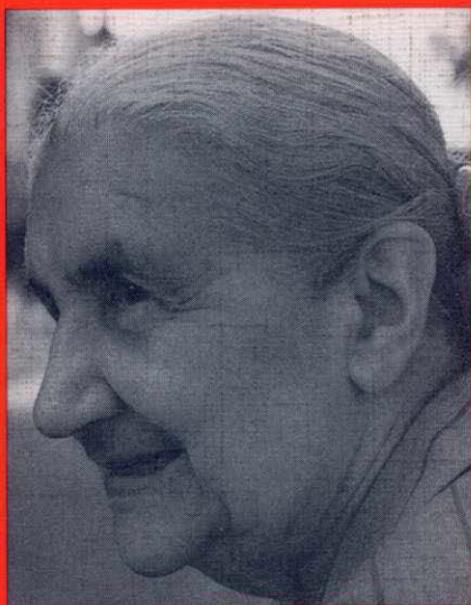


Jeanne Hersch  
Annemarie Pieper  
Walther Ch. Zimmerli



JEANNE HERSCH

Mensch-  
Welt-  
Widerspruch



VERLAG FRÄNKISCHER TAG

**Jeanne Hersch  
Annemarie Pieper  
Walther Ch. Zimmerli**



# **Mensch - Welt Widerspruch**

**VERLAG FRÄNKISCHER TAG**

ISBN 3-928648 - 24 - 1

© 1996, Verlag Fränkischer Tag GmbH & Co. KG, Bamberg  
Alle Rechte der Vervielfältigung und Verbreitung,  
einschließlich Film, Funk und Fernsehen,  
sowie der Fotokopie und des auszugsweisen Nachdrucks, vorbehalten.  
Titelseite: Franz Habenschuss  
Fotos Umschlagseite: privat  
Gesamtherstellung: Fränkischer Tag GmbH & Co. KG, Bamberg

Printed in Germany

# Inhalt

- Walther Ch. Zimmerli S. 10  
Die Wiederentdeckung des Staunens  
in der Bürgerbewegung des Denkens
- Jeanne Hersch S. 16  
Die Unwahrscheinlichkeit des Menschen in der Welt
- Jeanne Hersch S. 19  
Die Unwahrscheinlichkeit der Welt für den Menschen
- Lob für Paradoxien und Widersprüche S. 25  
Podiumsgespräch zwischen Jeanne Hersch,  
Annemarie Pieper und Walther Ch. Zimmerli
- Walther Ch. Zimmerli S. 77  
Königin oder Magd? Zur Zukunft der Philosophie  
Abschiedsvorlesung vom 25. Juli 1996

## Vorwort

*Das Unwahrscheinliche scheint geschehen zu sein: Fast alles, was unfaßbar und neu erschien in der sich verändernden Nordhemisphäre, scheint alltäglich geworden und selbstverständlich zu sein. Wenn die Bamberger Hegelwochen 1990 noch mit dem Versuch befaßt waren, den Zusammenbruch des Sozialismus und die sich daraus ergebenden Chancen für eine neue Bürgerlichkeit der Philosophie vor dem Hintergrund der Frage nach Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter zu diskutieren, hat sich die Welt in den vergangenen Jahren an die neue Konstellation gewöhnt. Und die Bamberger Hegelwochen ebenso.*

*So wird philosophisches Denken als der Versuch, seine Zeit begrifflich in Gedanken zu fassen, wieder auf Elementares zurückgeworfen: Von Zweckmäßigkeit und menschlichem Glück war schon 1993, von menschlicher Endlichkeit und Kompensation 1994 bei den Hegelwochen die Rede gewesen. Wie jedoch die Menschen sich durch ihr Denken in ihrer Welt heimisch zu machen versuchen, ob es ihnen gelingt und wie sie sich dabei ihrer Freiheit bewußt werden, ist offengeblieben. Eingedenk der integrierenden Kraft des Begriffs beim Namenspatron der Bamberger Hegelwochen und ohnmächtig den Ungereimtheiten der Lebenswelt gegenüberstehend, können wir unsere eigene Vorfindlichkeit in der Welt immer wieder nur tastend zu erfassen und stammelnd zu beschreiben unternehmen. Selbst wissenschaftliche Theoriegebäude höchster Dignität müssen am unvordenklichen Faktum menschlicher Freiheit immer aufs neue ihr Scheitern bekennen. Nicht nur wie es möglich ist, daß Menschen handelnd und erkennend in die Welt hineinwirken – „Kausalität durch Freiheit“ hieß das bei Kant –, sondern auch wie die Welt diese Wesen hervorbringen konnte, gehört zu den großen Rätseln – „Freiheit durch Kausalität“ könnte man es nennen.*

*Die Existenzphilosophie hat sich seit Kierkegaard mit Fragen dieser Art gequält; die moderne Welt hat sie ignoriert; die technologische Zivilisation jedoch bringt sie erneut und unüberhörbar zur Sprache. Wer der Realität der Natur Geheimnisse abzulauschen und sie sich dann als Virtualität untertan zu machen*

*versteht, kann vor der Einsicht, daß das Geschöpf Mensch zum Schöpfer Mensch wird, nicht länger sich verschließen. Die Erfahrung der daraus hervorgehenden Dissonanz – „Absurdität“ heißt das resultierende Gefühl – manifestiert sich in immer neuen zum Mißerfolg verurteilten Versuchen, Mensch, Welt und Denken im menschlichen Denken der Welt zusammenzuzwingen. Und es verwundert nicht, daß es dabei zur Rehabilitation von Paradoxien und Widersprüchen kommt.*

*Die siebten Bamberger Hegelwochen waren im Jahr 1996 daher Zeugen der Wiederentdeckung der Existenzphilosophie. Mit Jeanne Hersch, Schülerin von Karl Jaspers und langjährige UNESCO-Direktorin, war eine Persönlichkeit gewonnen worden, die eine Brücke zwischen der traditionellen Existenzphilosophie und ihrer heutigen Wiederkehr, zwischen akademischem Philosophieren und Lebenswelt, zwischen Einst und Jetzt schlägt. „Die Unwahrscheinlichkeit des Menschen in der Welt“ brachte sie am ersten Vortragsabend zur Sprache, die „Unwahrscheinlichkeit der Welt für den Menschen“ folgte konsequenterweise am zweiten Abend. „Lob für Paradoxien und Widersprüche“ schließlich stand auf dem Programm der Podiumsdiskussion, zu der Annemarie Pieper, Expertin für Existenzphilosophie und Ethik aus Basel, hinzustieß. Das immer wieder anklingende und allen Versuchen zur begrifflichen Bestimmung, auch den aporetisch endenden, zugrunde liegende Leitthema der Gedankenführung war dabei die gedankliche Unerfaßbarkeit des Faktums menschlicher Freiheit. Von ihr ging Jeanne Hersch aus, zu ihr kehrte sie immer wieder zurück; daß sie das sich im Denken letztlich entziehende, aber als unveräußerlich zu verteidigende höchste Gut der Menschen ist, daran ließ die Grande Dame der Philosophie keinen Zweifel.*

*Dies mag nach sieben Jahren der Bemühung um eine neue Bürgerlichkeit der Philosophie, wie sie die Bamberger Hegelwochen 1990 bis 1996 repräsentieren, als veritabler Schlußpunkt gelten, der zum Wende- und Ansatzpunkt für Neues werden könnte. Daß ich die Universität Bamberg zum Wintersemester 1996/97 verlassen würde, um einen Ruf an die Philipps-Universität Marburg anzunehmen, war der Anlaß für eine öffentliche Abschiedsvorlesung, die ich am Ende der Bamberger*

*Hegelwochen 1996 hielt. Meine Antrittsvorlesung über die Frage „Wer denkt abstrakt?“ war in eine Publikation der ersten Bamberger Hegelwochen aufgenommen worden. So rundet sich nun der Kreis, wenn der Text meiner Abschiedsvorlesung den vorliegenden Band beschließt. Daß sie sich unter dem Titel „Königin oder Magd? Zur Zukunft der Philosophie“ selbstreferentiell mit dem Anliegen einer öffentlichen philosophischen Vernunft befaßt, die auch die Bamberger Hegelwochen sich aufs Panier geschrieben haben, ist gewiß kein Zufall. Ob und in welcher Form die Philosophie in Bamberg dieser Aufgabe die Treue hält, wird die Zukunft lehren.*

*Zum letzten Mal bleibt mir nur noch die angenehme Pflicht zu danken: zuvörderst Jeanne Hersch, die die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts mit dem begleitet hat, was ihr Lehrer Karl Jaspers „Seinserhellung“ genannt hat. Daß und wie sie uns Bamberger dies gelehrt hat, verdient höchste Bewunderung. Sodann Annemarie Pieper, die zeigte, daß auch in unserer heutigen Situation die Vernunft eine Chance hat. Schließlich den Mitveranstaltern, vertreten durch Alfred Hierold, den Rektor der Otto-Friedrich-Universität Bamberg. Daß es sieben Jahre lang gelungen ist, die Stadt Bamberg, den „Fränkischen Tag“ und die Otto-Friedrich-Universität an einem gemeinsamen Unternehmen dieser Art zusammenwirken zu lassen, gehört zu den schönsten (und am wenigsten vorhersehbaren) Erfahrungen meiner Bamberger Zeit. Dank schulde ich natürlich auch den unermüdlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern an meinem Bamberger Lehrstuhl (den ich nicht zuletzt ihretwegen ungern verlasse): Antje Gimmler, Heinrich Horstmann, Claudia K. Kirsch, Joachim Landkammer, Carsten Nierhoff, Rita Plüisch, Konstantin Pollok, Simone Puschert, Ingeborg Uchtdorf und Stefanie Samesch. Eine besondere Erwähnung verdient Dorothea Wildenburg, die nicht nur die Betreuung von Jeanne Hersch, sondern auch die Fertigstellung der Publikation zu ihrem persönlichen Anliegen gemacht hat.*

*Unterwegs von Bamberg nach Marburg  
im Dezember 1996*

*Walther Ch. Zimmerli*

## Die Wiederentdeckung des Staunens in der Bürgerbewegung des Denkens

### Eröffnungsworte

Meine sehr verehrten Damen, meine Herren, aber vor allem: sehr verehrte, liebe Frau Hersch,

Philosophieren – das heißt die Welt und sich selbst in ihr ein zweites Mal zu sehen, und zwar so, als sähe man sie und sich zum ersten Mal. Den unverstellten Blick wiederzugewinnen, ihn durch all das Selbst-verständliche, das häufig mehr verstellt als versteht, zurückzugewinnen, ist immer neue Aufgabe des Philosophierens. Das aber kann immer nur in der Begegnung mit dem Anderen geschehen, im plötzlichen Auftauchen der Einsicht, im Gespräch. So betrachtet sind wir alle und immer schon mitten im Philosophieren, wenn uns auch das alltägliche Getriebe oft daran hindert, dies zu sehen.

Philosophieren als der gemeinsame Versuch freier Bürgerinnen und Bürger, im gemeinsamen Gespräch, das wir sind, sich in ihrer Welt neu zu begreifen – dies war und ist die Zielsetzung der Bamberger Hegelwochen. Die VII. Hegelwochen beginnen heute, und ich hoffe – völlig uneigennützig –, daß noch viele folgen werden. Zum „Regnitz-Princeton“, das ich 1990 bei den ersten Bamberger Hegelwochen etwas vollmundig als das Ziel unserer philosophischen und geisteswissenschaftlichen Bemühungen vorgegeben hatte, ist es allerdings bislang nicht gekommen, und auch das Kulturwissenschaftliche Institut in der Concordia, das noch vor Jahresfrist in greifbare Nähe gerückt zu sein schien, ist einem vermeintlich kreativeren Vorhaben von höherer Stelle gewichen. So bleiben denn als Aktivposten in der Bilanz: eine philosophisch interessierte und aktivierte Öffentlichkeit, ein Hegelsaal hier in der „Sinfonie an der Regnitz“ und die Aussicht auf eine deutsche Villa Massimo (was auch immer das sein möge). Da gebe ich denn den Stab (mehr oder weniger) beruhigt weiter an andere, die dem idyllischen

Weltkulturerbe Bamberg (vielleicht) neue kulturelle Impulse geben werden. Und die wird man ja für 25 Millionen wohl erwarten können angesichts der paar tausend Mark, die Hegelwochen jährlich kosten (und die man vielleicht nicht einmal mehr wird aufbringen wollen) . . .

Aber wie steht es denn mit der Welt der eigenen Zeit, die wir an den Bamberger Hegelwochen in Gedanken zu fassen uns verpflichtet fühlen? Wie mit der Sinnorientierung, die wir so nötig haben? Es sieht fast so aus, als verschwinde sie immer mehr, statt sich zu festigen. „Wehklagen auf allerhöchstem ökonomischem Niveau“ scheint zumindest in Mitteleuropa die Devise zu sein – als wüßten wir nicht ganz genau, daß es überall auf der Welt als blanker Zynismus erscheinen muß, wenn diejenigen, denen es bei weitem am besten geht, sich an ökonomischen Katastrophenbeschwörungen weiden. Wir brauchen das Nachdenken über das, worauf es im Leben eigentlich ankommt, heute dringender denn je; die Aufgabe, die sich die Bamberger Hegelwochen als das Flaggschiff der Bamberger Philosophie gestellt haben, bleibt bestehen; an ihr wird auch weiteres wirtschaftliches Wachstum gar nichts ändern können, ganz im Gegenteil!

Wenn nach Orientierungen gefragt wird, dann geht es immer um die „Stellung des Menschen im Kosmos“, um es in der Formel zu sagen, die Max Scheler hierfür 1928 geprägt hat.<sup>1</sup> Nun scheint es so, als hätten uns die Wissenschaften nicht nur diese Frage abgenommen, sondern sie auch schon definitiv beantwortet. Und auch noch der Zusammenhang von „Zufall und Notwendigkeit“, wie Jacques Monod ihn 1970 bestsellerfähig thematisiert hat<sup>2</sup>, scheint aufgeklärt zu sein: Daß die Evolution den Menschen hervorgebracht hat, war zwar beliebig unwahrscheinlich und nicht prognostizierbar, ist aber im nachhinein vollständig erklärbar; Chaos – gewiß, aber eben deterministisch.

<sup>1</sup> Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos. In: Gesammelte Werke. Hg.v. Manfred S. Fries. Bern/München, 1976.

<sup>2</sup> Jacques Monod: Le hasard et la nécessité. Paris, 1970. (dt.: Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie. Übers. v. F. Griesse. München, 1971.)

Und dennoch läßt uns dies alles seltsam unbefriedigt, nicht zuletzt deswegen, weil wir nun zwar erklären können, wie es dazu kam, daß es so ist, wie es ist. Ja, wir können im Rahmen einer umfassenden Theorie der Selbstorganisation<sup>3</sup> sogar erklären, wieso die Menschen notwendigerweise als *freie* Wesen von der Evolution hervorgebracht wurden. Aber eben darin liegt das Problem: Weil wir in diesem Sinne „zur Freiheit verurteilt“<sup>4</sup> sind, kann uns niemand und nichts die eben damit einhergehende Verpflichtung abnehmen, in Freiheit selbst unsere Entscheidungen zu treffen, uns selbst zu bestimmen oder mindestens uns selbst nicht zu verlieren. Kurz: je mehr wir wissenschaftlich über unsere Welt wissen, desto genauer wissen wir, daß wir uns radikal nur an dieser Freiheit orientieren können und daß uns das nichts und niemand auf der Welt abnehmen kann.

Der Namenspatron unserer Veranstaltung hat in jenem im Rahmen der Hegelwochen bislang alljährlich zitierten Buch, das er im Reisegepäck nach Bamberg mitbrachte und hier beim Rechtsvorgänger des Verlages „Fränkischer Tag“, dem Verlag Josef Anton Goebhardt, Anfang 1807 veröffentlichte, eben in der „Phänomenologie des Geistes“, zwar schwerverständlich, aber dennoch unmißverständlich festgehalten: „Das *wahre* Sein des Menschen ist [. . .] *seine Tat*; in ihr ist die Individualität *wirklich*, und sie ist es, welche das Gemeinte in seinen beiden Seiten aufhebt. Einmal das *Gemeinte* als ein leibliches ruhendes Sein; die Individualität stellt sich vielmehr in der Handlung als das *negative* Wesen dar, welches nur *ist*, insofern es Sein aufhebt. Alsdann hebt die Tat die Unaussprechlichkeit der Meinung ebenso in Ansehung der selbstbewußten Individualität auf, welche in der Meinung eine unendlich bestimmte und bestimmbare ist.“<sup>5</sup> Nicht also ihr physiognomisches Aussehen oder ihre bloße unendliche Vielfalt von Handlungsmöglichkeiten macht die Menschen in Wahrheit aus, sondern das, als was

<sup>3</sup> Ernst Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist. München, 1982.

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek bei Hamburg, 1994. S. 838. Vgl. auch S. 764.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. In: Werke in 20 Bänden. Bd. 3. Frankfurt a. M., 1986. S. 242 f.

sie sich wählen und was sie dann auch tun. Hieraus aber ergibt sich die erneute Dringlichkeit der Frage nach Orientierung in einer Welt, die zum einen wissenschaftlich-technisch durch die Menschen selbst geprägt ist, und in der zum anderen die Antworten auf die Frage, was zu tun sei, durch eben dieses wissenschaftlich-technische Tun mehr verstellt als vorgestellt zu sein scheinen.

Die diesjährigen Bamberger Hegelwochen sind der Wiederentdeckung jener einfachen Frage nach dem Verhältnis des freien Menschen und seiner Welt gestellt. Zugleich ist damit allerdings auch die reflexive Frage aufgeworfen, was es heißt, etwas zum zweiten Mal so zu sehen, als ob man es zum ersten Mal sähe. Und damit schließt sich dieser erste siebenjährige Zyklus der Bamberger Hegelwochen: „Philosophie als Bürger-sache“ (1990), „Neue Bürgerlichkeit der Philosophie“ (1991), „Der Mensch als Weltbürger der Natur“ (1992), „Glanz und Elend des Erdenbürgers Mensch“ (1993), „Neue Bürgerlichkeit und die Wiederkehr des Individuums“ (1994) und das „Bürgerrecht der Vernunft in der Natur“ (1995) waren die Formulierungen der Leitideen in den vergangenen Jahren. Die diesjährigen Hegelwochen stelle ich unter das Motto *„Die Wiederentdeckung des Staunens in der Bürgerbewegung des Denkens“*. Ob es uns gelingen wird, die immer drängender werdende Sinn- und Orientierungsfrage philosophisch gewissenhaft auch nur zu stellen, wird sich nicht zuletzt daran entscheiden, ob wir in der Lage sind, das Staunen wieder zu lernen, anders: die Welt erneut zum zweiten Mal zu betrachten, als ob wir sie zum ersten Mal sähen.

Die Stellung des Menschen in seiner – technischen – Welt läßt sich nur verstehen – so einer der Grundgedanken unserer diesjährigen Hegelwochenrednerin Jeanne Hersch –, wenn man zwei Aspekte unterscheidet, die es aber trotzdem immer zusammen zu denken gilt: „Ein Aspekt wäre der Wunsch, ein Paradies vorzufinden, wo die Befriedigung der Bedürfnisse stattfinden würde, ohne daß der Mensch überhaupt Gebrauch von seinem Bewußtsein und seinen technischen Fähigkeiten machen würde. Man hätte alles ohne Schmerz. Ob das Glück wäre, ist noch zu fragen. Der zweite Aspekt ist die Welt als hervorge-

brachte. Da träumt der Mensch von etwas anderem, von einer Welt, in der alle Bedürfnisse durch eine ungeheuer große Maschine befriedigt werden, durch einen Prozeß des Hervorbringens ohne Ende, der so prädestiniert wäre, daß es fast keine Freiheit mehr gäbe; sie könnte nur stören. Beide Welten, beide Bezüge wären entwirklicht, wenn man so sagen kann. Die einzige Welt, mit der Menschen zu tun haben, ist – und hier gebrauche ich einen Ausdruck, den man bei Jaspers oft findet – in der Schwebel; eine Welt in der Schwebel zwischen dem Vorfindlichen und dem Hervorgebrachten.“<sup>6</sup> Frau Hersch, die „Grande Dame“ der Philosophie, die aus Genf zu uns gekommen ist, beherrscht wie keine zweite die Kunst, die alten philosophischen Fragen neu zu stellen, und zwar so, daß wir in ihrem Licht die Welt wieder so zu sehen lernen, als sähen wir sie zum ersten Mal. Und sie ist wie keine zweite eine Denkerin der Freiheit. Durch das Gewirr der Vernunft, in das wir uns notwendigerweise verstricken, hindurch die einfachen Fragen wieder zu finden, die zum Staunen erregen, ist ihr zur Lebensaufgabe geworden.

Als ich selbst in den 60er Jahren zum Studium von Göttingen in die Schweiz wechselte, war sie bereits eine lebende Legende. Daß sie dann 1966 die Geruhsamkeit des akademischen Lebens mit der aufreibenden Aktivität eines hohen UNESCO-Amtes vertauschte, erhöhte noch unsere Anerkennung: Hier war eine Denkerin, die nicht nur über die Verwirklichung des Menschen in seiner Tat nachdachte, sondern die selbst etwas tat. Staunen, Nachdenklichkeit und Tatkraft sind herausragende Charakteristika des Wirkens von Jeanne Hersch geblieben. Als Lehrerin, als Denkerin und als Handelnde sucht sie ihresgleichen. Es darf als ein Glücksfall betrachtet werden, daß die Eltern von Jeanne Hersch 1904/05 zum Hochschulstudium in die Schweiz gekommen und dort geblieben sind. So kam die Schweiz zu ihrer bedeutendsten philosophischen Denkerin, und es erfüllt mich mit Stolz, sie Ihnen in dieser Woche als die Hauptrednerin der Bamberger Hegelwochen 1996 präsentieren zu dürfen.

<sup>6</sup> Jeanne Hersch: Menschsein Wirklichkeit Sein. Hg. von R. zur Lippe. Berlin 1995. S. 75 f.

Jeanne Hersch versteht es, schon mit der Themenformulierung jene Spannung zu erzeugen, die für das Staunen unabdingbar ist: Über „Die Unwahrscheinlichkeit des Menschen in der Welt“ wird sie heute, über „Die Unwahrscheinlichkeit der Welt für den Menschen“ wird sie am Mittwoch abend sprechen. Die Podiumsdiskussion am Donnerstag abend, ebenfalls um 19.30 Uhr, wird sich mit dem „Lob für Paradoxien und Widersprüche“ befassen. Es ist uns gelungen, dem Wunsche von Jeanne Hersch entsprechend, als Diskussionspartnerin Annemarie Pieper, ordentliche Professorin für Praktische Philosophie an der Universität Basel, zu gewinnen. Sie werden also zum Abschluß dieser ersten sieben Bamberger Hegelwochen ein philosophisches Gespräch ganz unter Schweizerinnen, Halb-Schweizerinnen und Schweizern hören. Zugleich ist damit auch ein Signal anderer Art gesetzt: In die Philosophie, die jahrhundertlang eine Domäne nahezu ausschließlich der Männer gewesen war, weht seit einigen Jahrzehnten ein frischer Wind durch die zunehmende Anzahl von Frauen, auch auf den philosophischen Lehrstühlen. Wir haben uns deswegen entschlossen, das weibliche Element im wissenschaftlichen Denken selber zum Thema einer der Veranstaltungen im Anschluß an die Hegelwochen zu machen: Im Rahmen des Kolloquiums „Wie weiblich ist die Wissenschaft?“ sind am Donnerstag abend, 20. Juni, zwei öffentliche Veranstaltungen vorgesehen: ein Vortrag von Joan Tronto, New York, zum Thema „Caring as Democratic Practice. Justice, Power and Inclusiveness“, um 18.15 Uhr im Hörsaal 2, An der Universität 2 (Theologie), und ein musikalischer Abend mit dem Thema „Lieder-liche Frauen“ um 20.15 Uhr im Neuen Palais, Austraße 29 (Eingang Hasengasse).

Nun wären Bamberger Hegelwochen nichts ohne Tage der offenen Tür. Auch in diesem Jahr wieder öffnen wir in dieser laufenden Woche alle Lehrveranstaltungen für Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus der außeruniversitären Öffentlichkeit. Besonders hinweisen will ich Sie allerdings auf ein offenes Seminar mit Jeanne Hersch, in dem Sie Gelegenheit haben werden, das zu tun, was heute und am Mittwoch nicht möglich ist: mit ihr direkt zu diskutieren. Das wird am Dienstag, 11. Juni, von 12.15 bis 14 Uhr im Marcushaus, Hörsaal 126, der Fall sein.

## Die Unwahrscheinlichkeit des Menschen in der Welt

### *Vortrag (I)*

Diesen Titel formuliere ich, um ein wesentliches Staunen auszudrücken: einmal das Staunen darüber, daß wir in dieser Welt, in der wir leben, ein Wesen finden, das so ist wie der Mensch, das heißt frei und verantwortlich für das, was er darin tut; – und dann zweitens das Staunen darüber, daß, obgleich der Mensch die Welt nie als Ganzes vor sich haben kann, er sie doch *nur* als Gesamtgegenstand auffassen und sich vorstellen kann.

Nun mein erster Titel: Warum sieht es so aus, als wäre es unwahrscheinlich, ein freies und verantwortliches Wesen in unserer Welt zu finden, das eben ein Mensch wäre?

