

Theoretische Grundlagen des Sokratischen Gesprächs heute

Ingrid Horster

Es gibt wohl kein zentraleres Thema in der abendländischen Philosophie als das der Wahrheit, und es ist nicht übertrieben, wenn ich behaupte, dass man die Geschichte der Philosophie als eine zweieinhalbtausendjährige Wahrheitssuche schreiben könnte. Die wichtigste Theorie über die Wahrheit in der neueren Philosophie ist die Korrespondenztheorie, die mit der *Adaequatio-Formel* des Thomas von Aquin umschrieben wird: »Veritas est adaequatio rei et intellectus«. Die deckungsgleiche Über-einwilligung von Sache und Gedanke wird in dieser Theorie als Wahrheitskriterium ausgedrückt. – Weiterhin muss die vorwiegend im angelsächsischen Raum verbreitete Kohärenztheorie als eine weitere wichtige Wahrheitstheorie genannt werden, deren Wahrheitskriterium die Widerspruchsfreiheit eines wissenschaftlichen oder philosophischen Systems ist. – Für die Intersubjektivitätstheorie, die von Peirce vertreten wird, ist das Wahrheitskriterium die möglichst weitgehende Annäherung einer Aussage mit dem in der *community of investigators* erreichbaren Konsens. – Die semantische Theorie der Wahrheit stellt sich die Aufgabe, eine präzise Begriffsklärung vorzunehmen und diese Begriffe sachlich richtig und logisch einwandfrei zu verwenden. Ist das der Fall, können Sätze, die mit so bestimmten und richtig verwendeten Begriffen gebildet werden, als wahr bezeichnet werden. – Überdies gibt es heute eine Vielzahl von sprachphilosophischen Wahrheitstheorien.¹

Im Zusammenhang des Sokratischen Gesprächs als Verfahren des dialogischen Philosophierens ist zu vermuten, dass die sprachphilosophischen Wahrheitstheorien von besonderer Relevanz sind. Ihnen werden wir uns später zuwenden. Schauen wir uns daher die Wahrheitsauffassung der Gründer des Sokratischen Dialogs in der Antike, der ja auch die Begründer des heutigen Sokratischen Gesprächs Leonard Nelson und Gustav Heckmann folgten, einmal genauer an.

Martin Heidegger hat mit hermeneutischem Eros die Wahrheitsauffassung der antiken griechischen Philosophen für uns heutige plausibel gemacht. In seiner Darstellung erfahren die griechischen Philosophen die Wahrheit als Unverborgenheit des Seins.² In seiner 1982 postum veröffentlichten *Parmenides-Vorlesung*³ interpretiert

¹ Vgl. dazu Puntel, Lorenz Bruno: *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*. Erträge der Forschung, Bd. 83, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.

² Heidegger, Martin: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«*, Sammlung Abhandlungen und Aufsätze (Probleme und Hinweise), Bd. 5, Verlag A. Francke AG, Bern 1947, S. 26.
³ Vgl. Heidegger, Martin: »Parmenides«, in: Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*, 2. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944), Bd. 54, hrsg. von Frings, Manfred S., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982.

Heidegger die Praxis der Wahrheitsfindung der antiken griechischen Philosophen als Entbergen, wobei aber immer auch ein Teil der Wahrheit in der Verborgenheit geborgen bleibe. Die Entbergung geschehe von sich her. Sie komme gewissermaßen über den Menschen. Der Mensch könne nichts dazu beitragen, außer aufnahmebereit zu sein. Dazu bedürfe es beim Menschen der Muße und Gelassenheit. Die Entbergung könne man nicht erzwingen. Der Heidegger-Schüler Hans-Georg Gadamer bemerkt dazu:

»Die Natur, die sich zu verbergen liebt (Heraklit), ist dadurch nicht nur hinsichtlich ihrer Erkennbarkeit charakterisiert, sondern ihrem Sein nach. Sie ist nicht nur das Aufgehen ins Lichte, sondern ebenso sehr das Sichbergen ins Dunkle, die Entfaltung der Blüte der Sonne zu ebenso wie das Sichverwurzeln in der Erdentiefe.«⁴

Diese Auffassung von Wahrheit lässt sich auch etymologisch aus dem griechischen Wort αἰθέθεια herleiten: »léthe« heißt – folgt man Heideggers Deutung – Vergessen oder Verbergen.⁵ Setzt man das Alpha-Privativum davor, wird die Verbergung verneint. Die Negation des Verborgenen bedeutet nach altgriechischer Auffassung »Wahrheit«.

