

# Sittlichkeit als Ergebnis der moralischen Evolution?

## Wege und Irrwege lebensphilosophischen Denkens

von Walter Braun

### 1. Grundzüge der Lebensphilosophie

So wie sich die Philosophen und alle mit der Philosophie zusammenhängenden Disziplinen – nicht zuletzt die Theologie – zu Beginn unseres Jahrhunderts über die Bedeutung des dialektischen und historischen Materialismus (DIAMAT), die dieser in unserem Jahrhundert gewinnen sollte, getäuscht haben, so haben sie sich auch über die Lebensphilosophie einer gründlichen Täuschung hingegeben. Man hielt sie im wesentlichen nur für ein Phänomen der Jugendbewegung, einer Jugend, die halt anders sein wollte. Die Geisteswissenschaftliche Pädagogik ging in ihren einzelnen Vertretern in unterschiedlicher Weise auf die Lebensphilosophie, speziell auf *Dilthey*, zurück. Von einer *Dilthey*-Schule kann man also nicht sprechen. Die Lebensphilosophie aber wurde zu einer wesentlichen Konstituante moderner Sittlichkeit oder was man dafür hält. Gewiß ist zwischen der Ausbreitung des Denkens des DIAMAT und dem der Lebensphilosophie ein nicht unerheblicher Unterschied. Dieser breitete sich durch den Zweiten Weltkrieg mit Feuer und Schwert aus, während jener eigentlich nur durch seine Konzeption in den Köpfen und Herzen der Menschen Eingang fand. Zwischen beiden Denkrichtungen gibt es schließlich sogar eine Verbindung, wenn man bedenkt, wie stark der alternde *Dilthey* sozialistische Gedanken in sein »System der Ethik« einbrachte, in der es u. a. heißt: »Der Sozialismus ... bestreitet, daß Eigentum, Ehe und Familie fortan als unveränderliche Grundlagen der Gesellschaft und ihres Handelns zu betrachten seien. Er kann die letzten Konsequenzen einer sehr mächtigen naturwissenschaftlichen Richtung als seine Grundlage benutzen. Sind wirklich in Zuchtwahl, Vererbung, Animalität des Menschen die einzigen Prinzipien auch für die Veränderungen in der Gesellschaft zu erblicken, so kann die Regelung gesellschaftlicher Lebensformen nur auf diesen Voraussetzungen begründet werden«<sup>1</sup>. Hier zeigen sich auch Differenzen zu seinem Freund *Graf Paul Yorck von Wartenburg*, mit dem er lange Jahre brieflich verkehrte. Dieser schrieb am 22. 10. 1890 an *Dilthey*: So kann ich mir denken, daß ich mit Windhorst gemeinsam Opposition mache gegen den platten Animalismus *H. Spencerscher* Pädagogik. Denn weit lieber ein Aquinate als ein Materialist. Auf *H. Spencer* kommt die Sache der Modernsten doch hinaus. Tendenz der Erziehung Kräftigung der Selbstsucht und das in einem Staate, der gebaut ist nicht auf Interesse, sondern auf Gehorsam. Ich

<sup>1</sup> Wilhelm Dilthey, Ges. Schriften, Bd. X, Göttingen/Stuttgart 1958, S. 15.

fürchte, man gräbt an den Fundamenten nicht nur von Seiten der Sozialdemokraten«<sup>2</sup>. Dieser Brief blieb von *Dilthey* unwidersprochen. Aber in gewissem Sinne kann man einen von ihm in demselben Jahre (Januar 1890) vorausgegangenen Brief schon als Antwort auffassen, in dem er dem Grafen schreibt über seine Ethik-Vorlesung, die er vorbereitet hat, in dem es u. a. heißt: Dies hat mir denn ganz anders den Kopf heiß gemacht und thut es noch alle Tage. Ich fürchte, ich fürchte, Sie werden nicht mitgehen! Aber warum sind Sie nicht wenigstens ein paar Tage hier, meine schlimmen Neigungen für Evolutionslehre, Anthropologie und Völkerkunde in Ordnung zu halten. Ich gehe von der Struktur des Seelenlebens, von dem System der Triebe aus. Der Punkt, an dem ich im Fluß von Evolution und deren vagen Möglichkeiten, welchen die jetzigen modern denkenden Ethiker preisgegeben sind, festen Fuß fasse, ist die psychologisch erkennbare Natur des Menschen, wie sie eben nur menschliches Seelenleben ausmacht. Ichbewußtsein etc. etwas Unauflösliches ist, das nicht aus Elementen und Beziehungen zwischen ihnen abgeleitet werden kann... Der Mensch ist im Kern ein Bündel von Trieben! Dieses Bündel trenne ich auseinander«<sup>3</sup>.

Das »Bündel von Trieben« ist gegen die monokausale Trieblehre eines *Sigmund Freud*, der ebenfalls ohne die Lebensphilosophie nicht denkbar ist, ein geradezu wissenschaftlich hochkomplizierter Ansatz. Aber wenn schon der Name *Freud* gefallen ist, so läßt sich von ihm und seiner Psychoanalyse, die ja heute allgemein bekannt ist, zeigen, was eigentlich das Grundanliegen der Lebensphilosophie und damit auch des Lebens ist. *Veränderlichkeit*, *Erlebnisfähigkeit (Triebhaftigkeit)* und *Bewußtsein*. Damit haben wir die drei wesentlichen Kennzeichen, die nun auch in der (post-)modernen Gesellschaft zu ethischen Prinzipien werden, weil sie gleichzeitig das Leben schlechthin charakterisieren.

Was Veränderlichkeit bedeutet, sagt *Dilthey* dort, wo er schreibt, daß »in der Struktur des Individuums eine Tendenz wirksam (ist), die sich in allen zusammengesetzten Gebilden der geistigen Welt mitteilt. In dieser Welt treten Gesamtkräfte auf, die in einer bestimmten Richtung sich im geschichtlichen Zusammenhang geltend machen«<sup>4</sup>. Die Voraussetzung für diese Veränderlichkeit ist das Erlebnis (Erleben), es ist das Fluidum, in dem das menschliche Leben sich bewegt. Jedes Erlebnis unterscheidet sich, hat einen eigenen Charakter und bildet doch einen Strukturzusammenhang, der das Ganze verbindet, in der Zeit beginnend und endend<sup>5</sup>. *Bergson* charakterisiert das anschaulich, wenn er schreibt: »Wenn jemand zur angegebenen Zeit die im Zustand der Hypnose so empfangene Suggestion ausführt, wird nach seiner Meinung die von ihm vollzogene Handlung durch die vorausgegangene Reihe seiner Bewußtseinszustände herbeigeführt«<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Briefwechsel zwischen Dilthey und Graf Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897, hrsg. v. E. Rothacker, Halle 1923, S. 111 (Philosophie u. Geisteswissenschaften Bd. 1).