Ziehen wir die verschiedenen „Gegenden“ des Wesens in Betracht, aus dem die Wirklichkeit für uns besteht: Da finden wir einerseits die Ebene des Leblosen, der rein physikalischen und chemischen leblosen Materie, und andererseits der biologischen, organischen Wirklichkeit des Lebendigen. In dem Bereich der leblosen Physico-Chemie stellt sich keine Frage nach Freiheit oder ethischer Beurteilung. Aber im rein biologischen Bereich herrscht auch ein Gesetz: das Gesetz der Herrschaft des Stärkeren. Die Zuschauer, die beobachten, wie Tiger etwa große Büffel in der Wüste lebendig mit ihren Zähnen zerreißen und fressen, staunen über deren Grausamkeit. Aber zu Unrecht. Sie verstehen nicht, was vor sich geht: es ist keine Grausamkeit, sondern ganz schlicht ein Ernährungsvorgang. Ein Tiergesetz herrscht über das Lebendige: die Tiere sind dem Gesetz des Stärkeren unterworfen, das heißt, sie müssen sich den Stärkeren unterwerfen, um sich und ihre Kleinen mit deren Fleisch zu ernähren. Von Grausamkeit kann keine Rede sein.

Die Welt, in der wir leben, läßt uns also nirgends eine freie Wahl oder Entscheidung beobachten. Wir sehen entweder einen physikalischen, deterministischen Prozeß sich in einer Kette von Ursachen und Folgen entwickeln – etwa wenn Wasser auf Feuer gewärmt wird und nach einer Weile kocht. Das ist kausale Notwendigkeit – oder ein biologischer Zwangsprozeß, unter den das Recht des Stärkeren die Ernährung dieser Stärkeren und ihrer Kleinen sichert.

Die Gegenwart des Menschen scheint also in seiner Welt eine Ausnahme zu sein, denn er ist der einzige, der tun kann, was er entscheidet, und was er meiden will, auch meiden kann. Er allein wird nicht von einem allgemeinen Gesetz gezwungen. Er allein ist also *frei* und für seine Entscheidung verantwortlich.

Man spricht sehr viel von Menschenrechten. Ich glaube, daß, wenn der Mensch unter allen Geschöpfen besondere Rechte hat, dies nur deswegen so ist: weil er allein für das, was er entscheidet, verantwortlich ist. Und dadurch bekommt diese Erde einen ganz neuen, einzigartigen Sinn. Der Mensch nimmt es ernst, er denkt frei. Was auch kommt, ob es ihm gefällt oder nicht. Er denkt frei. Und er entscheidet frei.

Dank diesem freien Denken, dank dieser freien Entscheidung, öffnen sich ihm die Möglichkeiten der technischen Entwicklung, und mir scheint, daß der Mensch die Möglichkeiten der Technik viel schneller entwickelt, als er deren Wesen vertieft und versteht. Die Frage der Klarheit und der Spezifität des Verstehens der Technik scheint mir besonders wichtig zu sein. Für den Menschen hängt besonders viel davon ab.

Betrachten wir zum Beispiel die Wissenschaft. Wenn man sie versteht, versteht man ihren Zwang: und dieser Zwang wird genossen. Man ist froh, daß Wissenschaft zwingt. Es ist auch in der Technik möglich, ein echtes Zwangswissen zu erleben, dem man nicht ausweichen kann. Wenn man dieses Zwangswissen erwirbt, gewinnt man eine Herrschaft über die Kausalität der Natur, die im Laufe der Geschichte die Macht der Menschen über die Natur immer mehr wachsen läßt.

Nun ist die Entwicklung der Wissenschaft und der Technik zugunsten der Entwicklung der Macht auf Seite des Menschen keineswegs evident. Es ist im Gegenteil, als sei die Verflechtung der Natur – als Unfreiheit der physischen und biologischen Natur – noch enger als vorher. Im durchdringenden Bereich der kausalen Zusammenhänge durch die Vermittlung der Wissenschaften und der von ihnen bedingten technischen, phantastischen Möglichkeiten. Dadurch verfügen dann die Menschen über ein echtes Wissen, ein Zwangswissen, etwas, dem man nicht ausweichen kann.

Der Mensch, der wirklich im Königreich der technischen Möglichkeiten zu Hause ist, wird etwas Neues erwirken, dem er sich unterwerfen kann. Indem er etwas Neues in einem bestimmten Bereich gewinnt, erwirbt er eine Überlegenheit, ein Reich der Möglichkeiten, in dem er herrscht und woraus er etwas machen kann.

Wie fühlt sich der Mensch in dieser Welt? Einerseits fühlt er sich geknechtet, abhängig. Oder er kann selbst entscheiden, frei zu sein. Aber um frei zu sein, muß er beobachten und verstehen können, was das heißt, geschichtlich als einziges freies Wesen in der veränderten Natur zu leben, – dieser Natur, die er mit seiner Technik immer weiter verändert, ohne sie je als Ganzes sich vorstellen zu können.

## Die Unwahrscheinlichkeit der Welt für den Menschen

### Vortrag (2)

In meinem letzten Vortrag habe ich versucht, mein erstes Problem zu lösen, nämlich: wie kann man verstehen, wie der freie Mensch in einer deterministischen Welt gegenwärtig sein und in dieser Welt eine freie Geschichte entwickeln kann, die trotzdem für seine Freiheit immer mehr Sinn und Möglichkeiten gewinnen kann? Es bleibt vielleicht für uns unterwegs der unvergleichliche Wert dieser Freiheit des nicht determinierten Menschen in seiner werdenden Geschichte.

Heute habe ich das Problem umgewälzt. Ich möchte versuchen zu reflektieren, ob es für den Menschen möglich ist, eine einheitliche Welt um sich zu besitzen, in der er das einzige freie, verantwortliche Wesen wäre, während überall sonst der Determinismus – im physischen Bereich – und das Gesetz des Stärkeren – im biologischen – allein herrschen würde. Es ist eigentlich unwahrscheinlich, daß eine offene, schöpferische Freiheit in einer Ganzheit überleben würde, die den Menschen in ihrer Welt nicht sichtbar wäre. Was würde es für einen Menschen bedeuten, eine freie Handlung zu vollziehen, durch die er alles, was sich daraus ergibt, auf sich nimmt und sich als Autor dessen fühlt, was alles darauf folgt; der sich das zuschreibt. Ist das eine freie Handlung?

Eine freie Tat des Menschen, der eine solche Folge von Ereignissen auf sich nimmt, schafft Geschichte. Der Mensch schafft eine Geschichte, die sich entwickelt, in dem er durch die Umstände hindurch die Folge der Umstände hervorbringt. Es wird ein *Sinn* geboren. Der freie Mensch, der das verursacht, schafft Geschichte, und zwar *verantwortlich*. Es gibt auch andere Geschichte, andere Folgen, eine andere Gegenwart und eine ande-

re Zukunft, die eine Verpflichtung bedeutet. Es ist nicht alles, aber es gehört dazu. Auf diese Weise wird der freie Mensch zu einem Mitarbeiter der Geschichte, denn er trägt dazu bei, daß andere Ursachen aufeinanderfolgen und die Geschichte herstellen.

Wenn wir daran denken, sind die Begriffe eigentlich fließend. Zum Beispiel „Geschichte“ und „Welt“. Ich habe als Titel meines Vortrages gewählt „Die Unwahrscheinlichkeit der Welt für den Menschen“. Warum der *Welt* für den Menschen? Das kommt daher, daß diese Welt die ganze Zeit irgendwie zerfließt, in etwas anderes als das, was man in ihr zunächst sieht. Warum? Es ist nicht fest, es bleibt nicht unbeweglich. Wir sagen „Geschichte“ und „Welt“, aber was ist die Welt? Ist die Welt geschlossen? Ist die Welt begrenzt? Haben wir einen klaren Begriff davon, worin die Welt für uns in einer solchen Beschreibung fest bleibt? Wir sagen, „es gibt die Geschichte“, „es gibt die Welt“. Und was ist diese Idee der Welt? Die Idee der Welt, das ist im Grunde das unendliche Werden eines Ganzen. Wenn wir aber sagen „eines Ganzen“, wissen wir eigentlich nicht, was wir da sagen. Es ist etwas sehr Ergreifendes, wenn man – da wir in den Hegelwochen sind – zum Beispiel Hegel studiert, zu sehen, wie Hegel dieses Geheimnis des Ganzen immer wieder herstellt. Das Geheimnisvolle des Ganzen ist bei Hegel immer wieder da, und zwar deswegen, weil es für den Menschen immer dieses Zerfließen des einen ins andere und des anderen ins eine gibt. Die Idee einer Idee ohne Ende, das ist die Idee der Geschichte. Die Geschichte ist ein Werden ohne Ende, nicht begrenzt, und die Idee der Welt ist die Idee eines Ganzen, – es ist auch ohne Ende, aber es ist die Idee einer totalen Welt, die man nicht begrenzen kann. Wenn Hegel etwas beschreibt, so kommt es immer wieder zu einem Entgegendringen der Bilder der einen Wirklichkeit zu denen der anderen, und dann von denen der anderen in die erste. Es ist eine Durchkreuzung der Bilder, wobei man in nichts anderem eine Stütze finden kann, und in der dieses Durcheinanderdringen immer wieder anfängt. In der man eigentlich nicht weiß, ob man anfängt oder ob man am Ende ist, denn Anfang und Ende sind sehr verwandt. Und man kann sich nicht auf etwas anderes stützen, eine andere Stütze finden und etwa sagen: hier

ist es fest. Das ist es nicht. Es gibt keine andere Stütze, sondern nur Anfang und Ende, Ende und Anfang, die sich durcheinander, wie ein Geheimnis der Zeit enthalten.

In einer Sicht wie dieser kann der Mensch nichts über sich haben, es gibt für ihn keine Subordination unter etwas. Er ist nicht unterworfen. Deswegen dringt das Absolute in die menschliche Welt immer wieder ein und hat ein Recht, als Absolutes da zu sein. Deswegen sind auch diese Blicke von Hegel über die Geschichte derart, daß man sie nicht besitzt, nur einen Blick hineinwerfen kann. Sie werden irgendwie nachgeahmt. Man kann eine bestimmte Bewegung der Geschichte nachahmen und dadurch etwas davon erreichen. Es ist meistens, als befände man sich an den Grenzen einer Auffassung von Geschichte, wie sie sein könnte. Sie ist nur voll von Paradoxien und Widersprüchen. Die Gattung Mensch enthält in sich die Möglichkeiten, daß es um freie Wesen geht, weil es um Menschen geht. Aber es stellt sich die Frage, wie sich die Möglichkeiten verwirklichen und welchen Sinn dieses Wort „frei“ haben kann.

Was bedeutet das, „frei“? Gibt es bei Hegel einen Beweis der Möglichkeit der Freiheit? Ich glaube nicht. Weil es geschichtlich ist, gibt es diese Möglichkeit überall – darin besteht das Spezifische der Geschichte. Wenn man sagt, daß Freiheit da ist, weil die Geschichte ist, dann ist dies das Glück des Menschen, denn was den Menschen glücklich macht, ist die Freiheit, die man zusammen verwirklichen kann. Der Sinn der Freiheit aber ist die Freiheit selbst, die Freiheit der Geschichte. Glück und Ferne bilden zusammen diesen Stoff, den man Geschichte nennt.

Daher kommt es, daß der Mensch, mehr als irgend jemand, einen neuen Respekt verdient, indem er die Möglichkeit seiner Freiheit und seiner Verantwortung erlebt. Er ist für das, was in seiner Welt geschieht, verantwortlich, und dadurch bekommt er einen neuen Sinn.

Aber das Wort „Welt“ wird da sehr geheimnisvoll. Es ist nicht mehr ein Ganzes, das dem Menschen gehört und ihn um-

schließt. Der Mensch achtet auf die Welt, weil sie für die Geschichte bereit ist und auf sie wartet. Wir wissen ja nie, bis zu welchem Grad diese Welt vermenschlicht ist und von uns abhängig sein kann. Sie kann eine geschichtliche Welt werden. Der Mensch kann aber auch seine geschichtliche Pflicht versäumen. Im Grunde ist er im Dunkeln, er weiß nicht, was von ihm erwartet wird. Die Menschen wollen im voraus Verschiedenes, und sie wissen nicht im voraus, was verwirklicht sein soll.

Beängstigender aber ist es, wenn die Welt nicht erreichbar erscheint. Die Menschen sind irgendwie in dieser Welt, aber sie ist für sie nicht gründlich bekannt. Irgendwie arbeiten die Menschen für die Geschichte, in der Geschichte, und ohne Welt. Selten genießen sie eine Welt, die ihnen gegeben ist. Welt ist ein so schwieriger Begriff, sie wissen nicht, was das eigentlich ist. Es ist seltsam, daß ein Mensch „ein Mensch ist“ und eine Welt hat.

Noch beängstigender ist es aber, wenn die Welt nicht erreichbar erscheint. Diese Welt ist doch die einzige, die Menschen haben. Sie ist für sie fließend, sie wird etwas Beängstigendes, ein Suchen nach dem, was sie nicht besitzen. Ein Arbeiten für die Geschichte in der Geschichte und ohne Welt. Welt ist ein so schwieriger Begriff, daß sie nicht wissen, was das ist. Wo sind ihre Grenzen? Gibt es Grenzen?

Bei Jaspers findet man am Anfang seiner Philosophie einen ausführlichen Versuch der Analyse des Begriffs „Welt“, weil dieser Begriff eben so wichtig und entscheidend ist für den Menschen. Unser Sein ist abhängig davon, welches Bild wir uns von unserer Welt machen und umgekehrt. Ein doppeltes Geheimnis verschließt sich vor uns. Die Idee der Welt, unweigerlich und unentbehrlich, aber zugleich unmöglich und unhaltbar, verändert sich ständig. Wir können sie nicht behalten. Haben wir eine Welt? Ist diese Idee schließlich klar? Können wir uns das vorstellen? Es entzieht sich uns. Aber eben das ist das Philosophische daran, daß wir weitersuchen, weil wir eine klare Welt haben möchten. Wir selbst werden unverständlich, wenn wir keine Welt haben. Wir müssen ein Bild haben, eine Umwelt haben, und so kommt es, daß wir unweigerlich diese

Welt für uns erwerben müssen. Wir müssen diese Welt klären, darin unseren Platz bezeichnen und einen Plan und eine Absicht entwickeln, damit das Ganze einen gewissen Zusammenhang gewinnt. Diese Einheit schöpfen wir für uns, schaffen wir für uns; sie ist uns nicht gegeben. Uns gegeben ist ein Ort, und dieser Ort ist irgendwo. Aber wo dieser Ort ist, ist so sehr von mir abhängig, so sehr abhängig von dem, was ich für ihn entscheide, daß es durcheinander kommt, der Einfluß des Subjekts und der Einfluß dessen, was man vorbereitet für die Wirkung der persönlichen Freiheit. Diese Situation ist derart, daß sie nicht klarer sein könnte, daß sie aber so einigermaßen der Möglichkeit des Menschen angeboten wird. Die Frage ist, was daraus wird, und das hängt davon ab, ob jeder Mensch genug Stütze in sich findet und in dem, was er glaubt, um sich stark und entschieden in dieser Welt zu verwirklichen.

Eben das aber ist das Problem. Es ist etwas, das wirklich ein Motiv sein kann, um Philosophie zu treiben, denn die Philosophie hilft doch, klarer, solider und bewußter zu werden und zu wissen, was man da verwirklicht, wofür man es verwirklicht und inwiefern es wirklich von uns abhängt. Das ist die Frage.

Es ist seltsam, daß die Welt für uns eigentlich etwas ist, woran wir nicht oft denken. Irgendwie haben wir Ferien von unserer Welt. Irgendwie läßt es uns in Ruhe. Wenn wir daran denken müßten, dann wären wir wahrscheinlich sehr ängstlich, und wir wüßten nicht, wie wir dieses Schiff steuern sollten. Aber dadurch, daß uns irgendwie eine Welt gegeben ist, daß wir sie um uns haben und wir in uns einen Platz haben, dadurch fühlen wir uns mehr oder weniger zu Hause in dieser Welt. Deswegen ist es so wichtig, daß die Menschen dieses Zuhause füreinander bestätigen, damit sie alle kräftiger werden in dem, was sie darin zu verwirklichen suchen. Es ist allerdings eine Schwierigkeit, daß die Welt von dem Menschen nicht stark genug unterstützt wird, wenn wir unsere Krisen haben. Wenn wir unsere geschichtlichen Krisen haben, wissen wir oft nicht mehr ein noch aus, und die Welt kommt nicht, um uns zu retten, und ohne Welt können wir nicht da sein, denn wir brauchen diese Umwelt, und die Umwelt ist die Welt, die ganze Welt. Aber wir müssen wissen, daß es gleichzeitig fest und

schwach ist. Fest und schwach, daß wir es haben und nicht haben. Ich glaube, wenn man beispielsweise so viel Philosophie in Ihrer Universität schafft, so ist das wegen eben dieser Schwäche. Denn man weiß, daß man diese Schwäche nicht endgültig gegen eine Stärke eintauschen kann. Das gibt es nicht.

Ich wünsche, daß es Ihrer philosophischen Fakultät in diesem Bereich – vielleicht besser als bis jetzt noch – gelingt, eine wirkliche Welt für alle ihre Studenten zu schaffen. Ich danke Ihnen.

# Lob für Paradoxien und Widersprüche

*Podiumsdiskussion zwischen Prof. Dr. Jeanne Hersch, Prof. Dr. Annemarie Pieper und Prof. Dr. W. Ch. Zimmerli*

**Walther Ch. Zimmerli:**

Meine sehr verehrten Damen und Herren, liebes Hegelwochenpublikum!

Wer mich kennt, weiß, daß mir Podiumsdiskussionen – ähnlich wie Talk-Shows – eigentlich ein Greuel sind. Immer handelt es sich dabei um mühsam kontrovers gestaltete Schaukämpfe, bei denen das Publikum, wie es dann heißt, „auf seine Rechnung“ kommen muß, soll heißen: bei denen sich Koryphäen, die man nur aus der Literatur kennt, nun einmal ‚live‘ streiten sollen. Und zwar, um im ökonomischen Bild zu bleiben, „koste es, was es wolle“. Gewiß, ich scheue keinen Streit, wenn er denn der Sache dient, aber wo der Streit zur Publikumsbelustigung wird, dort bleibt häufig die Sache der Philosophie auf der Strecke, und bei solchen Veranstaltungen mache ich einfach nicht mehr mit. Bei Podiumsveranstaltungen solcher Art hingegen, wie wir sie heute zu erwarten haben, beteilige ich mich gerne, weil Philosophieren ein Stück weit immer auch öffentliches Gespräch sein muß.

Dafür, daß das der Fall sein wird, bürgt nicht zuletzt unser neuer Gast: Soeben aus Basel hier eingetroffen ist Annemarie Pieper, Ordinaria für Praktische Philosophie an der Universität Basel. Liebe Frau Pieper, ich begrüße Sie herzlich in Bamberg und danke Ihnen, daß Sie die Strapaze auf sich genommen haben, nach einem anstrengenden Basler Arbeitstag noch hierher zu fliegen! Frau Pieper ist, wie viele von Ihnen wissen, nicht nur eine ausgewiesene Expertin in Sachen Ethik<sup>1</sup>, sondern hat sich auch mit Nietzsche<sup>2</sup>, mit der Existenzphilosophie<sup>3</sup> und

<sup>1</sup> Annemarie Pieper: Ethik und Moral. München, 1985; dies.: Geschichte der neueren Ethik. 2 Bde. Tübingen, 1992.

<sup>2</sup> dies.: „Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch.“ Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“. Stuttgart, 1990.

<sup>3</sup> dies.: Albert Camus. München, 1984; dies. (Hg.): Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus. Tübingen, 1994.

mit der feministischen Philosophie<sup>4</sup> kenntnisreich befaßt. Außerdem ist sie mit dem Denken von Jeanne Hersch vertraut, hat sie doch 1990 die Festschrift „Die Macht der Freiheit“<sup>5</sup> für Jeanne Hersch herausgegeben.

Ich habe bereits zu Beginn dieser Hegelwochen darauf hingewiesen, daß Philosophieren, so wie wir es in diesem Jahr in den Bamberger Hegelwochen vorgeführt bekommen und wie wir es vielleicht oder hoffentlich auch ein Stück weit selber mittun können – wir hatten heute wieder das Glück, Frau Hersch im Seminar erleben zu dürfen –, darin bestehe, die Welt zum zweiten, dritten oder vierten Mal zu sehen, so, als ob wir sie zum ersten Mal sähen, mit dem Ziel, die Welt mit diesem unverstellten Blick zu sehen als etwas, was uns Staunen abringt.

In zwei Vorträgen von Frau Hersch durften wir erleben, wie sie in einer solch unverstellten, auf dem Fragen und dem Hinschauen insistierenden, philosophischen Betrachtungsweise Probleme identifiziert und bis zu dem Punkt hinführt, an dem deutlich wird, daß eine weitere begriffliche Analyse diese Probleme nicht weiter auflösen, sondern, ganz im Gegenteil, dafür sorgen würde, daß man sich noch mehr verstrickt in dem, was man so an eigenen klugen oder analytischen Argumenten oder Geistesblitzen investiert, konnten zweimal mitverfolgen, daß wir, wenn wir tief über die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Welt nachdenken – tief, das heißt auch, durchaus von beiden Seiten her, von der Frage der Unwahrscheinlichkeit des Menschen in der Welt und von der Seite der Unwahrscheinlichkeit der Welt für den Menschen her –, uns in die Situation paradoxer, widersprüchlicher, sich nicht auflösender, gegensätzlicher Auffassungen geführt werden.

Da liegt es natürlich nahe, wieder an den Namenspatron unserer Veranstaltung zu appellieren. Es gibt wohl keinen Denker, der so intensiv, wenn auch nicht über Paradoxien, so doch

<sup>4</sup> Annemarie Pieper (Hg.): *Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Einführung in die feministische Ethik.* Freiburg/Breisgau, 1993.

<sup>5</sup> dies.: *Die Macht der Freiheit.* Jeanne Hersch zum 80. Geburtstag. Zürich, 1990.

über Widersprüche nachgedacht hätte wie Hegel. Trotzdem gibt es wahrscheinlich keinen Denker, dem so wenig daran gelegen war, als Resultat einer philosophischen Untersuchung eine Paradoxie oder einen Widerspruch stehen zu lassen. Die Stoßrichtung der Hegelschen Philosophie war, die Paradoxien und Widersprüche in der systematischen Versöhnung, in der Einheit des Begriffs aufzuheben. Heute müssen wir sozusagen gegen die Intention unseres Namenspatrons versuchen, den umgekehrten Weg zu gehen und zu zeigen, inwiefern Paradoxien und Widersprüche letztlich nicht nur ein Ausgangspunkt, sondern auch ein Resultat des philosophischen Bemühens sein können, dürfen, ja – vielleicht müssen.

Hegel hat sich insbesondere mit einer Form des Widerspruchs intensiv beschäftigt, nämlich mit der Antinomie, mit jenem Widerspruch also, der nicht nur ein Wider-Spruch zwischen zwei Sätzen oder Aussagen ist, wie wir heute sagen würden, sondern bei dem zugleich gezeigt werden kann, daß beide Sätze oder Aussagen, die sich widersprechen, gleich gut begründet werden können. Das war für ihn der höchstmögliche Ausdruck der Vernunft. Ich zitiere wörtlich aus einer Schrift, die er schon geschrieben hatte, als er hier nach Bamberg kam, nämlich aus der „Differenzschrift“: Dort ist für ihn die Antinomie „der höchstmögliche Ausdruck der Vernunft durch den Verstand“<sup>6</sup>, oder anders gesagt: der höchstmögliche Ausdruck der Einheit durch unser intellektuelles Vermögen der Differenzierung, also der Vielheit oder des Unterschiedes. Vielleicht ist es so, daß wir uns deswegen in Paradoxien, Antinomien und Widersprüche verstricken müssen, weil es unser eigener begrifflicher Zugriff ist, der gleichsam wie ein Echo aus dem Resultat dieses Zugreifens heraus widerspiegelt, was wir selber tun, wenn wir Zusammenhänge begrifflicher Art untersuchen und analysieren, nämlich eben: sie in Widersprüche zertrennen und aufgliedern.

Nun wollen Sie aber – und da haben Sie vollkommen recht – nicht primär hören, was ich dazu zu sagen habe. Ich werde das

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In: Werke in 20 Bänden. Bd. 2. Frankfurt a. M., 1986. S. 39.

gelegentlich trotzdem sagen, aber primär möchten Sie natürlich hören, was Jeanne Hersch und Annemarie Pieper zu diesen Fragen zu sagen haben. Deswegen würde ich Ihnen vorschlagen, daß wir es so halten wie immer, daß wir zunächst der Hauptrednerin der diesjährigen Hegelwochen, Jeanne Hersch, Gelegenheit geben, uns in ein oder zwei Gedanken im Hinblick auf Paradoxien und Widersprüche einzuführen, dann Annemarie Pieper, die bisher von uns dreien am wenigsten Gelegenheit hatte zu sprechen, Raum geben dafür, zu demselben Thema ergänzend, reagierend, wie sie es selber möchte, etwas zu sagen, und dann werde ich versuchen, den Diskurs zwischen uns etwas in Gang zu bringen, obwohl ich nicht glaube, daß dies großer technischer Kunstgriffe bedarf.

