

Friedrich Kümmel

Zum Verhältnis von phänomenologischer Anthropologie und empirischer Erfahrungswissenschaft vom Menschen bei Stephan Strasser^{*}

Inhalt

- A. Stephan Strasser: Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen 1
 - 1. Der Mensch als Subjekt und Gegenstand empirischer Forschung 1
 - 2. Der anthropologisch Zugang zum Menschen 3
 - 3. Methodologische Konsequenzen 7
- B. Stephan Strasser: Erziehungswissenschaft – Erziehungsweisheit 9
 - 1. Pädagogische Grundkategorien 9
 - 2. Die Begründung der Möglichkeit pädagogischen Denkens und Handelns 10
 - 3. Zur Möglichkeit einer wissenschaftlichen Pädagogik 12

A. Stephan Strasser: Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen¹

Strassers Werk über „Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen“ verdient besondere Beachtung, denn hier wird (in so umfassender Weise meines Wissens erstmals) der Versuch unternommen, das wissenschaftstheoretische und methodische Selbstverständnis der anthropologischen Betrachtungsweise in den Wissenschaften vom Menschen auszuformulieren und von einem naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal ebenso abzuheben wie von dessen Widerpart im existenzphilosophischen Denken. Während eine naturwissenschaftliche Fragestellung „das spezifisch Menschliche“ gar nicht in den Blick bekommen kann, ist es im „Absolutismus der Freiheit“ dem wissenschaftlichen Zugriff überhaupt entzogen.

1. Der Mensch als Subjekt und Gegenstand empirischer Forschung

Den Menschen als Menschen empirischen Methoden zugänglich zu machen, ist dadurch möglich, „daß der leibhafte Mensch mit seinen konkreten Verhaltensweisen, seiner konkreten Umwelt und seinen konkreten Werken Gegenstand wissenschaftlicher Erfahrung wird“ (S. 5). Vermöge dieser Selbstobjektivierung erhalten die Erfahrungswissenschaften vom Menschen eine Objektivität, in der die menschliche Freiheit nicht geleugnet ist und vielmehr in ihren Grenzen und Möglichkeiten erst konkret be-

^{*} Als Besprechungsaufsatz unter dem Titel „Anthropologie und Erziehungswissenschaft. Zu zwei Schriften von Stephan Strasser“ erschienen in: Zeitschrift für Pädagogik. Jg. 13, Heft 4, August 1967, S. 381-394. Der Text wurde überarbeitet und die Seitenwechsel der gedruckten Erstfassung eingetragen.

¹ Stephan Strasser, Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen. Verlag Walter de Gruyter & Co. Berlin 1964. XV, 314 S (Phänom. Psych. Forsch. Bd. 5). Das Werk wird mit den Seitenzahlen zitiert.

stimmt werden kann (vgl. S. 255 ff.). Das „Kernproblem“ einer „Menschenkunde“ sieht Strasser darin, daß in ihr der Mensch *sich selbst* zum Gegenstand empirischen Forschens macht und verändert wird durch die Art, wie er sich darin erfährt und denkt (S. 7 ff.). In seinem Selbstverhältnis ist die Objektivierbarkeit seiner selbst begründet, zugleich aber setzt es dieser eine zwar verschiebbare, aber prinzipiell nicht aufhebbare Grenze. Aus der menschlichen Selbstrückbezüglichkeit folgt die notwendige Aspekthaftigkeit jedes möglichen Zugangs. Ein „objektivistischer“ Anspruch auf vollständige und endgültige Beschreibung ist unhaltbar. Dies nimmt auch der naturwissenschaftlichen Sicht ihren universalen Geltungsanspruch und nötigt zur Preisgabe der hier noch immer leitenden „natürlichen Einstellung“ (Husserl, Misch), die ihrer eigenen Grenzen nicht gewahr wird und zu einer „Tyrannei der Methode“ (S. 22) führt. [381/382]

Gerade weil die Form der Frage die Art der Antwort prädisponiert, kommt es auf die angemessene Fragestellung an, soll die Methode nicht den Gegenstand verfälschen. Gegenüber dem Physikalismus (insbesondere Carnaps) wird eingewandt, daß nicht „jeglicher Inhalt in jeder Sprache ausgedrückt werden“ (S. 21) und es folglich auch keine Universalsprache geben kann. Dabei gilt für Strasser die ontologische These vorweg als ausgemacht, daß es wesensverschiedene „Gebiete“ und „Schichten“ des Seienden gibt und entsprechend auch „die Erfahrungen Wesensunterschiede aufweisen“ (S. 21) müssen. Was so z. B. in der Sprache der Physik ausgedrückt werden kann, nimmt seine Hinsicht von allgemeinsten kosmischen Zusammenhängen und kann den Menschen nur „als ein von der Natur hervorgebrachtes Sein“, aber nicht „als Urheber und Gestalter seiner eigenen Umwelt“ zum Gegenstand haben. Die Konsequenz ist: „Naturkunde“ ist nicht „Menschenkunde“ (S. 5 ff.). Gilt es den Menschen als „Ursprung von sinnvollen Intentionen“ zu untersuchen und „den Sinn dieser Intentionen zu ermitteln“ (S. 131), so ist „diese Gegen-Ständlichkeit ... von völlig anderer Art als die für die naturwissenschaftliche Forschung einzig maßgebende“ (S. 132). Auch wo die menschenkundliche Forschung objektiviert, beruht sie „in jedem Falle auf einer Subjekt-Subjekt-Beziehung“. (a. a. O.) Die Versuchsperson als „Objekt“ „interpretiert“ die an es gestellte Frage gemäß einem Verständnis ihrer Bedeutung und „reagiert“ nicht in bloß in vermeintlich eindeutiger Weise auf sie. Die Forschungssituation wird von Strasser in diesem Sinne als eine „Begegnung“ charakterisiert, deren „Reziprozität“ die verschiedene Intention der Beteiligten und entsprechend einen je anderen Sinn der Situation nicht ausschließt (S. 135). Anstelle der distanzierten „Haltung des uninteressierten naturwissenschaftlichen Beobachters“ ist mit Plessners Worten „der volle Einsatz der Person mit all ihren Resonanzflächen gefordert“ (S. 141).