Mit Plotin in der Spätantike und mit Augustinus im beginnenden Mittelalter wird der Startpunkt der Entwicklung gesetzt, den ich als Übergang von der Ontologie zur Bewusstseinsphilosophie bezeichne. Für Plotin und Augustinus wird ein Wahrheitskriterium nunmehr die kontrollierbare Leistungsfähigkeit des menschlichen Geistes oder der illuminierten menschlichen Vernunft. Die protagoräische Auffassung brach sich in der Entwicklung jener philosophischen Richtung, die wir Bewusstseinsphilosophie oder Mentalismus nennen, immer stärker Bahn. So wurde in der beginnenden Neuzeit zur Gewissheit, dass das, was erkannt wird, nicht von den Dingen abhängt, sondern vom menschlichen Verstand und seiner Leistungsfähigkeit. Die Grenzen der Welt, könnte man diese Einsicht des Mentalismus – ein Wittgenstein-Wort abwandelnd – formulieren, werden durch die Grenzen des menschlichen Verstandes gezogen. Für Wittgenstein selbst werden die Grenzen unserer Welt indes durch die Grenzen unserer Sprache bestimmt. Mit dieser Erkenntnis leitet Wittgenstein und von vielen unbemerkt schon hundert Jahre früher Wilhelm von Humboldt die linguistische Wende in der Philosophie ein, und damit ändert sich auch die Wahrheitsauffassung.

Neben diesem »linguistic turn« verzeichnen wir den »pragmatic turn«. Seit George Herbert Mead zu Beginn unseres Jahrhunderts seine Sozialpsychologie entfaltet, wissen wir, dass sich unsere Erkenntnisweise in der intersubjektiven Alltagspraxis entwickelt. Mead geht in seiner Theorie des symbolisch vermittelnden Interaktionismus davon aus, dass wir durch unser Verhältnis zu anderen sind, was wir sind.⁶ Dement-

⁴ Vgl. Heidegger, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Einführung von Gadamer, Georg, RUB 8446/7, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1960, S. 121.

⁵ Vgl. Heidegger, Martin: »Aletheia (Heraklit, Fragment 16)«, in: *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1954, S. 256.

⁶ Vgl. Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft*, übers. von Pacher, Ulf, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969, S. 430, wo es heißt: »Wir sind, was wir sind, durch unser Verhältnis zu anderen.« und vgl. Mead, George Herbert: *Gesammelte Aufsätze*, 2 Bde., Band 1, übers. von Laermann, Klaus,

sprechend beschreibt Mead die Entwicklung jedes einzelnen Menschen in einer Gesellschaft als einen Prozess der Orientierung an anderen. Das Individuum ist zunächst ein anderes, bevor es es selbst wird. In der Primärsozialisation beispielsweise lernt das Kind durch seine primären Bezugspersonen »artig, sauber und ehrlich« zu sein.⁷ Als Beispiel dafür kann Folgendes stehen: Wenn ein Kind Suppe verschüttet, lernt es sehr schnell, dass »Mami böse ist«. Der nächste Lernschritt ist, dass Mami immer böse ist, wenn Suppe verschüttet wird. »Wenn weitere signifikante Andere – Vater, Oma, große Schwester und so weiter – Mammis Abneigung gegen verschüttete Suppe teilen, wird die Gültigkeit der Norm subjektiv ausgeweitet. Der entscheidende Schritt wird getan, wenn das Kind erkennt, dass *jedermann* etwas gegen Suppeverschütten hat. Dann wird die Norm zum »Man verschüttet Suppe nicht« verallgemeinert.«⁸ Das Kind hält nun selber das Suppeverschütten für schlecht und es weiß, dass es in unserer Kultur im Falle des Suppeverschützens gegen eine allgemeingeltende Norm verstößt.

Jedes Individuum aktualisiert in seinem Handeln die gemeinschaftlichen Normen. Die Gemeinschaft ist also kein bloßes »Äthersphärenspiel« oder »Luftgebilde« für den einzelnen Menschen, sondern empirische Realität in jedem einzelnen Mitglied einer Kulturgemeinschaft. Das Individuum lebt in der Gemeinschaft, die es selbst ist. Dabei übernehmen die Einzelnen nicht nur die Einstellungen und Normen der anderen, sondern zudem deren Weltsicht, also den vortheoretischen Hintergrund, auf dem jeder einzelne Mensch für sich die Welt auslegt. Das sind Gewohnheiten, kulturelle Überlieferungen, selbstverständliche moralische Grundsätze, Hintergrundüberzeugungen, technische Fertigkeiten, Ideen und Vorstellungen. Dazu gehört es auch, dass wir die uns umgebende Welt aus einer Perspektive ansehen, die bei uns »Sitte« oder »Gewohnheit« ist.

