

# Die Verantwortung der Vernunft in einer friedlosen Welt\* \*\*

Prof. Dr. O. F. Bollnow, Tübingen, Philosophische Fakultät der Universität

## Inhalt

Das Wesen der Vernunft 1

Die Aufgabe des Gesprächs 4

Die Bedeutung der Erziehung 7

Zum Autor 8

Wir leben heute in einer bedrohten Welt, in der beständigen Angst vor einem alles vernichtenden Krieg. Es scheint ein reiner Wahnsinn zu sein, der heute im Kampf der großen Mächte die Welt beherrscht und sich wenig um das Glück der Menschen bekümmert. Und was vielleicht noch schlimmer ist: auf der Seite der von der Angst bedrängten Menschen breitet sich eine Müdigkeit und Resignation aus, das Gefühl, daß man doch nichts machen kann, daß man hilflos dem Spiel dieser dämonischen Mächte ausgeliefert ist, und daß man von vornherein auf den Versuch verzichtet, das bedrohliche Schicksal abzuwenden. Wenn wir uns aber nicht tatenlos der Resignation überlassen wollen, dann entsteht die Frage: Wo finden wir die Instanz, die es uns ermöglicht, uns dieser Bedrohung entschieden entgegenzustellen? Wir müssen sie im Inneren des Menschen selber finden, in der Vernunft, in der man von jeher den Kern des Menschen gesehen hat. In diesem Sinn fragen wir nach der Verantwortung der Vernunft in unserer friedlosen Welt.

Allein, das ist zunächst eine sehr vage Formulierung, die erst einer genaueren Bestimmung bedarf. Um zunächst den einen Einwand abzuwehren: Die Vernunft ist natürlich selber kein Subjekt, das eine Verantwortung tragen kann. Das ist nur eine abgekürzte Ausdrucksweise. Wir meinen natürlich den Menschen, sofern er von seiner Vernunft Gebrauch macht. In diesem Sinn mag die Abkürzung erlaubt sein. Aber wenn wir so fragen, dann merken wir, daß wir gar nicht so genau wissen, was die Vernunft ist, von der wir so unbefangen sprechen. Daraus ergibt sich die Aufgabe, zunächst einmal zu klären, was hier mit Vernunft gemeint ist, welches ihre Funktion im menschlichen Leben ist, wie ihr Verhältnis zu den irrationalen Untergründen des Lebens ist und welche Möglichkeiten sie hat, das bedrohte Leben wieder in den Griff zu bekommen. [1225/1226]

## Das Wesen der Vernunft

Ich beginne mit einer Stelle aus Goethe. Der junge Goethe sagt im „Werther“ einmal im Überschwang des Sturm und Drang: „Der Mensch ist Mensch, und das bißchen Verstand, das einer haben mag, kommt wenig oder nicht in Anschlag, wenn Leidenschaft wütet und die Grenzen der Menschheit einen drängen.“ Es ist das Gefühl des Überwältigt-seins von der Leidenschaft und dem gegenüber der Ohnmacht des Verstandes (hier noch gleichbedeutend gebraucht mit Vernunft). Aber Goethe beklagt sich nicht. Er empfindet dieses Fortgezogen-sein

\* Erschienen in: *Universitas*, 39. Jg. 1984, S. 1225-1237. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

\*\* Der vorliegende Beitrag geht auf Ausführungen zurück, die der Autor in: *Schwartländer, J. (Hrsg.): Verantwortung der Vernunft in einer friedlosen Welt. – Philosophisch-pädagogisches Kolloquium aus Anlaß des 80. Geburtstages von Otto Friedrich Bollnow (Attempto-Verlag, Tübingen 1984)* vorgestellt hat.

als etwas Großes, das ihn über den Durchschnittsmenschen erhebt. Darum kann er über sie schelten: „Ach, ihr vernünftigen Leute! ... Leidenschaft! Trunkenheit! Wahnsinn! ... Ich bin mehr als einmal trunken gewesen, meine Leidenschaften waren nie weit vom Wahnsinn, und beides reut mich nicht: denn ich habe in meinem Maße begreifen lernen, wie man alle außerdörflichen Menschen, die etwas Großes, etwas Unmöglichscheinendes wirkten, von je her für Trunkene und Wahnsinnige ausschreien mußte.“

Hiermit ist das Grundproblem unserer Überlegungen gegeben: das Verhältnis von Vernunft und Leidenschaft. Aber es ist hier von vornherein in einer ganz bestimmten Weise angesprochen. Während für Kant noch im Sinn der Aufklärung die Leidenschaft als der „Krebsschaden der Vernunft“ erschien, also als das schlechthin Verderbliche, erscheint hier die Leidenschaft als die eigentlich produktive Kraft, die alles Große im Menschen hervortreibt, die Vernunft dagegen als etwas Kleinliches, Verächtliches, das die volle Entfaltung des Lebens behindert.