Daß in der Abgrenzung der Seinsbereiche und Wissenschaftsformen ebenso eine Vorentscheidung liegt wie in der gegenteiligen Ansicht, daß „alles, was ‘ist,’ ein und derselben Seinsregion angehört“ (S. 22), darf jedoch nicht übersehen werden. Nur wenn sich hier eine unumgängliche Alternativität der Perspektiven geltend macht, muß im Sinne der „Pluriformität“ des Seins argumentiert werden. Daß „Materialität“ *alles* Seiende wesentlich bestimmt und andererseits auch Sinnstrukturen durchgängig vorhanden sind, hebt die Tatsache verschiedener Seinsbereiche und Sinnniveaus nicht auf, nimmt aber doch dem klargeschnittenen wissenschaftstheoretischen Entweder-Oder

seine Schärfe und läßt es als zu wenig gesagt erscheinen, „daß es zwischen beiden Gruppen von Wissenschaften Berührungspunkte gibt“ (S. 6 f.). Gegen eine Unterscheidung verschiedener Seinsstufen bzw. Seinsregionen ist nichts einzuwenden, aber sie könnte leicht übersehen lassen, daß zentrale Kategorien des Seienden aus der Betrachtung seiner konkreten (und d. h. „zusammengewachsenen“) Einheiten resultieren. Das Begründungsverhältnis nimmt in bezug auf sie eine gegenüber der Schichtenvorstellung gewandelte Form an und läßt andere Hinsichten maßgeblich werden.

Der geforderte Methodenpluralismus läßt sich deshalb meines Erachtens nicht aus der Tatsache verschiedener Seinsregionen ableiten (die jeweils einer besonderen Methode zugänglich wären), und noch weniger kann der Gesichtspunkt der Einheit [382/383] der Wissenschaften in ihrer gleichgerichteten erkenntnistheoretischen Grundstellung von daher in den Blick kommen. Die von Strasser angewandte „Methode der Kontrastbilder“ (S. VI, 26) mag zur Klärung der eigenen Position vorteilhaft sein, sie könnte aber leicht übersehen lassen, daß die Revision der objektivistischen Einstellung in Verbindung mit einem neuen methodischen Selbstverständnis auch innerhalb der Naturwissenschaften selber gefordert wird und kein Spezifikum der Wissenschaften vom Menschen darstellt, auch wenn sie hier besonders dringlich erscheint. Und wenn schon „die auf systematisierter Erfahrung beruhende Menschenkunde mit der Naturkunde die empirische Methodologie gemein“ hat (S. 6), wird der von Strasser behauptete „wesentliche Unterschied zwischen beiden Gruppen von Wissenschaften“ (a. a. O.) noch stärker relativiert und die „Undurchführbarkeit der empiristischen Reduktion“ (S. 145 f.) hier wie dort nachgewiesen werden müssen.

Strassers Kritik am „Scientismus“ legt m. E. die Naturwissenschaften auf eine Position fest, die diese zumindest teilweise schon verlassen haben. Die Einsicht in das „korrelative Verhältnis“ von „Methode“ und „Tatsache“ (vgl. S. 111) hat sich hier schon so weit herumgesprochen, daß die Position des Wiener Kreises auch für den gegenwärtigen logischen Positivismus selbst nicht mehr als prototypisch angesehen werden kann. Der in kontinentaler Tradition Dilthey und der Phänomenologie verpflichtete Gedanke einer „Empirie ohne Empirismus“ bestimmt (wesentlich beeinflusst von Kant und Hegel) auch den angelsächsischen Pragmatismus so tief, daß die Antithese von Natur- und Geisteswissenschaften von vornherein vermieden wurde. Dies blieb nicht ohne Rückwirkung auf das Selbstverständnis der „sciences“. Wo Strasser selber von einer zukunftssträchtigen „Annäherung zwischen Erfahrungswissenschaft und Philosophie“ (S. 189) spricht - wobei seiner Meinung nach die Philosophie „auch und sogar in erster Linie metaphysische Philosophie sein“ wird -, redet auch er von der „modernen Wissenschaft“ überhaupt.

2. Der anthropologisch Zugang zum Menschen

Umschreibt man nun seit Kant mit dem Programm einer „Anthropologie“ das Maß der philosophischen Anstrengung, dem auch jede allgemeine Ontologie genügen muß, so scheint mir gerade dieser epochemachende Schritt zur „Philosophie als Anthropol-

gie“ (Klaus Giel²) eine allzu starke Betonung der menschlichen „Sonderstellung“ (Scheler) unnötig zu machen. Es geht nun nicht mehr um die Gefahr einer Reduzierung des menschlichen Sinnhorizontes, sondern umgekehrt um die Einsicht in dessen wachsende Verbindlichkeit für das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit im ganzen, und damit auch für das Verständnis der außermenschlichen Natur. Entgegen der von Dilthey festgestellten Antithese von „Erklären“ und „Verstehen“ erlaubt dies eine Übertragung der Methoden in *beiden* Richtungen. Die anthropologische Betrachtungsweise verbietet nicht die Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden auf den Menschen und bestreitet nur deren Dogmatismus, so wie sie auf der anderen Seite mit gleichem Recht dem Dogmatismus ideologischer Sinnsetzungen eine ethisch zu verantwortende Grenze setzt. So wie man in den Wissenschaften von Menschen einen Pluralismus der Methoden nicht ausschließt, kann man auch umgekehrt für die Erschließung der außermenschlichen Natur eine Mehrzahl von Sichtweisen und methodischen Zugängen fordern. Strassers wissenschaftstheoretische Überlegungen scheinen mir deshalb in ihrer Bedeutung und Fruchtbarkeit erst recht deutlich zu werden, wenn sie [383/384] aus der Alternative von „Naturwissenschaft“ (science) und „Erfahrungswissenschaft vom Menschen“ herauskommen und für die wissenschaftliche Erkenntnisform überhaupt verbindlich gemacht werden.

Der andere Bezugspol der Exposition: Strassers Kritik am „Absolutismus der Freiheit“ (S. 39 ff.), orientiert sich vorwiegend an Sartre, meint aber das idealistische Verständnis einer „setzenden“ und im absoluten Sinne „kreativen Freiheit“ überhaupt, die keinerlei empirische Bestimmung mehr zuläßt. Zwar ist der Mensch in der Tat, was er aus sich macht. Aber bereits in der Wahl seiner Möglichkeiten und nicht erst in deren Verwirklichung ist er in eine Situation gestellt, die ihn auch in seinen Entwürfen von vornherein beschränkt und motiviert. „Eine Freiheit, die nicht genötigt wäre, etwas hinzunehmen, könnte auch nicht wählen.“ (S. 43) Die empirischen Gegebenheiten des Lebensverlaufs bestimmen damit wesentlich den sich selbst auslegenden Daseinsentwurf und bestätigen ihn nicht nur nachträglich. Die diese Gegebenheiten zur Einheit bringende „Sicht“ kann keine „Beschreibung a priori“ (Sartre) auf Grund eines „vorontologischen Verstehens“ des Menschen (S. 44 ff.) sein und setzt die vielmehr die Kenntnis der konkreten Lebensumstände schon voraus. Sie ist eine „synthetisierende Auffassung ..., durch die einer Vielheit von Erfahrungen eine diese Erfahrungen übersteigende Bedeutung verliehen wird“ (S. 47).