Die Erkenntnisweise, auf deren Basis wir wahre Aussagen über die uns umgebende Welt machen, erscheint uns »natürlich«. Sie verdankt sich aber der beschriebenen Entwicklung. In anderen kulturellen Zusammenhängen werden andere Erkenntnisweisen produziert. Einem mitteleuropäischen Beobachter zeigte sich beispielsweise die unserer abendländischen Erkenntnisweise gegensätzliche, nicht-kausale Denk- und Erkenntnisweise in einem asiatischen Land als das »Verwechseln von Ursache und Wirkung«.⁹ Wir nehmen vom Standpunkt der eigenen Kultur aus selbstverständlich an, dass unsere Erkenntnisweise die natürliche ist. Dies zeigt sich schon in der eben zitierten Formulierungsweise des Mitteleuropäers in einem asiatischen Land. An dieser

hrsg. von Joas, Hans, stw 678, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1987, S. 327, wo es heißt: »Wir müssen andere sein, um wir selbst sein zu können.«

⁷ Berger, Peter L.: *Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1977, S. 112.

⁸ Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, übers. von Plessner, Monika, Fischer 6623, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1980, S. 143.

⁹ Vgl. dazu Alsheimer, Georg W.: *Vietnamesische Lehrjahre. Sechs Jahre als deutscher Arzt in Vietnam*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968, S. 253 und die sich an dieser Stelle auf Alsheimer beziehende Untersuchung von Müller, Rudolf Wolfgang: *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewusstsein und Rationalität seit der Antike*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 1977, S. 226.

Formulierung wird sichtbar, dass wir gar nicht anders können, als einen »ethnozentrischen« Standpunkt einzunehmen, wenn es um die Formulierung einer wahren Aussage geht.¹⁰ Es gibt keinen archimedischen Punkt außerhalb unserer kulturellen Entwicklung und kein »kosmisches Exil«, von dem aus wir beurteilen könnten, was objektive Erkenntnis ist, die zur absoluten Wahrheit führen könnte.¹¹ Wenn wir ehrlich gegen uns selbst sein wollen, müssen wir uns eingestehen, dass es keine objektive Erkenntnis geben kann, die auf dem Wege der Induktion etwa zu einer absoluten Wahrheit führt, denn – wie gesehen – sind »die frühesten Objekte soziale Objekte und alle Objekte sind soziale Objekte. Die spätere Erfahrung differenziert zwischen den sozialen und den physischen Objekten.«¹² Erst in und durch die je spezifische Sozialisation werden Objekte zu Objekten und Aussagen über sie werden innerhalb dieses sozialen Rahmens als wahr ausgezeichnet.

Weil die Alltagspraxis und mit ihr die Lebenswelt sich permanent verändern, muss sich auch – sofern es so etwas überhaupt gibt – der in der Ontologie so genannte Wesenskern eines Gegenstandes verändern, denn nicht nur die empirischen Realitäten verändern sich, sondern gleichzeitig die kulturellen Ideen und Vorstellungen mit ihnen. Insofern sich die Ideen und Vorstellungen dem kulturellen Sozialisationsprozess verdanken, sind die Einzeldinge und das Wesen der Einzeldinge nicht mehr – wie noch in der Vorstellung platonischer Philosophie – zwei getrennten Welten zugehörig. Diese platonische Ausgrenzung erfuhr schon in der aristotelischen Philosophie eine tendenzielle Aufhebung. Mit der Vereinigung der beiden Welten wird für die Sprachphilosophen und Pragmatiker als notwendige Folge die Frage nach den »ewigen Wahrheiten«, die in den Dingen verborgen sein sollen, obsolet. Wahrheit hat demnach keine »objektive« Grundlage, sondern eine ethisch-moralische, wenn wir Ethik und Moral als Gewohnheit oder Sitte auffassen. In allen Kulturen gibt es dem unterschiedlichen Hintergrundwissen entsprechend unterschiedliche Wahrnehmungsweisen. Da aber in allen Kulturen die »Welt« wahrgenommen wird und einem Gegenüber in der Überzeugung etwas von diesen Wahrnehmungen mitgeteilt wird, muss man – ganz gleich in welcher Kultur – davon ausgehen, dass dieses Wahrgenommene auch als wahr gelten soll. Somit ist das, was die Menschen *aller Kulturen unterschiedslos* miteinander verbindet, der *Wahrheitsanspruch* ihrer Aussage.¹³

Was bedeutet das für die Wahrheitsauffassung im Sokratischen Gespräch? Ich sage den Teilnehmerinnen und Teilnehmern zu Beginn stets, dass wir nach der Wahrheit

¹⁰ Vgl. dazu Rorty, Richard: »Solidarität oder Objektivität«, in: Rorty, Richard: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, übers. von Schulte, Joachim, RUB 8513, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1988, S. 11–37; S. 15.

¹¹ Vgl. Quine, Willard von Orman: *Wort und Gegenstand*, übers. von Schulte, Joachim, RUB 9987, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1980, S. 474. Vgl. dazu auch Eberlein, Gerald L.: »Wertbewußte Wissenschaft: Eine pragmatische Alternative zu wertfreier und parteiischer Wissenschaft«, in: Hans Lenk (Hrsg.): *Wissenschaft und Ethik*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1991, S. 99–116; S. 102.

