durch seinen inneren Widerspruch selbst auf« (I, S. 243).

»...es würde sich widersprechen, daß wir etwas als wahr erkennen, und daß wir nicht wissen, ob das, was wir erkennen, auch wirklich wahr ist« (IV, S. 506).

Dieser Widerspruch erklärt sich so: Wenn wir eine unmittelbare Erkenntnis besitzen, bedeutet dies, daß wir eine assertorische Vorstellung haben, deren Wahrheit wir gewiß sind. Da ein Zweifel an der

Wahrheit einer Vorstellung nur möglich ist, wenn ihre Wahrheit ungewiß ist, führt der Zweifel an der Wahrheit einer (tatsächlich vorhandenen) unmittelbaren Erkenntnis auf folgenden Widerspruch: Ich habe eine assertorische Vorstellung, deren Wahrheit ich gewiß bin und ich bin mir ihrer Wahrheit nicht gewiß. Diese Ungewißheit steht im Widerspruch zu der *faktisch vorhandenen Gewißheit* der unmittelbaren Erkenntnis.

In diesem Sinne schreibt Nelson auch, daß eine Begründung in dem Nachweis besteht,

»...daß der Zweifel an der Gültigkeit des zu deduzierenden Prinzips der als unmittelbarer Erkenntnis faktisch vorhandenen Gewißheit seiner Gültigkeit widerstreitet. Mit anderen Worten, sie besteht in dem Nachweis, daß ein solcher Zweifel buchstäblich nur wider besseres Wissen möglich ist« (VII, S. 630).

Dieses bessere Wissen besteht in der tatsächlich vorliegenden, durch Selbstbeobachtung feststellbaren Gewißheit.

Nelsons zweites Argument für die Widersprüchlichkeit des Zweifels an der unmittelbaren Erkenntnis ist in folgenden Zitaten enthalten:

»Wollten wir die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis bezweifeln, so müßten wir sie, sofern sie unmittelbare Erkenntnis ist, zu diesem Zweifel selbst voraussetzen. Der Zweifel an der unmittelbaren Erkenntnis führt zum Widerspruch« (I, S. 24).

»Für den also, der nur versteht, was eigentlich 'Erkennen heißt', ist ein Zweifel an der Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis gar nicht möglich. Jeder Zweifel setzt vielmehr die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis schon voraus. Wenn jemand die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis bezweifeln wollte, so würde dies besagen, daß er nicht wisse, ob die unmittelbare Erkenntnis wahr sei. Er würde sich also wenigstens das negative Urteil zutrauen müssen, ein bestimmtes Wissen nicht zu haben. Dieses Urteil müßte sich aber, um nur selbst möglich zu sein, auf ein Wissen gründen. Es würde also schon das Vertrauen auf die Wahrheit unserer unmittelbaren Erkenntnis voraussetzen« (IV, S. 51).

Anders als beim ersten Argument besteht hier kein Widerspruch zu einem Faktum. Vielmehr wird hier argumentiert, daß bei jedem als wahr behaupteten Urteil bereits das Vertrauen auf die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis vorausgesetzt werden muß, da andernfalls kein Urteil, auch nicht das Urteil, daß man an der Wahrheit der

unmittelbaren Erkenntnis zweifelt, mit einem Anspruch auf Wahrheit gefällt werden könnte (und ohne diesen Anspruch wäre es ohne jede Relevanz). Nelson argumentiert hier also dafür, daß das Vertrauen auf die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis eine notwendige Bedingung für jedes Urteilen und Argumentieren ist. Der Widerspruch besteht dann darin, daß jemand ein Urteil fällt und gleichzeitig die notwendige Bedingung für das Fällen des Urteils leugnet. Dieser Widerspruch ist völlig unabhängig von dem durch den GSV ausgedrückten psychologischen Faktum, daß wir eine unmittelbare Erkenntnis besitzen, deren Wahrheit gewiß ist und unterscheidet sich deshalb von dem Widerspruch des ersten Arguments.

Angesichts dieser beiden Widersprüche stellt sich die Frage, ob Nelson nur die Gewißheit der Wahrheit oder die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis behauptet. In der oben gegebenen Interpretation behauptet der GSV nur die Gewißheit der unmittelbaren Erkenntnis. Folgende Äußerung bestätigt diese Interpretation:

»Unser Satz besagt ja nicht etwa, daß unserer Erkenntnis ursprünglich objektive Gültigkeit zukommt. ... Unser Satz spricht etwas anderes aus. Er ist der Ausdruck dafür, daß nicht sowohl die objektive Gültigkeit als vielmehr das Vertrauen auf die objektive Gültigkeit seiner Erkenntnis unserem Geiste ursprünglich inneohnt, wiefern er nämlich faktisch Erkenntnis besitzt, ein erkennender Geist ist« (VII, S. 629f.).

Es wäre auch nicht einzusehen, wie der GSV, als Ausdruck einer psychologischen Tatsache, die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis behaupten könnte. Denn nur die Gewißheit, nicht die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis kann ein psychologisches Faktum sein. Dennoch gibt es auch Stellen, in denen Nelson die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis zu behaupten scheint:

»Aus alledem ergibt sich, daß von Irrtum und Wahrheit unseres Denkens nur insofern die Rede sein kann, als schon eine von dem strittigen Gedanken unabhängige Wahrheit vorausgesetzt wird. Aller Streit um Irrtum und Wahrheit, aller Zweifel und alle Unge­wißheit bezieht sich auf die Urteile der Reflexion und betrifft ihre Vergleichung mit der unmittelbaren Erkenntnis, die sie wiederholen. Um diese unmittelbare Erkenntnis kann gar kein Streit sein, ihre Gewißheit kann nie in Frage gestellt und des Irrtums verdächtigt werden; denn Irrtum ist nur Abweichung von der unmittelbaren

Erkenntnis, falsche Wiederholung der unmittelbaren Erkenntnis. Diese liegt daher der Möglichkeit des Irrtums bereits zugrunde; wer sie für irrig erklärt, widerspricht sich selbst, der weiß nicht, was die Worte Irrtum und Wahrheit bedeuten. Aller Irrtum und Zweifel gehört der Reflexion und kann die unmittelbare Erkenntnis nicht antasten« (I, S. 23).

»Fries macht nicht die objektive *Gültigkeit* oder Ungültigkeit unserer Erkenntnis von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihrer objektiven *Begründung* abhängig. Allerdings behauptet er, daß uns eine Begründung der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis unmöglich sei; nicht aber, als ob er subjektivistisch meinte, es gäbe keine Objektivität für unsere Erkenntnis, sondern darum, weil unsere Erkenntnis ihre objektive Gültigkeit vielmehr von vornherein besitzt, einer objektiven Begründung also nicht nur nicht fähig, sondern auch gar nicht bedürftig ist« (I, S. 148).

»Mit der objektiven Gültigkeit haben wir es in der Kritik überhaupt nicht zu tun, und von einer »Begründung« irgendwelcher Urteile durch Kritik kann nur insofern die Rede sein, als die objektive Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis, auf die die fraglichen Urteile durch die Kritik zurückgeführt werden, bereits unabhängig von dieser Zurückführung *vorausgesetzt* wird. Für das Recht dieser Voraussetzung hat die Kritik nicht einzustehen. Sie geht von der psychologischen Feststellung aus, daß diese Voraussetzung *faktisch* und untrennbar mit dem Inhalt der unmittelbaren Erkenntnis verknüpft ist und daß aller Zweifel, den die nachträgliche Reflexion etwa an der Geltung der unmittelbaren Erkenntnis anbringt, sich selbst nur durch seine Übereinstimmung mit der unmittelbaren Erkenntnis legitimieren könnte, also die Wahrheit dieser letzteren schon voraussetzen müßte« (II, S. 344).

»Die Annahme, daß unserer Erkenntnis, wenigstens teilweise, transzendente Wahrheit zukommt, muß in einem bestimmten Umfange jeder Erkenntnistheorie zugrunde liegen« (II, S. 213).

»Denn man kann – ohne allen Widerspruch – die transzendente Wahrheit irgendwelcher Erkenntnisse behaupten und zugleich jeden Versuch einer *Begründung* dieser transzendentalen Wahrheit abweisen. Und dies Verhalten ist nicht nur widerspruchsfrei, sondern erweist sich als unumgänglich notwendig, sobald man sich nur darüber klar ist, daß die transzendente Wahrheit eine erste

und notwendige Voraussetzung alles Erkennens überhaupt ist« (II, S. 216).

Diese Zitate laufen alle darauf hinaus, daß die Annahme der Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis eine notwendige Bedingung für jedes Urteilen und Argumentieren ist. Sie entsprechen somit Nelsons zweitem Argument für die Widersprüchlichkeit des Zweifels an der unmittelbaren Erkenntnis. Man muß deshalb bei Nelson zwischen zwei Behauptungen unterscheiden:

- (1) Wir besitzen eine unmittelbare Erkenntnis, deren Wahrheit gewiß ist.
- (2) Beim Urteilen muß die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis vorausgesetzt werden, d. h. die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis ist eine notwendige Bedingung des Urteilens.

Vom GSV spricht Nelson nur im Zusammenhang mit (1). Die Bezeichnung »Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft« würde allerdings besser zu (2) passen. Auch Nelsons (von Fries übernommene) Formulierung des GSV¹² scheint eher (2) als (1) auszudrücken.

Wir müssen nun noch die Rolle des GSV bei der Deduktion der Grundurteile betrachten. Um die Aufgabe der Deduktion richtig zu interpretieren und Äquivokationen zu vermeiden, müssen wir zwischen Vernunftwahrheit und Verstandeswahrheit unterscheiden. Die Verstandeswahrheit bezieht sich auf die Wahrheit von Urteilen und ist wie folgt definiert: Für jedes Urteil *U* gilt: *U* ist verstandeswahr genau dann, wenn *U* mit einer unmittelbaren Erkenntnis übereinstimmt (was genau dann der Fall ist, wenn *U* eine unmittelbare Erkenntnis wiederholt). Die Vernunftwahrheit dagegen bezieht sich auf die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis: Für jede unmittelbare Erkenntnis *E* gilt: *E* ist vernunftwahr genau dann, wenn *E* mit dem Gegenstand übereinstimmt.¹³

In seinem Beweis der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie hat Nelson bewiesen, daß es kein Erkenntniskriterium geben kann, d. h. daß die Vernunftwahrheit der unmittelbaren Erkenntnis nicht begründbar ist. Auch der GSV ist deshalb kein solches Kriterium:

»Der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft ist also kein erkenntnistheoretisches Kriterium. Seine Bedeutung liegt vielmehr gerade darin, die Entbehrlichkeit eines solchen festzustellen« (IV, S. 52).