Im programmatisch vorgetragenen Hinweis auf das „sitierte Bewußtsein“ und eine „sitierte Freiheit“ (S. 48), die „bestimmte Formen des Gebunden-seins nicht ausschließt“ (S. 57), wird der ambivalenten Selbsterfahrung des Menschen sicher pointierter entsprochen als bei Sartre, dessen Anthropologie nach Strasser „wesentlich auf suggestiven Beschreibungen von einigen wenigen sorgfältig ausgewählten menschlichen Erfahrungen beruht“ (S. 52). Aber es werden mit solchen metaphorischen Wendungen zunächst doch eben nur disparate Erfahrungen lose ineins gefaßt, deren kategoriales Zusammenbestehenkönnen erst noch zum Problem gemacht werden muß. Sar-

² Klaus Giel, Philosophie als Anthropologie; in: Andreas Flitner (Hrsg.), Wege zur pädagogischen Anthropologie. Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen. Heidelberg 1963, ²1967.

tre ist hier bei aller Einseitigkeit mehr der Philosoph, der, was „Bewußtsein“ und „Freiheit“ ist, kategorial *denkt* und dann eben nicht auf dieselbe Ebene mit den Dingen und Umständen stellen kann. Soll die faktische Situiertheit *Einschränkung einer Freiheit* sein, so muß sie ungeachtet der Vorgegebenheiten notwendig als deren *Selbsteinschränkung* aufgefaßt werden, wenn immer sie ihrem Wesen und Begriff nach „absolute“ Freiheit ist und bleibt. Eine bloß äußere Schranke vermöchte die Freiheit als solche gar nicht zu betreffen. Dem Gedanken einer „situierten Freiheit“ ist durchaus recht zu geben, doch kommt man mit den Vermittlungsformeln einer Freiheit, die Bindung nicht ausschließt (und deshalb von vornherein in Zucht genommen werden darf?), weder theoretisch noch praktisch durch. Man muß bereit sein, die Radikalität der Freiheit anzuerkennen und die geforderte Vermittlung zu ihrer eigensten Sache machen, die keine Vorgabe ihr je abnehmen kann. Im äußeren Erscheinungsbild mag das Ergebnis dasselbe sein, aber alles rückt so in eine neue Beleuchtung und gewinnt einen ganz anderen Grund. [384/385]

Auch die durch Heideggers Daseinsanalyse beeinflusste Betonung eines entdeckend-hinnehmenden und in seiner Angewiesenheit auf Seiendes „bedürftigen Bewußtseins“ (vgl. S. 76 ff.) gibt ein Schema der menschlichen Weltstellung ab, in der mögliche „Objektivität“ weder allein vom Subjekt noch ausschließlich vom Objekt her gedacht werden kann. Mit Husserl bestimmt Strasser sie als „das Korrelat bestimmter intentionaler Leistungen der Subjektivität“ (S. 57), ohne jedoch den transzendentalen Idealismus des Meisters und dessen Methode der phänomenologischen Reduktion mit zu übernehmen (vgl. S. 181). Die Forderung der Objektivität steht damit von vornherein unter einer doppelten Bedingung: „Nichts ist für uns objektiv ohne uns. Die korrelative Wahrheit darf jedoch nicht vernachlässigt werden: nichts ist objektiv durch uns; denn alles, was von uns enthüllt wurde oder jemals enthüllt werden wird, war bereits.“ (S. 80) In der „natürlichen Einstellung“, wie sie die vorwissenschaftlich-objektivierende Praxis (vgl. S. 81 ff.) und auch noch den Objektivismus des naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals kennzeichnet (S. 181 ff.), wird diese Verschränkung nicht bewußt und deshalb auch die Beschränktheit des eigenen Standpunktes nicht durchschaut und aufgehoben. Die behauptete Universalität eines naturwüchsigen wie des naturwissenschaftlichen Weltbildes ist der Zersplitterung seiner Wahrheit nicht gewachsen.

Es bedarf deshalb einer „dritten Objektivität“ (vgl. S. 188 ff.), die die Korrelativität im Verhältnis von Mensch und Welt ausdrücklich thematisiert und „das strengste Wahrheitsethos sehr wohl mit philosophischem Pluralismus vereinbar“ (S. 213) macht. Die „wissenschaftliche Aufklärung“ mit ihrer Forderung nach „Befreiung aus der Befangenheit in Perspektiven“ (S. 100) kann nicht rückgängig gemacht werden (S. 220) und ist vielmehr in der Weise zu überbieten, daß die Beschränktheit einer jeden Sicht, die auch noch der konventionalistisch mißzuverstehenden Selektion und Kanalisierung von Erfahrungen mittels eines festgelegten wissenschaftlichen Apparates zugrunde liegt (vgl. S. 100 f.), aufgedeckt und zu anderen Sichtweisen ins Verhältnis gesetzt wird. Dabei zeigt sich, „daß jede ‘Sicht’ mit Überzeugungen zusammenhängt, deren Berechtigung nicht mehr auf dem Wege der Erfahrungswissenschaften (d. h. ‘an Hand von Tatsachen’ [S. 164]) geprüft werden kann“ (S. 190), weil sie „ja vielfach die Ent-

deckung einer neuen methodischen Idee zur Folge“ hat und „dann zur Matrix einer ganzen Reihe von neuen Tatsachen“ (S. 164 f.) wird. „Tatsachen auf Grund ihrer Bedeutung zu entdecken“ (S. 131) meint keine einseitige Sinngebung vom Menschen her, insofern jede Hinsicht ein Erfahrungsfeld erschließen und sich vom Gegenstand her als „fruchtbar“ erweisen muß. Auch wenn der „transzendierenden Sicht“ (S. 204) auf „das Ganze“ „eine Tendenz zur metaphysischen Synthese innewohnt“ (S. 191), die nicht mehr empirisch verifiziert oder falsifiziert werden kann, setzt sie doch „eine völlige Übersicht über das gesamte auf ein bestimmtes Gebiet bezügliche Tatsachenmaterial“ voraus (S. 167, vgl. S. 162) und kann in dieser Rückgebundenheit an das Erfahrungswissen nicht mehr zum Einfallstor haltloser Spekulationen werden. Auch in Form von „methodischen Ideen“ geht die Sichtweise in die Erfahrungswissenschaften selbst konstitutiv ein. [385/386]

Dies hat allerdings (entgegen Strassers Auffassung) auch die andere Konsequenz, daß es den Erfahrungswissenschaften zwar „letzten Endes“ (S. 192), aber nie unmittelbar und direkt um „die Frage nach dem Sinn der Welt“ (a. a. O.) gehen kann. Innerhalb eines stets beschränkten „Horizontes von Intelligibilität“ (S. 216) kann sich auch die Philosophie als „hermeneutische Ontologie“ (S. 209) nicht anders stellen als jede Wissenschaft auch, und ich bezweifle, ob ihre Ordnungsprinzipien grundsätzlich anderer Art sind „als die den zu ordnenden Elementen innewohnenden Prinzipien“ (a. a. O.). Der Philosoph kann dem Empiriker so nur eine Sicht anbieten, zu der dieser auch von sich aus kommen können muß.