Diese Stelle steht in einem für die deutsche Geistesgeschichte sehr bedeutsamen Zusammenhang. Es ist die sich gegen die Aufklärung wendende irrationale Bewegung, die sich vom Sturm und Drang des späten 18. Jahrhunderts über die Romantik bis hin zur Lebensphilosophie Nietzsches und seiner Nachfolger erstreckte.

Wir müssen zunächst den großen Gewinn dieser Bewegung erkennen. Gegenüber der nicht zu verkennenden Dürre des bloßen Verstandesgebrauchs ist durch die Anerkennung des Gefühls und des zur höchsten Intensität gesteigerten Gefühls, der Leidenschaft, das Leben reicher und tiefer geworden. Ein neues, gesteigertes Lebensgefühl drückt sich darin aus. Aber mit der Größe ist zugleich auch die Gefahr gegeben.

Ähnlich sagt auch Nietzsche einmal: „Das Geheimnis, um die größte Fruchtbarkeit und den größten Genuss vom Dasein einzuernten, heißt: gefährlich leben! Baut eure Städte an den Vesuv!“ Wir spüren das Bedenkliche: Die Freude am Wagnis, die Freude an der Gefahr führt allzu leicht zur Bedenkenlosigkeit, zur Verantwortungslosigkeit, zum leichtfertigen Spiel mit dem eignen wie mit dem fremden Leben.

Was aber hier als radikal zugespitzter Gedanke eines einzelnen Philosophen erscheint, führte zur Katastrophe, als diese Gesinnung von verantwortungslosen Politikern aufgegriffen wurde. Die ins Maßlose gesteigerte Leidenschaft wurde zur hemmungslosen verbrecherischen Kraft, die in die friedlichen Ordnungen einbrach und nur noch zerstören konnte. Leidenschaft wurde zur dämonischen, bösen, lebensfeindlichen Macht. Ich möchte nur das Problem formulieren: Wie kann diese positiv zu bewertende Kraft des irrationalen Lebens, diese schöpferische Kraft der edlen, alles Große hervorbringenden Leidenschaft zur unheilvollen, das Leben zerstörenden Macht werden? Wo liegt die Stelle, wo, kurz gesagt, das Gute in das Böse umschlägt? Das ist genau der Ort, wo die Funktion der Vernunft einsetzt.

Aber indem wir so fragen, merken wir von neuem, daß wir nicht wissen, was eigentlich Vernunft ist und wie sie wirkt. Hier müssen wir darum erneut mit unsren Überlegungen einsetzen. Ich muß zunächst mit einer Unterscheidung beginnen. Goethe hatte in den angeführten Sätzen die Wörter Verstand und Vernunft ununterschieden gebraucht. Sie werden auch im alltäglichen Sprachgebrauch oft im selben Sinn verwandt. Trotzdem scheint mir ein tieferer Sinn darin zu liegen, daß in der deutschen Sprache die beiden verschiedenen Wörter vorhanden sind; denn darin drückt sich eine wichtige Unterscheidung aus, die für die Frage nach dem Wesen der Vernunft hilfreich sein kann. Was mit Verstand gemeint ist, läßt sich verhältnismäßig leicht sagen. Es ist, grob gesagt, das rechnende, nach logischen Regeln vorgehende begriffliche Denken. Es ist, der Natur der Logik zufolge, ein rein formales Vermögen. Er kann keine eignen Ziele setzen, sondern kann in den Dienst beliebiger, selbst verbrecherischer Ziele treten. Die Wissenschaft im Dienst der Rüstungsindustrie ist dafür ein bezeichnendes Beispiel. Das besagt natürlich nicht, daß aller Verstandesgebrauch als solcher schon verbrecherisch ist, aber daß der Verstand sittlich neutral ist und darum nicht geeignet, dem Rasen einer verbre-

cherischen Leidenschaft Einhalt zu gebieten.