Aus diesem Grund ist jede Begründung beschränkt auf die Begrün-

derung der Verstandeswahrheit, d. h. auf den Nachweis der Übereinstimmung eines Urteils mit einer unmittelbaren Erkenntnis. Über die unmittelbare Erkenntnis selbst

»...können wir, sofern sie unmittelbare Erkenntnis ist niemals hinauskommen, alle Begründung in unserer Erkenntnis muß zuletzt auf sie und kann nicht weiter als auf sie zurückgehen« (I, S. 148).

»Es ist also in der Philosophie sowenig wie in irgendeiner anderen menschlichen Wissenschaft die Frage: Ist unsere Erkenntnis wahr, d. h. stimmt sie mit dem Gegenstande überein? sondern nur diese: Ist ein Satz wirklich Erkenntnis, d. h. stimmt er mit der unmittelbaren Erkenntnis überein?« (I, S. 24).

Auch die Deduktion hat deshalb nur die Aufgabe, die Verstandeswahrheit der Grundurteile nachzuweisen. Für diesen Nachweis wird der GSV, der sich nur auf die Vernunftwahrheit bezieht, nicht benötigt: In dem Deduktionsverfahren selbst, d. h. in dem empirisch geführten Nachweis der Übereinstimmung des Grundurteils mit der unmittelbaren Erkenntnis, spielt der GSV keine Rolle. Der GSV stellt nur fest, daß die Deduktion für die Begründung der Grundurteile hinreichend ist:

»Diese Entbehrlichkeit jeder weiteren Begründung der als Faktum in uns aufgewiesenen unmittelbaren Erkenntnis ist es, was der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft zum Ausdruck bringt und wodurch er der Deduktion der metaphysischen Prinzipien – die ja nichts anderes ist als die faktische Aufweisung einer diesen Prinzipien zugrunde liegenden unmittelbaren Erkenntnis – den Charakter einer ihrerseits vollgültigen Begründung sichert« (VII, S. 630).

Das Ergebnis der Deduktion im engeren Sinn, d. h. des empirisch-psychologischen Verfahrens zum Nachweis der Übereinstimmung eines Grundurteils mit einer unmittelbaren Erkenntnis ist der Satz: Es gibt eine unmittelbare Erkenntnis, mit der das zu begründende Grundurteil übereinstimmt.¹⁴ Die Begründung dieses Satzes ist die einzige Aufgabe der Deduktion. Damit dieser Satz jedoch als hinreichende Begründung eines Grundurteils gelten kann, muß er in folgendes Schlußschema eingebettet werden, das als Deduktion im weiteren Sinn bezeichnet werden kann:

(1) Es gibt eine unmittelbare Erkenntnis *E*, die mit dem zu begrün-

denden Grundurteil *A* übereinstimmt (Deduktion im engeren Sinn).

- (2) Eine hinreichende Begründung besteht in der Zurückführung einer ungewissen Erkenntnis auf eine gewisse Erkenntnis.
- (3) *E* ist eine gewisse Erkenntnis. (GSV)¹⁵
- (4) *A* ist hinreichend begründet.

VI. Ist der Existenznachweis einer unmittelbaren Erkenntnis hinreichend zur Begründung eines Grundurteils?

In seinem Aufsatz »Leonard Nelsons Theorie der Begründung« (1994) behauptet Reinhard Kleinknecht, daß die unmittelbare Erkenntnis ihrem Begriff nach wahr sei:

»Für Nelson ist die unmittelbare Erkenntnis ihrem *Begriff* nach wahr. Dies drücke sich in dem »Grundsatz vom Selbstvertrauen der Vernunft« (GSV) aus« (ebd., S. 33).

An der von Kleinknecht angeführten Belegstelle schreibt Nelson:

»Dieser Satz [des Selbstvertrauens der Vernunft] bringt die Tatsache des Vertrauens unserer Vernunft auf ihre unmittelbare Erkenntnis zum Ausdruck, das psychologische Faktum, daß der unmittelbaren Erkenntnis die Gewißheit der objektiven Gültigkeit ursprünglich und unabhängig von aller Begründung innewohnt, indem sie gar nichts anderes ist als das ursprüngliche Faktum dieser Gewißheit. Er bringt damit nur zum Ausdruck, was im Grunde im Begriff einer unmittelbaren Erkenntnis liegt, so wie das Postulat der Begründung aller Urteile nichts anderes zum Ausdruck bringt, als was schon im Begriff des Urteils liegt. Denn im Wesen dessen, was wir Erkenntnis nennen, liegt schon die Gewißheit der objektiven Gültigkeit, die unmittelbare Beziehung zum Gegenstand« (VII, S. 574f.).

Hieraus geht jedoch deutlich hervor, daß der GSV nicht ausdrückt, daß die unmittelbare Erkenntnis ihrem Begriff nach wahr ist, sondern daß der unmittelbaren Erkenntnis die Gewißheit ihrer Wahrheit ursprünglich innewohnt. Im Wesen bzw. Begriff der unmittelbaren Erkenntnis liegt also (diesem Zitat zufolge)¹⁶ nicht ihre *Wahrheit*, sondern die *Gewißheit ihrer Wahrheit*. Mit der per definitionem als wahr

mißverstandenen unmittelbaren Erkenntnis konstruiert Kleinknecht dann folgendes Argument gegen die Möglichkeit der Deduktion:

»Eine Deduktion ist bei Nelson so konzipiert, daß dabei die Existenz einer unmittelbaren Erkenntnis aufgrund von Selbstbeobachtung aufgewiesen wird. Dies wäre also der Aufweis der Existenz von Vorstellungen, welche wahr sind. Es genügt aber nicht, bloß die Existenz gewisser Vorstellungen aufzuweisen. Es müßte auch nachgewiesen werden, daß es sich dabei um »unmittelbare Erkenntnisse«, also um *wahre* Vorstellungen handelt und damit um Vorstellungen, die »mit ihrem Gegenstand übereinstimmen«. Letzteres kann aber nach Nelson prinzipiell nicht gezeigt werden. Um also eine Deduktion auszuführen, müßten wir ein Wissen haben, das wir nicht haben können« (ebd., S. 34).

Da dieses Argument auf der falschen Prämisse beruht, die unmittelbare Erkenntnis sei ihrem Begriff nach wahr, kann es nicht die Unmöglichkeit der Deduktion begründen. Weiter ist festzuhalten, daß Nelson explizit das Gegenteil behauptet und den Existenznachweis einer unmittelbaren Erkenntnis für eine hinreichende Begründung hält:

»Gelingt es nämlich nur, die Existenz einer bestimmten unmittelbaren Erkenntnis zu beweisen, so fällt die Frage der Wahrheit dieser Erkenntnis von selbst weg...« (IV, S. 506).

»Es gibt für uns keine *quaestio iuris* für die unmittelbare Erkenntnis. Die vermeintlich erst zu suchende Gewißheit liegt in der unmittelbaren Erkenntnis als solcher, und wenn wir die Existenz der unmittelbaren Erkenntnis nachgewiesen haben, so ist damit die Frage der Gewißheit schon zugleich entschieden. Die Gewißheit wird nämlich hier gerade als Tatsache in uns aufgewiesen.

Jede weitere Frage nach der objektiven Gültigkeit hat hier keine Bedeutung. Hier gilt einzig und allein die Berufung auf den von Fries so genannten Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft, wonach die Gewißheit *de facto* der unmittelbaren Erkenntnis innewohnt, so daß diese nur als Faktum aufgewiesen zu werden braucht« (VII, S. 589).

Selbst wenn Nelson behaupten würde, jede unmittelbare Erkenntnis sei wahr, folgt daraus nicht Kleinknechts Behauptung, daß zum Aufweis unmittelbarer Erkenntnisse neben dem Aufweis bestimmter Vorstellungen auch deren Wahrheit gezeigt werden müsse. Vielmehr würde der Aufweis nach folgendem Schema vor sich gehen:

- (1) Für jede Vorstellung V gilt: V ist eine unmittelbare Erkenntnis genau dann, wenn V unmittelbar assertorisch ist.
- (2) Für jede Vorstellung V gilt: wenn V eine unmittelbare Erkenntnis ist, dann ist V wahr.
- (3) E ist eine unmittelbar assertorische Vorstellung.
- (4) E ist eine unmittelbare Erkenntnis.
- (5) E ist wahr.

Hierbei ist (1) die Definition der unmittelbaren Erkenntnis¹⁷ und (2) der GSV.¹⁸ (3) ist ein psychologischer Satz dessen Wahrheit durch Selbstbeobachtung (bzw. im Falle nicht-anschaulicher Erkenntnisse durch die Theorie der Vernunft) begründet wird. Aus diesen drei Prämissen folgen die Sätze (4) und (5).

Kleinknechts Argumentation wäre nur dann richtig, wenn Nelson nicht nur behaupten würde, jede unmittelbare Erkenntnis sei wahr, sondern wenn er die unmittelbare Erkenntnis als wahre Erkenntnis *definieren* würde. Für diese Interpretation finden sich aber in Nelsons Schriften keinerlei Anhaltspunkte.¹⁹ Im Gegenteil sprechen einige Punkte gegen eine solche Interpretation:

1. Es wäre mehr als sonderbar von Nelson, zuerst die Unmöglichkeit einer Begründung der Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis zu beweisen und anschließend eben diese Wahrheit durch Definition wieder einzuführen.
2. Das Besondere an Nelsons Begründungslehre ist die psychologische Methode, die Ersetzung der Kantischen objektiven Deduktion durch die subjektive Deduktion:

»Die Aufgabe der Zurückführung der metaphysischen Grundurteile auf die unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft weist uns offenbar auf das Problem der »subjektiven Deduktion« zurück. Diese subjektive Deduktion, die bei KANT nur eine mehr vorbereitende und untergeordnete Rolle spielt, rückt somit in den eigentlichen Mittelpunkt der Vernunftkritik« (II, S. 233).