<sup>3</sup> Ebd., S. 90.

<sup>4</sup> W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. VIII, Leipzig u. Berlin 1927, S. 157.

<sup>5</sup> Vgl. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. VI, Leipzig u. Berlin 1924, S. 313.

<sup>6</sup> Henri Bergson, Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinsstatsachen, Jena 1911, S. 124.

Peter Krausser hat bemerkt, daß *Dilthey* noch nicht den modernen Begriff der Selbstregulation gekannt habe, sondern er spricht von einer »immanenten Teleologie oder Zweckmäßigkeit«, daß damit aber jede Metaphysik ausgeschaltet sei<sup>7</sup>. Nein, eine Selbstregulation ist es noch nicht, kommt ihr aber doch schon sehr nahe, denn der Mensch wird eigentlich von Erlebnis zu Erlebnis immer weitergetrieben und wird auch dadurch ein anderer. Er bleibt also niemals er selbst, sondern wird laufend durch neue Erlebnisse verändert, wie wir es ja auch von der Psychoanalyse her kennen. Deswegen kennt *Dilthey* auch den Personbegriff nicht, sondern eben nur Individuen. Er spricht an einer anderen Stelle vom »einheitlichen Menschen«, der auch ein »einheitliches Wesen« hat. Er bestimmt nicht das, was er erlebt und was dann das Leben ausmacht, sondern die Struktur der »verschiedenen Lebenssphären«, von denen er »Wirklichkeitserkenntnis, Wertbestimmung (und) Zwecksetzung« nennt, bestimmen den Menschen und verändern ihn auch<sup>8</sup>. *Bergson* wiederum spricht von »Bewußtseinszuständen«, zu denen der Mensch eilt, als da sind »Empfindungen, Gefühle, Affekte und Willensanstrengungen«<sup>9</sup>. So wie das Leben vielfältig und veränderlich ist, so kann auch der Mensch nicht etwas Starres, Festgefügtes, keine Einheit sein. Mehr noch, »das Leben ist für *Dilthey*«, so schreibt *Klemens Plümpe*, »kein unmittelbarer Gegenstand der Wissenschaften, nur Kunst und Religion vermögen die Realitäten des Lebens unmittelbar zu erfahren«<sup>10</sup>. Von hier aus läßt sich nun leicht verstehen, daß, wie *Dilthey* sagt, der Mensch ein Bündel von Trieben ist, denn ohne Triebe keine Zustände der Seele und ohne Zustände gibt es kein Erlebnis. *Wolfgang Erxleben* schreibt: »Der Begriff des individuellen Erlebnisses wird für *Dilthey* ... zum Grundbegriff der Geschichte überhaupt; in ihm sieht er die geschichtliche Wirklichkeit ebenso begründet wie die geschichtliche Erfahrung... *Dilthey* muß sich nun aber fragen: wenn das Erlebnis nur ein Vorgang wäre, dann wäre es nach seinem Verlauf verschwunden... *Dilthey* vernimmt diese Frage und sagt: es besteht eine Kontinuität von einem Erlebnis zum anderen; der Mensch lebe nur, indem er einen Zusammenhang von Erlebnissen erwerbe...«<sup>11</sup>. Das Interessante dabei ist nur, daß das Individuum, so wie es ist, nicht Person sein kann, daher auch kein Gewissen hat, sondern immer nur Bewußtseinszustände hat, die es nicht eigentlich verantwortet. Gleichwohl handelt es sich dabei um Tatsachen, aber nur für mich, weil sie eben in meinem Bewußtsein sind, denn alles, was geschehen ist, ist nur im Bewußtsein gegeben. »Indem ich das Bewußtsein betrachte, wechselt in ihm selber die Gegenwart etc.«<sup>12</sup>. Das Bewußtsein führt aber immer in die Psychologie, wie es auch *Bergson* vermerkt: »Die Psychologie hat nichts anderes zu tun als Person (interessant ist,

<sup>7</sup> Vgl. Peter Krausser, *Diltheys philosophische Anthropologie*. In: *Journal of the History of Philosophy* 1963, S. 214 (211–221).

<sup>8</sup> W. Dilthey, *Ges. Schriften*, Bd. VIII, S. 180.

<sup>9</sup> Henri Bergson, *Zeit und Freiheit*, S. 2.

<sup>10</sup> Klemens Plümpe, *Pädagogische Menschenkunde bei Wilhelm Dilthey und Herman Nohl*. In: *Pharus. Kath. Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik* 25 (1934) 2. Hbd., S. 347 (S. 337–352).

<sup>11</sup> Wolfgang Erxleben, *Der Einzelne und der Zusammenhang des Lebens in der Philosophie Wilhelm Diltheys*. In: *Internationale Zeitschrift für Erziehung* 7 (1938), S. 321 (S. 321–329).

<sup>12</sup> W. Dilthey, *Ges. Schriften*, Bd. XIX. Göttingen 1982, S. 41.