Ja, es gibt sogar eine Leidenschaft des Verstandes, die das Denken bis in seine letzten Konsequenzen hinein verfolgt, auch wenn diese noch so bedenklich sind. *Fiat justitia, pereat mundus*, heißt es bei den Juristen, die Gerechtigkeit muß geschehen, auch wenn die Welt darüber zugrundegeht. Und im rei- [1227/1228] nen Verstandesdenken der Technik liegt die Tendenz, das, was sie machen kann, auch zu machen. Der große Physiker Max Born hat einmal gesagt, die Raumfahrt zum Mond sei der größte Triumph des menschlichen Verstandes, aber das größte Versagen der menschlichen Vernunft. Er will damit sagen, die Fahrt zum Mond sei eine bewundernswerte Leistung des technischen Denkens, aber damit sei nicht gesagt, daß sie auch wünschenswert sei und ob der Aufwand der Mittel angesichts dringender Aufgaben auf anderm Gebiet überhaupt verantwortet werden kann. In diesem Sinn wird hier die sorgfältig abwägende Vernunft der Leidenschaft des Machens alles Machbaren gegenübergestellt.

Was nun aber Vernunft im Unterschied zum Verstand ist, ist damit noch nicht gesagt. Man ist zwar in der Geschichte der Philosophie immer wieder auf diesen Unterschied aufmerksam geworden, bei Jacobi, bei Kant und bei Hegel, neuerdings auch wieder bei Jaspers. Überall wird sie als etwas über den bloßen Verstandesgebrauch Hinausgehendes verstanden, aber überall wird die Vernunft sogleich in den Rahmen eines bestimmten philosophischen Systems hineingepreßt und damit wieder verzeichnet. Wir müssen daher für unsere Fragestellung nach einem andern, unbefangeneren Zugang suchen.

Hierzu nehme ich nach alter phänomenologischer Methode, wie sie in Bezug auf die sprachlichen „Konzeptionen“ von Hans Lipps ausgebildet ist, die „Weisheit der Sprache“ zu Hilfe, wie sie sich in bestimmten, charakteristischen Redewendungen ausdrückt. Man sagt, daß ein Mensch in bestimmten Lagen wieder Vernunft annimmt, wieder zur Vernunft kommt, gegebenenfalls auch wieder zur Vernunft gebracht werden muß. Daraus geht hervor, daß der Mensch nicht immer und notwendig im Besitz der Vernunft ist. Ohne Vernunft handelt der Rasende, der von seinen Leidenschaften Umgetriebene. Und daß er wieder Vernunft annimmt, bedeutet, daß er in seinem Rasen innehält, daß er wieder zur Besinnung kommt. Wir sagen auch, daß der Mensch dann wieder mit sich reden läßt. Auch diese Wendung ist sehr bezeichnend. Der Rasende, der von seiner Leidenschaft Umgetriebene, hört nicht auf die Stimme, die besänftigend, ratend oder mahnend von einem andern zu ihm dringt. Er ist eingeschlossen in seinem Affekt. Und wenn er wieder mit sich reden läßt, so heißt das, daß er sich wieder öffnet für den Zuspruch der andern, daß er wieder in die mitmenschlichen Beziehungen zurückkehrt.

Zweierlei scheint mir aus diesen einfachen Beobachtungen des Sprachgebrauchs für das Verständnis der Vernunft hervorzugehen. Gegenüber der Hemmungslosigkeit des sich ausleben wollenden vitalen Daseins bedeutet die [1228/1229] Vernunft die Fähigkeit, im Tun innezuhalten, sich zu besinnen, ob das, was man zu tun im Begriff ist, auch richtig ist, die Folgen zu bedenken, und die Bereitschaft, die Verantwortung für die Folgen zu übernehmen. Gegenüber der Versuchung, sich in Vermessenheit über die menschlichen Möglichkeiten zu erheben und schließlich daran zu scheitern, ist die Vernunft auf das Maß bedacht, das es innezuhalten gilt. Wir können von hier aus gesehen die Vernunft geradezu als das Prinzip des Maßes bezeichnen und gegenüber der Rohheit des barbarischen Menschen in der Fähigkeit des Maßhaltens das Wesen der wahren Menschlichkeit erkennen, die wir mit dem Begriff der Humanität bezeichnen. Oder, dasselbe etwas anders gewandt, dieses auf Besinnung beruhende vernünftige Verhalten ist die Besonnenheit als die Verfassung des zu seinem inneren Wesen zurückgefundenen Menschen. Besonnenheit ist dann nicht nur eine der vier platonischen Kardinaltugenden, sondern die oberste Tugend schlechthin, in der sich das Wesen des Menschen als eines Vernunftwesens vollendet.

Wir sagten aber auch, daß der wieder zur Vernunft gekommene Mensch mit sich reden läßt.