»Eine richtige Fortbildung der Kantischen Philosophie hat daher zur Aufgabe erstens die strenge Durchführung der kritischen Methode im Sinne der subjektiven oder psychologischen Deduktion,...« (II, S. 252).

Die Unmöglichkeit der objektiven Deduktion besteht nach Nelson gerade darin, daß sie die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis nachweisen will, obwohl dieser Nachweis prinzipiell unmöglich

ist. Wenn nun auch zur Durchführung der subjektiven Deduktion dieser Nachweis notwendig wäre, wäre völlig unverständlich worin der Vorteil der subjektiven gegenüber der objektiven Deduktion bestünde, zumal – abgesehen von der prinzipiellen Unmöglichkeit – gar nicht denkbar ist, wie durch eine *psychologische* Methode die Übereinstimmung der unmittelbaren Erkenntnis mit dem Gegenstand festgestellt werden könnte. Der Zweck der subjektiven Deduktion ist gerade, die Begründung von dem objektiven Verhältnis der unmittelbaren Erkenntnis zum Gegenstand auf das psychologische Verhältnis der mittelbaren zur unmittelbaren Erkenntnis zu verlagern und zu zeigen, daß eine solche Begründung hinreichend ist.

3. Nach Kleinknecht müßte Nelson erst die Existenz einer Vorstellung gleichen Inhalts wie das zu begründende Grundurteil aufweisen und anschließend zeigen, daß diese Vorstellung wahr ist. Die Unmöglichkeit dieser Trennung der Existenz einer Vorstellung von der Frage ihrer Wahrheit ist aber gerade die charakteristische Eigenschaft der unmittelbaren Erkenntnis (als assertorische Vorstellung). Nur bei problematischen Vorstellungen kann zwischen der Existenz der Vorstellung und der Frage ihrer Wahrheit unterschieden werden.
4. Wenn die unmittelbare Erkenntnis per definitionem wahr wäre und der GSV ihre Wahrheit behaupten würde, wäre der GSV analytisch und deshalb überflüssig. Außerdem stünde (wie Kleinknecht [S. 33] selbst bemerkt) seine Analytizität im Widerspruch zu Nelsons Behauptung, der GSV drücke eine psychologische Tatsache aus. Dieser Widerspruch fällt sofort weg, wenn die Interpretation der unmittelbaren Erkenntnis als per definitionem wahr aufgegeben wird.²⁰

Anmerkungen

- 1 Dieser Satz soll nur verdeutlichen, was implizit schon im vorigen Satz enthalten ist.
- 2 Zur Kritik dieser Methode vgl. Schroth (1994, S. 11728). Vgl. auch Kleinknecht (1994, S. 28) für die Auffassung, daß es Grundurteile im Nelsonschen Sinne nicht geben kann.
- 3 Da es hier nur um die allgemeine Argumentationsstruktur von Nelsons

- Theorie der Begründung geht, kann auf eine Darstellung des Deduktionsverfahrens verzichtet werden.
- 4 Hier wird 'Erkenntnis' als Oberbegriff für mittelbare und unmittelbare Erkenntnis verwendet.
 - 5 Diese Eigenschaft der assertorischen Vorstellung wird von mir als 'unmittelbar assertorisch' bezeichnet, um sie vom Urteil zu unterscheiden, bei dem die Assertion zusätzlich zur problematischen Vorstellung hinzukommt und das deshalb 'mittelbar assertorisch' genannt wird.
 - 6 Die römischen Ziffern beziehen sich auf den jeweiligen Band der Gesammelten Schriften Nelsons.
 - 7 Deshalb wurde bei der Rekonstruktion von Nelsons Begründungslehre auf eine explizite Formulierung dieses Satzes verzichtet.
 - 8 Für diese Identität spricht zudem, daß Nelson neben dem *Faktum* der Gewißheit auch von dem *Faktum* des Selbstvertrauens der Vernunft spricht (I, S. 33).
 - 9 »Eine an und für sich zweifelhafte Behauptung kann nur dadurch gewiß werden, daß sich ein Grund für sie findet, in einer Erkenntnis nämlich, die an und für sich gewiß ist. Der Zweck der Begründung besteht also darin, Erkenntnisse, die nicht an und für sich gewiß sind, zurückzuführen auf solche, die an und für sich gewiß sind. Hieraus ergibt sich von selbst das Kriterium für die Grenze, über die hinaus sich die Notwendigkeit einer Begründung nicht erstrecken kann. Nennen wir eine Erkenntnis, die an und für sich gewiß ist, *unmittelbar*, jede andere dagegen *mittelbar*, so können wir sagen, daß nur die mittelbaren Erkenntnisse einer Begründung bedürfen« (IV, S. 48).
 - 10 Selbst wenn man der Auffassung ist, daß die Gewißheit im Begriff der unmittelbaren Erkenntnis enthalten ist, bleibt der GSV dennoch synthetisch, da er nicht (nur) lautet, daß die unmittelbare Erkenntnis gewiß ist, sondern, daß wir eine unmittelbare Erkenntnis *besitzen* und ihre Wahrheit gewiß ist.
 - 11 Aus diesem Grund muß der GSV nicht deduziert, sondern demonstriert werden. (Hinsichtlich der Zirkularität seiner Begründung folgt daraus allerdings nichts).
 - 12 »Jeder Mensch hat das Vertrauen zu seinem vernünftigen Geiste, daß er der Wahrheit empfänglich und teilhaft sei« (VII, S. 628).
 - 13 »Bezeichnen wir ...die Übereinstimmung der unmittelbaren Erkenntnis mit dem Gegenstande als *Vernunftwahrheit*, die Übereinstimmung der mittelbaren Erkenntnis mit der unmittelbaren Erkenntnis als *Verstandeswahrheit*...« (II, S. 157).
 - 14 Vgl. Nelson IV, S. 60 (angewandt auf ethische Grundurteile): »Freilich ist die Deduktion nur durch Schlüsse aus empirischen Prämissen möglich, und man kann insofern mit Recht sagen, daß sie einen Beweis enthält. Aber die Frage ist: einen Beweis wofür? Sie ist nicht ein Beweis für das

- zu deduzierende ethische Urteil dann würde dieses vielmehr durch Induktion begründet, sondern für einen Satz *über* dieses ethische Urteil, nämlich für einen Satz von der Form: Es existiert eine unmittelbare Erkenntnis, die den Grund für das ethische Urteil enthält. Der Satz, der in der Deduktion bewiesen wird, ist also nicht der zu deduzierende ethische Satz selbst, sondern ein anderer, psychologischer Satz, der jenen nur zum Gegenstand hat«.
- 15 Eigentlich kann der GSV keinem bestimmten Satz dieses Schemas zugeordnet werden. Der GSV drückt sowohl die Existenz einer unmittelbaren Erkenntnis (Satz 1) wie auch ihre Gewißheit (Satz 3) aus. Beide Tatsachen werden durch Selbstbeobachtung festgestellt. Die explizite Formulierung des GSV ist daher für die Begründung der Grundurteile überflüssig. (Aus diesem Grund wurde er bei der Rekonstruktion in Abschnitt 4 nicht erwähnt).
 - 16 Oben wurde dafür argumentiert, daß die Gewißheit nicht im Begriff der unmittelbaren Erkenntnis liegt. Die Entscheidung dieser Frage spielt jedoch für das folgende Argument keine Rolle.
 - 17 Die Nichtbegrifflichkeit und Willkürlichkeit wurde der Kürze halber weggelassen.
 - 18 Hier unter der Annahme, daß er nicht nur die Gewißheit, sondern die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis behauptet.
 - 19 Wie oben diskutiert wurde, gibt es höchstens Anhaltspunkte dafür, daß die Gewißheit im Begriff der unmittelbaren Erkenntnis enthalten ist. Da die Gewißheit als psychologisches Faktum jederzeit aufweisbar ist, läßt sich unter dieser Annahme Kleinknechts Argument nicht konstruieren.
 - 20 Auch wer diese Punkte nicht für überzeugend hält, kann daraus nicht auf die Wahrheit von Kleinknechts Interpretation schließen, da dessen einziges Argument dafür in der falschen Auslegung eines Satzes von Nelson besteht.

Literatur

Kleinknecht, R.: Leonard Nelsons Theorie der Begründung. In: Kleinknecht, R.; Neißer, B. (Hrsg.): Leonard Nelson in der Diskussion. Sokratisches Philosophieren, Bd. 1, Frankfurt/M. 1994, S. 26–37.

Nelson, L.: Gesammelte Schriften, (hrsg. von P. Bernays u.a.), Hamburg 1970–77.

Schroth, J.: Regressive Methode der Abstraktion und unmittelbare Erkenntnis bei Leonard Nelson. In: Kleinknecht, R.; Neißer, B. (Hrsg.): Leonard Nelson in der Diskussion. (Sokratisches Philosophieren, Bd. 1) Frankfurt/M. 1994, S. 114–150.

Der Text als Gesprächspartner

Reflexion zum Lektüreseminar vom 18.–21. Juli 1994

Ein Lektüreseminar hatte es im Kontext des Sokratiker-Kreises lange nicht gegeben. Aber gerade weil die Berufung auf Nelson und die Tradition der kritischen Philosophie immer wieder, vor allem bei den Älteren, de facto eine Rolle spielt, scheint mir die Berührung und konkrete Auseinandersetzung damit, was diese Tradition leistet, und was sie nicht leistet, notwendig. Daher hatte ich zu einem Lektüreseminar zu Grete Henry-Hermanns Abhandlung »Die Überwindung des Zufalls« (1953) eingeladen. Die Interessen und Erwartungen, mit denen sich (nach einigen leider unvermeidlichen Absagen) die drei Teilnehmerinnen und drei Teilnehmer schließlich im »Haus der Stille« am kleinen Wannsee in Berlin einfanden, lassen sich rückblickend als (mindestens) sechs verschiedene ausmachen und etwa folgendermaßen bezeichnen:

- A: Die Auseinandersetzung mit Nelsons Philosophie gehört zu den wesentlichen Aufgaben der Philosophisch-Politischen Akademie.
- B: hat bei Grete Henry-Hermann studiert und interessiert sich daher für alle Vorhaben, die ihre Gedanken in die Gegenwart holen und verlebendigen.
- C: möchte die philosophischen Texte und insbesondere Nelsons System gerne verstehen und in analytischer Sprache rekonstruieren.
- D: möchte das philosophische Problem diskutieren und durchdringen, wie Grete Henry-Hermann sich mit der Sache und mit Nelsons Aussagen darüber auseinandersetzt.
- E: sucht die Sachdiskussion sehr punktuell, was zumindest den Anschein von Willkürlichkeit hervorruft; scheint sich für Gretes Gedanken vorrangig unter dem Gesichtspunkt zu interessieren, inwiefern sie Nelsons Darlegungen der Unhaltbarkeit überführen.
- F: möchte die Differenz (und ggf. Gemeinsamkeiten) zwischen Grete

Henry-Hermann und Leonard Nelson genau verstehen, um Schlüsse zu ziehen, in welchen Punkten Nelsons Gedankengebäude nicht als gültig stehen bleiben kann, und in welcher Hinsicht Grete wichtige Revisionen vorgenommen hat.