Dies bedeutet aber, daß die Wissenschaften selber die geforderte Revision ihres methodischen Selbstverständnisses als einen wesentlichen Teil ihrer wissenschaftlichen Aufgabe leisten müssen und die Philosophie ihnen nur insoweit weiterhelfen kann, als sie in der theoretischen Durchdringung menschlichen Erkennens schon ein Stück weiter gekommen ist. Wenn aber keine Einsicht eben nur empirischer Natur und umgekehrt keine „Intelligibilität höheren Ranges“ (S. 216) ohne Empirie erreichbar ist, muß die Wissenschaft selbst philosophisch und die Philosophie empirisch werden, ohne daß beide gezwungen wären, aus ihren eigenen Horizonten heraustreten zu müssen.

Sicher wird eine Teilung der Aufgaben auch hier nicht zu vermeiden sein und ein Dialog zwischen „Erfahrungswissenschaftlern mit philosophischem Interesse“ und „Philosophen mit erfahrungswissenschaftlicher Einsicht“ (S. 219 f.) stattfinden müssen. Aber dies betrifft die praktische Realisierbarkeit und liegt nicht an einem vorgeblichen Wesensunterschied von Wissenschaft und Philosophie, dem zuliebe man den alten Begriff der „Weisheit“ (der in anderer Hinsicht durchaus seinen Sinn behält) wieder einführen müßte. Daß „von einer scharfen Grenzlinie zwischen Philosophie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen .. keine Rede sein kann“ (S. 265), betrifft beide wesentlich und nicht nur in Fragen der Zusammenarbeit und möglichen Personalunion in den Forschungstätigkeiten. Wenn Strasser schreibt, daß „die äußere Ähnlichkeit zwischen der philosophisch vertieften empirischen Auseinandersetzung und der empirisch dokumentierten philosophischen Erörterung an sich noch keinen Anlaß zu Beunruhigung gibt“ (S. 266), so setzt dies implizit eine Grenze beider Bereiche voraus, die ich so gar

nicht wahrnehmen kann. Wenn es eine Grenze zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften gibt, muß sie an einer anderen Stelle liegen.

Mir scheint gerade das „Grenzgebiet“ (S. 264) überhaupt die Sphäre des Wissens zu sein, für das ganz generell der Selbstunterschied des sinnlichen und geistigen Bewußtseins konstitutiv ist. Wenn aber die Differenz der beiden Erkenntnisformen lediglich in einer verschiedenen Akzentuierung dieses Grundverhältnisses liegt, ist die Grundlage eines Gesprächs von Philosophie und Wissenschaft jederzeit gegeben und ihrer gegenseitigen Annäherung nichts in den Weg gelegt.

3. Methodologische Konsequenzen

Eine wichtige Klärung gibt Strasser in seiner Unterscheidung von „Hypothese“ und „Sicht“ (vgl. S. 155 ff.). Er bestimmt die Hypothese als „antizipierende Interpretation“ (S. 156), die die Form einer genau formulierten Behauptung hat [386/387] und auf empirischem Wege eindeutig verifiziert oder falsifiziert werden kann. Demgegenüber sind Sichten produktive „methodische Ideen“, die neue Tatsachenbereiche aufschließen und als deren „Matrix“ von den Tatsachen weder bestätigt noch widerlegt werden können. Der hierin zum Vorschein kommende Unterschied einer „geschlossenen“ und einer „offenen“ Frage ist entscheidend wichtig, wiewohl die Abgrenzung von Hypothese und Sicht einen schwankenden Sprachgebrauch korrigieren muß, um sich in dieser Weise durchsetzen zu können.

Die Thematisierung der Einstellung als Bedingung objektiver Erkenntnis hat auch für den Ort und die Funktion der Wahrnehmung Konsequenzen, denn diese läßt sich nun nicht mehr der Praxis und einer in der Sprache sich artikulierenden Erkenntnis vorordnen. Das Wahrnehmen als ... hat es von vornherein mit intersubjektiven und sprachlich verfaßten Bedeutungen zu tun (S. 69 f.), so daß man nicht mehr von einer reinen Selbstgegebenheit des Gegenstandes in originärer Anschauung ausgehen kann, so sehr diese letztlich Rechtsquelle der Erkenntnis bleiben muß. Im unmittelbaren „Sehen von Bedeutung“ (Buytendijk) ist „der Gegensatz zwischen dem Individuellen und dem Universalen“ schon „überbrückt“ (S. 75), sei es durch die alltägliche objektivierende Praxis oder durch ausdrückliche Benennung und sprachliche Artikulation (vgl. S. 72 ff.). Weil aber die wissenschaftliche Erfahrung auch auf die unmittelbare Weltsicht zurückwirkt, kann sich ihr gegenüber keine Lebenswelt behaupten: „Die wissenschaftliche Belehrung, die wir empfangen haben, gewinnt Macht über unsere Auffassung der Realität“ (S. 67). Die Anschauung als eine „deutliche und unbehinderte Einsicht“ ist nicht der Ausgangspunkt und vielmehr ein „Ergebnis“, in dem „die verschiedenen erkennenden Intuitionen zu einer übereinstimmenden Synthese geführt haben“ (S. 241). Jeder solche Abschluß bleibt jedoch relativ und beläßt „die menschliche Erfahrung wesensmäßig unvollendet“ (S. 242). Dieselbe Einsicht führt zu einer „Krisis der Evidenz“ (S. 236 ff.), die ihrer Beschränktheit auf bestimmte „Denkebenen“ und „Erfahrungsfelder“ (Merleau-Ponty) innewird und diese Kontexte braucht, um selbst als gültig eingesehen werden zu können. Die „Möglichkeit des ‘Bruches’ der Evidenz“ (S. 243) ist dann nicht mehr auszuschließen. Das damit gestellte Problem einer neuen Be-

gründung der Erkenntnis muß an dieser Ungesicherheit ihrer Voraussetzungen selbst einsetzen und die naive „Überzeugung, daß die Dinge sind, so wie sie ‘gesehen’ werden“ (S. 82), ebenso preisgeben wie die Meinung, daß es immer nur eine richtige Sicht der Dinge gibt.