Darin kommt der zweite Aspekt der Vernunft zum Ausdruck. Daß ein Mensch mit sich reden läßt, bedeutet zunächst, daß er aus der Einsamkeit des auf sich selbst bezogenen Daseins heraustritt und im Gespräch die Gemeinschaft mit *den* Mitmenschen aufnimmt, in der allein ein erfülltes menschliches Leben möglich ist. Aber in der Wendung klingt zugleich ein anderer Gedanke mit an. Wer mit sich reden läßt, beharrt nicht starr auf seiner Forderung. Er läßt sich auch etwas abhandeln und kommt so mit seiner Umwelt zu einem vernünftigen Ausgleich. Der von den fanatischen Idealisten verachtete Kompromiß ist in Wirklichkeit der angemesene Ausdruck eines vernünftigen Verhaltens. Damit kommen wir zur zweiten Bestimmung der Vernunft. Sie ist die Fähigkeit zum Gespräch.

Hier denken wir an den gedankentiefen Satz Hölderlins, den Heidegger seinerzeit in seiner vollen Tragweite hervorgehoben hat: „Seit ein Gespräch wir sind und hören können voneinander.“ Das besagt, daß die Menschen nicht nur gelegentlich Gespräche führen und es auch lassen können, sondern daß sie ein Gespräch *sind*, d. h. in ihrem innersten Menschsein durch Gespräch-sein bestimmt sind. [1229/1230]

### Die Aufgabe des Gesprächs

Martin Buber, der große jüdische Religionsphilosoph, sagt in seinem wohl letzten Aufsatz, gleichsam als sein letztes Vermächtnis, unter der beschwörenden Überschrift „Die Umkehr im Angesicht des drohenden Untergangs“: „In ihren menschlichen Menschen müssen die Völker wieder ins Gespräch kommen, wenn der Große Friede erscheinen und das verwüstete Leben der Erde erneuern soll“, denn „der Krieg“, so fährt er fort, „hat von je einen Widerpart, der ... in der Stille sein Werk tut, die Sprache, - die erfüllte Sprache, die Sprache des echten Gesprächs, in der die Menschen einander verstehen und sich miteinander verständigen ... Wo ... die Sprache, und sei es noch so scheu, wieder von Lager zu Lager sich vernehmen läßt, ist der Krieg schon in Frage gestellt.“

Buber spricht nicht von den Mächtigen, auf die wir vielleicht wenig Einfluß haben, sondern von den „menschlichen Menschen“, die wieder miteinander sprechen sollen. Diese „menschlichen Menschen“, wer sind die? Das sind, ohne Anmaßung gesprochen, wir, die wir hier in unsrer Verantwortung angesprochen sind, das ist jeder Einzelne, im Gespräch mit dem Einzelnen von der andern Seite, sofern er ihn im Gespräch erreicht und dieser auch seinerseits zum Gespräch bereit ist. Aber Buber spricht nicht vom Gespräch schlechthin, das auch in einem unverbindlichen Gerede bestehen kann, sondern vom „echten Gespräch, in dem die Menschen einander verstehen und sich miteinander verständigen“, einem Gespräch also, in dem die Menschen sich zunächst einmal gegenseitig verstehen lernen, wo sie sich bisher nicht verstanden hatten, und sich dann auch, aber das ist erst das Zweite, über ihre Gegensätze verständigen.

Das führt zu der Frage: Was ist das Gespräch, das im vollen Sinn echte und erfüllte Gespräch? Feuerbach sagt einmal: „Nicht allein, nur selbander kommt man zu Begriffen, zur Vernunft überhaupt. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen — des geistigen so gut wie des physischen: die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit.“ Und Nietzsche sagt einmal, sehr zugespitzt, „Einer hat immer Unrecht: aber mit Zweien beginnt die Wahrheit.“ Das gilt in einer doppelten Hinsicht. Zunächst das eine: Das Denken des Einzelnen bleibt immer ungewiß, er kann sich in Irrtümern verfangen, und erst die Bestätigung durch einen andern verschafft ihm Gewißheit. Es gilt aber noch in einem tieferen Sinn: Das Denken des Einzelnen kann nur immer in grader Linie [1230/1231] vorwärts gehen, Folgerungen aus dem schon Erkannten ziehen, aber es ist nicht eigentlich produktiv. Produktiv wird das Denken erst, wenn ein anderer den Strom der Rede unterbricht, wenn er Einwände macht, die zum Umdenken zwingen. Erst am Widerstand

des Einwands wird das Denken schöpferisch.