Wir wollen dann, wie ebenfalls üblich, in der zweiten Hälfte, nach ca. einer Stunde, ins Publikum geben. Es stehen drei Saalmikrophone hier, an den bunten Mikrophonköpfen leicht zu erkennen. Wenn wir mit der Publikumsdiskussion beginnen, möchten wir dann diejenigen von Ihnen, die sprechen möchten, insbesondere aber diejenigen von Ihnen, die sprechen möchten und dabei auch etwas zu sagen haben, bitten, sich an diese Mikrophone zu begeben.

Ja, meine Damen und Herren, damit wären wir soweit, daß wir jetzt Frau Hersch bitten können uns zu sagen, wie es zu der Titelwahl für diese dritte Veranstaltung kam: „Lob für Paradoxien und Widersprüche“. Bitte, Frau Hersch:

**Jeanne Hersch:**

Danke schön. Meine Damen und Herren, wenn ich diesen Gedanken an meine früheren Vorträge angeknüpft habe, so eigentlich deswegen, um die Gedanken, die ich in meinen beiden Vorträgen entwickelt habe, zu korrigieren. Denn ich glaube, daß fast alle Gedanken, die in einem philosophischen Gespräch erscheinen und klar werden, irgendwie aufgegeben werden müssen. Es ist seltsam zu sagen, daß man sich einerseits Mühe gibt, Gedanken zu haben, die man behalten kann, und gleich nachher zu sagen, daß man sich Mühe geben soll, sie durch Paradoxien oder Widersprüche wieder rückgängig zu machen.

Ich erinnere Sie daran, daß ich im Grunde die Absicht hatte, über Jaspers zu sprechen. Jaspers ist ein Philosoph der Existenz. Ein Philosoph der Existenz, das bedeutet, ein Philosoph einer Art des Denkens, in der das Denken, das klare Denken, nicht genügt. Es genügt nicht, wenn ein ganzer Saal wie dieser verstanden hat, was man versucht hat klar zu zeigen, und daß er es wiederholen kann, und daß er also etwas mehr weiß, als er vorher zu wissen dachte. Dies muß man ihm wieder wegnehmen. Warum? Es gibt eine bestimmte Sicherheit, mit der man etwas in der Philosophie behauptet, die rückgängig gemacht werden muß, weil die Art der Sicherheit, die man da hat, der Überzeugung, das heißt der Wahrheit, nicht entspricht. Es gibt Gedanken in der Philosophie, die wahr sind, und wenn man das Gegenteil davon sagt, muß man verstehen, daß es auch wahr ist. Und das entspricht eigentlich nicht den Regeln der Logik. Wenn man das betrachtet, dann gewinnt man den Eindruck, daß gerade das im Grunde philosophisch klingt und sich vor unserem Denken festhält, gerade das, von dem wir glauben, daß wir es nicht ausdrücken können, ohne dadurch einen Widerspruch oder ein Paradox zu erhalten.

Was ist ein Paradox? Ein Paradox ist ein Ausdruck, in dem man etwas von etwas behauptet, was in sich nicht im selben Moment auf dieselbe Weise behalten werden kann. Das ist das Paradox. Und das andere, die andere Störung des Gedankens, geschieht, wenn man gleichzeitig etwas von etwas sagen muß, von dem man trotzdem das Gegenteil nicht abweisen kann – also Widerspruch oder Paradox. Wann ist das der Fall? Wann ist es so? Ich glaube, es ist ganz wesentlich, daß wir daran denken, wann etwas wahr ist, wann es stimmt. Wann kann man sagen, daß man tiefer und wahrer wird, wenn man dieses Paradox beachtet, als wenn man es vergißt und so tut, als bewege man sich in der reinen Logik? Es hängt davon ab, ob derjenige Mensch, der Träger der Sätze ist, von denen hier die Rede ist, nicht nur diesen Widerspruch und dieses Paradox anerkennt, sondern fühlt, daß das, was er sagt, das, was er *ist* und was er entscheidet, die Art der Gegenwart, die er in dieser Welt hat, durch das Paradox, den Widerspruch, angemessener als durch das glatte, widerspruchslose Sprechen ausgedrückt wird, wo alles ruhig in der reinen Logik verbleibt.

Warum ist es so? Nur aus einem Grund. Es ist, weil dieser Mensch, der so spricht, in sich selbst die Ruhe des endgültigen Wissens diesbezüglich nicht anerkennen kann. Wenn er diese Ruhe anerkennen würde, endgültig anerkennen würde, und das endgültig aufschriebe, wäre er nicht mehr jemand, der das Recht hat, so etwas zu behaupten. Er würde mehr behaupten, als er behaupten kann, denn er kann es nicht, weil er die Unbeweglichkeit, die Standhaftigkeit nicht hat, die einer solchen Äußerung gebührt, die für eine solche Aussage unentbehrlich ist. Das bedeutet, daß man sich nicht nur auf den Satz beziehen soll, sondern daß man sich in sehr vielen Fragen auf den Autor des Satzes beziehen muß, und daß man in Betracht ziehen muß, welche Festigkeit, welche Unbeweglichkeit, welche Standhaftigkeit der Betreffende in seine Äußerungen hineinbringen kann.

Ich glaube, ein Philosoph, der ein sehr scharfes und sehr standhaftes Gefühl für diese Äußerungen hatte, war Hegel. Hegel ist nach Auffassung der meisten Leute ein Panlogiker, er hat diesen Ruf. Ein Panlogiker, das heißt jemand, der die Logik aufrechterhalten kann und erhalten will, jedes Mal, wenn er von der Logik spricht. Vielleicht gerade deswegen, weil ihn das Gewicht der Logik in ihrem Bezug zum Sein gezwungen hat, an die Paradoxien zu denken, und gerade diesbezüglich immer wieder in Sorge zu sein ob dieser Möglichkeit der unruhigen Aussage.

Deswegen dachte ich, daß ich Ihnen am Ende meiner zwei Vorträge eigentlich zeigen wollte, wieso diese paradoxen Ausdrucksweisen oder diese Widersprüche notwendigerweise *der* – nicht *ein* – richtige Ausdruck der philosophischen Situation ist. Gerade wenn man die philosophische Situation in Betracht zieht, muß man das anerkennen, muß man das betonen, und muß man die Folgen daraus ziehen und daran festhalten, damit man versteht, welche Äußerung das ist. Nebenbei bemerkt, glaube ich, daß man sich, wenn man von Existenzphilosophie spricht, gerade darauf bezieht. Die Existenzphilosophie ist eine Philosophie, in der man alles anerkennen muß, was dem Statischen im Gedanken widerspricht, nicht entspricht, nicht entsprechen kann; dann findet man, daß man gerade in diesem

Punkt das Subjekt in dem Wesentlichen, nämlich in der Existenz, erreicht. Die Existenz ist gerade das, was nicht für immer statisch bleibt, das nicht für immer erreicht ist, das nicht eine endgültige Wahrheit ist, sondern eine endgültige Wahrheit als Situation angesichts von sachlich Gegebenem. Vorläufig bleibe ich dabei.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Ganz herzlichen Dank.

Liebe Frau Pieper, Sie können jetzt diesen Ball sozusagen aufnehmen.

**Annemarie Pieper:**

Ich fürchte, es ist etwas unredlich, daß ich mich hier in eine Diskussion einmische, ohne die beiden Vorträge von Frau Hersch gehört zu haben. Andererseits kenne ich Ihre Schriften recht gut und kann das, was Sie jetzt ausgeführt haben, auch sehr gut nachvollziehen.

Ich möchte zuerst eine etwas provokante These aufstellen und sagen: Paradoxien und Widersprüche sind eigentlich Erfindungen der Philosophen. Wenn wir unsere Alltagserfahrung betrachten, dann empfinden wir uns eigentlich nicht als gespalten. Man hat den Menschen in der Regel dualistisch definiert: auf der einen Seite Geist, auf der anderen Seite Körper, oder als ein Leib-Seele-Wesen, wie immer man möchte. Das sind zwei völlig verschiedene, getrennte Aspekte des Menschlichen, und wenn man sie einmal getrennt hat, tut man sich sehr schwer, sie wieder zusammenzubringen.

Aber wir erleben uns doch gar nicht so! Wir erleben uns als eine Ganzheit, als ein Wesen, das mit Bewußtsein ausgestattet ist und auch den Verstand zu Hilfe nimmt, um sich selbst zu verstehen, und insofern tauchen die Paradoxien, von denen die Rede war, immer dort auf, wo das Denken zugreift auf das, was der Mensch ist, tut, fühlt und will. Dann bewegen wir uns plötzlich in Trennungen. Ein ganz extremes Beispiel: etwa wenn Descartes sagt, wir seien eine Maschine, und die Maschine wird in uns von ganz anderen Prinzipien bewegt als der Geist, und die Frage von einer Kooperation kann es gar nicht

geben, weil es eben völlig verschiedene Bereiche sind, dann müßte ich eigentlich annehmen, daß ich ein schizophrenes Wesen bin. Mein Körper macht etwas anderes als mein Geist. Und doch kooperieren sie. Wie ist das denkbar, wie ist das vorstellbar, wenn der Verstand hier zwei Seiten völlig auseinandernimmt und nicht mehr zeigen kann, wie sie eigentlich zusammengehören, und dann konstatiert: da ist eine Antinomie, ein Gegensatz, ein Widerspruch.

Frau Hersch hat gesagt, die reine Logik sei kein geeignetes Instrument, um solche Widersprüche aufzulösen. Dem würde ich zustimmen. Allerdings müßte man vielleicht verschiedene Formen von Logik unterscheiden. Etwa die antike Logik, die des Platon, der eine dialektische Logik ausgebildet hat. Er hat dafür plädiert, daß man zwischen den Gegensätzen, wenn man sie einmal konstatiert hat, hin- und hergeht, von einem zum anderen, vom anderen wieder zurück. Durch diese Bewegung des Denkens, die Hegel später wirklich noch subtiler durchdacht hat, stellen wir dann doch eine Einheit zwischen diesen Gegensätzen her. Dadurch empfinden wir uns dann doch als ein Wesen, das in diesen Gegensätzen *lebt*, nicht nur denkt.

Frau Hersch, Sie haben Karl Jaspers erwähnt. Jaspers war ein großer Anhänger von Kierkegaard, und Kierkegaard war ein Kritiker Hegels. Kierkegaard hat Hegel vorgeworfen, er bewege sich im Gegensätzen, die er im Denken aufzuheben versuche. In Wirklichkeit aber müsse man die Gegensätze leben. Man müsse sich zu der Spannung verhalten, durch die der Mensch konstituiert ist. Dieses Sich-zu-sich-selbst-Verhalten in der Spannung, das sei das eigentlich Wesentliche im Menschen. Mir ist seit Anfang meines Studiums ein Bild eindrücklich im Kopf geblieben: Kierkegaard sagt, mit Hegel erginge es ihm immer so, wie es ihm ergangen sei. Er habe in einem Schaufenster ein Schild erblickt, worauf stand: „Hier kann Wäsche gewaschen werden.“ Dann wollte er hingehen, um seine Wäsche zu waschen, und hat nur erfahren, daß das Schild zu verkaufen ist. Dieses Mißverständnis ist es, das er immer wieder – in Analogie – angewendet hat auf eine Form des Problemlösens, die rein im Denken bleibt und nicht versucht, die Gegensätze, die man an sich selber auch leiblich erfährt, im

Leben, nicht nur im Kopf, zu vermitteln, wie man mit diesen Gegensätzen umgeht, und wie man durch das Verhältnis zu sich selbst und auch zu den Mitmenschen und zu einem Gott versucht, sich als Mensch zu realisieren.

Kierkegaard hat gesagt, daß dies kein Denken mehr ist, sondern eine Form des Glaubens. Wir verlassen die Ebene des Denkens – womit er allerdings noch nicht einen religiösen Glauben meinte. Natürlich ist im religiösen Glauben das absolute Paradox jedem von uns gewärtig, die wir im Christentum aufgewachsen sind. Das absolute Paradox ist der Gott-Mensch. Ich kann mir keinen Gott denken, der endlich ist wie der Mensch, dann hebe ich den Begriff Gottes auf. Ich kann mir keinen Menschen denken, der göttlich ist, dann hebe ich den Begriff des Menschen auf. Das heißt, daß dieses absolute Paradox im Denken nicht vermittelt werden kann, und doch soll ich mich – im Glauben – zu diesem Paradox verhalten, soll also das, was Christus gelebt hat, für mich nachvollziehbar machen. Das wäre eine Form von Paradoxität, die in die Richtung geht, die Frau Hersch eben beschrieben hat, wenn wir uns auf das existentielle Denken beziehen.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Herzlichen Dank!

Ich möchte mir erlauben, auf drei Punkte einzugehen und zu versuchen, diese drei Punkte vielleicht zum Anlaß zu nehmen, daß wir miteinander ins Gespräch kommen.

Das eine ist gleichsam nebenbei, aber weil diese Wochen nun eben „Hegelwochen“ heißen, doch nicht ganz nebenbei: der Bezug auf Hegel, der jetzt verschiedentlich gemacht worden ist. Ich habe, wenn ich recht verstanden habe, aus Ihren Bemerkungen, Frau Hersch, eine andere, eine gleichsam wohlwollendere Interpretation Hegels herausgehört, als sie jetzt von Ihnen, Frau Pieper, Kierkegaard referierend, vorgetragen worden ist. Wie so oft, vermute ich, daß die Wahrheit in der Mitte liegt. Es gibt nämlich nicht nur einen Hegel. Der Hegel, der hierher kam, das war noch der richtige Hegel. Er hatte noch die Vorstellung, die Sie angesprochen haben, Frau Hersch, daß es bei der Identifikation von Widersprüchen notwendig ist, immer die

Reflexion auf das reflektierende Subjekt mit einzubeziehen und zu bemerken, daß diese Widersprüche – die Widersprüche zwischen dem, was das Subjekt meint, was die Wahrheit sei, und dem, was es in seinem Denken als kläglich versagendes Resultat in bezug auf dieses Gemeinte erzielt – konstitutiv sind. Kurz: Es ist der Hegel der Phänomenologie.

Der Hegel, auf den sich aber Kierkegaard und der Panlogismusvorwurf kritisch beziehen, das ist der Hegel, ja natürlich, nach Bamberg. Also dort, wo er nicht mehr dieses lebendige Mitreflektieren des Einbezogenseins der eigenen Reflexionsposition in das Reflektierte erfuhr – das erfährt man hier einfach dauernd dadurch, daß man hier von Regnitzwasser umspült ist, und, wo auch immer man hingeht, dadurch, daß einem das dialektische Formulieren von Gegensätzen besonders leicht fällt nach längerem Kellerbesuch, wie Hegel ja, wie Sie alle wissen, auch besonders wegen des guten Bieres hierher gekommen ist, das heißt, das ist die Form, die hier in Bamberg gleichsam lebenspraktisch zu erfahren ist. Danach ging er – das wollen wir nicht verschweigen – nach Nürnberg, und dort, kein Wunder, dort wurde er zum Panlogisten.

Mit anderen Worten: Dies erklärt uns, warum es zwei so ganz verschiedene Hegelbilder gibt und warum beide zutreffen. Nun, weil Menschen selbst in ihrer eigenen Biographie sich dadurch definieren, daß sie erst das werden, was sie sind, dadurch, daß sie anders werden, als sie sind. Leben, das, so sagt der vorbambergerische Hegel, „ewig entgegengesetzt sich bildet“. Also mit anderen Worten: Es gibt so etwas wie eine direkte Beziehung dessen, was wir an diesem kleinen entwicklungs-geschichtlichen Beispiel sehen können, auf unser Problem. Natürlich ist man nicht der oder die, der oder die man war, sondern man ist das, was man ist, indem man das andere dessen wird, was man war, sich also verändert und sich trotzdem in seiner existentiellen Identität in der Veränderung durchhält.

Der zweite Punkt ist der, daß ich auch ein bißchen in meiner Eigenschaft als gedanklicher Erzieher von einigen, die hier sitzen, die Verpflichtung fühle zu sagen, daß das Lob von Paradoxien und Widersprüchen nicht bedeutet, daß von jetzt an jeder

Widerspruch in philosophischen Seminaren nicht nur geduldet, sondern sogar gelobt würde! Es gibt wichtige Widersprüche und Paradoxien, und es gibt logische Fehler, die es nicht mal bis zu Widersprüchen und Paradoxien bringen, und die sind natürlich nicht gemeint. Das heißt, gemeint ist eigentlich der Widerspruch, der sich ergibt, obwohl man, ja vielleicht präziser noch nach dem, was Frau Pieper gesagt hat, weil man die Logik so benutzt. Das heißt, es sind die Widersprüche gemeint, in die man hineingetrieben wird dadurch, daß man sich ein möglichst widerspruchsfreies Bild von der Welt und von sich selbst in dieser Welt zu verschaffen versucht.

Und das letzte, was ich bei dieser Gelegenheit noch tun möchte, ist: zu fragen, was denn nun eigentlich das Ziel der Reflexion auf die Reflexion oder der Reflexion auf die Widersprüche und Antinomien ist. Philosophiegeschichte beginnt ja mitten in der Vorsokratik, in der Blüte der vorsokratischen Philosophie, mit der Reflexion von Paradoxien, nämlich in der Verteidigung der eleatischen Lehre von der Einheit und ruhigen Unbeweglichkeit des Seins. Wie verteidigt der Schüler Zenon die These seines Lehrers Parmenides, daß das Sein nur sei und nicht nicht sein könne, sondern unbeweglich und ruhig sei? Er verteidigt sie, indem er versucht zu zeigen, welcher Unsinn resultierte, wenn man das Gegenteil annähme. Er zeigt, daß wir uns erst richtig in Widersprüche verstricken, wenn wir das Gegenteil annehmen.

Müssen wir jetzt daraus den Schluß ziehen, daß es eben darauf ankomme, Paradoxien und Widersprüche dazu zu benutzen, um aufzuweisen, daß das Sein selbst ruhig, ewig, immer gleich und widerspruchsfrei ist? Ich denke nicht. Die Philosophiegeschichte zeigt uns, daß diese These des Zenon ja auch nicht unwidersprochen bleibt: Heraklit und seine Gefolgsleute z. B. haben das genaue Gegenteil behauptet – auch eine Antinomie, wenn Sie so wollen, zwischen Eleaten und Herakliteern –, daß es so etwas wie ein Nichtbewegtes gar nicht geben könne, daß das, was wir das ruhige und nichtbewegte Sein nennen, eigentlich das Entstehen und Vergehen, also das Werden ist. Sie merken gleich, ich versuche Sie jetzt zu verlocken, den Nürnberger Hegel doch nicht so schlecht zu finden wie das, was ich

eben über ihn gesagt habe, denn das, was ich gerade ausgeführt habe, ist nichts anderes als der Anfang der Hegelschen Logik, die er in Nürnberg geschrieben hat und die ich selbstverständlich auf diesen philosophiehistorischen Anfangshintergrund projiziert habe.

Die Frage bleibt: Was ist das Ziel? Ist das Ziel unseres Philosophierens, die Widersprüche und Paradoxien, in die wir uns hausgemacht, wie Frau Pieper zu Recht sagt, selbst verstricken, aufzulösen und dahin zu kommen, daß wir nachher keine mehr haben, oder ist das Ziel nicht vielmehr, Paradoxien und Antinomien und Widersprüche als dasjenige zu betrachten und mithin auch zu retten, was unser Existieren in dieser Welt adäquater ausdrückt, als eine widerspruchsfreie Formulierung es könnte?

Darf ich diese Frage weitergeben, an wen auch immer. Bitte, Frau Hersch, wollen Sie daran anknüpfen?

### **Jeanne Hersch:**

Ich habe das Gefühl, daß das, was wirklich in der ersten Sicht ist, was man betonen und erreichen muß, das ist das Faktum, daß wir in der Zeit denken und daß wir ohne Zeit überhaupt nicht denken können. Ein unbewegliches Denken wäre ein Denken, das der Zeit entfliehen würde. Aber das können wir nicht. Es ist eine Prüfung, die wir nicht bestehen können; wir können keinen ewigen Gedanken erreichen. Denn während wir den Gedanken suchen, während dieser Zeit sind das Paradox und der Widerspruch schon da. Und wenn wir uns dann fragen, wo wir sind, wenn wir denken, womit wir es zu tun haben, was es bedeutet, daß wir in der Zeit sind, so können wir es gar nicht sagen. Sobald wir nämlich versuchen, es adäquat zu sagen, dringt das Paradox und der Widerspruch in unsere Äußerung. Es kommt in unsere Sprache, unsere Sprache kann es gar nicht vermeiden.

Wir stellen fest, daß wir eigentlich in der Philosophie das 20. Jahrhundert gar nicht zu erwarten brauchten, um Existenzphilosophie zu haben, sondern daß Existenz schon immer unser Schicksal gewesen ist. Wir waren in dieser Situation, indem

wir versuchten, unser Sprechen irgendwie mit der Wirklichkeit dessen, was wir ausdrücken wollten, zusammenzubringen. Das muß einen Sinn haben. Diese Unerreichbarkeit unserer selbst muß einen Sinn haben. Allerdings ist es sehr schwer zu sagen, welchen Sinn das hat, denn wir besitzen ihn nicht auf eine Weise, die uns erlaubt, von ihm ohne Widersprüche und Paradoxien zu sprechen. Es gibt Leute, die glauben, daß wir möglicherweise mit dem Sprechen etwas könnten, das wir eigentlich nicht können – aber das ist eben nicht der Fall. Wir können auch mit dem Sprechen nicht das tun, was wir möchten, ohne in diese Paradoxien zu geraten.

Und hier kommen wir zu einem anderen Punkt des philosophischen – soll man sagen ‚Wissen‘, ich weiß nicht, vielleicht ist das ein Wissen. Wir können das nicht in Kauf nehmen, sondern wir müssen für unser Sein etwas daraus schließen. Unser Sein läuft uns weg, droht zu verschwinden in diesen Paradoxien. Deswegen glaube ich, daß man etwas Menschliches ruhiger, wie soll man sagen, besitzen kann, wenn man sich mit unserer condition humaine versöhnt, wenn man sie irgendwie annimmt, wenn man in diesem Punkt resigniert, denn dann kann man *in* dieser Art Resignation vielleicht das Aufregende der Paradoxien anerkennen.

Wir können es vielleicht noch deutlicher zeigen, wenn wir an die Freiheit denken, wenn wir daran denken, daß wir etwas frei oder nicht frei tun. Das ist im Grunde dasselbe, denn wir können nie sagen, daß das, was wir tun, *nur* frei ist. Wir müssen diesen Paradoxien Raum lassen, diesen Paradoxien, die sich nicht regeln lassen. Daß sie sich nicht regeln lassen, müssen wir anerkennen, und in dem Maße, in dem wir das anerkennen, können wir dem näherkommen, was wir eben nicht ausdrücken können und uns eben immer irgendwie von hinten trifft.

### **Walther Ch. Zimmerli:**

Frau Pieper, Sie haben vorhin in Ihrer Eingangsthese, die vielleicht provokanter klingt, als Sie nach Ihren Ausführungen ist, trotzdem etwas gesagt, was sich jetzt dem sehr deutlich entgegensetzen läßt, was Frau Hersch ausführt. Das, was Frau Hersch

sagte, klang nicht so, als ob die Paradoxien ihrer Auffassung nach etwas von Philosophen Fabriziertes seien, sondern als ob die Paradoxie gleichsam die einzige Möglichkeit sei, die condition humaine zu beschreiben. Zu beschreiben allerdings, und insofern sicherlich auch in irgendeiner Weise den Philosophen zuzuschreiben. Aber es scheint mir doch eine unterschiedliche Annahme zu sein. Wollen Sie sich dazu äußern?

**Annemarie Pieper:**

Ich möchte gerne etwas dazu sagen und auch das aufgreifen, wovon Sie ausgegangen sind, etwa Parmenides. Irgendwie kommt mir das jetzt fast tragisch vor, wenn Frau Hersch sagt, unsere Existenz sei so, daß wir eigentlich nie das erreichen, was wir unserer Sehnsucht nach eigentlich erreichen möchten: etwas Ewiges, Dauerndes, etwas, das der Zeit überhoben ist. Eigentlich wollen wir schon so etwas wie Unsterblichkeit, aber wir machen immer wieder die Erfahrung, daß es das nicht gibt, daß es sich entzieht. Andererseits aber benötigen wir solche Konstrukte von etwas Ewigem, um unsere Wirklichkeit, um unsere Existenz zu deuten. In diesem Falle wären das dann so etwas wie Interpretationsbegriffe. Wir setzen unserer werdenden, vergänglichen Existenz etwas entgegen, ein Modell, an dem wir dann abmessen können, wie wir existieren und wonach wir unsere Existenz beurteilen. Nur dürfen wir dann nicht den Fehler machen, den man häufig macht – wenn man bspw. Platon, wie ich meine, manchmal etwas überzogen interpretiert –, als gäbe es da eine andere Welt, eine Welt der Ideen für sich selber.

**Jeanne Hersch:**

Das ist keine andere Welt.

