

Praktische Philosophie oder Pragmatismus? Eine Diskussion zwischen Bernhard Sutor und Armin Scherb, moderiert von Andreas Brunold und Bernhard Ohlmeier

Armin Scherb, Bernhard Sutor, Andreas Otto Brunold, Bernhard Ohlmeier

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Scherb, Armin, Bernhard Sutor, Andreas Otto Brunold, and Bernhard Ohlmeier. 2016. "Praktische Philosophie oder Pragmatismus? Eine Diskussion zwischen Bernhard Sutor und Armin Scherb, moderiert von Andreas Brunold und Bernhard Ohlmeier." *GWP – Gesellschaft. Wirtschaft. Politik* 65 (3): 375–85. <https://doi.org/10.3224/gwp.v65i4.11>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright



Praktische Philosophie oder Pragmatismus? – eine Diskussion zwischen Bernhard Sutor und Armin Scherb

moderiert von Andreas Brunold und Bernhard Ohlmeier

Im Rahmen einer Podiumsdiskussion zum Thema „Praktische Philosophie oder Pragmatismus?“, die am 27. Juli 2015 an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt stattfand und von Prof. Dr. Andreas Brunold moderiert wurde, begegneten sich auf dem Podium zwei prominente Vertreter der Politischen Bildung in Deutschland, zum einen Prof. Dr. Bernhard Sutor, der lange Zeit den Lehrstuhl für Politische Bildung an der KU Eichstätt-Ingolstadt innehatte, und zum anderen Prof. Dr. Armin Scherb, der das Fach Didaktik der Soziologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg in Lehre und Forschung vertritt. Die beiden „Kontrahenten“ haben im Verlauf ihrer akademischen Tätigkeit elaborierte didaktische Konzeptionen der Politischen Bildung entwickelt, die jeweils den Anspruch erheben, umfassend philosophisch fundiert und theoretisch konsistent zu sein. Während Bernhard Sutors Konzeption einer „praktisch-normativen“ Politikdidaktik den Fachdiskurs seit mehreren Jahrzehnten nachhaltig beeinflusst, zeichnet sich auch in jüngster Zeit eine positive Rezeption der von Armin Scherb vorgelegten „Pragmatistische(n) Politikdidaktik“ ab. Jedenfalls erscheint es in Zeiten der zunehmenden Beschäftigung mit didaktischen Alltags- und Methodenfragen sowie der Aufsplitterung der politikdidaktischen Diskussion in partielle Sichtweisen von „Orientierungen“ (u.a. Lebenswelt-, Subjekt-, Handlungs-, Erfahrungs- und Adressatenorientierung) mehr denn je notwendig, die theoretische Selbstvergewisserung der Domäne im kritischen Dialog voranzutreiben. Dabei geht es um nichts weniger, als grundlegende philosophische „Hintergrund- bzw. Bezugstheorien“ (vgl. Gagel 2005, 246)¹ der Politischen Bildung zu identifizieren und ihre Bedeutung auch für aktuelle Herausforderungen der Disziplin aufzuzeigen. Vor diesem Hinter-

Prof. Dr. Armin Scherb
Leitung des Faches Didaktik der Soziologie an der
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Prof. em. Dr. Bernhard Sutor
1978 bis 1995 Lehrstuhl für Didaktik der Politischen
Bildung und Soziologie an der Katholischen Universität
Eichstätt-Ingolstadt



grund kommen in dem nachfolgend in ausgewählten Passagen zusammengefassten Podiumsgespräch die Konzeption der *praktisch-normativen* Fachdidaktik von Bernhard Sutor und die der *pragmatistischen* Fachdidaktik von Armin Scherb in den Worten der Protagonisten selbst zur Geltung und werden hinsichtlich ihrer Gemeinsamkeiten und Unterschiede sichtbar.

Brunold:

Lohnt es sich überhaupt noch in der heutigen Zeit, über philosophische Fragen in der Politikdidaktik nachzudenken?

Sutor:

Politikunterricht lehrt selbstverständlich keine Philosophie, seine Aufgabe ist eine andere. Aber die *Didaktik* als Theorie und Grundlegung dieses Unterrichts braucht politische Philosophie zu ihrer eigenen Orientierung. Denn Didaktik heißt ja Nachdenken darüber, wie ein Fach, der Gegenstand des Faches, die Methoden, die Zugriffe, die Hauptergebnisse, wie dies in summa zu Bildungsgut werden kann. Dazu braucht die Didaktik einerseits eine Vorstellung von Bildung, sie braucht einen philosophisch-pädagogisch fundierten Bildungsbegriff. Über die Bildungstheorie hinaus braucht die Didaktik eine Philosophie von ihrem Gegenstand: Was macht denn Politik aus? Wenn wir Politik verstehbar machen und vermitteln wollen, müssen wir wissen, worüber wir reden. Und die Frage 'Was verstehen wir denn unter Politik?' ist letztlich eine philosophische Frage. Also daran kommen wir nicht vorbei.