Das vollendet sich dann, wenn nicht nur der eine spricht und der andre unterbricht, sondern wenn beide im wechselseitigen Sprechen und Unterbrechen gemeinsam beteiligt sind. Dann erst entsteht das eigentliche Gespräch. Das aber ist etwas anderes als die üblichen Konsensus-Theorie, nach der die Übereinstimmung mit dem andern das Kriterium der Wahrheit ist. Hier handelt es sich nicht um ein Kriterium einer anderwärts schon gefundenen Wahrheit, sondern um die Entstehung einer Wahrheit selbst. In diesem Sinn spreche ich vom Gespräch als Ort der Wahrheit.

Dagegen erhebt sich natürlich der Einwand, daß ein solches Gespräch wohl etwas tief Befriedigendes ist, aber doch meist etwas sehr Privates hat und ohne Folgen für das öffentliche Leben bleibt, und darum in unsrer Fragestellung, der Gewinnung des Friedens in einer friedlosen Welt, nicht weiterführt. Darum kommt es darauf an, zu klären, wie weit sich das, was wir bisher am Freundesgespräch herausgearbeitet haben, auch auf ein Gespräch zwischen Menschen aus verschiedenen religiösen, politischen, wissenschaftlichen Lagern, ja selbst der großen staatlichen Machtblöcke übertragen läßt. Ein solches Gespräch ist, wie wir wissen, sehr schwierig. Um so wichtiger ist es, zu fragen, welches die Gründe sind, die dem Menschen ein solches Gespräch mit einem fremden Menschen so schwer machen.

Das dürfte im wesentlichen darauf beruhen, daß die Menschen Angst haben vor einem offenen und ehrlichen Gespräch. Aber damit ergibt sich die weitere Frage: Worauf beruht nun diese Angst? Weil die Menschen, um sich in ein offenes Gespräch einzulassen, aus sich selbst heraustreten müssen, auf die Sicherungen verzichten, in denen ihr alltägliches Leben verläuft, kurz: sie müssen etwas wagen im Gespräch.

Zwei Voraussetzungen sind für das Gelingen des Gesprächs zu erfüllen. Die erste besteht darin, daß man den andern Menschen, seinen Gesprächspartner, als grundsätzlich gleichberechtigt anerkennt. Das schließt ein, daß man die von ihm vertretenen Auffassungen ernst nimmt, als mögliche Auffassungen, über die man diskutieren kann. Das bedeutet nicht, daß man sie für richtig hält; denn dann brauchte man ja nicht weiter darüber zu sprechen. Aber man muß sie für grundsätzlich möglich halten. Und das verlangt vom [1231/1232] Menschen, daß er in das Gespräch hineingeht mit der Bereitschaft etwas zu lernen, daß er von vornherein die Möglichkeit einbezieht, daß vielleicht der andre mit seinen zunächst abwegig erscheinenden Auffassungen recht hat und ich vielleicht mit meiner bisherigen Meinung unrecht habe und sie darum ändern muß.

Diese Bereitschaft fällt dem Menschen aber außerordentlich schwer. Denn jeder lebt zunächst in der selbstverständlichen Sicherheit seiner von der Umwelt übernommenen Anschauungen. Die Stabilität des gewohnten Lebens beruht darauf, daß es solche festen Anschauungen, einen Horizont des als fraglos hingenommenen Lebensverständnisses gibt.

Ich bringe das auf die einfache Formel: Die erste Voraussetzung des echten Gesprächs ist die Fähigkeit, auf den andern zu hören. Hören in diesem Sinn bedeutet mehr als bloß akustische Zeichen aufnehmen, aber auch mehr als den Sinn dessen verstehen, was der andre sagt, sondern es bedeutet anerkennen, daß er mir etwas zu sagen hat, das für mich bedeutsam ist, das ich also zu bedenken habe und das mich gegebenenfalls nötigt, meine bisherige Meinung zu ändern. So heißt es auch in dem schon angeführten Wort Hölderlins: daß „ein Gespräch wir sind und hören können voneinander.“ Also: nicht daß wir zueinander sprechen und aufeinander einreden ist das Primäre, sondern daß wir bereit sind, auf den andern zu hören. Nicht die aktive, sondern die passive Haltung ist beim Gespräch das Entscheidende.

Aber damit ein Gespräch gelingt, muß noch ein Zweites hinzukommen, nämlich daß wir offen aussprechen, was wir denken, und keine Vorbehalte machen. Auch das verlangt vom Menschen eine erhebliche Selbstüberwindung; denn es gehört zu seinem natürlichen Sicherheitsstreben, daß er seine geheimen Gedanken zurückhält, daß er sich nicht offen ausspricht, weil

er fürchtet, daß er durch alles, was er von sich offenbart, sich dem andern Menschen ausliefern. Sicherer ist es immer, sich zurückzuhalten, auch auf politischem Gebiet, besonders unter einem autoritären Regime, seine wahre Meinung unter unverbindlichen Reden zu verbergen, weil man fürchtet, einem Denunzianten in die Hände zu fallen.