**Annemarie Pieper:**

Es ist keine andere Welt, genau, aber wir erschaffen diese Welt, um unsere Welt verständlich zu machen. Von daher ist mir im Grunde genommen ein Denker wie Nietzsche sehr einleuchtend. Ich glaube, es gibt keinen widersprüchlicheren Denker als Nietzsche. In einem Satz behauptet er etwas, im nächsten Satz negiert er es wieder. Bei Nietzsche habe ich gelernt, daß alles, was er sagt, für sich genommen, richtig ist – wenn

man es perspektivisch betrachtet. Das heißt, wir dürfen also nicht einfach nur Gegensätze konstatieren – hier ja, hier nein – und uns dann abmühen, das Ja und Nein irgendwie zusammenzubringen, sondern wir müssen immer die Position wechseln, schauen, von woher sich ein Ja und von woher sich ein Nein ergibt. Diese Perspektiven haben aber selber keine übergeordnete Superperspektive, von welcher aus ich dann sämtliche Perspektiven beurteilen könnte. Eben das aber macht es so schwierig, weil wir uns dann doch in einer Pluralität, vielleicht sogar in einem Pluralismus befinden.

Wenn man das auf das Freiheitsprinzip wendet, das Sie eben ins Spiel gebracht haben, dann zeigt sich hier, daß wir zwar alle einen Konsens über das haben, was Freiheit ist – dieser Konsens zeigt sich z. B. in den Menschenrechten –, wie aber diese Freiheit individuell von den einzelnen Menschen gelebt wird, ist sie eine je verschiedene. Aus der je verschiedenen, individualistischen Perspektive zeigt sich Freiheit als etwas anderes. Ich habe also ein Konstrukt von Freiheit auf der Begriffsebene, das so etwas wie eine Valenz hat, die nun allgemeingültig ist. Wie sich diese Valenz aber umsetzt im konkreten einzelnen Leben, das ist etwas, das sich nicht mehr auf der Begriffsebene lösen läßt, etwas, das in der Existenz geschieht. Und die ist je meine. Ich kann nicht stellvertretend für jemand anderen existieren und umgekehrt.

### **Walther Ch. Zimmerli:**

Der Perspektivismus ist eine Alternative zur Verstrickung in diese vielleicht hausgemachten Paradoxien und Widersprüche. Das heißt, bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß die Betrachtungsstandpunkte oder, wie wir das aus der theoretischen Physik, der Wissenschaftstheorie und der Naturphilosophie unserer Tage wissen, die Beobachterrolle mitreflektiert werden muß. Wenn wir diesen Beobachter naturphilosophisch oder à la Nietzsche einbeziehen, ergibt sich eine ganz andere Möglichkeit, mit Paradoxien und Widersprüchen umzugehen. Dann zeigt sich nämlich, daß es nicht nur zwei Positionen sind, sondern daß wir im Prinzip eine beliebig große Anzahl von Positionen haben, die wir paarweise jeweils antagonistisch als Widersprüche interpretieren können. Ist deswegen der Perspek-

tivismus die Antwort (oder der Pluralismus oder der Multikulturalismus als sozusagen verschiedene Aspekte der Weiterführung dieses Nietzscheschen Theorems), und bedeutet dies, daß man, wenn man seinen eigenen Standpunkt mitreflektiert, wiederum selbst der Schwierigkeit enthoben ist? Offenbar nicht. Das heißt, auch ein Perspektivismustheoretiker wie Nietzsche kann sich entweder in Widersprüche verstricken, die mit dem Perspektivismustheorem nicht aufzulösen sind, oder kann Widersprüche auflösen, die nichts mit dem Perspektivismustheorem zu tun haben. Es scheint gleichsam einen Überschuß von Widersprüchlichkeit oder Paradoxie zu geben, der durch das Pluralismus- oder Perspektivismustheorem alleine nicht zu bewältigen ist. Stärker auf die Reflexion der Rolle des Beobachters oder des Sprechenden bezogen: Ein pragmatischer Widerspruch oder gar Selbstwiderspruch z. B. läßt sich durch Hinweis auf den Perspektivismus nicht aufweisen: Wenn jemand etwas zu tun behauptet, was er, indem er dieses behauptet, gerade nicht tut, wenn ich jetzt z. B. den ganzen Abend reden und immer sagen würde: „Ich höre Ihnen zu“, dann wäre dies ein pragmatischer Selbstwiderspruch, der sich durch das Perspektivismustheorem nicht ausräumen ließe und in den ich mich so verstricken würde, daß man mir vorhalten könnte: Hier hast du etwas getan, was nicht mit irgendeiner Theorie zu heilen ist, sondern hier hast du in deinem Sprechhandeln dem, was du propositional behauptet hast, widersprochen. Das scheint mir nach wie vor, obwohl das altmodisch und transzendental klingt, ein brauchbares Argument zu sein, das der Theorie des Perspektivismus entgeht. So etwas darf man offenbar einfach nicht. Man darf sich nicht selbst in dem, was man sagt, widersprechen.

### **Jeanne Hersch:**

Aber ist es nicht so, daß man sich, wenn man dies tut, was Sie eben beschrieben haben, eigentlich nur vorstellt, etwas getan zu haben, das man eben nicht getan hat? Man stellt sich vor, daß man es getan hat, und daß das, was man beschreibt, *in der Handlung selbst*, also in der Wahl, die man getroffen hat, da ist. Dadurch aber wird das, was man getan hat, nicht mehr dieselbe Qualität haben, wie es sie hatte, als es noch anerkannt wurde als etwas Positives, als so und nicht anders. Dadurch,

daß man sozusagen die Ausschließlichkeit nicht angenommen hat, daß man ihr keinen Platz eingeräumt hat, hat man es unmöglich gemacht, in diesem Zickzack, den wir vorhin beschrieben haben, einen Platz zu finden, hat man es unmöglich gemacht, daß es sich korrigiert. Es korrigiert sich nicht. Es bleibt so. Glauben Sie nicht?

**Walther Ch. Zimmerli:**

Hmhm, ja, oder eigentlich eher: nein.

**Jeanne Hersch:**

Infolgedessen bleibt die ganze Einstellung eigentlich in sich widerspruchsvoll, in sich paradox, und man ist eingesperrt, getrennt von dem, was man gesucht hat.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Da sind wir nun wieder einer Meinung. Ich würde bloß gern noch hinzufügen, daß es natürlich ein Unterschied ist, ob ich sage, daß es einen spezifischen Bereich von Handlungen gibt – zumal jene, die wir unter moralischen Gesichtspunkten als nicht gut betrachten –, die diese paradoxe Struktur haben, wo also Denken und Handeln sich selbst, in diesem Beispiel im Sprechakt, widersprechen, oder ob ich sage, daß jedes Denken und Handeln zwingend von dem Schicksal bedroht ist, paradox oder widersprüchlich zu enden. Und ich wollte zunächst einmal nur das erste behaupten, aber nicht sagen, daß das darauf beruhe, daß unser Denken und Handeln, sobald wir es reflektieren, paradox enden muß.

**Jeanne Hersch:**

Sie glauben also, daß es einen Ausweg geben kann?

**Walther Ch. Zimmerli:**

Ich frage mich einfach konkret: Was sind die Gründe, die uns erlauben zu unterscheiden zwischen solchem, das wir im Handeln von Menschen für anständig halten, und solchem, was wir für unanständig oder gar für moralisch verwerflich halten. Offenkundig gibt es so etwas. Wir bemerken an uns, daß wir so etwas wie ein moralisches Urteil fällen, auch wenn wir keine professionellen Ethiker sind – vielleicht sogar gerade dann!

Diese Differenz zwischen den Handlungen, von denen wir sagen, sie seien moralisch gut oder empfehlenswert, und den Handlungen, von denen wir sagen, sie seien nicht gut oder moralisch nicht empfehlenswert, will ich irgendwie in den Griff bekommen, und die bekomme ich nicht in den Griff, wenn ich sage: Alle unsere Handlungen führen irgendwie ins Paradox. Vielleicht gibt es sozusagen moralisch gute Paradoxa und moralisch schlechte Paradoxa?

### **Jeanne Hersch:**

Gute und schlechte Paradoxa? Ich kann mir nicht gut vorstellen, was das bedeutet.

### **Annemarie Pieper:**

Ja, aber das größte Paradox ist doch eigentlich das, was man immer auch an sich selbst feststellen kann. Man hat eingesehen, daß etwas gut ist, und handelt trotzdem nicht danach. Da fragt man sich: Was fehlt da eigentlich? An Verstand fehlt es nicht, denn man hat ja eingesehen, was man sollte. Es gibt verschiedene Gründe. Man kann zu bequem sein oder es ist einem lästig, wie auch immer, aber man weiß eigentlich, was man tun sollte. Es ist keine zusätzliche Aufklärung nötig, und das setzt doch voraus, daß wir in einer Interaktionsgemeinschaft eine Art Vorverständnis teilen über das, was wir gut nennen wollen. In der Regel sagen wir, es sei der Moralkodex oder es seien irgendwelche Regeln oder Regelsysteme, von denen wir ausgehen, worüber – sagen wir mal in westlichen demokratischen Gesellschaften – ein Konsens besteht. Zu allem, was davon abweicht, sind wir geneigt zu sagen: Das ist nicht gut. Ich denke aber, daß wir in beiden Fällen immer begründen müssen, warum es gut ist. Wir können sagen: in unserer Gesellschaft gilt die Norm, du sollst nicht lügen, und wenn du gelogen hast, dann ist das falsch. Dann kann aber jemand wie Nietzsche kommen und sagen: Wieso muß ich immer die Wahrheit sagen? Vielleicht ist es hin und wieder ganz nützlich, wenn man lügt und damit niemandem schadet. Oder selbst wenn man jemandem schadet, hat es vielleicht doch Folgen, die unter Umständen wünschenswert sind. Das zeigt auch: die Norm, die man als gültig anerkannt hat, muß man auch wieder problematisieren.

Insofern glaube ich, daß wir doch wieder in die Richtung des Paradoxen gelangen, von dem Frau Hersch spricht. Denn: Wann kommen wir mit der ganzen Begründerei zu einem Ende, dahin, daß man sagt, dies erkenne ich an, das ist wirklich gut? Oder kann ich nicht weiterfragen, muß ich noch weitergehen? Welche Art von Gründen erkennen wir als nicht mehr selber begründungsbedürftig an?

### **Walther Ch. Zimmerli:**

Ja, vielleicht ist das ein gutes Beispiel. Es gibt ja bekanntlich ein Lügen- oder Lügnerparadox: Ein Kreter sagt: Alle Kreter lügen. Warum soll man eigentlich nicht lügen? Nun, deswegen – ich verkürze jetzt die Standardargumentation, die wir von Kant kennen, und presse sie auch ein wenig –, weil eine Gesellschaft, in der man nicht weiß, wer lügt und wer nicht lügt, zu einer Gesellschaft der Kreter, also zu einer Gesellschaft des Lügenparadoxes führt, in der wir dauernd, auch bei ganz normalen Handlungen, in dieser verzackten Situation des iterierenden Paradoxes stehen. Das bedeutet: zu einer Gesellschaft, in der man sich auf nichts verlassen kann, so daß also eigentlich der Hintergrund dieser praktischen Umsetzung des Lügnerparadoxes doch – und da können wir auch wieder unseren Namenspatron benutzen – eine Situation ist, in der nicht nur die Welt und ich vorhanden sind, und ich denke die Welt und handle in diese Welt hinein und verstricke mich in Widersprüche, sondern es ist eine Welt, in der nicht nur ich und die Welt, sondern ich, die anderen und die Welt vorhanden sind. Daß es hier zu einem fatalen Ende führt, wenn wir paradoxe Konsequenzen zulassen, liegt nicht daran, daß ich dann die Welt nicht mehr verstehen würde, sondern daran, daß ich mit den anderen nicht mehr kommunizieren könnte. Vielleicht ist also der Grund, warum wir uns gegen bestimmte Paradoxa wenden, der, daß wir als soziale Wesen miteinander zusammenleben wollen und müssen.

Im übrigen kann man für diesen Fall auch bei Nietzsche ganz gute Argumente finden. Die Forderung nach Wahrheit hat durchaus funktionale Hintergründe, und die Forderung, daß wir versuchen sollten, Paradoxien dort, wo wir sie denn vermeiden können, zu vermeiden – vielleicht können wir sie nicht

überall vermeiden –, scheint mir eine sehr legitime und sehr funktionale Forderung zu sein, wie an diesem Beispiel zu sehen ist.

Sie, Frau Hersch, haben heute im Seminar gesagt, Jaspers sei ein Mensch gewesen, der keine Angst hatte. Das ist eine Aussage, die philosophisch zunächst überrascht, weil wir alle immer irgendwie auf dem Hintergrund der Philosophie Kierkegaards und Heideggers denken und Angst eben als Existential interpretieren. Ebenso wie wir jene Angst, von der Sie sprechen, als eine dem existierenden Individuum Karl Jaspers zuzuschreibende Eigenschaft verstehen müssen, die nicht identisch ist mit jener fundamentalen Angst, die wir existential zuschreiben als charakterisierende menschliche Größe, ebenso müssen wir wahrscheinlich unterscheiden zwischen jenen Paradoxen oder Paradoxien, die wir auf unserer individuellen Interaktionsebene vermeiden müssen, und jener existentiellen Grundverfassung, von der Sie sprechen, daß wir nämlich, wenn wir nur lang genug versuchen, unsere Gedankengänge weiterzuführen, letztlich überall in Paradoxien landen werden. Wie ich vorhin sagte, ist dies aber keine Lizenz, nun die anderen Paradoxien und Widersprüche bestehen zu lassen.

**Jeanne Hersch:**

Ja, ich glaube aber, daß, wenn man diese Theorie, die Sie eben erwähnten, annehmen würde, das ganze Feld irgendwie verworren würde. Das ganze Feld wäre nicht mehr in Ordnung, so wie Sie es geschildert haben; das ganze Feld wäre verloren, und man hätte das Ganze zu retten. Glauben Sie nicht?

**Walther Ch. Zimmerli:**

Ich verstehe es noch nicht ganz.

**Jeanne Hersch:**

Also mir scheint, daß das nicht begrenzt werden kann, daß man nicht sagen kann: hier kann es begrenzt werden, sonst sei es unannehmbar, und dann erhielte man das Anständige und das Nichtanständige, sondern *das Ganze* ist dann angesteckt und verloren. Denn diese Unmöglichkeit der Wortwörtlichkeit – und

nicht des Paradoxes –, diese Unmöglichkeit wird zu einer Unfähigkeit des Geistes, zu einer Unmöglichkeit überhaupt.

### **Walther Ch. Zimmerli:**

Jetzt verstehe ich. Vielleicht kann ich versuchen, exemplarisch klarzumachen, was mir vorschwebte. Ich nehme jetzt sozusagen die ganzen Konsequenzen und Weiterungen, die ich spekulativ angefügt habe, wieder zurück und beziehe mich nur auf einen Fall, den Sie erwähnt haben, nämlich den Fall der Differenz zwischen moralischer Einsicht und Handeln. Das Problem, das Frau Pieper angesprochen hat, ist doch evident, und wir haben hier genau vor einem Jahr darüber diskutiert. Stichwort: 'ökologische Ethik'. Es gab wahrscheinlich noch nie so viele unterschiedliche Modelle dafür, was ökologisch anständiges, richtiges, moralisch begründbares Verhalten sei; und trotzdem handeln die Menschen anders. Die Frage ist nun, wie ich diesen Befund übersetzen kann. Wenn ich sage, alles seien Paradoxien, bin ich bereit einzuräumen, daß das eben so ist. Jetzt sind wir bei der *conditio humana*: Menschen pflegen sich in ihrem Handeln nicht nach dem zu richten, was sie für moralisch richtig halten, und so auch in Fragen der Ökologie. Eben dies aber, den voreiligen Rekurs auf die existentielle paradoxe Verfassung, würde ich gerne vermeiden oder mindestens so lange hinausschieben, wie es geht. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich nämlich, daß es gar kein Paradox ist, sich moralisch nicht so zu verhalten, wie man es eigentlich selber für moralisch richtig hielte. Es ist deshalb kein Paradox, weil sich Denken und Handeln strenggenommen nicht widersprechen können. Wohl kann sich Sprechhandeln selbst widersprechen. Deswegen greift auch das Lügnerparadox. Es ist aber nicht paradox, wenn ich eigentlich nett zu den anderen Leuten sein sollte, de facto aber ekelhaft zu anderen Leuten bin. Das ist nicht paradox, sondern ich richte mich einfach nicht nach dem, was ich selber verlange.

### **Annemarie Pieper:**

Ich halte das für ein Willensproblem. Ich will einfach nicht, und Wille und Denken können sich sehr wohl widersprechen. Das sind zwei verschiedene Interessensrichtungen, die kollidieren. Obwohl ich weiß, daß ich sollte, will ich eben nicht.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Ganz recht; aber unter Paradoxien verstehen wir doch im engeren Sinne mindestens solche Widersprüche, die der Auflösung widerstehen, die immer wieder iterieren, wenn ich sie aufzulösen versuche, denen ich nicht entrinnen kann. Dagegen ist es in diesem Falle ganz einfach, das scheinbare Paradox aufzulösen: Ich brauche nur das zu tun, von dem ich fordere, daß man es tun solle.

**Annemarie Pieper:**

Ja, das ist richtig. Ich glaube aber, daß wir uns immer noch auf der Ebene bewegen, auf der wir nicht sehen, daß uns die Welt nur aus der Sicht des Verstandes paradox erscheint, und daß wir dann so tun, als hätten wir nur den Verstand, um uns in der Welt zu orientieren. Wir haben aber doch noch ganz andere Beziehungen zu unseren Mitmenschen. Wir vertrauen dem einen oder mißtrauen dem anderen, wir lieben die einen, wir sind befreundet mit Menschen. Dies ist etwas, das sich nicht nur über den Verstand abspielt, da ist noch sehr viel mehr mit im Spiel, nur mal so als Hausnummer: der emotionale Bereich. Auf dieser Ebene muß es nicht so sein, daß uns die Welt als ein Paradox erscheint. Erst in dem Augenblick, in dem wir etwas reflektieren und gleichsam in Begriffe fassen, zeigt sich, daß wir immer nur etwas begreifen können, wenn wir zwischen zwei Gegensätzen hin- und hergehen. Erst dann werden wir plötzlich irre an etwas, das wir so in unserer Alltagswelt nicht erleben; außer vielleicht dann, wenn uns jemand durch sein Handeln plötzlich in einer Weise entgegentritt, die wir nicht kennen, und wir dadurch die Vertrauensbasis gestört sehen. Wenn wir nicht mit einbeziehen, daß der Mensch mehr ist als nur Verstand – das, was Frau Hersch mit ‚Existieren‘ umschreibt –, können wir nicht lösen, was Sie lösen wollen. Wir lösen die Paradoxien nicht dadurch, daß wir uns entscheiden, uns in einer bestimmten Weise jetzt als Mensch zu offenbaren, indem wir so und so handeln.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Ich bin vollkommen einverstanden, wenn Sie damit sagen wollten, daß dies wieder paradoxe Konsequenzen haben könnten. Ich bestehe nur darauf, daß der voreilige Rekurs auf die

paradoxe Grundstruktur vermieden werden sollte. Bleiben wir beim Beispiel der ökologischen Ethik. Wenn wir zu wissen meinen, was das moralisch Richtige ist, was wir tun sollen, aber nicht danach handeln, uns nun aber über einen Willensakt dazu motivieren, das Richtige nicht nur zu denken, sondern zu tun (wahrscheinlich nicht nur durch einen reinen Willensakt, sondern durch einen Willensakt, der seinerseits durch ein Motiv bestimmt ist), neigen wir in gewissen Fällen eher dazu, weil wir z.B. Natur lieber in Form von Wald mögen als in Form von irgendwelchen, technisch veränderten Artefakten. Wir entscheiden uns jetzt oder kriegen es irgendwie hin, uns entsprechend zu verhalten. Das kann wieder eine Reihe von Widersprüchen generieren, das steht außer Frage. Ich stelle plötzlich fest, daß ich doch nicht das Richtige getan habe, weil sich unterdessen das Wissen darüber geändert hat, was denn nun eigentlich die Ursache für das Waldsterben war, und ich wollte zwar das Richtige tun, bei Betrachtung der Folgen stellt sich aber heraus, daß ich nur lauter neue Widersprüche in die Welt gesetzt habe ...

#### **Annemarie Pieper:**

Aber die habe ich doch nicht gewollt. Wenn ich den guten Willen voraussetze, will ich nicht die Widersprüche, sondern ich will, daß etwas Gutes herauskommt. Da ich nun aber meine Zukunft nicht berechnen kann in dem Sinne, daß ich wirklich exakt angeben kann, welche Folgen eine Handlung haben wird, kann natürlich das passieren, was Sie gesagt haben, daß dann Widersprüche auftauchen. Diese sind aber nicht gewollt, und man kann versuchen, wiederum durch neue Überlegungen, sie zumindest einzugrenzen.

#### **Walther Ch. Zimmerli:**

Eben! Mein Plädoyer ist allerdings ein Plädoyer für das Andauern des Versuches, dem Anschein von Paradoxien Widerstand zu leisten. Dieses Andauern des Versuches selbst läßt durchaus zu, daß es darunterliegend vielleicht irgend etwas wie eine unentrinnbare Paradoxie geben mag, daß wir also aus dieser Paradoxie nie herauskommen können. Wir müssen sie aber immer ein Stück weiter zurücktreiben. Es bleibt gar keine andere Möglichkeit als zu versuchen, sie – jedenfalls in jedem

Schritt, in dem wir ihr begegnen – wieder ein Stück zurückzutreiben. Vielleicht heißt das, die Paradoxie zu anerkennen und sie nicht einfach sein zu lassen.

### **Jeanne Hersch:**

Ich denke gerade darüber nach, wie es sich in dem wahren Zwang des Lebens verhält. In dem wahren Zwang des Lebens, da, wo wir es nicht vermeiden können, diese Dinge – durch die Positivität – in ihrer Unerreichbarkeit anzuerkennen. Ich glaube nicht, daß wir unser Leben so einrichten können, daß wir uns schließlich nur in der „gesunden Zeit“ entwickeln. Das ist nie so. Ich glaube, daß dieses Paradox, dieses Widerspruchsvolle, doch zur Natur unseres Erlebens der Zeit gehört. Man kann es nicht anders erleben als so. Man kann sich natürlich Geschichte erzählen. Es ist dies und jenes geschehen, es hat geregnet, es hat Fakten gegeben. Aber in Wirklichkeit ist darin etwas anderes, etwas, das zu dem gehört, was immer schon ist. Das ist unser Verhältnis zur Zeit, daß wir nicht im selben Moment der Zeit bleiben. Wir können nicht wännen, wir seien immer noch in der Zeit, die schon vorüber ist, und etwas anderes schon geschehen ist. Dabei hat man die Erfahrung des Fremden, und das kann nicht korrigiert werden.

### **Annemarie Pieper:**

Meinen Sie mit Fremderfahrung die Erfahrung des Fremden, die von außen kommt, oder die Erfahrung des Fremden aus mir selber?

### **Jeanne Hersch:**

Ich würde sagen, beides. Wir haben mit dem Fremden zu tun, ob es drin ist oder draußen. Unser Leben, genauso draußen wie drinnen, spielt sich ab mit diesem Rutschen der Zeit und der Unerreichbarkeit. Ich weiß nicht, was man wirklich dagegen tun kann.

### **Annemarie Pieper:**

Wir stabilisieren doch unser In-der-Zeit-Sein eben dadurch, daß wir uns schon Konzepte machen, die nicht nur für den Augenblick gelten, die also vorausgreifen, vielleicht auch zurückgreifen auf die Vergangenheit. Diese Konzepte verändern wir natür-

lich Tag für Tag und passen sie an die Realitäten an, denn sonst nützen sie uns nichts mehr. Auf der Konzeptebene haben wir schon etwas die Zeit Übergreifendes, eine Projektion in die Zukunft hinein. Utopien z.B. waren ja solche Projektionen, die uns etwas vorspiegeln sollten, das Gültigkeit hat über die Zeit hinweg. Und die brauchen wir, solche Konzeptionen, um uns in der Zeit orientieren zu können.

### **Walther Ch. Zimmerli:**

Wir sollten diesen Gedanken der Zeit als letzten Gedanken, den wir hier nur im Podium diskutieren, noch einen Schritt weiter vertiefen. Die Zeit ist eines der Standardbeispiele für eine paradoxe Erfahrung. Wenn wir an Augustin denken: die Erfahrung, daß wir so lange wissen, was Zeit ist, wie wir nicht versuchen zu sagen, was sie ist; genau dann, wenn wir versuchen zu sagen, was sie ist, aber zugleich wissen, daß wir es nicht können. Wir haben in meiner Vorlesung über die Zeitphilosophie gerade heute darüber diskutiert, daß wir normalerweise die Gegenwart als den infinitesimalen Punkt betrachten, der Vergangenheit von Zukunft trennt; infolgedessen ist die Zeit weder Vergangenheit, denn die Vergangenheit ist nicht mehr, noch ist sie Zukunft, denn die Zukunft ist noch nicht, noch ist sie Gegenwart, weil die Gegenwart nichts als der infinitesimale Punkt ist. Insofern ist die Zeit nicht. So können wir uns leicht über unsere eigenen Argumentationen stringent in paradoxe Konsequenzen verstricken, die wir nicht behaupten wollten, als wir fragten, was Zeit sei.