¹² Mead, George Herbert: *Gesammelte Aufsätze*, 2 Bde., Band 2, übers. von Laermann, Klaus, Hrsg. von Joas, Hans, stw 679, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1987, S. 164.

¹³ Vgl. Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Band 1: *Handlungsrationale und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, S. 93.

suchen, die für diejenigen gilt, die in der Runde sitzen. Und das auch nur für die Zeit, in der das Gespräch geführt wird, denn der im Sokratischen Gespräch geklarte Begriff wird hernach in der sozialen Realität einem Belastungstest unterzogen. Da kann es passieren, dass neue Erfahrungen mit der eben erst gefundenen Inhaltsbestimmung des Begriffs kollidieren, und so den Begriff neu füllen und die Begriffsbestimmung weiter entwickeln. Demnach müssen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer wissen, dass – in Anlehnung an ein Wort des Apostels Petrus – die Füße derjenigen, die sie hinaustragen werden, schon vor der Tür stehen.¹⁴ Das können ebenso ihre eigenen Füße sein. Oder, um mit den Worten von Gustav Heckmann zu sprechen: Die im Sokratischen Gespräch gefundene Wahrheit hat immer den Charakter der Vorläufigkeit, der Konsens gilt somit »bis auf weiteres«.¹⁵ Der einmal in anstrengender Begriffsarbeit im Sokratischen Gespräch bestimmte Begriff wird also immer wieder in Konfrontation mit neuen Erfahrungen getestet.

➔ Vernunftauffassung und Erfahrungsprozess im Sokratischen Gespräch

Nach den Paradigmenwechseln in der Philosophie wissen wir heute, dass Vernunft sich intersubjektiv bildet. Vernünftigkeit ist eine Kompetenz vergesellschafteter Individuen, die in sozialen Interaktionszusammenhängen erworben wird. Die Meadsche Philosophie »entdeckt eine schon in der kommunikativen Alltagspraxis selbst operierende Vernunft«.¹⁶ Vernünftigkeit bildet sich – so ist die nachmetaphysische Vernunftauffassung – mit der Subjektwerdung. Vernünftigkeit ist nicht mehr – wie noch in der Transzendentalphilosophie – etwas nicht Fassbares. Vernunft ist empirisch-sprachlich fassbar, sie vermittelt sich – sagte ich eben – dem Individuum im Prozess der Selbstwerdung, im Prozess der Sozialisation. In der Primärsozialisation wird dem Kind durch die Mutter klar gemacht, was als vernünftig zu deklarieren ist. Ich gehe dabei mit der auf George Herbert Mead sich beziehenden entwicklungspsychologischen Forschung davon aus, dass die kognitive, emotionale und moralische Entwicklung eine Einheit bilden. Folgende Begebenheit kann uns diese Auffassung von der einheitlichen Entwicklung plausibel machen: Ein neun Monate alter Säugling ist mit einem blinkenden und ungewohnte Geräusche machenden Spielzeug oder mit einem weinenden Clown im Zirkus konfrontiert. »Für einen Augenblick weiß er vermutlich [...] nicht, für welches Gefühl er sich entscheiden soll. Zwischen dem neunten und zwölften Lebensmonat fängt er an, in solchen Situationen seine Mutter anzuschauen, um zu sehen, wie sie die Sache aufnimmt. Muss man Angst davor haben? Oder kann man mit frohlicher Neugier darauf zugehen? [...] Er ist nun in der Lage, den psychischen Gefühlsstatus seiner Mutter zu

¹⁴ Vgl. Apostelgeschichte 5, 9, in: *Die Bibel*, Neues Testament, auf: <https://www.bibleserver.com/EU/Apostelgeschichte5%2C9> (Stand: 19.04.2024).

¹⁵ Heckmann, Gustav: *Das sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren*, Hermann Schroedel Verlag KG, Hannover 1981, S. 69.

¹⁶ Habermas, Jürgen: »Rückkehr zu Metaphysik – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie?«, in: Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, a.a.O., S. 59.

erforschen und seine eigenen Gefühle daran auszurichten. [...] Er hat erkannt, dass er und seine Eltern verschiedene Gedankenwelten besitzen, dass sie diese aber auch miteinander teilen können. Diese Entdeckung der Intersubjektivität stellt einen enormen Entwicklungsschritt dar.«¹⁷ Hier zeigt sich wie in der allerfrühesten kindlichen Sozialisation vom Menschen gelernt wird, was vernünftig ist in unserer Gesellschaft. Vernunft ist also nichts Metaphysisch-Unerklärliches, sondern etwas sehr Irdisches wie es sich bereits aus dem eben wiedergegebenen Beispiel »Suppe-Verschütten« ergab.