Scherb:

Für mich als Politikdidaktiker gibt es *zwei* Bezugspunkte für Philosophie. Der eine Bezugspunkt ist die politische Philosophie als *Gegenstand* der Politischen Bildung. Wir alle haben im Unterricht Hobbes, Locke, Rousseau, neuerdings vielleicht Rawls usw. zur Kenntnis genommen. Das ist der *Objektbereich* der Politischen Bildung. Aber die politische Philosophie ist auch eine Bezugswissenschaft für die Politische Bildung, weil sie das *Selbstverständnis* der politischen Bildner ein Stück weit fundiert. Hier geht es um die Warum-Fragen, um die Begründung der eigenen Identität als Politiklehrer: Dabei stellt sich die Frage: Was ist eigentlich eine sinnvolle politische Bildung und wie kann sie begründet werden?

Brunold:

Aber was heißt dann in diesem Zusammenhang pragmatistisches Denken, pragmatistische Philosophie?

Scherb:

Der Pragmatismus will nicht primär eine Wahrheitssuche um ihrer selbst willen, sondern es geht um eine Wahrheitssuche, um Probleme zu lösen. Der Pragmatismus ist eine Art Lebensphilosophie, die zum Ziel hat, sozialverträgliche Lösungen zu finden.

Brunold:

Herr Sutor, was ist der von Scherb pragmatistisch eingeordneten Erfahrung der empirischen Wirklichkeit entgegenzusetzen und wie kann man dies philosophisch verstehen?

Sutor:

Ich will dem gar nichts entgegensetzen. Ich kann mir kein Nachdenken philosophischer Art vorstellen, das nicht bei praktischen Problemen anfängt. Jede Philosophie will versuchen Probleme zu lösen. Deshalb möchte ich jetzt die Frage stellen: Was verstehe ich unter dem, was hier als praktische Philosophie eingeführt wurde? *Praktische*

Philosophie – da ist ein ganz gewichtiger Unterschied zum Pragmatismus – ist keine relativ geschlossene Schule oder Richtung von Philosophie oder Ethik, sondern ist eine philosophische Denkweise im Bereich der Ethik, eine Denkweise zur immer wieder neu zu stellenden Frage ‘Was sollen wir tun?’ Diese Begrifflichkeit aus der europäischen Tradition reicht von Aristoteles bis Kant und ist mir sehr wichtig, aber die Etikettierung als normativ-ontologisch ist ein so horrendes Missverständnis, dass man sich nur wundern kann darüber, wie wenig manche Politikwissenschaftler von Philosophie verstehen, auch von politischer Philosophie. Die Grundlage liegt schon bei Aristoteles. Aristoteles unterscheidet ganz klar drei Sichtweisen des Zugehens des Menschen auf Wirklichkeit: das eine ist die *Theorie*, das andere ist die *Praxis*, das dritte ist die *Poiesis*. Die Theorie sucht Wahrheit über das, was ist. Die Praxis sucht Antworten auf die Frage: Was sollen wir tun im Miteinander, im Bewältigen des Lebens? Und die Poiesis, das Handwerkliche, sucht Antworten auf die Frage: Wie gelingt das richtige Werk? Das sind drei fundamental verschiedene Sichtweisen des Menschen, sich mit Wirklichkeit auseinanderzusetzen, die muss man streng auseinander halten. Die Wahrheit des Handelns folgt zwar in dieser alten Tradition, die fortgeführt und immer wieder reformuliert wurde bis hin zum Neo-Aristotelismus von heute, auch Prinzipien, aber die Wahrheit des Handelns kann nicht gefunden werden aus theoretischer Deduktion, nicht aus vorgefassten Prinzipien oder Prämissen, aus denen ich ableite, was ich tun soll. Die Suche nach dem Richtigen im Praktischen, im Tun, ist ein Zurückgehen, ein Durchleuchten von Erfahrung, von Situationen, von Kontexten, von Problemen im Licht übergeordneter Prinzipien. Aber die Prinzipien geben mir nicht die Lösung, sondern es bleibt ein Erörtern im Für und Wider.

Ganz klassisch formuliert liegt meines Erachtens der Höhepunkt der praktischen Philosophie im europäischen Denken in der Klugheitslehre von Thomas von Aquin. Die *Prudentia*, die Klugheit, ist die erste der Kardinaltugenden. Sie findet ihre Antworten nicht in der Deduktion aus übergeordneten metaphysischen Wahrheiten, sondern in der Analyse von Situationen und in der Auswertung von Erfahrungen. „Sie ist das Situationsgewissen“, sagte Thomas von Aquin.

Was da im Suchen nach Allgemeinem vorausgesetzt ist, geht natürlich ins Metaphysische: bei Aristoteles die Voraussetzung eines geordneten Kosmos, im christlichen Denken die Voraussetzung einer geordneten Schöpfung, dann bei Aristoteles die Voraussetzung einer teleologisch angelegten Natur, auch der Menschennatur. Der Mensch ist ein *zoon politikon*, das heißt, er findet seine Vollendung nur im Miteinander. Das setzt Aristoteles voraus. Daraus leitet er aber nicht ab, was in diesem Miteinander richtig ist. Das muss erst gefunden werden. Und was bei Aristoteles das *telos* der *eudamonia* heißt, heißt in der mittelalterlichen Philosophie dann das *bonum commune*. Das *bonum commune* wird als Ziel vorausgesetzt, etwa mit seinen Inhalten Frieden und Gerechtigkeit; Menschenrechte würden wir heute sagen. Das wird vorausgesetzt, aber das Vorausgesetzte sagt mir nicht, wie die praktischen Lösungen aussehen; die müssen gefunden werden.