In der schönen, menschlich und »sinnlich« wohltuenden Atmosphäre der alten Villa am kleinen Wannsee (in der auch hervorragend vegetarisch gekocht wird) beschäftigten wir uns jeweils vormittags, nachmittags und teilweise auch abends einige Stunden mit Gretes Abhandlung; aufgrund des hochsommerlichen Wetters meistens draußen auf der Terrasse, von Grün umgeben. – Zur Erinnerung an den 50. Jahrestag des 20. Juli 1944 las uns Nora Gedichte von den Widerstandskämpfern Hilde Meisel und Albrecht Hausdorfer («Moabiter Sonette») vor; Hausbewohner und vereinzelt Hausgäste hatten wir dazu eingeladen.

Bei der gemeinsamen Lektüre des Buches gingen wir so vor, daß wir uns sukzessive die einzelnen Kapitel des Buches vornahmen, wobei allerdings aufgrund der begrenzten Zeit einige Passagen übersprungen werden mußten. Teilweise gab eine(r) von uns zum Einstieg eine Zusammenfassung aus seiner Sicht, teilweise nahmen wir direkt Kernstellen in unseren »Diskussions-Angriff«. Die oben aufgeführten Interessen durchkreuzten sich im Laufe des Gesprächs zwangsläufig immer wieder einmal. Zu einigen Sachfragen gab es sehr lebendige und konzentrierte Diskussionen, viele andere Fragen mußten offen bleiben. Nicht nur zur Einigung über die Methode, sondern auch zu den Sachdiskussionen selbst hätten wir gerne viel mehr Zeit gehabt; allein zum kursorischen Durchgang in »Kapitelschritten« hätte es wohl etwa einer Woche bedurft. Dennoch ist wohl jeder mit dem Gefühl nach Hause gefahren, daß sich die Auseinandersetzung gelohnt hat.

Ich möchte eine methodische Reflexion zur gemeinsamen Lektüre von philosophischen Schriften anschließen, während ich die Reflexion zur Bedeutung von Grete Henry-Hermanns Abhandlung »Die Überwindung des Zufalls« sowie der darin angesprochenen inhaltlichen Problematik der sittlichen Bestimmbarkeit des Willens bei anderer Gelegenheit wieder aufnehmen werde.

Textlektüre ist eine eigenständig Form der philosophischen Arbeit. Sie

darf nicht mit einem Sokratischen Gespräch verwechselt werden, in dem dem »Eigensinn«, was jeweils relevanter Diskussionsgegenstand ist, der größtmögliche Entfaltungsspielraum zugestanden wird im Vergleich zu sonstigen philosophischen Arbeitsformen. Während im Sokratischen Gespräch das strikte Verdikt des Zitierens gilt um der größtmöglichen Authentizität des geäußerten Gedankens willen, rangiert in der Arbeitsform des Textverstehens eine andere innere Bindung höher: der Anspruch, der Aussageabsicht der Autorin gerecht zu werden.

In unserem Fall vervielfachte sich dieses Problem, weil wir nicht nur zu fragen hatten, was Grete Henry-Hermann meint, sondern auch, wie sie Nelson versteht und ob sie ihn richtig versteht – was eine Klärung *unseres* Verständnisses von Nelson zumindest in den Textausagen, auf die sie Bezug nimmt, voraussetzt. Die Lage verkompliziert sich noch einmal dadurch, daß das jeweilige Verständnis in Beziehung steht zu den (bewußten oder unbewußten) Vorannahmen, mit denen wir als verstehende Subjekte an diese Verstehens-Klärungen herangehen. Aber das machte vielleicht gerade den Reiz dieses Lektüreseminars aus.

Eine analytische, gar formale Rekonstruktion des Textes kann für die tiefere Durchdringung sehr nützlich sein; aber auch hier sollte man sich bewußt bleiben, daß sie nur Mittel, und nicht das Textverständnis selbst ist, an dem im Extremfall gerade eine strukturelle Analyse auch völlig vorbeigehen kann. Der Autorin gerecht werden – das gilt nicht nur Satz für Satz, sondern insbesondere auch im großen Bogen eines Kapitels und dann der ganzen Abhandlung, bis hin zu noch weiteren Zusammenhängen, die herstellbar wären. Einzelne Sätze aus dem Zusammenhang («Kon-Text») herauszudrehen und als isolierte zum Anlaß einer – wenn auch gewiß interessanten – Problemdiskussion zu nehmen, wird dem Postulat nicht gerecht. Im konkreten Fall mag es unterschiedliche Einschätzungen darüber geben, was zum Kern der Sache führt, mit dem sich wiederum die Verfasserin beschäftigt; aber das Unternehmen einer gemeinsamen Textlektüre sollte im ersten Zugriff immer dem klassischen Postulat der Textthermeneutik gerecht zu werden suchen. Denn im Text »spricht« gewissermaßen eine stumme Gesprächspartnerin, deren Aussagen genauso ernst zu nehmen sind wie die von lebendig anwesenden GesprächsteilnehmerInnen im Sokratischen Gespräch, gerade auch wenn es um den Stellenwert der

Einzelaussagen im Netz des gesamten Aufsatzes und seiner Absichten geht. Durch sorgfältiges Prüfen des Verständnisses einer Aussage anhand anderer Textstellen und des Zusammenhanges kann die Verfasserin sogar in der Weise zum »Sprechen« kommen, daß sie unser Anfangs-Verständnis korrigiert.

Andererseits ist der gelesene Text in einem bestimmten Sinn auch nicht tabu: Text-Lektüre als *philosophische* Arbeitsform interessiert sich zwar zuerst, aber nicht ausschließlich dafür, zu verstehen, was uns von seiten der Verfasserin mitgeteilt wird oder werden soll. Sie interessiert sich im Durchgang durch dieses Verstehen für das, was zum Sachproblem gesagt wird. In unserem Falle: Wie Grete Henry-Hermann sich mit Nelsons Auffassung vom Problem der sittlichen Bestimmung des Willens auseinandersetzt. Hierzu, zur Sachfrage, kann es u.U. unterschiedliche Positionen geben, also neben derjenigen der Autorin noch weitere, die entweder in der Lektüre-Seminar-Gruppe vertreten sind, oder aber in der Literatur – und dort wiederum aufgesucht, herausgefiltert und verstanden werden müssen. Diese möglichen, unterschiedlichen Positionen müssen dann ggf. formuliert und in eine argumentative Auseinandersetzung mit der Text-Position gebracht werden.

Mit anderen Worten: Wenn wir einen Text nicht bloß in der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Tradition lesen, vielmehr an der philosophischen Sach-Problematik interessiert sind, zu der der Text Stellung bezieht, dann haben wir im Durchgang durch den sorgfältigen und vorläufig abgeschlossenen Versuch des Text-Verstehens diesen auch wieder zu überschreiten auf die Sache hin, d. h. in eine eigene Auseinandersetzung mit der Sache einzutreten, Gründe und Gegenstände zu prüfen. Dabei kann der Text uns Argumentationshilfe geben, und meist wird sich ein Hin- und Her, ein Wechselprozeß zwischen Textverständnis und Durchdringung des Sachproblems entwickeln – eine Form des klassischen »hermeneutischen Zirkels«. Es wäre aber unredlich, am Text vorbei ein beliebiges Sachproblem herauszupicken, denn dann würde der Text zum prinzipiell verzichtbaren Anlaß degradiert und das Anliegen der Autorin nicht gewürdigt.

Mein Anliegen ist, daß in der GSP keine unreflektierte oder gar dogmatische Berufung auf Nelson und die Tradition des Kritizismus erfolgt (was ja auch ein Widerspruch in sich wäre), daß aber auch nicht

umgekehrt diese Tradition achtlos ad acta gelegt, sondern in einen aktiv-kritischen Aneignungsprozeß eingeholt wird. Die Lektüreseminare sollen uns dazu dienen, auch in immer neuen Generationen das, was in Texten an schon Gedachtem niedergelegt ist, zur Kenntnis zu nehmen und zu verstehen suchen, indem wir uns in die Problemlage der VerfasserInnen hineindenken, die Sache sodann jeweils neu zu durchdringen versuchen und ggf. kritisch Stellung nehmen. Nur auf diese Weise können wir vergangenem wie gegenwärtigen GesprächspartnerInnen, uns selbst und der philosophischen Sache gerecht werden.

Literatur

Henry-Hermann, G.: Die Überwindung des Zufalls. Kritische Betrachtungen zu Leonard Nelsons Begründung der Ethik als Wissenschaft, Hamburg 1985.

Berichte und Informationen

Sokratische Gespräche und Tagungen 1994

Sokratische Wochen

Bad Zwischenahn (25.–31.3.1994)

- I. Delgehausen* Ist Fraktionszwang bindend?
D. Bosselmann Wie brennt ein Teelicht?
J. Kessels Unter welchen Bedingungen wird Uneinigkeit fruchtbar?
N. Walter Wodurch verletzen wir die Würde anderer Menschen?

Bad Zwischenahn (22.–28.7.1994)

- S. Knappe* Können wir die Realität erkennen?
H. Gronke Maßstäbe, Bedingungen und Wert kreativen Handelns
K. Roß Was ist für mich »ein guter Redner«?
U. Siebert Wie frei ist ein Mensch bei einer Entscheidung?