daß *Bergson* im Unterschied zu *Dilthey* den Begriff »Person« gebraucht; d. Verf.) zu analysieren, d. h. Zustände zu verzeichnen«<sup>13</sup>. Auch *Rudolf A. Makkreel* stellt dazu treffend fest, daß das Bewußtsein bestimmte Beobachtungen erfordert, die jederzeit nur in einer Richtung gehen; es ist »das Innwerden in seiner Unbestimmtheit, vielfach ausgerichtet. Im Bereich des Bewußtseins gibt es daher einen großen Spielraum für Unklarheit«<sup>14</sup>. Das Bewußtsein ist also das Entscheidende. Es ist das Kontinuum, das alles zusammenhält. Nur durch das Bewußtsein gibt es eine Zeitenfolge, d. h. aber, daß es nur die Gegenwart gibt, daß Vergangenheit und Zukunft wenig oder nichts zählen. Das Bewußtsein ist aber, so wie es auch *Dilthey* versteht, immer eine psychische Größe<sup>15</sup>. Und hier können wir auch wieder sehr schön sehen, warum es kein Gewissen gibt: Dieses orientiert sich an den Tatsachen, die außer ihm sind, die sein In-der-Welt-Sein bestimmen und von ihm reflektiert werden. Es wird also ein Gleichgewicht zwischen der Vernunft des Menschen und einer Tatsache außer ihm hergestellt, wie es die scholastische Philosophie auch gesehen hatte. Das Bewußtsein als psychische Größe reflektiert gar nicht mehr, sondern zeigt sich in der Reflexivität, indem es – anders als das Gewissen – nur noch auf sein Ich abhebt, das zur absoluten Größe geworden ist, und alles andere überwuchert. Hier erhalten wir gleichzeitig einen Blick dafür, warum alle Arten von Psychologie und vor allem von Psychoanalyse heute so sehr gefragt sind und das eigentlich geistige und geistliche Moment zurücktreten muß, eben weil es kein Gewissen mehr gibt, sondern nur noch Bewußtsein. Das Gewissen muß entlastet, d. h. freigesprochen werden durch den Schuldspruch, aber vor allem auch durch den Spruch der Vergebung und kommt dadurch wieder in ein richtiges Verhältnis, d. i. die Beziehung zu Gott und den Menschen. Das Bewußtsein dagegen muß reguliert werden, es muß nur wieder in den richtigen Zustand versetzt werden. Zustand ist immer ein reflexives Verhalten zu sich selbst.

*Josef Höfer* hat 1936 aus katholischer Sicht *Diltheys* Denken fruchtbar zu machen versucht. Wir wollen dabei nur auf die Problematik des Lebens hier eingehen, wie er sie sieht. Er bemängelt an der ganzen aristotelischen und natürlich auch in deren Gefolge an der christlichen Philosophie, daß sie aufgrund ihres Denkansatzes keinen Zugang zur Erfassung des Lebens gefunden habe, wie *Dilthey* es tut und kommt dabei zu dem bedauernden Urteil, daß die »aristotelische Philosophie ungeeignet zur Erklärung einer Welt (sei), die als Raumgebilde mechanischen Kräften unterliegt und deren geistiges Leben von der Autonomie der sittlichen Person bestimmt ist«<sup>16</sup>. Doch dieses Urteil ist insofern unglücklich, als *Höfer* offenbar nicht sieht, welchen Preis es *Aristoteles* und die scholastische Philosophie gekostet hätte, auf ein so definiertes Leben sich einzulassen. Doch ist *Höfer* nicht weit entfernt von dieser Erkenntnis, wenn er schreibt: »Wenn *Dilthey* von der ›Seele‹, vom ›Ich‹, vom ›Selbst‹ und von der ›Person‹ spricht, meint er nie ein festes Etwas, das ein Selbstand, eine

<sup>13</sup> Henri Bergson, Einführung in die Metaphysik, Jena 1920, S. 18.

<sup>14</sup> Rudolf A. Makkreel, Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften, Frankfurt a. M. 1991, S. 94.

<sup>15</sup> W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. XIX, S. 140f.

<sup>16</sup> Josef Höfer, Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung an der Lebensanschauung Wilhelm Diltheys, Freiburg i. Br. 1936, S. 120f.

Hypostase wäre. Es gibt für ihn so wenig ein ›Transzendieren der Subjektivität‹, wie eine Transzendenz Gottes oder der Gegenstände. ›Wir wissen von keinem erfahrbaren Träger des Lebens. Dieser wäre zum Träger selbst transzendent. Er gehörte in die Klasse von Begriffen wie Seele oder Gegenstand jenseits des Bewußtseins... Ich, Seele sind hinzugefügt Zeitlosigkeiten. Wir wissen aber von nichts als Geschehen und haben kein Recht, einen Träger desselben hinzuzufügen, da dieses eine Übertragung des Substanzbegriffs auf die Welt des Erlebens wäre‹«, schreibt *Dilthey* (Ges. Schriften VII, 334), und *Höfer* fährt dann fort: »An diese Bestimmungslosigkeit der Seele ist zu denken, so oft dieses Wort und verwandte Bezeichnungen von *Dilthey* gebraucht werden, um den Kern des menschlichen Lebens zu bezeichnen«<sup>17</sup>. Es ist gewiß gewagt, wenn *Höfer* auf *Misch* verweist und meint, *Dilthey* sei in seinen alten Tagen doch ein Seinsdenker gewesen und habe an eine über sich selbst hinausweisende Existenz geglaubt.<sup>17a</sup> Er hätte besser auf *Thomas von Aquin* zurückgehen können, der in seiner Schrift »Über das Sein und das Wesen«, dort, wo er sagt, daß alles »was nicht zum Begriff des Wesens oder der Washeit gehört ... von außen hinzu (kommt)« und »mit dem Wesen einen Zusammenhang (bildet)«, dem Existenzbegriff schon sehr nahe kommt<sup>18</sup>. So hat *Peter Wust* den Existenzgedanken in seiner Art kurze Zeit nach dem Erscheinen des Buches von *Höfer* mit »Ungewißheit und Wagnis« interpretiert und vom Menschen gesagt, daß er »bei aller rationalen Gewißheit ... doch hineingebannt (bleibt) in den leeren Raum seiner Ungewißheits- und Wagnissituation. Die abgründige Nichtigkeit, über die er schwebend gehalten ist, bleibt unter ihm bestehen«<sup>19</sup>.

Diesen Weg geht die Lebensphilosophie gewiß nicht. Sie bleibt dem Psychologismus verhaftet und damit dem reflexiven Bewußtsein. Der Mensch verbleibt in seiner Zuständlichkeit, und da diese immer ein Pendant braucht, so sucht sie die Gemeinsamkeit mit denen, die dieselben Zustände haben wie mein Ich. Diese Gruppe ist die Gesellschaft. Das hat für die Sittlichkeit eine ganz besondere – freilich negative – Bedeutung.