Ich komme nun zum Erfahrungsprozess im Sokratischen Gespräch und zur Antwort auf die Frage, ob sich im nachmetaphysischen Denken auch das metaphysische Problem von Allgemeinem und Empirischem lösen lässt. Schon Sokrates gibt im platonischen Dialog *Parmenides* verschiedene Möglichkeiten der Vermittlung von Einzelnem und Wesensbegriff (idea) an. Das aristotelische Lösungsmodell, in dem das *eidas* überhaupt nur in Verbindung mit seinem Stoff in Erscheinung treten kann, bereitete den pragmatischen Lösungsweg vor und Hegel versucht als letzter in der Reihe großer metaphysischer Denker das Problem dialektisch zu lösen. Denker des 20. Jahrhunderts sehen diese dialektische Lösung als »eine echte philosophische Verlegenheit«¹⁸ an.

Nun wurde Habermas, auf den ich mich in der folgenden Darstellung weitgehend beziehe, in einer Kritik an seinem nachmetaphysischen Lösungsversuch des Verhältnisses von Allgemeinem und Empirischem vorgeworfen, er habe das Problem vorschnell vom Tisch gewischt. Metaphysik verlange nämlich »nichts Geringeres als das uns zugängliche Ganze unter Begriffe zu bringen. [...] [N]atürlich bleibt es jedem unbenommen, aus pragmatischen Gründen auf fundamentale Erörterungen zu verzichten.«¹⁹ Diese Vermutung einer Verflachung trifft aber keinesfalls das, was sich nachmetaphysische Begriffsarbeit zur Aufgabe stellt. Sie will die strenge Begriffsarbeit nicht aufgeben. Zur Frage steht lediglich das »Wie?« der Begriffsarbeit.

Philosophische Erörterungen bauen immer auf Begriffen auf. Begriffe haben eine Bedeutung. In einem philosophischen Gespräch kann die Bedeutung eines Begriffes zur Disposition stehen. Habermas nennt solche Gespräche »explikative Diskurse«.²⁰ Meist sind – wie wir im zweiten Abschnitt des dritten Kapitels noch sehen werden – Sokratische Gespräche explikative Diskurse. Sie klären einen bestimmten Begriff. Frühes Musterbeispiel für einen solchen Diskurs ist platonische Dialog *Laches*, in dem der Begriff der Tapferkeit erörtert wird, der am Ende andere Wesensmerkmale aufweist als zu Beginn des Dialogs.

Fraglich ist, wie mittels nachmetaphysischen Denkens hier verfahren werden kann. Natürlich ergeben sich die zu behandelnden Fragen ganz im Sinne des amerikanischen

¹⁷ Stern, Daniel N.: *Tagebuch eines Babys. Was ein Kind sieht, spürt, fühlt und denkt*, Piper Verlag, München 1991, S. 92.

¹⁸ Löwly, Karl: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, mit einem Vorwort von Koselleck, Reinhart, Nachbemerkung von Löwly, Ada, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1986, S. 37.

¹⁹ Gerhardt, Volker: »Kein Ende der Metaphysik«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Ausgabe vom 17. September 1986, S. xx.

²⁰ Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Band 1: Handlungsrationale und gesellschaftliche Rationalisierung, a.a.O., S. 44.

Pragmatismus aus in der Lebenswelt auftretenden Problemen und fraglich gewordenen Hintergrundüberzeugungen. Der Denkprozess selbst ist folglich nichts anderes als eine zeitweilige, künstlich hergestellte handlungsentlastete Situation.²¹ Nehmen wir zur Erhellung ein einfaches Beispiel: Gehen wir täglich ohne Probleme durch eine Tür, sind wir nicht veranlasst, uns die Tür genauer anzusehen. Erst wenn wir die Klinke betätigen und die Tür öffnete sich nicht, wären wir veranlasst, näher hinzusehen. Bei unseren »Forschungen« könnten wir die Gründe dafür feststellen: das Holz hat sich verzogen, oder die Angel war nicht geölt, die Tür ist abgeschlossen. Haben wir die Ursachen erforscht, können wir von da aus zu praktischen Problemlösungen übergehen: Hobeln, Ölen oder den Hausmeister bitten, die Tür aufzuschließen. Innovative Konsequenzen hatte unsere Forschung, wenn wir feststellten, dass eine Tür nicht der optimale Durchgang zwischen zwei Räumen ist. William James meint, dass man erstaunt wäre, wie viele philosophische Kontroversen zur Bedeutungslosigkeit herabsinken würden, sobald man nach ihren konkreten Konsequenzen fragte.²²

In Brechts Geschichten von Herrn Keuner findet sich ein ähnliches Beispiel: »Einer fragte Herrn K., ob es einen Gott gäbe. Herr K. sagte: »Ich rate dir, nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallenlassen.«²³