Eine sich auf evidente Selbstgegebenheiten berufende Phänomenologie kann in dieser Situation nur bestehen, wenn sie dialektisch wird und selber die [387/388] „systematische Aufhebung aller natürlichen Evidenzen“ (S. 246) durch die Formulierung „unnatürlicher“ Antithesen betreibt (vgl. S. 247). Unter Dialektik will Strasser „jene geordnete Änderung des Standpunktes verstehen, die es dem nach Sinn strebenden Menschen möglich macht, einseitige Perspektiven und beschränkende Horizonte systematisch aufzuheben“ (S. 234). Dazu gehört die „inkarnierte Dialektik“ der „stummen“ Erfahrung ebenso wie der „Dialog“, in dem jene zum expliziten Bewußtsein ihrer selbst gebracht wird (a. a. O.). Der die Vielheit der Perspektiven ausdrücklich aufnehmende und sich in ihnen auslegende Bezug kann dann aber nicht mehr aufgehoben werden und erweist „die menschliche Existenz in ihrer dialektischen Verbundenheit mit anderen Seienden“. (S. 249 f.) Was darin auf eine endgültige Weise evident wird, ist der unaufhebbare Bezug selbst als solcher und mit ihm „die in Wort und Tat des freien Menschen - zumeist implizite - zum Ausdruck kommende Anerkennung seines Angewiesenseins auf und Normiert-werdens von etwas, das er nicht ist“. (S. 79 f.) Wenn These und Antithese hier zur selben Einsicht führen, zeigt dies an, daß die Opposition nicht das letzte Wort hat und in Wirklichkeit ein positives Verhältnis besteht. Solche „Urevidenzen“ sind „Einsichten in die Elementarstruktur der existenziellen Dialektik“ (S. 245), und sie allein können den „relativistischen Zweifel“ (S. 242) zum Verstummen bringen, indem die unaufhebbare „dialektische Verbundenheit“ selber zur Grundlage der Befreiung aus der Enge und „Borniertheit der natürlichen Einstellung“ (S. 247) wird.

Dies hat auch für die wissenschaftliche Methode als ausgezeichneter Form des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses Konsequenzen: „Dadurch, daß er (scil. der so verstandene phänomenologische Philosoph) die Grundstruktur der menschlichen Erfahrung enthüllt, liefert er das ‘Skelett’ und den Rahmen für empirische menschenkundliche Forschungen. Er trägt zu deren ‘Selbstverständnis’ bei.“ (S. 251) Damit kann nicht nur gemeint sein, daß der Philosoph „seine Prinzipien auf Ergebnisse der empirischen Forschung anzuwenden“ (S. 253) und sie an ihnen zu „erproben“ (S. 252) in der Lage ist. Das von Strasser dialektisch genannte Prinzip des „Bezugs“ muß vielmehr in die Methodik der empirischen Wissenschaften selbst eingehen und ihren Erfahrungsboden befestigen und erschließen. Daß dazu eine formale Schematisierung auf „These“ und „Antithese“ in der Situation des Gesprächs nicht genügt und dieselbe Bezugswirklichkeit noch in ganz anderer Weise ausformuliert werden muß, liegt auf der Hand.

B. Stephan Strasser: Erziehungswissenschaft - Erziehungsweisheit³

Auch das 1965 in deutscher Sprache erschienene Buch „Erziehungswissenschaft - Erziehungsweisheit“ stellt die „Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Pädagogik“ (S. 15) im Blick auf deren immer noch ungeklärten wissenschaftstheoretischen Ort (vgl. S. 11 ff.). Ihre hauptsächliche Schwierigkeit findet sie darin, daß „in der Erziehung - und daher auch in der Pädagogik - vorwissenschaftliche, wissenschaftliche und ‘metawissenschaftliche’ Einsichten eine Rolle spielen“ (S. 16). [388/389] Im Blick auf diese irreduzible Komplexität kommt der Verfasser zu folgendem Schluß:

- „1. Der Begriff ‘Science of Education’ ist irreführend. Die Substanz der Erziehungswissenschaft kann nie und nimmer empirischer Art sein.
2. Die Hilfsdienste, die die Erfahrungswissenschaften leisten, sind wertvoll, ja unentbehrlich.
3. Die erfahrungswissenschaftliche Untersuchung ist nur dann pädagogisch sinnvoll, wenn sie im ganzen einer wissenschaftstranszendenten Erziehungsweisheit steht“ (S. 170).

1. Pädagogische Grundkategorien

Strasser setzt ein mit Betrachtungen zu „Führen oder Wachsenlassen“ (vgl. S. 17-89), die Litts Gedankengang „einerseits zu radikalieren und andererseits mittels alter und neuer Denkmotive zu bereichern“ (S. 18 Anm.) suchen. Unbefriedigend erscheint unter dem Aspekt des Wachsenlassens ein biologischer Begriff der Entwicklung „nach immanenten Gesetzen“ (Remplein). Doch ebensowenig ist das „Prinzip einer vollkommenen Autonomie“ und „Selbstverwirklichung“ (S. 18 ff.) pädagogisch sinnvoll. In beiden Auffassungen wird das erweckende und entbindende Verhältnis zur Umwelt außer acht lassen, in dem „das Wachsenlassen und das Führen in concreto ein und dasselbe sind“. (S. 45) Das Führen darf sich dann nicht „vermessen, die konkrete Gestalt einer künftigen Existenz auf Grund eines ‘Leitbildes’ vorwegnehmen zu wollen“ (S. 28) und vermeinen, mittels einer „neuen Erziehung“ „die kranke Welt heilen zu können“. (S. 27) Wo nicht unter bestimmten religiösen Voraussetzungen „wenigstens implizite ein Erziehungsideal vorhanden“ ist, müssen alle „krampfhaften Versuche ..., ein Erziehungsideal zu konstruieren, zu rekonstruieren, oder einer als exemplarisch betrachteten Kultur zu entlehnen“ (S. 57), vergeblich sein.

Litts dialektische Lösung des Problems im Hinweis auf die unaufhebbare Spannung beider Pole, die immer von neuem eine „Wiederherstellung des rechten Gleichgewichts“ nötig macht und darin beiden Seiten zu ihrem Recht verhelfen will, „befriedigt nicht restlos“ (S. 53), denn in ihr wird ein „ideales Gleichgewicht“ (a. a. O.) und eine

³ Stephan Strasser, Erziehungswissenschaft - Erziehungsweisheit. Aus dem Holländischen übersetzt von Marga E. Baumer-Thierfelder. Kösel Verlag München 1965, 171 S. Die im folgenden in Klammern stehenden Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.