## 2. Bedeutung und Wert als die Konsequenzen aus dem Vorrang des Bewußtseins

Ein so verstandenes Leben, wie wir es bis jetzt in der Lebensphilosophie und vor allem bei *Dilthey* kennengelernt haben, in dem Veränderlichkeit, Erlebnisfähigkeit (Triebhaftigkeit) und Bewußtsein eine so zentrale Rolle spielen, hat damit auch das Ich als zentrale Stellung. Deswegen postuliert *Dilthey* im Anschluß an *Husserl* den Satz der Phänomenalität als den obersten Satz der Philosophie. Danach »steht alles,

<sup>17</sup> Ebd., S. 79.

<sup>17a</sup> Vgl. ebd., S. 197.

<sup>18</sup> Thomas von Aquin, Über das Sein und das Wesen. Dtsch.-Lat. Ausgabe. Übers. u. erl. v. R. Allers. Darmstadt 1965, S. 47.

<sup>19</sup> Peter Wust, Ungewißheit und Wagnis, München und Kempten <sup>4</sup>1946, S. 88.

was für mich da ist, unter der allgegenwärtigen Bedingung, Tatsache meines Bewußtseins zu sein; auch jedes äußere Ding ist mir nur als eine Verbindung von Tatsachen oder Vorgängen des Bewußtseins gegeben«<sup>20</sup>. Alles aber, was mir nur so im Bewußtsein gegeben ist, ist eben eine Kategorie des Lebens und des Erlebens und ist damit keine Wirklichkeit, sondern hat nur eine Bedeutsamkeit. Er sagt an anderer Stelle ganz richtig, daß die Bedeutung einer Sache nur ein Verhältnis ist »von Teilen des Lebens im Ganzen«, d. h. anders ausgedrückt, daß das entscheidende Moment im Leben selbst liegt, das einer Sache Bedeutung verleiht, einer anderen aber nicht, und dadurch erhält eine Sache auch einen Sinn. Noch anders gesagt, muß man feststellen, daß der Sinn einer Sache nicht in dieser liegt, sondern das Ich gibt ihm diesen Sinn aufgrund seiner Lebenserfahrung und seines Lebensplanes<sup>21</sup>. Wenn hier das Wort »Lebensplan« fällt, so können wir aus den bisherigen Ausführungen ermessen, welche »Bedeutung« dieser heute im Rahmen des sittlichen Lebens des einzelnen hat. Fast alles unterliegt heute diesem Lebensplan, der aufgestellt wird aufgrund der Bedeutungen – und hier können wir auch sagen der Werte –, die eine Sache hat, obwohl *Dilthey* hier unterscheidet, worauf wir gleich noch einmal zurückkommen werden.

Wenn wir sagen, daß alles im Lebensplan als einem Bewußtseinsplan gegeben ist – wir brauchen hier nur an die Berufsplanung, die Ehe- und Familienplanung, Gesundheitsplanung usw. zu denken – so heißt das, daß hier alles bewußtseinsimmanent bleibt und es überhaupt nicht zu einer Bewußtseinstranszendenz kommen kann. Ja, es geht mit der Lebensplanung noch ein ganzes Stück weiter: Man erwartet vom Staat oder sagen wir besser von der »Gesellschaft«, daß sie den Zusammenhang des Ganzen und seiner Teile in der individuellen Lebensplanung respektiert und garantiert. Hier bleibt nichts mehr einem wie auch immer verstandenen Zufall, Schicksal oder wie man es auch immer nennen mag, überlassen, sondern das Ganze des Zusammenhangs, den *Dilthey* auch »Wirkungszusammenhang« oder »Wirklichkeitszusammenhang« nennt, wird in eine fast mathematische Sequenz gesetzt. Als solche nennt er »Fremdheit, die Zurückziehung aus einem Lebensverhältnis, Aussonderung, Liebe, Zurückziehung auf sich selbst, Sehnsucht in einer Richtung, Entgegensetzung, Bedürfnis, daß etwas da sei, Postulieren desselben, Verehrung, Gestalt, Gestaltlosigkeit, Widerspruch des Lebens mit der Objektivität, Ohnmacht des Willens dem Objektiven gegenüber, der Wille, das Unerträgliche in der bestehenden Objektivität aufzuheben, damit das Leben wieder zum Genuß seiner selbst komme, Ideal, Gedächtnis, Trennung, Vereinigung«<sup>22</sup>. Wir sehen, daß es hier um die Totalität des Lebens geht. Es scheint sogar, daß die am Anfang der Lebensphilosophie stehende große Freiheit nun wieder durch »gesellschaftliche« Zwänge aufgehoben wird. Die Pädagogik der Lebensphilosophie – allgemein als Reformpädagogik und Geisteswissenschaftliche Pädagogik bekannt – hat ja eine ganz ähnliche Entwicklung durchgemacht.

<sup>20</sup> W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. V, Leipzig u. Berlin 1924, S. 90.

<sup>21</sup> Ders., Ges. Schriften, Bd. VII, S. 233 ff.

<sup>22</sup> Ebd., S. 238.