Die Beantwortung der Frage nach der Existenz Gottes gibt uns einen Hinweis auf die praktische Relevanz von theoretischen Reflexionen. Wie hilfreich solche philosophischen Reflexionen für die Lösung praktischer Probleme sind, darauf verwies vor fast 200 Jahren schon Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der sagte, dass das Konkrete immer konkreter würde, je abstrakter es sei. Nehmen wir zur Erläuterung dieser widersprüchlich erscheinenden Äußerung Hegels den Begriff der Freiheit. Wir haben in der Regel über diesen Begriff, den wir täglich benutzen, nicht weiter reflektiert. Nach einer philosophischen Reflexion wird uns im Alltag mit Sicherheit deutlicher werden, was gemeint ist, wenn wir von Freiheit sprechen. Wir werden bestimmter sagen können, warum in dem einen Fall Freiheit vorliegt und im anderen nicht. Nach einem Sokratischen Gespräch über das Thema »Freiheit« kam einer der Teilnehmer zu mir und sagte: »Ich habe ich die Tagesschau gesehen. Da wurde von einem Generalsekretär irgendeiner Partei das neue Parteiprogramm vorgestellt. Jetzt wird mir klar, wie unüberlegt dort über Freiheit gesprochen wird. Das hat doch alles mit Freiheit nichts zu tun.« Oder: Eine Teilnehmerin sagte bei einem Sokratischen Gespräch über den Begriff »Verstehen«, dass ihr jetzt, nachdem wir diesen Begriff expliziert hätten, klar geworden sei, dass ihre Freundin sie all die vorhergehenden Jahre gar nicht verstanden hätte, wenn sie immer sagte: »Ich verstehe Dich so gut.« – Hier zeigt sich, dass die im Sokratischen Gespräch neubestimmten Begriffe Maßstäbe für die Analyse realer Verhältnisse

²¹ Vgl. dazu Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft*, a.a.O., S. 183.

²² Vgl. James, William: *Der Pragmatismus, Ein neuer Name für alte Denkmethode*, übers. von Jerusalem, Wilhelm, hrsg. und eingel. von Oehler, Klaus, PhB 297, Hamburg 1977, S. 29ff..

²³ Brecht, Bertold: »Geschichten von Herrn Keuner«, in: Brecht, Bertold: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*, Bd. 12: Prosa 2, Werkausgabe edition suhrkamp, hrsg. vom Suhrkamp Verlag in Zusammenarbeit mit Hauptmann, Elisabeth, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1967, S. 373–415; S. 380.

sein könnten. Diese Maßstäbe geben erhöhte Sicherheit bei alltäglichen Einschätzungen und ermöglichen ein besseres Zurechtfinden im Alltag.

Die eben beispielhaft genannten Urteile des Teilnehmers und der Teilnehmerin wurden darum möglich, weil aus der Reflexion der »neue wahre Gegenstand« entsprungen ist, der die »Nichtigkeit« des ersten enthält.²⁴ Dieser »neue wahre Gegenstand« ist vom »Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen gereinigt«²⁵, zwischen der Realität und dem Begriff besteht keine gegensätzliche Spannung mehr. In diesen Äußerungen Hegels sind der Kernpunkt pragmatischer Theorie und die Aufhebung der Metaphysik schon enthalten: Das Wechselverhältnis von Realität und philosophischer Reflexion ist ein zentraler Topos des Pragmatismus. Dieses Wechselverhältnis kann auch so beschrieben werden: Im Pragmatismus werden »Begriffe und begriffliche Zusammenhänge im Hinblick auf ihre Reichweite und Leistungsfähigkeit erprobt [...] und wenn sie alle verfügbaren Belastungsproben überstanden haben, können wir sie mit Recht zur Grundlage unseres weiteren philosophischen und nicht philosophischen Denkens machen.«²⁶

Aber auch ein im Sokratischen Gespräch neu geklärter Begriff lässt uns nicht zur Ruhe kommen, denn wir machen, wenn wir aus dem Sokratischen Gespräch herauskommen, neue Erfahrungen. Jeder Mensch macht ständig neue Erfahrungen vor dem Hintergrund seines gegenwärtigen Wissens. Dabei erweitert sich das Wissen, so dass der eben erst geklärte Begriff schon wieder falsch wird. Entsprechend also der Gegenstand vor der neuen Erfahrung noch dem Wissen von ihm, so erweitert sich jetzt das Wissen aufgrund neuer Erfahrungen. Mein Wissen wird ein anderes und in erneuter Konfrontation mit demselben Gegenstand vor dem Hintergrund des nun erweiterten Wissens, wird der Gegenstand für den Menschen ein anderer, weil er mit dem geklärten Begriff deutlicher erkennbar wird. Es handelt sich um ein ständiges Wechselverhältnis. Insofern hat Wissen realitäts- oder objektverändernde Kraft. Darin liegt im Übrigen das politische Element des Sokratischen Gesprächs, das William James, einer der Klassiker des Pragmatismus, so fasst: Das Abstrakt-Allgemeine ist für die Menschen etwas, »wonach sie ihr Leben ändern, und wenn sie ihr Leben ändern, so rufen sie damit in den Teilen der Außenwelt, die von ihnen abhängen, Veränderungen hervor.«²⁷

James verbindet seine Auffassung mit der Kritik am transzendentalen, europäischen Rationalismus: »Der große Fehler des Rationalismus besteht darin, dass er abstrakte Prinzipien als ein Letztes ansieht, in dessen bewundernder Betrachtung unser Intellekt rührend verweilen mag.«²⁸ Und John Dewey fügt hinzu, dass allgemeine Begriffe, wenn sie in vertiefter Reflexion bestimmt worden sind, von höchster Wertigkeit sind, weil sie

²⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke*, 20 Bde., Bd. 3: »Phänomenologie des Geistes«, hrsg. von Moldenhauer, Eva; Moldenhauer, Karl Markus Michel, stw 603, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1986, S. 78–79.