Darum ist das offene Sprechen immer ein Wagnis; denn es liefert einen dem andern Menschen aus. Es setzt also das Vertrauen voraus, daß der andre das ihm Anvertraute nicht mißbraucht und daß dieser bereit ist, sich seinerseits mit der gleichen Offenheit in das Gespräch einzulassen. Ein solches Vertrauen ist, wie ich sagte, immer ein Wagnis. Es gibt keine Garantie gegen einen möglichen Mißbrauch. Aber trotzdem ist auch hier das Vertrauen die unerlässliche Voraussetzung. Man muß es erst einmal, gewissermaßen auf Vorschuß, dem andern Menschen entgegenbringen, wenn man erwartet, daß er auch seinerseits einem vertraut. Schon der alte Laotse sagt: „Vertraut man nicht genug, so findet man kein Vertrauen.“ Erst im wechselseitigen Gespräch kann sich dann allmählich eine festere Vertrauensbasis bilden.

Noch größere Schwierigkeiten ergeben sich bei der Form des Sprechens, die ich im Unterschied zum freien Gespräch als Verhandlung bezeichnen möchte. Hier geht es nicht mehr um die Bemühung um eine gemeinsam zu findende Wahrheit, sondern um Interessen, die einander gegenüberstehen, die zu einem Konflikt zu kommen drohen und zwischen denen ein Ausgleich gefunden werden soll. Hier ist in einem besonderen Maß die Vernunft als die Fähigkeit zur Mäßigung erforderlich; denn wer starr auf seiner Forderung beharrt, kann diese nur mit Gewalt durchsetzen. Sich aber nicht um jeden Preis durchsetzen zu wollen, mit aller Kraft nach einer Einigung zu streben, das ist die Forderung der Vernunft gegenüber der Blindheit der Leidenschaft.

Hier aber wiederholt sich die Schwierigkeit, die ich schon beim Gespräch mit einem Angehörigen einer andern Partei hervorgehoben hatte: Jedes Mißtrauen bedeutet ein kaum zu überwindendes Hindernis für den Erfolg der Verhandlung. Wenn sie gelingen soll, ist ein wechselseitiges Vertrauen erforderlich. Das aber kann nur entstehen, wenn die eine Seite mutig mit einem der andern entgegengesetzten Vertrauen anfängt und *so* sich das Vertrauen der andern Seite erwirbt. Dieses Vertrauen setzt aber voraus, daß man die andre Seite menschlich versteht, d. h. daß man im Verhandlungspartner den Menschen erkennt und seinen Gesichtspunkt versteht. Dieses Vertrauen zum konkreten andern Menschen, mit dem man zu tun hat, ist die Vorbedingung für das Gelingen der Verhandlung. Nur so ist ein vernünftiger Kompromiß möglich. *So* hatte es auch Buber gemeint, daß sich die Menschen der verschiedenen Lager erst verstehen müssen und sich dann auch verständigen können.

Jetzt aber drängt sich ein schwerer Einwand auf. Man wird mir entgegenhalten, daß ich zwar auf der theoretischen Ebene die Vorbedingungen für das Gelingen einer Verständigung erörtert habe. Was aber geschieht, wenn der andre auf meine Bemühungen nicht eingeht, wenn er einfach das Gespräch verweigert? Das ist eine weit verbreitete Wirklichkeit. Die autoritären Systeme, ob religiöser, ob politischer Art, neigen dazu, das Gespräch abzulehnen. Für sie ist das Gespräch überflüssig, weil sie ohnehin schon im Besitz der Wahrheit sind, oder sogar gefährlich, weil es ihre Anhänger in der selbstverständlichen Gültigkeit ihrer Lehren unsicher machen könnte. [1233/1234]

Was bleibt also zu tun, wenn der andre das Gespräch verweigert? Ihn zum Gespräch zu zwingen ist unmöglich. Es bleibt nichts andres als in unermüdlicher Geduld immer neu ein Gespräch zu versuchen. Der Erfolg bleibt freilich ungewiß.

Aber die Situation, die ich in der Anfangsfrage angesprochen hatte, ist noch viel schlimmer, denn die Vertreter der Großmächte, deren ins Unermeßliche gesteigerte Rüstung uns mit begründeter Sorge erfüllt, sind für die Betroffenen und ehrlich Besorgten für ein vernünftiges Gespräch unerreichbar. Es bleibt der bloße Appell, und dieser droht ungehört zu verhallen.