Nun aber zum Unterschied zwischen Bedeutung und Wert. Die Bedeutung liegt eben in dem Gesamtzusammenhang des Lebens, d. h. in allem, was man an Erlebnissen im Laufe des Lebens gehabt hat und was davon in der Erinnerung zurückgeblieben ist. Auch hier herrscht also die Subjektivität des Ichs. Auch die Bedeutung hat also eine psychologische Struktur und sie wird dann auch zu einer psychoanalytischen. Der Wert dagegen ist nach *Dilthey* die »Beziehung des Eigenlebens zu Gegenständen, deren Charakter eben in deren Wertbestimmung sich ausdrückt«. Die Werte werden aber nicht objektiv aus den Sachen oder Gegenständen selbst abgeleitet, sondern eben aus dem Bewußtsein, das etwas bewertet. Deswegen schreibt *Dilthey* ganz treffend: »Es ist nun in der Regel, die Werte psychologisch abzuleiten. Dies entspricht dem allgemeinen Verfahren der Deduktion aus der Psychologie«. Er nennt diese Methode freilich bedenklich, weil es dann vom psychologischen Punkt abhängig sei, was als Wert gelten soll. Deswegen will er das Leben selbst zum Kriterium machen, das »an den wechselnden Bildern positives und negatives Verhalten, Lust, Gefallen, Billigung, Befriedigung auf(blitzt)«<sup>23</sup>. Hier scheint nur ein formaler Unterschied zu bestehen, der aber nicht unwichtig ist. *Dilthey* kommt nämlich schon in die Nähe des Pragmatismus, der ja auch nicht mehr von Wert und Bewertung ausgeht, sondern einfach im Vollzug einer Handlung oder sogar erst danach zu einem »Bewerten« kommt. Damit erweist sich dieser ebenfalls als ein anderes Kind der Lebensphilosophie. Das spricht der Pragmatist *John Dewey* aus: »Alles, was gelernt wird und in einer zielstrebigen und arbeitgemeinschaftlichen Beteiligung angewandt wird oder nicht, ist *sittliche* Erkenntnis, ob es bewußt so angesehen wird oder nicht. Denn es trägt bei zum Aufbau sozialer Interessen und entwickelt das Verständnis, das erforderlich ist, um diese Interessen in der Praxis wirksam zu machen«<sup>24</sup>. So kommen wir wieder auf das Leben zurück, von dem *Dilthey* sagt: »Mit dem Leben selbst wächst die Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten des Gegenstandes, das Gemüt zu affizieren. Immer mehr überwiegt die Erinnerung in diesem Gebilde die gegenwärtige Affektion. Immer selbständiger löst sich so der Wert los von allem Aufblitzen und Verschwinden der Affektion«<sup>25</sup>. Das heißt doch nichts anderes, als daß durch die Verwirklichung der Wertskala des Lebens, der Werte also, die das Leben bringt, eine ganz neue Art der Wertung überhaupt entsteht, die das »Gute« und vor allem die Güter neu gewichtet. Gleichzeitig damit ändert sich die ganze Richtung des Wertes als einer Wertung des Ichs, nämlich sich selbst und andere zu genießen, sie nicht mehr als Selbstzweck in ihrer Personalität zu sehen, sondern als Zweck für mich. »Aber, wo nun das mannigfach affizierbare Wesen sich selbst Gegenstand wird, indem weiter das Selbstgefühl hinzutritt, alles umfassend, was es wirkt und von diesem Wirken genießt, entsteht der ganz eigene Begriff des Selbstwertes der Person, durch welchen diese sich von allem absondert, an welchem uns ein solcher Genuß seiner selbst nicht bekannt ist«<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> John Dewey, *Demokratie und Erziehung*. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik, Braunschweig, Berlin, Hamburg/München, Kiel/Darmstadt<sup>3</sup> 1964, S. 455.

<sup>25</sup> W. Dilthey, *Ges. Schriften*, Bd. VII, S. 242.

<sup>26</sup> Ebd.

Hier hören wir also von der »Person«, aber in einem völlig fremden Zusammenhang. Der hier postulierte Selbstwert zeichnet sich nicht durch größere Vollkommenheit des Denkens und Handelns aus, sondern durch größeren Genuß. *Peter Krausser* hat darauf hingewiesen, daß *Diltheys* Anthropologie »die Grundstruktur des Lebens als einen in bestimmter beschreibbarer Weise geordneten Zusammenhang von Organismus und Umwelt« darstelle, beschreibe »die Struktur dieses Zusammenhangs als das, was man heute einen Regel- oder Steuerkreis, ein System mit Rückkoppelung und Selbstregulation oder ein dynamisch stabiles System nennt«<sup>27</sup>. Auch in dieser Frage können wir einen Zusammenhang zwischen der Lebensphilosophie und dem aus dem Amerikanischen kommenden Behaviorismus und Pragmatismus sehen. So stellt *George H. Mead*, einer der Väter dieser beiden Richtungen, fest, daß der menschliche Organismus nur eine Mittlerfunktion zwischen Natur und Geist hat. Das scheint sogar noch annehmbar, doch diese Meinung verliert man sofort, wenn man liest, daß das Verhältnis von Geist und Materie im Sinne einer mechanistischen Naturtheorie gedacht werden muß. Daher sind die Prozesse, die zwischen Geist und Natur stattfinden, als materielle Prozesse zu erklären<sup>28</sup>. Hier schließt sich ja auch *Freuds* mechanistisch gedachte Libidolehre nahtlos an. *Carl Rogers* schreibt: »Der Organismus reagiert auf das Feld, wie es erfahren und wahrgenommen wird. Dieses Wahrnehmungsfeld ist für das Individuum »Realität«. Und er fügt in der Interpretation dieser These hinzu: »Daß das Wahrnehmungsfeld die Realität ist, auf die das Individuum reagiert, wird häufig eindrucksvoll in der Therapie illustriert, wo diese Tatsache immer wieder sichtbar wird, wenn sich nach einer Veränderung der Wahrnehmung auch die Reaktion des Individuums ändert«<sup>29</sup>. Alles ist somit auf der einen Seite vom Bewußtsein und auf der anderen Seite vom materiell verstandenen Wahrnehmungsfeld abhängig, die beide mechanistisch miteinander korrespondieren. Das läßt sich sogar bei *Carl Gustav Jung* noch zeigen, der sich wohl am Anfang der Psychoanalyse am weitesten von *Sigmund Freud* entfernt hat und trotzdem noch schreiben kann: »Ohne das Phänomen des Bewußtseins gibt es nämlich praktisch keine Welt, da diese nur existiert, insofern sie von einer Psyche bewußt reflektiert und ausgesprochen wird. *Das Bewußtsein ist eine Bedingung des Seins*. Damit kommt der Psyche die Würde eines kosmischen Prinzips zu, welches ihr – philosophisch und de facto – neben dem Prinzip des physischen Seins eine ebenbürtige Stellung anweist. Träger dieses Bewußtseins ist das Individuum, welches die Psyche nicht willkürlich erzeugt, sondern umgekehrt von letzterer vorgebildet und dem in der Kindheit allmählich erwachenden Bewußtsein zugeführt wird. Hat so die Psyche eine alles überragende empirische Bedeutung, so hat sie auch das Individuum, welche die alleinige unmittelbare Erscheinung der Psyche ist«<sup>30</sup>. Gewiß, hier ist in erster Linie vom Bewußtsein die Rede. Die Psyche spiegelt aber nach *C. G. Jung* den Kosmos wider, was

<sup>27</sup> Peter Krausser, *Diltheys philosophische Anthropologie*, a. a. O., S. 212.

<sup>28</sup> Vgl. *George H. Mead*, *Körper und Geist*. In: *G. H. Mead Gesammelte Aufsätze* Bd. 2. Hrsg. v. H. Joas, Frankfurt a. M. 1983, S. 89f. (S. 88–184).