²⁵ *Ibid.*, S. 117.

²⁶ Schnädelbach, Herbert: Philosophische Argumentation, in: Martens, Ekkehard; Herbert Schnädelbach (Hrsg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*, a.a.O., S. 683–747.

²⁷ Vgl. James, William: *Der Pragmatismus, Ein neuer Name für alte Denkmethode*, a.a.O., S. 170.

²⁸ *Ibid.*, S. 58.

nach auf die praktische Tätigkeit eines einzelnen Menschen auswirken und ihn befähigen, »die Bedeutung dessen zu verstehen, was er sieht.«²⁹

Charles Sanders Peirce hält die Allgemeinheit für »einen unerlässlichen Bestandteil der Realität.«³⁰ Um diese Aussage zu belegen, erzählt er eine eindrucksvolle Begebenheit: Sein kleiner Bruder habe in einer Gefahrensituation in einer für alle Anwesenden überraschend schnellen Weise richtig gehandelt. Der kleine Bruder – so stellte sich auf Nachfragen heraus – hatte sich am Tag zuvor ganz allgemein überlegt, wie es in einer solchen Situation richtig sei zu handeln. Und er habe dann in der konkreten Situation auch richtig gehandelt.³¹ Im Physikunterricht hatte er erfahren, dass eine Flamme nur brennt, wenn ihr Sauerstoff zugeführt wird. Er kam darauf, dass man ein Feuer demnach löschen könne, wenn man ihm den Sauerstoff entzieht. Am nächsten Tag goss die Mutter sich brennenden Spiritus auf den Rock, der Feuer fing. Peirce' Bruder Herbert warf den Teppich über die Mutter, so dass die Flammen erstickten.

Aus den Einsichten der pragmatischen Philosophie müssen wir folgern, dass aufgrund der engen Verknüpfung von Sprache und Lebenswelt überhaupt keine »reinen«, von aller Realität »gereinigten« philosophischen Reflexionen angestellt werden können.

Diese Einsicht führt uns des Weiteren zu der Erkenntnis, dass wir im begriffsklärenden Sokratischen Gespräch nicht alle Begriffe gleichzeitig prüfen können. Wir müssen die Reflexion über einen Begriff mit Begriffen angehen, die wir nicht gleichzeitig zur Disposition stellen können. Wir sprechen über die Bedeutung eines Begriffs und »klären« ihn mit Hilfe von Begriffen aus der Alltagssprache, die wir ungeklärt lassen müssen, weil wir über kein anderes Instrumentarium verfügen. Dieses Verfahren hat sehr viel Ähnlichkeit mit dem »piecemeal engineering« auf einem Schiff auf hoher See [...], das mit Bordmitteln auskommen muss; man kann eben nicht zugleich auf einem Schiff fahren und es auf Dock legen.«³² Wir sind bei der Begriffsklärung gezwungen, andere unreflektierte Begriffe zu verwenden. Wir können nie alle Begriffe gleichzeitig prüfen. Das ist auch im Sokratischen Gespräch der Fall. Dort klären wir einen Begriff, und es taucht immer wieder die Kritik von Teilnehmerinnen und Teilnehmern auf, dass wir mit diesem einen Begriff so sorgfältig umgingen, viele andere würden wir aber einfach so stehen lassen und benutzen, ohne sie ebenso sorgfältig zu klären. Das kann nicht anders sein, denn sonst würden wir den untauglichen Versuch unternehmen, mit einem Schiff zu fahren und es gleichzeitig auf Dock zu legen.

In der Alltagswelt sich ergebende Probleme oder Begriffsunklarheiten werden im Sokratischen Gespräch modo philosophico geklärt. Die Alltagswelt ist uns »nah und

²⁹ Dewey, John: *Die Erneuerung der Philosophie*, übers. von Suhr, Martin, Sammlung Junius, Bd. 9, Junius Verlag, Hamburg 1989, S. 212.

³⁰ Peirce, Charles Sanders: *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Theorie, übers. von Wartenberg, Gert, hrsg. von Apel, Karl-Otto, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976, S. 448.

³¹ Vgl. *ibid.*, S. 320–321.