Die Möglichkeit, diesem Problem näherzukommen, ist – zumindestens in der Zeittheorie des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts – die gewesen, zu sagen: Wir irren uns, wenn wir meinen, Gegenwart sei ein infinitesimaler Punkt, sondern Gegenwart ist in sich ausgedehnt, sie hat in sich eine intentionale Ausdehnung in Protention und Retention, um mit Husserl zu sprechen. Das heißt, das, was eben war, und das, was jetzt gleich sein wird, gehören mit zu meiner Gegenwart. Zeit wäre dann also in der Tat immerwährende Gegenwart. Aber, so sagt Frau Pieper mit Recht, sie wäre nichts für uns, wenn sie nicht auf dem Hintergrund des Entwurfs einer Zukunft wäre. Wir würden uns gleichsam immer bloß von Mo-

ment zu Moment hangeln, ohne die Möglichkeit, auch nur den Hauch einer Chance, zu bedauern, zu hoffen, zu lieben oder zu hassen, weil wir immer nur genau das wären, was wir gerade sind. Was vielmehr dazugehört, ist, daß wir in dieser Gegenwart diese Gegenwart dadurch füllen, daß wir sie mit Bildern, Plänen, Projekten für die Zukunft, also mit Entwürfen füllen. Und das ist nun auch eines der möglichen Verständnisse von Freiheit.

**Jeanne Hersch:**

Gibt es denn eine andere Möglichkeit, das Paradoxe oder den Widerspruch zu erreichen, als die Zeit? Vielleicht ist die Zeit noch das Leichteste.

**Annemarie Pieper:**

Ich würde dann eher sagen, sie ist ein Rätsel. Die Zeit ist ein Rätsel, nicht ein Paradox, sondern ein Rätsel. Je nachdem, von wo man es betrachtet, hat man zwar eine Lösung, damit aber all die anderen Probleme wieder ausgeblendet. Man bekommt sie nicht unter einen Hut, wie Herr Zimmerli es eben ausgeführt hat.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Was folgt daraus – stelle ich als Abschlußfrage jetzt nach dieser Podiumsrunde in den Raum –, daß wir einerseits mit, wie ich denke und wie Frau Hersch uns in den letzten Tagen überzeugend vorgeführt hat, mit guten Gründen unsere Existenz so beschreiben können, daß sie gleichsam ‚das Vorlaufen ins Paradox‘ ist, und daß wir andererseits in diesem Wissen darum, daß wir sozusagen ohnehin nirgends anders enden werden als im Paradox, und sei es in dem Paradox unseres eigenen Endes als unseres Zieles, trotzdem zur Auflösung von Paradoxien verdammt sind?

**Jeanne Hersch:**

Und daraus, daß der Mensch das einzige Geschöpf ist, das frei ist?

**Walther Ch. Zimmerli:**

Das folgt daraus. Oder ist das dafür vorausgesetzt?

### **Jeanne Hersch:**

Nein, ich glaube, es gehört zusammen, aber wie, das ist sehr schwer zu sagen. Wie gehört das zusammen? Das Paradox und der Widerspruch gehören zusammen mit der Einzigartigkeit des Menschen als freiem Geschöpf.

### **Walther Ch. Zimmerli:**

Herzlichen Dank, Frau Hersch! Damit ist sozusagen der Bogen in dieser ersten Podiumsrunde wieder zurückgeschlagen zum Ausgangspunkt der Vortragsthemen. Sie erinnern sich daran, meine Damen und Herren, daß die „Unwahrscheinlichkeit des Menschen in der Welt“ und die „Unwahrscheinlichkeit der Welt für den Menschen“ sich nicht zuletzt darauf bezog, daß wir Menschen uns als freies Wesen in einer determinierten Welt denken müssen, daß wir sozusagen selbst als determinierte Wesen trotzdem wissen oder meinen, daß wir die einzigen Wesen sind, die freie Wesen sind, und daß wir – im allerersten Vortrag über das Thema der Technik angesprochen – umgekehrt die Welt, wenn wir sie zu determinieren versuchen, feststellen müssen, daß die Welt sich den Determinationsversuchen nicht fügt, sondern daß wir uns unsere eigene Determinationswelt schaffen, uns sozusagen in unsere eigenen Zwänge verstricken. Dieser Grundwiderspruch scheint darin zu liegen, daß eine determinationsgesteuerte Welt ein freies Wesen hervorbringt und daß ein freies Wesen seinerseits – kantisch gesprochen – kausal wirken kann in dieser Welt.

Gut, meine Damen und Herren, jetzt haben Sie Ihre Chance. Wir haben jetzt ziemlich genau 21 Uhr, so daß wir mehr als eine halbe Stunde für Fragen aus dem Publikum haben. Bitte, sagen Sie doch jeweils, wenn es irgend geht, an wen Sie die Frage gerichtet haben möchten.

### **Frage aus dem Publikum (A):**

Meine Frage geht eigentlich an alle drei. Kann man nicht auch sagen, daß, wenn eine Situation nicht mit ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ beschrieben werden kann – beispielsweise ob eine Lüge gut oder schlecht ist, ob ich nun frei oder unfrei bin –, einfach die Sprache versagt, und daß man diese Situation vielleicht mit anderen Begriffen beschreiben, nach neuen Wörtern suchen sollte?

**Jeanne Hersch:**

Was für Worte?

**Frage aus dem Publikum (A):**

Neue Wörter.

**Jeanne Hersch:**

Denken Sie an neue Worte?

**Frage aus dem Publikum (A):**

Als Beispiel könnte ich mir die Frage vorstellen: Ist die Lüge gut oder schlecht? Wenn das nicht zu beantworten ist, sollte ich vielleicht sagen, eine Lüge ist sinnvoll. Was ich nur sagen will ist, daß vielleicht die Sprache versagt. Oder ich muß ein Wort erfinden, was das ausdrückt.

**Annemarie Pieper:**

Dann wären wir im Grunde genommen schon bei Wittgenstein: worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen. Das heißt, entweder schweigt man sich dann gegenseitig an, oder man bietet eine neue Leiter an – Sie sagen, „neue Worte“ – und versucht dann, jemanden auf diese Leiter hinaufzubewegen, um ihm verständlich zu machen, was man nun eigentlich sagen will. Wir benötigen aber in jedem Fall die Sprache, um uns verständlich zu machen.

**Frage aus dem Publikum (A):**

Ja, da gebe ich Ihnen recht. Nur wenn eine Situation eintritt, in der ich nicht entscheiden kann, ob Lügen gut oder schlecht ist, dann meine ich, daß die beiden Begriffe ‚gut‘ und ‚schlecht‘, nicht geeignet sind, das zu beschreiben.

**Annemarie Pieper:**

Ja, vielleicht.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Immerhin gibt es die schöne kleine Schrift von Nietzsche „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“, die uns ja ein bißchen in diese Richtung führt. Allerdings würde die Konsequenz nicht die sein, daß man neue Wörter erfinden muß, glau-

be ich, sondern die Konsequenz muß die sein – und da gebe ich Frau Hersch vollkommen recht –, die Konsequenz muß die sein zu sagen: dann müssen wir uns eben mit paradoxen Formulierungen begnügen. Es ist nicht fraglich, ob Lügen gut oder schlecht ist, denn wenn das Argumentationsgerüst, das ich zu errichten versucht habe, hält, dann ist Lügen im Regelfalle moralisch schlecht. Interessant ist vielmehr zu fragen, in welcher Situation das nicht greift, in welcher Situation Lügen also, obwohl moralisch schlecht, geboten ist. Das kann man, glaube ich, ohne neue Wörter zu erfinden ... ohnehin überlege ich gerade, welches ein neues Wort sein könnte ... vielleicht statt ‚Lüge‘ und ‚Wahrheit‘ irgend so etwas drittes, vielleicht ...

**Annemarie Pieper:**

Lahrheit und Wüge.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Oder Lügheit und Wahre. Ich will das nicht ridikülisieren, ich will nur sagen, daß neue Wörter wahrscheinlich philosophisch nicht viel helfen. Heidegger hat es jedenfalls bis auf wenige Ausnahmen auch nicht geschafft.

**Frage aus dem Publikum (A):**

Wenn ich ganz kurz noch etwas sagen darf. Wenn Sie so ein Mittelwort bilden zwischen diesen beiden Gegensätzen, dann bewegen Sie sich immer noch in den Gegensätzen.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Dann bin ich wieder in der Falle, genau so ist es. Ich bilde also etwas ganz Neues. Es gibt diese Versuche. Wer sich ein bißchen in der Geschichte der Philosophie auskennt, erinnert sich, daß Carnap solche Beispiele gebracht hat. Sie erinnern sich an „babig“ und „bebig“, neue Wörter, die er erfunden hat, um sich über die Metaphysik lustig zu machen, aber das hat das Problem leider auch nicht richtig gelöst. Heidegger hat ganze Bücher mit neuerfundenen Wörtern gefüllt, und das hat, wie Frau Hersch uns heute im Seminar sehr schön gesagt hat, eigentlich nur dazu geführt, daß wir immer vermuten, da stecke doch noch mehr hinter diesen Texten, als wir denken würden, wenn sie mit den alten Wörtern geschrieben wären. Es steckt

auch mehr dahinter, selbstverständlich. Ein kluger Kopf steckt dahinter. Ja, darf ich fragen, wer als nächster . . .? Ja, bitte.

### **Frage aus dem Publikum (B):**

Der Begriff ‚Wahrheit an sich‘, ‚Lüge und Wahrheit‘, das ist schon wieder eine so schwierige Begrifflichkeit, wo man schon durch die Begriffe allein ins Schlingern, in die Paradoxie kommt. Das Wort ‚Wahrheit‘ ist sicherlich in vielen philosophischen und theologischen Abhandlungen immer wieder zu finden, denn die Suche nach Wahrheit auf philosophischem oder theologischem Wege hat die Philosophen und Wissenschaftler schon Jahrhunderte beschäftigt. Das Wort ‚Lüge‘ an sich kommt nun aber nicht so oft in den Schriften vor, aber die Wahrheit ist an sich schon wieder ein sehr schwieriges Kriterium. Wer könnte einem Dichter sagen, daß er nicht die Wahrheit sagt, weil er was erfindet? Und mancher Dichter meint gerade dadurch, daß er etwas erfindet, also im Realitätsverständnis quasi „lügt“, eine größere Wahrheit zu sagen. Also schon bei diesen Begriffen zeigt sich eigentlich, daß es sehr schwierig ist, das Wort „Wahrheit“ erst einmal so zu bestimmen, daß man damit etwas anfangen kann, denn da setzt man ja schon wieder einen Wertbegriff voraus, insofern nämlich, daß man sagt: zu diesem Wertbegriff verhalte ich mich so oder so, und das ist dann wahr und das ist eine Lüge, oder das ist wahr, und das ist falsch. Ich denke, daß da schon das Problem liegt. Deswegen frage ich mich, weil Sie jetzt so selbstverständlich mit Lüge und Wahrheit operiert haben, wie Sie das einordnen. Ich kann Frau Hersch darin sehr gut folgen, was sie vorhin immer wieder betont hat, daß es die Zeit mit sich bringt, daß ein Satz, den ich vielleicht vor einer halben Minute gesagt habe, jetzt schon nicht mehr wahr ist. Ich habe es gesagt, aber die Zeit ist darüber hinweggegangen, und irgendwie stimmt es nicht mehr.

Da fällt mir Aristoteles ein, der schon gesagt hat, daß der Mensch es so schwer hat, praktisch eine Wahrheit zu sagen oder überhaupt etwas zu sagen, weil er eben nie ununterbrochen an einer Sache bleiben kann, weil die Zeit darüber hinweggeht und die Gedanken mal dahin und mal dorthin gehen. Ich kann das recht gut nachvollziehen. Aber wo soll da die Wahrheit herkommen?

### **Annemarie Pieper:**

Wie ist es mit dem Satz „Zwei mal zwei ist vier“? Stimmt der in fünf Minuten nicht mehr? Wir kennen durchaus Sätze, die zeitbedingt sind, und selbst da können wir doch durchaus sagen, daß dieser Satz zum Zeitpunkt  $t$  genau richtig ist. Er stimmt bloß jetzt nicht mehr, weil wir neue Informationen haben. Von daher haben wir hier schon zwei völlig verschiedene Wahrheitsbegriffe. Ich gebe Ihnen völlig recht, über Wahrheit könnte man eine ganze Tagung machen, und dann wissen wir immer noch nicht, was Wahrheit ist. Das ist sicher unbestritten. Nur können wir vielleicht doch kleine Ausschnitte machen, um zu sehen, wo uns das überzeugt, was wir mit Wahrheit meinen, und wo Wahrheit so stark mit Zeit verkoppelt ist, daß wir den Begriff relativieren und sagen, daß zum Zeitpunkt  $t_3$  nicht mehr das gilt, was zum Zeitpunkt  $t_2$  oder  $t_1$  gegolten hat.

### **Walther Ch. Zimmerli:**

Herzlichen Dank! Ich denke, daß das Problem der Wahrheit zwar ein hochkomplexes Problem ist, aber die Tatsache, daß wir dem zustimmen, heißt ja: Und das ist wahr! Es scheint so zu sein, daß wir – genau wie beim Problem der Zeit oder beim Problem der Paradoxie – in dem Moment in Schwierigkeiten geraten, indem wir beginnen darüber nachzudenken, was es ist. So lange wir es aber empragmatisch verwenden, haben wir keine großen Probleme. Wir können höchstens fragen: Findet ihr auch, daß das wahr ist? Vielleicht bestreitet das jemand, aber um es bestreiten zu können, hat er denselben unproblematischen, praktischen Wahrheitsbegriff. Ich halte also die Tatsache, daß es uns als Philosophen und auch jedem anderen Menschen mit hinreichendem intellektuellem Training gelingt zu zeigen – und Ihre These hat das ja gleich direkt ins Herz getroffen, Frau Pieper –, daß wir alle Begriffe problematisieren können und immer in Schwierigkeiten geraten. Das scheint mir noch nicht das Charakteristikum des Paradoxes zu sein, über das Frau Hersch spricht, sondern eher der Punkt der zu vermeidenden Paradoxien zu sein, von denen ich im Gegensatz dazu gesprochen habe.

### **Annemarie Pieper:**

Vielleicht ist es auch wichtig darauf zu achten, daß der Gegen-

begriff zu ‚Lüge‘ eigentlich nicht der Begriff ‚Wahrheit‘, sondern der Begriff ‚Wahrhaftigkeit‘ ist. Wir haben ja in den letzten Minuten keinen theoretischen Wahrheitsbegriff diskutiert. Der Lügebegriff gehört in die Moralphilosophie, und da ist er der Gegensatz zu Wahrhaftigkeit, womit eine Einstellung gegenüber den Dingen gemeint ist, z.B. wenn ich jemanden bewußt täusche, dadurch lüge und mich als nicht wahrhaftig erweise. Ich muß aber wissen, was Wahrheit ist, sonst kann ich nämlich auch nicht lügen.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Herzlichen Dank! Das heißt, um es für die Philosophen unter Ihnen analytisch noch ein bißchen auseinanderzunehmen: Der propositionale Gehalt einer Lüge ist zwar falsch, aber der performative Akt des Lügens ist eine Handlung, und die beruht auf der Charaktereigenschaft der Unwahrhaftigkeit oder jedenfalls auf der Einstellung der Unwahrhaftigkeit.

**Frage aus dem Publikum (C):**

Ich möchte die – zumindest für mich – unvermeidbare Frage nach dem Standort stellen, von dem aus über Paradoxien gesprochen wird. Nehmen wir meinetwegen das Paradox, daß der Mensch zugleich frei und determiniert ist. Ich möchte gerne wissen, egal eigentlich von wem, von wo aus wir das beurteilen. Wenn ich sage, der Mensch sei frei und determiniert zugleich, kann der Standort dieser Aussage selbst *nicht* innerhalb dieses Paradoxes liegen, sondern muß wohl, wie ich es sehe, über dem Paradox stehen. Ich denke, daß die Differenz, die hier aufgebaut wird, oder der Widerspruch, im Grunde genommen nur denkbar ist von einer Position aus, die selbst nicht widersprüchlich ist, sondern eine Einheit darstellt. Die Frage also: Wo stehen wir, wenn wir darüber diskutieren?

**Jeanne Hersch:**

Ich danke Ihnen für diese Erklärung. Ich war eigentlich etwas zu müde, um das zu sagen, was Sie gesagt haben, aber ich hätte das gerne gesagt. Ich hätte es gerne gesagt, denn ich glaube, daß es im Grunde darum geht, daß der betreffende Mensch, der, wie Sie sagten, determiniert und frei ist, dem Satz, daß er determiniert und frei ist, gleichzeitig einen Sinn gibt; daß er

da eine zweideutige Beziehung mit der Sprache und mit der Äußerung hat. Deswegen ist es eigentlich immer so, daß man nie zu einem – wie ich versuchte, vorhin zu sagen – ruhigen, klaren Verhältnis zur Sprache und zur Wahrheit kommen kann.

In vielen Fragen der Tatsächlichkeit, über die wir sprechen, wo wir eigentlich das Gefühl haben, daß Wahrheit und Nichtwahrheit etwas sehr Klares und sehr Objektives und sehr Unabhängiges von uns wäre. Aber in Wirklichkeit ist es nicht so. Und nicht so sehr, weil das sich ändern kann, sondern weil das an sich schon anders ist, je nachdem, wegen dieser Zweideutigkeit, dieser zwei Möglichkeiten, diese Zweideutigkeit des betreffenden Menschen, der so oder so aufgefaßt werden kann.

Natürlich gibt es viele andere Arten der Vieldeutigkeit, in der Lüge bspw. oder in der Wahrheit usw. Aber ganz fundamental ist es in der Tat aus der Zeit heraus, daß man es nicht so klären kann, daß es einem einleuchtet, daß man es anerkennt, daß man es festhält, sondern daß unsere Beziehung zu allem im Grunde so ist, daß sie doppeldeutig ist, daß sie sich im Unbeweglichen bewegt, und andererseits doch im Beweglichen und im Veränderlichen; und daß das immer so ist um uns herum. Deswegen erleben wir diese Spannung immer wieder, die Spannung zwischen der sachlichen, toten, statischen Feststellung, die wir machen, und der anderen, die sich ständig verändert, die ständig fließt und die immer anders erlebt werden kann. Ich glaube, daß es das war, nicht wahr? Entspricht das dem, was Sie gesagt haben?

#### **Frage aus dem Publikum (C):**

Ja, es entspricht *auch* dem, was ich gefragt habe. Ich möchte aber trotzdem noch einmal nachhaken. Ich weiß nicht genau, wie ich es formulieren soll. Sie sagen: Der Mensch ist zugleich frei und determiniert, d. h. der Mensch erscheint als Paradox. Aber der Standpunkt, von dem aus ich das beurteile, welcher Standpunkt ist das? Der ist weder frei noch determiniert, er befindet sich über diesem Paradox. Ich brauche, um Differenz, um das Paradox feststellen zu können, einen Punkt, von dem aus ich es als Paradox erkenne. Das war meine Frage: Von wo aus beurteilen Sie den Menschen?

**Jeanne Hersch:**

Sie haben gesagt, der Mensch sei frei und determiniert. Stimmt es, oder stimmt es nicht? Was wollen Sie sagen?

**Frage aus dem Publikum (C):**

Ja, es stimmt, ich gebe Ihnen recht.

**Jeanne Hersch:**

Es stimmt, eben. Und weil es stimmt, ergibt sich damit ein seltsamer Widerspruch für den Menschen. Diese Tatsache, daß der Mensch als solcher, als Mensch – nicht als irgendein Geschöpf – determiniert ist und frei, diese Tatsache ist natürlich eine zweideutige Erklärung, die paradox ist. Ich glaube, daß der Mensch eigentlich *nur* so frei sein kann. Aber eben das ist das Seltsame und Erstaunliche und Beunruhigende am Menschen hier auf der Erde, daß man beides sagen kann und vielleicht sagen muß.

**Frage aus dem Publikum (C):**

Genau das war meine Frage. Wie kann ich das sagen? Wie kann ich das verstehen? Genau das war es ungefähr, was ich fragen wollte. Wie kann ich das Paradox verstehen, von wo aus? Als Paradox.

**Jeanne Hersch:**

Wie können Sie das verstehen, ja. Das ist eine schöne Frage. Wie kann man ein Paradox verstehen? Wenn man ein Paradox annimmt, versteht man es oder versteht man es nicht? Will niemand antworten. Ja?

**Frage aus dem Publikum (D):**

Ich glaube, daß das eher eine Frage der Auffassung ist. Ich glaube nicht, daß es darauf eine Antwort gibt, sondern vielleicht ist es einfach eine Krankheit unseres abendländischen Kulturkreises. Ich richte mich jetzt besonders an Sie, Herr Zimmerli. Mich würde ganz besonders interessieren, was Sie zu der Aussage von Frau Hersch meinen, weil Sie ja eben – wie Hegel – auch ein Anhänger der Widersprüche sind. Außerdem sieht es z. B. im asiatischen Kulturkreis wieder ganz anders aus, da existieren keine Widersprüche, sage ich jetzt mal ganz

grob, sondern es existieren Polaritäten, und alles, was wir als Widersprüche bezeichnen, wird dort ganz einfach als Einheit hingenommen. Diese diskreten Ausformungen, die wir als Widerspruch bezeichnen, sind dann einfach Polaritäten des einen Ganzen, also vielleicht einfach gegensätzliche Attribute eines Objekts oder einer Vorstellung, eines Gedankens, einer Idee. Da kann ich Frau Hersch nur beipflichten. Das ist für mich ein unheimlich übergeordneter Gedankengang.

Und noch mal zur Frage von gerade eben, „wo soll man stehen?“: Ich glaube, die Frage ist nicht die, wo man stehen soll, sondern die, ob man akzeptieren kann, mit diesem Widerspruch zu leben oder nicht? „Widerspruch“ in Anführungsstrichen.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Herzlichen Dank! Frau Pieper wollte sich noch zur Frage von vorhin kurz äußern.

**Annemarie Pieper:**

Es wurde nach dem Standort gefragt, von woher man diese Widersprüchlichkeit überhaupt feststellen kann. Sicher ist es kein archimedischer Standort außerhalb. Ich würde sagen: Formulieren kann man die Widersprüchlichkeit nur aus der Selbsterfahrung. Man erlebt sich als frei, man hat Wünsche und man kann sich selbst bestimmen, das ist das eine Erlebnis, und man stellt fest, daß man bei der Erfüllung von bestimmten Wünschen oder bei der Erreichung von Zielen gegen Widerstände stößt. Das ist die andere Form der Erfahrung. Diese beiden Formen von Erfahrung machen wir tagtäglich. Daß wir uns einmal gezwungen sehen zu sagen, hier bin ich jetzt eingeeengt, determiniert, und wir uns in einem anderen Fall als frei erfahren – diese widersprüchliche Erfahrung ist es, die ich in meinem Leben irgendwie zusammenbringen muß. Man kann nur vom eigenen Erleben ausgehen. Das ist der einzige Standpunkt, den man einnehmen kann, und nicht einen, der irgendwie allem übergeordnet ist. Natürlich universalisiert man das und sagt dann, der Mensch sei frei und determiniert zugleich. Aber der Standort, von wo aus man das formulieren kann, scheint mir eben doch nur vom Individuum her gesehen, wie es sich selbst erfährt.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Herzlichen Dank! Wenn ich auch noch kurz dazu was sagen darf, ich bin ja sowieso angesprochen worden und mißbrauche die mir dadurch gegebene Antwortlizenz dazu, auch zu der Frage C – als Antwort – eine Frage zu stellen. Die Frage heißt:

1. Nehmen wir einmal an, es handle sich bei der Behauptung, wir seien sowohl determiniert als auch frei, gar nicht um ein Paradox, sondern um eine Behauptung, die sich in ihrem paradoxen Charakter sofort auflöst, wenn wir fragen, in welcher Hinsicht dies gilt. Dann stellen wir fest, daß dies, zugleich determiniert und frei, nur dann geht, wenn wir verschiedene Hinsichten in Ansatz bringen. Wir sind niemals in derselben Hinsicht zugleich determiniert und frei, wenn denn Freiheit auch heißt Selbstdetermination. Insofern determinieren wir uns, frei zu sein. Aber das ist ja nicht das Paradoxe daran. Deswegen bin ich schon sehr skeptisch, ob es sich bei diesem scheinbar basalen Paradox wirklich um ein unauflösbares Paradox handelt.

2. Von wo aus sprechen wir? Nun, wenn es sich nicht um ein Paradox handelt, dann würde ich sagen, eindeutig vom Standpunkt der Freiheit. Denn was sonst, wenn nicht Denken, soll frei sein? Wenn es sich aber in der Tat um ein Paradox handelt, geraten wir in Schwierigkeiten, denn wir wissen dann nie genau, ob wir jetzt denken oder ob wir gedacht werden, welches sozusagen die Anteile daran sind, in denen wir frei und determiniert sind. Eine übertriebene Interpretation der philosophischen Hermeneutik, die dann sagen würde, es ist soviel Tradition hinter unserem Rücken, daß wir es gar nie schaffen, frei zu denken; wir käuen immer nur nach, was passiert. Das ist in der Tat ein schwieriges Problem.