Was also bleibt noch zu tun?

Ich habe den größten Respekt vor denen, die sich aus dieser friedlosen Welt ganz zurückziehen und unter Verzicht auf viele Vorteile der Zivilisation, möglichst fern von den Zentren der Macht, ein eigenes friedliches Leben aufbauen wollen. Aber den richtigen Weg kann ich darin nicht sehen, weil sie sich damit der Verantwortung für die Mitgestaltung einer besseren Gesellschaft entziehen.

Ich habe auch den größten Respekt vor der in den verschiedenen Ländern anwachsenden Friedensbewegung. Aber Gewalt führt zur Gegengewalt, und nicht zum weiterführenden Gespräch. Dabei müssen wir uns klar sein, daß auch der sogenannte gewaltlose Widerstand eine Form der Gewalt ist. Vielleicht gibt es auch eine berechtigte, vielleicht sogar notwendige Form der Gewalt. Aber das sind schwierige Fragen, in denen ich mir kein abschließendes Urteil zutraue.

### **Die Bedeutung der Erziehung**

In dieser hoffnungslos scheinenden Lage sehe ich nur einen Ausweg. Das ist in der Erziehung der Jugend. Damit sind die Erzieher in einem besonderen Maße für die Gewinnung des Friedens und der Sicherheit in unsrer friedlosen und bedrohten Welt verantwortlich.

Wir dürfen uns nicht scheuen, mit einigen ganz unscheinbaren und selbstverständlich scheinenden Dingen anzufangen. Das erste ist die Beseitigung der Feindbilder, mögen diese nun bewußt aufgebaut oder unbewußt wirksam sein. Es liegt in der natürlichen Anlage des Menschen, im Angehörigen eines fremden Volkes zunächst den Feind zu sehen, den es zu fürchten oder zu bekämpfen gilt, oder zum wenigsten einen minderwertigen Menschen, auf den man [1234/1235] mit Verachtung herabsieht. Da ist es die Aufgabe der Erziehung, alle Feindbilder, ganz gleich welcher Art, abzubauen und zu betonen, daß Anders-sein nicht Minderwertigkeit bedeutet, daß auch hinter zunächst fremd anmutenden Erscheinungsformen ein Mensch steht, der uns in seiner Menschlichkeit brüderlich verwandt ist.

Damit ist schon das Zweite gegeben: Das beste Mittel, Feindschaft zwischen den Völkern abzubauen und Freundschaft zu begründen, besteht darin, daß die Menschen sich über die Ländergrenzen hinweg kennen lernen. Der moderne Massentourismus ist dazu allerdings wenig geeignet, weil er an der Oberfläche bleibt und keine Gelegenheit bietet, auch die Menschen der besuchten Länder kennenzulernen. Ein wichtiges Mittel ist der Jugendaustausch mit der Aufnahme in eine Familie des andern Volkes mit den daraus entstehenden, sich im späteren Leben bewährenden Freundschaften.

Nicht weniger wichtig ist ein Drittes: Tief in der menschlichen Seele, besonders der des jungen Menschen, liegt die Neigung, sich an heroischen Gefühlen zu berauschen, die Gefahr als Ausdruck eines gesteigerten Lebensgefühls zu genießen und alles friedlich geordnete Leben als kleinlich zu verachten. Daher röhrt die Anfälligkeit der Jugend für politisch extreme Strömungen, zu autoritären Massenbewegungen, zum Terrorismus wie auch zu religiösem Sektierertum. Daraus entspringt die besondere Aufgabe der Erziehung, solchen Tendenzen durch die Ausbildung eines besonnenen Urteils entgegenzuwirken.

Vor allem aber ist mir ein Viertes wichtig. Das ist die Erziehung zum Gespräch, zur Bereitschaft und zur Fähigkeit zum Gespräch, das wir ja als die unerlässliche Voraussetzung für eine Verständigung zwischen den feindlichen Lagern kennengelernt haben. Das ist allerdings keine Angelegenheit des Unterrichts und der Belehrung, sondern der beständigen Einübung. Echtes Gespräch kann nicht gelehrt, sondern nur geübt werden. Und das ist wiederum nur dadurch möglich, daß der Erzieher im Umgang mit dem Jüngeren das echte Gespräch vorlebt und ihn dadurch in die Übung des Gesprächs hineinzieht. Dafür müssen aber über allem Alters- und

Reifeunterschied hinweg auch hier die Vorbedingungen erfüllt sein, die wir zuvor am Gespräch zwischen Gleichaltrigen behandelt haben. Das macht die besondere Schwierigkeit dieses Gesprächs aus. Der Ältere muß den Jüngeren in dem, um das sich das Gespräch dreht, als gleichberechtigten Partner anerkennen und bereit sein, ohne Anspruch auf Autorität mit ihm die Fragen zu besprechen. Er muß bereit sein, sich selbst mit seinen Anschauungen von Jüngeren in Frage stellen zu lassen. [1235/1236] Das stellt an den Erzieher sehr hohe Anforderungen. Es ist immer ein Wagnis, der Erzieher ist immer in der Gefahr, vom Jüngeren mißbraucht zu werden.