„schöne Harmonie“ (S. 29) als möglich vorausgesetzt, ohne daß die realen Bedingungen ihres Zustandekommens geklärt worden wären. Mit der „Spannung“ ist „das ursprüngliche Phänomen der Erziehungswirklichkeit“ (S. 30) schon zu hoch, mit der „Berufung auf ein ideales Gleichgewicht“ (S. 53) die Aufhebung von These und Antithese noch zu nieder angesetzt.

In der „dritten und elementarsten Kategorie“: der „menschlichen Fruchtbarkeit“ (S. 30), findet Strasser hingegen „eine elementare Einheit, in der die beiden gegensätzlichen Pole noch ungetrennt zu finden sind“ (a. a. O.). Indem das Erzeugen und Aufziehen des Kindes sich immer „irgendwo und in einer bestimmten Zeitspanne“ abspielt (S. 33) sind „damit bereits für seine Persönlichkeitsentwicklung bestimmte Möglichkeiten vorbereitet und andere Möglichkeiten vereitelt“. (S. 41) Auf der anderen Seite hat das „Erzeugen von Leben“ aber auch in einem emotionalen, sozialen, sittlichen und religiösen Sinn (vgl. S. 49) und einen „transzendierenden Charakter“ (S. 48) [389/390] und stellt den Menschen „in einen geheimnisvollen Zusammenhang ..., der ihn, seine Gruppe, seine Umwelt ‘übersteigt’, überwölbt, transzendiert“ (S. 48) und über eine ungenügend bleibende „anthropologische Interpretation“ (S. 48) hinaus einer „ontologischen“ bzw. „transzendierenden Hermeneutik“ (S. 48, 53) bedarf.

Die an sich noch „vor-pädagogische Kategorie“ der „Erzeugung von Leben“ (S. 41 ff.), der sich Begriffe wie Fruchtbarkeit, Erweckung, Wachstum und Entwicklung gleichordnen lassen, soll also einerseits den „Seinsgrund“ aller Erziehung aufweisen (S. 32 ff.) und diese andererseits zurückbinden an eine „Transzendenz“, die „Grund der menschlichen Fruchtbarkeit“ und „des Menschen selbst“ (S. 48) ist und von der er das ihm anvertraute Leben entgegennimmt (S. 54). „Glaube in die Transzendenz und, daraus erwachsend, Autorität und Normenbewußtsein“ (S. 58) werden so zu „Mindestvoraussetzungen“ für „die Möglichkeit pädagogischen Denkens und Handelns überhaupt“ (S. 56 f.). Sie wahren gleichzeitig das Recht des kindlichen Lebens als einer „einmaligen Manifestation des letzten Seinsgrundes“ - „niemand weiß letztlich, ob nicht die Transzendenz in diesem kindlichen Leben etwas offenbaren will, was bislang geheim war“ (S. 54) - und beziehen es ein in eine bestimmte soziale Umwelt, die für das Kind „keinen zufälligen Charakter“ (S. 55) hat und „gewisse Erwartungen hinsichtlich der Art dieses Wachstums zu hegen“ (a. a. O.) berechtigt ist. Strasser folgert dies so: „Wenn nämlich das Kind seine Existenz einem transzendenten Lebensquell verdankt, dann ist das immanente Gesetz seiner Entwicklung nicht völlig autonom. Es ist abhängig von diesem Lebensquell. Dann kann es nicht in einem absoluten Kontrastverhältnis zu dem stehen, was die Eltern und Erzieher von dieser transzendenten Wirklichkeit wissen. Die Normen, die die Erzieher aus ihren Einsichten in das Wesen der Transzendenz ableiten, sind dann in bezug auf das kindliche Leben nicht vollkommen äußerlich. Sie gelten für das Kind, weil sie denselben Wurzeln entstammen wie seine Existenz (S. 55).“

2. Die Begründung der Möglichkeit pädagogischen Denkens und Handelns

Diese Aussagen wollen insofern formal und allgemein verpflichtend sein, als es in ihnen um eine transzendierende Haltung überhaupt und nicht um bestimmte religiöse oder pseudoreligiöse Auffassungen (S. 57) oder gar um „den rechten Glauben“ geht. Entsprechend steht für Strasser „der Ursprung des pädagogischen Denkens im allgemeinen“ (S. 56) bzw. „die Möglichkeit pädagogischen Denkens und Handelns überhaupt“ (S. 57), nicht aber „das rechte pädagogische Denken“ (a. a. O.) im Blick. Gibt aber die Vorstellung einer „durch die Transzendenz und menschliche Tradition geheiligten Ordnung“ (S. 82) dem pädagogischen Denken seine maßgebliche Orientierung, so sind damit gleichwohl Vorentscheidungen getroffen, die heute nicht mehr allgemein anerkannt werden und die auch diese Untersuchung leitende Frage nach dem „Wissenschaftscharakter der Pädagogik“ noch schwieriger machen, als sie es ohnehin schon ist. Denn wenn „auch aus der Betrachtung der Geschichte ersichtlich wird, daß jede vollwertige Pädagogik in eine typische Form von Lebensweisheit eingebettet war“ (S. 167), und wenn sich außerdem zeigt, daß „die [390/391] konkrete Weisheit der Weisen offenbar unauflöslich mit bestimmten historisch-sozialen Lebensformen verbunden ist“ (S. 157) und selbst „in konkrete Lebensformen umgesetzt werden kann“ (S. 166), muß dies nicht für die Formen verbindlich sein, in denen heute eine Menschenführung sich begründet und prüft. Es könnte ja sein, daß auch die „Erziehungsweisheit“ ratlos geworden ist und der „Erziehungswissenschaft“ bedarf, um sich selbst in gewandelter Form überhaupt noch aussagen und im Handeln bewähren zu können. Anstatt die „erfahrungswissenschaftliche Untersuchung“ in das „Ganze einer wissenschaftstranszendenten Erziehungsweisheit“ zu stellen (S. 170), wäre es dann umgekehrt erfordert, diese der wissenschaftlichen Erforschung zugänglich zu machen und durch sie neu zu gewinnen.