Nun zu dem, was ich eigentlich gefragt worden bin: Widersprüche und im Gegensatz dazu das asiatische Verständnis von Polaritäten. Mit Frau Pieper sitzt eine nicht nur in der Existenzphilosophie, sondern auch in Schelling gut ausgewiesene Expertin bei uns am Tisch, und die wird Ihnen bestätigen können, daß das Denken in Polaritäten keineswegs eine Eigentümlichkeit des asiatischen Denkraumes ist, sondern Schelling, der

Jugendfreund, langjährige Kollege und daher nachher Feind von Hegel, ist eben ein Exponent dieses Polaritätsdenkens im westlichen Kulturkreis. Ja, noch genauer: Selbst wenn wir versuchen, das, was wir als das scheinbar ganz Andere der orientalischen oder fernostasiatischen Denkformen ansehen, uns zu vergegenwärtigen, mißlingt uns das in actu dauernd. Was Sie gesagt haben, war ein gutes Beispiel dafür. Sie wollten das ganz andere Denken beschreiben, und was haben Sie benutzt? Sie haben ein Begriffspaar benutzt, das wir bei Spinoza finden, in unserer eigenen Tradition: die eine Substanz mit den verschiedenen Attributen. Gewiß, so können wir es ausdrücken. Daraus will ich folgendes ableiten: Wenn zuträfe, daß das Denken der Asiaten totaliter aliter wäre, dann würde es auch nichts nützen, uns das immer wieder zu versichern. Wenn es aber nicht so ist, daß es totaliter aliter ist, dann haben wir sowieso die Aufgabe, es mit unseren eigenen Wortmitteln unserer westlichen Tradition zu denken, sprich: zum Beispiel Spinoza zu lesen. Insofern sehe ich dahinter keine unüberwindliche, kulturell-relativistische Hürde.

Nun hatten sich mehrere gemeldet, glaube ich . . .

**Jeanne Hersch:**

Ich möchte etwas hinzufügen. Ich muß sagen, ich kann auf Ihre Frage, wie man diese doppelte Bezeichnung versteht, zugleich frei und nicht frei zu sein – jedenfalls zu dieser Zeit des Abends –, nicht mehr antworten. Ich würde es deswegen aber doch nicht aufgeben. Ich würde es nicht so aufgeben, wie Sie es aufgegeben haben. Denn Sie sagten, wenn ich Sie richtig verstanden habe, daß man nicht beides sein kann. Haben Sie das nicht gesagt?

**Walther Ch. Zimmerli:**

Ich habe gesagt, es sei kein Paradox.

**Jeanne Hersch:**

Es ist ein Paradox, ja, ...

**Walther Ch. Zimmerli:**

Ich halte es nicht für ...

**Jeanne Hersch:**

... aber es existiert.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Ja. Aber ich halte es ...

**Jeanne Hersch:**

Ich würde darunter verstehen, das es das ist, was existiert.

**Walther Ch. Zimmerli:**

O ja, ich bestehe auch darauf, daß man sagen darf, nein, sagen muß, daß wir sowohl frei als auch determiniert sind. Aber es ist kein Paradox.

**Jeanne Hersch:**

Ja, ja, natürlich! Es ist ein Paradox. Es existiert, und Sie lassen das zu.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Ja, ich lasse es nicht nur zu, ich löse es sogar auf . . .

**Jeanne Hersch:**

Ich habe einen Moment gedacht, daß Sie es nicht zulassen.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Doch, doch, ich lasse es selbstverständlich zu, weil ich denke zeigen zu können, daß es gar kein Paradox ist.

**Jeanne Hersch:**

Es ist kein Paradox?

**Walther Ch. Zimmerli:**

Nein, nein! Wir sind nicht in derselben Hinsicht frei und unfrei zugleich. Wir können, da bin ich strikter Kantianer . . .

**Jeanne Hersch:**

Sie meinen, man muß fragen, in welcher Hinsicht?

**Walther Ch. Zimmerli:**

... da bin ich strikter Kantianer – wir können nicht aus der

Tatsache, daß wir Naturwesen und ergo unfrei sind, ableiten, daß wir nur Naturwesen und ergo in allem unfrei sind.

**Jeanne Hersch:**

Ach so. Bei Kant ist es doppelt.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Nach Kant sind wir Bürger zweier Welten, die sich aber nicht widersprechen.

**Jeanne Hersch:**

Ja eben.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Aber die widersprechen sich wirklich nicht.

**Jeanne Hersch:**

Ach, dann sind Sie einverstanden? Dann bin ich ruhig.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Das ist schön. Die meisten Kollegen sind immer sehr beunruhigt, wenn ich Ihnen zustimme, aber in diesem Falle stimme ich Ihnen ohnehin zu.

**Frage aus dem Publikum (E):**

Ich bin heute ausnahmsweise sehr beruhigt, wenn ich Sie höre, Herr Zimmerli, das kommt auch nicht oft vor. Ich möchte mich an die Frage C anschließen, und zwar erst einmal mit einem Satz von Hegel: Eine Grenze, die wir erkannt haben, über die sind wir immer schon hinaus. Auf das Paradox angewandt – und ich glaube, das ist die Frage –, meint doch dieser Satz, daß wir wirklich ein Paradox nur dann als Paradox erkennen können, wenn wir es von außen als Paradox sehen. Das heißt, wir erkennen es als Paradox, weil wir mit einem Bein sozusagen in der Wahrheit stehen und erkennen, daß dieses Paradox nicht sein, das heißt aufgelöst werden soll. Ist es nicht so, daß wir letzten Endes wirklich mit einem Bein in der Wahrheit stehen, was Platon schon mit seiner Anamneselehre mythologisch zu erklären versucht hat, und daß wir erst von da aus überhaupt

ein Paradox als Paradox erkennen können? Denn es gehört schließlich eine gewisse Evidenz dazu, überhaupt ein Paradox als Paradox zu erfahren. Es könnte ja auch sein, daß wir überhaupt keine Paradoxa erkennen. Ist also nicht die Bedingung der Möglichkeit – und da wäre die Transzendentalphilosophie gefragt – dafür, Paradoxa zu erfahren, daß wir mit einem Bein in der Wahrheit stehen, zu der wir hinstreben sollen; gibt es also ein letztes Paradox, das nicht auflösbar ist?

Wir haben die ganze Zeit von Paradoxa geredet, vielleicht müßte man vielmehr nach dem einen bestimmten Paradox fragen, das nicht auflösbar ist. Das hätte ich von Herrn Zimmerli gerne gewußt. Ein konkretes Paradox, das nicht auflösbar ist und von dem wir erkennen, daß es nicht auflösbar ist.

### **Walther Ch. Zimmerli:**

Darüber werde ich nachdenken, vor allen Dingen, weil ich es in der Tat eine schöne Frage finde, die ihrerseits ziemlich paradox ist, und zwar deswegen, weil ich bisher derjenige war, der versucht hat zu zeigen, daß man alle Paradoxien – oder jedenfalls die meisten, die man so kennt – auflösen kann. Und da ist es natürlich eine wunderbar paradoxe Forderung, daß derjenige, der das behauptet, nun ein Paradox nennen soll, das er nicht auflösen kann. Damit haben Sie die Antwort schon: Ihre Frage ist das Paradox, das ich nicht auflösen kann. – Nein, das wäre zu billig, ich überlege es mir noch genauer. Das dauert ein Weilchen.

### **Frage aus dem Publikum (A):**

Ich habe noch eine Frage, noch einmal im Zusammenhang damit, ob eine Lüge gut oder schlecht ist? Ich könnte doch auch fragen: Ist eine Lüge weiß? Dann würde man sagen: Die Frage ist unsinnig. Ich könnte es vielleicht irgendwie herleiten, aber es ist unsinnig. Man könnte sagen: Ist sie langsam, die Lüge? Das, würde ich sagen, ist auch eine unsinnige Frage. Frage ich aber, ob eine Lüge gut ist, kann ein anderer antworten, daß sie schlecht ist. Dann aber könnte auch ich sagen, daß das eine unsinnige Feststellung ist. Meine Frage also: Warum bleiben Sie bei diesen Begriffen? Was hält Sie an ‚gut‘ und ‚schlecht‘? Ist das ein Normsystem, in dem Sie stehen?

**Walther Ch. Zimmerli:**

Die Frage ist, warum wir drei, warum wir alle so bei unseren Begriffen bleiben und daran hängen, zu meinen, daß eine Aussage wie „Eine Lüge ist gut“ oder „Eine Lüge ist böse“ nicht einfach irgendein Verstoß – wenn ich recht verstanden habe – gegen eine innere Grammatik sei, so wie eine „Lüge ist weiß“ oder „gelb“ oder „langsam“.

**Frage aus dem Publikum (A):**

Ich meine, Sie könnten ja rein theoretisch sagen, daß wir nicht entscheiden können, ob sie gut oder schlecht ist, daß also die beiden Begriffe nicht geeignet oder unsinnig sind, das zu beschreiben, was Sie beschreiben wollen. Warum bleiben Sie bei den Begriffen?

**Annemarie Pieper:**

Ich würde sagen, daß dies ein analytischer Begriff im kantischen Sinne ist. Wenn ich Lüge sage, habe ich „schlecht“ schon mitgedacht, aber „weiß“ habe ich nicht mitgedacht; das wäre dann wirklich para-doxa, also gegen die Meinung, und von daher – im üblichen Sprachspiel jedenfalls – nicht verständlich. Der Lügebegriff impliziert die Vorstellung von „schlecht“, „böse“, und von daher scheint es mir unsinnig zu sagen, ich könne das wegstreichen, denn dann streiche ich auch den Begriff der Lüge weg.

**Frage aus dem Publikum (A):**

Ja, aber wenn Sie sagen, Sie können sich nicht entscheiden, ob sie gut oder schlecht ist ...

**Walther Ch. Zimmerli:**

Wer sagt das?

**Frage aus dem Publikum (A):**

... dann kann ich doch behaupten, daß es keinen Sinn macht, diese beiden Begriffe „gut“ oder „schlecht“ im Zusammenhang mit der Lüge zu bringen. Was bringt mir das denn?

**Walther Ch. Zimmerli:**

Vielleicht nur zur Klärung: Das ist eine hypothetische Frage.

wenn ich das recht verstehe, denn soweit ich sehe, hat jedenfalls hier oben niemand behauptet, man könne sich nicht entscheiden. Ich zumindest habe das nicht behauptet.

Ich habe ganz im Gegenteil dazu gesagt – und Frau Pieper, wenn ich das recht gehört habe auch –, daß die Aussage, daß Lügen schlecht sei, fast schon den Charakter eines analytischen Urteils hat, d. h. im Regelfalle ist Lügen schlecht. Das kann man entscheiden. Nun gibt es gewisse Ausnahmen, in denen man sich etwas ganz anderes fragt. Man fragt sich nämlich, ob das, was durch das Unterlassen einer Lüge in einer gegebenen Situation angerichtet würde, vielleicht noch schlechter wäre als das Lügen. Das ändert aber an der generellen Geltung der Regel, daß Lügen schlecht sei, nichts.

**Frage aus dem Publikum (A):**

Okay. Dann das andere Beispiel: Der Mensch ist determiniert oder frei. Wenn ich nicht entscheiden kann, ob er nun determiniert oder frei ist, wenn ich keine definitive, eindeutige Antwort geben kann: warum sagen Sie, beide Begriffe sind wahr, und warum sagen Sie nicht, beide Begriffe sind untauglich, den Menschen zu beschreiben?

**Jeanne Hersch:**

Sie sagen also, daß man sich, wenn beides wahr ist, nicht für eines entscheiden kann. Meinen Sie das?

**Frage aus dem Publikum (A):**

Ja, das ist es, man kann sich nicht für eines entscheiden, und damit sind die Begriffe ungeeignet für die Beschreibung.

**Jeanne Hersch:**

Also, wenn man diese Worte in *Ihrer* Welt, so wie Sie sie verstehen, nicht brauchen kann, dann können *Sie* sie eben nicht brauchen. Aber das ist doch kein Verbot für die ganze Menschheit! Denn man darf sich doch fragen, ob jemand frei ist oder nicht. Ich glaube auch, daß es ein bestimmtes Interesse gibt zu entscheiden, ob es stimmt oder nicht stimmt, daß jemand frei ist oder nicht. Wieso wollen Sie sich einfach davon enthalten? Ich verstehe nicht, wie Sie das rechtfertigen wollen.

**Frage aus dem Publikum (A):**

Mich interessiert die Frage auch, ob der Mensch frei ist oder nicht frei. Aber einmal angenommen, wir seien an einem Punkt angekommen, an dem wir sagen können, der Mensch sei frei, aber auch sagen können, er sei nicht frei. Wenn die beiden Begriffe nicht geeignet sind, die Menschen zu beschreiben? Wenn man mit beiden Begriffen den Menschen beschreiben kann, und es Gegensätze sind, dann frage ich mich, warum man ihn mit diesen Gegensätzen beschreiben will? Warum will man partout diese beiden Begriffe benutzen?

**Jeanne Hersch:**

Weil es eine Tatsache ist, die das nicht leugnen kann. Weil sie sich beide aufdrängen. Da hat man keine *Wahl*.

**Frage aus dem Publikum (A):**

Warum halten Sie so an den Begriffen fest? Freiheit. Ist das so wichtig?

**Jeanne Hersch:**

Weil diese Begriffe passen! Weil sie passen, kann ich sie nicht umgehen. Ich kann nicht entscheiden, welche Begriffe passen und welche nicht passen. Das ist doch klar, oder nicht? Würden Sie sagen, daß ich, wenn zwei Begriffe mich stören, weil sie beide passen, einfach einen davon beiseite lassen kann? Ist das Ihre Art zu denken?

**Frage aus dem Publikum (A):**

Nein, dann laß ich beide beiseite.

**Jeanne Hersch:**

Beide?

**Frage aus dem Publikum (A):**

Ja, weil keiner geeignet ist, das zu beschreiben.

**Frage aus dem Publikum (F):**

Ich würde den jungen Mann gerne fragen, ob er einen Begriff sucht, auf den das Problem zu bringen ist, oder was er in diesem Fall konkret vorschlägt. Ob man schweigen soll, weil man

nicht mehr beschreiben kann, oder ob es auf einen Begriff gebracht werden soll, und dann kann er ja vielleicht einen vorschlagen.

**Frage aus dem Publikum (A):**

Ja, ich gebe gerne eine Antwort. Vielleicht ganz kurz, ich bin von Beruf Unternehmensberater. Wir arbeiten teilweise – bei Visionsarbeit – nicht mehr mit Sprache, sondern mit Bildern, das heißt, daß teilweise Gruppen zusammen Plakate oder Gemälde herstellen, in denen sie ihre Visionen zusammenmalen sollen – aber ohne Sprache.

**Jeanne Hersch:**

Ja, aber ich habe nichts dagegen, daß Sie es tun. Aber warum haben Sie etwas dagegen, daß ich ... (Applaus)

**Walther Ch. Zimmerli:**

Herzlichen Dank!

Ich glaube, da war unmittelbar eine Wortmeldung:

**Frage aus dem Publikum (B):**

Ich wollte noch etwas sagen zu dieser hartnäckigen Argumentation des Herrn vor mir. Er sagte, er sei Unternehmensberater, und er tut das wohl wahrscheinlich, wenn ich ihn richtig verstanden habe, ohne Sprache. Wir versuchen uns hier aber auf dem Feld der Philosophie zu bewegen, und das geht nun mal nicht ohne Sprache. Deswegen verstricken wir uns auch immer in Paradoxien, und mir wird immer deutlicher, daß die Paradoxien gerade dadurch entstehen, daß uns Dinge existentiell immer wieder umtreiben. Wir sind also täglich damit konfrontiert, zum Beispiel mit diesen Begriffen „frei“ oder „nicht frei“, und das ist nicht eine philosophische Spielerei, sondern daraus ergeben sich Konsequenzen für mein Leben, die oft sehr quälend sein können und die mir das Leben oft sehr schwer machen können. Ich sehe das auch bei anderen Menschen, und dadurch werde ich angehalten, darüber nachzudenken oder – wenn ich es hochstecke – zu philosophieren. Deswegen sehe ich eigentlich keinen Grund, diese beiden Begriffe irgendwie herauszunehmen, den einen wegzustreichen, den anderen dann mal wieder nicht wegzustreichen.

Die Worte haben sich sehr lange gehalten, weil sie sehr wichtig sind, und solange Leute diese Begriffe noch wichtig finden, werden sie sie auch immer wieder aussprechen und darüber schreiben, und solange wird man sie auch nicht einfach wegstreichen können. Und mit anderen Begriffen ist das ebenso. Ohne Sprache geht es nicht.

### **Walther Ch. Zimmerli:**

Es gibt für – wenn ich das kurz dazwischenschieben darf – die von Ihnen vorgeschlagene Variante, entweder die Begriffe, über die man noch nicht genug nachgedacht hat, um sagen zu können, ob sie wirklich widersprüchlich, paradox oder wie auch immer sich zueinander verhalten, wegzulassen oder statt ihrer neue einzuführen, ein schönes, schlagendes Beispiel, das ich in meinen Seminaren oder in der Vorlesung immer bringe: Ich lese dann ein Stückchen aus Peter Bichsels „Kinder geschichten“ vor, „Ein Tisch ist ein Tisch“. Daran können Sie sehen, daß Sie vielleicht zwei Sätze weit kommen, wenn Sie versuchen, neue Wörter einzuführen. Von da an ist es nur noch ein absurdes, humorvoll zu rezipierendes, witziges Kunstwerk, was Sie von sich geben. Es hat nichts mehr mit Kommunikation zu tun, es macht nur noch Spaß, denn es trägt keinerlei semantische Bedeutung mehr. Sobald Sie nur ein bißchen aus dem Gerüst der Begriffe, die historisch gewachsen sind, rausnehmen, bricht alles sofort zusammen.

Es gab ja – für die Philosophen unter Ihnen – in der Erlanger Schule nicht weit von hier den Versuch, alle Begriffe, die unvernünftig sind, einfach durch solche, die vernünftig eingeführt sind, zu ersetzen. Was, wie man sich vorstellen kann, schnell dazu führte, daß alle Begriffe neu eingeführt werden mußten, was wiederum, wie man sich ebenso leicht vorstellen kann, dazu geführt hat, daß sehr wenige von diesen neu eingeführten Begriffen sich gehalten haben, weil man einfach gar nicht die Möglichkeit hat, immer daran zu denken, welche Begriffe nun vernünftig eingeführt sind und welche nicht. Insofern würde ich dringend davon abraten, alle Begriffe, die man nicht genau definieren kann, wegzulassen, dann bleibt in der Tat nur übrig „Worüber man nicht reden kann, darüber muß man schweigen“. Das gilt für alle.

**Frage aus dem Publikum (G):**

Ich möchte noch eine Frage nach den Begriffen stellen. Es wurden die Begriffe ‚Antinomie‘, ‚Widerspruch‘ und ‚Paradoxie‘ verwendet. In welchem Verhältnis zu diesen Begriffen stehend sehen Sie den Begriff der Aporie? Derjenige, der sich am kompetentesten fühlt, sollte dies beantworten.

**Annemarie Pieper:**

Platon!

**Walther Ch. Zimmerli:**

Der ist nicht hier ... Können Sie das nicht ein bißchen spezifizieren, wer antworten soll?

**Frage aus dem Publikum (G):**

Weil Frau Hersch zu Gast ist ...?

**Jeanne Hersch:**

Möchten Sie, daß ich die Aporie definieren soll?

**Frage aus dem Publikum (G):**

Ja, wie Sie das Verhältnis des Begriffs ‚Aporie‘ zu den anderen Begriffen sehen, die heute so oft verwendet worden sind und die ja das zentrale Thema waren, also Antinomie, Widerspruch und Paradoxie.

**Jeanne Hersch:**

Das ist nicht dasselbe. Warum fragen Sie nach der Aporie?

**Frage aus dem Publikum (G):**

Ich beschäftige mich mit diesem Thema.

**Jeanne Hersch:**

Aporie ist eine Wirklichkeit, eine Wirklichkeit, die man nicht denken kann. Man kann sie formulieren, aber man kann es nicht denken. Sie bilden sich ein, daß Sie etwas dabei denken, aber Sie denken in Wirklichkeit nichts dabei. Das ist eine Aporie. Während eine Antinomie etwas ganz anderes ist. Das ist nämlich ein Begriff, der in sich einen Widerspruch enthält, diesen Widerspruch aber kann ich denken. Ich kann ihn nicht als exi-

stent beiden sich widersprechenden Vorstellungen gleichzeitig denken, aber ich kann denken, daß diese Widersprüchlichkeit da ist. Sind Sie damit zufrieden?

**Frage aus dem Publikum (G):**

Aber Aporie bedeutet doch „Ausweglosigkeit“.

**Jeanne Hersch:**

Weil Sie sie nicht denken können! Also ist der Begriff eine Ausweglosigkeit. Sie können mit diesem Wort gar nichts anfangen.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Mit anderen Worten: Sie können Antinomien, Paradoxien oder nicht spezifizierte Widersprüche – der Widerspruch ist sozusagen der Oberbegriff darüber – verwenden, um aporetische Situationen herzustellen. Um Situationen herzustellen, in denen Ausweglosigkeit eintritt.

**Annemarie Pieper:**

Aber bei Platon ist es doch auch so – wenn man die frühen Dialoge nimmt –, daß die Aporie ein Stilmittel ist, eine Methode, um die Schüler dazu zu bringen, selber den Weg zu finden. Wenn geklärt werden soll, was z.B. Tugend ist, dann gibt Sokrates nicht eine Antwort, die für alle einen Weg zeigt, wie man tugendhaft ist, sondern er verwirrt die Leute. Das sieht dann so aus, als wüßte er keine Antwort. Eben dies ist aber gerade der Trick, denn er schickt die Schüler nach Hause: Sie sollen selber drüber nachdenken, denn sie müssen den Weg gehen. Insofern bezeichnet Aporie doch etwas, das sinnvoll ist, etwas, das auflösbar ist, aber nur individuell in der jeweiligen Existenz, nicht stellvertretend für alle, so daß man mit einer Formel nach Hause ginge, wie man sich verhalten solle.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Herzlichen Dank!

Meine Damen und Herren, normalerweise kann man feststellen, wann eine Podiumsdiskussion dem Ende zugeht, wenn man betrachtet, wie man langsam den Saal leerdiskutiert. Wir sind jetzt fast bei diesem Zeitpunkt angelangt. Darf ich fragen,

ob sich noch irgendwo ein unwiderstehliches Fragebedürfnis regt? Jawohl, der Frager E möchte von mir noch die Paradoxie hören, die ich nicht auflösen kann? Ist das richtig, wollten Sie das noch anmahnen?

Ich kann Ihnen dazu folgendes sagen: Eine Paradoxie ist definiert als etwas, was kein vernünftiger Mensch auflösen kann. Aber das meiste, was wir als Paradoxien bezeichnen, sind gar keine, sondern wir sind nur zu faul, den Anschein von Paradoxie aufzulösen. Oder zu untrainiert. Das war meine These. Wenn ich auf irgendeine echte Paradoxie komme, z. B. auf eine der ältesten, auf die Paradoxie des Zenon vom fliegenden Pfeil, der steht, dann stelle ich fest, daß wir bis heute zwar einen Haufen mathematischer Modelle haben, die versuchen, das aufzulösen, daß es aber nicht klappt. Wir haben bis heute keine funktionierende Auflösung. Wir haben Formen gefunden, es anders zu formulieren, aber wir haben keine Auflösung dieser spezifischen Paradoxien gefunden, und dabei – würde ich mal vermuten –, handelt es sich dann wahrscheinlich um ‚echte‘ Paradoxien. Während ich, um es noch mal zu sagen, nicht der Auffassung bin, daß die These, Menschen seien frei und determiniert zugleich, eine echte, unauflösbare Paradoxie, sondern einfach eine nicht ausformulierte Behauptung ist, weil Menschen nicht zugleich und in derselben Hinsicht frei und determiniert sind. Wenn Sie, statt die Treppe zu nehmen, aus dem Fenster springen, sind Sie beim Rausspringen aus dem Fenster frei, sobald Sie sich aber draußen in der Luft befinden, sind Sie determiniert und können nur noch bereuen, daß Sie nun in Ihrer Freiheit den Übergang zum Determinismus gemacht haben. Ich meine, wem sage ich das? Wir als Kantianer wissen das.

Wir kommen zum Ende.

Meine Damen und Herren, wir haben den Titel „Lob von Paradoxien und Widersprüchen“ diskutieren wollen, wir haben sie allerdings nur am Anfang ein bißchen gelobt und nachher festgestellt, daß wir sie, wenn wir der Analyse von Frau Hersch folgen, nicht vermeiden können und uns daher in ihre Anerkennung fügen müssen. Das wäre, glaube ich, aber noch kein Grund, sie zu loben. Oder, wenn Sie der These folgen, die zum

Teil von Frau Pieper und zum Teil von mir vertreten worden ist, dann sind Paradoxien Zustände, die man, wo man kann, beseitigen soll, und wo man nicht kann, stehenlassen muß. Auch das wäre noch kein Grund, sie zu loben. Der Grund, sie zu loben, ist uns vorgeführt worden in den Vorträgen von Frau Hersch. Das heißt, daß diese Paradoxien dazu führen können, daß wir uns genötigt sehen, immer neu anzusetzen. Das Lob der Paradoxien bezieht sich also nicht auf die Paradoxie als solche, sondern es bezieht sich darauf, wozu sie uns nötigt. Daß wir Paradoxien erkennen oder zu erkennen meinen, nötigt uns dazu, eben nicht die Hände in den Schoß zu legen und nichts mehr zu tun, sondern neu anzusetzen. Und das finde ich lobenswert.

Meine Damen und Herren, am Schluß einer solchen Veranstaltung sollten nicht Versuche stehen, die Inhalte dieser Veranstaltung zusammenzufassen. Das wäre erstens unergiebig, zweitens dem Inhalt von Gesprächen nicht angemessen, weil die Gespräche in der Performanz beruhen und nicht allein in dem Ergebnis, und drittens wäre es auch kaum möglich, weil uns das, was wir gehört haben, in den Formen, in denen es von den einzelnen vorgetragen worden ist, sehr viel eindringlicher hat vorgetragen werden können, als ich es in einer Zusammenfassung tun könnte.