Lambrecht/Pfalz (7.–13.10.1994)

- U. Hönnecke:* »Das Gewicht einer furchtbaren und doch so herrlichen Verantwortung« (V. Frankl)
K. v.d. Leeuw: Gibt es Umstände, unter denen ich einen anderen besser verstehe, als er sich selbst?
H. Spiegel: Der Flächeninhalt von Gitterpunktvielecken
N. Walter: Wodurch verletzen wir die Würde anderer Menschen?

Lektüreseminar

Zum Text von Grete Henry-Hermann *Die Überwindung des Zufalls*, vom 18.–21.7.1994 in Berlin. (Siehe Bericht in diesem Band.)

Philosophische Tagungen 1994

Philosophisch-Politische Akademie, Bonn

(Organisation: Horst Gronke, Berlin; Ekhard Hultsch, Berlin; Gisela Raupach-Strey, Berlin; Ute Siebert, Neustadt/Rbg.)

Würzburg, 11.–13.11.1994

Thema: *Diskurstheorie und Sokratisches Gespräch*

Freitag, 11. 11.

- | | |
|-------------|--|
| 17.30–18.30 | Ankunft |
| 19.00–19.30 | Ute Siebert: <i>Eröffnung der Tagung, Einführung in Tagungsverlauf und -thema</i> |
| 19.30–20.15 | Horst Gronke: <i>Grundlagen der Diskursethik (H.-O. Apel, J. Habermas) und ihre Anwendung im Sokratischen Gespräch</i> |
| 20.15–21.30 | Aussprache im Plenum |

Samstag, 12.11.

- | | |
|-------------|--|
| 9.00–9.45 | Gisela Raupach-Strey: <i>Die Beziehung zwischen Diskurstheorie und Sokratischem Gespräch – keine Einbahnstraße!</i> |
| 11.15–12.15 | Erste Phase der Arbeit in Gruppen |
| 15.15–16.45 | Zweite Phase der Arbeit in Gruppen |
| 17.00–17.45 | Marcel Tshiamalenga Ntumba (Zaire): <i>Das Wir-Apriori und Apriori der Argumentationsgemeinschaft – eine Gegenüberstellung</i> |
| 17.45–18.30 | Aussprache im Plenum |
| 19.30–21.30 | Afrikanische Philosophie und Sokratisches Gespräch – Gedankenaustausch mit M.T. Ntumba in gemütlicher Runde |

Sonntag, 13.11.

- | | |
|-------------|--|
| 8.45–11.30 | Berichte aus den Arbeitsgruppen mit Diskussion |
| 11.30–12.00 | Abschlußdiskussion zum Tagungsthema und Ausblick auf thematische Perspektiven der Weiterarbeit |
| 13.00 | Ende der Tagung |

Gründung der Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren e.V.

Am 9. Januar 1994 haben die LeiterInnen Sokratischer Gespräche die Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren e.V. (GSP) gegründet. Sie wird die Sokratische Arbeit in der Tradition von Leonard Nelson und Gustav Heckmann weiterführen und wie bisher eng mit der Philosophisch-Politischen Akademie zusammenarbeiten. Im folgenden ist die Satzung der GSP abgedruckt sowie das Verfahren zur Aufnahme neuer Mitglieder beschrieben:

Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren e.V.

Satzung

§ 1 Name und Sitz des Vereins, Geschäftsjahr

1. Der Verein führt den Namen 'Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren e.V.', Sitz Hannover, abgekürzt auch GSP e.V.. Der Verein ist in das Vereinsregister Hannover eingetragen.
2. Das Vereins- und Geschäftsjahr ist das Kalenderjahr.

§ 2 Zweck

1. Zweck des Vereins ist die Förderung und Weiterentwicklung des Sokratischen Gesprächs in der Tradition von Leonard Nelson und Gustav Heckmann. Insbesondere ist der Verein die Diskussionsgemeinschaft der LeiterInnen der Sokratischen Gespräche. Der Verein bildet neue Gesprächsleiter aus.
Zu diesem Zweck veranstaltet er Seminare, öffentliche Diskussionen, fördert entsprechende Initiativen und Aktivitäten, gibt entsprechende Schriften heraus und verbreitet entsprechende Literatur.
2. Der Verein arbeitet eng mit der Philosophisch-Politischen Akademie e.V., Sitz Bonn, zusammen.
3. Der Verein ist selbstlos tätig, er verfolgt nicht in erster Linie eigene wirtschaftliche Zwecke.

§ 3 Mitgliedschaft

1. Jede natürliche und juristische Person kann Mitglied werden. Der Verein hat ordentliche und außerordentliche Mitglieder. Ordentliche Mitglieder sind die von der Mitgliederversammlung anerkannten Leiter Sokratischer Gespräche.
2. Nur die ordentlichen Mitglieder sind bei den Mitgliederversammlungen stimmberechtigt.
3. Außerordentliche Mitglieder unterstützen den Verein.

§ 4 Erwerb und Beendigung der Mitgliedschaft

1. Die Mitgliedschaft muß schriftlich beantragt werden. Der Aufnahmeantrag bedarf der Unterstützung durch mindestens zwei ordentliche Mitglieder. Die Aufnahme erfolgt, wenn in einer Mitgliederversammlung zwei Drittel der anwesenden Mitglieder zustimmen.
2. Die Mitgliedschaft endet durch Tod, durch eine Austrittserklärung oder durch Ausschluß durch die Mitgliederversammlung. Die ordentliche Mitgliedschaft erlischt auch durch Inaktivität des Mitgliedes.
3. Der Austritt wird rechtskräftig, sechs Wochen nachdem er schriftlich dem Vorstand mitgeteilt wurde.
4. Der Ausschluß durch die Mitgliederversammlung bedarf der Zustimmung von zwei Dritteln aller ordentlichen Mitglieder.
5. Inaktivität ist dann gegeben, wenn ein ordentliches Mitglied an zwei aufeinanderfolgenden Jahreshauptversammlungen nicht teilnimmt, ohne sich zu entschuldigen.

§ 5 Beiträge

Der Verein erhebt keine Beiträge.

§ 6 Organe des Vereins

Die Organe des Vereins sind der Vorstand und die Mitgliederversammlung. Sowohl Vorstand als auch Mitgliederversammlung können für bestimmte Arbeiten Ausschüsse einsetzen.

§ 7 Vorstand

1. Der Vorstand im Sinn des § 26 BGB besteht aus dem/der Vorsitzenden und zwei Stellvertreter/innen. Er führt die Geschäfte des Vereins. Jedes Vorstandsmitglied ist berechtigt, den Verein allein zu vertreten.
2. Die Wahl des Vorstandes erfolgt durch die Mitgliederversammlung für die Dauer von zwei Jahren. Die Wahl der Vorstandsmitglieder erfolgt mit einfacher Mehrheit.
3. Aktives und passives Wahlrecht haben alle ordentlichen Mitglieder, die das 18. Lebensjahr vollendet haben.

§ 8 Mitgliederversammlung

1. Die Mitgliederversammlung tritt einmal im Jahr zur Jahreshauptversammlung zusammen. Der Vorstand kann nach Bedarf außerordentliche Mitgliederversammlungen einberufen. Auf schriftlichen Antrag von mindestens 40% der Mitglieder ist ebenfalls zu einer außerordentlichen Mitgliederversammlung einzuladen.
2. Die Mitgliederversammlung ist beschlußfähig, wenn mindestens zwei Drittel der ordentlichen Mitglieder anwesend sind.
3. Die Mitgliederversammlung berät und beschließt über alle Vereinsangelegenheiten mit einfacher Mehrheit der auf ja und nein entfallenden Stimmen, wenn nichts anderes bestimmt ist.
4. Die Mitgliederversammlung wird vom Vorstand schriftlich und unter Angabe der Tagesordnung mit einer Frist von mindestens vier Wochen eingeladen.
5. Über jede Mitgliederversammlung muß ein Protokoll geführt werden. Protokolle bedürfen der Genehmigung durch die Mitgliederversammlung, der Unterschriften des/der Protokollanten/tin und eines Vorstandsmitgliedes.

§ 9 Satzungsänderungen

1. Satzungsänderungen können nur mit Zustimmung von drei Vierteln der zu einer Mitgliederversammlung erschienenen ordentlichen Mitglieder erfolgen.
2. Alle rechtzeitig eingegangenen Anträge auf Satzungsänderung müssen vom Vorstand in der Einladung zur nächsten Mitgliederversammlung angekündigt werden.

§ 10 Auflösung

1. Die Auflösung des Vereins muß auf die Tagesordnung der nächsten Jahreshauptversammlung gesetzt werden, wenn dies von einem Drittel der stimmberechtigten Mitglieder beantragt wird oder wenn eine Jahreshauptversammlung wegen Beschlußunfähigkeit nicht zustande gekommen ist.
2. Die Behandlung des Auflösungsantrags muß vom Vorstand in der Einladung zur nächsten Mitgliederversammlung angekündigt werden.
3. Die Auflösung erfolgt durch eine beschlußfähige Mitgliederversammlung, wenn drei Viertel der erschienenen Mitglieder dem Antrag zustimmen. Ist diese Mitgliederversammlung nicht beschlußfähig, wird erneut wie unter Punkt 2 eingeladen. Dann erfolgt die Auflösung, wenn drei Viertel der anwesenden Mitglieder der Auflösung zustimmen.
4. Bei Auflösung des Vereins fällt eventuell vorhandenes Vermögen des Vereins an die Philosophisch-Politische Akademie e.V., Sitz Bonn, die es unmittelbar und ausschließlich für gemeinnützige Zwecke zu verwenden hat.

§ 11 Inkrafttreten der Satzung

Die vorstehende Satzung wurde von der Gründungsversammlung am 9.1.1994 beschlossen. Sie tritt in Kraft, sobald der Verein in das Vereinsregister beim Amtsgericht Hannover eingetragen ist.

Aufnahme neuer Mitglieder (Beschluß vom 7. Januar 1995)

Wer LeiterIn Sokratischer Gespräche werden will, beantragt schriftlich die Unterstützung in den genannten Phasen durch die GSP. Der Antrag sollte in der Regel vor Phase II vorliegen. Die Mitgliederversammlung entscheidet über den Antrag. Mindestens zwei ordentliche Mitglieder müssen den Antrag unterstützen, damit er zur Abstimmung kommen kann.