<sup>29</sup> *Carl Rogers*, *Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie*. Client-Centered Therapy, München<sup>4</sup>1983, S. 419 und 421 (Geist u. Psyche 42175).

<sup>30</sup> *Carl Gustav Jung*, *Gegenwart und Zukunft*, Zürich 1964 (Ges. Werke 10), S. 307f.



zwar mehr ist als ein Wahrnehmungsfeld, aber dieses doch auch beinhaltet. Das Bewußtsein ist also kein Gewissen, das in letzter Verantwortung steht, zumal das Bewußtsein das Sein erst schafft. Das Bewußtsein ist also nur eine Art Durchgangstation, in der alles erlebt und registriert, aber nichts verantwortet wird. Also kann es auch keine Sittlichkeit im herkömmlichen Sinne geben. Maßgebend sind die Kategorien und Prinzipien des Lebens, die den Kreis zum Ich und zum Selbst hin schließen. Dieses Regelsystem, in dem der Mensch steht, ist in sich geschlossen, ein Ausbruch aus ihm ist fast unmöglich geworden.

### 3. Die Vollendung der Sittlichkeit in der Gesellschaft und in der moralischen Evolution?

*Dilthey* argumentiert sehr oft mit der Teleologie. Das ist nicht mehr die aristotelische Teleologie, sondern eine Zweckmäßigkeit, die er in drei Klassen einteilt. Die erste Klasse ist eine subjektive oder immanente Zweckmäßigkeit, nämlich »der innere ursächliche Zusammenhang, in welchem mit der seelischen Struktur die seelische Entwicklung als die Folge dieser Struktur verbunden ist...«<sup>31</sup>. Die zweite Teleologie ist immanent und objektiv. »Ihr Begriff entsteht durch eine Hypothese, wenn man das im Strukturzusammenhang mitangelegte Verhältnis der Herbeiführung dieser subjektiven Zustände zu der Erhaltung des Individuums und der Art in Betracht zieht. Diese Art finden wir nämlich in einem gewissen Umfang an die Herbeiführung angenehmer Gefühlsreaktionen, die Vermeidung der unangenehmen und an die Befriedigung der Triebe geknüpft«<sup>32</sup>. Mit anderen Worten: Diese zweite Teleologie ist eigentlich nur eine Ergänzung und Fortführung der immanent subjektiven Teleologie. Sie bleibt immanent, weil sie ja das Triebziel, auf das das Individuum angelegt ist, ergänzt, ist aber gleichzeitig objektiv, weil sie das äußere Pendant der immanenten Teleologie ist, das nun die Trieberfüllung tatsächlich auch gewährleistet. Die dritte Teleologie ist eine äußere, vom Individuum unabhängige Zweckmäßigkeit, d. h. die den Menschen umgebende Natur ist so organisiert, daß die subjektive und die objektive Zweckmäßigkeit einander entsprechen<sup>33</sup>. Man könnte diese dritte Form der Teleologie auch eine transzendente nennen, wenn man diesen Begriff sofort wieder einschränkt auf eine weltimmanente Transzendenz und keine transzendente. Durch diese dritte Teleologie wird das, was er Strukturzusammenhang nennt, erst richtig deutlich und zeigt auch wieder die Bedeutung des Lebens selbst.

Das müssen wir zunächst einmal vorausschicken, wenn wir nun auf die Sittlichkeit zu sprechen kommen wollen. *Dilthey* beschäftigt sich nämlich in seinem »System der Ethik« im 2. Abschnitt, in dem er sich dann konkret mit dem Willen und den sittlichen Anlagen befaßt mit dem »Grundplan des Lebewesens« und stellt fest: »Die

<sup>31</sup> W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. V, S. 215.

<sup>32</sup> Ebd., S. 216.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., S. 216.

von der animalischen Organisation getragenen Triebe werden durch Reize von außen angeregt und treten in Wirksamkeit«. Wir könnten dazu ergänzen: gemäß der oben genannten dreifachen Teleologie. Und er bemerkt dazu weiter und diesen Gedanken bestätigend, daß »dieser Zusammenhang von Prozessen ... einen teleologischen Charakter (trägt)«<sup>34</sup>. Es kommt auch noch einmal seine Feststellung, daß der Mensch ein Bündel von Trieben sei und jeder Gefühls- oder Triebzustand zusammengesetzt sei aus vielen Reaktionsweisen<sup>35</sup>, wobei es immer wieder darum geht, daß alle diese Teleologien, Prozesse, Gefühle und Triebe eben psychisch und damit im Bewußtsein zu verorten sind. Sie beschreiben immer Zustände und damit verbunden Lust- und Unlustgefühle<sup>36</sup>. In dieser Kreisbewegung oder besser: diesem Regel- oder Steuerkreis, wie *Peter Krausser* sagt, bildet sich also die Grundstruktur der Sittlichkeit, die schon fast der modernen behavioristischen und pragmatistischen Verhaltenslehre entspricht, die heute in der Pädagogik eine so große Rolle spielt. Aber nun geht er darüber hinaus, wie das auch in der Pädagogik und allen Sozialwissenschaften heute der Fall ist, die das von *Dilthey* übernommen haben: *Dilthey* läßt es in seiner Ethik nicht mit der dreifachen Teleologie bewenden, die ja nur das Individuum betrifft, sondern setzt auf diese Teleologie nun noch die sog. moralische Evolution der Gesellschaft. Anders ausgedrückt: Die psychische Teleologie vollendet sich erst in der gesellschaftlichen Evolution, denn er schreibt: »Nur wo gleichartige Effekte in der gesellschaftlichen Welt sich vereinigen, entstehen Tatbestände, welche eine deutliche und starke Sprache zu uns reden. Von diesen entspringen einige aus einer gleichartigen, aber vorübergehenden Spannung der Kräfte in einer bestimmten Richtung oder auch durch die singulare Gewalt einer einzigen mächtigen Willenskraft, welche doch immer nur in der Richtung solcher in der Geschichte und Gesellschaft angesammelten Spannkräfte große Wirkungen hervorbringen kann«. Dabei gelangt *Dilthey* zur Unterscheidung von »Kultursystemen« und »Gesellschaft«<sup>37</sup>. Die Sittlichkeit aber gründet er nicht auf die Kultur, sondern auf die Evolution der Gesellschaft. Hier stimmt er wieder mit *Bergson* überein, der geschrieben hat: »Jeder von uns gehört der Gesellschaft in demselben Maße wie sich selbst. Mag sein Bewußtsein, sich in das eigene Ich versenkend, ihm, je tiefer er darin hinabsteigt, eine mehr und mehr organische Persönlichkeit enthüllen, die nicht an den anderen zu messen und somit nicht ausdrückbar ist – durch die Oberfläche unseres Selbst stehen wir mit den anderen in Verbindung, sind wir ihnen ähnlich und mit ihnen verbunden durch eine Disziplin, die zwischen ihnen und uns eine wechselseitige Abhängigkeit schafft«<sup>38</sup>. *Dilthey* stellt ganz ähnlich fest, daß »als Ziel der Volitionen in der Gesellschaft die allgemeine Wohlfahrt bezeichnet werden (kann) ... Indem die Gesellschaft die Befriedigung des Trieblebens immer mehr innerhalb gewisser Grenzen erleichtert und zur selbstverständlichen Voraussetzung macht, entsteht ihr die Möglichkeit, in der Entwicklung sittlicher Anlagen dauernde Zufriedenheit zu