Insofern bleibt mir an dieser Stelle zunächst einmal nur das Angenehme, nämlich der Dank. Ich danke ganz explizit und mit weitem Abstand an erster Stelle Frau Hersch. Liebe Frau Hersch, was Sie uns haben miterleben lassen, ist nicht nur ein Stück Philosophie gewesen, es ist nicht nur ein Stück Philosophieren gewesen, sondern Sie haben uns auch ein Stück Existieren vorgeführt.

Sie haben nicht nur darüber geredet, sondern gezeigt, wie man das, was man denkt, dadurch glaubwürdig macht, daß man es selbst existiert, daß man es ist. Dafür danke ich Ihnen ganz besonders. Außerdem wünsche ich mir, daß ich, wenn ich mal 86 bin, so gut Französisch kann, wie Sie Deutsch können, und ich hoffe, daß es Ihnen hier in Bamberg in dieser philosophischen, oder soll ich sagen philosophisch gewordenen Stadt

ebenso gut gefallen hat, wie es mir bisher immer gefallen hat, wenn Sie auch wahrscheinlich dasselbe tun werden, was ich tun muß, nämlich Bamberg den Rücken kehren. Das heißt nicht, daß wir nicht wiederkommen! Seien Sie sicher!

Ich danke dem Freistaat Bayern für vieles, wofür ihm zu danken ist im Zusammenhang der alljährlichen Ausrichtung der Hegelwochen, nicht zuletzt für das rein Pekuniäre seiner Unterstützung. Ich danke der Stadt Bamberg dafür, daß sie sich vor acht Jahren dieser Idee einer gemeinsamen Veranstaltungsreihe sofort geöffnet hat, und daß sie das bisher, jedenfalls wie die Vertreter der Stadt mir versichert haben, nicht bereut hat. Ich danke dem Verlag „Fränkischer Tag“ dafür, daß er ebenfalls in diesem Zusammenhang sich nicht gescheut hat, ein neues und damals vielleicht noch etwas riskant erscheinendes Experiment zu wagen. Immerhin war die Einschätzung, daß es riskant sein würde, in einer Hinsicht zutreffend, wenn sie auch in allen anderen Hinsichten widerlegt wurde. Die Hinsicht, daß es riskant sein würde, belegen eindeutig die relativ niedrigen Verkaufszahlen der Bücher, die im Zusammenhang der Hegelwochen produziert werden. – Ich möchte Sie daher alle bitten, dieses Haus nicht zu verlassen, ohne sich draußen mindestens ein Exemplar jedes Buches käuflich erworben zu haben. Sie bekommen nie wieder soviel Geist für sowenig Geld!

Meine Damen und Herren, ich danke aber vor allen Dingen denen, die normalerweise immer hinter den Kulissen bleiben, denen, die diese Hegelwochen möglich machen. Ich kann jetzt nicht alle erwähnen, ich habe so viele Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter – das wird, sobald ich Bayern den Rücken kehre, ganz anders werden. Trotzdem möchte ich aber, stellvertretend für alle anderen, eine erwähnen, und ich glaube, Frau Hersch wird mir da vollen Herzens zustimmen. Wir danken ganz besonders Frau Wildenburg für ihre Vorbereitungs- und Betreuungsarbeit.

Meine Damen und Herren, ich danke schließlich vor allem Frau Pieper dafür, daß sie im Wortsinne hierhergejettet ist, um an einem philosophischen Gespräch, das ganz und gar nichts mit Jet-Zeitalter und Jet-Set zu tun hat, teilzunehmen, daß sie

die Mühe auf sich genommen hat, hierher zu kommen, um, wie ich fürchte, uns morgen schon wieder zu verlassen – oder dürfen wir hoffen, Sie einen Tag oder zwei in den Toren, in den Mauern dieser Stadt ...

**Annemarie Pieper:**

Leider nein, ich habe morgen noch Lehrveranstaltung.

**Walther Ch. Zimmerli:**

Frau Pieper muß uns also leider wieder verlassen. Ich finde es ganz großartig – obwohl ich zugeben muß, daß, um mit Frau Hersch diskutieren zu können, wahrscheinlich jeder andere an ihrer Stelle es auch getan hätte –, daß Sie es unter diesen spezifischen Bedingungen getan haben, liebe Frau Pieper, dafür verdienen Sie ganz besonderen Dank! Der vorletzte Satz ist in allen Hegelwochen bisher immer gewesen: „Die Bamberger Hegelwochen gehen zu Ende. Das Philosophieren in Bamberg geht weiter.“ Die Hegelwochen haben sich unter der Hand fortgesetzt und haben so immer wieder Anschlußveranstaltungen hervorgebracht. Ich weise darauf hin, daß die Tatsache, daß wir zum ersten Mal als Hauptrednerin und als Diskussionsteilnehmerin zwei Philosophinnen hier hatten, uns Anlaß war, einmal darüber nachzudenken, ob man nicht dies selbst auch noch einmal zum Thema eines Workshops machen könnte. Es wird in der nächsten Woche ein öffentlicher Workshop stattfinden, und zwar am Freitag, dem 21. Juni von 9–17 Uhr im Foyer 232 des Marcushauses, zum Thema „Wie weiblich ist die Wissenschaft?“, Untertitel „Repräsentation des Weiblichen in Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft“. Dieser öffentliche Workshop wird hauptsächlich von Kräften aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg bestritten. Es sind allerdings auch einige Referentinnen von auswärts zugeladen. Insbesondere mache ich aufmerksam auf den öffentlichen Abendvortrag, der am nächsten Donnerstag, am 20. Juni um 18.00 Uhr s. t. im Hörsaal 2, An der Universität 2, bei den Theologen im ersten Stock, stattfindet. Joan Tronto von der City University of New York wird zum Thema „Caring as a Democratic Practice. Justice, Power and Inclusiveness“ sprechen. Ich würde mich sehr freuen, wenn ich Sie alle dort wiedersehen würde!

Meine Damen und Herren, ich weise darüber hinaus noch darauf hin, daß am 24. Juli, also in der letzten Semesterwoche, der letzte Vortrag, dazwischen kommt noch mal der vorletzte Vortrag, der letzte Vortrag im Rahmen des Hegelwochenprogramms stattfinden wird. Es wird dort Prof. Dr. Peter Janich von der Universität Marburg einen Vortrag zur Zeitphilosophie halten, einer der ausgewiesenen Experten in der Bundesrepublik zum Thema Zeit, und das wird nicht nur die Teilnehmer der Zeitvorlesung, sondern auch, wie ich annehme, viele andere interessieren. Dort wird noch Genaueres über den Ort bekanntgegeben, die Zeit steht schon fest. Es ist am 24. Juli 1996, 19 Uhr.

Meine Damen und Herren, auch heute abend wollen wir uns im Anschluß an die Veranstaltung wieder zu einem Gespräch zusammensetzen, und zwar in Hans Rockenbachs Garten in der Sandstraße, dort ist für uns reserviert. Diejenigen von Ihnen, die kommen wollen, sind herzlich – und ich mache erneut auf die semantische Differenz aufmerksam –, sind herzlich aufgefordert zu kommen. Aufgefordert ist nicht eingeladen.

Meine Damen und Herren, es hat mir viel Freude gemacht, diese Hegelwochen sieben Jahre lang begleiten zu dürfen, und ich hoffe, daß, wer auch immer sie in Zukunft veranstalten wird, ebenso viel Freude hat! Ich hoffe, daß es Ihnen ebenso viel Freude gemacht hat wie mir, an diesen Hegelwochen teilzunehmen, und daß Sie den Hegelwochen weiterhin treu bleiben. Herzlichen Dank!

## Königin oder Magd? Zur Zukunft der Philosophie

*Öffentliche Abschiedsvorlesung, gehalten am 25. Juli 1996*

Wir sind ja alle so bescheiden geworden. Von den großen Systemen und Schulen haben wir bekanntlich schon seit der Mitte des letzten Jahrhunderts zugunsten der großen Einzeldenker Abschied genommen; heute scheinen wir uns nicht einmal das recht zu getrauen; auch die „Problemdenker“, die die Systemdenker abgelöst haben, sind uns schon wieder zu groß. Gewiß, Schopenhauer, Kierkegaard und – vor allem – Nietzsche, das will man sich wohl gefallen lassen. Aber, bitte schön, in einem anderen Jahrhundert, wo sie eben hingehören und wo man sie belassen kann, wenn man sie genüßlich viviseziert (oder „dekonstruiert“, je nach Gusto)! Schon Heidegger wirkt beinahe anstößig, so ungeniert nimmt er Größe in Anspruch. Wer heute groß, wer tief, wer originell ist, hat sich bereits desavouiert. Nachgedacht wird allenfalls noch über die Farbe der Karos im Design der Gegenwart; kleinkariert aber ist es allemal ...

Doch nicht nur die philosophischen Helden scheinen müde geworden zu sein: die Philosophie-Journaille ist es offenkundig auch. Alljährlich – sozusagen als Sommerlochfüller – berichten die Magazine von der Krise der Philosophie. War es noch vor einigen Jahren (rühmlicherweise sogar unter Bezug auf Bamberg) das „Abdanken der Denker“<sup>1</sup>, das der SPIEGEL konstatierte und dem (rühmlicherweise ebenfalls mit Bezug auf Bamberg) der FOCUS widersprach („Wir danken nicht ab, wir mischen uns ein!“<sup>2</sup>), so ist es in diesem Sommer immerhin nur noch die akademische Philosophie (und zwar – wenn auch indirekt – wieder mit Bezug auf Bamberg): „Philosophie floriert wieder – jenseits der Universitäten allerdings“, schlagzeilt der SPIEGEL unter dem Titel „Nachsommer des Denkens“<sup>3</sup>. Ob

<sup>1</sup> SPIEGEL Heft 29/1993. S. 124 ff.

<sup>2</sup> FOCUS Heft 38/1993. S. 106 f.

<sup>3</sup> SPIEGEL Heft 26/1996, S. 176 ff.

da eventuell einer seinen Stifter falsch verstanden hat? Jostein Gaarder scheint das Maß aller Dinge zu sein, sozusagen „Philosophie nach dem Gaardermaß“. Nicht nur Vittorio Hösle wird, wie der SPIEGEL weiß, einen „philosophischen Briefwechsel für Erwachsene und Kinder“ herausbringen, sondern Roland Simon-Schaefer hat schon, wie der SPIEGEL offenbar noch nicht weiß, seine „Kleine Philosophie für Berenike“<sup>4</sup> – studentengeldbeutelfähig – bei Reclam publiziert. Wird die große Philosophie immer kleiner, erwartet uns demnächst die Säuglingsphilosophie Marke „Deutsche Welle“, sozusagen „Da-da-da“?

Daß Gaarders „Sofies Welt“<sup>5</sup> allein auf deutsch „bislang über 1,7millionenmal verkauft, auf Kassette erhältlich und bald auch als Musical zu erleben“ ist, kann jedoch schwerlich als Indiz für ein wiedererwachtes „Bedürfnis der Philosophie“<sup>6</sup> gelten, eher schon als eine Reaktion auf ein doppeltes Versagen: einerseits ein Versagen der allgemeinbildenden Schulen (deren Domäne „Sofies Welt“ eigentlich wäre), andererseits auf ein Versagen der professionellen Philosophie – da muß dem SPIEGEL-Artikelschreiber des diesjährigen Philosophienachrufs in der Tat recht gegeben werden. Die akademische Philosophie hat die Zeichen der Zeit vielleicht in der Tat nicht richtig verstanden, oder „sie liest sie“ – um eine alte Pointe der „Lach- und Schießgesellschaft“ zu variieren – „von der Sanduhr ab“. Jedenfalls rieselt es in ihr, und zwar nicht zu knapp ...

Nun soll es im folgenden weder um Zunftschelte (darin haben andere mehr Übung als ich) noch um Nestbeschmutzung gehen (das kann nur jemand, der ganz drin sitzt), sondern um eine Diagnose „sine ira“, aber „cum studio“, nicht im Gestus des zornigen jungen Wilden (der mir aus doppeltem Grunde nicht ansteht), aber in demjenigen des eifrigen Denkens, anders (und natürlich mit Hegel): in der „Anstrengung des Begriffs“<sup>7</sup>. Dazu

<sup>4</sup> Roland Simon-Schaefer: Kleine Philosophie für Berenike. Stuttgart, 1996.

<sup>5</sup> Jostein Gaarder: Sofies Welt. München, 1993.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In: Werke in 20 Bdn. Bd. 2. Frankfurt a. M., 1986. S. 20 ff.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. In: Werke in 20 Bdn. Bd. 3. Frankfurt a. M., 1986. S. 56.

muß die „Frage nach der Philosophie“<sup>8</sup> wiederentdeckt werden. Nun weiß, wer sich ein wenig mit dem philosophischen Nachdenken über die Zeit befaßt hat, daß sich solche Fragen, genauer hinsichtlich ihrer temporalen Struktur betrachtet, nicht so sehr als substanzmetaphysische, sondern mehr als normative erweisen: ‚Was ist Philosophie?‘ wird schon bald zur Frage ‚Was soll Philosophie?‘, anders: zur Frage nach Rolle und Funktion der Philosophie, mithin zur Frage ‚Wozu (noch) Philosophie?‘<sup>9</sup>. Und diese wiederum kann ihren nicht kontrafaktischen Sinn nur gewinnen in der temporalen Wendung als Frage nach der ‚Zukunft der Philosophie‘. Daß die Philosophie eine Zukunft haben wird, darf als gesichert gelten. Das liegt nicht an äußeren Anlässen (die es, weiß Gott, auch gibt), sondern an der Selbstdefinition der Aufgabe der Philosophie: nicht nur, aber doch mindestens immer auch ihr eigener Doktor, Pfarrer und Totengräber in eins zu sein. Und es läßt sich nun einmal nicht bestreiten, daß Ärzte von der Krankheit, Pfarrer vom Leben und Sterben und Totengräber vom Gestorbensein anderer leben. So ist denn die Rede vom ‚Ende der Philosophie‘ (aus ähnlichen Gründen n.b. wie diejenige vom ‚Ende der Geschichte‘) ebenso wohlmeinend wie töricht. Die Philosophie, genauer: die philosophische Reflexion, die sich durch konstitutive Zweckfreiheit und Grenzüberschreitung auszeichnet, überlebt auch noch ihr Absterben, ja: sie lebt geradezu davon.

In fünf gedanklichen Rundgängen möchte ich zum Zwecke der Wiederentdeckung der Frage nach der Philosophie ein Bild variieren, nämlich dasjenige von der Königin und der Magd oder – less politically correct – dasjenige vom Herrn und Knecht. In einem ersten Schritt soll der Frage nach der philosophischen Bestimmung der Königin bzw. des Herrn (I), in einem zweiten Schritt derjenigen des Knechts bzw. der Magd nachgegangen werden (II). Dabei wird sich eine zweifache Bedeutung

<sup>8</sup> Walther Ch. Zimmerli: Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels ‚Differenzschrift‘. Bonn. 1984. (Hegelstudien Beiheft 12)

<sup>9</sup> Vgl. Theodor W. Adorno: Wozu noch Philosophie? In: Gesammelte Schriften. Bd. 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II. Frankfurt a. M., 1977. S. 459–473; Herrmann Lübke: Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises. Berlin, New York, 1978.

der „Magd“-Rolle zumindest assoziativ herausarbeiten lassen: Lange vor der Debatte um „ancilla theologiae“ hallte die Geschichte der Philosophie bereits vom Gelächter der thrakischen Magd wider, mit dem/der sich mithin der dritte Teil befassen wird (III). Der vierte Schritt dient der Anknüpfung an die fast vergessene Bedeutung des Ausdrucks „Philosophie“ und diskutiert mithin die „Geliebte mit den vielen Gesichtern“ (IV), um einen Aufsatztitel von Norbert Hinske zu zitieren<sup>10</sup>. Daraus läßt sich als Fazit ein Plädoyer für eine *problemorientierte und lebensnahe eklektische Systemphilosophie* ableiten (V), deren pragmatischer Vertreter vor nahezu dreihundert Jahren Gottfried Wilhelm Leibniz gewesen ist.

## I.

„Philosophie gilt als die Königin der Wissenschaften, da sie auf die Voraussetzungen alles lebensweltlichen und wissenschaftlichen Wissens reflektiert“ – so nachzulesen in der offiziellen Informationsbroschüre „Otto-Friedrich-Universität Bamberg. Universität in der Stadt: Von Archäologie bis Wirtschaftsinformatik“. Zwar bürgt die Quelle für Qualität und Wahrheit, infolgedessen ist daran nicht zu zweifeln, aber ob es so erstrebenswert ist, Königin zu sein, daran mag man nach allem, was uns die Regenbogenpresse über Glanz und Elend eines Königinnendaseins berichtet, füglich zweifeln. Mit nichts als Ärger scheint heute der Versuch, eine anständige Königin zu sein, belohnt zu werden. Nicht so sehr die Untertanen sind es, die immer noch mit einer gewissen Sympathie, vielleicht sogar Verehrung, zu ihr aufblicken, sondern die eigenen Kinder ruinieren den guten Ruf. Und so scheint es sich auch mit der Philosophie zu verhalten: Wenn man von ihr denn als der ‚Königin der Wissenschaften‘ sprechen kann, dann heute wohl doch nur noch in dem Sinne, daß immer wieder erstaunlich (und erfreulich) ist, mit welchem Respekt viele Wissenschaften sie betrachten. Ihre eigenen Kinder sind es, die Mächtegern-Philosophen und Prätendenten, die den Kredit, der der Philosophie eingeräumt wird, leichtfertig verspielen. Sei es nun dadurch,

<sup>10</sup> Norbert Hinske: Die Geliebte mit den vielen Gesichtern. In: Herrmann Lübbecke: Wozu Philosophie? A.a.O. S. 213–343.

daß sie sich im archivalischen Staub des Quisquilien-Fressens verstecken, sei es, daß sie – um Lichtenberg zu zitieren – mit den Meinungen anderer Leute handeln<sup>11</sup>, statt à la Kant den Mut zu haben, sich ihres eigenen Verstandes zu bedienen<sup>12</sup>, sei es auch, daß sie in übler Scharlatanerie das metaphysische Bedürfnis der Menschen nach höherer Weihe und Tiefe durch ihren höheren Tiefsinn ausnutzen.

Und da gilt es dann, nochmals nachzufragen. Beim Ahnvater Platon konnten wir im Dialog „Euthydemos“ nicht etwa hören, daß die Philosophie eine Königin sei, sondern eine „basilike techne“<sup>13</sup>, eine königliche Kunst, anders: die Kunst der Könige. Und da ist man dann schnell mit der Assoziation zur Hand, die sich mit dem sog. „Philosophenkönigssatz“<sup>14</sup> von Platon verbindet: Philosophie sei eben die königliche Kunst, weil der Philosoph nach Platons Utopie König sein solle.

Doch bei beidem ist Vorsicht geboten: Weder nämlich führt die „königliche Kunst“ des „Euthydemos“ problemlos zur Wahrheit, geschweige denn zur Herrschaft über die anderen Wissenschaften, noch besagt der Philosophenkönigssatz, was er zu besagen scheint:

a) Die „königliche“ Kunst oder Technik des „Euthydemos“ führt nämlich in die Ausweglosigkeit des Denkens, die Aporie: „Als wir an die königliche Kunst kamen und diese in Betrachtung zogen, ob sie etwa die wäre, welche Glückseligkeit gewährt und bewirkt: so gerieten wir eben da erst in ein neues Labyrinth, und wo wir glaubten, am Ende zu sein, mußten wir

<sup>11</sup> Vgl. Georg Christoph Lichtenberg: Schriften und Briefe. Bd. 2: Sudelbücher. Materialhefte. Tagebücher. Hg. v. Wolfgang Promies. München, 1971. K 246.

<sup>12</sup> Vgl. Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was heißt Aufklärung? In: Kants gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 7.

<sup>13</sup> Platon: Euthydemos. In: Sämtliche Werke in zehn Bänden. Nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzungen von Franz Susemihl und anderen. Hg. v. Karlheinz Hülszer. Bd. III. Frankfurt a. M., Leipzig, 1991. Hier: 291 b.

<sup>14</sup> Platon: Politeia. In: Sämtliche Werke in zehn Bänden. A.a.O. Bd. V. Hier 470 ff.

wieder umwenden und befanden uns wie am Anfang der Untersuchung, indem uns noch immer ebenso viel fehlte, als da wir zuerst die Frage aufwarfen.“<sup>15</sup>

b) Und was den „Philosophenkönigssatz“ angeht, ist er bei Platon eindeutig konditional, genauer: kontrafaktisch formuliert: „Wenn nicht, sprach ich, entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und also beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie [...], eher gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten, [...] und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht ...“<sup>16</sup>. Und man kann nur hinzufügen: Bislang ist jedenfalls – abgesehen von Platons gescheitertem eigenen Experiment auf Sizilien – die Probe aufs Exempel nie gemacht worden – zum Glück!

Was aber gilt es – dem „Euthydemos“ zufolge – zu tun, wenn denn die „königliche Kunst“ auch in die Aporie führt? Offenbar zweierlei: zum einen die Aporie als den Weg des Philosophierens erkennen, und zum anderen nicht den Philosophen nachlaufen, sondern selbst denken. Mit den Schlußworten Platons im „Euthydemos“: „Sondern die laß ganz beiseite, die sich der Philosophie befleißigen, ob sie gut sind oder schlecht, und nur die Sache selbst prüfe recht gut und gründlich; und erscheint sie dir als schlecht, so mahne jedermann davon ab, nicht nur deinen Söhnen, erscheint sie dir aber so, wie sie auch mir vorkommt, so gehe ihr getrost nach und übe sie, du selbst, wie man zu sagen pflegt, und deine Kinder.“<sup>17</sup>

Was also lehrt das Nachdenken über die Philosophie als „Königin der Wissenschaften“? Sie lehrt, daß es keinen Königsweg zur Philosophie gibt, selbst wenn diese eine königliche Kunst oder gar die Königin der Wissenschaften sein sollte. Das Königliche daran liegt vielmehr in der Anerkennung der Aporie und damit in der Aufforderung zum Selbstdenken.

<sup>15</sup> Euthydemos, 291.

<sup>16</sup> Politeia, 473c ff..

<sup>17</sup> Euthydemos 308 b f.

Aber habe ich nicht – so setzt mir nun die Stimme philosophischer Reflexion zu – eben das nicht getan, sondern einem Philosophen geglaubt, wenn auch einem so gewichtigen wie Platon? Die Antwort ist eindeutig: Ja. Ich habe mich durch einen Philosophierenden, nämlich Platon, dazu auffordern lassen, nicht den Aufforderungen anderer Philosophen zu folgen, sondern alles selbst zu prüfen. Das aber sieht nur scheinbar wie ein Widerspruch aus, da sowohl meine Maxime wie auch das Verfahren selbst eine Bezugnahme auf schon gedachte Gedanken voraussetzt: Prüfen läßt sich nur, was bereits existiert. Selbstdenken heißt immer, Ansichten zu prüfen. Es ist nur eine Frage der Bildung, ob man diese Auffassungen für seine eigenen hält oder weiß, von wem sie geäußert wurden. Es ist daher für den Gebildeten unter den Verächtern sekundären Philosophierens auch gar nicht so leicht, der Empfehlung Jürgen von Kempskis zu folgen und einmal „Narr auf eigene Faust ohne Platon“<sup>18</sup> zu sein.

## II.

Philosophieren, so haben wir gesehen, erweist sich im Ausgang von der Metapher der Philosophie als Königin, als die königliche Kunst, selbstdenkend die Aporie zu anerkennen, in die uns unser Selbstdenken führt. So betrachtet setzt Philosophieren aber immer Positionen voraus, auf die es sich beziehen, die es kritisieren oder, wie der terminus technicus heute heißt, ‚dekonstruieren‘ kann. Philosophieren ist mithin immer parasitär und setzt die Seinsgeltung dessen stets voraus, was es dekonstruiert. Es mag daher erlaubt sein, dieses Verhältnis als eine Art von wechselseitiger parasitärer Dialektik zu konstruieren, in der die Königin oder Herrin, wie Platon in der „Politeia“ auch sagt, ihre Wahrheit in dem anderen ihrer selbst findet, in ihrer Funktion als Magd bzw. als Knecht. Die Philosophie als Königin der Wissenschaften, die sich der königlichen Gunst des Anerkennens aporetischen Denkens durch Selbstdenken bedient, ist so in Wahrheit Dienerin der Wissenschaften. Als Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie sowie als Logik und

<sup>18</sup> Jürgen von Kempski: Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart. Frankfurt a. M., 1992. S. 449.