- Phase I: Ziel ist das Kennenlernen der Intentionen und Methodik des Sokratischen Gesprächs in der Tradition von Nelson/ Heckmann in praktischer und theoretischer Hinsicht; dabei soll eine hinreichende Breite bezüglich der Themen und Leitungsstile berücksichtigt werden; Reflexion des eigenen Interesses am Sokratischen Gespräch. (Teilnahme an Sokratischen Gesprächen aus den Bereichen theoretische Philosophie – Ethik/Pädagogik/Politik – Mathematik/Naturwissenschaften. Lektüre von Basisliteratur, ggf. Teilnahme an der Herbsttagung und/oder am Literaturseminar.)
- Phase II: Ziel ist das Hinarbeiten auf die Kompetenz zur Leitung; Planung der weiteren Schritte, dabei ist die individuelle Ausgangslage des Kandidaten/der Kandidatin zu berücksichtigen. (Protokoll eines Sokratischen Gesprächs einschließlich ausführlicher Diskussion mit der LeiterIn des Gesprächs.)
- Phase III: Vorbereitung, Durchführung und Nachbereitung der ersten eigenen Leitung eines Sokratischen Gesprächs mit Hilfe eines Mentors. (Vorbereitung auf die Leitung eines Sokratischen Gesprächs mit Hilfe einer MentorIn, Lei-

tung des Gesprächs, begleitende Auswertung mit der MentorIn; in der Regel schriftliche Nachbereitung.)

Phase IV: Auswertung und Reflexion der eigenen Erfahrungen als LeiterIn.
(Vortrag zu einem selbstgewählten Thema aus den Phasen I–III vor der Mitgliederversammlung der GSP; Erfahrungsbericht und Gespräch mit den Mitgliedern der GSP.)

Nach Abschluß der vier Phasen beschließt die Mitgliederversammlung auf Antrag über die Anerkennung als LeiterIn Sokratischer Gespräche. Der Beschluß bedarf der Zustimmung von zwei Dritteln aller Mitglieder.

Dieter Krohn / Nora Walter

Sokratische Gespräche der Philosophisch-Politischen Akademie seit 1966 – eine Dokumentation

Selbstverständlich reicht die Tradition der Sokratischen Gespräche, wie sie Leonard Nelson in seiner 1922 in der Pädagogischen Gesellschaft in Göttingen gehaltenen Rede »Die sokratische Methode« definiert, viel weiter zurück als bis zum Jahre 1966. Nelson beschreibt schließlich in dieser Rede schon eine am Vorbild des Sokrates orientierte, von ihm aber weiterentwickelte und geübte Praxis. Seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter praktizierten diese Form des Sokratischen Gesprächs in dem von ihm 1924 gegründeten Landerziehungsheim, der Walkemühle. Die Leiterin der Walkemühle, Minna Specht, und Gustav Heckmann, der die Leitung des Sokratischen Gesprächs von Minna Specht in der Walkemühle gelernt hatte, führten die sokratische Arbeit im Exil in Dänemark fort.

Nach dem zweiten Weltkrieg war es vor allen anderen Gustav Heckmann, der sich der Pflege und Weiterentwicklung des Sokratischen Gesprächs widmete. Er tat dies in seinen pädagogischen und philosophischen Lehrveranstaltungen an der Pädagogischen Hochschule in Hannover und in Seminaren andernorts.

Mitte der sechziger Jahre hatte sich Gustav Heckmann dazu entschlossen, einen Kreis von Leiterinnen und Leitern Sokratischer Gespräche heranzubilden. Es lag ihm daran, die ihm so wichtige Frage des Philosophierens im Gespräch zu tradieren. Die folgende Dokumentation setzt zu dieser Zeit ein.

Die Veranstaltungen in Borken und Falkenstein von 1966 bis 1971 dienten dazu, potentielle Leiter gezielt auf ihre Aufgabe vorzubereiten. Interessant ist es, daß auch der Versuch gemacht wurde, die Leitung des Sokratischen Gesprächs zwischen den Mitgliedern der Gesprächsgruppe wechseln zu lassen. Die Erfahrungen damit waren

negativ, so daß diese Versuche aufgegeben wurden. Lediglich die gemeinsame Leitung eines Gesprächs durch zwei Personen, die sich abwechselten, ohne allerdings auch als Gesprächsteilnehmer oder -teilnehmerin zu fungieren, wurde im folgenden noch einige Male realisiert.

Mit Schwöbber 1969 begann die Reihe von Seminaren, auf denen die ersten neuen Leiter sich in der Gesprächsleitung erproben konnten. Ihnen waren in der Regel erfahrene Leiterinnen oder Leiter als Mentorinnen oder Mentoren zugeordnet. Neben Gustav Heckmann engagierte sich Erna Blencke in besonderem Maße.

Schwöbber, ein Schloß der Weserrenaissance, Fortbildungsheim für Lehrerinnen und Lehrer des Landes Niedersachsen, war bis zum Wechsel des Besitzers regelmäßig der Veranstaltungsort für die Sokratischen Wochen. Das Schloß und sein großer Park boten Abgeschiedenheit und Ruhe und ermöglichten konzentriertes und ernsthaftes Arbeiten.

In den ersten Jahren kamen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer vorwiegend aus Niedersachsen; viele von ihnen hatten bei Gustav Heckmann studiert. Im Verlauf der Jahre weitete sich der Kreis der Interessierten auch regional aus, so daß Veranstaltungsorte in anderen Bundesländern hinzukamen. Nach der Öffnung der Grenze zur DDR wurden auch in den ostdeutschen Ländern Sokratische Wochen durchgeführt.

Bis 1980 gab es in jedem Jahr eine Sokratische Woche. Nachdem wiederholt viele Anmeldungen aus Platzgründen unberücksichtigt bleiben mußten, wurde das Angebot um eine Veranstaltung für zunächst eine Gruppe, dann für vier Gruppen erweitert. Seit 1987 bietet die Philosophisch-Politische Akademie in jedem Jahr drei Sokratische Wochen für in der Regel jeweils vier Gesprächsgruppen an. Die Gruppen bestehen im Durchschnitt aus zehn Mitgliedern, so daß jährlich etwa 120 Personen an Sokratischen Gesprächen teilnehmen, die von der Philosophisch-Politischen Akademie – seit 1994 in Kooperation mit der »Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren e.V.« – veranstaltet werden.

Zunächst zeichneten Erna Blencke und Gustav Heckmann im Namen der Philosophisch-Politischen Akademie für die Sokratischen Wochen verantwortlich. Anfang der achtziger Jahre übergaben sie Dieter Krohn und Nora Walter die organisatorischen Aufgaben, dann

auch die Leitung der Veranstaltungen. Ebenfalls seit Beginn der achtziger Jahre trifft sich der Kreis der Leiterinnen und Leiter Sokratischer Gespräche, der sich 1994 als »Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren e.V.« konstituiert hat, zu Beginn eines jeden Jahres zu einer Tagung, auf der einvernehmlich inhaltliche und organisatorische Fragen der sokratischen Arbeit des jeweiligen Jahres geregelt werden.

Die vorgelegte Zusammenstellung der Informationen zu Sokratischen Gesprächen ist auf die offiziellen Sokratischen Wochen der Philosophisch-Politischen Akademie beschränkt. Neben den hier aufgelisteten Gesprächen wurden weitere von Leiterinnen oder Leitern, die in der Nelson-Heckmann-Tradition stehen, in anderen Zusammenhängen veranstaltet: in privat organisierten Kreisen, in Volkshochschulen und in Universitätsseminaren. Darüber wurde zum Teil an anderen Orten informiert.

Die Themen der seit 1966 durchgeführten Sokratischen Gespräche sollen in diesem Band der Schriftenreihe nicht erläutert oder kommentiert werden. In einem der nächsten Bände wird ein Beitrag sich ausführlicher mit der Frage beschäftigen, welche Themen sich für Sokratische Gespräche eignen und welche von Teilnehmerinnen und Teilnehmern häufig gewünscht werden.

1966

Borken (16.–21.10.)

G. Heckmann Rechtsstaat und Staatsgewalt

1968

Borken (22.–28.9)

G. Heckmann Untertan oder Staatsbürger – der Kampf um mehr Demokratie

1969

Schwöbber (4.–11.10.)

G. Heckmann »...eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (Komm. Manifest)

R. Kleinknecht Enthält Demokratie notwendig Demagogie?

D. Krohn – Wahrheit und Toleranz

1970

Falkenstein (20.–26.3.)

wechselnd Objektiv-wahres Interesse des Menschen

Schwöbber (28.9.–3.10.)

W. Cremer ?

R. Kleinknecht Kann man seine Pflicht unter allen Umständen erfüllen?

D. Krohn Wozu werden wir politisch aktiv?

1971

Borken (26.3.–2.4.)

wechselnd Gibt es eine positiv zu bewertende Autorität?

Braunlage (2.–8.9.)

D. Krohn Nach welchen Kriterien sollte die Unterrichts- und Erziehungstätigkeit der Schule ausgerichtet sein?

W. Cremer »...eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (Komm. Manifest)

1972

Schwöbber (24.–30.3.)

W. Cremer/ Kriterien für die Ordnung von Gesellschaft und

R. Branton Staat

R. Kleinknecht Hat die Welt eine räumliche oder zeitliche Grenze?

D. Krohn Die Verantwortung des Lehrers in der heutigen Schule

1973

Schwöbber (3.–9.4.)

W. Cremer Kann verantwortliches Verhalten allein aus den jeweiligen Daseinsbedingungen des Menschen abgeleitet und begründet werden?

R. Kleinknecht Sind Demokratie und Sozialismus miteinander vereinbar?

N. Walter / Recht braucht Macht – Macht korrumpiert – was
G. Heckmann tun?

1974

Schwöbber (5.–11.4.)

E. Hoffmann Problem der Selbstverwirklichung
R. Kleinknecht Nehmen wir die Dinge so wahr, wie sie sind?
N. Walter /
D. Krohn Was ist Lebensqualität?

1975

Schwöbber (13.–19.3.)

P. Eichhorn Gleichheit als Gesellschaftsprinzip
D. Krohn »Je mehr Gerechtigkeit, desto weniger Freiheit,
je mehr Freiheit, desto weniger Gerechtigkeit«
(Horkheimer)
N. Walter Unsere Verantwortung anderen gegenüber

1976

Schwöbber (9.–15.4.)