Das könnte man auch bei Kant nochmal explizieren, da ist es ein bisschen komplizierter. Kant setzt neben die theoretische Vernunft, die ihm auch die Moral nicht liefern kann, die praktische Vernunft. Und er kommt wieder zu metaphysischen Voraussetzungen – er würde sie transzental nennen – mit den Postulaten der praktischen Vernunft: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Auch daraus leitet er nicht seine Moral ab, sondern das sind Bedingungen, sind Voraussetzungen, um überhaupt über Moral reden zu können. Die Moral steckt im autonomen Subjekt, im Menschen als moralischem Subjekt, das seinem Gewissen verpflichtet ist und deshalb diese innere sittliche

Verpflichtung zum kategorischen Imperativ umwandelt, der wiederum dann den Bezug auf die Allgemeinheit enthält. Das sind die allgemeinen Voraussetzungen. Aber noch einmal: Das praktisch zu Tuende kann immer erst aus Erfahrung im Mit- und Gegeneinander von Gründen und Gegengründen gefunden werden. Das ist praktische Philosophie in der europäischen Tradition, wenn auch unterschiedlich akzentuiert und entwickelt. Und wenn ich mich daran orientiere, heißt das nicht, ich nehme einen Philosophen oder eine Schule von Philosophen und leite daraus mein Konzept von Politikunterricht ab. Das wäre abwegig.

Brunold:

Welche Vertreter des Pragmatismus favorisieren Sie, Herr Scherb? Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede ergeben sich zu den Ausführungen von Herrn Sutor?

Scherb:

Ja, meine berufliche Biographie ist sehr stark geprägt vom Dasein als Gymnasiallehrer. Da ging es auch immer um praktische Fragen. Und der Philosoph, der an der Stelle für mich eigentlich überzeugende Antworten gegeben hat, das war John Dewey in seinem Hauptwerk 'Democracy and Education'. Dieses Werk gründet auf einer erfahrungsorientierten Theorie, die bestimmte Reflexionsprozesse beinhaltet. Dewey hat in dem Aufsatz 'How we think' im Jahr 1910 ein Schema des menschlichen Denkens formuliert, in dem er fünf Stufen beschreibt: *Erstens*: Man begegnet einer Schwierigkeit, *zweitens*: sie wird lokalisiert und präzisiert usw... Wenn man fünfzig Jahre später Sutors Didaktik liest, dann findet man – abgesehen von der Initiierungsphase – *dasselbe* oder *ähnliche* Artikulationsschema in der Politikdidaktik. Der Unterschied liegt lediglich darin, dass Dewey von der authentischen Situation ausgeht, von einem Erlebnis, einem Hindernis, dem man begegnet. Sutors Didaktik war nach meiner Wahrnehmung natürlich auch sehr stark auf die Schule bezogen und wir haben in der Schule nicht die Situation, dass man täglich einer Schwierigkeit, einem Problem begegnet. Das heißt, die erste Phase im Artikulationsschema von Sutor muss den Umstand kompensieren, dass man einer Schwierigkeit nicht immer automatisch begegnet. Ansonsten sehe ich zwischen dem Artikulationsschema von Dewey und dem von Sutor eigentlich kaum Unterschiede. Selbst die Anschlussphase, wo Sutor sagt, es gehört dann Vertiefung dazu und es gehört Metakognition dazu, das ist etwas, was durchaus bei John Dewey auch vorhanden ist. Insofern ist hier eine große Parallelität zwischen einer Didaktik, die in der Tradition der praktischen Philosophie konstruiert wurde und einer Didaktik, die eher pragmatistisch orientiert ist, zu sehen.

Sie werden dann natürlich die Frage stellen: Warum macht der Scherb dann Pragmatismus, warum nimmt der nicht praktische Philosophie? Es gibt Unterschiede und ein Unterschied liegt darin, dass der Pragmatismus eigentlich das berücksichtigen kann, was man den *linguistic turn* nennt: Also: Die Sachen, die an sich stumm sind, werden zur Sprache gebracht dadurch, dass Menschen sich auf diese Sachen beziehen. Das erscheint in der Erkenntnistheorie, die in der pragmatischen Maxime von Charles Sanders Peirce vorhanden ist, wenn er sagt: *Menschen beziehen sich auf ein Objekt. Dieses Objekt hat verschiedene Wirkungen auf verschiedene Subjekte. Und die Auffassung all dieser Wirkungen ist die vollständige Auffassung des Objekts.* Und was folgt daraus? Es folgt daraus, dass wir zunächst nur über das sprechen und verhandeln können, was Menschen sagen. Das ist möglicherweise ein konzeptioneller Unterschied in der Didaktik, die dem Pragmatismus ein bisschen näher steht, und das erscheint jetzt auch in den modernen Kompetenzorientierungen. Wir reden von *Konzepten*, und das sind Schlüsselbegriffe des Faches, die jetzt aber auf der anderen Seite als mehr o-

der weniger elaborierte Konzepte in den Köpfen der Schüler erscheinen. Und das ist etwas, was eher kompatibel ist mit einer Philosophie, die den *linguistic turn* berücksichtigt. Hier liegt für mich ein Grund, den Pragmatismus der praktischen Philosophie vorzuziehen.