Die Auseinandersetzung kann sich dann aber nicht mehr in den Kontroversen einer „idealistischen“ oder „naturalistischen“ (S. 18 ff., 62 ff.) und einer „dualistischen“ oder „ganzheitlichen“ (S. 35 ff.) Menschenbetrachtung abspielen, wo jeder sich abgrenzt und seinen Standpunkt bezieht. Sie muß sich in die vorbehaltlose Offenheit des wissenschaftlichen Gesprächs begeben, das die grundsätzliche Bereitschaft zur Revision aller Positionen einschließt und sich auch nicht anders als im Hinweis auf erfahrbare und vernünftig erscheinende Wirklichkeiten begründen will. In diesem Sinne soll im folgenden nicht der Wahrheitsgehalt der von Strasser vertretenen theologischen und anthropologischen Auffassungen in Frage gestellt, wohl aber die mit ihnen verbundene Tendenz kritisiert werden, das methodische Selbstverständnis der Pädagogik dem heute verbindlichen Standard wissenschaftlichen Denkens und Urteilens letztlich doch zu entziehen. Das wissenschaftliche Denken kann ein „übervernünftiges Fundament“ (S. 153) nur gelten lassen, insofern dieses sich *auch* vernünftig darstellen läßt. Gleiches gilt für alle Wertungen, die rein rational nicht zu begründen sind und sich doch einer rationalen Begründung nicht entziehen dürfen. Wenn man sich schon aus logischen und anderen Gründen über die empirische oder nichtempirische Quelle und Dignität von Normen nicht einig werden kann, so ist doch das generelle Erfordernis einer empirisch begründeten Normenkritik davon unbetroffen, denn nur so läßt sich die Frage klären, ob „aus dem, was ist, keineswegs hervorgeht, was sein soll“ (S. 113) oder ob nicht doch das Empirische an sich selbst ein Normatives beinhaltet und be-

weist. Jedenfalls läßt sich die Begründung einer Geltung nicht an in jedem Fall an ein Transzendenzbewußtsein heften und muß vielmehr die aus den konkreten Bezügen selbst erwachsenden Verpflichtungen zum Ausgangspunkt nehmen.

Der Horizont der „anthropologischen Interpretation“ ist auch dann noch nicht verlassen, wenn der Mensch als ein transzendierendes und sich von einer Transzendenz her verstehendes Wesen in den Blick kommt. Auch für Strasser bestimmt selbstverständlich die soziale Umwelt in ihrer geschichtlichen Herkunft den Inhalt der Gebote, die dem Kind als verpflichtend hingestellt werden. Ihr transzendenter Grund kann sie nicht wirksamer machen, als die reale Gemeinschaft dies zu tun vermag. Während aber eine immanente Begründung das was gilt in die Offenheit gemeinsamen Fragens stellt und zur Sache der sich selbst darauf verpflichtenden Freiheit macht, hat die „absolute“ Vorgabe eine [391/392] Tendenz zur Abschließung, in deren Optik eine nicht bereits gebundene Freiheit nur den Konflikt signalisieren (vgl. S. 83, 87) und das heißt als außerhalb der gültigen Ordnung stehend angesehen werden kann.

3. Zur Möglichkeit einer wissenschaftlichen Pädagogik

Mit der Möglichkeit einer immanenten Begründung „von Zielsetzungen, Wertbestimmungen und Normen“ (S. 115) steht und fällt aber auch die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Pädagogik. Wenn Strasser den „vor-pädagogischen“ Charakter seiner Grundkategorien so stark betont (vgl. S. 41 ff., 48 u. ö.), so muß dies doch bedeuten, daß die Pädagogik ihren Grund und eigentlichen Gegenstand außer sich hat. „Id quo res paedagogica est quod est“ (S. 49) - non est res paedagogica, müßte man fortfahren. Auf der einen Seite liegen diese „dritten Kategorien“ als eine elementare Schicht der Wirklichkeit noch unter dem Niveau einer ausdrücklichen Erziehung, und auf der anderen Seite stellen sie in ihrem „transzendierenden Charakter“ eine Synthese auf „höherer Ebene“ (S. 53) dar, die ihren „metawissenschaftlichen“ Charakter und die konkrete Rückbindung an einen bestimmten historischen Lebensraum keineswegs verleugnen will.

Was soll aber eine „Fundamentalpädagogik“, die „keine - noch keine - Pädagogik ist“ und gleichwohl „in Form sehr allgemeiner Urteile das darlegt, was notwendig wahr ist in bezug auf Erziehung überhaupt“ (S. 107)? Auch wenn die allgemeinen Aussagen über „das Mensch-Sein als Kind, als sich entwickelndes Wesen, als zu erziehendes Wesen“ (S. 108) in eine „philosophische Anthropologie“ gehören (a. a. O.), ist diese doch ihrerseits wieder angewiesen auf eine „pädagogische Anthropologie“, die in ihren Einsichten auch, aber keineswegs nur „eine philosophische Betrachtung“ (S. 108) ist. Und wenn solche allgemeinen Urteile in der Tat „inhaltsarm“, „vage, farblos, allgemein“ (S. 107) bleiben und in ihnen „noch nichts über die Frage ausgesagt (ist), wie nun eigentlich gehandelt wird, und was mit dem Kind besprochen werden soll“ (S. 108), so kann dies doch nicht heißen, daß alle konkreten Inhalte der Erziehung prinzipiell von anderswoher vorgegeben werden und mit den allgemeinen Sätzen der Pädagogik selbst gar nichts zu tun haben! Sagt schon „eine philosophische Anthropologie nichts aus über den Inhalt des rechten Handelns von Menschen“ (S. 147), so bleibt

doch jede konkrete Vorgabe Gegenstand und „Aufgabe der Erfahrungswissenschaften“ und ist es der Pädagogik verwehrt, das „Sollen“ zu Sache der „Ethik“ zu machen und das „Sein“ einer „Ontologie des Kindes und der Erziehung“ (S. 109) zu überantworten.

Strasser setzt an der traditionellen Vorstellung ethischer und psychologischer Grundwissenschaften ein, die der im Formalen bleibenden Allgemeinen Pädagogik ihre konkrete Handlungsorientierung geben müssen: „Damit ist bereits gesagt, daß die fundamentale philosophische Pädagogik ergänzt werden muß, um eine vollwertige Erziehungslehre zu werden. Sie muß einerseits durch normative Wissenschaften, andererseits durch Erfahrungswissenschaften konkretisiert werden“ (S. 110). Gleichwohl wehrt er sich gegen ein Zerfallen der Pädagogik in eine „Summe moralphilosophischer Imperative und psychologischer Tatsachenurteile“ (S. 85), wie er es bei Herbart antrifft. Er sieht richtig, daß die von anderen Wissenschaften gelieferten Tatsachen „nicht - noch nicht - pädagogischer Natur“ sind (S. 141) und „daß pädagogische Fragen primär nur in pädagogischen Situationen gestellt [392/393] werden können“ (S. 140), ihrerseits also an die „Vertreter empirischer oder normativer Wissenschaften gerichtet werden müssen“ (S. 141). Das Verhältnis der Grund- bzw. Hilfswissenschaften zur Pädagogik ist grundsätzlich nicht im Sinne einer Anwendung von anderswoher abgeleiteten Sätzen zu denken: „Alle anderen Gebieten ... entlehnten Urteile müssen vom Pädagogen gleichsam in die ‘Muttersprache’ seiner auf das erzieherische Handeln bezogenen Reflexion ‘zurückübersetzt’ werden.“ (S. 142) Das „aus einer gegenseitigen Durchdringung (von) normativer und empirischer Geisteshaltung“ erwachsende erzieherische Denken (S. 119) kann diese „Übersetzung“ grundsätzlich nur am Ort des erzieherischen Handelns selbst und das heißt „im Rahmen einer pädagogischen Situation“ (S. 142) leisten, in der eine „bereits bestehende Wirklichkeit“ der Erziehung „zu bereichern, zu ergänzen und auf diese Weise wirksamer zu machen“ (S. 139) ist. Von daher folgert er: „Die wissenschaftliche pädagogische Reflexion ist nichts anderes als eine Ergänzung, Vertiefung und Bereicherung der vorwissenschaftlichen pädagogischen Besinnung“ (S. 89), die darin „sorgfältiger geprüfte, systematischer geordnete, tiefere Einsichten gewährende Erfahrungen“ erwirbt (S. 88).