³² Schnädelbach, Herbert: »Dialektik und Diskurs«, in: Schnädelbach, Herbert: *Wernunft und Geschichte*, stw 683, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1987, S. 152–176: S. 166. Diese Metapher wurde in Anlehnung an das Motto Quines in »Word and Object« gewählt. Quine bezieht dieses Motto seinerseits von Otto Neurath.

fern zugleich, eben auch Fremdes, das beherrlich Fragen aus sich entlässt; z. B. die: »Was ist der Mensch?«. Diesem naturwüchsigen Quell der Problematisierung des vertrauten Hintergrundes der Welt im ganzen verdanken [wir unsere] philosophischen Grundfragen [...] Die Möglichkeiten, auf solche Fragen Antwort zu geben, werden aber auch von Veränderungen berührt, die in der Lebenswelt selbst stattfinden.«³³ Dass die Lebenswelt stets sich verändert, ist der Grund dafür, dass die Philosophie in ihrer zweieinhalbtausendjährigen Geschichte keine endgültigen, unveränderlichen Antworten gefunden hat, die sie allerdings immer suchte. Auf die Erkenntnis, dass philosophische Begriffsarbeit immer einen Bezug zur sich ständig verändernden Lebenswelt hat, reagiert das nachmetaphysische Denken. Die Begriffsarbeit des nachmetaphysischen Denkens ist nur anders als die des metaphysischen. Sie wird aber im nachmetaphysischen Denken keineswegs aufgegeben. Begriffe müssen stets anhand neuer Erfahrungen getestet werden.³⁴ Es verhält sich hier wie in der Psychoanalyse: Hypothesen können nur solange gelten wie ihnen keine anderen Erfahrungen widersprechen. Kommen neue Erkenntnisse aus dem Erleben des Patienten hinzu, muss der Analytiker seine Hypothesen umbilden; die Hypothesen des Analytikers werden einem Belastungsstest unterzogen.

Die Begriffsarbeit im nachmetaphysischen Denken hat nie den Anspruch, dass sie um ihrer selbst willen betrieben wird, so wie Aristoteles ihn mit den ersten Sätzen seiner »Metaphysik« programmatisch an den Anfang der langen Geschichte der Metaphysik stellte. Begriffsarbeit im nachmetaphysischen Denken ist immer eingebettet in einen – Veränderungen unterworfenen – Lebenszusammenhang und gewinnt von daher neue Aufgabenstellungen und die Stetigkeit neuer Aufgabenstellungen.

So kehrt die Philosophie im Sokratischen Gespräch zu ihren Ursprüngen zurück, denn nicht immer bestand die Ferne philosophischen Denkens zum Leben. Diese Lebensferne der Philosophie in der Neuzeit hat vor mehr als 100 Jahren schon Friedrich Nietzsche zur Kritik herausgefordert. Zusammengefasst lautete seine Kritik in der Schrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, dass das Bewusstsein angefüllt werde mit Kenntnissen aller Art. Diese Kenntnisse blieben aber etwas bloß Gewusstes, das nicht in Leben verwandelt werden könne, da es nicht zu einem das Leben gestaltenden Motiv werde. Darum könne der Mensch sich seiner umgebenden Wirklichkeit gegenüber bestenfalls reaktiv verhalten. Der Mensch passe sich an und greife nicht gestaltend, umgestaltend und produktiv ein.

Nietzsche stimmt in diesem Punkte mit Nelson überein, der den traditionellen Philosophieunterricht als einen Vortrag von geschichtlichen Fakten kennzeichnete, die man zur Kenntnis nehmen könne oder auch nicht. Beide sind mit ihrer Kritik völlig im Recht, denn erst im Mittelalter verschwand die Philosophie hinter Klostermauern, von dort in der Neuzeit in die elfenbeinerne Universität, wo sie sehr schnell von den erfolgreichen Wissenschaften an den Rand der Bedeutungslosigkeit gedrängt wurde. Vor

dieser Episode, die mit dem Klosterleben der Philosophie begann, philosophierte Heraklit mit den Menschen im angenehmen warmen Backhaus; Sokrates öffentlich auf dem Marktplatz; Erasmus von Rotterdam rühmte sich, die Philosophie auf die Spielplätze gebracht zu haben und der heute vielgelesene Umberto Eco fordert, dass man die Philosophie in alle Lebensbereiche hineinragen solle. Das ist die Absicht, die auch mit der Durchführung von Sokratischen Gesprächen verfolgt wird.

Quelle: Horster, Detlef: *Das sokratische Gespräch in Theorie und Praxis*, Leske + Budrich, Opladen 1994, S. 44 – 53 (vom Autor für diesen Band überarbeitet).

³³ Habermas, Jürgen: »Rückkehr zu Metaphysik – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie?«, in: Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken, Philosophische Aufsätze*, a.a.O., S. 24 – 25

³⁴ Vgl. Habermas, Jürgen: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1984, S. 380.