Brunold:

Vielleicht sind es aber auch psychologische Komponenten aus der Entwicklungspsychologie, beispielsweise ‚concept maps‘, also kognitive Vernetzungen, die schon bei Schülern angelegt sind und die dann auf Erfahrungswissen zurückbezogen werden können.

Scherb:

Das ist eine ganz andere Ebene, die durchaus integrierbar ist in die allgemeine Philosophie des Pragmatismus.

Sutor:

Also, Gemeinsamkeiten und Unterschiede: Natürlich ist diesen unterschiedlichen Ansätzen Vieles gemeinsam, das wurde ja wohl auch schon deutlich. Gemeinsam ist zunächst einmal vor allen Dingen das Ziel der politischen Bildung. Es geht nicht darum, eine idealistische gute Gesinnung bei Schülern zu erzeugen, sondern es geht um die Entwicklung von politischer Urteilskraft. Da sind wir uns sicher völlig einig. Es geht nicht um die Lösung von Handlungsproblemen durch Deduktion aus allgemeinen Prinzipien – das habe ich vorhin schon kurz begründet – oder auch aus obersten Werten, wie man heute gern sagt, sondern um die Lösung dieser Probleme durch die Analyse von Situationen mit Hilfe sachbezogener Kriterien. Die Frage wäre dann: Wo kommen diese Kriterien her? Es geht auch nicht – um noch einen anderen Zielbegriff aufzugreifen, der viel diskutiert wird – um so genannte Wertevermittlung. Das ist ein irreführender Begriff. Die Schule kann nicht Werte vermitteln. Werte werden im Entwicklungsprozess von der Person aufgebaut oder nicht. Es geht um den Aufbau von Gewohnheiten, im Umgang miteinander und im Umgang mit den Dingen. Da können Gewohnheiten in einem gründlichen Unterricht entwickelt werden. Die Pragmatisten nennen sie *habits*, mit einem amerikanischen Begriff, der auch darüber hinaus gebraucht wird. Die Tradition hat das Tugenden genannt, die Tugend heißt lateinisch „*habitus*“. Es geht um den Aufbau habitueller Eigenschaften, die der Mensch erwirbt im Laufe seines langen Lebens, möglichst seines lebenslangen Lernens. Das könnte man also traditionell ausdrücken: es geht um Tugenden im kooperativen und kommunikativen Bearbeiten von Fragen. Das ist uns durchaus gemeinsam.

Was mich jedoch an dem Pragmatismus in dieser zugspitzen Form stört, das ist, dass der Pragmatismus eben keine der Praxis vorausgehenden Theorie kennt, er ist prinzipiell antimetaphysisch. Das finden Sie ja bei allen Vertretern, wobei der Begriff der Metaphysik so wie ein nicht beschreibbares Gespenst auftaucht, bei anderen modernen Theoretikern ja auch. Das geht bis hin zu Habermas. Der Pragmatismus hat meines Erachtens kein Wahrheitskriterium außer dem des *common sense*. Unter anderem kommt ja die Bewährung bei vielen der Pragmatisten immer als Wahrheitskriterium vor. Aber was hat sich bewährt in der Praxis? Woran messe ich Erfolg? Dazu brauche ich ja wieder Kriterien höherer Art, um das messen zu können. Der Pragmatismus lebt meines Erachtens von der Hoffnung auf einen einigermaßen human bleibenden Utilitarismus oder Relativismus. Mehr können wir nicht sagen in Fragen der Wahrheit, während die praktische Philosophie da anders denkt. Nochmal: Sie löst nicht die normativen Handlungsprobleme deduktiv, aber sie durchdenkt sie im Rahmen metaphysischer Vorannahmen. Die heißen heute – nicht mehr wie bei Aristoteles

oder bei Thomas – Personsein des Menschen, Menschenwürde, Menschenrechte. Aber was dieser Tradition gemeinsam ist: in diesen Maßstäben, an denen wir Bewährung oder Erfolg messen, da begegnet uns etwas, was wir – ob wir wollen oder nicht – ein transzendentes Moment nennen, etwas, was uns nicht mehr zum Gegenstand wird, was wir aber voraussetzen müssen, woraus wir denken müssen. Wir treffen im Menschen auf ein Element von Transzendenz, über das wir nachdenken müssen, auch wenn wir es nicht wissenschaftlich dingfest machen können. Und diese Dimension geht im Pragmatismus verloren.