Methodologie ist sie dies explizit, und man geht wohl kaum zu weit, wenn man die gegenwärtige hohe Konjunktur der Philosophie, die sich an der intensiven Nachfrage nach ihr ablesen läßt, auf ihre Magdfunktion oder, wie das heute heißt, auf ihre Dienstleistungsfunktion bezieht. Wenn die Philosophie heute noch in irgendeinem Sinne Königin der Wissenschaften ist, dann in dem Sinne, in dem Dienstleistungen heute generell zum Herrschaftsakt werden. Wer daran zweifelt, der möge einmal versuchen, sich den Unwillen des Kellners oder der Zugehfrau zuzuziehen, auf den/die er angewiesen ist! Zwar gilt am Markt einerseits ‚Der Kunde ist König‘, aber wer würde leugnen, daß es sich hierbei um ein Verhältnis gegenseitigen Aufeinanderangewiesenseins handelt! Der Kunde braucht den Verkäufer oder den Dienstleister ebenso wie dieser ihn, und Hegel hat gezeigt, wie dieses Aufeinanderangewiesensein von Herr und Knecht durch einen Kampf auf Leben und Tod als Kampf um Anerkennung zu einer immer wieder neuen Überwindung seiner selbst im Prozeß gegenseitiger Anerkennung führen kann.<sup>19</sup>

Die Geschichte der Philosophie ist reich an Domestizierungsversuchen des Philosophierens durch andere Kräfte, besser: an Beispielen des Scheiterns solcher Versuche. Das in dieser Hinsicht wohl populärste Beispiel ist die Formel des 1057 zum Kardinalbischof von Ostia geweihten Scholastikers Petrus Damiani, die Philosophie – und das bedeutete damals die machtvoll ihr Haupt erhebende, argumentative Dialektik – habe sich in Glaubensdingen der Theologie „wie eine Magd ihrer Herrin“ zu unterwerfen und ihr willig zu dienen: „Sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire“.<sup>20</sup> Daß sich die Dialektik von Herr und Knecht als Dialektik von Herrin und Magd hier alsbald so entwickeln könnte, daß die Magd zur Herrin und jene zu dieser werde, hatte Thomas von Aquin zwar nicht vorausgesehen, aber mit seiner Überlegung, die philosophische Dialektik könne immerhin die „praeambulas fidei“ als gleichsam transzendente Voraussetzungen des Glaubens klären, de facto zu verhindern versucht; und zwar mit gutem Erfolg: Bis in die Neuzeit hinein hat sich die Vorstellung gehalten, die philosophische Fakultät diene der allgemeinen

<sup>19</sup> Vgl. u. a. G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. A.a.O. S. 145 ff.

<sup>20</sup> Petrus Damiani: De omnipotentia divina. C. 6. Florenz, 1943. S. 76.

Ausbildungsdienstleistung, auf die die theologische Fakultät dann aufbaue. Noch Immanuel Kant bezieht sich auf diese Struktur, deutet aber bereits die Umkehrung der Verhältnisse an: „Auch kann man allenfalls der theologischen Facultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt); wenn man sie nur nicht verjagt oder ihr den Mund zubindet; denn eben diese Anspruchslosigkeit, blos frei zu sein, aber auch frei zu lassen, blos die Wahrheit, zum Vortheil jeder Wissenschaft, auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der oberen Facultäten hinstellen, muß sie der Regierung selbst als unverdächtig, ja als unentbehrlich empfehlen.“<sup>21</sup>

Magd zu sein und Dienstleistungen zu erbringen – darin besteht offenbar nicht eine Schwäche, sondern eine Stärke des Philosophierens. Unter den Bedingungen der Säkularisierung wird aus der leibeigenen Funktion allerdings die eines selbständigen Dienstleistungsanbieters. Aus der vermeintlichen „Magd der Theologie“ wird die ebenso vermeintliche „Königin der Wissenschaften“, von der ich vorhin sprach.

Daraus nun läßt sich lernen, daß Philosophie, deren Wahrheit als königliche Kunst darin bestand, den aporetischen Gedanken ihres eigenen Selbstdenkens durch eben dieses Selbstdenken zu anerkennen, diese königliche Leistung als Dienstleistung anderen gegenüber verrichtet. Im Klartext: Philosophie als Selbstdenken ist nicht nur parasitär, sondern zugleich transdisziplinär. Sie hat nicht nur das Recht, sondern die sich aus ihrer Magdrolle ergebende Pflicht, sich in den Dienst anderer Formen des Denkens und Handelns zu stellen. Wer davor zurückscheut, ist kein Philosoph und keine Philosophie, soviel philosophische Meinungen er oder sie sonst auch kennen mögen ...

Erneut ist uns die Präparierung der Vorstellung, Philosophie sei konstitutiv Dienstleistung, nur parasitär und aufgrund der

<sup>21</sup> Immanuel Kant: Streit der Fakultäten. In: Kants gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 7. Berlin. 1917. S. 28.

Bezugnahme auf die Überlegungen anderer gelungen. Allerdings kann dies nach dem zuvor Entwickelten nun kein Einwand mehr sein: Wenn Philosophieren in der Anerkennung der durch Philosophieren selbst hervorgebrachten aporetischen Situationen besteht, dann befindet sich ein solches Verfahren nicht nur nicht im Widerspruch zur Bestimmung der Philosophie, sondern bestätigt diese sogar.

### III.

Man könnte versucht sein, den sich zwischen der Beziehung auf andere Positionen und dem Selbstdenken zeigenden Zirkel als vitiösen Zirkel zu verstehen und daher vermeiden zu wollen. In Tat und Wahrheit handelt es sich allerdings dabei gar nicht um einen vitiösen Zirkel, sondern um eine reziproke Angewiesenheit, die sich nach dem Muster des „Arzt-Rechtsanwalt-Zirkels“ logisch zirkelfrei bestimmen läßt: Wenn ein Arzt und ein Rechtsanwalt gegenseitig ihre Dienste in Anspruch nehmen, gilt, daß der Arzt Klient seines Patienten und der Rechtsanwalt Patient seines Klienten ist. Das klingt zwar etwas kompliziert, bewirkt jedoch keine logische Unverträglichkeit, am allerwenigsten einen Zirkel.

Trotzdem aber geht die Rechnung hier nicht so leicht auf: Am Horizont dräut gleichsam die ‚andere Magd‘. Ich meine die thrakische Magd, von der Platon seinen Sokrates im Dialog „Theaitetos“ berichten läßt, um zu illustrieren, daß der wahre Philosoph nach Pindaros überall umherstreife, „was auf der Erde und was in ihren Tiefen ist messend, und am Himmel die Sterne verteilend, und überall jegliche Natur alles dessen was ist im Ganzen erforschend, zu nichts aber von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend“<sup>22</sup>. Dem Kenner wird auffallen, daß dies die Formeln sind, die die Anklage im Prozeß gegen Sokrates vorbrachte. Im „Theaitetos“ indessen erläutert Sokrates diese Formel folgendermaßen: „Wie auch den Thales [. . .], als er, um die Sterne zu beschauen, den Blick nach oben gerichtet in den Brunnen fiel, eine artige und witzige thrakische Magd

<sup>22</sup> Platon: Theaitetos. In: Sämtliche Werke in zehn Bänden. A.a.O. Bd. VI. 173e f.

soll verspottet haben, daß er, was im Himmel wäre, wohl strebte zu erfahren, was aber vor ihm läge und zu seinen Füßen, ihm unbekannt bliebe. Mit diesem nämlichen Spotte nun reichte man noch immer aus gegen Alle, welche in der Philosophie leben.<sup>423</sup>

Fast alles stimmt hier – die *dramatis personae*, die Rollenverteilung und die Vorurteile; nur eins stimmt nicht: die Rolle der Magd. Denn offensichtlich repräsentiert sie weder die Philosophie als Magd noch die Philosophie als Königin. Vielmehr scheint es so zu sein, daß sie die Stimme des Volkes, die ‚*communis opinio*‘ oder den ‚*common sense*‘ verkörpert, jenen gesunden Menschenverstand nämlich, der über die Weltfremdheit der Philosophie nur spotten kann. Allerdings liegt diese Deutung durch den platonischen Überlieferungskontext so sehr auf der Hand, daß sich schon deswegen Mißtrauen regen muß. Vielleicht ist hier eine andere Interpretation angebracht: Muß nicht Philosophie sich den Anforderungen des gesunden Menschenverstandes stellen? Muß nicht das Gelächter der thrakischen Magd sie aufschrecken und ihr ihren neuen Platz zuweisen? Ist nicht der Autor unseres eingangs erwähnten SPIEGEL-Artikels, der der Philosophie erneut die Leviten gelesen hat, unsere heutige thrakische Magd? Und verspotten sie und er nicht zu Recht die versponnene, weltfremde Art der Philosophen einst und jetzt?

Die philosophiehistorisch Kundigen indessen werden mit dieser Interpretation kaum zufrieden sein, paßt sie doch ganz und gar nicht mit dem zusammen, was wir sonst so über Thales von Milet wissen. Keineswegs ein ‚Hans-guck-in-die-Luft‘, scheint er vielmehr ein sowohl politisch als auch wissenschaftlich und nicht zuletzt lebensweltlich kluger, gewiefter und pragmatischer Denker gewesen zu sein. Stellt man dies in Rechnung, wandelt sich die Deutung der Platon-Stelle erneut. Wie soll denn das zugegangen sein, daß Thales, den Himmel beobachtend, in den Brunnen gefallen ist? Was genau hat er und wie beobachtet? Um die Sonne kann es sich kaum gehandelt ha-

<sup>23</sup> Theaitetos, 174a f. Vgl. hierzu und im folgenden Hans Blumenberg: *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*. Frankfurt a. M., 1987.

ben, da diese sich mit unbewaffnetem Auge nur schwer beobachten läßt. Von geschwärzten Gläsern (oder gar Designer-Sonnenbrillen) berichtet Platon aber hier ebenso wenig etwas wie im Höhlengleichnis. Also beobachtet Thales wohl die Sterne oder den Mond. Was also wäre, wenn die Geschichte ganz anders zu deuten wäre: daß nämlich die thrakische Magd alles mißverstanden und Thales zu Unrecht ausgelacht hätte. Dieser wäre dann nämlich gar nicht in den Brunnen gefallen, sondern er wäre in den Brunnen hinabgestiegen, gerade um die Gestirne besser beobachten zu können, da die Brunnenöffnung für den in dem Brunnen sich Befindenden wie eine Art Fernrohr und Filter zugleich wirkte. Wer zuletzt lacht, lacht am besten, und es wäre in diesem Falle nicht der ‚common sense‘.

Was lehrt uns die Geschichte von der thrakischen Magd und den verschiedenen Interpretationen, die die Rolle der Philosophie jeweils neu beleuchten? Gewiß eines: daß es ebenso wenig angeht, das Philosophieren nur als eine Verlängerung des ‚common sense‘ mit anderen Mitteln zu verstehen, wie umgekehrt, das Philosophieren gänzlich vom ‚common sense‘ abzukoppeln. Philosophische Spekulation stellt häufig, vom gesunden Menschenverstand ausgehend, durch methodische Weiterentwicklung des eigenen Gedankens diesen vor ihm fremdartig und unlösbar scheinende Probleme, sie konfrontiert ihn mit einer „verkehrten Welt“. Um es erneut mit Hegel zu sagen: „Die Spekulation versteht deswegen den gesunden Menschenverstand wohl, aber der gesunde Menschenverstand nicht das Tun der Spekulation.“<sup>24</sup> Die thrakische Magd hat zwar mit ihrem Spott über die Philosophie häufig unrecht, aber sie ist grundsätzlich im Recht, wenn sie von dieser verlangt, sie dürfe nicht in abgehobenen Sphären verweilen, sondern sie müsse sich der natürlichen Vernunft erklären und diese auf ihr eigenes Niveau heben können.

#### IV.

Und so hat sich denn, in gleichsam unmerklicher Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition, herausgestellt, daß philoso-

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In: Werke in 20 Bdn. Bd. 2. Frankfurt a. M., 1986. S. 31.

phisches Denken heute – wie übrigens immer schon – sowohl Königin als auch Magd, und letzteres wieder im doppelten Sinne der Dienstleistung und der thrakischen Magd ist. Und wir sehen zugleich, daß sich hinter diesen allgemeinen formalen Bestimmungen eine Vielzahl von konkreten Formen verbirgt, die „königliche Kunst“ in den Dienst des Bedenkens der jeweiligen Gegenwart zu stellen.

Philosophie hat aber – und das ist in all den Debatten um ihre bestsellerfähige Vermarktung eher untergegangen – sich zwischen Skylla und Charybdis der Philodoxie und der Kosmosophie hindurch ihre eigene Identität zu wahren. Philodoxie besteht, wie wir von Platon lernen können, in dem akkumulierenden Sammeln von Meinungen anderer, das dann erst die Ausbeutung erlaubt, von der Lichtenberg sprach. Kosmosophie dagegen ist die bloße Weltweisheit, nicht Philosophie für die Welt, sondern „Sofies Welt“.

Während sich in der Philodoxie das Philein, die Liebe und Sehnsucht, nicht auf die Weisheit, sondern auf die bloßen Meinungen richtet, hat die Kosmosophie die liebende Zuwendung vergessen. Philosophie, ob Königin oder Magd, ist damit selbst, wie Norbert Hinske formuliert hat, die „Geliebte mit den vielen Gesichtern“<sup>25</sup>. Und darin steckt erneut ein Zweifaches:

1. Nie vergessen werden darf, daß Philosophie etwas mit Liebe zu tun hat, d. h. mit einer Sehnsucht, die sich durch platte Worte nicht befriedigen läßt. Wer keine Sehnsucht danach verspürt, mehr zu wissen, und das heißt immer: mehr zu denken und mehr zu fragen als das, was auf der Hand liegt, sollte nicht Philosophie betreiben. Wenn Platon und ihm folgend Schelling davon sprechen, zum Philosophieren müsse man geboren sein, dann ist damit nichts anderes gemeint als dies: wen philosophische Fragen nicht umtreiben, wen die „Metaphysik als Naturanlage“<sup>26</sup> nicht ständig beunruhigt, der kann durch keine Kunst, durch keine Seminardidaktik oder Vorlesungsrhetorik (und sei

<sup>25</sup> vgl. Anm. 10.

<sup>26</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. In: Kants gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 7. Berlin, 1911. S. 41 (B 22).

es auch diejenige einer Abschiedsvorlesung) dazu gebracht werden zu philosophieren.

2. Diese Geliebte hat aber viele Gesichter. Und damit ist nicht nur gemeint, was ebenfalls schon Hegel wußte: daß jede Philosophie ihre eigene Zeit in Gedanken erfaßt, sondern darüber hinaus auch, daß das Philosophieren, das uns Zukunftsaufgabe ist, in einer pluralistischen Gesellschaft eben gerade das Bedenken von Vielheit ist. Es geht also darum, unsere eigene Zeit, die ich als das „technologisches Zeitalter“<sup>27</sup> zu bezeichnen und zu analysieren pflege, als konstitutiv pluralistische Zeit verstehen zu lernen.

Vor acht Jahren, als ich nach Bamberg kam, habe ich eine einfache Komplementaritätsthese vor dem Hintergrund dessen vertreten, was ich das „antiplatonische Experiment“<sup>28</sup> nannte. Unsere Tradition ist, was ihre geistigen Gehalte und die Grundstellung des Gedankens betrifft, nämlich – allen aristotelischen Veränderungen zum Trotz – durch und durch platonisch. Die metaphysische Grundrelation von Einheit und Vielheit, die unser Denken bis ins 20. Jahrhundert hinein bestimmt, ist durch Platon (oder jedenfalls durch seine Wirkungsgeschichte) vorgegeben: Einheit ist der idealen, Vielheit der phänomenalen Welt zuzuordnen, wobei die ideale Welt positiv, die phänomenale negativ konnotiert ist. Im Wettstreit der Einheit mit der Vielheit, der zugleich ein Wettstreit der immerwährenden Ruhe des Parmenides mit der ebenfalls immerwährenden Bewegung des Heraklit ist, entscheidet Platon gleichsam auf hauchdünnen Punktesieg der Einheit und der Ruhe. Was wir gegenwärtig unternehmen, ist insofern ein „antiplatonisches Experiment“, als wir eine zweieinhalb Jahrtausende alte Tradition dadurch zu beenden versuchen, daß wir eine technologische, weltweite Vereinheitlichung der Phänomene mit einem Sprung in die Vielheit der idealen Welt zu beantworten beginnen. Wie sich das im einzelnen kognitiv und normativ ausnimmt, wie die Erkenntnistheorie des Pluralismus und seine Ethik aussehen wird, ist eine Frage, die die Philosophie der Zukunft zu klären

<sup>27</sup> Vgl. Walther Ch. Zimmerli (Hg.): *Technologisches Zeitalter oder Postmoderne?* München, 1991.

<sup>28</sup> Ebd. S. 13–35.

haben wird; sicher ist jedenfalls, daß der platonische Denkgestus von uns probenhalber (daher ‚Experiment‘) verabschiedet wird.

Vor acht Jahren habe ich außerdem noch eine relativ einfache Komplementaritätsthese vertreten, derzufolge das, was in phänomenologischer Hinsicht ‚technologisches Zeitalter‘ genannt wird, in ideell-kultureller Hinsicht ‚Postmoderne‘ heiße. Unter dessen bin ich eines besseren belehrt: Was ‚Postmoderne‘ genannt wurde, war eine der kulturphilosophisch einseitigen Verabsolutierungen eben jenes kulturellen Pluralismus, den es nun reflexiv philosophisch zu erfassen gilt und dessen realmonistisches Gegenstück die technologische Zivilisation mit all ihren Verwerfungen und Problemen ist. Mit anderen Worten: Postmodernes Theoretisieren pflegte sich mit der Vielheit so zu befassen, als ob sie selbst ein Wert sei, den es zu erhalten, zu mehren, ja: vielleicht erst zu erringen gelte. Was wir zu erfassen haben, ist dagegen ein reflektierter Pluralismus zweiter Stufe, der nicht die bloß kontingente Vielheit, sondern den Pluralismus erster Stufe als Wert ansieht. Seine Norm heißt: Alles soll der Maxime genügen, daß Pluralismus, also eine Grundhaltung existieren möge, die ihrerseits zwar Vielheit ermöglicht, aber nicht in Vielheit aufgeht!

## V.

Und so komme ich denn zum Schluß. Worin liegt denn nun die Zukunft der Philosophie? Nach dem eingangs über Zeit und Zukunft Ausgeführten bedeutet diese Frage, sich danach zu fragen, was Philosophie gegenwärtig sein *soll*. Und da haben sich bereits einige Bestimmungsstücke angesammelt: Philosophie soll, anknüpfend an das natürliche Bewußtsein, der königlichen Kunst nachgehen, sich dienstleistend anderen Disziplinen und Denkformen gegenüber zu verhalten und somit den Bezug auf ein unterstelltes Ganzes von Denken, Handeln und Kultur stets im Auge zu behalten. Dies alles hat sie aber unter Bedingungen einer pluralistischen und zugleich technologischen Zivilisation zu tun, deren Sinn aufzuhellen ebenfalls ihre Aufgabe ist.

Kann das die akademische Philosophie leisten? – Wenn man sie sich gegenwärtig betrachtet, wohl kaum. Aufgesplittert ist sie in verschiedene, sich als Philosophie mißverstehende Methoden: die Analytiker, die Dialektiker, die Dekonstruktivisten, die Hermeneutiker, die Transzendentalphilosophen und wie sie alle heißen mögen. Den Analytikern, die im Ausgang von der richtigen Einsicht, daß durch schmutzige Brillen nicht scharf zu sehen ist, das Brillenputzen zu ihrem Geschäft erklärt und dabei vergessen haben, daß sie ursprünglich durch die geputzten Brillen etwas sehen wollten, kann jedenfalls die Lösung dieser Aufgaben nicht zugetraut werden. Die Dialektiker, derzeit etwas auf dem Rückzug, haben immer schon eher zuviel als zuwenig erklärt und sind dadurch zum Teil unglaubwürdig geworden. Die Dekonstruktivisten sind in ihrem parasitären Geschäft darauf angewiesen, daß andere Philosophien als Wirte fungieren; den Hermeneutikern fehlt die kritische, den kritischen Theoretikern die systematische Kompetenz, und den Transzendentalphilosophen fehlt es an Realphilosophie.

Das einzige, was in Anbetracht der geschilderten Aufgaben der Philosophie zukunftsfähig zu sein scheint, ist die Rehabilitation einer alten Tugend, die in der nachhegelschen Moderne in Vergessenheit, ja: geradezu in Verruf geraten ist. Ich meine den Eklektizismus. Nachdem die läppische Postmoderne als Episode durchschaut und zu Ende gegangen ist, läßt sich ihr pluralistischer und eklektischer Kern dadurch retten, daß nicht die Zugehörigkeit zu einer Methode oder das Bekenntnis zu einer Sorte von System bzw. zu einem Denker zum Schibboleth gewichtigen Philosophierens gemacht wird. Alles zu prüfen und das Gute zu behalten, ist eine nicht nur für die Bibel taugliche Empfehlung. Es ist vielmehr die Maxime der Aufklärung selbst, zu der wir uns nun, nachdem die Phase der Aufklärungsschelte vorübergezogen ist, wieder bekennen dürfen. Noch der Artikel „Eclecticisme“ in der „Encyclopédie ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers“<sup>29</sup> von Diderot und D’Alembert preist den Eklektizismus, und das

<sup>29</sup> Denis Diderot, Jean le Rond D’Alembert: *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1751–1780. Vol. 5. Stuttgart, Bad Cannstatt, 1966. S. 270–294.

ganze 18. Jahrhundert ist des Lobes voll für diejenigen, die sich nicht durch Schulzugehörigkeit oder durch Hörigkeit das Selbstdenken verbieten lassen. Die Philosophie der Zukunft bleibt ihrer großen alten Tradition treu, indem sie nach dem Intermezzo des 19. und 20. Jahrhunderts vom Originalitätswahn Abschied nimmt. Das offene Bekenntnis zu einem Pluralismus im Sinne des methodischen Eklektizismus befreit unseren Blick auf die Geschichte für die Einsicht, daß es keine große und tiefe Philosophie gibt, die nicht eklektisch gewesen wäre. Noch im 18. Jahrhundert war die Einsicht ‚communis opinio‘, daß das Große an Leibniz in seinem Eklektizismus bestanden habe.

Der eklektischen Philosophie eines aufklärerischen Pluralismus ist kein Thema fremd. Sie kann sich den Grundfragen der Philosophie ebenso zuwenden wie denjenigen der Einzelwissenschaften, denen gegenüber sie dienstleistungs verpflichtet ist. Und sie kann damit auch den vielfältigen Aufgaben gerecht werden, die von außen an sie herangetragen werden. Sie ist die Philosophie der Zukunft.

Es ziemt sich, als Scheidender den Bleibenden zu danken und ihnen gute Wünsche zu hinterlassen. Der Otto-Friedrich-Universität, der Stadt Bamberg sowie allen, die weder zur einen noch zur anderen gehören, aber heute trotzdem hier sind, danke ich für acht Jahre eines intensiven und erfüllten gemeinsamen Philosophierens. Einige werden sich fragen, warum ich Bamberg verlasse, bevor ich das von mir selbst benannte Ziel, an der Errichtung eines „Regnitz-Princetons“ mitzuwirken, erreicht habe. Nun, zum einen – und auch dafür danke ich Ihnen – ist es in gewissem Sinne erreicht: Die Bamberger Philosophie ist zwar nicht in aller Munde, aber zumindest ab und zu im SPIEGEL. Zum anderen ist nicht alles, was man vorhat, in einem Leben und an einem Orte zu erreichen. Insofern bleibt, wenn denn das „Regnitz-Princeton“ noch auf sich warten läßt, nur die Alternative, dorthin zu gehen, wo es Vergleichbares schon lange gibt: Statt „Regnitz-Princeton“ auf dem Dach Lahn-Marburg in der Hand.

Was die guten Wünsche betrifft, hat mich Schaden klug gemacht. Bei meinem Abschied aus Braunschweig vor acht Jah-

ren habe ich der niedersächsischen Wissenschaftspolitik mehr Glück als Verstand gewünscht. Heute will ich mich darauf beschränken, nicht nur der bayerischen Wissenschaftspolitik, sondern insbesondere der Kulturpolitik der Stadt Bamberg zu wünschen, daß es sich eines Tages nicht nur finanziell, sondern auch kulturell gelohnt haben wird, die Kopie der Villa Massimo dem philosophischen Original-Kulturinstitut vorgezogen zu haben!



## JEANNE HERSCH

Dr. phil., o. Prof. em.; geb. 1910 in Genf. Studierte an den Universitäten Genf, Paris, Heidelberg und Freiburg/Breisgau. 1933–1955 Lehrerin an der École Internationale in Genf. 1956 a.o. Professorin an der Universität Genf. 1962 Ordinaria für Systematische Philosophie in Genf; 1966–68 Direktorin der Abteilung Philosophie in der UNESCO; 1970–72 Vertreterin der Schweiz im Exekutivrat der UNESCO; 1977 Emeritierung.



## ANNEMARIE PIEPER

Dr. phil., o. Prof.; geb. 1941 in Düsseldorf. Studierte an den Universitäten Düsseldorf, Saarbrücken und München. Von 1972–1981 Universitätsdozentin/Professorin für Philosophie in München. Seit 1981 o. Professorin für Philosophie an der Universität Basel. U. a. Herausgeberin der Festschrift für Jeanne Hersch: „Die Macht der Freiheit. Jeanne Hersch zum 80. Geburtstag“, Zürich 1990.



## WALTHER CH. ZIMMERLI

Dr. phil., o. Prof.; geb. 1945 in Zürich. Studierte an den Universitäten Yale (New Haven, Conn.), Göttingen und Zürich. Lehrte an den Universitäten Zürich, Braunschweig, Göttingen, Bamberg und Erlangen-Nürnberg und ist zur Zeit Professor für Systematische Philosophie (Schwerpunkt Praktische Philosophie) an der Philipps-Universität Marburg.