Die formale Kennzeichnung der Lage einer wissenschaftlichen Pädagogik unterstreicht nach Strasser so nur noch einmal das „erste Erfordernis“ (S. 89), die in Herbarts Theorie empfundene „Lücke“ (a. a. O.) durch den Rückgang auf die vorwissenschaftlichen Grundlagen und eine metawissenschaftliche Ausrichtung der Erziehungspraxis auszufüllen. „Hier schaltet sich nun der Phänomenologe mit seinen bekannten Forderungen ein. Er wird von uns verlangen, dasjenige, was in unserer vorwissenschaftlichen Erkenntnis der Pädagogik beschlossen liegt, systematisch zu begründen, zu analysieren, zu entfalten. Das Wesen der Erziehung, wird er versichern, ist phänomenologischer Beschreibung zugänglich (S. 91).“ Auch wenn Strasser das Recht einer solchen phänomenologischen Beschreibung des Erziehungsfeldes durchaus einräumt, ist doch „angesichts dieser Forderungen die größte Vorsicht geboten“ (a. a. O.), denn wenn „es unmöglich ist, vollkommen von der historischen, sozialen, kulturellen, religiösen Verfassung desjenigen zu abstrahieren, der eine Beschreibung gibt“ (S. 97), ist eine „vorurteilsfreie“ Analyse unmöglich und „das Postulat des ‘standpunktlosen

Standpunkts' ... unhaltbar" (a. a. O.). Auch die Phänomenologie vermag den weltanschaulichen Rahmen nicht zu sprengen, wenn sie konkret sein will. Die einer „dialogischen Phänomenologie“ erreichbaren Evidenzen (zu denen im Raum der Erziehung die „Hilfsbedürftigkeit“ des Kindes, „die historische und soziale Situiertheit der Erziehung“ und ihre „Autorität“ gehören, vgl. S. 100 ff.) erkaufen ihre „notwendige Gültigkeit“ (S. 99) mit äußerster Allgemeinheit und können die konkrete Basis pädagogischen Denkens und Handelns weder ersetzen noch antizipieren.

Auf dieses Getrennthalten von allgemeiner Struktur und konkreten Inhalten der Erziehung (und damit von 'Erziehung überhaupt' und 'rechter Erziehung') kommt es Strasser offensichtlich an, und diese Trennung ist es auch, die eine „Erziehungswissenschaft“ für ihn letztlich unmöglich macht. Es bleibt für ihn dabei, daß die Pädagogik ihre inhaltliche Bestimmung und zentrierende Mitte nur in einer Praxis findet, die von vornherein und unaufheb [393/394] bar durch schon ausgebildete Lebensformen und „fundamentale“ Kategorien besetzt ist. Was die Erziehung letztlich bestimmt, ist noch nicht bzw. nicht mehr pädagogischer Natur. Das pädagogische Denken kann sich so nur von außen normieren lassen, nicht aber die Frage nach der Legitimität der vorgefundenen Lebens- und Erziehungsformen selber stellen. Der Beitrag der Erfahrungswissenschaften besteht darin, die vorgegebenen Erziehungsformen und -institutionen „wirksamer“ zu machen. In diesem Sinne ist auch die Zusammenarbeit mit „Andersgesinnten“ „auf bestimmten begrenzten Gebieten - Schulorganisation, Gesetzgebung, Heilpädagogik, Didaktik, Methodik - nützlich und wünschenswert“ (S. 170). Auch ist ein „Gespräch zwischen den Vertretern verschiedener Lebensüberzeugungen möglich, weil eine bestimmte Erziehungsweisheit, wenn ihr Ausgangspunkt auch jenseits des Bereichs wissenschaftlicher Erkenntnis gelegen ist, in Begriffen, Zeichen und Worten erklärt und formuliert werden kann“ (a. a. O.). Sich mitteilen und darin erklären zu können schließt aber nicht ein, die Grundlagen wirklicher Annäherung in der Hand zu haben, denn unabhängig von einer „unauflöslich mit bestimmten historisch-sozialen Lebensformen verbundenen“ Erziehungsweisheit (S. 157) können diese gar nicht zugänglich sein.

Aber gerade weil die Praxis der Erziehung „auf die verschiedensten Arten vor sich gehen“ kann (S. 107) und nicht allen Arten gleich gut sind, stellt sich für die Pädagogik als Wissenschaft eine Aufgabe, die nicht mehr durch den Rückgang auf eine bestimmte Lebenswelt mit ihren Werturteilen, Handlungsformen und eventuellen Erziehungsweisheiten und auch nicht durch eine von alledem abstrahierende „fundamentalpädagogische“ Betrachtung gelöst werden kann. Nur eine wissenschaftliche Pädagogik kann diese sich zwischen den Lagern und Fronten stellende Aufgabe in Angriff nehmen. Sie wird dringlich in einer offenen und pluralistischen Gesellschaft, die den für Strassers Konzeption grundlegenden Konsensus über „ein systematisches Ganzes von Normen“ (S. 115) vermissen läßt und in der auf eine Weise erzogen werden muß, die gleichzeitig einer Vielzahl von divergierenden Einstellungen und Wertrichtungen entspricht.

Zwar hält auch Strasser ein Gespräch zwischen den Vertretern verschiedener Lebensüberzeugungen für möglich und wünschenswert (S. 170 f.); seine Pädagogik enthält

auf Grund ihrer Voraussetzungen jedoch keine Grundlage und vermag auch keine Mittel an die Hand zu geben, damit „vielleicht sich im Lauf der Jahrhunderte dank einem mit Geduld, Wohlwollen und gegenseitiger Sympathie geführten Gespräch so etwas wie eine Konvergenz der pädagogischen Zielsetzungen entwickelt“ (S. 171).