Scherb:

Zwei Dinge: Das *Erste* betrifft den Wahrheitsbegriff im Pragmatismus. Wenn wir die Erkenntnistheorie von Peirce sehen – die steckt ja in seiner pragmatischen Maxime – dann sagt er: „Es sind die Wirkungen, über die wir sprechen.“ Das heißt, es dominiert eine Handlungstheorie der Wahrheit, eine Konsenstheorie im Pragmatismus. Aber dem Relativismusvorwurf kann man an der Stelle entgegnen, dass alle Wirkungen, die auf Menschen ausgehen und die in ihren Urteilen dann zum Tragen kommen, jeweils eine Funktion des Objekts sind. Das heißt: Das, was im Konstruktivismus verloren geht, das ist im Pragmatismus vorhanden. Es bleibt die Empirie als Prüfstein von Urteilen im Pragmatismus erhalten. An der Stelle sprechen Peirce und später Karl-Otto Apel sowie Jürgen Habermas von der *indefinite community of investigators*, der unendlichen Forschungsgemeinschaft. Das bedeutet: die Relativität von Erkenntnis liegt lediglich darin, dass immer neue Personen mit neuen Wirkungen, die der Gegenstand auslöst, hinzukommen können. Wir haben auch durch Sie, Herr Sutor, einen Beitrag zu einem kommunikativen Wahrheitsbegriff vorliegen. Und da ist beides wieder sehr eng zusammen. Der Punkt, von dem aus ich jetzt argumentiere, ist die Zurückweisung des Relativismusvorwurfs gegenüber dem Pragmatismus anhand des Wahrheitsbegriffs.

Der *zweite* Punkt ist, dass der Pragmatismus einen antimetaphysischen Grundzug hat. Hier ist eine präzise Unterscheidung dringend notwendig. Ontologisch gesehen ist der Pragmatist durchaus *nicht* antimetaphysisch eingestellt. Er sagt ganz einfach: „Was da hinter den Erscheinungen und hinter den Wirkungen existiert, wissen wir nicht. Es interessiert auch nicht, sondern wir haben über das zu verhandeln, was Menschen sagen und was Menschen an Konzepten miteinander strittig oder nicht strittig aushandeln.“ Das heißt: Wenn der Vorwurf des antimetaphysischen Grundzugs erhoben wird, kann der nur erkenntnistheoretisch gemeint sein, aber nicht ontologisch. Das müsste man hier sauber voneinander trennen.

Sutor:

Ja, jetzt sind wir bei dem ominösen Begriff der Ontologie. Die ganze Tradition der praktischen Philosophie gebraucht in der Ethik kein ontologisches Argument, sondern sie arbeitet mit metaphysischen Argumenten. Die Ontologie ist eine Erfindung der Neuzeit. Die mittelalterliche Philosophie nennt sich nicht Ontologie. Der neuzeitliche Rationalismus einerseits hat aus der Metaphysik eine Ontologie gemacht, eine geschlossene Seins-Lehre. So ist sie leider auch in die Neo-Scholastik und katholische Soziallehre eingegangen. Und die Empiristen, die dem Rationalismus dann widersprachen, haben aus dieser Ontologie den Gegner gemacht, der angeblich die klassische Metaphysik repräsentiert. Das war ein fundamentales Missverständnis. Es geht hier gar nicht um Ontologie, und deshalb wundert es mich gar nicht, dass auf einmal dann Pragmatisten ontologisch reden. Ich habe das nochmal nachgelesen bei Putnam und Peirce, die einen Begriff von Wahrheit voraussetzen. Es gibt keine Einzelwahrheit,

über die man streiten kann, wenn man nicht einen allgemeinen Horizont von Wahrheit hat. Man kann nun von der Annahme ausgehen, dass wir als denkende, redende, handelnde Menschen auf Wahrheit verpflichtet oder im Miteinander auf Gut-Sein verpflichtet sind. Die praktische Philosophie hat das nicht ontologisch genannt, sondern die spricht da interessanterweise von Universalien. Kant hätte sie Transzentalien genannt: das Wahre, das Gute, das Schöne konvergiert mit dem Seienden. Das alles als Voraussetzung unseres Menschseins im Miteinander, in Wahrheitssuche, im miteinander Gut-Leben, wie gesagt, das ist metaphysisch gedacht, aber nicht ontologisch.

Und die mittelalterlichen Ethiker – Aristoteles auch vorher und später die nachfolgenden – wären weit davon entfernt gewesen, aus so genannten Essenzen und Wesenheiten Handlungsfolgen abzuleiten. Das ist ja auch ein Vorwurf, der dieser Philosophie gemacht wird, sie sei essentialistisch. Sie würde mit Wesenheiten arbeiten, aus denen dann die Lösungen für Handlungsprobleme folgen. Das ist wiederum ein fundamentales Missverständnis. Ich muss – wenn ich wissen will, was gut ist im Konkreten – meine Erfahrungen mit Anderen austauschen, muss geschichtlich, muss erinnernd denken, muss mit Anderen reden, wir müssen darüber streiten; aber ich setze voraus, dass wir gemeinsam dem Guten verpflichtet sind als dem transzontalen Horizont. Und genauso haben Sie ja Wahrheit als notwendigen transzontalen Horizont, um überhaupt miteinander argumentieren zu können. Und warum man das nicht akzeptiert, verstehe ich nicht.

Im Übrigen, Herr Scherb, mit dem Relativismusvorwurf machen Sie es sich zu einfach! Einer der maßgeblichen neueren Pragmatisten, Richard Rorty ist ein krasser Relativist. Ein fundamentaler Satz bei ihm lautet: „Demokratie geht vor Philosophie“. Das heißt, die Demokratie fragt nicht ‚Was ist philosophisch richtig oder gut oder wahr?‘, ‚Woraus leben wir letztlich?‘, sondern die Demokratie ist theoretisch unbegründbar; sie ist eine Weise des Miteinanderumgehens und muss darauf hoffen, dass es schon gut wird. Mehr hat Richard Rorty nicht zu bieten.