<sup>34</sup> W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. X, S. 148.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., S. 50 u. 51.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., S. 48f.

<sup>37</sup> W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. 1, S. 42f.

<sup>38</sup> Henri Bergson, Die beiden Quellen der Moral und die Religion, Olten u. Freiburg i. Br. 1980, S. 8f.

erwerben«<sup>39</sup>. Anders als bei *Bergson* sieht nun *Dilthey* in der moralischen Evolution die eigentliche Konstituante, die uns sagt, was denn nun sittlich oder nicht sittlich sei. Anders ausgedrückt: Es gibt keine sittlichen Prinzipien, kein Apriori, das uns die Frage beantworten kann, sondern einzig und allein das Leben selbst kann das wiederum tun, und das schlägt sich nieder im Bewußtsein des einzelnen, aber auch der Gesellschaft. Das meint er, wenn er schreibt, daß wir »die moralische Evolution selbst befragen (müssen) und in verschiedenen Epochen wird diese eine erheblich verschiedene Antwort geben... Die Sittlichkeit oder das Gute selbst aber ist doch erst das, was die Evolution aus diesen Kräften gestaltet«<sup>40</sup>. Hier sehen wir freilich auch die psychologische Art, wie *Dilthey* Geschichtlichkeit versteht. Die dreifache Teleologie spielt nun anscheinend keine Rolle mehr bzw. die psychologisch gedachte Teleologie vollendet sich in der moralischen Evolution. Diese wird von *Bergson* ganz nüchtern so beschrieben. »Es ist die Gesellschaft, die dem Individuum das Programm seines täglichen Lebens vorzeichnet. Man kann nicht mit der Familie leben, seinen Beruf ausüben, die tausend Anforderungen des täglichen Lebens erledigen, seine Einkäufe machen, spazieren gehen oder auch zu Hause bleiben, ohne Vorschriften zu gehorchen und sich Verpflichtungen zu fügen«<sup>41</sup>. Wenn es freilich nur das wäre, könnte man wohl damit leben. Aber es geht ja viel weiter, wie auch *Bergson* zeigt, der von der »geschlossenen« und der »offenen Moral« spricht<sup>42</sup>. *Dilthey* dagegen spricht davon, daß aus der Evolution der Kräfte Formen des sozialen Lebens sich entwickeln, die wir im voraus noch gar nicht ahnen können, denn unter Kraft versteht er die Gesellschaftswissenschaft, die sich mit irgendeinem psychologischen Tatbestand verbindet, und so kommt er zu seinem Hauptsatz: »Die Evolution der Gesellschaft vollzieht sich in der Wechselwirkung der individuellen Kräfte inmitten eines Milieus. Da diese in Trieben, Gefühlen, sittlichen Anklagen bestehen, so ist die Evolution aus deren Wechselwirkung abzuleiten«<sup>43</sup>. Hier kann es weder gut noch böse geben, was im voraus zu bestimmen wäre, sondern wir fallen immer wieder auf die Formel zurück, daß das, was sittlich gut und böse ist, vom Leben selbst bestimmt wird. Und hier können wir die Evolution mit dem Leben gleichsetzen, nachdem sich die Moral zu richten hat. Moral ist also demnach immer etwas werdendes und nie etwas Fertiges. Das hatte aber auch *Nietzsche* im Sinn, wenn er schrieb, daß jede Moral eine Tyrannei sowohl gegen die »Natur« als auch gegen die »Vernunft« sei. »Das Wesentliche und Unschätzbare an jeder Moral ist, daß sie ein langer Zwang ist«<sup>44</sup>. Die neue Moral kann freilich nicht mehr mit diesem Verdikt belegt werden, denn sie ist ja keine Moral mehr in diesem Sinne. Alles, was im Werden, also in einer ständigen Umwandlung begriffen ist und der Evolution der Gesellschaft unterliegt, hat nichts Drückendes mehr an sich, denn sie wirft ja das, was als Zwang

<sup>39</sup> W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. V, S. 87.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Henri Bergson, Die beiden Quellen der Moral und die Religion, S. 13 f.

<sup>42</sup> Vgl. Ebd., S. 55 ff.

<sup>43</sup> W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. X, S. 87 f.

<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, Stuttgart<sup>10</sup>1976, S. 96 (Sämtl. Werke. Kröners Taschenausgabe 76).

empfundener werden kann, immer schon von sich, wie wir das zur Zeit ja schon längst gewohnt sind. Deswegen will *Dilthey* auch die Begriffe gut und böse ganz ausgegrenzt wissen, wie es ja auch in unserer Zeit gang und gäbe ist. Für ihn hat »das Wort ›gut‹ die Bedeutung von ›passend‹«<sup>45</sup>. Wie »weitsichtig« war doch hier *Dilthey's* Meinung! Er ist der Entwicklung weit vorausgeeilt, hat sie freilich auch erst richtig mitbegründen helfen durch sein System. »Passend« ist alles, was in die Beliebigkeit der Subjektivität und auch der Opportunität fällt. Freilich könnten wir hier wieder vom »Leben« sprechen bzw. von der »Gesellschaft«, die mit dem Leben identifiziert wird, so wie das auch in der Politik geschieht.