Gegen einen solchen Mißbrauch gibt es aber eine gewisse Sicherung. Der Erzieher kann fordern, daß auch der Jüngere mit derselben Ernsthaftigkeit und Offenheit spricht, daß auch er bereit ist, sich ebenso in Frage stellen zu lassen. Das Gespräch verlangt eben den gleichen Einsatz von beiden Seiten. Das zu betonen ist wichtig, weil heute das Verlangen nach Diskussion häufig in polemischer Absicht mißbraucht wird, indem eine angreifende Partei mit der Forderung nach einer Diskussion die Position ihres Gegners in Frage zu stellen, sie, wie man heute sagt, zu „hinterfragen“ sucht, während sie selber nicht bereit ist, auch ihre eigne Position mit diskutieren zu lassen.

Um hier klar zu sehen, müssen wir zunächst eine Unterscheidung vornehmen. Eine Diskussion ist kein Gespräch und kann darum auch nicht die Aufgabe eines Gesprächs erfüllen. In der Diskussion wird eine scharf formulierte These aufgestellt und einer Prüfung unterzogen. Die Diskussion hat im Unterschied zum ruhigen Gespräch einen gewissen polemischen Charakter. Sie hat besonders in der Wissenschaft eine sinnvolle Funktion. Sie dient dazu, eine neu aufgestellte Theorie gegen Einwände zu verteidigen bzw. als unhaltbar zu erkennen. Aber die Diskussion kann nicht das echte Gespräch ersetzen, wo es nicht um fertige Thesen geht, sondern um eine erst zu findende Wahrheit, und wo darum auch nicht die Parteien gegeneinander stehen, sondern gemeinsam um eine Klärung der Frage bemüht sind.

Die Fähigkeit und die Bereitschaft zu einem echten Gespräch in den Herzen der jungen Generation zu entwickeln, das scheint mir der wichtigste Beitrag, den die Erziehung für eine friedliche Welt, die nicht mehr unter der Bedrohung eines alles vernichtenden Krieges steht, zu leisten hat. Dabei bleibt allerdings der Einwand, daß sich die Folgen einer erfolgreichen Friedenspädagogik erst auswirken können, wenn die Generation der heutigen Kinder so weit herangewachsen ist, daß sie als erwachsene Männer und Frauen das politische Leben bestimmen können. Wir müssen hoffen, daß bis dahin kein nicht wieder gutzumachendes Unheil geschieht und das Schicksal uns die dafür erforderliche Zeit schenkt. [1236/1237]

## Zum Autor

Prof. Dr. *Otto Friedrich Bollnow*, Universität Tübingen, Dr. phil. h. c., hat auf den Gebieten der philosophischen Anthropologie, der Ethik und der Pädagogik Erkenntnisse und Analysen erarbeitet, die weitreichende Bedeutung auch durch zahlreiche Übersetzungen erlangt haben. Er lehrte an den Universitäten Göttingen, Gießen und Mainz, bevor er den Ruf an die Universität Tübingen als Nachfolger von Eduard Spranger annahm. Von seinen Büchern nennen wir u. a.: „Existenzphilosophie“, 9. Aufl. 1984; im Jahre 1955 erschien „Neue Geborgenheit“, die 4. Aufl. 1980; „Existenzphilosophie und Pädagogik“, 1962, „Mensch und Raum“ folgte 1963, „Die pädagogische Atmosphäre“ 1964, „Das Verhältnis zur Zeit“ 1972, „Philosophie der Erkenntnis“, 1. Bd. 1970, 2. Bd. 1975, „Studien zur Hermeneutik“, 1. Bd. 1982, 2. Bd. 1983, Existenzphilosophie, 1943, 9. Aufl. 1984. In der „Universitas“ erschienen mehrere Aufsätze von O. F. Bollnow, so in diesen Jahren „Übung als Weg des Menschen“ (1974), „Das Wort als Entscheidung“ (1978), „Die Wendung zur Sprache in der Philosophie der Gegenwart“ (1982).