Scherb:

Ja! Stimmt! Rorty würde ich auch nicht zum Säulenheiligen einer politischen Didaktik machen wollen. Das ist etwas anders bei Peirce, wo in der Unverfügbarkeit in der pragmatischen Maxime das Subjekt und das Objekt nicht voneinander getrennt werden können. Und das hat natürlich Auswirkungen auf den Wahrheitsbegriff, der möglicherweise nicht anders formuliert werden kann, wie es die praktische Philosophie auch tut. Wenn man nämlich die Denkfigur ‚Essentialismus und Konstruktivismus‘ hennimmt, würde ich sagen: Beide, sowohl die praktische Philosophie als auch der Pragmatismus, stehen da in der Mitte, indem sie Subjekt und Objekt durchaus genügend berücksichtigen. Und ich stimme Ihnen insofern in einem Punkt zu. Sie haben irgendwann einmal geschrieben, der Pragmatismus sei ein ‚moderner Zweig der praktischen Philosophie‘. Dagegen kann ich nichts sagen.

Brunold:

Warum favorisieren Sie, Herr Sutor, die Tradition der praktischen Philosophie?

Sutor:

Das ist natürlich auch eine Sache der eigenen Lebensgeschichte. Meine Zugänge zu dieser Art des Denkens, die im Sammelbegriff praktischer Philosophie dann zusammengefasst werden können, sind ganz unterschiedlich. Ich bin an einer Stelle sehr früh auf eine berühmte Unterscheidung von Dolf Sternberger gestoßen, die ‚Drei Wurzeln der Politik‘. In diesem berühmten Buch untersucht er die drei prinzipiell zu unter-

scheidenden Arten, wie man in der europäischen Tradition Politik auffasste. Die erste nennt er die aristotelisch-anthropologische, das ist die Anknüpfung an die praktische Philosophie. Die führt über viele Entwicklungen in den freiheitlich-rechtsstaatlichen Verfassungsstaat, was wir abgekürzt Demokratie nennen. Die zweite Wurzel sieht er bei Denkern wie Machiavelli, nämlich Politik aufzufassen als reinen moralfreien Machtkampf und dessen oberstes Ziel: die Staatsräson. Die dritte Wurzel – bei ihm auf Augustinus zurückgehend, das ist eine interessante theologische Reminiszenz bei Sternberger, aber dann ausformuliert als politisches Konzept bei Marx und Lenin – nämlich Politik als Kampf der zwei großen Reiche, das Gute und das Böse, mit dem Endsieg natürlich des Guten, der Revolution. Eine rechtsradikale – oder besser gesagt – rechtsextreme Variante dieser Theorie wäre die von Carl Schmitt, der Politik als Freund-Feind-Verhältnis begreift. Interessant ist nun für mich bei Sternberger der Versuch gewesen, nachzuweisen, dass das weite Konzept dessen, was er aristotelisch-anthropologisch nennt, in der Lage ist, das, was bei den beiden anderen Konzepten an Richtigem gesehen ist, zu integrieren. Natürlich müssen wir in der Beurteilung von Politik und in ihrer Analyse auch von Macht sprechen, von Machtkampf bis hin zu gefährlichen Gewaltanwendungen, bis hin zu Krieg. Natürlich müssen wir sprechen von blanken Interessen, von Konflikten, die ausgetragen werden müssen. Und natürlich spielt auch das, was die Marxisten bis zu einem gewissen Grad mit Recht als Klassenkampf analysiert haben, in vielen demokratisch verfassten Staaten nach wie vor eine Rolle. Natürlich kann ich von Klassenkonflikten reden, wenn ich sie nicht verabsolutiere zum großen Freund-Feind-Verhältnis. Also mit anderen Worten: Sternberger war der Meinung, das aristotelische Konzept ist das weitere Konzept. Es kann die anderen berücksichtigen, aber es verabsolutiert nicht, es lässt offen, im Rahmen bestimmter Grundannahmen über unser Menschsein, sich der Lösungen der praktischen Probleme zuzuwenden.

Dann gab es einen so interessanten Denker wie Wilhelm Hennis, der sich in seinem Buch ‚Politik und Praktische Philosophie‘ daran gestoßen hat, dass die neuzeitliche rationalistisch-empiristisch arbeitenden Sozialwissenschaften diese ganze Tradition ausschlossen, weil sie das Ziel hatten, für Sozialwissenschaften gewissermaßen Gesetzmäßigkeiten zu finden wie in der Naturwissenschaft. Er sagt: ‚Das ist das falsche Modell für uns. Wir müssen auf die alten Modelle zurückgehen!‘ Und dann geht er zurück bis Aristoteles und untersucht bei den Römern, interesseranterweise bei römischen Rhetorikern: Wie argumentieren die im Für und Wider, wenn es um die Lösung politischer Fragen geht? Da sagt er: ‚Sie argumentieren topisch.‘ Er nennt das, was wir die Kategorien dann nennen, Topoi, die Topoi, die man aus Erfahrung kennengelernt hat. Man braucht gewisse Aspekte, um eine Frage beurteilen zu können: Wie hat sich ein Konflikt geschichtlich entwickelt? Welche Kräfte stehen sich da einander gegenüber? Mit welchen Argumenten arbeiten die? Welche Interessen kann man identifizieren? Welche Institutionen kommen ins Spiel? Auf welchen Wegen kann man Lösungen finden? Das alles ist für Hennis Topik und ist klassische praktische Philosophie, so, wie ich sie verstehe. Das wäre der zweite Zugang bei mir gewesen.