Nun müssen wir noch einmal auf das Erlebnis zurückkommen, das ja eng mit dem Leben zusammenhängt. Das, was Leben ist, ist in der Lebensphilosophie immer eine psychologische Kategorie, im Erlebnis wird darüber hinaus deutlich, daß immer ein Ich nicht nur im Spiele ist, sondern die Hauptrolle spielt, so daß auch alles, was verstanden werden soll, eben nur im Ausdruck dieses ichhaften psychologisch aufgefaßten Lebens gesehen werden muß. So kommt der hermeneutische Ternar Erlebnis-Ausdruck-Verstehen in eben dieses Blickfeld. Hierbei sind zwei Sätze aus den *Dilthey'schen* Schriften von besonderem Interesse. Einmal heißt es im Hinblick auf das Verstehen. »Ein neuer Zug des Lebens wird nun sichtbar, er ist bedingt durch den dargelegten Charakter seiner Zeitlichkeit: aber er geht über ihn hinaus. Wir verhalten uns gegenüber dem Leben, dem eigenen so gut als dem fremden verstehend«<sup>46</sup>. Das wäre vielleicht noch hinnehmbar, wenn die Zeitlichkeit nicht psychologisch verstanden und damit das Verstehen vom reflexiven Bewußtsein abhängig wäre<sup>47</sup>. Der andere Satz aber heißt: »Das Verstehen erwächst zunächst in den Interessen des praktischen Lebens«<sup>48</sup>. Womit wir wieder bei dem Wort »passend« wären. Ethik bleibt also in der Lebensphilosophie eine sich selbst bestätigende Wissenschaft in dem Sinne, daß das Individuum sich selbst in der »Richtigkeit« seiner Handlungsweise bestätigt finden will. Um Gut und Böse geht es dabei längst nicht mehr, denn: »Das Grundverhältnis, auf welchem der Vorgang des elementaren Verstehens beruht, ist das des Ausdrucks zu dem, was in ihm ausgedrückt ist«<sup>49</sup>. Das aber läuft darauf hinaus, daß wir in einer Epoche leben, wie es uns fast täglich vorgeführt wird, in der es nichts mehr gibt, was man nicht verstehen könnte. Insofern kann man vom totalen Verstehen sprechen. Es gibt nichts mehr, was vom Leben, wie es die Lebensphilosophie versteht, abgekoppelt werden könnte. Dem kann man *Hans-Georg Gadamer's* Feststellung gegenüberstellen, daß »alle endliche Gegenwart« – und das ist ja das Leben – »ihre Schranken (hat)«. Er spricht von der »Situation«, die nur dem Augenblick verpflichtet ist, und ergänzt diese durch den »Horizont«, der all das umschließt, was vom Standort des einzelnen sichtbar ist. »Wer keinen Horizont hat, ist ein Mensch, der nicht weit genug sieht und deshalb das ihm Naheliegende unter-

<sup>45</sup> W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. X, S. 99.

<sup>46</sup> W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. VII, S. 196.

<sup>47</sup> Vgl. Walter Braun, Pädagogik – eine Wissenschaft !? Aufstieg, Verfall, Neubegründung, Weinheim 1992, S. 65 ff. (Studien zur Philosophie u. Theorie d. Bildg. 16).

<sup>48</sup> W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. VII, S. 207.

<sup>49</sup> Ebd.

schätzt... Wer Horizont hat, weiß nun die Bedeutung aller Dinge innerhalb dieses Horizonts richtig einzuschätzen und Nähe und Ferne, Größe und Kleinheit«<sup>50</sup>. Damit ist freilich der Standpunkt der Lebensphilosophie im Prinzip überwunden, weil hier die *Heideggersche* Kategorie der »Erschlossenheit« ins Spiel kommt und die Beliebtheit der Inhalte, die das Leben bringt, ablöst. Es fragt sich nur, ob hier überhaupt noch von Hermeneutik gesprochen werden sollte, wo es doch dieses Ich mit seinem Vorrang vor der Welt gar nicht mehr gibt. Die Hermeneutik kann nur da gelten, wo ein Ich am Werk ist, wie gezeigt worden ist. Dagegen wird dort, wo der Horizont sichtbar wird, eine Explikation<sup>51</sup> der Welt und des In-der-Welt-Seins mit allen ethischen Konsequenzen sichtbar, die nicht mehr auf die moralische Evolution bauen kann.

Von diesem Umdenken ist freilich so gut wie noch nichts zu spüren. Noch wird alles Sittliche von der lebensphilosophischen Formel, die insbesondere die Formel *Diltheys* ist, bestimmt, daß nämlich das Leben nur durch das Leben verstanden und auch bestimmt wird. Diese hat uns in die »totale Hermeneutik« geführt. Das ist gleichbedeutend mit dem *Laissez-faire*.

*George H. Mead* hat das so ausgedrückt: »Das Ideal der menschlichen Gesellschaft – das Ideal oder letzte Ziel des gesellschaftlichen Fortschritts des Menschen – ist die Erreichung einer universalen menschlichen Gesellschaft, in der alle Menschen eine vollkommene gesellschaftliche Intelligenz haben, so daß alle gesellschaftlichen Inhalte und Bedeutungen in ihrem Bewußtsein gleich gespiegelt werden – damit der Sinn jeder Handlung oder Geste des Einzelnen ... für jedes andere Individuum, das darauf reagiert, gleich ist«<sup>52</sup>. Die gesellschaftliche Intelligenz wie auch die gesellschaftlichen Inhalte und Bedeutungen zielen aber darauf ab, daß es keine personale Verantwortung und damit auch kein persönliches Gewissen mehr geben kann. Das »totale Verstehen« kann nur noch darin bestehen, daß alles erlaubt sein muß, was nicht den anderen unmittelbar in seinem Leben bedroht, und selbst dann wird man eine großzügige Maßgabe walten lassen.

<sup>50</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965, S. 286.

<sup>51</sup> Vgl. Walter Braun, *Pädagogik – eine Wissenschaft!? Aufstieg, Verfall, Neubegründung*, Weinheim 1992, S. 99–107 u. S. 121–135.

<sup>52</sup> *George H. Mead, Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt a. M. 1988, S. 358 f. (suhrkamp TB wissenschaft 28).