G. Heckmann Was unterscheidet wahre Aussagen, wahre Be-
hauptungen von bloß subjektiven Meinungen?
U. Hönnecke Kann ich, was ich will?
D. Krohn »Die Verantwortung für die Qualität seines Le-
bens kann niemandem abgenommen werden.
Aber es liegt in der Verantwortung der Politik,
positive Bedingungen für die Lebensqualität zu
schaffen.« (Wahlprogramm der SPD, Dortmund
1972)

1977

Schwöbber (22.–28.)

U. Hönnecke Erfahrungen mit Aggressivität
R. Kleinknecht Setzt jeder Imperativ einen Imperator voraus?
D. Krohn Wieweit darf ich als Lehrer und Erzieher andere
beeinflussen?
G. Raupach-Strey Sprechen und Denken

1978

Schwöbber (28.3–3.4.)

- U. Hönnecke* Liebe deinen Nächsten wie dich selbst
R. Kleinknecht Ist das Wahrgenommene abhängig vom Wahrnehmenden?
C. Müller Sittliche Beurteilung von Handlungen

1979

Schwöbber (1.–7.4.)

- H.-M. Hüne* Die Interessen der Schüler – einzige legitime Begründung für Unterricht?
C. Müller Braucht jeder Staat Gewalt?
G. Raupach-Strey Gibt es überhaupt Bedingungen, unter denen Gewalt gerechtfertigt ist?
H. Spiegel Körper, die von gleichen Flächen mit lauter gleichen Seiten und Winkeln begrenzt werden

1980

Schwöbber (24.–29.3.)

- U. Hönnecke* Was hat Toleranz mit Freiheit zu tun?
R. Kleinknecht Ist nur das Gegenwärtige wirklich?
D. Krohn Alle Menschen sind verschieden – wie können wir da von Gleichheit sprechen?
H. Spiegel Körper, die von sechs Flächen begrenzt werden

1981

Schwöbber (5.–11.4.)

- P. Branton* Können vernünftige Handlungen aus Gefühlen entspringen?
H.-M. Hüne Wann ist es erlaubt, Unterschiede zwischen meiner eigenen Überzeugung und meinem tatsächlichen Handeln zuzulassen?
D. Krohn Ist eine herrschaftsfreie Gesellschaft möglich?
H. Spiegel Das Königsberger Brückenproblem: Ist ein Rundgang möglich, bei dem man jede der sieben Pregelbrücken nur einmal überschreitet?

Wolfenbüttel (9.–15.10.)

D. Horster Werte, die unser Handeln leiten

1982

Schwöbber (28.3.–3.4.)

P. Branton Die Menschen sind verschieden – was bedeutet da die Forderung der Gleichheit?

U. Hönnecke »Es gibt ein Ideal des an sich Guten für den einzelnen Menschen« (Nelson)

C. Müller Das Sittengesetz verlangt, daß wir in einem Interessenkonflikt Interessen abwägen. Wie aber stellen wir fest, welches Interesse überwiegt?

W. Rohr Können wir unser Zusammenleben von Gewalt freihalten?

Wolfenbüttel (4.–9.10.)

E. Hultsch Gibt es eine freie Entscheidung?

1983

Schwöbber (20.–26.3.)

D. Horster Wie erkenne ich meine Interessen?

R. Kleinknecht Ist alles Wahrgenommene im Gehirn?

G. Raupach-Strey Ist der Mensch von Natur aus böse?

W. Wegner Menschen können so miteinander in Situationen verwickelt sein, daß nicht jeder das, was ihm wichtig ist, erreichen kann. Gibt es in einer solchen Situation nicht doch noch eine Entscheidung, der alle zustimmen können?

Schwöbber (3.–8.10.)

U. Hönnecke Wir wollen einander verstehen. Gelingt uns das?

H.-M. Hüne Sollte sich jeder Mensch selbst bestimmen?

H. Spiegel Erfolgsaussichten bei einem Glücksspiel (mathematisches Thema)

R. Wöhrmann Eine selbe Sache mit anderen Worten noch einmal sagen

1984

Schwöbber (11.–17.4)

- P. Branton* Nach welchen Kriterien entscheiden wir, ob jemand seine Wirtschaftsmacht mißbraucht?
- E. Hultsch* Verbindung mehrerer in einer Ebene liegender Punkte durch sich nicht schneidende Linien
- H.-M. Hüne* Wetteifer – ein unmoralisches Prinzip?
- W. Wegner* Wie sollten Konflikte zwischen Erwachsenen und Kindern gelöst werden?

Freudenberg (13.–17.8.)

- U. Hönnecke* Was hat Freiheit mit Moral zu tun?
- D. Krohn* »Je mehr Gerechtigkeit, desto weniger Freiheit, je mehr Freiheit, desto weniger Gerechtigkeit« (Horkheimer)
- G. Raupach-Strey* Ist Unrecht leiden besser als Unrecht tun?

Schwöbber (29.10–3.11.)

- D. Krohn* »Je mehr Gerechtigkeit, desto weniger Freiheit, je mehr Freiheit, desto weniger Gerechtigkeit« (Horkheimer)
- H. Spiegel* Besondere Eigenschaften von Primzahlen
- N. Walter* Ausgleich zwischen entgegengesetzten Interessen
- R. Wöhrmann* Die angemessenste Formulierung des höchsten Grundsatzes ethischen Handelns

1985

Schwöbber (22.–28.3.)

- P. Branton* Wo soll man die Grenze ziehen zwischen gewalt-samer und friedlicher Lösung von sozialen Kon-flikten?
- E. Hultsch* Glücksspiele mit Münzen und Würfeln (mathe-matisches Thema)
- H.-M. Hüne* Wann ist die Annahme eines Vorteils unmora-lisch?
- G. Raupach-Strey* Worauf beruhen Macht und Ohnmacht in einem Gespräch?

Willebadessen (27.10.–2.11.)

- T.v. Hindenburg* Was macht ein Leben zu einem guten Leben?
U. Hönnecke Grenzen der Toleranz?
W. Rohr Wie entscheide ich, ob eine Aussage unlogisch ist?
H. Spiegel Magische Zahlen

1986

Gehrden (4.–12.4.)

- H.-M. Hüne* Gibt es sinnlose Fragen?
E. Hultsch Symmetrieachsen von Flächen
U. Siebert Darf Angst ein Ratgeber für mein Handeln sein?
N. Walter Unter welchen Voraussetzungen halten wir es für gerechtfertigt, Gewalt anzuwenden?

Willebadessen (12.–17.10.)

- U. Hönnecke* Was gibt mir die Kraft, nicht den Mut zu verlieren?
G. Raupach-Strey Worin liegt der Unterschied zwischen Gewißheit und Wahrheit?
H. Spiegel Eine besondere Art, zwei Zahlen miteinander zu multiplizieren
W. Wegner Darf Liebe fordern, oder ist es dann keine Liebe?

1987

Gehrden (6.–12.4.)

- P. Branton* Kann man bei ethischen Wertaussagen von Richtigkeit der Aussage sprechen?
R. Loska Gibt es eine Verpflichtung, politisch zu handeln?
H. Spiegel Geometrische Beziehungen am Kreis
N. Walter Was bedeutet es, anderen zu helfen?

Berlin (9.–15.7.)

- R. Kleinknecht* Wodurch unterscheiden sich geträumte Gegenstände von wirklichen?
D. Krohn Ist es vernünftig, allein nach der Vernunft zu leben?

- K.v.d. Leeuw* Was kann Musik übertragen?
G. Raupach-Strey Gibt es für das, was ich als wahr empfinde,
immer Gründe?

Willebadessen (4.–10.10.)

- U. Hönnecke* Der selbe Mensch als Individuum und als Massenmensch
H.-M. Hüne Wann sind die Leistungen verschiedener Personen gleich?
S. Knappe Was bedeutet »messen«?
G. Raupach-Strey Gibt es für das, was ich als wahr empfinde,
immer Gründe?

1988

Bad Zwischenahn (25.–31.3.)

- U. Hönnecke* Dürfen wir streiten?
E. Hultsch Punkte auf einer Geraden werden durch Linien verbunden
N. Walter Unter welchen Voraussetzungen entsteht gegenseitiges Vertrauen?
R. Wöhrmann Ethisches Thema

Berlin (24.–30.7.)

- E. Hultsch* Punkte auf einer Geraden werden durch Linien verbunden
D. Krohn Ist man verpflichtet, sich für die Rechte einer anderen Person einzusetzen, auch wenn diese das nicht will?
K.v.d. Leeuw Gibt es Sätze, die man nicht verstehen kann, ohne zu gleicher Zeit zu erkennen, ob sie wahr oder falsch sind?
G. Raupach-Strey »Man muß sich einig sein, sich zu streiten.« Wie ist das möglich?

Willebadessen (2.–8.10.)

- S. Brülls* Erkenntnisarten
U. Hönnecke Denken wir zu viel?

H. Spiegel Die Milchmädchenrechnung (mathematisches Thema)

W. Wegner Eifersucht und Freiheit in Beziehungen

1989

Willebadessen (17.–23.3.)

I. Delgehausen Wann hat der Mensch einen freien Willen?

H.-M. Hüne Was heißt es, etwas zu messen?

K.v.d. Leeuw Gibt es berechnete Ungleichheiten?

N. Walter Was bedeutet es, verantwortlich zu handeln?

Berlin (12.–18.8.)

S. Brülls Ist alles Private politisch?

D. Krohn Sind wir verantwortlich für die Zukunft?

R. Loska Gleichschenklige, rechtwinklige Dreiecke

G. Raupach-Strey Gibt es eine unmittelbare Erkenntnis?

Willebadessen (29.10.–4.11.)

U. Hönnecke »In der Wahrheit leben«?

E. Hultsch Gibt es ein Leben vor dem Tod?

S. Knappe Macht und Gewalt – zwei Gesichter einer Sache?

1990

Bad Zwischenahn (6.–12.4.)

B. Neißer Brauchen wir Ideale?

I. Delgehausen Wann bin ich ein guter Erzieher/eine gute Erzieherin?

H.-M. Hüne Was heißt es, menschliche Fähigkeiten zu messen?

Freudenberg (13.–19.8.)