Und der dritte natürlich, so habe ich sie genannt, ist die hervorragende Prudentia-Lehre bei Thomas von Aquin. Ich kann nur jedem empfehlen, den Tractatus über die Prudentia bei Thomas nachzulesen. Überhaupt, die Summa Theologiae lohnt sich insgesamt nachzulesen, auch die so als geschlossen verrufene alte philosophische Tradition. Thomas argumentiert durchweg dialogisch. Die ganze Summa sind lauter Disputationen. Die Argumente von Für und Wider werden aus der Tradition, aus seiner Ge-genwart entnommen. In seinen Schlussfolgerungen ist er weit davon entfernt, diese zu

verabsolutieren. Es gibt einen schönen Satz bei Thomas, der fiel mir vorhin schon ein, als Sie von der Sprache als Voraussetzung für Erkennen sprachen. Ich weiß nicht, inwieweit wir alle noch Latein können: „Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur. Alles, was wir erkennen, erkennen wir im Modus des Erkennenden.“ Also der Bezug zwischen Subjekt und Objekt ist unauflösbar, auch für Thomas schon. Also, so modern ist das gar nicht.

Ja, und dann schließlich die Herausforderung der 1968er Studentenbewegung, die mich bewogen hat, neu über diese Dinge nachzudenken und zu fragen: Das kann doch nicht stimmen, diese Verkürzung von Politik auf den reinen Klassenkampf, unsere Gesellschaft einfach hinzutrimmen auf zwei einander widerstrebende Grundkräfte, oder wie Giesecke vorher schon sagte: „Politik ist reiner Konflikt, und er wird gelöst nach Macht und Interessenslagen.“ Da ist doch Politik verkürzt. Das hat mich nicht ruhen lassen. Und dann habe ich mich nochmals mit diesen Dingen auseinandergesetzt und habe im Rückgriff auf diese Elemente versucht, aus dieser Tradition der praktischen Philosophie ein Konzept von politischer Bildung zu entwickeln. Ich habe mich damals auch zugespielt gegenüber der Kritischen Theorie geäußert. Der Kritischen Theorie tut man ja Unrecht, wenn man sie einfach marxistisch nennt, aber sie hat natürlich schon einen marxistischen Grundzug gehabt, nur haben die radikalen '68er' daraus reinen Marxismus gemacht. Ich habe immer Wert darauf gelegt, gegen die Verfechter der Kritischen Theorie zu sagen: Überlegt mal, schaut einmal in unsere Tradition. Es gibt mehr als eine Kritische Theorie. Die Tradition, auf die ich zurückgreife, ist eine *eminent kritische Theorie*.

Scherb:

Die persönliche Biographie hat natürlich starken Einfluss auf das, was dann später an „Kopfproduktion“ stattfindet. Mein politisches Engagement begann dort, wo Sie, Herr Sutor, schon Einiges hinter sich hatten, nämlich in den '68ern'. Ich falle unter das Zitat von Thomas Mann: „Wer mit 14 nicht Sozialist ist, der hat kein Herz, und wer es mit 40 noch ist, hat keinen Verstand.“ Also, ich kam an die Universität und dort konnte man wählen, in welchen Grundkurs man geht: zum Marxistischen Studentenbund Spartakus, zum Kommunistischen Studentenverband, zur Marxistischen Gruppe oder zum Sozialistischen Hochschulgremium. Ich war in der Marxistischen Gruppe im Grundkurs, und wir hatten nichts anderes gemacht als 'Kapital-Schulung'. Ich hatte ein Protokoll über den 'Schluss auf Arbeit' zu schreiben, dieses klassische wissenschaftstheoretische Stück der Marxistischen Gruppe, wo zwingend aus bestimmten Voraussetzungen etwas deduziert wird. Ich habe das Protokoll abgeliefert und habe gedacht: Es könnte doch auch so oder anders sein. Und diejenige, die den Grundkurs geleitet hat, hat mich zweimal das Protokoll neu schreiben lassen. Und auch beim dritten Versuch blieb mir persönlich immer dieser Zweifel, dass das aber auch anders sein kann. Und dann hatte mir die Grundkursleiterin gesagt, den Ton habe ich heute noch im Ohr: „Da müsstest du dir mal deinen Klassenstandpunkt überlegen!“ So, und das war für mich endgültig der Punkt, an dem ich gesagt habe: „Das kann es ja nicht sein.“

Ich habe mich dann erst einmal auf das andere Fach konzentriert, das war Sport, das war viel unverfänglicher. Und später am Gymnasium dann ging der Strang in Richtung Diskurstheorie, Richtung Habermas, der Strang der Kritischen Theorie, der nicht das Handeln unmittelbar aus dem Denken deduzieren wollte. Das war dann erst im Zusammenhang als ich Sie, Herr Sutor, kennengelernt habe. Die „Gelbe Bibel“ war natürlich verpönt, der „normativ-ontologische Ansatz“ war ein Schlagwort, das ich auch gebraucht habe. Für mich schied dies eigentlich aus. Erst im Referendariat habe ich

gedacht: ‚So schlimm ist das gar nicht! Sie kennen ja meine Position. Inzwischen bin ich der Meinung, dass der Beutelsbacher Konsens, der eine Erfolgsgeschichte hinter sich hat, nichts anderes ist als die politikdidaktische Übersetzung des Sinnkonzepts, das durch die ‚Gelbe Bibel‘ mit der Orientierung am Grundgesetz vertreten worden ist. Das war ja der Hauptvorwurf: Orientierung am Grundgesetz, eine Setzung machen. Das war ja der große Diskussionspunkt, als Kurt Gerhard Fischer geschrieben hat, er habe die Schrift geprüft und sie sei nach seiner Überzeugung verfassungswidrig. Dies war der Hintergrund, von dem aus ich vom Marxismus über die Diskurstheorie dann langsam zum Pragmatismus kam. Und dann ist mir – was praktisch dem Unterricht näher stand – John Dewey unter die Finger gekommen.“

Brunold:

Wie sah denn Ihr Politikunterricht in der Praxis aus?

Scherb:

Ich bin mir relativ sicher, dass der Politikunterricht von Herrn Sutor und mir nicht sehr verschieden war.

Sutor:

Was mich ein wenig stört ist, dass durch den Pragmatismus Politiklernen durch Demokratielernen ersetzt wird. Da mache ich einen Unterschied. Nichts gegen Demokratielernen, aber dem Politikunterricht liegt als Gegenstand das Politische zugrunde. Wir müssen versuchen, den Jugendlichen dies in all seiner Problematik und in all seinen auch negativen Seiten zu vermitteln. Und wir dürfen auch nicht durch eine Verharmlosung den Demokratiebegriff unendlich dehnen, um nicht zu sagen verzerrten. Dadurch darf man nicht die Politik verdrängen. Deshalb möchte ich betonen, dass dieser breitere Ansatz überlegen ist, weil er die Politik umfanglicher in den Blick nimmt. Wir haben es ständig mit Polaritäten zu tun, mit Spannungsverhältnissen, die wir nicht auflösen können. Dies beinhaltet die philosophisch-politische Anthropologie, die wir voraussetzen: Individualität und Sozialität, Tradition und Fortschritt, Partizipation und Repräsentation, Interessen und Gemeinwohl, Konflikt und Kompromiss, Macht und Recht, Moral und Erfolg, alles Polaritäten, alles Spannungsverhältnisse, in denen Politik sich ständig bewegt. Die Auseinandersetzung damit muss gelernt werden, wenn politische Bildung erfüllen will, was sie soll. Dazu gehört natürlich das Demokratielernen auch hinzu, und zwar in der Art und Weise, wie man Probleme löst. Als didaktische Konsequenz ergibt sich kein System, das abgeleitet ist, aber es verbindet die Zieldimensionen, die wir alle anstreben: Urteilsbildung, dialogisch-kommunikative Bildung und eben auch Gewissensbildung und moralische Bildung. Daraus ergibt sich die Frage: Was kann ich letztlich verantworten und welche Maßstäbe habe ich dafür? Und da lässt mich der Pragmatismus im Stich. Dieser setzt dann mit gewissen ontologischen Voraussetzungen an, aber kommt ohne eine schwache Metaphysik nicht aus. Ich nenne sie schwach, weil sie die alten Weltbilder nicht mehr erreichen kann. Habermas sagt ja inzwischen auch: „Ja, eine gewisse schwache Metaphysik brauchen wir eben. Dies erfordert das Nachdenken über die Voraussetzungen, damit wir überhaupt denken und reden und handeln können.“

Scherb:

Man darf den Pragmatismus nicht in die Schublade ‚Demokratiepädagogik‘ stecken. Demokratiepädagogik ist zwar pragmatistisch begründbar, aber der Pragmatismus lässt sich darauf keineswegs beschränken. Ich werde selbstverständlich nichts dagegen sagen und würde es sogar noch unterstützen, wenn Sie, Herr Sutor, diese Differenzie-

rung zwischen Demokratielernen und Politiklernen machen. Das ist auch der große Streit zwischen uns Politikdidaktikern und den Demokratiepädagogen.

Anmerkung

- 1 Gagel, Walter 2005: Geschichte der politischen Bildung in der Bundesrepublik Deutschland 1945-1989/90, 3., überarbeitete und erweiterte Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Referenzliteratur

Sutor, Bernhard, 1984: Neue Grundlegung Politischer Bildung, Band I: Politikbegriff und politische Anthropologie; Band II: Ziele und Aufgabenfelder des Politikunterrichts. Paderborn.
Scherb, Armin, 2014: Pragmatistische Politikdidaktik, Schwalbach/Ts.



Prof. Dr. Andreas Brunold
Professur für Politische Bildung und Politikdidaktik an der
Universität Augsburg



PD Dr. Bernhard Ohlmeier
Akademischer Oberrat an der Professur für Politische
Bildung und Politikdidaktik an der Universität Augsburg