H. Gronke Wie läßt sich ein ästhetisches Urteil begründen?

U. Hönnecke Soll man die Frage der Abtreibung allein den Frauen überlassen?

D. Krohn Wofür sind wir verantwortlich?

R. Loska Winkelhalbierende im Dreieck

Berlin (28.10.–3.)

- S. Knappe* Toleranz und Gleichgültigkeit
G. Raupach-Strey Wie erkenne ich, daß ich mich irre?
H. Spiegel Mathematisches Thema
N. Walter Wenn ich nicht an mich denke, wer soll dann an mich denken, aber wenn ich nur an mich denke, wozu lebe ich dann?

1991

Bad Zwischenahn (22.–28.3.)

- H. Gronke* Über Selbsttäuschung
S. Knappe Physikalisches Thema
D. Krohn Worin besteht der Unterschied zwischen Wahrscheinlichkeit und Wahrheit?
N. Walter Selbstbestimmung – gibt es das?

Chorin (4.–10.8.)

- U. Hönnecke* Was bedeutet »sinnvoll«?
D. Krohn Worin besteht der Unterschied zwischen Wahrscheinlichkeit und Wahrheit?
G. Raupach-Strey Was ist Unrecht?
N. Walter Selbstbestimmung – gibt es das?

Freudenberg (20.–26.10.)

- E. Hultsch* Ist die Welt logisch, oder denken wir nur so?
S. Knappe Gibt es Tugenden, die unser Leben bestimmen sollten?
B. Neißer Welche Kriterien sollen bei der Interessenabwägung in einer multikulturellen Gesellschaft maßgebend sein?
H. Spiegel Mathematisches Thema

1992

Bad Zwischenahn (10.–16.4.)

- I. Delgehausen* Sind Freiheit und Staat vereinbar?
M. Döbler Gibt es unmittelbare ethische Forderungen?
E. Hultsch 6 Punkte in einer Ebene, die durch Linien verbunden werden

K.v.d. Leeuw Gibt es zufällige Ereignisse?

Berlin (5.–11.7.)

H. Gronke Hat die Natur ein Recht?

U. Hönnecke Imagination – Nützen mir die Bilder meiner Einbildungskraft?

R. Loska Zahlen als Summe aufeinanderfolgender Zahlen

G. Raupach-Strey Was heißt es, eine Behauptung zu begründen?

Freudenberg (5.–11.10.)

H.-M. Hüne Gleichheit – gibt es die?

S. Knappe Fahrrad-Physik

D. Krohn Wo liegen die Grenzen der Toleranz?

N. Walter Wert und Unwert von Disziplin

1993

Bad Zwischenahn (2.–8.4.)

I. Delgehausen Ist Disziplin noch zeitgemäß?

E. Hultsch Das Königsberger Brückenproblem

J. Kessels Unter welchen Bedingungen Uneinigkeit fruchtbar?

N. Walter Nationalgefühl und Nationalismus – wie bewerten wir das?

Meißen (25.–31.7.)

H. Gronke Was ist Zeit?

U. Hönnecke Freiheit im Osten, Freiheit im Westen, Freiheit wozu?

R. Kleinknecht »Die Würde des Menschen ist unantastbar.«

G. Raupach-Strey Unter welchen Voraussetzungen sind wir berechtigt, etwas für wahr zu halten?

Würzburg (25.9.–1.10)

I. Delgehausen Welche Kriterien kennzeichnen einen guten Erzieher/eine gute Erzieherin?

H.-M. Hüne Sätze über Gleichheit

E. Hultsch Ein Spiel mit Münzen (Mathematik)

D. Krohn Welches ist der Unterschied zwischen »wahr«
und »wahrhaftig«?

1994

Bad Zwischenahn (25.–31.3.)

I. Delgehausen Ist Fraktionszwang bindend?

D. Bosselmann Wie brennt ein Teelicht?

J. Kessels Unter welchen Bedingungen wird Uneinigkeit
fruchtbar?

N. Walter Wodurch verletzen wir die Würde anderer Men-
schen?

Bad Zwischenahn (22.–28.7.)

S. Knappe Können wir die Realität erkennen?

H. Gronke Maßstäbe, Bedingungen und Wert kreativen
Handelns

K. Roß Was ist für mich »ein guter Redner«?

U. Siebert Wie frei ist ein Mensch bei einer Entscheidung?

Lambrecht/Pfalz (7.–13.10.)

U. Hönnecke: »Das Gewicht einer furchtbaren und doch so
herrlichen Verantwortung« (V. Frankl)

K. v.d. Leeuw: Gibt es Umstände, unter denen ich einen anderen
besser verstehe als er sich selbst?

H. Spiegel: Der Flächeninhalt von Gitterpunktvielecken

N. Walter: Wodurch verletzen wir die Würde anderer Men-
schen?

Weitere Informationen zum Sokratischen Gespräch

Sokratische Gespräche

Ute Hönnecke: **»Ist es sinnvoll, vom Wesen einer Sache zu sprechen?«, »Verändert sich mit den Möglichkeiten auch der Wert von Kommunikation?«** Sokratische Gespräche in Bremen, einmal wöchentlich im Winter 1994.

Nora Walter: **»Was bedeutet es, verantwortlich zu handeln?«** Sokratisches Gespräch mit einer Schülergruppe in Berlin, Feb. 1994.

Gisela Raupach-Strey: **»Warum moralisch sein?«** in Zusammenarbeit mit der Volkshochschule Steglitz, Berlin, 18.–20.3.1994.

Horst Gronke: **»Was unterscheidet Überreden von Überzeugen?«**

Zwei Gespräche im Sommersemester 1994, FU Berlin.

Nora Walter: **»Was bedeutet es, verantwortlich zu handeln?«** Sokratisches Gespräch im Haus des Frauenrates Hamburg vom 26.–28.8.1994.

Aspasia

In ihrem Institut für Sokratischen und Interkulturellen Dialog in Neustadt bei Hannover leitete Ute Siebert vom 3.–5.2.1995 ein Sokratisches Gespräch mit dem Thema: **»Was bedeutet die Freude im menschlichen Leben?«** Es bildete den Auftakt zu einer Gesprächsreihe unter dem Obertitel: **»Werte in einer Welt«**. Bei den Sokratischen Gesprächen dieser Reihe wird nach den traditionellen Regeln gearbeitet. Zusätzlich wird – mit Hilfe kundiger Gäste – die jeweils erörterte Wertvorstellung aus dem Blickwinkel einer fremden Kultur betrachtet. Am Ende des Gesprächs über die Freude erzählte ein zairischer Journalist von Schönheit und Freude, wie er sie in seiner afrikanischen Heimat erlebt.

Nähere Auskünfte über die Arbeit des Instituts erteilt Ute Siebert, Bachstr. 7A, 31535 Neustadt/Rbge.

Neuerschienene Literatur

Rainer Loska: *Lehren ohne Belehrung. Leonard Nelsons neosokratische Methode der Gesprächsführung.* Bad Heilbrunn 1995.

Rainer Loskas Buch stellt die von Leonard Nelson erarbeitete erneuerte sokratische Methode der Gesprächsführung vor.

Mit dem Namen Sokrates ist der Anspruch verbunden, jemanden mit Hilfe einer Kunst, der 'Geburtshelferkunst' (Maieutik), zu Erkenntnissen zu führen, ohne ihn zu belehren.

In der Geschichte des Unterrichts der Neuzeit wurde immer wieder versucht, die sokratische Methode anzuwenden. Im problemgeschichtlichen Teil der Arbeit werden solche Bemühungen (E. Weigel, C. Thomasius, S. Grosser, F.M. Vierthaler, J.H. Campe, J.P. Pöhlmann, G.F. Dinter, T. Ziller u. a.) aufgegriffen und untersucht.

Im ersten Viertel dieses Jahrhunderts gelang es dem Philosophen Leonard Nelson, den maieutischen Anspruch des sokratischen Gesprächs einzulösen. Dabei bringt der Lehrer oder Gesprächsleiter keine eigenen Urteile in der Sache ein. Er bewertet auch nicht die Schüleräußerungen. Seine Aufgabe besteht darin, das Gespräch zwischen den Teilnehmern zu steuern und fruchtbar werden zu lassen. Nelson entwickelte eine erfolgreiche Methode, die in der pädagogischen Diskussion bisher nicht die gebührende Beachtung gefunden hat.

Anhand von Beispielen aus dem Mathematikunterricht wird die von Nelson erneuerte sokratische Methode detailliert dargestellt. Philosophische, psychologische, kulturhistorische und pädagogische Aspekte vertiefen die Analyse der Methode und stellen sie in erweiterten Kontext.

Charlotte Heckmann: *Begleiten und Vertrauen. Pädagogische Erfahrungen im Exil 1934–1946.* Studien zur Bildungsreform, Bd. 26, hrsg. von W. Keim. Frankfurt/M 1995.

Charlotte Heckmann arbeitete von 1934 bis 1946 mit Minna Specht in Exilschulen in Dänemark und England zusammen. 1941–1943 leitete sie in Nordengland ein psychiatrisches Kinderheim für milieu-

geschädigte evakuierte Kinder, und 1945–46 arbeitete sie in England mit einer Gruppe halbjüdischer Kinder, die das Konzentrationslager Theresienstadt überlebt hatten. Ihre Berichte über diese Erfahrungen analysiert Bruno Schonig und macht dabei deutlich, wie Achtung vor der Persönlichkeit der Kinder und Jugendlichen sowie Anerkennung ihres Bedürfnisses nach Orientierung bei dieser Pädagogin praktischen Ausdruck fanden. Inge Hansen-Schaberg zeigt den Bezug der Pädagogik von Charlotte Heckmann zu der von Minna Specht.

Der hier vorliegende zweite Band der Schriftenreihe »Sokratisches Philosophieren« enthält im Themen- und im Diskussionsteil – aus den Blickwinkeln verschiedener philosophischer Positionen – kritische Auseinandersetzungen mit Vernunftbegriff und Menschenbild bei Leonard Nelson (u.a. von Käte Meyer-Drawe und Hans-Christoph Rauh).

Darüber hinaus bietet der Band eine Dokumentation der Sokratischen Arbeit der Philosophisch-Politischen Akademie und der Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren, u.a. eine Aufstellung der Themen Sokratischer Gespräche der letzten 30 Jahre.